

АЛАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА



АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

МАТЕРИАЛЫ VII СВЯТО-ГЕОРГИЕВСКИХ ЧТЕНИЙ
«ПРАВОСЛАВИЕ. ЭТНОС. КУЛЬТУРА»

ВЛАДИКАВКАЗСКАЯ И АЛАНСКАЯ ЕПАРХИЯ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ РЕСПУБЛИКИ
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ-АЛАНИЯ

АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
VII СВЯТО-ГЕОРГИЕВСКИХ ЧТЕНИЙ
«ПРАВОСЛАВИЕ. ЭТНОС. КУЛЬТУРА»



Владикавказ
2019

ББК 86.372 (2Рос.Сев)
А–45

Редакционная коллегия:
М. Э. Мамиев (*отв. ред.*),
Д. К. Асратян, Е. М. Кочиева, З. М. Басиева

На 1-й странице обложки:

Святой Георгий. Барельеф Сосланбека Едзиева
на стене его дома в с. Синдзикау. Северная Осетия-Алания

А–45 **Аланское православие: история и культура** [Текст]: сборник материалов VII Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / [отв. ред. М. Э. Мамиев]. — Владикавказ, 2019. — 160 с.: илл. — (Серия «Аланская библиотека»).

ISBN 978-5-8336-1017-6

В сборник вошли материалы научной конференции «Аланское православие: история и культура», состоявшейся 20 ноября 2018 года во Владикавказе в рамках VII Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». В числе основных тем – христианская история Алании и значение православия для аланской культуры.

Издание предназначено для научных работников, преподавателей, студентов и широкой аудитории читателей.

ББК 86.372(2Рос.Сев)

ISBN 978-5-8336-1017-6

© Коллектив авторов, 2019

© Владикавказская и Аланская епархия, 2019

© Институт истории и археологии РСО-А, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Диакон Димитрий Асратян.</i> Феномен святости в христианской истории Алании.....	4
<i>А. Г. Герцен, Ю. М. Могаричев.</i> Кырк-Ер-Чуфут-Кале – Центр Крымской Алании.....	17
<i>Э. В. Казиев.</i> Переписка монгольского каана и китайского императора Тогон-Темура и аланских князей на его службе с папой Бенедиктом XII (1336–1338 гг.).....	27
<i>Куыдзойты А. Ф.</i> Динимæ баст лексикайы дзырдарæзтон хуызтæ.....	47
<i>С. Н. Малахов.</i> Православные властодержцы Алании: антропонимы и небесные покровители.....	55
<i>М. Э. Мамиев.</i> Крещение Алании в нартовском эпосе.....	83
<i>А. Б. Мзоков.</i> Библейский сюжет и его интерпретация Коста Хетагуровым в поэме «Се человек».....	100
<i>А. А. Сланов.</i> Христианские элементы в традиционном осетинском календаре.....	119
<i>Р. Ф. Фидаров.</i> К мифологической основе произведения Коста Хетагурова «Уæлмæрдты» («На кладбище»).....	126
<i>Р. В. Шиженский.</i> Архетипы современного славянского язычества (на примере художественного фильма «Сторожевая застава»).....	133
Сведения об авторах.....	158

Диакон Дмитрий Асратян

ФЕНОМЕН СВЯТОСТИ В ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИИ АЛАНИИ

История христианства немыслима без истории святых, точнее, она и осмысливается в Церкви как история святых, – не случайно первый же собственно исторический христианский труд именуется «Деяния апостолов». Так и в христианской истории Алании: исторические и агиографические источники разных эпох повествуют о деятельности святых – и тех, кто проповедовал христианство среди алан, и о святых аланского происхождения.

Не менее важно уяснить, как их труды влияли на отношение аланского общества к христианству, в том числе в области почитания святых, занимающем столь значимое место в духовной практике восточного христианства. Исследователи, столкнувшиеся с практикой почитания святых в Осетии в XVIII–XIX вв., как правило, оценивали ее отрицательно; несомненно, именно народное почитание святых в традиционной аланской культуре было одной из важнейших предпосылок формирования и утверждения тезиса о «поверхностной христианизации» [Мамиев 2014: 32].

Есть ли у нас надежные данные о том, как почитались общехристианские святые в древней и средневековой Алании? Сопоставление данных из разных источников позволяет выявить любопытные взаимосвязи и закономерности. Так, зафиксированное в поздней греческой агиографии свидетельство о первой проповеди Евангелия среди алан апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита [Греческие предания], очевидно, было известно аланам в эпоху расцвета государства и Аланской Церкви. Об этом свидетельствуют данные сфрагистики – в частности, печать Росмика, аланского эксуиократора конца XII века, на которой изображен Андрей Первозван-

ный, – небесный покровитель Росмика, согласно правдоподобному мнению С. Н. Малахова [Малахов 1995: 378]. Этнографические данные о почитании тех или иных христианских святых (*Мадымайраем, Уасгерги, Уаццлла, Мыкалгабыртае, Донбеттыр, Фелъсера, Тутыр, Фсати*) находят подтверждение в памятниках иконописи, например, образ святого Евстафия, ассоциируемого с Фсати, представлен в росписи Нузальского храма в Алагирском районе Северной Осетии. К сожалению, ввиду почти полного уничтожения произведений иконописи на территории средневековой Алании примеры такого рода единичны.

Усвоение христианского духовного опыта имеет своей внешней стороной адаптацию имен собственных, которую иногда можно проследить поэтапно. Так, имя едва ли не самого почитаемого на христианском Востоке святого – «Николай» – зафиксировано на Зеленчукском камне в своей исходной, греческой форме с окончанием на *-os*. Причем вполне возможно, что греческое имя при этом записано уже с аланским эпитетом *was* ‘святой’ (впрочем, Л. Згуста склоняется к прочтению $\delta\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$ [Памятники: 40, 77]). Позднее происходит «аланизация» имен и христианских терминов, следы которой прослеживаются в осетинском языке донныне, в том числе в названиях месяцев и праздников – например, дигорские названия месяцев – *Никколай мæйæ* ‘месяц Николая’ [Абаев 1973: 181], амистол ‘месяц апостолов’ [Абаев 1958: 51]. Имена некоторых святых в их аланской форме в наше время не употребляются, но можно с уверенностью утверждать, что в свое время они были достаточно распространены, а значит, носители этих имен почитались аланами. Так, согласно китайской хронике «Юань-ши», в 1311 г. некий *Димидир* был назначен командующим асской гвардией [Алемань 2003: 552]. Сопоставление исторических китайских хроник и единственного на сегодняшний день манускрипта, сохранившего следы аланской письменности, – БАН Q12, – позволяет сделать вывод, что именно в этой форме употреблялось имя одного из самых почитаемых в Православии святых воинов – великомученика Димитрия Солунского. Во всяком случае, служба 26 октября в петербургском манускрипте снабжена глоссой $\tau\eta\mu\acute{\iota}\tau\eta\rho\iota\ \lambda\acute{\alpha}\nu$ ‘день Димитрия’, то есть греческое имя $\Delta\eta\mu\acute{\eta}\tau\rho\iota\omicron\varsigma$ записано греческими буквами, но в аланской форме Димидир.

К концу XIII–XIV вв., когда предположительно были внесены глоссы в манускрипт БАН Q12, христианский календарь, а стало

быть, почитание христианских святых уже было вполне усвоено аланами. Автор глосс, вероятно, хорошо владевший обоими языками, легко переходит с одного на другой, в том числе при обозначении христианских праздников. Так, глосса 110v τοὺ θεόλόγος ἰωάνταν причудливо совмещает аланское *pan* ‘день’ с краткой греческой записью «Иоанн Богослов» (что связано, вероятно, с отсутствием устойчивого эквивалента для термина «богослов»). Зато «не менее трудный» титул «Златоуст» уже узаконен в аланском языке, о чем свидетельствует глосса 116v ζῆρῆν / κὰμ πάν (ср. *Зеринком* в современном осетинском переводе Литургии [Хуыцауы Литурги]).

О том, насколько органично христианский календарь вошел в аланскую среду, свидетельствуют названия праздников, посвященных Иоанну Предтече. Оба праздника, ему посвященных, – Рождество и Усекновение главы – именуются в глоссах по-алански: φητί/βανη πάνη ‘Иванов день’ и *саркъуырδ* ‘отсечение головы’. Форма *Фыдиуане* ‘отец Иоанн’ известна в иронском и дигорском и в наше время [Абаев 1973: 226], отмечена параллель и в абхазском – *Dad-Iuana* [Абаев 1949, 316]. Известен и праздник с тем же названием – *Фыдиуане*, который отмечается через две недели после Успения Богородицы, т.е. 29 августа по старому стилю, совпадая с праздником Усекновения главы Иоанна Предтечи. Именование Иоанна «отцом» в аланской и абхазской традиции весьма своеобразно и, видимо, не встречается за пределами Кавказа. Можно предположить, что такая титулатура связана с «симметричным» восхвалением двух наиболее чтимых в Православной Церкви святых – Пресвятой Девы *Мадымайрэм* ‘Матери Марии’ – и Иоанна Предтечи – *Фыдиуане* ‘отца Иоанна’. Источником парной номинации могла послужить иконография Деисусного чина (известная, как свидетельствуют росписи Нузальского храма, и в средневековой Алании). Лингвистические (средневековые и современные), этнографические и иконографические данные позволяют надежно констатировать случай синтеза двух традиций – «христианской, религиозно-исторической, и аланской, религиозно-мифологической» [Салбиев 2017]. При этом своеобразии аланской терминологии не имеет отношения к деградации церковных институтов и «возрождению язычества» в позднем Средневековье, но может быть датировано, как показывают глоссы в петербургской рукописи, эпохой расцвета Православной Церкви в Алании.

Распространение христианства среди алан-осетин, периоды его расцвета и ослабления неотделимы от событий светской истории. В качестве ключевых рубежей в двухтысячелетней христианской истории Алании-Осетии следует рассматривать Крещение Алании (914–917 гг.), монгольское нашествие и утрату церковных институтов в позднем Средневековье, и вступление Алании в российское геополитическое пространство (начиная с 1745-го, но фактически с начала XIX века и особенно в его второй половине). Каждый из этих периодов характеризуется своими особенностями, о которых мы узнаем, в том числе, из памятников агиографии.

Актуализация концепта «Крещение Алании» в наши дни, связанная с подготовкой к празднованию 1100-летия этого события, равно как и критика легендарных и донаучных представлений о раннем христианстве на Северном Кавказе, встречающихся, в том числе, в трудах митрополита Макария (Булгакова) [Макарий 1868] и популярной церковной литературе [Асратян 2015], не должны приводить к полному отрицанию фактов раннего распространения христианства среди алан.

Христианство в Алании в I тысячелетии, очевидно, имеет свою историю, хотя документов этого периода, подобных переписке Николая Мистика [Nicholas 1973; Кулаковский 1898], в нашем распоряжении нет. Однако вполне возможно почерпнуть ценные сведения из исторических трудов, а также данных агиографии – прежде всего греческой и армянской, а также грузинской и славянской. Отдельного рассмотрения требуют западные источники, впрочем, они в основном повествуют об аланах, навсегда оторвавшихся от исторической родины [Бахрах 1993].

С точки зрения распространения и утверждения христианства в Алании I тысячелетие (с I по начало X в.) естественно распадается на три периода: а) апостольский век – начало IV в.; б) эпоха утверждения христианства на Южном Кавказе в IV–V вв.; в) эпоха переселения народов, Хазарской державы и формирования средневековой Аланской государственности.

Нет никаких оснований отвергать данные агиографии о том, что контакты алан с проповедниками христианства начались уже в I–II вв., даже если привязка этих сведений к именам конкретных апостолов (Андрей Первозванный, Симон Кананит, Фаддей, Варфоломей) носит условно-агиографический характер. Многочисленные

жизнеописания апостола Андрея указывают на посещение им кавказских регионов – Фазиса, Лазики, Алании [Греческие предания]. О глубокой древности христианства в Северо-Восточном Причерноморье свидетельствует тот факт, что к началу проповеди святой Нины («Крещению Иверии») христианство уже прочно утвердилось на территории Абхазии (так, участником I Вселенского Собора 325 г. был Стратофил, епископ Пителинта (совр. Пицунда) [Виноградов – Гугушвили 2015: 81].

Однако наиболее ранним памятником, сообщающем о принятии христианства аланами, хотя и единичном, остается армянское «Мученичество Воскянов» [Армянские жития: 234–239] (дальнейшим развитием той же агиографической традиции, с характерным для этого жанра усложнением композиции, является значительно более пространное «Мученичество святых Сукиасянцев») [ibid.: 240–248]. Эти тексты описывают события несколько более поздние, чем памятники андреевского цикла: их герои во главе с мучеником Сухием (вероятно, от греч. Исихий) – ученики некоего Хрисоса, а он, в свою очередь, – ученик апостола Фаддея (не вполне ясно, из числа 12-ти или 70-ти). По лингвистическим и филологическим особенностям эти сочинения датируются V веком [ibid.: 234], то есть относятся, наряду с армянскими версиями сказаний об апостолах Фаддее и Варфоломее, к наиболее древним памятникам армянской агиографии и в целом армянской письменности. Ранняя датировка обоих мученичеств подтверждается существованием грузинской версии, появившейся, очевидно, в период до разделения Армянской и Грузинской Церквей (около VI в.) [Марр 1899].

Несмотря на столь значительное внимание к подвигу святого Сухия, предание о нем не вошло в многочисленные исторические хроники Армении, которые, начиная с V в., составляли Агафангел, Мовсес Хоренаци и другие авторы. Тем более любопытно, что единственный средневековый историк, вкратце пересказывающий этот эпизод, – это католикос Ованнес Драсханакертци (845/850–929) [Ованес 1984]. Не исключено, что его интерес был обусловлен, в том числе, произошедшим в его время Крещением Алании (католикос Ованнес был хорошо осведомлен о событиях в жизни Византии и Православной Церкви и вел переписку с Николаем Мистиком).

Как бы то ни было, историческая ценность двух названных мученичеств достаточно высока. «Мученичество Воскянов» не содержит

сколько-нибудь фантастических элементов и может рассматриваться как обработанный с учетом жанровых требований пересказ событий, действительно имевших место в указанное время. Правда, достоверность имен царя Арташеса и Сатеник сомнительна – возможно, дело лишь в аланском происхождении и Сукиасянов, и легендарной царицы Сатеник, жены Арташеса (II в. до Р.Х.), о чрезвычайной популярности которой свидетельствует Мовсес Хоренаци, сохранивший образцы посвященной ей народной поэзии [Мовсес 1990]. Как бы то ни было, мотив первомучеников-алан на чужбине – несомненно, исторический, поскольку не может быть объяснен причинами жанрового, миссионерского или политического характера.

Начиная с IV века христианство утверждается по всему Закавказью, что вполне могло сказаться и на Алании. О миссии среди алан в период с IV в. сохраняются сведения в армянских и грузинских источниках, впрочем, весьма отрывочные в армянских, и очень поздние и, видимо, недостоверные – в грузинских.

Так, епископ Григорий, просветитель Великой Армении, по некоторым сведениям (греческая и арабская версии Агафангела), крестил правителя алан [Марр 1906]. С одной стороны, исторически это вполне возможно; с другой стороны, включение Алании в поле миссионерской деятельности святого Григория может быть обусловлено лишь тем, что в течение долгого времени (до окончательного церковного размежевания Грузии и Армении) он почитался как просветитель *всего* Кавказа [Мурадян 1982].

В то же время несомненно, что крещение от Григория приняли первые христианские монархи Армении – царь Трдат III и его супруга царица Ашхен, дочь Ашхадара, по всей видимости, аланка [Алемань 2003: 390]. Ашхен сыграла важную роль в обращении Армении в христианство и почитается в Армянской Церкви наравне с супругом. Таким образом, именно Ашхен является первой известной в истории аланской женщиной, принявшей христианство, первой аланкой-христианкой на царском престоле, первой христианской царицей Армении и одной из первых (если не первой) христианской царицей в мире.

Предание о крещении правителя алан епископом Григорием, просветителем Великой Армении, возможно, связано с тем, что христианство действительно принимала какая-то часть аланской элиты. Как бы то ни было, попытки Армянской Церкви вести миссию на Север-

ном Кавказе, несомненно, были – в частности, неудачная миссия к массагетам священномученика Григориса, сына святителя Григория.

Стоит отметить также важную особенность армянской агиографии, в которой отношения между армянами и аланами не сводятся к «движению в одну сторону». В армянских источниках неоднократно отмечается роль алан в христианской истории Армении, их участие в обращении армян ко Христу.

Что же касается рассказов о святой равноапостольной Нине, в некотором смысле пришедшей «на смену» святому Григорию в грузинской церковной историографии, то сведения об успехах ее миссии среди горных народов (в самых поздних версиях жития святой Нины в их число включаются, наряду с соседними вайнахскими племенами, также осетины) лишь служат подтверждению тезиса о широко-масштабном грузинском влиянии, как политическом, так и церковном, на все прилегающие к Картли горные районы [Lang 1976]. Об этих успехах ничего не говорится в написанной ок. 403 г. «Церковной истории» Тиранния Руфина, одна из глав которой (рус. перевод [Тюленев 2005: 240–242]), по-видимому, послужила источником последующих житий святой Нины [Lang: 13].

Во всяком случае, проповедь Нины, в ранних вариантах преданий о ней, была ограничена Главным Кавказским хребтом, как видно из свидетельств Мовсеса Хоренаци: «Блаженная же Нунэ отправилась поучать своими непорочными устами также другие области Иверии, странствуя без тени роскоши и излишеств, чуждая миру и всему мирскому, или, истиннее сказать, распятая на кресте, упражняя свою жизнь средствами смерти, словом своим свидетельствуя Слово Божье, увенчанная кровавым венком своей готовности. Став, дерзну сказать, апостолом, она (прошла), проповедуя от Кларджка вдоль Аланских и Каспийских ворот и вплоть до пределов мазкутов, как по этому поводу наставляет тебя Агатангелос» [Мовсес 1990]. Маршрут «от Кларджка вдоль Аланских и Каспийских ворот и вплоть до пределов мазкутов», вероятно, означает все Закавказье – от прилегающих к Черному морю западногрузинских областей и до Каспийского моря и территории массагетов. Обозначены два основных пути через Главный Кавказский хребет, но, вероятно, речь о переходе через него не идет. С другой стороны, и много лет спустя не только отдаленные горные районы, но и внутренняя Грузия были далеко не столь монолитны в религиозном отношении, как повествуют разные

варианты жития святой Нины, – достаточно посмотреть, что о Грузии рассказывается в деяниях сирийских отцов VI в. – основателей грузинского монашества.

В «хазарский» период и до конца IX в. о христианстве в Алании сведений немного. Однако можно упомянуть, что ок. 780 г. в Хазарию-Аланию бежит через Дарьял Або Тбилели, будущий мученик и покровитель города Тбилиси. Несмотря на традиционные описания варваров-хазар как «людоедов», агиограф отмечает большое количество христиан к северу от Дарьяльского ущелья [Lang 1976].

Ок. 820 г., примерно полвека спустя, в районах, прилегающих к Черному морю и Абхазии, множество алан-христиан застаёт автор, точнее компилятор жития апостола Андрея монах Епифаний. Правда, исследователь и издатель этого памятника А. Ю. Виноградов считает сомнительным «путешествие самого Епифания в Аланию, так как убежища искать в нехристианской стране он вряд ли бы стал, а выполнять дипломатическую миссию не мог, так как находился в оппозиции ко Льву III» [Греческие предания: 225–226]. Но даже если Епифаний не добрался до Алании сам, он явно не считал алан народом, враждебным христианству. Это следует из характеристик, которые он даёт разным кавказским народам, услышавшим проповеди апостола: «А Симон и Андрей отправились в Аланию и в город Фусту. И сотворив множество чудес и многих наставив, отправились в Авастию. Придя в Севастополь Великий, они учили слову Божьему, и многие приняли его. А Андрей, оставив там Симона с учениками, сам поднялся в Зихию. Жестоки эти люди, варвары и поныне половину неверующие: они даже хотели убить Андрея [и убили бы], если бы не увидели его нестяжание, кротость и подвижничество. Наконец, оставив их, он отправился к верхним сугдаям. Эти люди, послушные и кроткие, с радостью приняли слово» [ibid.: 313]. Как видим, «варварам» зихам явно противопоставлены и «сугдаи», именуемые «кроткими», и аланы, многие из которых приняли наставления апостолов Андрея и Симона.

Ок. 836 г., согласно «Житию Феодора Эдесского», мученическую смерть принял легендарный «вавилонский царь» Мавия и трое его слуг-алан. Историчность ядра предания, равно как и то, что речь идет именно об аланах, подробно обоснована С. Н. Малаховым [Малахов 1992].

Написанные после 860 г. на старославянском языке памятники кирилло-мефодиевского круга («О похвале Богородице»; «Житие

Константина») указывают на алан (крымских?) как на один из тех народов, что «славят Бога на родном языке» [Бернштейн 1984: 65]. Если считать, что датировка памятников и прочтение их выполнены правильно, то это единственное на сегодняшний день свидетельство о наличии у алан письменности до официального «Крещения Алании» [Асратян 2017]. Раннее принятие христианства крымскими аланами и попытки создания для них письменности вполне возможны, но нужно иметь в виду условный характер «каталогов народов», весьма популярных в средневековой письменности и восходящих в жанровом отношении к истории нисхождения Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы (Деян 2: 9–11).

События, связанные с Крещением Алании, не повлекли за собой широкое почитание в этой стране лиц, к нему причастных, – в отличие от Армении (апостолы Фаддей и Варфоломей, мученики Сукиасянцы, мученицы Рипсима и Гаяне, святитель Григорий, святые царь Трдат и царица Ашхен), Грузии (апостол Андрей, святая равноапостольная Нина, святые царь Мириан и царица Нана), Руси (апостол Андрей, святая равноапостольная Ольга, святой равноапостольный Владимир, святитель Михаил, первый митрополит Киевский). Вероятно, это связано со слабым развитием письменности и отсутствием в Алании традиций историко- и агиографии. Можно отметить лишь почитание апостола Андрея и некоторых других святых, о которых уже говорилось выше. Предположение, что имя патриарха Константинопольского Николая Мистика «увековечено» в народном названии месяца *Никололай майге*, следует считать ошибочным, – речь идет об архиепископе Мир Ликийских (хотя празднование его памяти 9 мая является особенностью в основном Русской Церкви). Нет и следов почитания «монаха» Евфимия – судя по посланиям Николая Мистика, руководителя первой направленной им в Аланию миссионерской группы [Nicholas 1973].

Несмотря на разрыв евхаристического общения с Армянской Церковью, контакты, в том числе церковные, Алании с Арменией сохранялись на протяжении всего II тысячелетия. Подтверждением служат, в частности, архитектурные памятники Южной Осетии, связанные с армянским присутствием в Средневековье (Тирский монастырь в честь Рождества Богородицы, с. Монастер; храм Рождества Богородицы, с. Ленингор) и новое время (храм Рождества Богородицы, г. Цхинвал; Вознесения Господня на Згудерском кладбище). Есть

следы в топонимике, указывающие на расселение армян в горной части Южной Осетии (местность *Сомих-ком* «Армянское ущелье» в ущелье реки Дзомагдон [Цховребова – Дзиццойты 2013: 192]). Однако для армянских агиографии и историографии, переживавших не лучшие времена в связи с крушением армянской государственности, Алания уже стала далекой периферией.

С другой стороны, недолгий период расцвета грузинского государства усилил взаимодействие с Аланией, самым ярким эпизодом которой стало царствование царицы Тамары, связанной с царским домом Алании и происхождением, и брачными узами. В грузинской агиографии отмечены несколько лиц, прямо названных осетинами или имеющих осетинское происхождение:

- преподобный Христодул Философ (XII в., 1-я четв.)
- святая благоверная царица Тамара (+1213)
- преподобномученик Николай Иерусалимский (+1314).

(Святые Христодул и Николай не известны за пределами Грузинской Церкви; их память отсутствует в месяцеслове Русской Православной Церкви).

Живший в XII или XIII в. с. Христодул, «званный осетином» (в современной грузинской церковной литературе об этом умалчивается [Макарий 2011, т. 6: 665]), принадлежал, согласно преданию, грузинскому ученому монашеству, владел арабским и персидским языками и знал наизусть Коран, что позволяло ему вести успешные диспуты с мусульманами. По имеющимся сведениям, впоследствии он уехал в Иверский монастырь на Афон и скончался на острове Патмос.

Больше информации о православной Осетии можно почерпнуть из жития преподобномученика Николая Иерусалимского [Макарий 2011, т. 1: 729–730]. Его прозвище – Двали – соответствует месту рождения – селу Цей (которое в изложении иеромонаха Макария становится «грузинским селением Цай»). К традиционному для житийной литературы повествованию о происхождении святого из богобоязненной семьи добавляется информация о наличии в окрестностях Цей монастыря – возможно, связанного с современным святилищем Реком. 12-летним отроком Николай, уже знакомый с иноческой жизнью, ушел в один из монастырей Кларджети на юго-западе Грузии (ныне Турция), где принял монашеский постриг. Подвизался в грузинском монастыре Креста в Иерусалиме и в грузинском монастыре на Кипре. Согласно житию, искал мученического венца и по-

тому обличал мусульман, за что неоднократно подвергался побоям и заключению. Был обезглавлен в Дамаске по приказу эмира Тенгиза 19 октября 1314 года.

Последующая катастрофа, связанная с вторжением монгольских завоевателей, и падение Аланской монархии закономерно отражается и на характеристиках осетин в грузинской книжности. Жестокое противостояние Грузии с соседними мусульманскими странами в XVII веке становится едва ли не основной темой агиографии позднего Средневековья. Мученическую смерть в этот период принимают многие грузинские святые, в том числе осетинского происхождения или связанные с Осетией. В Русской Церкви, под влиянием Грузинской, почитаются, в частности, святые мученики Бидзина и ксанские князья Шалва и Элизбар (+ 1661), освободившие от гнета иноверцев Кахетию (ныне их мощи пребывают в пределах Южной Осетии) [Макарий 2001, т. 1: 262–263].

Впрочем, в этот период были династические и церковные связи Грузии и Алании, достигшие своего пика при царице Тамаре, сходят на нет. И если биограф-современник Тамары восторженно пишет об осетинах, с которыми грузинские монархи связаны кровными узами, как о могущественном колене Израилевом – «сыны Ефрема, то есть оссы, мужи могущественные и сильные в боях» [Картлис цховреба: 263], то в поздних агиографических памятниках встречаются жалобы на осетин, совершающих, подобно другим горцам, набеги на равнинную Грузию. Так, в сочинении «Подвиги святого и блаженного стратотерпца и царя Луарсаба, что был замучен безбожным царем Персии Шахабазом» повествуется: «множество злобствующих восстали на Грузию. Вначале османы, которые покорили царство Греческое, затем персы и затем ближние наши горцы из овсов, которые, поселившись среди нас, причиняли много вреда нам, ибо с наступлением лета и до зимы убивали и полоняли нас явно и тайно. Вот такой бедой были окружены грузины» [Цулая 2006: 148–149].

Сведения о какой-либо просветительской деятельности Грузинской Церкви среди осетин в этот период отсутствуют. И только со второй половины XVIII века, благодаря расширению геополитического влияния России, в Осетии вновь начинают возрождаться, хотя и чрезвычайно медленно, институты Церкви, в истории которой на Кавказе с этого времени открывается новая страница.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абаев 1949 – Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л.: Издательство АН СССР, 1949.

Абаев 1958 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.–Л.: Издательство АН СССР, 1958.

Абаев 1973 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2. Л.: Наука, 1973.

Алемань 2003 – Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003.

Армянские жития – Армянские жития и мученичества V–XVII вв. / Перевод с древнеармянского, вступительные статьи и примечания К. С. Тер-Давтян. Ереван: Наири, 1994.

Асратян 2015 – Асратян Д. К. Крещение Алании в дореволюционной отечественной историографии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 12 (62): в 4 ч. Ч. II. С. 44–48.

Асратян 2017 – Асратян Д. К. Еще раз о «поверхностной христианизации» и письменности алан // Аланское православие: история и культура: материалы VI Свято-Георгиевских чтений. Владикавказ, 2017. С. 11–27.

Бахрах 1993 – Бахрах Б. С. Аланы на Западе (От первого их упоминания до периода раннего Средневековья). М.: АРД, 1993.

Бернштейн 1984 – Бернштейн С. Б. Константин-Философ и Мефодий. М.: Изд-во Московского университета, 1984.

Виноградов – Гугушвили 2015 – Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. Очерк истории Абхазского Католикосата. Ч. 1. VIII–X вв. // Богословские труды. Вып. 46. М., 2015. С. 79–116.

Греческие предания – Греческие предания о св. ап. Андрее. Т. 1. Жития / Изд. А. Виноградов. СПб., 2005 [Библиотека «Христианского Востока», 3].

Картлис цховреба – Картлис цховреба. История Грузии / под ред. Р. Метревели. Тбилиси: Артануджи, 2008.

Кулаковский 1898 – Кулаковский Ю. А. Христианство у алан // Византийский временник. Т. V, вып. 1–2. СПб.–Leipzig: К.Л. Риккер, 1898. С. 1–18.

Макарий 1868 – Макарий, архиепископ Харьковский. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. 2-е изд-е, испр. СПб.: Типография Бокрама, 1868.

Макарий 2011 – Макарий Симонопетрский, иеромонах. Синаксарь: Жития святых Православной Церкви. Т. 1–6 / Адаптированный пер. с франц. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011.

Малахов 1992 – Малахов С. Н. Малоизвестное свидетельство об аланах в Житии Феодора Эдесского // Аланы: Западная Европа и Византия / Отв. ред. В. Х. Тменов. Владикавказ, 1992. С. 135–148.

Малахов 1995 – Малахов С. Н. Алано-византийские заметки (часть I) // Аланы: история и культура, 3. Владикавказ, 1995. С. 376–388.

Мамиев 2014 – Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.: СЕМ, 2014.

Марр 1899 – Марр Н. Я. Из поездки на Афон. О грузинских рукописях Ивера. О святом Варлааме. О древнегрузинских переводах с армянского // Журнал Министерства народного просвещения. 1899. Ч. 322, № 3, отд. 2. С. 1–24.

Марр 1906 – Марр Н. Я. Мученичество св. Григория, св. Рипсимэ и Гаяны. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия) // Записки Русского Императорского археологического общества. Том 16. 1904–1905. Вып. II–III. СПб., 1906. Электронная версия: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/IV/Martir_Georg_arab/text.phtml?id=2381 (дата обращения: 15.12.2018).

Мовсес 1990 – Мовсес Хоренаци. История Армении / Перевод с древнеармянского языка, введение и примечания Гагика Саркисяна. Ереван: Айастан, 1990.

Мурадян 1982 – Мурадян П. М. Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя // Кавказ и Византия. Ереван, 1982. Вып. III. С. 5–20. Цит. по: Мурадян П. М. Кавказский культурный мир и Армения. Ереван: Изд-во «Гитутюн» НАН РА, 2012. 368 с.

Ованес 1984 – Ованес Драсханакерци. История Армении / Перевод с древнеармянского М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1984.

Памятники – Памятники аланского языка и письма. М., 2016.

Салбиев 2017 – Салбиев Т. К. В поисках Создателя. Мифология и традиционная культура осетин. М.: Сем, 2013 (Аланская старина. История и культура).

Тюленев 2005 – Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии: С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.

Хуыцауы Литурги – Константинополь алчер Заэринком Иуане. Хуыцауы Литургийы аргъуыды фæтк. Владикавказ, 2015.

Цулая 2006 – Цулая Г. В. Святые и мученики в истории Грузии (Агиографические этюды). М., 2006.

Цховребова – Дзиццойты 2013 – Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии. Т. 1. М.: Наука, 2013.

Lang 1976 – Lang D. M. Lives and legends of the Georgian saints selected and translated from the original texts. 2nd edition, revised. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

Nicholas 1973 – Nicholas I. Patriarch of Constantinople. Letters / Greek text and English translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University, 1973 // Corpus fontium historiae byzantinae. V. VI.

А. Г. Герцен, Ю. М. Могаричев

КЫРК-ЕР-ЧУФУТ-КАЛЕ – ЦЕНТР КРЫМСКОЙ АЛАНИИ

Городище Чуфут-кале (с крымско-татарского – *Иудейская крепость*) находится на юго-восточной окраине г. Бахчисарая, на плато Столовой горы, на высоте более 500 м над уровнем моря. С трех сторон – северной, западной и южной – оно окружено высокими, до 30 м, обрывами, и только с четвертой – восточной – сюда имеется относительно хороший доступ. Общая площадь поселения – 46 га. Территория городища разделяется на три части – с запада на восток: мыс Бурунчак (с крымско-татарского – мысок) (36 га) – незастроенная часть, где в случае военной опасности могли укрывать скот и имущество жители окрестных долин, а в более позднее время размещался ханский зверинец; «Старый город» (7 га), по традиции считающийся древнейшей частью поселения; «Новый город» (3 га), возникший как посад не ранее XIV–XV вв. (рис. 1; 2).

Люди облюбовали это место еще в неолите. В первом тысячелетии до нашей эры здесь, видимо, жили носители кизил-кобинской археологической культуры. Посещали Чуфут-кале и в позднеантичное время (III в. до н. э. – III в. н. э.). Крепость здесь была основана в конце VI–VII вв. по инициативе византийской администрации Крыма и принадлежала гото-аланам – федератам империи. В то время в ней находился небольшой гарнизон. Но в случае военной опасности здесь могли укрыться вместе со своим имуществом жители густонаселенных окрестных долин. Нам практически ничего не известно о начальном этапе истории поселения, особенно с IX по конец XIII вв. Не сохранили источники и первоначальное его название. Авторы XIV–XVIII вв. называют это место Кырк-ер (Кырк-ор). Надо думать, этот топоним имеет греческий или иранский корень, впоследствии,

по приходу в данную местность татар, приобретший тюркское значение.

Впервые в письменных источниках городище упоминается под 1299 г. Арабский летописец Рукнедин Бейбарс сообщает, что золотоордынский темник Ногай, в ответ на убийство в Крыму своего внука, направился на полуостров с карательной экспедицией. В числе разоренных им мест значится и Кырк-ер [Тизенгаузен 1884: 112]. Но после похода Ногай крепость не была подчинена золотоордынцами. Абу-ль-Фида под 1321 г. сообщал: «Киркри – непокорная и неприступная крепость, находящаяся на горе, куда никто не может подняться. В центре этой горы есть плато, где жители (этой) страны укрываются (во время опасности). Киркри стоит на некотором расстоянии от моря. Жители Киркри принадлежат к народности, называемой ас. Рядом с городом имеется огромная гора, поднимающаяся до неба и называемая Джатар-Таг (Чатыр-даг. – *Авт.*). Ее видно с судов, плавающих по морю ал-Кирим (Черное море. – *Авт.*). Киркри находится к северу от Сару-кармана (Херсонеса. – *Авт.*), и между ними около одного дня пути». Расположение Киркри – конец седьмого климата. «Значение названия по-тюркски – «сорок мужчин» [Коновалова 2009: 121]. Вероятнее всего, до середины XIV в. городище являлось центром области Крымская Алания, которая упоминается в ряде источников наряду с Готией. В 40-х гг. XIV в., в период правления хана Джанибека, Кырк-ер был захвачен татарами. С этого времени начался новый этап в его истории. Городище становится центром золотоордынского бейлика, возглавляемого беками Яшлау. В XV в., в период образования Крымского ханства, Чуфут-кале – первая столица этого государства. Здесь устроили свою резиденцию первые крымские ханы – Хаджи-Гирей и Менгли-Гирей. В это время в Кырк-ере расширяется мечеть, воздвигнутая при Джанибеке, основывается мусульманская духовная школа – медресе, находится ханский дворец, чеканится монета, принимаются послы иностранных государств, заключаются дипломатические договоры. Из ханских ярлыков мы узнаем, что в городе живут мусульманская, христианская (вероятно, греческая и армянская) и иудейская (которая включала как раввинистов, так и караимов) общины. Две последние к востоку от крепостной стены (Средней) основывают посад (предместье), который впоследствии стал именоваться «Новым городом». Но Чуфут-кале не суждено долго оставаться столицей. В начале

XVI в. строится Бахчисарай. Туда переезжает хан со свитой, а за ним и почти все мусульмане. Уже в начале XVII в. татарами в крепости были лишь начальник и кади. Появляется и новое название: Чуфут-кале – иудейская крепость, по имени большинства населения. Но она еще долго продолжает использоваться ханами как склад оружия и убежища на случай междоусобиц. После ухода татар здесь в основном жили караимская и немногочисленная армянская общины, а после вывода христиан из Крыма в 1778 г. – одни караимы. После присоединения Крыма к России в 1783 г. жители начинают постепенно покидать Чуфут-кале, и к началу XX в. городище было практически необитаемым [Подробнее см.: Герцен, Могаричев 1993; Герцен, Могаричев 2016; Могаричев 2005а: 163–180; Могаричев 2010: 248–263].

В историографии сложилось устойчивое представление об отождествлении Кырк-ера с главной крепостью крымских алан и, соответственно, с центром Крымской Алании [см.: Могаричев 2005б; Могаричев 2017]. Помимо уже упоминаемого сообщения Абу-ль-Фиды, подтверждением этому является замечание арабского географа Ал-Калкашаиди о том, что центром страны ассов, зависимой от Золотой Орды, является крепость Киркир [Поляк 1964: 36]. А турецкий историк XVIII в. Аали-Эфенди писал на основе древних источников: «Кырк-эр есть крепость из городов асских на севере от Сары-Кермена» [Смирнов 1887: 54].

«Аланский» период истории Чуфут-кале является самым «темным», как с точки зрения наличия письменных источников, так и в отношении выявленных материальных остатков. Например, от последнего, «иудейского», этапа сохранилась так называемая Восточная оборонительная стена, позднесредневековая застройка, караимские молитвенные дома – кенассы, многочисленные пещерные сооружения, кладбище в Иосафатовой долине с 7000-ми надгробных памятников, на которых сохранилось 2400 эпитафий [Герцен, Могаричев 2016: 189–268]. «Татарский» период представлен руинами мечети, дюрбе Джанике-ханым, некрополем вокруг этого мавзолея, некоторыми оборонительными стенами, рядом эпитафических памятников [Герцен, Могаричев 2016: 149–188]. От «византийского» периода к нам дошла Средняя оборонительная стена, несколько пещерных сооружений, некрополь конца VI–X вв. под юго-западным склоном городища в балке Мариам-дере, вероятно, гидротехнические сооружения [Герцен, Могаричев 2016: 27–104].

Археологические материалы, которые можно было бы отнести к XI–XIII вв., ни на городище, ни в его ближайших окрестностях, не найдены. Впрочем, это объяснимо, если вспомнить слова Абуль-Фиды о том, что жители округа поднимались в крепость только лишь в случае военной опасности, то есть она использовалась, как и в раннем Средневековье, в качестве временного убежища.

Конечно, фортификационные сооружения городища, воздвигнутые в конце VI–VII вв., вероятнее всего, функционировали и в X–XIII вв. Некрополи же X–XIII вв., принадлежавшие христианскому населению крепости и ее округе, пока не обнаружены. В упомянутом и относительно полно изученном могильнике в Мариам-дере самые поздние захоронения относятся к X в. Дискуссия ведется и о возможном функционировании на Чуфут-кале христианских храмов.

О существовании остатков большой византийской базилики на плато впервые заговорили еще в 20-х гг. XX в. В 1927 г. в кладке фонтана Газы-Мансура (в балке под южным обрывом плато) были найдены две мраморные раннесредневековые византийские капители коринфского ордера (рис. 3–4). Специалист по арабской этнографии Осман Акчокраклы высказал предположение о том, что чуфут-кальская мечеть была возведена на месте разрушенного христианского храма, о чем, по его мнению, свидетельствовали капители VI–VII вв. и осколки других архитектурных деталей из проконесского мрамора [Боданинский, Засыпкин, Акчокраклы 1929: 172–178; Акчокраклы 1928: 166–168]. Предполагалось, что при перестройке мечети ориентация здания менялась на 90°, было заделано алтарное полукружие в восточной стене, а в южной стене построили нишу михраба, обращенную в сторону Мекки. В.В. Кропоткин уже уверенно писал о существовании в VI в. на городище христианского храма [Кропоткин 1958: 207]. Сторонником этой гипотезы был и А. Л. Якобсон [Якобсон 1958: 540]. В середине 1950-х гг. в ограде позднесредневековой усадьбы в Новом Городе была найдена еще одна раннесредневековая мраморная капитель (рис. 5). Однако зачистка фундамента мечети, произведенная тогда же Е. В. Веймарном, не подтвердила гипотезу о перестройке церкви в мусульманскую молельню, но и не привела к безусловному отрицанию существования в крепости раннесредневекового христианского храма [Веймарн 1968: 60–62]. Нельзя не учитывать и находки иных, безусловно раннесредневековых, византийского происхождения мраморных архитектурных деталей,

например, порога у входа в кенасный дворик, плиту на внешнем фронтоне восточных ворот. В окрестностях городища к ним можно отнести колонну в некрополе раннетатарского поселения Эски-юрт в устье Бахчисарайского ущелья [Герцен, Могаричев 2016: 63–66] и плиту с раннесредневековой греческой надписью, упоминающей имя Марии: «О молитве за Марию...», хранящуюся в лапидарии Бахчисарайского музея-заповедника (рис. 6). Плита была обнаружена в 1960 г. при раскопках так называемой беседки Селямет-Гирея на территории Ханского дворца. Там она была использована в качестве строительного материала. Ближайшим же местом, где она могла быть добыта, являются Кырк-ер или его ближайшие окрестности. Э. И. Соломоник предположила, что указанная надпись сообщала о строительстве под руководством анонимного комита (это слово реконструируется по трем сохранившимся буквам) христианского храма [Соломоник 1991: 174–175]. Напомним, что ущелье с южной стороны чуфут-кальского плато называется Мариам-дере (ущелье Марии). Не исключено, что и храм, некогда существовавший на плато, также был посвящен Святой Марии.

Как нам представляется, все же один памятник Чуфут-кале достаточно обосновано можно отнести именно к «аланскому» периоду. Это так называемый пещерный комплекс в районе Южных (Малых) ворот (Кичик-капу) (рис. 2).

Пещеры здесь расположены как внутри городища, так и за пределами (к югу) Южной стены. Перед стеной здесь насчитывается 12 пещерных сооружений, которые расположены в три яруса (рис. 7). За воротами пещеры зияют по обе стороны дороги, ведущей в глубь городища (рис. 8; 9). Слева (западная сторона) они расположены в три, а справа (восточная сторона) в четыре яруса. Всего здесь насчитывается 32 помещения. Помещения, расположенные как перед, так и за стеной, схожи между собой размерами и планировкой. Кроме того, можно разглядеть следы вырубленных в скале лестниц, когда-то связывавших помещения разных ярусов. Лестницы эти местами пересекаются кладкой оборонительной стены. К тому же расположение пещер перед стеной и даже непосредственно под ней противоречит всем канонам фортификации. Ведь они ослабляли оборону, позволяя противнику накапливаться в них, не подвергаясь обстрелу защитников. Из этих наблюдений можно сделать следующие выводы. Пещеры появились в распадке на южной стороне плато ранее сохра-

нившейся оборонительной стены. Первоначально они составляли единый комплекс, в котором можно выделить три типа помещений. К первому относятся две небольшие скругленные пещеры верхнего яруса, которые принадлежат первоначальной фортификационной системе Чуфут-кале. Второй тип представлен наибольшим количеством помещений. В большинстве своем они имеют скругленную форму, но главное отличие состоит в характере обработки стен. На них запечатлены следы рубящих орудий в виде глубоких параллельных борозд, расстояние между которыми составляет 0,12–0,2 м. Такие помещения есть по обе стороны крепостной стены. К третьему типу относятся пещеры хорошо выраженной четырехугольной в плане формы, с резкими, а не скругленными, как в предыдущих типах, углами. Стены гладко обработаны, на них незаметны следы ударов орудий.

Достаточно определенно можно утверждать, что эти три типа не одновременны, каждый из них соответствует определенному периоду. Это подтверждают и следы построек.

На начальном этапе создания крепости в конце VI–VII вв. расщелина на южном склоне была защищена оборонительной стеной, располагавшейся в 15–20 м к северу от ныне сохранившейся [Герцен, Могаричев 2016: 54–55]. При ней находились вырубленные в скале укрытия для караульных. Это помещения первого типа.

Помещения второго типа возникли в достаточно малом хронологическом интервале, на что указывает их большое сходство между собой. Что касается назначения этих пещер, то можно уверенно отвергнуть предположение об их хозяйственном использовании. В них отсутствуют зерновые ямы и вырубки для установки пифосов, нет и следов приспособлений для содержания домашнего скота. Не были эти пещеры и оборонительными. Для этого они слишком многочисленны, в них нет следов амбразур, да и расположены они в несколько ярусов на доступном для подъема склоне, а не на господствующих над местностью высотах.

Пожалуй, наибольшее сходство этот комплекс внутрискальных помещений имеет с пещерными монастырями Горной Таврики. В том, что христианский монастырь мог быть в крепости или рядом с ней, ничего удивительного нет. Во-первых, здесь, по крайней мере, до середины XIV в. обитало аланское население, исповедовавшее христианство. Во-вторых, на других укрепленных поселениях Тав-

рики, например, Мангупе, Эски-кермене, Тепе-кермене также существовали подобные монастыри. Нередко они располагались поблизости от крепостей, например, Чилтер-коба рядом с Сюйреньской крепостью. В обрыве под крепостью Каламита также был крупный пещерный монастырь [Могаричев 1997: 97–102]. Разумеется, таких аналогий, подкрепленных самыми общими соображениями, недостаточно для окончательного заключения о назначении комплекса у Кичик-капу. Для этого не хватает весьма существенной детали – храма, обязательного атрибута христианского монастыря. В настоящее время в этом районе, да и вообще на городище, пока не обнаружено какого-либо пещерного сооружения, в котором можно было бы однозначно видеть христианскую церковь. Но обратимся к литературе прошлых лет, а также к данным последних архитектурно-археологических исследований.

В книге А. В. Попова «Вторая учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии в Бахчисарай» (1888 г.) читаем: «Все повернули влево и стали подниматься по довольно крутой тропинке. Вскоре показалась между развалинами разработанная для пешеходов дорожка с камнями в виде ступенек, значительно облегчавших подъем. Направо по входе в ворота, при разделении дорог, были осмотрены остатки пещерной церкви, по указанию сторожа, по его словам, здесь была живопись, возле церкви усыпальница, из больших пещер некоторые окружены выдолбленными возвышенностями, может быть, тоже усыпальницы. В церкви алтарная часть полукруглая, в тех местах обратил внимание гул пустоты» [Попов 1888: 71].

Караимский гахам С. М. Пампулов обратился в Таврическую ученую архивную комиссию (ТУАК) с просьбой «осмотра и исследования» этого открытия. Ее члены осмотрели пещеру и пришли к выводу: «Ввиду изложенного мы не решаемся утверждать, что осмотренная нами с особой тщательностью пещера могла быть когда-нибудь христианской церковью и скорее готовы высказать предположение, что она в позднее время служила обыкновенным жильем для людей» [Известия 1889: 120–123].

В дальнейшем В. П. Бабенчиков вернулся к предположению о принадлежности данного помещения к христианскому культовому комплексу [Бабенчиков. Дневник]. В 1970-х гг. М. Я. Чореф обследовал предполагаемую церковь, расположенную в выступе скалы, который примыкает к Южной оборонительной стене (рис. 10–11),

а в соседнем помещении раскопал усыпальницу с находившимися в ней человеческими костями [Чореф. Отчет]. Это позволило ему выдвинуть предположение о нахождении в этом месте монастыря [Чореф 1974: 359]. Возникло вполне обоснованное мнение о том, что, вследствие позднейших переделок, первоначальный облик церкви изменился. Важно отметить, что на стенах пещер данного комплекса были обнаружены процарапанные христианские символы – кресты и несколько плохо сохранившихся греческих надписей. В частности, А. Ю. Виноградов считает, что на восточной стене предполагаемой пещерной церкви было процарапано посвящение некому Евфимию (Виноградов. Надпись Евфимия). Есть здесь и помещения с гробницами, по форме аналогичные тем, которые имеются в других пещерных монастырях.

Интересно помещение № 39 (рис. 12). Вдоль стен вырублена скамья. В полу выдолблены четыре ямы, очевидно, для очагов. У входа в полу две хозяйственные ямы. Все это говорит о том, что данное помещение могло быть трапезной.

К сожалению, большинство пещерных сооружений комплекса подвергалось перестройкам в позднее время. Еще Эвлия Челеби в середине XVII в. указывал, что данные пещеры использовались под жилье: «есть еще одни маленькие железные ворота, к которым спускаются от крепостных домов по вырубленной в скале каменной лестнице в сто аяков. С двух сторон от этой дороги вырублены пещеры, в них живут бедняки – иудеи» [Эвлия Челеби 2008: 82]. Жилыми эти пещеры были и в конце XIX в., на что прямо указывают сведения упомянутой комиссии ТУАК и А. Л. Бертье-Делагард [Бертье-Делагард 2011: 117]. Естественно, что «троглодиты» XVII–XIX вв. неоднократно перестраивали свои жилища, что не могло не сказаться на искажении их первоначального облика. Поэтому любая попытка интерпретации тех или иных пещерных сооружений комплекса у Южных ворот всегда будет носить гипотетичный характер.

Однако, несмотря на указанные замечания, есть все основания предполагать наличие в этом месте монастыря. Когда же он возник? Видимо, когда в Юго-Западном Крыму окончательно утвердилось христианство и появились другие пещерные монастыри. Исходя из сказанного, время жизни монастырского комплекса у ворот Кичикапу предварительно может быть определено XI–XIV вв. Вероятно, после захвата крепости татарами и превращения ее в дальнейшем в

столицу Крымского ханства, христианский монастырь ликвидируется, однако не окончательно. Не случайно именно с XV в. появляются сведения об Успенском монастыре (рис. 13), который мог стать преемником обители, ранее располагавшейся на противоположном склоне ущелья Марии, у самого входа в бывшую аланскую твердыню.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Акчокраклы 1928 – Акчокраклы О. А. Новое из истории Чуфут-кале // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Симферополь, 1928. Т. 2.

Бабенчиков Дневник – Бабенчиков В. П. Дневник сотрудника Крымской экспедиции ИИМК АН СССР (1952) // Архив Института истории материальной культуры РАН. Ф. 10. Д. 11. Л. 11.

Бертъе-Делагард 2011 – Бертъе-Делагард А. Л. Исследование некоторых недоуменных вопросов Средневековья в Тавриде // Бертъе-Делагард А. Л. Избранные труды по истории христианства в Крыму. Симферополь, 2011. Вып. II.

Боданинский, Засыпкин, Акчокраклы 1929 – Боданинский У. А., Засыпкин Б. Н., Акчокраклы О. А. Чуфут-кале по материалам раскопок 1938 – 1929 гг. // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Симферополь, 1929. Т. 3.

Веймарн 1968 – Веймарн Е. В. О двух неясных вопросах Средневековья юго-западного Крыма // Археологические исследования средневекового Крыма. Киев, 1968.

Виноградов. Надпись Евфимия – Виноградов А. Ю. Надпись Евфимия (?), XIV–XV вв. // Византийские надписи. Древние надписи Северного Причерноморья. Режим доступа: <http://iospe.kcl.ac.uk/5.216-ru.html>.

Герцен, Могаричев 1993 – Герцен А. Г., Могаричев Ю. М. Крепость драгоценностей. Кырк-ор. Чуфут-кале. Симферополь, 1993.

Герцен, Могаричев 2016 – Герцен А. Г., Могаричев Ю. М. Кырк-ер–Чуфут-кале. Крепость на краю седьмого климата. Симферополь, 2016.

Известия 1889 – Известия Таврической ученой архивной комиссии. Симферополь, 1889. №8.

Коновалова 2009 – Коновалова И. Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв. М., 2009.

Кропоткин 1958 – Кропоткин В. В. Из истории средневекового Крыма // Советская археология. М., 1958. № 28.

Могаричев 1997 – Могаричев Ю. М. Пещерные церкви Таврики. Симферополь, 1997.

Могаричев 2005a – Могаричев Ю. М. «Пещерные города» в Крыму. Симферополь, 2005.

Могаричев 2005б – Могаричев Ю. М. Крымская Алания и Чуфут-кале // Херсонесский сборник. Севастополь, 2005. Вып. XIV.

Могаричев 2010 – Могаричев Ю. М. Крым. «Пещерные города». Киев, 2010.

Могаричев 2017 – Могаричев Ю. М. К проблеме Крымской Алании // Аланское православие: история и культура. Материалы VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2017.

Поляк 1964 – Поляк А. Н. Новые арабские материалы позднего Средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной Европы. М., 1964.

Попов 1888 – Попов А. И. Вторая учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии в Бахчисарай. Симферополь, 1888.

Смирнов 1997 – Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Османской порты до XVIII в. СПб., 1997.

Соломоник 1991 – Соломоник Э. И. Новые греческие лапидарные надписи средневекового Крыма // Византийская Таврика. Киев, 1991.

Тизенгаузен 1884 – Тизенгаузен В. Г. Материалы, относящиеся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884.

Чореф Отчет – Чореф М. Я. Отчет об археологических работах на средневековом городище Чуфут-кале в 1973 г. // Архив ГБУРК «Бахчисарайский историко-культурный и археологический музей-заповедник». Д. 18. Л. 7.

Чореф 1974 – Чореф М. Я. Работы на Чуфут-кале // Археологические открытия в 1973 г. М., 1974.

Эвлия Челеби 2008 – Эвлия Челеби. Книга путешествия. Крым и сопредельные области / Перевод В. Е. Бахревского. Симферополь, 2008.

Якобсон 1958 – Якобсон А. Л. Города Северного Причерноморья в V–IX вв. // Очерки по истории СССР. М., 1958. Т. II.

I-Чуфут-Кале(старый город)

II-Чуфут-Кале(новый город)

1-Дюрбе(мавзолей)

Хаджи-Гирея, Менгли-Гирея,
Зинджарли-медресе

2-Успенский монастырь

3-Стена Кичик-Исар

4-Стена Биюк-Исар

5-Стена Пенджере-Исар

6-Раннесредневековый некрополь

**7-Мусульманский
некрополь Газы-Мансур**

**8-Кладбище в
Иософатовой долине**



Рис. 1. План-схема расположения Чуфут-кале и окрестных памятников

План-схема Чуфут-Кале



Рис. 2. План-схема застроенной части Чуфут-кале



Рис. 3. Раннесредневековая мраморная капитель, найденная в кладке фонтана Газы-Мансура в 1927 г. Фото 20-х гг. XX в.



Рис. 4. Раннесредневековая мраморная капитель, найденная в кладке фонтана Газы-Мансура в 1927 г. Фото 20-х гг. XX в.



Рис. 5. Раннесредневековая мраморная капитель, найденная в 50-х гг. XX в.



Рис. 6. Мраморная плита с надписью, найденная при раскопках беседки Селямет-Гирея



Рис. 7. Пещерный комплекс в районе Южных ворот.
Вид с юго-запада



Рис. 8. Пещерный комплекс в районе Южных ворот
(внутри крепостной стены). Восточная часть



Рис. 9. Пещерный комплекс в районе Южных ворот.
Вид с северо-востока



Рис. 10. Пещерный комплекс в районе Южных ворот.
Вид на предполагаемую церковь



Рис. 11. Пещерный комплекс в районе Южных ворот.
Предполагаемая церковь



Рис. 12. Пещерный комплекс в районе Южных ворот.
«Трапезная»



Рис. 13. Успенский монастырь. С литографии Ф. Гросса.
40-е гг. XIX в.

Э. В. Казиев

ПЕРЕПИСКА МОНГОЛЬСКОГО КААНА И КИТАЙСКОГО ИМПЕРАТОРА ТОГОН-ТЕМУРА И АЛАНСКИХ КНЯЗЕЙ НА ЕГО СЛУЖБЕ С ПАПОЙ БЕНЕДИКТОМ XII (1336–1338 гг.)

Введение

Как известно, в начале 1338 г. к папскому престолу в Авиньон прибыло посольство из Ханбалыка (Пекина), отправленное туда монгольским кааном и китайским императором Тогон-Темуром, желавшим установить длительные связи с главой христиан-католиков посредством обмена с ним частыми посольствами [Хенниг 1962: 224]. Как указано в тексте письма Тогон-Темура к папе, посольская миссия была поручена некоему Андрею Франку (Андрею де Нас-сио), сопровождаемому пятнадцатью спутниками [Waddingo 1636: 447–448], тринадцать из которых, как и сам Андрей Франк, были генуэзцами, а один – павийцем [Kedar 1977: 374]. Кроме того, в сопроводительном письме папы, выданном отправившемуся в июне того же года обратно посольству каана, говорится, что среди этих 16 человек был и пекинский алан Тагай/Тогай, который, как и Андрей Франк, имел ранг посла императора и каана [de La Roncière, Dorez 1895: 29; Хенниг 1962: 230]. Посольство монгольского императора доставило в Авиньон письмо Тогон-Темура, а также письмо пяти аланских князей (*Principes Alanorum*), каждому из которых папа написал отдельный ответ [Waddingo 1636: 449–450].

Заметим, что факт наличия именно генуэзцев среди большинства членов посольства монгольского каана, не должен удивлять, поскольку католические миссионеры, являвшиеся главным образом братьями-миноритами, продвигались на Восток вместе с западными купцами, появившись на территории Монгольской империи вместе

с основанием генуэзской фактории в Каффе, получив свой первый ярлык от правителя Улуса Джучи Менгу-Темура (1266/67–1280) [Хатала 2017: 539].

30 октября того же 1338 г. Бенедикт XII отправил в Ханбалык уже свое собственное посольство, возглавляемое легатом-францисканцем Джованни де Мариньолли, который, как и отправившиеся обратно в Китай послы Андрей Франк и алан Тагай, кроме прочих писем, вез письма папы к каану и императору Тогон-Темуру, к правителю улуса Джучи Узбеку и к его сыну Тинибеку, к правителю улуса Чагатай Дженгши, а также письма папы к тем же пяти аланским князьям, обращавшимся к нему [Waddingo 1636: 450–452, 453–456].

Таким образом, интересующие нас письма из переписки монгольского императора и аланских князей на его службе с папой можно разделить на три группы. К *первой группе* относится письмо императора к папе и письмо к папе аланских князей, написанные, как указывает в своем пояснении первый публикатор этих писем ирландский монах-францисканец и историк этого ордена Лука Ваддинг, самими императорскими послами [Waddingo 1636: 450–452]. Ко *второй группе* писем относятся ответные письма папы к монгольскому императору и к пяти аланским князьям, а также охранное письмо, врученные послам Тогон-Темура перед их отправкой обратно в Ханбалык в июле 1338 г. *Третья группа* включает в себя письма Бенедикта XII к пяти аланским князьям, но отправленные в Китай уже с посольством Джованни де Мариньолли, которому письма были вручены 30 октября 1338 г. Письма всех трех групп написаны на языке средневековой латыни.

В настоящее время оригиналы всех этих писем хранятся в Секретном архиве Ватикана (*Archivum Secretum Vaticanum*), тогда как их тексты (за исключением охранного письма послов) впервые были опубликованы, как указывалось, францисканцем Лукой Ваддингом в третьем томе его восьмитомного труда *Annales Minorum*, вышедшем в 1636 г. [Waddingo 1636: 447–450, 455–456], и впоследствии неоднократно переиздавались [Orbis Seraphicus 1689: 396–398, 403; Laurentii Cozza 1720: 196–199, 204; Waddingus 1773: 212, 218–219; Golubovich 1923: 249–260]. Оригинальные тексты некоторых из этих писем в полном виде или фрагментарно вместе с соответствующим переводом на английский язык были представлены в работе Г. Юла и А. Кордые [Yule, Cordier 1914], в работах А. Моула [Moule 1914;

Moule 1917], а также в работе В. Лишчака [Liščák 2017]. На немецкий язык фрагменты отдельных писем перевел Р. Хенниг [Hennig 1938], труд которого в 1962 г. был переведен на русский язык [Хенниг 1962]. Часть сведений из этой переписки использована в работах П. Пеллио [Pelliot 1914: 642], Ж. Дувилье [Dauvillier 1953: 79–80], Ю. Н. Рериха [Roerich 1967: 245], Ф. Марджиотти [Margiotti 1967], а также В. А. Кузнецова [1992: 361], Ф. Х. Гутнова [1995: 56], А. Алеманя [Alemany 2000: 164], А. А. Сланова [2007: 36] и пр. До настоящего времени тексты указанных писем, за исключением охранного письма послов, в полном виде на русском языке не публиковались.

Оригинальные тексты писем каана и императора, папы и аланских князей взяты для настоящего перевода из второго издания труда Л. Ваддинга [Waddingus 1773: 209–212, 216–217, 219]. Оригинальный текст охранного письма, выданного папой послам перед их обратной дорогой в Ханбалык, взят из работы Ш. де ла Ронсье и Л. Доре [de La Roncière, Dorez 1895: 29, прим. 629], а русскоязычный вариант этого письма представлен в переводе А. В. Лисовской, будучи взятым из ее перевода труда Р. Хеннига [Хенниг 1962: 230]. Как сами тексты, так и их переводы помещены в разделах, соответствующих указанным группам.

Поскольку известные переводы отдельных писем или их фрагментов на разные языки содержат те или иные разночтения, в настоящей публикации за оригинальным текстом некоторых писем и их переводом могут следовать пояснения, разъясняющие эти разночтения. Оригинальному тексту писем предшествуют указания их регистрационных данных в Секретном архиве Ватикана, соответствующие указанию этих данных в публикациях Л. Ваддинга и Ш. де ла Ронсье и Л. Доре (для охранного письма послов), представлявшими их в сокращенном виде. При переводе писем на русский язык сокращения Л. Ваддинга раскрываются и также переводятся. Письма папы к аланским князьям, за исключением обращений, в каждой из двух групп идентичны по содержанию, и, по этой причине, в настоящей публикации, как и в публикации Л. Ваддинга, приводится только по одному тексту писем папы к аланским князьям из каждой группы.

Первая группа писем

1) Оригинал письма монгольского каана и китайского императора Тогон-Темура к папе Католической церкви Бенедикту XII.

«Ex secret. an. 4, epist. 131.

In fortitudine Omnipotentis Dei, Imperatoris Imperatorum præceptum. Nos mittimus Nuncium nostrum Andræam Francum cum quindecim sociis ad Papam, Dominum Christianorum in Franchiam ultra septem maria, ubi sol occidit, ad aperiendum viam nunciis sæpe mittendis per nos ad Papam, & per Papam ad nos, & ad rogandum ipsum Papam, ut mittat nobis suam benedictionem, & in orationibus suis Sanctis semper memoriam faciat de nobis. Et quod Alanos servitores nostros, filios suos Christianos, habeat recommendatos. Item quod adducant nobis ab occasu solis equos, & alia mirabilia. Scripta in Cambalec in anno Rati mense sexto, tertia die lunationis» [Waddingus 1733: 209].

Перевод.

«Из Секретного [архива Ватикана,] год 4 [понтификата Бенедикта XII], письмо 131.

Силою Всемогущего Бога Император Императоров приказывает. Мы посылаем нашего посла Андрея Франка с пятнадцатью спутниками через семь морей к Папе, Христианскому Повелителю, в Страну Франков, где заходит солнце, чтобы открыть путь, по которому Мы Папе и Папа Нам могли бы чаще направлять посольства, чтобы испросить Нам благословения папы, и чтобы он всегда поминал Нас в своих благочестивых молитвах, как и Наших верных слуг, Аланов, его Христианских сыновей. Также следует прислать Нам из Страны заходящего солнца лошадей и другие ценные дары. Писано в Камбалеке в год Крысы, шестого месяца, третьего дня от новолуния».

Оригинальный текст письма каана папе вместе с его переводом на английский язык представлен в работе Г. Юла и А. Кордые [Yule, Cordier 1914: 180–181], в работе А. Моула [Moule 1917: 12–13, 30], а также в работе В. Лишчака, повторяющего вариант перевода Г. Юла и А. Кордые, но, вслед за А. Моулом, более конкретно датирующего его написание 11-м июля 1336 [Liščák 2017: 278, note 5]. На английском языке это письмо также представлено в еще одной работе А. Моула [Moule 1914: 252]. На немецкий язык это письмо переведено Р. Хеннигом [Hennig 1938: 191], и на русском языке оно представлено в переводе А. В. Лисовской со второго немецкого издания труда этого ученого, в котором оно датируется 14 июля 1336 г., поскольку «новолуние в 1336 г. падало на 11 июля» [Хенниг 1962: 224, прим. 3].

2) Оригинал письма аланских князей к папе Католической церкви Бенедикту XII.

«Ibid. ep. 132. Epistola Alanorum ad Papam.

In fortitudine omnipotentis Dei, & in honore Imperatoris Domini Nostri. Nos Futim Juens, Caticen Tungii, Gemboga Evenzi, Joannes Juckoy sanctum Patrem Dominum Papam nostrum capitibus ad terram positis, pedes osculantes, salutamus, petentes benedictionem suam & gratiam, & quod in oratibonius suis sanctis faciat de nobis memoriam, & numquam obliviscatur nostril. Hoc autem sanctitati vestræ sit notum, quod longo tempore fuimus informati in fide Catholica, & salubriter gubernati, & consolati plurimum per Legatum vestrum fratrem Ioannem, valentem, sanctum, & sufficientem virum, qui tamen mortuus est ante octo annus, in quibus fuimus sine gubernatore, & sine spirituali consolatione, licet audierimus, quod providistis de alio legato, ille tamen nondum venit. Quare supplicamus Sanctitati Vestræ, quod mittatis nobis bonum, sufficientem, ac sapientem Legatum, qui curam habeat de animabus nostris, & quod cito veniat, quia male stamus sine capite, sine informatione, & sine consolatione; supplicamus etiam sapientiæ vestræ, quod Domino nostro Imperatori respondiatis gratiose, ita quod aperiatur via, sicut & ipse petit, expedita & apta nunciis sæpe mittendis a vobis ad ipsum, & ab ipso ad vos, & ad conferendam inter vos & ipsum amicitiam: quia si hoc feceritis magnum bonum subsequetur pro salute animarum, & pro exaltatione fidei Christianæ, quia favor ejus in imperio suo facere potest innumera bona, & indignatio ejus innumera mala, & ideo recommendetis nos sibi, filios vestros, & fratres, & ed fideles alios, qui sunt in imperio ejus, quia si ita feceritis, bona maxima facietis, cum ita factum fuerit, quod ex parte vestra diversis temporibus tres vel quatuor nunc iverunt ad præfactum Imperatorem Dominum nostrum, a quo gratiose recepti fuerunt, & bonorati & remunerati; & tunc dictus Imperator nullum a vobis responsa, vel a Sede Apostolica responsum accepit, licet singuli promiserunt se a vobis responsa ad præfatum Dominum reportare. Quare provideat Sanctitas vestra, quod hac vice, & deinceps habeat certum a vobis responsum & nuncium, sicut decet Sanctitatem vestram, quia magna verecundia est Christianis in partibus istis, quando mendacia inveniuntur in ipsis. Scripta in Cambalec in anno Rati, menso sexton, tertia die lunationis [Waddingus 1733: 209–210].

Перевод.

«Там же [Из Секретного архива Ватикана, год 4 понтификата Бенедикта XII], письмо 132. Письмо Алан к Папе.

По воле всемогущего Бога и во славу Нашего Владыки Императора. Мы, Футим Йюенс, Катисен Тунгии, Гембога Евензи, Иоанн

Июкой, приветствуем Святого Отца, нашего Владыку Папу, склонив свои головы к земле, целуя его ноги, и просим его благословения и милости, а также того, чтобы он поминал нас в своих святых молитвах и никогда бы о нас не забывал. Вашему святейшеству должно быть известно, что мы давно уже были наставляемы в Католической вере, благотворно окормляемы и много утешаемы вашим Легатом, братом Иоанном [Монтекорвино] – сильным, святым и даровитым мужем, умершим, впрочем, уже как восемь лет, которые мы остаемся без наставника и без духовного утешения, хотя и слышали о том, что вы уже назначали нового легата, к нам, однако, так и не прибывшего. По этой причине мы смиренно просим Ваше святейшество прислать нам доброго, терпеливого и рассудительного легата, который мог бы позаботиться о наших душах, и который мог бы прибыть скоро, ибо мы в тяжелом положении без окормления, наставления и утешения; и мы также смиренно просим Ваше благоразумие дать любезный ответ нашему Владыке Императору, ибо, как он сам полагает, этим мог бы быть открыт быстрый и пригодный для частых посольств путь от вас к нему и от него к вам, что столь необходимо для установления дружбы между ним и вами: если вы это сделаете, то большое благо от этого будет для спасения душ и для возвышения Христианской веры, поскольку милость его в его же собственной Империи может произвести бесчисленные благодеяния, а его гнев – бесчисленные злодейства, и, по этой причине, мы просим воздать хвалу и нам, вашим сыновьям, и нашим братьям, а также и другим верующим, которые есть в его Империи, поскольку тем самым вы сотворите великое благо, ибо так случилось, что три или четыре посольства прибывали в разное время от вас к названному Императору, нашему владыке, и были милостиво и с почестями им приняты и вознаграждены; но с тех пор указанный Император не получал ответа ни от вас, ни от Апостольского Престола, хотя в каждом случае [послы] обещали, что они доставят ответ упомянутому Владыке. Поэтому пусть Ваше святейшество позаботится о том, чтобы в этот раз и впредь он обязательно получил бы от вас ответ, и к нему отправился бы [нунций], что и подобает Вашему святейшеству, поскольку Христианам в этих землях чинится большое бесчестье, если кого-то из них уличают во лжи. Писано в Камбалеке в год Крысы, шестого месяца, третьего дня» [Waddingus 1733: 209–210].

Фрагментарно это письмо представлено на языке оригинала вместе с переводом на английский язык в работе Г. Юла и А. Кордые [Yule, Cordier 1914: 181–183, 183, note 1] и в работе В. Лишчака [Liščák 2017: 279, note 6], который, как и в случае с письмом каана к папе, воспроизводит в своей работе перевод на английский язык письма аланских князей, представленный Г. Юлом и А. Кордые. Фрагментарный перевод на немецкий язык письма аланских князей папе представлен в работе Р. Хеннига [Hennig 1938: 192], с которого А. В. Лисовской сделан фрагментарный же перевод этого письма на русский язык [Хенниг 1962: 224–225]. Полный текст этого письма на латыни, как и его полный перевод на английский язык, имеется в работе А. Моула [Moule 1917: 13–14, 31]. Полный перевод на английский язык этого письма также представлен в еще одной работе А. Моула, в которой он датирует этот документ 11 июля 1336 г. [Moule 1914: 253–254], тогда как Р. Хенниг датирует письмо аланских князей, как и письмо каана 14 июля того же года [Хенниг 1962: 224], что, на наш взгляд является более правильным.

Заметим, что варианты перевода письма аланских князей к папе, представленные Г. Юлом и А. Кордые, а также А. Моулом, отличаются от перевода этого письма на немецкий язык, представленного Р. Хеннигом и, соответственно, перевода на русский язык, представленного А. В. Лисовской, не только его различными датировками, но и переводом содержания его предпоследнего предложения, где говорится о том, что папе обязательно следует ответить на письмо каана, а также о тех последствиях, которые игнорирование этой просьбы Святым престолом может иметь для христиан в Китае. Так, указанные англоязычные авторы переводят заключительную часть этого предложения (*quia magna verecundia est Christianis in partibus istis, quando mendacia inveniuntur in ipsis*), говоря о «большом бесчестье» (*great shame*), которое будут испытывать все христиане в Китае, если кого-либо из их собратьев (в данном случае – папу) уличат во лжи [Yule, Cordier 1914: 183; Moule 1914: 253; Moule 1917: 14]. Тогда как Р. Хенниг, а вслед за ним и А. В. Лисовская, переводя эту часть заключительного предложения письма аланских князей, говорят о «большом уважении» (*grosse Verehrung*) к христианам в тех землях, а также о том, что «кое-где о них также распространяется и клевета» (*möge auch hier und da Verleumdung sich breit machen*) [Hennig 1938: 192; Хенниг 1962: 225].

Разница в интерпретации этой части заключительного предложения, на наш взгляд, обуславливается различной передачей английскими и немецким авторами латинского существительного *verecundia*, имеющего, кроме прочих, два противоположных значения – позор, бесчестье и уважение [Дворецкий 1976: 1066]. Г. Юл, А. Кордые и А. Моул используют в своем переводе первые из этих значений (*shame*) [Yule, Cordier 1914: 183; Moule 1914: 253; Moule 1917: 14], тогда как Р. Хенниг, а вслед за ним и А.В. Лисовская – второе [Hennig 1938: 192; Хенниг 1962: 225]. Кроме того, латинское существительное *mendacium*, употребляющееся в рассматриваемом предложении в номинативе множественного числа (*mendacia*), также разным образом переводится указанными авторами: английские авторы переводят его как обманы (*lies*) [Yule, Cordier 1914: 183] или ложь (*falsehood*) [Moule 1914: 253; Moule 1917: 14], тогда как Р. Хенниг, и соответственно А.В. Лисовская, переводят его как клевета (*Verleumdung*) [Hennig 1938: 192; Хенниг 1962: 225]. Также указанными авторами различно переводится латинский глагол *invenio*, имеющий, кроме прочих, такие значения, как узнавать, открывать и придумывать, выдумывать [Дворецкий 1976: 553]. В тексте письма аланских князей этот глагол употреблен в форме *inveniuntur*, что соответствует форме третьего лица множественного числа настоящего пассива в индикативе и переводится как узнаются, открываются или «уличаются» (английские варианты) и придумываются, выдумываются или «распространяются» (немецкий и русский варианты).

В результате мы имеем предложения с совершенно противоположными смыслами в английских и немецком (и, соответственно, русском) вариантах перевода: *for it is cause of great shame to Christians in these parts, when their fellows are found to tell lies* [Yule, Cordier 1914: 183] – «поскольку христианам в этих краях чинится большое бесчестье, когда их собратьев уличают в обманах»; *for the Christians in these parts are put to great shame when falsehood is found among them* [Moule 1914: 253; Moule 1917: 14] – «поскольку христиане в этих краях оказываются в большом бесчестье, когда кто-либо из них уличается во лжи»; *da den Christen in diesen Landesteilen grosse Verehrung entgegengebracht wird, möge auch hier und da Verleumdung sich breit machen* – «ибо в этих частях земли христианам оказывается большое уважение, хотя кое-где о них распространяется также клевета» [Hennig 1938: 192; Хенниг 1962: 225].

Представленный разбор позволяет видеть, что как английские, так и немецкий варианты перевода данного предложения могут передавать его оригинальное содержание. Вместе с тем следует заметить, что в немецком варианте перевода (как и, соответственно, в русском) используются слова, отсутствующие в оригинальном предложении. Так, в немецком варианте перевода имеется оборот *hier und da* («кое-где») [Hennig 1938: 192; Хенниг 1962: 225], которого нет в латиноязычном оригинале. Кроме того, содержание немецкого и русского переводов предпоследнего предложения письма аланских князей папе не соотносится с содержанием предшествующего предложения оригинального текста, в котором говорится, кроме прочего, о трех или четырех посольствах папы, с почестями принятых монгольским императором, и об обещаниях послов доставить ему ответ, который так и не был доставлен ни от папы, ни от апостольского престола: *quod ex parte vestra diversis temporibus tres vel quatuor nunc iverunt ad praefatum Imperatorem Dominium nostrum, a quo gratiose recepti fuerunt, & bonorati & remunerati; & tunc dictus Imperator nullum a vobis responsa, vel a Sede Apostolica responsum accepit, licet singuli promiserunt se a vobis responsa ad praefatum Dominum reportare* [Waddingus 1733: 210]. Заметим, что как немецкий, так и русский варианты переводов этого пассажа соответствуют оригиналу [Hennig 1938: 192; Хенниг 1962: 225], и содержание перевода заключительной части следующего предложения рассматриваемого письма, казалось бы, должно иметь связь с содержанием его предыдущего предложения (где указывается на прежний неоднократный обман, возможно, непреднамеренный) и давать папе понять, что необходимо держать слово. Однако Р. Хенниг, а вслед за ним А. В. Лисовская, переводя заключительную часть предпоследнего предложения этого письма, по непонятным для нас причинам говорят о клевете на христиан в китайских землях [Hennig 1938: 192; Хенниг 1962: 225].

На этом основании можно утверждать, что переводы заключительной части письма аланских князей папе, представленные Г. Юлом, А. Кордые и А. Моулом, в большей степени соответствуют оригинальному тексту письма, чем варианты его перевода, представленные Р. Хеннигом и А. В. Лисовской. Произведенный морфологический и лексический анализ оригинального текста письма, а также вариантов его переводов на английский, немецкий и русский языки, позволил представить его первый полный перевод на русский язык.

Вторая группа писем

1) Оригинальный текст охранного письма, выданного папой Католической церкви Бенедиктом XII послам монгольского каана и китайского императора Тогон-Темура генуэзцу Андрею Франку (Андрею де Нассио) и алану Тагаю.

«Archivio Segreto Vaticano, Reg. 62, f. XXXII V.

Scribitur littera salvicunductus pro Andrea et Guillelmo de Nassio et Thogay Alano de Cathayo nunciis imperatoris Tartarorum super certis fidem catholicam tangentibus ad sedem apostolicam destinatis et cum litteris rursalibus ejusdem sedis remissis. Dat. Avenione, XIII kal. julii, anno quarto» [de La Roncière, Dorez 1895: 29, прим. 6].

Перевод А. В. Лисовской по русскому изданию Р. Хеннига: «*Это письмо пишется как охранная грамота для Андрея Гуйльельмо де Нассио и Алана Тогая из Китая, послов Татарского императора, приезжавших к Апостольскому престолу, чтобы выяснить некоторые вопросы католического учения, и возвращающихся с верительными грамотами этого престола. Дано в Авиньоне в 13 день календ июля в год 4»* [19 июня 1338] [Хенниг 1962: 230].

2) Оригинальный текст письма папы Католической церкви Бенедикта XII к монгольскому каану и китайскому императору Тогон-Темуру.

«Ibid. ep. 198.

Magnifico Principi, Imperatori Imperatorum Omnium Tartarorum illustri gratiam in praesenti, quae perducatur ad gloriam in futuro. Celsitudinis tuto Nuncios ad nostram nuper praesentiam venientes vultu sereno & laeta mente recepimus, eosque favorabiliter audivimus & benigne. Sane quia tam ex iis, quae proposuerunt ipsi Nuncii coram nobis per fidelem interpretem ad hoc adhibitum intellecta, quam ex tenore litterarum tuae magnificentiae nobis exhibitarum per ipsos percepimus, & collegimus manifeste, quod tu ad sanctam Romanam, Catholicam, & Apostolicam Ecclesiam, nostro commissam regimini, & ad nos, qui licet immeriti locum Dei tenemus in terris, devotionem magnam gerens, teque nostris humiliter orationibus recommendans, ob nostram & ejusdem Ecclesiae reverentiam, dilectos filios nobiles viros Fodim Jovens, Chyansam Tongi, Chembogam Vensii, Joannem Yochoy, & Rubeum Pinzanum Principes Al-anorum, & alios Alanos Christicolas, in tuo degentes Imperio, benevolis favoribus, & opportunis gratiis pertractasti hactenus, & pertractas. Nos tam ex his, quam de missione Nunciorum ipsorum admodum nobis grata,

tibi referentes gratiarum uberes actiones, magnitudinem tuam rogamus attentius, & hortamur; quatenus benevolentiam, & favores hujusmodi erga præfatos Alanorum Principes, et alios Christicolos in eodem Imperio commorantes, continuare pro nostra & Ecclesiæ prædictæ reverentia velit tua sublimitas & augere; & ut Antistites, & religiosi Catholici, & Christiani alii Ecclesias, Basilicas, & Oratoria, in quibus juxta ritum & morem supradictæ Romanæ Ecclesiæ divinæ laudis peragantur officia, & offeratur pro delictis & peccatis populi hostia salutaris, per dictum Imperium habere, libere fundare, construere valeant & tenere, possitque ubique ibidem ab eisdem Antistitibus, Religiosis, & aliis Christicolis auctoritatem habentibus, super his verbum Dei, et veritas fidei Catholicæ, sine qua nemo potest salvus fieri, prædicari, placeat tuæ Magnitudini licentiam elargiri. Nos autem pro te tuaque salute, & ut ille, qui omnem hominem venientem in hunc mundum illuminat, sic illustrare dignetur suæ caritatis & gratiæ lumine mentem tuam, quod eum cognoscas veraciter & lumen recipias fidei, per quam in præsentī abundanter replearis gratia, & in futura vita æternæ beatitudinis assequaris præmium, oramus & orabimus humiliter & devote. Porro cum tua sublimitas affectu sincero, sicut credimus, nobis amicitias offerens, & illas a nobis postulans, petieris, quod tui ad nos & nostri ad te Nuncii super his destinentur, scire Magnitudinem tuam volumus, quod hæc nobis placabilia sunt, & accepta, & Nuncios tuos quandocumque ad nos transmissi venerint, recipiemus favorabiliter & lætanter. Nostros vero Nuncios seu Legatos ad tuam præsentiam & partes illas mittere disponimus, qui te de nostra benevolentia, & aliis, quæ tuæ salutem animæ respicient, plenius informabunt. Quæsumus igitur, ut eosdem Nuncios nostros, cum ad te venerint, placide suscipias, sicque patienter audias & benigne, quod spargenda in agro cordis tui vitæ semina fructus producant uberes, quorum dulcedinem tandem connumeratus inter redemptos pretioso Christi sanguine, in cælesti degustes patria, & eis æternaliter satieris. Datum Avenione Idibus Junii anno IV» [Waddingus 1773: 210–211].

Перевод.

«Там же [Из Секретного архива Ватикана, год 4 понтификата Бенедикта XII], письмо 198.

Великому Государю, Императору Императоров всех татар, ныне славному милосердием, которое ведет [его] к грядущей славе. Посланников твоего Высочества, недавно прибывших в присутствие наше, мы приняли с радостным ликом и радушиными намере-

ниями [и] выслушали их благосклонно и доброжелательно. На том основании, которое сами Послы представили нам посредством верного переводчика, привлеченного для разумения, а также из содержания письма твоего Величества, которое они показали нам, мы поняли и ясно рассудили, что ты выказываешь большое почтение к святой Римской Католической и Апостольской Церкви, которая направляется нашим владычеством, и к нам, которым дозволено незаслуженно занимать место Бога на земле, восхваляешь смиренные молитвы наши и той же чтимой Церкви, [а также восхваляешь] наших любимых сыновей [и] знатных мужей – Фодима Йовенса, Чянсама Тонги, Чембога Венсию, Иоанна Йокоя и Рубеуса Пинзануса, Князей Аланских, [как] и других Аланских Христиан, проживающих в твоей Империи, оказывая [им] теперь и прежде великодушное благорасположение и надлежащие милости. За все это, как и за самое отправленное Посольство, весьма нам приятное, мы шлем тебе изъявление премногих благодарностей [наших и] настоятельно просим и призываем твое величество, которое так благоволит и благоприятствует упоминаемым Аланским Князьям и другим Христианам в [твоей] же Империи пребывающим, продолжать [в] своем величии выказывать перед нами и упомянутой Церковью свое почтение и [оказывать им свое] покровительство; и может ли твое Величество соизволить полное разрешение выдать на то, чтобы священники, и праведные Католики, и другие Христиане по [всей] упомянутой Империи могли бы владеть, свободно основывать, продолжать возводить и содержать там повсюду церкви, базилики и часовни, в которых равно обряду и обычаю вышеуказанной Римской Церкви Бога прославляющая совершалась бы служба и приносилась бы за любимый и грешный народ спасительная жертва, и, сверх этого, слово Божье и истинная вера Католическая, без которой никому невозможно спасение обрести, проповедовались бы теми же священниками, праведниками и другими Христианами, имеющими на то правомочие. Мы, с другой стороны, смиренно и благоговейно молимся и молиться будем о тебе и о твоём благополучии и о том, чтобы Он, который каждого человека, приходящего в этот мир, озаряет, да удостоил бы озарить светом своей любви и милости разум твой, которым ты познал бы истинно [Его] и принял бы свет веры, через которую ныне ты щедро преисполнился бы [Его] милостью и в будущей жизни был бы вознагражден

обретением блаженства вечного. В дальнейшем, поскольку ты [в своем] величии, предлагая нам [свое] расположение искреннее, как мы верим, дружбу, и желая того же от нас, спрашиваешь еще и того, чтобы Нунции твои были бы назначены к нам, а наши – к тебе, мы хотели бы, чтобы твое Величество знал, что это есть нам по нраву и мы это приемлем, и Нунциев твоих, когда бы они ни были посланы прибыть к нам, мы примем с добротой и радушием. Мы же снаряжаем, [чтобы] отправить к твоему присутствию и в те же земли, наших Нунциев или Легатов, которые тебе о нашей доброй воле и о прочем, что касается благополучия души твоей, полнее расскажут. По этой причине, мы просим, чтобы этих Нунциев наших, по их прибытии к тебе, ты с миром бы принял [и] выслушал бы так терпеливо и доброжелательно, что семена жизни были бы брошены в землю сердца твоего и проросли бы обильными плодами, сладость которых ты, став, наконец, причисленным к спасенным драгоценной кровью Христовой, отведал бы в небесной обители и ими насытился бы навечно. Дано в Авиньоне в июньские Иды года IV» [15 июня 1338 г.].

3) Оригинальный текст первого письма папы Католической церкви Бенедикта XII к аланскому князю Фодиму Йовенсу, отправленного с посольством монгольского каана и китайского императора Тогон-Темура.

«Ibid. ep. 199.

Dilecto filio nobili viro Fodim Jovens, Principi Alanorum.

Venientes nuper ad præsentiam nostram tui, & dilectorum filiorum nobilium virorum Chyansam Tongi, Chemboga Vensii & Joanis Yochoy Comprincipum tuorum Nuncii, per nos favorabiliter & benigne recepti, nobis sinceritatem magnæ devotionis & fidei, quas ad nos, & sanctam Romanam Ecclesiam gerere dignosceris, explicare serius curaverunt. Nos igitur his & aliis, per eosdem Nuncios prudenter & eleganter propositis, exultanter auditis, & plenarie intellectis, te, fili, super eis Deo, ac nobis, & Apostolicæ Sedi gratias admodum & acceptis multipliciter in Domino commendantes, nobilitatem tuam rogamus, & hortamur attente, quatenus in fide ac devotione prædictis, ut tibi augeatur a Deo meritum, ac nostrum & dictæ Sedis gratiam & benedictionem acquiras uberius, solida continuatione persistens, Alanos, & alios Christicolos partium illarum oppurtunis favoribus prosequaris, & ut erga eos benevolentia magnifici Principis Imperatoris Imperatorum omnium Tartarorum cres-

cat jugiter, & cultus divines ampliatur in eis partibus, fidesque Catholica dilatetur erga eundem Imperatorem cui nos etiam super hoc scribimus, una cum præfatis Comprincipibus tuis studeas, sicut erit commodius, interponere partes tuas insistendo, & laborando quantum poteris, quod præfati Christicolæ ubique per Imperium illud Ecclesias, Basilicas, & Oratoria, in quibus juxta ritum & morem ejusdem Romanæ Ecclesiæ divina peragantur officia, & imoletur hostia salutaris pro peccatis populi, habere, libere fundare, ac construere valeant & tenere, possitque per dictum Imperium ab Antistitibus, & Religiosis, ac aliis Christianis auctoritatem, & potestatem super hoc habentibus, prædicari verbum Dei, & veritas fidei Christiane. Porro de nobis & Ecclesis Romana prædicta certam potes habere fiduciam, & tenere, quod nos super tuis opportunitatibus propitius reperies quantum cum Deo poterimus, benignos. Datum Aven. Idibus Junii anno IV».

Комментарий Л. Ваддингга: «His per omnia similes scripsit ad Chyansam Tongi, ad Chembogam Vensii, ad Joannem Yochy, ad Rubeum Pinzanum Principes Alanorum, singulis ad singulos epistolis exaratis» [Waddingus 1733: 211–212].

Перевод.

«Там же [Из Секретного архива Ватикана, год 4 понтификата Бенедикта XII], письмо 199.

Дорогому сыну, благородному мужу Фодиму Йовенсу, Князю Аланскому. Посредством принятых нами радушно и доброжелательно твоих и [таких же, как ты] Князей и дорогих сыновей наших, мужей благородных Киянсама Тонги, Кембоги Венсии и Иоаниса Йокоя, Нунциев, прибывших недавно к присутствию нашему, [и] рассказавших о твоём усердном о них попечении, мы распознали в тебе великое искреннее благоговение и веру, которые в отношении нас и Священной Римской Церкви ты в себе имеешь. Следуя этому и другому, посредством теми же Нунциями благоразумно и достойным образом заявленного, [нами] трепетно выслушанного и всецело понятого, тебя, сын, ради Бога, а также наших и Апостольского Престола милостей подобающих и заслуг многих, перед Господом похвальных, [и] чтобы тебе увеличены были бы от Бога награды, а также наши и упомянутого Престола милости и благословения ты прибавил бы обильно, неизменно продолжая [их] сохранять, мы благородное достоинство твое просим и призываем настоятельно, сколь по вере, сколь [и] по благоговению упомянутым, чтобы Ала-

нов и других Христиан тех земель ты наделял бы благоприятным расположением, чтобы к ним [свое] благоволение великий Владыка Император Императоров всех татар увеличивал бы непрестанно, и бога почитание в тех землях бы расширилось, и впоследствии вера Католическая распространилась бы [и] на самого же Императора, которому мы также прежде [тебя] это пишем, [и] едино с вышеупомянутыми с тобой князьями ты, вкладывая премного свое усердное и заботливое участие, поддерживал бы, насколько это будет возможно, то, чтобы вышеназванные Христиане повсюду в Империи той Церкви, Базилики и Часовни, в которых, в соответствие обрядам и обычаям религиозным той же Римской Церкви, божественная совершалась бы служба, и приносилась бы спасительная жертва за грехи людские, [могли бы] владеть, свободно основывать, продолжать возводить и содержать повсюду в указанной Империи посредством священников, праведников, а также других Христиан, имеющих касательно этого предписание и полномочие, [и чтобы] проповедовались бы слово Божье и истина веры Христианской. В дальнейшем в нас и в указанной Римской Церкви ты без сомнения можешь иметь доверие и поддержку, чтоб мы, кроме того, смогли выгоды милостивые тебе получить [во] множестве от Бога, и щедроты. Дано в Авиньоне в Июньские иды года IV [15 июня 1338 г.]».

Комментарий Л. Ваддингга: «Различаются письма, всецело подобные этому, [которые] он составил одно за одним к Чиянсаму Тонги, к Чембога Венсии, к Иоанну Йочи, к Рубеу Пинзану, Князьям Аланским» [Waddingus 1733: 211–212].

Третья группа писем

Оригинальный текст второго письма папы Католической церкви Бенедикта XII к аланскому князю Фодиму Йовенсу.

«Ibid. epist. 370

Dilecto filio nobili viro Fodim Jovens, Principi Alanorum fidelium, in Imperio Tartarorum consistentium. Inter ceteras sollicitudines, quæ nobis ex debito commissi desuper officii Pastoralis incumbunt, hoc divine majestatis oculis gratum fore credimus & acceptum, si redemptis pretioso Christi sanguine fidem Catholicam profitentibus, præsertim inter exterarum nationum consolationis impendamus auxilium, & alienos a fide ipsa, sine qua non est alicui gratia, neque salus, ut eam suscipiant & teneant, invitari & induci rectitudine sermonis & operis faciamus. Ideoque tam tuo-

rum, quam aliorum principum Alanorum fidelium in Imperio Tartarorum consistentium, dudum transmissorum ad nostram præsentiam Nunciorum relationibus intellectis, quod licet sint in illis partibus Antistites & Religiosi multi, olim illuc per Sedem Apostolicam destinati, circa præmissa fidelibus & diligentibus studiis intendentes; quia tamen respectu messis quæ multa esse ibidem noscitur, sunt operarii pauci, foret ut alii mitterentur multipliciter opportunum, tibi & eisdem Principibus per diversas nostras litteras meminimus rescripsisse, quod opportunitate captata, intendebamus viros alios doctos in lege Domini, per quos una cum aliis, alias illuc missis, ut præmittitur, exerceri valeret salubriter opus ministerii hujusmodi, ad partes illas, prævia divina gratia, destinare. Cum autem nos in effectum producere intentionem nostram hujusmodi cupientes, dilectos filios Nicolaum Boneti sacrae Theologiae professorem, Nicolaum de Molano, Joannem de Florentia, & Gregorium de Hungaria Ordinis Fratrum Minorum ad partes prædictas pro exercendo hujusmodi ministerio providerimus destinandos. Nobilitatem tuam rogamus, & in Domino attentius exhortamur, quatenus tam ipsos quam Fratres alios, ac socios & familiares eorum, quos secum duxerint, seu habuerint, habere velit tua nobilitas pro nostra & ejusdem Sedis reverentia propensius commendatos. Et ut ipsi & alii religiosi deputandi per eos, vel alios, ad id a nobis vel superioribus suis, potestatem habentes, prædicare libere verbum Dei, & alia quæ ad divinum cultum pertinent, agere in partibus ipsis valeant, partes tuæ; sollicitudinis interponas, & exinde apud retributorem bonorum omnium æternæ mercedis præmium uberius assequaris. Datum ut supra).

Комментарий Л. Ваддингга: «Eodem modo scripsit ad reliquos, quos supra nominavimus Principes Alanorum» [Waddingus 1733: 219].

Перевод.

«Там же [Из Секретного архива Ватикана, год 4 понтификата Бенедикта XII], письмо 370.

Любимому сыну, знатному мужу Фодиму Йовенсу, Князю преданных вере Аланов, что пребывают в Империи Татарской. Среди прочих забот, которые вменены нам в обязанность порученной свыше пастырской службой, мы верим, что взору божьего всевеличия приятно и радостно будет, если спасенным драгоценной кровью Христовой [и] веру Католическую исповедующим, особенно из чужеземных народов, мы окажем помощь утешением, а эта же самая вера, без которой для всякого нет ни милости божьей, ни спасения, способствовала бы тому, чтобы чужеземцы привлекались бы и по-

буждались бы праведными речами и деяниями к ее принятию и сохранению. По этой причине, разумея сообщения Нунциев, недавно отправленных к присутствию нашему как тобой, так и другими князьями Аланскими, в Империи Татар проживающими, [о том] что, хотя и есть в тех землях многие священники и праведники, прежде Апостольским Престолом [туда] направленные, которые с праведностью и усердием исполняют предваряемое [служение]; а также [разумея] еще и то, что, поскольку для страды, в обилии полагаемой, трудников [там] есть немного, [и] было бы во многом уместным, послать [туда] прочих, мы помним, что писали тебе и таким же князьям в различных письмах наших, что намеревались воспользоваться возможностью, чтобы назначить в те земли еще мужей, ведомых божьей милостью, сведущих в законе Божьем, которыми, вместе с теми, кто в другое время туда был отправлен, труд этого служения, как и предваряемого, мог бы благотворно выполняться. Впоследствии, однако, мы, чтобы произвести осуществление этих наших желаний, предусмотрели назначить в те вышеупомянутые земли для выполнения такого рода службы любимых наших сыновей [из] Ордена Братьев Миноритов: Николая Бонети, профессора Священной теологии, Николая Миланского, Иоанна Флорентийского и Григория Венгерского. Мы просим твое благородное [достоинство] и призываем чрезвычайно [перед] Господом, чтобы ты сколь за них самих, сколь и за других братьев, а равно за спутников их и слуг, которых они приведут или [которыми] обзаведутся, в своем благородном достоинстве изъявил желание принять поручительство за наше и нашего же Престола почтение. И тому, чтобы же сами они и другие праведники, назначенные ими или другими же, для этого от нас или от начальников их, распорядительные права имеющими, могли бы свободно проповедовать слово Божье и прочее исполнять в этих землях, что относится к божественному вероисповеданию, ты взялся бы оказать попечение, и посредством этого воздалось бы затем [тебе] более обильной платой за каждое [такое] благое дело обретением награды извечной. Дано как и вышеприведенное» [Дано в Авиньоне во вторые календы года IV – 30 октября 1338 г.].

Пояснение Л. Ваддингга: «Тогда же [и] то же [самое] он написал к остальным, которые выше названы, Князьям Аланским» [Waddingus 1773: 219].

Заключение

Таким образом, часть переписки папы Католической церкви Бенедикта XII с китайским императорским двором монгольской династии, содержащая сведения об аланах, включает в себя четырнадцать писем: 1) одно письмо каана и императора к папе и одно письмо к папе аланских князей, составленные в Ханбалыке (Пекине) 14 июля 1336 г.; 2) одно охранное письмо папы, выданное послам монгольского императора, одно письмо папы к императору и пять писем папы к пяти обращавшимся к нему аланским князьям, составленные в Авиньоне 15 июня 1338 г.; 3) пять писем папы к тем же пяти аланским князьям, составленные в Авиньоне 30 октября 1338 г. для отправки в Китай с папским посольством францисканца Джованни де Мариньолли, сообщавшего впоследствии об особом положении алан при дворе китайских императоров монгольской династии Юань. Представленный первый полный русскоязычный перевод текстов всех этих писем со всей очевидностью подтверждает это утверждение папского легата, а также характеризует алан, состоявших на службе у монгольского каана и его императорского двора, как людей, сохранивших даже на далекой чужбине преданность своей христианской вере.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Гутнов 1995* – Гутнов Ф. Х. Аристократия алан. Владикавказ: Ир, 1995.
- Дворецкий 1976* – Латинско-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. М.: Русский язык, 1976.
- Кузнецов 1992* – Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992.
- Сланов 2007* – Сланов А. А. Военное дело алан I–XIV вв. / Под ред. Р. С. Бзарова. Владикавказ: СОИГСИ им. В.И. Абаева, 2007.
- Хаутала 2017* – Хаутала Р. Католический прозелитизм в Золотой Орде как отражение религиозной толерантности джучидских ханов // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы Международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 4–6 мая 2017 г. / Ред. Д. В. Мухетдинов, В. В. Тишин и др. М.: ООО «Издательский дом „Медина“», 2017.
- Хенниг 1962* – Хенниг Р. Неведомые земли / Пер. с нем. А. В. Лисовской, предисл. и ред. И. П. Магидовича. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1962. Т. III.
- Alemany 2000* – Alemany A. Sources on the Alans: a critical compilation. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.

Golubovich 1923 – Golubovich P. G. Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. Tomo IV: Annali di Terra Santa dal 1333 al 1345. Quaracchi presso Firenze: Collegio di S. Bonaventura. 1923. VII+ 503 p.

de La Roncière, Dorez 1895 – de La Roncière Ch., Dorez L. Lettres inédites et mémoires de Marino Sanudo l'ancien (1334–1337) // Bibliothéque de l'École des Chartes. Paris, Genève: Librairie Droz. T. LVI. Pp. 21–44.

Dauvillier 1953 – Dauvillier J. Byzantins d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient au Moyen Âge // Revue des Études Byzantines. № 11. Pp. 62–87.

Hennig 1938 – Hennig R. Terrae incognitae. Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorkolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte. IV Bände. Leiden: E. J. Brill. Band III. 1938.

Kedar 1977 – Kedar B. Z. Chi era Andrea Franco? // Atti della Società Ligure di Storia Patria, nuova serie. Genova: Nella sede della Società Ligure di Storia Patria. № 17(2). 1977. Pp. 369–377.

Laurentii Cozza 1720 – Historia Polemica de Graecorum schismate ex Ecclesiasticis Monumentis concinnata, labore et studio P. Laurentii Cozza. Tomus Tertius. Romæ, Typis Georgii, 1720. Pp. 361+XII.

Liščák 2017 – Liščák V. The Christian Nobles at the Court of Great Khan, as Described in Mediaeval European Sources // Золотоордынское обозрение. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. Т. 5, № 2.

Margiotti 1967 – Margiotti F. «Sinæ I. Aevo Medio (Saec. XIII-XIV)» // Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum [O.F.M.]. Vol. I. Asia Centro-Orientalis et Oceania. Rome: Secretariatatus missionum O.F.M., 1967. Pp. 105–127.

Moule 1914 – Moule A. C. Christians in China before the year 1550. London: Society for promoting Christian knowledge, New-York and Toronto: The Macmillan and Co, 1914. Pp. 293+XVI.

Moule 1917 – Moule A. C. The Minor friars in China // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. January. 1917. Pp. 1–36.

Orbis Seraphicus 1689 – Orbis Seraphici de Gubernatis de Missionibus inter Infideles. Tomus Primus. Romæ, Typis Ioanis Iacobi Komarek Bohemi apud Angelum Custodem. 1689.

Pelliot 1914 – Pelliot P. Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient // T'oung Pao ou Archives Concernant l'Histoire, les Langues, la Géographie et l'Ethnographie de l'Asie Orientale. Vol. 15. Leiden: Brill. 1914. Pp. 623–645.

Waddingo 1636 – Waddingo L. Annales Minorum in quibus res Omnes Trium Ord. a Sancto Francisco Institutorum, Ponderosius & ex fide afferuntur, & præclara quaquæ monumenta ab obliuione vendicantur. Tomus Tertius. Autore R. ADM. P. Fr. Luca Waddingo Hiberno S. Theol. Lectore emerito, Ordinis Patre, Inquisitionis Rom. Censore,

& Collegy S. Isidory in urbe Guardiano. Lugduni, Sumptibus Claudii Du-Four. 1636. 396 p.+Index.

Waddingus 1733 – Waddingus L., O.F.M. *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco Institutorum auctore A.R.P. Luca Waddingo Hiberno S. T. Lectore Jubilato, & Ordinis Chronologo. Tomus Septimus. Editio secunda, locupletior, & accuratior opera, et studio R.mi P. Josephi Mariæ Fonseca ab Ebra S. T. Lect. Jubilati, S. & U. Inquisitionis Consultoris, S. C. Consistor. Votantis, Episcop. Examinatoris, & Ord. Min. in Cismont. Familia Commiss. Generalis. Romæ: Typis Rochi Bernabò. 1733. 632 p.*

Yule, Cordier 1914 – Yule H., Cordier H. (eds. & trans.). *John de' Marignolli and his recollections of eastern travel. Biographical and introductory notices / Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China. Vol. III. London: Hakluyt Society, 1914. Pp. 177–208.*

Куыдзойты А. Ф.

ДИНИМÆ БАСТ ЛЕКСИКÆЙЫ ДЗЫРДАРÆЗТОН ХУЫЗТÆ

Чырыстон культураæ цы адæммæ фæхæцца ис, уыдонæн се ‘вза-
гыл æнæмæнг фæзындысты дини уацмыстæ, уæлдайдæр Библи
æмæ йæ тæлмацтæ. Бирæ адæмты культураæты дини текстты бын-
дурыл сæвæрдис тæлмацы зонад: тæлмацгæнджытæ – ахуыргонд
моладзантаæ, сауджынтæ, рухстауджытæ оригиналон текстмæ цы
бæрнон цæстæй кастысты, алы уаз дзырдæн дæр куыд лæмбынæг
æмæ нымдгæнгæйæ агуырджой эквивалент, уый фæрцы та сырæзтис
тæлмац кæныны этикаæ. «Став своеобразной матрицей науки о пере-
воде, религиозные переводы сыграли огромную роль в формиро-
вании письменности и литературы – сначала переводной, а затем и
оригинальной», – фыссы А. Митягина [Митягин 2014: 150].

Иу ныхасæй, чырыстон дини уацмысты тæлмац æххæст кæны
цалдæр хæсы: иуæй, гуырын кæны тæлмацы зонад, иннæмæй, пара-
хат кæны фыссынад, аннæмæй та хъæздыгдæр кæны литературæ –
хæссы йæм ног фæлгонцтæ, сюжеттæ, идейæтæ. Ис ма йын ноджы
иу хæрзаудæн функци дæр – хъæздыгдæр кæны æвзаджы дзыр-
дуат, уæлдайдæр абстрактон номдартæй æмæ минуæгæвдисæг
миногонтæй.

Тæлмацы стырдар зындзинадтæй иу у оригиналон текстты
дзырдæн йæ нысаниуæг раст æмæ æххæстæй равдисынæн экви-
валентон дзырд ссарын. Ацы хæсы зындзинад баст у дзырдæн йæ
бирæвæрсыг æмæ семантикон хъæздыгдзинадимæ.

Нырыккон уавæрты ирон æвзагмæ чырыстон дини уацмыстæ
фылдæр тæлмацгонд цæуынц уырыссаг кæнæ аргъуаны славянаг
æвзагæй. Кæд ирон æмæ уырыссаг æвзагтæ индоевропæйаг сты,
уæддæр хæстæг хион не ‘ййафынц, алыхуызон у сæ типологи дæр:

уырыссаг нымад у синтетикон æвзагыл, кæд дзы аналитикон арæзты миниуджытæ дæр æмбæлынц, уæддæр (зæгъæм, миногонты барæн бæрцы формайы æмæ мивдисæджы формæты); ис дзы агглютинаци дæр (бындуртæ кæрæдзимæ æфтауыны фæрцы арæзт цæуынц алыхуызон ныхасы хæйттæм ахæсгæ дзырдтæ). Ирон æвзаджы та баиу сты дыууæ типологион хуызы – агглютинативон æмæ флективон. Агглютинативон æвзагты хуызæн, ироны нæй грамматикон æрд, ныхасы хæйттæ кæрæдзийæ цæхгæр нæ хицæн кæнынц, хъæздыг у йæ хауæнты системæ. Фæлæ дзы ис флективон æмæ аналитикон структурæтæ дæр: зæгъæм, миногонтæ æмæ фæрсдзырдты барæн бæрц арæзт цæуы синтетикон хуызы, уæлахизон бæрц та – аналитикон хуызы [Зеленская 1984: 5].

Уымæ гæсгæ дзырд куыд лексикон иуæг ирон æмæ уырыссаг æвзагты алкæд æмхуызон нæ вæййы. Хатгай иу æвзаджы дзырды нысаниуæг иннæ æвзаджы равдисы вазыгджын дзырд кæнæ æнæхъæн дзырдаст: *æмдзæрд – совместная жизнь, Суций в вышних – Бæрзæндтылбадаг, сæркъуыр – усекновение головы, аргъауын – совершать богослужение, Спаситель – Ирвæзынгæнæг, распятие – дзуарыл байтыгъд.*

Æвзагоньынады дзырд у предмет кæнæ фæзынды æмбарынад æвдисæг иуæг. Дзырды нысаниуæгæн ис цалдæр хуызы: предметон-логикон, номхуындон æмæ æнкъарæнджын (эмоционалон). Предметон-логикон ма хонынц сæйраг, комкоммæ нысаниуæг: уый у йæ цавæрдæр миниуæгмæ гæсгæ предмет кæнæ фæзынды тыххæй æмбарынады равдыст (зæгъæм, *агъдылдарæн* – предмет, æмбарынад лæвæрд цæуы йæ дарыны хуызмæ гæсгæ). Номхуындон нысаниуæг бæрæг кæны удгоймаг кæнæ географион объект: *Еуа, Салыгæрдæн, Дунедараг* æ.æнд. Эмоционалон нысаниуæг æвдисы, æцæгдзинады предметтæ, фæзындтæ, архæйдтытæ цы æнкъарæнтæ сæвзæрын кæнынц, уыдон: *æхзон, бузн, зердиаг, æфсымæрон, бæркад, куви-наг* кæддæриддæр æмбæлынц æвæрццæг коннотациимæ, *æнæуаг, фыдæвзарæн, фыдамонд, гуымыры, быдыргъ* та – æппæрццæг.

Тæлмацгæнæг иу æвзаджы дзырдæн иннæйы хъуамæ ссара йе ‘нысаниуæг, йе ‘мсæр дзырд, ома уыцы иу æмбарынад чи æвдисы, æмхуызон стилистикон ахуырст кæмæн ис æмæ уыцы иу æнкъарæнтæ чи æвзæрын кæны, ахæм иуæг. Кæй зæгъын æй хъæуы, ирон æмæ уырыссаг æвзагты ис, се ‘ппæт кæнæ сæ фылдæр нысаниуджытæ æмхуызон кæмæн сты, ахæм дзырдтæ: *æбузн* – не-

благодарность, *æнаккаг* – недостойный, *зындон* – ад, *дзæнæт* – рай. Фæлæ уыдон бирæ не сты. Зæгъæм, ирон *аходын* æмæ уырыссаг *причащаться* хорз æвдисынц уыцы иу архайды мидис сæ нысаниуæгæй дæр æмæ сæ стилистикæйæ дæр, кæд ирон дзырдæн йæ «архайды сферæ» уæрæхдæр у, æрмæст чырыстон дини фæткимæ баст нæу, уæддæр. Бынтон иу не сты *аргъауын* æмæ *служить, совершать богослужение*. Ирон дзырды нысаниуæг дзæвгар уæрæхдæр у: дыгурон диалекты ма йын ис *кæсын*-ы нысаниуæг, ноджы æмбæлы ахæсгæ нысаниуæджы дæр – дзургæ ныхасы амоны *хыл кæнын, загъд кæнын, хæцын*: *хорз ыл саргъуыдта – тынг æм фæхыл кодта*. Ома ацы дзырдæн ис куыд æвæрццаг, афтæ æппæрццаг коннотаци дæр. Уый баст у йæ равзæрдимæ. Абайты В. гæсгæ, *аргъауын* æмæ *аргъау*-æн ис иу уидаг. *Аргъауын*-ы бындурон нысаниуæг у *хъæрæй дзурын, бæлвырд фæтк æххæст кæнгæйæ дзурын*: «Значения ‘читать’ и ‘сказка’ указывают, что семантика слова не связана только с церковно-христианским его употреблением, что слово унаследовано еще от дохристианских времен, где оно, вероятно, было также связано с культом; исходным значением могло быть: не разговорная, а ‘обрядовая, культовая речь’, ‘рецитация’ (→ ‘чтение’), ‘сказка’ (как обряд)» [Абаев 1958: 65–66]. Уымæ гæсгæ дзырд *аргъауын* йæ алы формæты æвдисы цалдæр уырыссаг дзырды нысаниуджытæ: *аргъуан* (*аргъауæн* = *аргъауыны бынат*) – церковь, *аргъауæн* – богослужебный, *аргъуыд* – крещение; крещеный; служба; *аргъауын* – крестить æ.æнд.

Æнкъарæнджын нысаниуæг уæлдай ирддæрæй разыны миногонтæ æмæ уыдонæй арæзт абстрактон номдарты. Арæхдæр уыдон ваййынц вазыгджын дзырдтæ – композиттæ, сæ сæйраг компоненттæ – *сæр* æмæ *зæрдæ*. Ирон æвзаджы дунейы ацы концептæн ис уæлдай стырдæр бынат: кад, зонд æмæ уавæр æвдисынæн иттæг стыр гæнæтæ ис концепт *сæр*-æн, алыхуызон æнкъарæнтæ, ахастытæ æвдисынæн та – концепт *зæрдæ*-йæн: *сæрыстыр, сæрныллаг, сæрбæрзонд, сæркъул, сæрджын, сæйраг, сæрыстырдзинад, æмсæр; зæрдæбын, зæрдиаг, зæрдæрамон, зæрдæрыст, зæрдæлæууæн, зæрдæмæдзæугæ, æнæзæрдæмæдзæугæ* æ.æнд.

Дзырдæн ваййы контекстуалон нысаниуæг дæр; уый фæзыны æрмæст бæлвырд контексты æмæ баст у дзырдæн йæ пайдакæнынадимæ. Зæгъæм, вазыгджын дзырд *диссæгтæгæнæг* дини тексты нысан кæны диссæгтæ æвдисæг, диссæгтæ аразæг –

чудотворец. Ацы нысаниуæг ын ис æрмæст бæлвырд жанры. Ирон æвзаджы дзырд *диссаг*-æн ис æвæрццаг фæлгъуыз, фæлæ уый цахгæр фæивы, вазыгджын мивдисæджы номон хай куы свæййы, уæд: *диссагтæ кæнын* нысан кæны исты æвирхъау митæ кæнын; *диссагтæ йын бакодта* – ома *йын цыдæр æвзæр митæ бакодта*.

Иу дзырдæй, тæлмац кæнгæйæ, æргом здахын хъæуы дзырдæн куыд йæ комкоммæ нысаниуæджы фæлгъуызтæм, афтæ йæ ахæсгæ æмæ æнкъарæнджын нысаниуджытæм дæр. «Язык религии есть непосредственная действительность религиозной мысли в ее знаково-символических формах, то есть в виде совокупности устных и письменных религиозных текстов, а также речеперативных действий с ними. Благодаря употреблению религиозного языка космические и надмировые сакральные сущности виртуально перемещаются в интимный мир верующего, предстают его взору в виде ансамбля квазиобъектов, предельно ценных в духовном плане», – фыссы Д. В. Пивоваров [Пивоваров 2006: 229–263].

«Дины æвзаг» арæзт у ахæм дзырдты къордтæй:

- абсолютон хæзна (Хуыцау);
- кæроны нысæнтты хæзнатæ (Хуыцауы паддзахад, уды æнæ-мæлæт, дзæнæт);
- уыцы нысæнтты зæххон мадзæлттæ (дин, аргъуан, уырнынад, фæтк);
- æрвылбоны хæзнатæ.

Ацы æмбарынадтæ равдисынаен, ома чырыстон дины æвзаг саразынаен / сног кæнынаен / райрæзын кæнынаен ирон æвзаджы теоретикон æгъдауæй ис цалдæр хуызы мадзæлттæ:

- дины тексттæ тæлмац кæнгæйæ, эквивалентон дзырдтæ ирон æвзаджы дзырдуатæй цæттæйæ исын;
- æнæэквивалентон дзырдтæ, оригиналон тексты куыд сты, ахæм хуызы, æнæивгæйæ ныууадзын;
- æнæэквивалентон дзырдтæн сæ формæ, сæ мырон сконд «фæирондæр» кæнын;
- дзырдтæн сæ мидис чи æвдисы, ахæм æрфыстон кæнæ æмбарынгæнаен конструкитæй сæ ивын;
- ирон æвзаджы дзырдарæзтон мадзæлттæй (морфемæтæй) пайда кæнгæйæ, ног дзырдтæ аразын.

Уæлдæр куыд загътам, афтæмæй фыццаг мадзалаен йæ авналаентæ уæрæх не сты. Ам хорз ахъаз вæййынц архаизмтæ – иуæй, дины тек-

сты поэтикаæ æмæ колорит бахъахъхъæнынæн, иннæмæй, æрдæгрок дзырдтæ активон лексикайы сног кæнынæн. Зæгъæм, «Хуыцауы литурги»-йы дзырд *стража* (рæстæджы бæрц) ратæлмац кодтой куыд *хъарагъул*. Уый иттæг раст æвдисы оригиналы дзырды нисаниуæг. Нырыккон ирон æвзаджы та, иуæй, архаизм сси, иннæмæй, куы æмбæла, уæддæр æндæр нисаниуæджы – *хъахъхъæнаг, гæс*.

Æнæэквивалентон лексикаæ æнæивгæйæ ныууадзын дæр у тексты колорит хъахъхъæныны мадзал: *литурги, евхаристи, кондак, миро, проскомидиа*. Фæлæ дзы æгæр арæх пайда кæнæн нæй, цæмæй текст æцагæлон дзырдтæй ма байдзаг уа, уый тыххæй. Уæвгæ, хъæлæсонтыл цы дзырдтæ фæвæййынц, уыдоны, ирон æвзаджы нормæтæм гæсгæ, кæройнаг хъæлæсон ахауы. Бынтон ирон хуыз райста, зæгъæм, дзырд *благъоц* – *благочинный*.

Хынцын хъæуы традици дæр, уæлдайдæр, географион æмæ сæрмагонд нæмттæ тæлмац кæнгæйæ. Зæгъæм, ирон культурæйы раджы ныффидаг сты ахæм формата: *Чырысти, Йесо, Иуане, Мадъмайрæм, Дауыт, Солæман, Мысыр* æ. æнд. Уый хыгъд сæрмагонд ном *Иосифы* вариант *Йосеб* халы ирон æвзаджы орфо-пион æмæ орфографион нормæтæ – уыдон дзырды райдайæны *о*-йы размæ *й* нæ быхсынц, фæлæ æнæ уымæй та дзырд *Осеб* не ‘мбæлы. Растдæр нæм кæсы, аив литературæйы фæрцы цы номы вариант ныффидаг ис, уый – *Иосеб*.

Арæхстгай æмæ бæрцæй пайда кæнын хъæуы иннæ методæй дæр – иу дзырд вазыгджын дзырдбастæй, комментарийæ ивын. Зæгъæм, дзырдтæ *воздух* – *æмбæрзæн кæттаг, покровец* – *æмбæрзæн гæптæл* – æндæр хуызы бамбарын кæнæн, ратæлмац кæнæн нæ уыдис, уымæн æмæ сын ирон эквиваленттæ нæй, æнæивгæйæ сæ куы ныууагъдауыдаид, уæд та зæронд уырыссаг дзырдты нисаниуæг бынтон талынгæй баззадаид. Фæлæ *Чырыстийы сæрыл мæлæт райсæг сългоймаг* – *мученица* бынтон хорз тæлмац нæу: ахæм хуызы тæлмац нæ, фæлæ æмбарынгæнæн ис, тексты арæх цы дзырдтæ не ‘мбæлынц, уыдонæн.

Æппæты ахадгæдæр æмæ, арæхдæр чи æмбæлы, уыцы мадзал у дзырдтæ ирон æвзагæн йæхи морфемæты фæрцы аразын (ныхас цæуы, сæйрагдæр, номдæртæ æмæ миногонтыл; ног мивдисæг æрхъуыды кæнын, æнхæлдæн, нырма никай къухы бафтыдис). Зæгъын хъæуы уый, æмæ ирон æвзаджы æппæт ныхасы хæйттæн дæр характерон у ахæм фæзынд, куыд транспозици. Ома дзырдтæ æнцонæй рахи-

зынц иу ныхасы хайæ иннаемæ. Номдартæ свæййынц миногонтæ, миногонтæ рахизынц номдартæм, субстантивацигонд æрцауы суанг мивдисæджы æбæлвырд формæ (*уæвын* → *уонын-ы хор*), мивдисæгон ном (А. П. Выдринæ гæсгæ «отглагольное имя на –æн» [Выдрин 2014], Тахъазты Х. А. æй хоны дыккаг инфинитив [Таказов 1992]): (*аход-æн*); ацы формæ ма æххæст кæны бæрæггæнæны функцитæ (*аргъау-æн Евангели*), æмбæлы уæвынад æвдисæг модалон конструкцийы (*ардæм цау-æн нæй, уым цаер-æн ис*), тæй, архайд æнцон æви зын кæнæн у, уый æвдисæг конструктиты (*æнцон кæрд-æн, зын æрцахс-æн*).

Ирон æвзаджы дзырдарæзтон мадзæлттæ æмæ хуызтæ бæстон равæрстой Багаты Н. К. [Багаев 1969] æмæ Гæбæраты Н. Я. [Габарев 1977]. Ахуыргæндтæ бæстон æрфыстой дзырдарæзты хуызтæ (аффиксты фæрцы æмæ æнæ аффикстæй), сæ мадзæлттæ (разæфтуантæ, фæсæфтуантæ, интерфикстæ, бындуртæ кæрæдзимæ æфтауын, кон-верси, аббревиаци æ.æнд.).

Номдартæ дæр æмæ миногонтæ дæр арæхдæр арæзт цауынц æндæр номдартæй, мивдисджытæй уыцы иу фæсæфтуанты фæрцы. Æппæты продуктивондæр фæсæфтуантæ *сты* –*аг*, –*æг*, –*æн*, –*он*, –*джын*, –*ын*, –*ыг*. Продуктивон нал сты, зæгъæм, фæсæфтуантæ –*ау*, –*æх* (*уæзз-ау, фыд-æх, хорз-æх*).

Ирон æвзагмæ тæлмацгонд текстты анализ куыд равдыста, афтæмæй ног дзырдтæ арæзт цауынц дыууæ модельмæ гæсгæ – аффиксацийы руаджы æмæ композицийы руаджы (бындуртæ иу кæныны, ома вазыгджын дзырдтæ аразгæйæ).

Аффиксацийы фæрцы арæзт дзырдтæ бирæ не сты, сæйрагдæр – абстрактон номдартæ. Сæ иу къорд арæзт у абстрактон суффикс – *ад*-ы фæрцы: *æмхиц-ад*, *цагъар-ад*, *сусæг(г)-ад*, *æцæг-ад*, *мон-ад* (хæрз стæм сты суффикс –*динады* фæрцы арæзт дзырдтæ: *лæг-динад*, *рæдау-динад*, *хъал-динад*, *ныфссаст-динад* – фæстаг æртæ дзырды суффикс у плеоназм, уæлдай, æнæ уымæй дæр уидæгтæ æвдисынц абстрактон æмбарынад); иннæ къорд – миногмион суффиксты фæрцы, уымæ ацы дзырдтæ номдартæй арæзт не сты, фæлæ мивдисджытæй, ома мивдисæгон нæмттæ сты: *фид-ыд*, *фау-д*, *зæрдæвæр-д*, *аргъуы-д*, *сид-т*, *фæдзæхс-т*.

Цымыдисаг у цалдæр аффиксы фæрцы арæзт дзырдты структурæ. Фылдæр хатт разæфтуан вæййы *æм*- (æвдисы иумæйаг архайд кæнæ бынат), дзырды уæвæн ис дыууæ суффиксæн – иу мивдисæгон, иннæ номон: *æмдзæр-ын-ад*.

Фæлæ уæддæр ног дзырдтæ аразыны ахадгæдæр хуыз у бындуртæ иу кæнын. Рахицæн дзы кодтам цалдæр хуызы:

- æнæаразгæ бындуртæ (уидагæй арæзт бындуртæ) æнæ аффикстæй иу кæнын: *уаз-æгъдау, хаццон-дар, раг-дзырд, уаз-нын, зæрдæ-рамон, зæрин-ком, Бар-дар-æхсин, рæст-уд, рæст-дин;*

- æнæаразгæ бындур æмæ аразгæ бындур иу кæнын (дыккаг бындуры, уидагæй уæлдай, ис æндæр морфемæтæ дæр): *уæл-арв-он, хуыцау-лæг(г)-ад, Дуне-дар-æг, Бар-дар-æг, æртæ-иу-он, раг-хуыз-æг, уац-амын-д;*

- дыууæ аразгæ бындуры иу кæнын: *Æппæт-ыл-хæц-æг, Бæрзæнд-т-ыл-бад-æг, диссæг-т-æ-гæн-æг, дзуар-ыл-ба(й)-тыгъ-д;*

- миногонтæ æмæ миногмиты субстантиваци: *хуыцау-зон-æг, буд-судз-æн, Бирæ-быхс-аг, Иууыл-æн(æ)-аипп, чиныг-зон-æг, хæрз-дæф.* Ахæм дзырдтæ сæ формæмæ гæсгæ сты миногонтæ æмæ миногмитæ, номдартимæ бастæй æххæст кæнынц бæрæггæнæны функцитæ, сæ нысаниуæгмæ гæсгæ та сты номдартæ.

Цы дзырдарæзтон модельтæ ранымадтам, уыдон характерон сты миногонтæн дæр. Фæлæ ма сын ис, номдарæн типикон чи нæу, ахæм хуызтæ дæр. Зæгъæм, адъективацигонд æрцæуыныц номдартæ æмæ æххæст кæнын райдайыныц миногонты функцитæ. Фылдæр хатт вæййыныц гуырынон хауæны формæйы: *уырнындзинад-ы* (арт), *незамант-ы* (æлгыст), *æрвылбон-ы* (антифонтæ). Уæвгæ, гуырынон хауæны формæ Вс. Миллер бæтты рагон персайнаг æмæ авестаг æвзæгты миногонтимæ: «мы полагаем, что первоначальный вид осетинского родительного на -i был -iуа, -ia, -уа, кажется. Тот же суффикс, который в древнеперсидском и авестийском образует относительные прилагательные... Такое же -iуа, -уа мы предположили в суф. -γ, диг. -i, образующем имена прилагательные и отвлеченные существительные: разы, дойны. Таким образом, осетинский родительный, по-видимому, есть имя прилагательное, что, как известно, встречается во многих языках» [Миллер 1881: 314].

Афтæмæй, дини лексикæйы дзырдарæзты активон процесстыл банымайæн ис ахæмтæ: 1) абстрактон номдартæ аразгæйæ, къаддæр кæны суффикс *-дзинад-ы* ахадындынад; 2) абстрактон дзырдты нысаниуджытæ фылдæр хатт æвдыст цæуыныц субстантивацигонд миногмитæй; 3) ирон «дины æвзаг» хъæздыгдæр кæны алыхуызон схемæтæм гæсгæ арæзт вазыгджын дзырдты фæрцы.

Абаев 1958 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.–Л., 1958.

Багаев 1969 – Багаев Н. К. Современный осетинский язык. Ч. 1. Орджоникидзе, 1969. С. 101–113.

Выдрин 2014 – Выдрин А. П. Глагол в осетинском языке // Востоковедение. Историко-филологические исследования: межвузовский сборник статей. СПб., 2014. Вып. 30. С. 25–81.

Габараев 1977 – Габараев Н. Я. Морфологическая структура слова и словообразование в осетинском языке. Тбилиси, 1977.

Зеленская 1984 – Зеленская Л. Л. Сопоставительно-типологическое исследование словообразовательных систем английского, осетинского и русского языков (на примере словообразования с отрицательными аффиксами: Автореф. ... канд. филол. наук. М., 1984.

Миллер 1881 – Миллер Вс. Ф. Осетинские этюды. М., 1881.

Митягина 2014 – Митягина А. Тексты религиозного интернет-дискурса: проблемы перевода // Вестник МГЛУ. 2014. Выпуск 9 (695).

Пивоваров 2006 – Пивоваров Д. В. Особенности языка религии / Д. В. Пивоваров // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. Екатеринбург, 2006. Вып. 3.

Таказов 1992 – Таказов Х. А. Категория глагола в современном осетинском языке: Дис. ... д-ра филол. наук. М.: Институт языкознания РАН, 1992.

С. Н. Малахов

**ПРАВОСЛАВНЫЕ
ВЛАСТОДЕРЖЦЫ АЛАНИИ:
АНТРОПОНИМЫ И НЕБЕСНЫЕ
ПОКРОВИТЕЛИ**

Крещение Алании сопровождалось приобщением алан к восточно-христианской православной традиции. С этого исторического момента история Алании становится частью всемирной цивилизации с точки зрения средневековой историософии. Аланское общество постепенно осваивает византийскую культурную традицию. Это, в частности, проявлялось на уровне включения православных личных имен в систему аланской антропонимики. Вхождение в православную культуру, приобщение к новой вере начиналось с крещения и наречения человека новым, крестильным, именем. Главную роль в распространении христианства в аланском обществе играла Церковь, но полного успеха она могла достичь лишь в соработничестве с верховной политической властью, через симфонию «царства» и «священства». Аланские властодержцы, члены их семей, как отмечается в исторических источниках, являли пример христианского благочестия [Мамиев 2015: 25–29]. Об этом свидетельствуют их христианские имена и небесные покровители.

Рассмотрим некоторые аспекты семантики христианского имянаречения аланских властодержцев («эксусиократоров») в X–XII вв. по данным нарративных источников и сфрагистики. Присвоение нового имени через таинство крещения было глубоко символическим актом, который позволяет предполагать не только знание Священной истории аланской аристократией (это было связано прежде всего с выбором имени), но и говорить о социальных ожиданиях общества, которые отражались в семантике имени верховного правителя. При

этом следует отметить, что количество сохранившихся личных имен аланских царей этого периода незначительно, не все православные имена известны, а имена этнические (нехристианские) не всегда, к сожалению, поддаются этимологизации и объяснению.

1. «Сарматский князь» Бэр

Нам неизвестны первые христианские правители Алании, их имена и деяния, но уже в 930-х гг. в Алании правил царь, совершивший в 932 г. поход в союзе с князем Авагии в Закавказье с целью защиты религиозных прав армян-халкидонитов. Христианское имя этого царя не сохранилось. Армянский историк Степанос Таронечи пишет о некоем «князе Апхазов, вышедшим из земли Сарматов», имя которого вначале используется как нарицательное, ибо «в надменности своей он был подобно Бэлу», затем как имя собственное – Бэр [Всеобщая история... 1864: 117–118].

Если Бел / Бэл не отсылка к некоему мифологическому имени, то вероятно иранская этимология имени Бэл/Бэр, восходящая к корню **bala-*, **bara-* ‘сила, сильный’ – из арийск. *bala-*, ср. др.-инд. *bála-* ‘сила, мощь, жизненная сила’. Сарм.- βαλος ‘обладающий силой(?)’; осет. *bal* ‘группа, партия; отряд, шайка’, которое В. И. Абаев возводит к **bāria-* от **bār-* ‘ездить верхом’, т. е. ‘конная военная партия’ [Абаев 1949: 160; Абаев 1958: 233; Расторгуева, Эдельман 2003: 66]. Армянский историк не зафиксировал христианского имени предводителя алан. В качестве личного имени в несколько искаженной форме, он называет корневую форму *-бал*, связанную, возможно, с аланским антропонимом Анбал / Амбал > арм. Бел / Бер в тексте истории. Это имя хорошо известно в средневековом аланском ономастиконе по Зеленчукской надписи. Как социальный термин это имя могло обозначать предводителя аланского конного войска, верховного командующего; им мог быть только властодержец Алании.

Предположительно его имя, сохранившееся в армянских исторических сочинениях, – Бэл / Бер, – указывало на военно-распорядительные функции аланского властодержца, возглавившего поход за пределы своей страны. Аланским эквивалентом имени «князя сарматов» Бэла могло быть имя Амбалан / Ambalan (=Анбал / Амбал), сохранившееся в Зеленчукской надписи, которая датируется 941 г. [Турчанинов 1948: 80–81; Турчанинов 1958: 48–51; Турчанинов 1990: 167; Камболов 2006: 167–168; Памятники... 2013], по другим данным, XI или XII вв. [Zgusta 1987; Згуста 2013: 64]. Показательно,

что, по мнению Л. Згусты, Зеленчукская надпись начинается с обращения к Иисусу Христу и святому Николаю Чудотворцу с изображением креста и заканчивается формулой $\Theta(\epsilon\delta)\varsigma [v](\text{ик}\tilde{\alpha})$ – «Господь, побеждай!». Эта надпись не дает никаких оснований, которые позволяли бы утверждать о синкретизме язычества и христианства [Згуста 2013: 63] в этой части Алании – долине Большого Зеленчука. Более того, христианская символика погребальной стелы и использование греческой графики для написания аланских имен указывает на то, что умершие – христиане, они не имели отношения к монашескому чину, были лицами светскими. Все это косвенно подтверждает, что, несмотря на христианское вероисповедание погребенных, они в жизни и повседневном общении использовали более значимые для них в социальном плане имена аланского ономастикона, а не крестильные антропонимы, связанные со святыми – небесными покровителями. Такая ситуация была, вероятно, характерна в X–XII вв. как для аланской знати, так и простолюдинов. Аланские имена зеленчукской эпитафии Анбалан (*Ανταλαν*) и Пакагар (*Πακαγαρ*), отражавшие высокий социальный статус и военно-распорядительные функции, пользовались большим почетом и признанием в военнотружинной среде; впрочем их употребление в качестве социального знака не отменяло порядка христианского имянаречения, и, надо полагать, аланские имена сосуществовали в свободном взаимозаменяемом употреблении параллельно с христианскими.

2. Эксусиократор Давид

Православные имена получают в первую очередь распространение среди аланской знати и властодержцев Алании. Выбору христианского антропонима, его семантике придавалось особое значение. Это видно по именам эксусиократора Давида и эксусиократориссы Марии, известных по Сентинской надписи 965 г. [Белецкий, Виноградов 2011: 242–245]. Имя Давид использовалось в семейной традиции имянаречения аланских правителей. Известен, согласно Вахушти, Давид / *Davit* – отец Атона и прадед Давида-Сослана; в честь прадеда Давида и был назван осетинский царевич Сослан, муж и соправитель грузинской царицы Тамары, отец Георгия Лаша и Русудан [Тогошвили 1990: 10–48; Алемань 2003: 425].

В политической идеологии Средневековья второй царь иудеев Давид, по преданию – автор Псалтири, считался предком и прообразом Иисуса Мессии и символом идеального правителя. Победа юно-

го Давида над гигантским предводителем филистимлян Голиафом (1 Цар. 17) воспринималась как образ победы Христа над дьяволом. Царь Давид объединяет под своим скипетром все родственные евреям племена и превращает Палестину в процветающий центр международной торговли. «Удалой предводитель отважной дружины, – как отмечал И.Д. Андреев, – связавший свое имя с бесчисленными военными подвигами, гроза всех народов и племен, теснивших не успевшего государственно организовать Израиля, настоящий основатель еврейского царства и создатель его славы, национальный герой, баловень счастья, “светильник Израиля” (2 Цар. 21: 17), Давид притягивал к себе все мечты и чаяния последующих поколений, стал в центре народных идеалов, красотой и силой своего облика ободрял соплеменников в моменты самых тяжелых испытаний» [Андреев 1993: 458]. Символично было и то, что из рода Давида происходили Дева Мария, ее обручник Иосиф и Иисус Христос.

Греческое имя Мария (Μαρία) происходило от евр. *Miriām* ‘мир’ и имело не меньше положительных религиозных коннотаций в сознании средневекового человека. Это имя ассоциировалось с матерью Иисуса Христа, идеалом женщины-христианки; образ Марии был неразрывно связан с изображением Богородицы, получившем самые разнообразные иконографические воплощения в христианском искусстве. По предположению исследователей, в освящении Сентинского храма, не исключено, принимала участие и экскусиократорисса Мария, супруга аланского царя Давида, и он был посвящен Богородице Знамения (Влахернитиссе), образ которой был помещен над окнами апсиды храма [Белецкий, Виноградов 2011: 215–216, 371. Табл. 18].

Подобные «царственные» престижные антропони́мы не были результатом случайного выбора имени из церковного календаря, но использовались с учетом семейно-родовой традиции, на основе полного осознания их религиозной и исторической семантики, связей с самим Спасителем. Антропони́мы аланских царей символически связывали последних с их небесными патронами, указывали на главные функции властодержцев, заключавшиеся в военном прославлении страны, обороне ее от врагов, обеспечении благоденствия своему народу и поддержании Православия. Святой, именем которого нарекался во крещении будущий правитель, был его ангелом-хранителем в земной жизни, а деяния и жизнь святого являлись своего

рода нравственно-политическим идеалом, которому следовало всемерно подражать.

3. Эксусиократор Алании Гавриил-Дорголеель

В аланском «царственном» антропонимиконе присутствует имя властодержца Алании Гавриила. Свинцовая булла с именем эксусиократора Гавриила (+ΓΑΒΡΙΗΛ ΕΞΟΥΣΙΟΚΡΑΤΟΡ ΑΛΑΝΙΑΣ) была в 1884 г. опубликована Г. Шлюмберже. По определению современного австрийского византиниста В. Зайбта, с учетом иконографии Богородицы, держащей в круглом медальоне погрудное изображение младенца Христа на аверсе, и особенностей палеографического написания букв в надписи на реверсе, печать может быть датирована 1030–1031 гг., но не ранее 1040 г. На этом основании был сделан вывод, что Гавриил является предшественником аланского правителя Дорголееля / Дургулееля, известного по грузинским источникам [Seibt 2004: 53, 54. Fig. 1, 3], который являлся братом Борены, жены грузинского царя Баграта IV [Алемань 2003: 425]. По предположению А. Ю. Виноградова, принявшего аргументацию В. Зайбта, Гавриил был отцом известной по сочинению Михаила Пселла аланки – «сє-васты» [подробнее: Малахов 2015: 149–162], мог дожить до 1050–1055 гг. и быть наследником царя Урдуре; историк отрицает возможную идентификацию Гавриила и Дорголееля на основании датировки печати Зайбтом 1030-ми гг., поскольку Дорголеель впервые упоминается в «Житии картлийских царей» в связи с женитьбой Баграта IV «на дочери царя овсов, сестре Дорголееля». Именно упоминание имени Дорголееля без титула дало основание А. Ю. Виноградову предполагать, что на тот момент (вскоре после 1031 г.) правителем алан был ещё вероятный отец Дорголееля [Белецкий, Виноградов 2011: 54. Прим. 181].

Комментируя отрывок из «Матиане Картлиса» о браке грузинского царя и Борены, В. А. Кузнецов высказал предположение, что Борена и Дорголеель были детьми царя Урдуре [Кузнецов 1992: 186]. Подобное предположение имеет основание, но был ли ещё жив, находился ли у власти Урдуре на момент бракосочетания Борены и Баграта? Соответствующий пассаж из «Матиане Картлиса» не позволяет ответить на него утвердительно. В переводе С. Г. Каучишвили этот отрывок из «Матиане Картлиса» звучит так: «Спустя некоторое время скончалась царица Елена в Кутаиси, и царь Баграт женился на дочери осетинского царя, сестре Дорголеела, по имени Борена»

[Каухчишвили 1974: 88]. В переводе М. Д. Лордкипанидзе сын грузинского царя Георгия I и Мириам Баграт IV (1027–1072) последовал примеру своего отца, который был женат вторым браком на дочери овского царя Альде: «женился царь Баграт на царевне Борене, дочери царя овсов, сестре Дорголели» [Матиане Картлиса 1976: 47]. Автор хроники вполне мог и не указывать титула Дорголея, поскольку для него было важнее отметить царское происхождение Борены, но упоминание Дорголея, а также, что он брат, скорее говорит в пользу высказанного нами предположения, что именно Дорголень уже был царем в Алании в этот период, и именно ему могла принадлежать печать с именем Гавриила [Малахов 1995: 377, 378]. Как известно, брак грузинского царя с аланкой был заключен «спустя некоторое время» после смерти племянницы византийского императора Елены, которая была выдана замуж за куропалата Баграта Романом III Аргиром (1028–1034) после 1030 года [Матиане Картлиса 1976: 47].

Выражение «некоторое время» в упомянутом пассаже вполне можно рассматривать как относительно небольшой промежуток времени, прошедший после смерти Елены, возможно это было самое начало 1030-х гг. Аланский царь Урдуре был убит кахетинским царем Квирике III около 1028 г. [Матиане Картлиса 1976: 47], а сам Квирике в ходе кровной мести вскоре пал от руки «некоего раба овса» в 1029 г. Грузинская летопись сообщает: «Тогда же неким рабом овсом был убит великий царь кахов Квирике, ибо в бою царь Квирике убил овского царя Урдуре. И [таким образом], из кровной мести был убит рабом овсом царь Квирике во время охоты в горной местности Парадзи» [Летопись Картли 1982: 67]. «Раб», находившийся при дворе царя кахов, был, очевидно, высокопоставленным слугой. Если Дорголень – наследник Урдуре, то именно он и должен именоваться Гавриилом. Этот моливдовул, заказанный и изготовленный в Константинополе, демонстрировал легитимность нового аланского властодержца. Наиболее вероятный период нахождения у власти Гавриила / Дорголея: с 1029 г. по середину 1060-х годов.

Если исходить из предложенного нами хода событий, то правление Дорголея должно было начаться не позднее 1029 г. Брак Баграта с сестрой Дорголея подводил черту в напряженных отношениях Грузии и Алании, которые могли возникнуть из-за кровной мести. Властодержец Дорголень скорее всего был немного старше Баграта IV, аланский царевич достаточно юным взошел на престол. Если

бы он не был фактическим правителем Алании на тот момент, то вряд ли тогда грузинский хронист упомянул бы его в связи с женитьбой грузинского царя на Борене.

Можно допустить и иной ход событий: Урдуре был убит около 1028 / 29 г., а упоминание Дорголея «без титула», почему-то именно его, несовершеннолетнего, в грузинской хронике чисто случайное; реальным правителем в Алании был другой человек – возможно, старший сын Урдуре. При таком раскладе в Алании мог править неизвестный нам по имени эксусиократор до 1050–1055 гг., как считает А. Ю. Виноградов [Белецкий, Виноградов 2011: 54, 57]. Но тогда непонятно, чем так отличился Дорголень, чтобы попасть в официальную грузинскую хронику. Все эти построения основываются на шатком предположении о «позднем» вхождении Дорголея в международную политику, не ранее 1055–1060-х гг., и наличии гипотетического правителя, который якобы был между Урдуре и Дороголеем; кроме этих догадок более веских аргументов для отрицания идентичности эксусиократора Гавриила и Дорголея нет. Контекст, в котором упоминаются Дорголень и Борена в «Матиане Картлиса», позволяет утверждать, что именно он, царь Дорголень, находился у власти в Алании уже в 1030/31 г.

К замужеству сестры Дороголея Борены имеет отношение любопытная стихотворная надпись на грузинском языке, которая была выявлена на оборотной стороне иконы с изображением Богородицы, хранившейся в сванском селении Ленджер. Надпись впервые была прочтена А. С. Хахановым, который связал упомянутую в ней рабу божию Борену с супругой Баграта IV. В надписи многострадальная Борена, обращаясь к Богородице, сказавшей архангелу Гавриилу, что она раба Господня, просит спасения [МАК 1904: 38]. Текст молитвенной просьбы Борены в стихотворной форме включен в хрестоматию по древнегрузинской литературе С. И. Кубанейшвили и имеет следующий перевод: «Я, которая отдала долг Гавриилу, // Я, почитательница Господа, // Я, как гостя, скитавшаяся по свету, // Пала ниц, опьяненная юной кровью, // Дева, спаси Борену многогрешную!» [Хрестоматия... 1946: 351; Кузнецов 1992: 195]. Имена архангелов Михаила и Гавриила особо почитались в аланском православном календаре, что подтверждается этнографическими данными [Абаев 1990: 131–16; Мамиев 2014: 198]. День двух архангелов – Мыкалгабыртæ, покровителей плодородия и изобилия, а также

небесных патронов царского дома Цæразонтæ – отмечался осетинами четыре раза в году по четвергам: в мясную неделю, в пасхальную, перед Троицей и после праздника св. Георгия [Абаев 1973: 138].

Врнемся к семантике имени аланского властодержца Гавриила / Дорголея. Архангел Гавриил (евр. «муж Божий», «Бог есть сила») – один из семи архангелов (Тов. 12: 15; Откр. 8: 2), истолковавший сон пророка Даниила, главный посланник Бога-Отца, страж Небесной сокровищницы, ангел Милосердия, защитник Церкви. Архангел обладал силой пророчества, был «великим предвестником рождений», в том числе рождений Самсона (Суд. 13: 3–7), Иоанна Крестителя (Лк 1: 11–20), он благовествовал Пресвятой Деве Марии – рождение Спасителя (Лк. 1: 19). В Средневековье святой был покровителем рожениц. Поэтому обращение Борены к архангелу Гавриилу и Богоматери, которой, согласно церковному преданию, святой благовествовал от имени Бога-Отца грядущее разрешение от благодатного бремени, вполне понятно. Икона с образом Богородицы, с почитательской надписью-молитвой, была подношением церкви и Богоматери в связи с предстоящими родами, хотя нельзя исключить, что дар был сделан уже после благополучного разрешения от бремени. Возможно, этим родившимся ребенком было известная впоследствии Мария Аланская, жена императоров Михаила VII Дуки (1071–1078) и Никифора III Вотаниата (1078–1081) [подробнее о ней см.: Garland L, Rapp Jr S. H. 2006: 91–124]. В данном контексте значение имеет имя архангела Гавриила, который был небесным покровителем для представителей царской фамилии Алании как по мужской, так и по женской линиям.

Датировка печати эксусиократора Гавриила, предложенная В. Зайботом, дополнительно подкрепляется особым написанием двух литер – оу- в форме Ѡ, перечеркнутой горизонтальной линией посередине в слове ἐξουσιόκράτωρ. Подобное написание –оу – по наблюдениям за датированными печатями приходится на небольшой в хронологическом отношении период: с 1025 по 1150 г. [Oikonomides 1986: 169. Table].

Кроме того, уточнить время бытования печати помогает и иконография Богородицы на аверсе буллы. Здесь изображена Богоматерь Никопея («Победотворная»), которая чудесным образом была явлена в 1030–1031 гг. во Влахернском соборе при строительных работах, будучи ранее замурованной в стене. Богородица на моливдовуле изо-

бражена по пояс, в хитоне и мафории, с нимбом из мелких точек; руки ее придерживают кресчатый нимб над головой младенца Христа, который изображен погрудно перед Богородицей. Левая рука Богородицы не видна из-за дефекта печати. Все изображение дано в круге, не оставляющем места для каких-либо надписей, кроме титулов ΜΡ ΘΥ: Μ(ήτηρ) Θ(εο)ῦ. Нимб вокруг головы Христа в более поздних типах печатей постепенно увеличивается, превращаясь в подобие щита или «медальон», охватывая всю фигуру (бюст) Спасителя; на моливдовуле эксусиократора Гавриила нимб касается пока Его плеч, что может объясняться более ранней иконографией (рис. 1).

Следует отметить, что при определении иконографического типа Богоматери Никопеи у современных исследователей нет единства. Если В. Зайбт считает, что это погрудное изображение Богоматери, держащей перед собой обеими руками медальон с Богомладенцем [Seibt 1987: 35, 36, 44, 45], то В. С. Шандровская [Шандровская 1999: 196] предлагает Никопеей считать Богоматерь, держащую обеими руками младенца перед грудью (в медальоне или без него) вне зависимости, изображена ли она погрудно, в рост или на троне. Тип Богоматери Никопеи на печатях, по Зайбту, подтверждается нумизматически с 1030/31 по 1092 гг. [Seibt 1987: 44. Anm. 5]. Если учитывать ее изображения в рост, то хронологические рамки должны быть расширены до правления Андроника I Комнина (1183–1185) [Шандровская 1999: 196].

Вероятно, чудесное «открытие» доиконоборческой иконы Богородицы в 1030–1031 гг. [Seibt 1985: 552–559] положило начало особому почитанию Богородицы Никопеи в императорской семье и столичных церковных кругах, которое затем распространилось среди епископов, фемных начальников и крупных налоговых чиновников – коммеркиариев [Catalogue... 2001: 22. № 9.1–3; 50. № 18.2; 108. № 40.4; 113. № 40.18].

Эталоном изображения Никопеи для резчиков штампов могли послужить печати константинопольского патриарха Фотия (858–867, 877–886), императоров Константина VII и Зои (ок. 914–919) [Oikonomides 1986: 61. № 53; 64. № 57]. С течением времени изображение Богоматери этого типа эволюционировало от графического к более объемному, который и представлен на печати Гавриила. Типу изображения Богородицы на моливдовуле Гавриила наиболее близка булла Давида, епископа Пайперта (совр. Байбурт на реке Чорох), ко-

торый был суффраганным епископом Трапезундского митрополита в X–XIII вв. Печать епископа Давида из Пайперта датируется XI в. [Catalogue... 2001: 103. № 31.6]. Не исключено, что печать Гавриила и епископа Давида изготовлены в одной и той же мастерской. Аналогичное объемное изображение Богоматери (Оранты) и характерное размещения его в точечном овале имеется на печати Иоанна Элладика, веста, судьи вилы из Селевкии и куратора Тарса, которая датируется второй половиной XI в. [Catalogue... 2005: 7. № 5.3]

В Византии Богородица, «дарующая победу», считалась покровительницей императорского дома, его защитницей, к ней обращались, прося победу над врагом. Изображение Богородицы Никопеи появляется на монетах, символизируя покровительство и защиту правящего императора. Так, на милиарисии, приписываемом Василию II и Константину VIII (976–1025), отчеканенному в знак благодарности за победу над мятежником Вардой Фокой в 988 г., была изображена Богородица Никопея, придерживающая руками круглый «щит» с образом Спасителя на уровне горизонтальной линии крестчатого нимба; легенда на аверсе монеты гласила – «Богородица, помоги василевсам», на реверсе – «Мать Божия, препрославленная, кто на тебя надеется, не будет безуспешен» [Grierson 1977: 713, 719. Pl. LVII, №3] (рис. 2). Изображения Никопеи появляются на монетах Романа III после чудесного открытия ее образа во Влахернах в 1030–1031 гг. Икона Богородицы Влахернитиссы в XI–XII вв. сопровождала императоров в военных походах и почиталась как «необоримый щит» [Michaelis Attalioetae 1853: 153.4–14].

Культ Богородицы Никопеи, получивший широкое распространение в XI в., практически не выходит за пределы этого столетия, а позже ее образ почти не используется в сфрагистике [Степаненко 2000: 198–221].

Появление Богородицы на личных печатях аланских княжон, находившихся при дворе византийских императоров во второй половине XI в., указывает не только на опыт заимствования Богородичного культа из практики царского придворного обихода, следование своеобразной столичной православной «моды», но и отражает уже сложившиеся при аланском владении традиции почитания Богородицы. Показательно, что образованнейшая и влиятельная женщина Анна Далассина, мать императора Алексея I Комнина (1081–1118), имела печать с изображением Никопеи [Антокольская 1971:

58–62], этот образ присутствует и на печати Марии Аланской около 1070 года (рис. 3). Богоматерь Оранта в рост с образом Христа в медальоне на груди представлена на печати протопроедриссы Ирины, дочери экскусиократора Алании (ок. 1072–1078) [Catalogue... 2005: 151. № 116.1] (рис. 4).

Почитание Богородицы Никопеи при византийском императорском дворе, среди военной и гражданской знати, в столичных церковных кругах во второй трети XI в. было заимствовано аланскими экскусиократорами. Следуя византийским императорам, аланские цари с 30-х гг. XI в. свои военные успехи связывают с покровительством и защитой Богоматери Победотворящей (Μήτηρ Θεοῦ ἢ Νικόπολις). Она становится своего рода палладиумом правящего царского дома Алании, что нашло соответствующую презентацию на моливдовуле экскусиократора Гавриила.

4. Протопроедр и экскусиократор всей Алании Константин

Имя возможного преемника Гавриила / Дорголея – Константин, он был «протопроедром и экскусиократором всей Алании». Об этом свидетельствует печать, найденная в ходе археологических раскопок в крепости Анакопии в 2015 г. [Аргун 2016: 4–10].

Высокое качество изображения и надписи на печати указывают на изготовление матриц мастерами-резчиками в Константинополе. Довольно редко само по себе употребление медной пластины для оттиска, первоначальный цвет которой мог напоминать хрисовул византийского императора.

На л. с. печати в линейном выпуклом ободке изображен стоящий в полный рост святой воин. Правой рукой он придерживает копье, а левой опирается на круглый щит, повернутый боком к зрителю. Умбон щита украшен трилистником. Лицо воина безбородое, волосы пышные, голова обведена тонким нимбом. От правого плеча вниз спускается портупейный ремень, к которому прикреплен меч, убранный за спину. По сторонам от образа святого – двухколончатая греческая надпись: ΟΑ|Γ|C ΓΕ|WP|Γ|Ο, – Ὁ ἅγι(ο)ς Γεώργι(ο)ς, означающая «Святой Георгий». Это иконографический образ пешего святого воина – Георгия Молодого. Образ стоящего воина с копьем и опущенным щитом был широко распространен в византийской сфрагистике и прикладном искусстве в XI–XII вв. Сохранившаяся надпись однозначно указывает, что патроном владельца печати был св. Георгий, что может косвенно подтверждать принадлежность

к воинскому сословию его владельца. Однако, что характерно для печатей этого периода и получает распространение – личное имя владельца не совпадает с именем патрона-покровителя, и его размещение на л. с. печати, следует связывать с особой популярностью святого Георгия.

На о. с. в линейном ободке дана надпись из семи строк, начинающаяся с изображения креста и завершающаяся расположенными крестообразно точками и двумя листочками; литеры подквадратной формы и читаются хорошо: + KERΘ,| TWCWΔY,| KWNTWUW| TΘĀΠP,ΕΔP,|SEΞΘC,ΚΡΑ|TWP, ΠΑCΗC| ΑΛΑΝΙ,|. После раскрытия сокращений надпись читается: + Κ(ύρι)ε β(οή)θει τῷ σῶ δου(λῶ) Κων(σ)ταν(τί)νῳ τοῦ (πρωτο)προέδρῳ καί ἑξουσ(ιο)κρατωρ(ι) πάσης Ἀλανί(ας) «+ Господи, помоги рабу твоему Константину, протопроедру и эксусиократору всей Алании» (рис. 5) [Малахов 2017: 103–114].

Этот антропоним аланского властодержца восходит, с одной стороны, к имени святого и равноапостольного императора Константина Великого (306–327), а с другой – был связан с именами ряда византийских императоров Македонской династии: Константина VII Багрянородного (945–959), Константина VIII (1025–1028), Константина IX Мономаха (1042–1055), Константина X Дуки (1059–1067). Не исключено, что властодержец Алании Константин был рожден в правление одного из своих царственных тезок и получил имя в его честь. Но прообразом всё-таки была фигура императора Константина Великого, имя которого в средневековой политической и религиозной идеологии было неразрывно связано с защитой христианства и представлениями об идеальном правителе [Чичуров 1991: 105–144]. Император Константин Великий утвердил христианство в качестве официальной религии после Миланского эдикта 313 г., укрепляя государство, способствовал объединению и организации самой Церкви, отменил казнь через распятие, в 325 г. объявил христианство государственной религией Римской империи, перенес столицу из языческого Рима в Новый Рим – Константинополь; он рассматривал себя в качестве «епископа от внешних» (κοινὸς ἐπίσκοπος), вмешиваясь в церковные дела, догматические споры, председательствуя на соборах. Приняв крещение незадолго до смерти, Константин Великий довольно скоро стал называться блаженным и святым, а его могила в храме свв. Апостолов сделалась предметом особого поклонения [Лопарев 1993: 811–812]. Историк Евсевий Кесарийский сообщает,

что Константину в столице империи была воздвигнута статуя, и что сам император велел укрепить в руке статуи копьё в виде креста.

Для современников и потомков Константин Великий прежде всего был воином, полководцем, защитником империи и христианства. Эти коннотации, вероятно, имели немаловажное значение в процедуре избрания православного имени для наследника аланского царствующего дома. Определяющую роль в имянаречении играл митрополит или духовник при дворе аланского властодержца.

В то же время личным небесным патроном эксусиократора Константина выступает на печати св. Георгий Каппадокийский. Этот выбор сделан осознанно правителем Алании. Святой воин-защитник Георгий имел огромную популярность в XI–XII в. в восточных провинциях Византии, Грузии, на Балканах и Руси, а после принятия христианства – и в Алании. Распространению культа св. Георгия, как и почитанию некоторых других святых воинов в аланской среде, способствовала социально-экономическая организация общества, в которой воинские занятия для ее мужской части были основополагающими и жизненно важными. Социальное становление и роль мужчины в обществе конституировались через дружинную культуру, формирование которой проходило в условиях военно-союзнической помощи, оказываемой Византийской империи. Поэтому культ святых воинов Георгия Каппадокийского (Победоносца), Феодора Стратилата, Феодора Тирона, Димитрия и др. получает широкое признание среди аланской знати и дружинников. Дуализм указанных на печати святых имен – Константин и Георгий – должен был обеспечить усиленную помощь со стороны небесных покровителей в военной деятельности обладателю печати. Возможно, этот аспект индивидуального почитания отдельных святых, связанный с личным выбором эксусиократора (по религиозным, семейным или обетным мотивам), приводил к параллельному упоминанию на печати христианского имени и имени небесного патрона, которые могли не совпадать. Однако почитание того или иного святого самим властодержцем Алании (что отмечалось на печати), несомненно влияло на более расширенное поклонение этому святому в придворной и дружинной среде.

Титул протопроедра, представленный на печати Константина, появляется на рубеже 1050–1060-х гг. и сохраняет значение высокого придворного сана до 1081 г. Его присваивали относительно узкому

кругу лиц из числа родственников императора и высших сановников. После реформы придворных званий, предпринятой Алексеем I Комниным, элитарность этого титула была размыта, и ранговое достоинство девальвировалось. Константин обладал титулом протопроедра в тот период, когда это звание обладало максимальной валентностью. В правление Никифора III Вотаниата (1078–1081) его доверенные приближенные лица удостаивались этого титула. На одной из византийских миниатюр император изображен в окружении самых высших и самых приближенных к его особе императорских слуг – протовестиария, великого примикирия, декана и «эпи ту каниклия» (‘хранителя императорской чернильницы’), и при этом все перечисленные сановники имели титул протопроедра [Omont 1929: Pl. № 63]. Известна печать «слуги» Никифора III болгарина Германа, который был протопроедром и деканом. На этом моливдовуле Герман указал только свое имя и титул – протопроедр; тем самым было как бы подчеркнуто, что придворного звания и имени вполне достаточно для идентификации владельца печати [Канев 2013: 49–52].

Найденная печать протопроедра и эксусиократора всей Алании Константина относится к 1068–1078 гг. и отражает активные алано-византийские военные и дипломатические связи в период правления византийских императоров Романа IV Диогена (1068–1071) и Михаила VII Дуки (1071–1078). Контакты эти поддерживались через византийскую крепость Анакопию в Абхазии; правителем Алании по имени Константин мог быть преемник «великого царя овсов» Дургудлея – его сын или младший брат [Малахов 2017: 112].

5. Севаст и эксусиократор Росмик

Ещё одним свидетельством прочности христианских традиций при дворе аланского царя является печать эксусиократора Росмика, отнесенная В. Зайбтом к началу XII в. На л. с. печати изображен св. апостол Андрей в рост с пастырским жезлом-крестом, возложенным на правое плечо, по сторонам апостольской фигуры двухколончатая надпись: Ο ΑΓΙΟΣ ΑΝΔΡΕΑΣ. На о. с. печати надпись в пять строчек: +Κ(ύρι)ε β(οή)θ(ει) τῷ σῶ δ(ούλῳ) σεβαστ(ῶ) ὁ Ροσμίκη(ς) – «Господи, помоги рабу твоему севасту Росмику» [Seibt 1978: 311–312. № 170; Seibt 2004: 54–55]. Имя севаста Росмика известно из текста «Алексиады» Анны Комниной, которая сообщает, что эксусиократор Росмик командовал аланами в византийской кампании против норманнов в Эпире в 1108 г. Имя аланского союзника вызывает

трудность в написании и произношении у Анны и переписчиков ее труда. Вначале она пишет ὁ δὲ γε Ἀλανὸς Ῥομίσκις [Annae Comnenae 1878: 204.15; Анна Комнина 1965: 353, 600. Прим. 1333], а затем чуть ниже: τὸν ἔξουσιοκράτορα Ῥομίσκην [Annae Comnenae 1878: 205.7]. Печать севаста Росмика позволяет уточнить: во-первых, форму правильного написания имени властодержца; во-вторых, что именно властодержец Алании командовал союзным корпусом наемников в Эпире, а не рядовой военачальник; в-третьих, эксусиократор Алании имел придворный титул севаста; и, в-четвертых, что, вероятно, его крестильным именем было имя Андрей, данное ему в честь св. апостола Андрея.

Св. апостол Андрей, брат Петра, последователь Иоанна Крестителя, один из первых «призванных» учеников Иисуса Христа (Ин 1: 35–41), согласно легендам IX в., собранным Епифанием Монахом, проповедовал христианство «скифам», т. е. народам, жившим на южных, восточных и северо-восточных берегах Черного моря. С берегов Понта он через Пропонтиду перешел во Фракию и Грецию и в Патрах был распят по приказанию проконсула Эгея в 70 г. Имя в честь апостола Андрея было распространено в древнерусской княжеской среде, поскольку в русских летописях повествовалось о том, что апостол Андрей водрузил Крест в Киеве и дошел до Новгорода. Церковные предания о миссии св. Андрея по циркумпонтийскому маршруту были собраны после 815 г., в них говорилось, что после Трапезунда апостол посетил область под названием Салани (Salania=Alania) [PG. T. 120. Col. 221B] с городом Фуста (Phousta); возможно, именно то место, где обитал народ фусты. Анастасий Апокрисиарий, преследуемый за свою оппозицию против религиозной политики Константа II в 644 г. был сослан в крепость Фусту, располагавшуюся между Апсилией и областью Мисимиан к юго-востоку от р. Кодор. Эти сведения позволяют более определенно говорить об этой легендарной области. Однако в дальнейшем сведения о Фусте исчезают в византийских источниках, поэтому сообщение Епифания об Алании и кастроне Фуста не получили дальнейшей конкретизации [Mango 2002: 262]. В похвальном слове (Ἐγκώμιον) апостолу Андрею, составленном в конце IX – начале X в., сообщается, что после посещения страны Сусании в восточном Причерноморье «величайший Андрей вместе с Симоном остановились в аланской стране (ἐν τῇ Ἀλανικῇ χώρᾳ) и достигли города под названием Фуста

(τὴν λεγομένην Φοῦσταν πόλιν). Сотворив там множество знамений и чудес, наставив очень многих и просветив, они проходят до Абасгии и, войдя в Севастополь Великий, проповедают слово о вере и познании Бога, и многие из услышавших приняли его» [Деяния апостола Андрея 2003: 194, 195]. Можно предположить, что легенды об апостоле Андрее, его миссии к «скифам» Причерноморья и посещении «аланской страны», располагавшейся где-то между устьем Фасиса и Севастополем, в приморской или нагорной полосе, были известны в церковных кругах Алании, и крестильное имя Росмика – Андрей отражало бытование культа святого Апостола в аристократических семьях Алании.

Использование аланского антропонима Росмик (Ροσμίκης) на печати, свидетельствует, что в семье правящей династии Алании усиливается тенденция к сохранению этнической идентичности. Аланское неправославное имя эксусиократора фигурирует на официальной печати параллельно с почетным византийским придворным титулом «севаст». Под этим именем эксусиократор Алании был известен при византийском императорском дворе, что подтверждает дважды Анна Комнина в тексте «Алексиады». Этимология антропонима Росмик может быть объяснена из иран. * *razman* ‘военный ряд, шеренга, стоящий в одном боевом порядке’ [Seibt 1978: 312. Anm.1; Mayerhofer 1973: 196. 8.1044], что указывает на «военные предпочтения» в семантике антропонима, которым отдавали дань при выборе мужского имени. Косвенно это указывает и главную военно-политическую роль, которая отводилась будущему властодержцу Алании.

Аланские цари охотно используют в сфрагистике византийскую систему титулов и званий, которая демонстрирует их принадлежность к имперской «семье народов и языков». Указание на печати Росмика почетного придворного звания «севаст» параллельно с его собственным этническим именем было, с точки зрения владельца модивдовула, наиболее важным и репрезентативным.

Эпитет севаст (σεβάστος) ‘священный’, согласно Анне Комниной, издревле прилагался только к титулу императора и до правления Алексея I Комнина им пользовались только императоры [Анна Комнина 1965: 123, 476. Прим. 316]. Греческое слово σεβάστος было равнозначно латинскому понятию *augustus*. Однако уже Константин IX Мономах (1042–1054) для своей жены Склирены вводит

титул севасты, что отличало ее от поименования законной императрицы – «деспины и василиссы». При Никифоре III Вотаниате почетного звания «севаст» были удостоены Исаак Комнин и его брат Алексей. Позднее титулярная реформа императора Алексея I Комнина привела к тому, что между «севастом» и императором появляются титулы «севастократор», «протосеваст», «паниперсеваст», «светлейший протосеваст» [Анна Комнина 1965: 123], что увеличивало ранговый разрыв между титулом «севаст» и императором. В XI–XII вв. севасты оказались в классе 5 разряда, после них шли новелиссимы, куропалаты и далее по нисходящей [Stiernon 1965: 222–227]. У Псевдо-Кодина «севаст» уже занимает 77 место в титулярных придворных званиях [PG. T. 157. Col. 33B, 48B]. В годы жизни экс-уσιοкратора Росмика (конец XI – начало XII в.) звание севаста еще имело высокий ранг, оно было почетным и чисто придворным, не обремененным особыми функциями, и означало родственную связь с императорской фамилией; обладавший таким титулом имел привилегированное положение, позволявшее его владельцу чувствовать себя уверенно при дворе и среди византийской знати; достаточно отметить, что иностранцы удостаивались этого звания довольно редко и от общего числа севастов составляли не более 10% [Stiernon 1965: 229]. До титулярной реформы Алексея I Комнина присвоение титула *σεβάστος* имело окказиональный характер, вызванный, прежде всего, исключительными политическими обстоятельствами. Так, около 1060 г. византийский титул «севаст» получил Баграт IV, его присвоению могла способствовать Мария Аланская, с 1056 г. находившаяся в Константинополе и ставшая впоследствии супругой императора Михаила VII Дуки (1071–1078). Имея этот титул, Баграт встречается осенью в 1065 г. со своим союзником и зятем, аланским правителем («великим царем овсов») Дорголелем на феодальном и почти семейно-родственном пиру [Летопись Картли 1982: 76].

Удочерение Марии Аланской императрицей Феодорой (1054–1056), т. е. включение ее путем адопции в систему родственных связей императорской семьи, а затем царственное замужество Марии, заключение брака с Михаилом VII Дукой (1071–1078), как известно, сопровождалось присвоением звания севаста ее отцу, Баграту IV. Аналогичная ситуация имела место несколько ранее с аланской «заложницей» при дворе Константина IX Мономаха. Император собирался жениться на дочери аланского правителя и ее официально

именовали севастой. Это обстоятельство может указывать на высокую вероятность присвоения звания $\sigma\epsilon\beta\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\varsigma$ в первую очередь аланскому эксусиократору уже в 1050-х гг., т. е. накануне готовившегося брака аланской принцессы и византийского императора властодержец Алании, отец «заложницы», должен был получить титул «севаста» [Малахов 2015: 149–162].

6. Эксусиократор Алании Иоанн Хотеситан

К середине XII в. относится печать Иоанна Хотеситана, эксусиократора Алании, опубликованная В. Зайбтом. На л. с. изображена Богоматерь Никопея, сидящая на троне с высокой спинкой и держащая в руках перед собой образ Христа в круге. Данный иконографический тип, как уже отмечалось, связывается некоторыми исследователями с Богоматерью Победотворящей (Μήτηρ Θεοῦ ἡ Νικολοῖς). Если это предположение верно, то Богоматерь Никопея примерно с 1030 по 1150 год выступает как небесная покровительница аланских властодержцев, периодически появляясь на их официальных печатях. На о. с. печати надпись в прочтении В. Зайбта: + Ἰω(άννη) [ἔ] ξουσιοκράτορι Ἀ[λ]ανίας τῷ Хотесιτάν(η) [Seibt 2004: 55. Fig. 1, 5]. Во владельце печати австрийский ученый предлагает видеть эксусиократора Иоанна Хотеситана, идентифицируя его с известным по грузинским источникам правителем алан Худданом, дочь которого Бурдухан была выдана замуж за грузинского царя Георгия III (1156–1184) [Seibt 2004: 55; Алемань 2003: 418, 429]. В «Истории и восхвалении венценосцев» описывается необычайная красота и православное воспитание дочери Худдана, в ряду многочисленных сравнений она уподобляется деве Марии (будущей Богоматери). Анонимный автор пишет: «Будучи царем, отец (Димитрий III. – С. М.) привел Георгию в жены дочь царя Худдана, по имени Бурдухану, сообразную с солнцеликим и льву подобным мужем. Сама она была солнцем над солнцами по красоте и, как сказано (Мф 5: 45), по сиянию над грешными и праведными, ибо любила праведных и миловала виновных. Имея в виду ее преданность Христу, я боюсь и стесняюсь искать для нее образ среди женщин, бывших предметом любовного преклонения в этом мире. Она похожа на Екатерину и на Пенелопию, ставшую Ириною, равным образом, если исключить, что у нее был муж, благостью, мудростью, умением ходатайствовать и оказывать помощь напоминала просветительницу неба и земли Марию» [История... 1954: 18]. Поскольку имя Худдана упоминается в «Истории и

восхвалении венценосцев» в связи с браком еще молодого Георгия, до вступления последнего на престол, то печать датируется началом 1150-х гг.

Изображение сидящей на престоле Богоматери Никопеи встречается на печатях и позднее, поэтому условные хронологические рамки правления Худдана могут быть отнесены к 1150–1160 гг. На этой печати впервые аланское личное имя Худдан, превратившись в грекоязычной надписи в фамильное, употребляется параллельно с христианским – Иоанн.

Имя Иоанн (Ἰωάννης) было одним из самых распространенных в церковной и светской среде на христианском Востоке. Это имя Худдан мог получить в честь одного из апостолов Христовых и евангелистов Иоанна Богослова. Он был любимым учеником Иисуса, присутствовал при всех величайших событиях земной жизни Спасителя, он бесстрашно стоял у креста Христова и принял от распятого Учителя поручение позаботиться о его Матери (Ин 19: 26). Одним из первых он убедился в воскресении Христа, по вознесении Иисуса Иоанн вместе с Петром проповедовал о Спасителе, был подвергнут гонениям со стороны римских властей, отправлен в ссылку на полупустынный о. Патмос, где удостоился великого откровения о будущих судьбах церкви и мира, которое изложил в «Апокалипсисе». Освобожденный из ссылки Иоанн Богослов поселился в Эфесе. Место его погребения сделалось центром паломничества христиан уже в начале II в.

Эксусиократор Худдан мог носить имя и в память Иоанна Предтечи (Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος), ближайшего предшественника и предвестника Иисуса Христа, обличавшего пороки и призывавшего к покаянию, так как был близок час прихода Мессии. Внешним знаком покаяния и духовного обновления он избрал крещение, т.е. омовение в воде через погружение в нее, и многие принимали этот обряд, в том числе и пришедший из Галилеи Иисус Христос, о достоинстве которого как Мессии и стал проповедовать Иоанн Креститель. В любом случае, был ли аланский царь назван в память Иоанна Богослова, Иоанна Предтечи или какого-либо иного святого восточно-христианской церкви, свои действия и поступки Иоанн / Худдан должен был соотносить с земным подвигом своего небесного покровителя, будучи поименованным в память одного из первых Иоаннов в истории христианства. После крещения Алании имя Иоанн получа-

ет распространение в аланской этнической среде наряду с другими христианскими именами.

Из нартовского эпоса известно мифическое существо Ойон, которому принадлежало чудесное колесо (*Ojoni calx*), сразившее героя Сослана. Согласно В. И. Абаеву, этот антропоним восходит к имени св. Иоанна Крестителя, на которого после христианизации алан были перенесены черты солнечного божества (колесо-символ солнца). Это подтверждается тем, что в ряде нартовских сказаний мифический персонаж именуется *Fid-Iwanne* ‘отец Иоанн, т. е. св. Иоанн [Абаев 1973: 225–226; Абаев 1990: 131–132; Мифы...1991: 553]. В осетинском народном календаре в память св. Иоанна Крестителя / Фыдыуани именовался девятый месяц года (вторая половина августа-первая половина сентября) [Мамиев 2014: 198, 201]. Лингвист Т. Т. Камболов относит абх. *Dad-Iuana* ‘название божества (святого)’ – осет. *Fydywani* ‘название божества и праздника в честь святого отца Иоанна’ к алано-абхазским изоглоссам [Камболов 2006: 265], которые могли возникнуть в период крещения и последующей христианизации алан. Праздник *Fydywani* (Усекновение главы Иоанна Предтечи) в осетинском народном календаре приходится на вторую половину августа [Чибириков 1976: 198]; а день Рождества св. Иоанна Предтечи отмечен аланской глоссой в греческом паремийнике последней четверти XIII в. [Лубоцкий 2016: 125]. Св. Иоанн Продром был патроном протоспафария Сергия Алана (первая пол. XI в.) [Campanolo-Photitou, Cheynet 2016: 218, № 193], что указывает на популярность этого святого среди аланской знати, служившей в Константинополе.

Публикатор печати властодержца Иоанна Хотеситана В. Зайбт предлагает этимологию композитного антропонима Худ(а)дан / Худдан = Хотеситан (Χοτεςιτάν) через лексемы средне- и новоперсидского языков: *xudā* ‘господин’, ‘владыка, бог’ и *tāna* ‘потомство, наследство’ [Seibt 2004: 55; ср.: Justi 1895: 500, 513], что могло бы приблизительно означать ‘владыка, имеющий (распространяющий) потомство’. Отметим для сравнения: в санскритском *tāna* ‘1) потомство, 2) дитя, ребенок’ [Кочергина 2005: 234]. Не исключена и еще одна этимология имени Худдан, восходящая к др.-перс. U-t-a-n, Ὀτάνης, Utāna <* hu-tāna ‘хороших потомков [имеющий]’ [Mayerhofer 1977: 27].

Возможен также иной вариант этимологии: имя Худ(д)ан составлено из двух лексем **hu* ‘хороший, приятный, правильный’ +

**daina* ‘религия, вера’. Вероятно, в аланском языке оно должно было означать ‘исповедующий правильную религию’, ‘правоверный’, ‘православный’; в позднем авестийском языке *daēnā* – 1) вера, религия; 2) внутренняя сущность, совокупность мыслей и поступков, индивидуальность, духовное «я» [ср.: Bartholomae 1904: 662–667; Bailey 1979: 490]. Таким образом, имя **Hu-daēnā* > *Hu-daēn* > *Hu-(d) dēn* могло означать ‘придерживающейся правильной религии’, т. е. «православный» [Малахов 2005: 279–280].

Параллельное использование на печати правителя Алании христианского имени Иоанн и этнического – Худдан / Хотеситан (последнее выступает в качестве патронима) свидетельствует об усложнении системы личного имени, вероятном начале формирования династических фамилий, складывании разветвленной системы брачных и родственных отношений, регулирование которых не могло не проходить без влияния канонического права. Кроме того, антропонимические данные этой печати могут также указывать на возникновение при аланском царском дворе порядка торжественного поименования эксусиократора не только личным именем, но и особым эпитетом, указывающим на его принадлежность к правящей семье или на индивидуальные черты личности, что нередко встречалось в эпоху Средневековья.

В любом случае небесный покровитель по имени Иоанн (был ли это св. апостол Иоанн Богослов или св. Иоанн Продром) должен был являться нравственным ориентиром в жизни и богоугодной деятельности аланского правителя. Этническое имя Худдан ‘придерживающейся правильной религии’ отражало социальные ожидания от будущего эксусиократора, прежде всего как христианского правителя, руководствующегося канонами Православия. Ему следовало исповедовать «правильную религию», быть благочестивым защитником христианской веры. Именно так можно толковать семантику аланского имени эксусиократора Худдана – Иоанна Хотеситана.

Выводы

В X–XII вв. правители Алании получали как аланоязычные (этнические) имена, так и христианские, крестильные, связанные с восточно-христианской системой имянаречения. Официальные православные имена властодержцев Алании присутствовали в основном в государственной и дипломатической переписке с Византийской империей, использовались в придворных церемониях и церковных

обрядовых действиях. Параллельное функционирование ономастического дуализма (двуименности) было характерно для многих княжеских и царских правящих фамилий Восточной Европы. В грузинских исторических сочинениях, вероятно, по причине этнокультурной и политической близости Алании и Грузии в этот период и с целью более точной этнической идентификации аланских царей, а также в силу сложившейся культурно-письменной традиции, аланские властодержцы упоминаются только под своими этническими именами: Урдуре, Дорголень, Худдан.

Православные крестильные имена не сразу получают место в антропонимической системе личного имени правителя и представителей аланской знати, о чем свидетельствует имя «сарматского» князя Бэла (= Анпалана / Амбала) около 932 г., аланские имена Зеленчукской христианской надмогильной плиты. Более того, с середины XI – начала XII в. обозначается тенденция употребления на официальных печатях аланских царей этнических имен (например, Худдан / Хотеситан, Росмик). Представители аланской военной знати, служившие при императорском дворце в Константинополе и военных должностях в провинции, в частности, в Херсонесе на своих печатях указывают не только христианское имя, должности и звания, но и свое этническое происхождение – «Алан» [Алексеенко, Цепков 2012: 10–11; Campagnolo-Photitou, Cheynet 2016: 102, № 89; 214, № 189; 218, № 193; Малахов 2017: 112]. Вероятно, мы имеем сфрагистические свидетельства о представителях многочисленного аланского клана, находившегося на византийской военной службе в XI в. Этнокон «алан» становится уже фамильным именем; используя его, аланы, находившиеся на имперской службе, пытаются сохранить свою этническую идентичность, чтобы не ассимилироваться. Не исключено, что они тем самым акцентировали свой особый статус, обусловленный родственными связями с императорским двором по линии Марии Аланской. Вероятно, в этих фактах прослеживаются новые тенденции в эволюции аланского общества: развитие этнической консолидации на основе православной веры и формирование этнического самосознания средневекового аланского этноса. Христианская идентичность алан, отразившаяся в их православном ономастиконе, формировалась в ходе христианизации, развития государственности и тесного церковного, культурного и военно-политического сближения с Византией в X–XII вв.

Незначительное число сохранившихся личных имен аланских правителей пока не позволяет ставить вопрос о формировании династического антропонимикона аланских эксусиократоров, устойчивой традиции семейного имянаречения.

В аланских именах эксусиократоров этого периода (например, Анпалан / Амбал, Росмик) прослеживаются милитарные функции, связанные с военным командованием, участием в боевых походах. Эта социальная роль верховного правителя после принятия христианства семантически подкрепляется на официальных печатях присутствием небесных покровителей над воинами, в частности, Георгия Каппадокийского (Победоносца), а также образа Богоматери Никопеи («Победотворящей»), которая выступала своего рода палладиумом царского дома правителей Алании во второй половине XI в. Последнее нашло соответствующее отражение на печатях эксусиократора Гавриила, дочери аланского правителя Ирины, византийской императрицы Марии Аланской. Почитание Богоматери Никопеи, получившее распространение при императорском дворе в Константинополе после 1030 г., было также воспринято и династией аланских эксусиократоров.

В ономастиконе царствующей династии Алании актуализируется употребление высокопрестижных православных антропонимов.

Христианские имена аланских правителей – Давид, Гавриил, Константин, возможно, Андрей (Росмик), Иоанн – были неразрывно связаны с Священной историей и христианством, победой и распространением христианского вероучения; семантика этих антропонимов, хорошо понимаемая современниками, как бы предопределяла для носителей этих сакральных имен модель будущего религиозного, нравственного и социального поведения, которое должно было соотноситься с жизненным подвигом небесного покровителя. Через семантику крестильного имени аланского царя в X–XII вв. прослеживается одна из основных функций верховного правителя Алании – утверждение и защита Православия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абаев 1949 – Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.–Л., 1949.

Абаев 1958 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.–Л., 1958.

Абаев 1973 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л., 1973.

Абаев 1990 – Абаев В. И. Избранные труды. Т. 1. Владикавказ, 1990.

Абемян 1975 – Абемян М. История древнеармянской литературы. Ереван, 1975.

Алексеев 2004 – Алексеев Н. А. Коммерция и коммерции Херсона в IX–X вв. // Сфрагистика и история культуры: сборник научных трудов, посвященный юбилею В. С. Шандровской. СПб., 2004.

Алексеев, Цепков 2012 – Алексеев Н. А., Цепков Ю. А. Катепанат в Таврике: легендарные свидетельства и исторические реалии // Херсонесский сборник. 2012. Вып. XVII.

Алемань 2003 – Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

Андреев 1993 – Андреев И. Д. Давид // Христианство. Энциклопедический словарь / Гл. редактор С. С. Аверинцев. Т. 1. М., 1993.

Анна Комнина 1965 – Анна Комнина. Алексиада / Вступ. статья, перевод, комментарий Я. Н. Любарского. М., 1965.

Антокольская 1971 – Антокольская Н. Н. Печати Анны Далассиной в собрании Эрмитажа // Палестинский сборник. 1971. Вып. 23.

Аргун 2016 – Аргун А. В. Вислая печать из привратной башни Анакопийской крепости // VI «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Проблемы изучения погребального обряда народов Западного Кавказа в древности и средневековье: материалы Международной археологической конференции (г. Краснодар, 31 мая – 2 июня 2016 г.). Краснодар, 2016.

Армянские источники... 1985 – Армянские источники об аланах / Сост. и авторские коммент. Р. А. Габрилян. Ереван, 1985.

Белецкий, Виноградов 2011 – Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты – древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М., 2011.

Всеобщая история ... 1864 – Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозвищу, писателя XI столетия / перевод с армянского и объяснения Н. Эмина. М., 1864.

Деяния апостола Андрея 2003 – Деяния апостола Андрея / Предисловие, перевод и комментарии А. Ю. Виноградова. М., 2003.

Згуста 2013 – Згуста Л. Староосетинская надпись из долины реки Зеленчук // Памятники алано-осетинской письменности. Владикавказ, 2013.

История ... 1954 – История и восхваление венценосцев. Тбилиси, 1954.

Камболов 2006 – Камболов Т. Т. Очерк истории осетинского языка. Владикавказ, 2006.

Канев 2013 – Канев Н. Свинцовая печать протопроедра Германа и ее атрибуция // Сфрагистический меридиан: КИЇВ – ΚΟΡCΥΝΗ/ΧΕΡCΩΝ – ΚΟΝCΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΙC: материалы Международного коллоквиума по русско-византийской сфрагистике / сост. Н. А. Алексеенко. Севастополь, 2013.

Каухчишвили 1974 – Каухчишвили С. Г. Грузинские источники по истории Византии (Georgica-Byzantina, I). Тбилиси, 1974.

Кочергина 2005 – Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. М., 2005.

Кузнецов 1992 – Кузнецов В. А. Очерки истории алан. 2-е изд., доп. Владикавказ, 1992.

Летопись Картли 1982 – Летопись Картли / Перевод, введение и примечания Г. В. Цулая. Тбилиси, 1982.

Лопарев 1993 – Лопарев Хр. М. Константин Великий // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. А-К / Гл. ред. С. С. Аверинцев. М., 1993.

Лубоцкий 2016 – Лубоцкий А. М. Аланские маргинальные заметки в греческом литургическом манускрипте // Памятники аланского языка и письма / Под ред. Ю. А. Дзищойты. М., 2016.

МАК 1904 – Материалы по археологии Кавказа. Вып. X. М., 1904.

Малахов 1995 – Малахов С. Н. Алано-византийские заметки (часть I) // Аланы: история и культура / Сост. и отв. редактор В. Х. Тменов. Владикавказ, 1995.

Малахов 2005 – Малахов С. Н. Алано-византийские заметки. III // Византия: общество и церковь: сборник научных статей. Армавир, 2005.

Малахов 2016 – Малахов С. Н. Алания и Византия. Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М., 2016.

Малахов 2017 – Малахов С. Н. Печать протопроедра и эксусиократора всей Алании Константина: проблемы атрибуции и датировки // Аланское православие: история и культура: сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / Отв. ред. М. Э. Мамиев. Владикавказ, 2017.

Мамиев 2014 – Мамиев М. Э. Аланское православие: История и традиция. М., 2014.

Мамиев 2015 – Мамиев М. Э. Царский дом Алании // Православная Осетия. 2015. № 2 (5).

Матиане Картлиса 1976 – Матиане Картлиса / Перевод, введение и примечания М. Д. Лордкипанидзе. Тбилиси, 1976.

Мифы... 1991 – Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1991.

Мохов 2000 – Мохов А. С. Командный состав византийской армии в XI в.: правление Романа III Аргири (1028–1034) // АДСВ. 2000. Вып. 31.

Памятники...2013 – Памятники алано-осетинской письменности. Владикавказ, 2013.

Плюханова 1995 – Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.

Расторгуева, Эдельман 2003 – Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 2. b-d. М., 2003.

Розен 1883 – Розен В. Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883.

Смирнова 1995 – Смирнова Э. С. Новгородская икона «Богоматерь Знамение». Некоторые вопросы Богородичной иконографии XII в. // Древнерусское искусство: Балканы и Русь. СПб., 1995.

Степаненко 2000 – Степаненко В. П. Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) // АДСВ. 2000. Вып. 31.

Степаненко 2004 – Степаненко В. П. Никифор Мелиссин, «Деспот и автократор Ромеев» // Сфрагистика и история культуры. Сборник научных трудов, посвященный юбилею В. С. Шандровской. СПб., 2004.

Степаненко 2014 – Степаненко В. П. Еще раз о локализации Хазарии в XI в. // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: Империя и полис. Тезисы докладов и сообщений VI Международного византийского семинара. Г. Севастополь, 2–6 июня 2014 г.

Тогошвили 1990 – Тогошвили Г. Д. Сослан-Давид. Владикавказ, 1990.

Турчанинов 1948 – Турчанинов Г. Ф. Эпиграфические заметки: к датировке древнеосетинской Зеленчукской надписи // Известия АН СССР. Серия 7: Отделение литературы и языка. 1948. № 1.

Турчанинов 1958 – Турчанинов Г. Ф. Ещё раз о древнеосетинской Зеленчукской надписи // Эпиграфика Востока. М., 1958. Вып. 12.

Турчанинов 1990 – Турчанинов Г. Ф. Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка. Орджоникидзе, 1990.

Хрестоматия... 1946 – Хрестоматия по древнегрузинской литературе, 1 / Сост. С. И. Кубанейшвили. Тбилиси, 1946.

Чибиров 1976 – Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвал, 1976.

Чичуров 1991 – Чичуров И. С. Политическая идеология Средневековья (Византия и Русь). М., 1991.

Шандровская 1999 – Шандровская В. С. Печати и монеты византийских императоров с изображением Богоматери // Византийский временник. 1999. Т. 58.

Annae Comnenae 1878 – Annae Comnenae Alexiadis libri XV / Edidit L. Shopenus. 1878. Vol. II. Bonnae.

Bailey 1979 – Bailey H.W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge – London – New York – Melbourne, 1979.

Bartholomae 1904 – Bartholomae Chr. Altiranische Wörterbuch. Strassburg, 1904.

Campagnolo-Photitou, Cheynet 2016 – Campagnolo-Photitou M., Cheynet J.-C. Sceaux de la collection George Zacos au Musée d'art et d'histoire de Genève. Genève, 2016.

Catalogue of Byzantine seals... 1991 – Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Vol. 1: Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea / edidit by John Nesbitt and Nicolas Oikonomides. Washington, 1991.

Catalogue of Byzantine seals... 2001 – Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Vol. 4: The East / edidit by Eric McGeer, John Nesbitt, and Nicolas Oikonomides. Washington, 2001.

Catalogue of Byzantine seals... 2005 – Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Vol. 5: The East (continued), Constantinople and Environs, Unknown Locations, Addenda, Uncertain Readings / edidit by Eric McGeer, John Nesbitt, and Nicolas Oikonomides. Washington, 2005.

Catalogue of Byzantine seals... 2009 – Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Vol. 6: Emperors, Patriarchs of Constantinople, Addenda / edidit by John Nesbitt with the assistance of Cécile Morrisson. Washington, 2009.

Garland, Rapp Jr. 2006 – Garland L., Rapp Jr. S. H. Maria 'of Alania': Women and Empress between two Worlds // *Byzantine Women: Varieties of Experience* A.D. 800-1200. L., 2006.

Grierson 1977 – Grierson Ph. Catalogue of Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collections and Whitmore Collection. Washington. 1977. Vol. III. Part. 2.

Justi 1895 – Justi F. *Iranishes Namenbuch*. Marburg, 1895.

Mango 2002 – *Mango C.* A Journey Round the Coast of the Black Sea in the Ninth Century // *Palaeoslavica*. 2002. T. X. № 1.

Mayerhofer 1973 – Mayerhofer M. *Onomastica Persepolitana*. Wien, 1973.

Mayerhofer 1977 – Mayerhofer M. *Iranisches Personennamenbuch, Bd. I: Die altiranischen Namen. Faszikel 1: Die avestischen Namen*. Wien, 1977.

Michaelis Attalionae 1853 – Michaelis Attalionae *Historia*. Bonnae, 1853.

Oikonomides 1986 – Oikonomides N. A collection of dated Byzantine lead seals. Washington, 1986.

Omont 1929 – Omont H. *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale du VI au XIV siècle*. Paris, 1929.

Schlumberger 1884 – Schlumberger G. *Sigillographie de l' Empire byzantine*. Paris, 1884.

Seibt 1978 – Seibt W. *Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich. 1. Teil. Kaiserhof*. Bd. II / 1. Wien, 1978.

Seibt 1985 – Seibt W. *Der Bildtypus der Theotokos Nicopoios. Zur Ikonographie der Gottermutterikone, die 1030/31 in der Blacheunenkirche wiederaufgefunden wurde // Byzantina*. 1985. T. 13.

Seibt 1987 – Seibt W. Die Darstellung der Theotokos auf byzantinischen Bleisiegeln, besonders im 11 Jahrhundert // SBS. 1987. 1.

Seibt 2004 – Seibt W. Metropoliten und Herrsher der Alanen auf byzantinischen Siegeln des 10–12 Jahrhunderts // Сфрагистика и история культуры: сборник научных трудов, посвященный юбилею В. С. Шандровской. СПб., 2004.

Stiernon 1965 – Stiernon L. Notes de titulature et de prosopographie byzantines. Sébaste et Gambros // REB. 1965. Т. XXIII.

Zgusta 1987 – Zgusta L. The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk. Wien, 1987.

Список сокращений

АДСВ – Античная древность и средние века.

Л. с. – лицевая сторона.

МАК – Материалы по археологии Кавказа.

О. с. – оборотная сторона.

REB – *Revue des études byzantines*.

SBS – *Studies in Byzantine Sigillography*.

PG – *Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeca*.

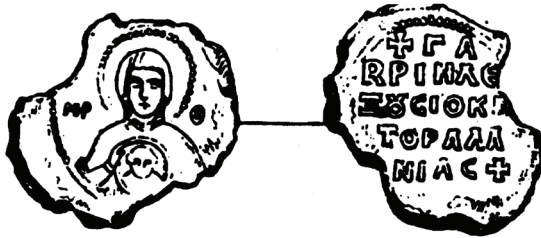


Рис. 1. Образ Богоматери Никопеи на печати властодержца Алании Гавриила



Рис. 2. Изображение Богоматери Никопеи на милиарисии Василия II и Константина VIII. Около 988 г.



Рис. 3. Богоматерь Никопея на свинцовой печати императрицы Ирины Аланской. 1070-е гг.



Рис. 4. Богоматерь Никопея в рост на печати дочери эксусиократора Алании Ирины



Рис. 5. Св. Георгий – небесный покровитель протопроедра и властодержца всей Алании Константина. 1068–1078 гг.

М. Э. Мамиев

КРЕЩЕНИЕ АЛАНИИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ

Нарт Батраз – идеальный герой осетинского (аланского) нартвовского эпоса, выдающегося фольклорного произведения, запечатлевшего тысячелетия исторического и культурного развития скифо-аланского общества. Сложный и многосоставный, но при этом удивительно цельный и яркий образ нарта Батраза неизменно привлекает внимание исследователей. Несмотря на архаические корни многих черт этого знаменитого героя, оформление посвященного ему цикла сказаний можно отнести к позднему этапу формирования нартвовского эпоса – эпохе существования аланского феодального государства, когда в выраженной героике этого фольклорного произведения были отражены реальные исторические события, имевшие фундаментальное значение для всего аланского общества.

Одному из таких эпических воплощений и посвящен предлагаемый доклад, в котором будет рассмотрено сказание, известное как «Смерть Батраза», в котором повествуется о последней битве, гибели и похоронах великого нартвовского героя. Ж. Дюмезиль в своем разборе рассматриваемого сказания в какой-то мере стандартизирует его концовку, приводя аналогии из мифологии некоторых индоевропейских народов [Дюмезиль 1990: 44–45]. Действительно, вызов небесам, бросаемый героем, и его неизбежная последующая гибель при лояльном отношении божества – вполне закономерный ход событий, логическое завершение земной жизни идеального героя. Все происходит «по закону жанра». Тем не менее, в целом оставаясь в рамках индоевропейской мифоэпической традиции, осетинский эпос изображает свой конец славной жизни Батраза, отразивший реальные исторические события.

Первым дешифровку рассматриваемого сказания предложил В. И. Абаев [Абаев 1949: 46]. Впоследствии сюжет рассматривался и другими исследователями, предложившими свои варианты исторического прочтения и аналогии с другими фольклорными произведениями [Дюмезиль 1990: 42–45; Абаева 1978: 17–19; Кузнецов 1980: 129–132; Гуриев 1981: 39; Гуриев 2010: 161–162; Дзищойты 1992: 222–225; Албегова 2000; Туаллагов 2001: 233–240; Литлтон, Малкор 2007: 432; Сатцаев 2008: 69–70 и др.]. Не ставя задачей проведение анализа существующих в научной литературе версий и присоединяясь к большей части авторов, которые исходят из базовой идеи сформулированной В. И. Абаевым, ограничусь предложением подхода, возможного для эффективного прочтения этого интереснейшего сюжета. Все нижеизложенное представляет собой предварительные наброски, обозначающие направление для дальнейшего исследования.

Впервые два варианта сказания о смерти Батраза были опубликованы В. Ф. Миллером в 1881 г. с фольклорными текстами первого тома «Осетинских этюдов» [Миллер 1992: 28–31, 152–154; НК 3: 531–533, 580–582]. Всего же мне известно 33 варианта этого сказания, записанных на севере и юге Алании-Осетии на протяжении столетия – с середины XIX до середины XX в. Все указанные варианты вошли в 3, 5, 6 и 7 тт. научного издания нартовского эпоса [НК 3; НК 5; НК 6; НК 7]. Кроме того, сводный литературный текст сказания «Смерть Батраза», передающий общую фабулу рассматриваемого сюжета, был опубликован в первом классическом сводном тексте нартовского эпоса на осетинском языке [НК 1946: 261–263] и в переводе на русский язык [ОНС 1948: 333–336], с последующими многочисленными переизданиями. Для передачи общего содержания сказания используем сводный текст 1946 г.

Батраз вступает в конфликт с небожителями – зедами и дауагами (*зедтæ æмæ дауджытæ*), убивает некоторых из них и отправляется на небо, чтобы увидеть Бога (но не для войны с Ним! [Нарты 3: 83]). Познав в пути Божью силу и признав свою слабость по сравнению с Ним, поворачивает обратно. Герой продолжает истреблять небожителей, которые жалуются на него Богу. Батраз погибает по воле Бога, но будучи мертвым, продолжает сопротивляться, источая ядовитый запах. Бог повелевает похоронить героя в склепе Софии, но зеды и дауаги не могут занести туда сопротивляющееся тело Батраза. После того, как Бог проливает на его мертвое тело три Свои слезы, Батраз

успокаивается и позволяет внести себя в склеп Софии, а на месте падения Божьих слез появляются три дзуара (основные значения термина *дзуар* – ‘крест’, ‘святой-покровитель’ и посвященное ему святое место [ИЭСОЯ 1958: 401]; наряду с термином *аргъуан* термин *дзуар* обозначает ‘церковь’).

Как уже говорилось выше, подавляющее большинство сформулированных версий построены на интерпретации В. И. Абаева, который видел в сказании мифоэпическое описание крещения Алании. Ключом для такого прочтения стала идентификация фигурирующего в сказании склепа Софии – *Софиайы зæнпадз* – как собора Св. Софии в Константинополе. Впервые подобную идентификацию предложил В. Ф. Миллер, предположивший связь *Софиайы зæнпадз*’а двух записанных и опубликованных им вариантов сказания [Миллер 1992: 30–31, 153–154], с располагавшейся где-то на территории Алании церковью, посвященной Св. Софии, но вне привязки к Константинополю [Миллер 1992: 120, прим. 24].

В первом издании сводного текста нартовских сказаний, в примечании к упоминаемому в тексте сказанию о смерти Батраза *Софиайы зæнпадз*’у, В. И. Абаев идентифицирует его именно как константинопольский храм Св. Софии, а сам сюжет с погребением героя – как иносказательное повествование о победе шедшего из Византии христианства над язычеством [НК 1946: 384]. Спустя несколько лет в статье «Историческое в нартовском эпосе» В. И. Абаев развивает свой тезис: «Своеобразное преломление получили в эпосе отношения алан с Византией и принятие христианства. Языческий герой Батрадз вступает в борьбу с христианским Богом и его ангелами, но погибает в этой борьбе. Однако и после смерти он продолжал сопротивляться: он не дает водворить свое тело в «Склеп Софии» (*Софиайы зæнпадз*). Здесь под «склепом Софии» надо понимать, конечно, храм Св. Софии в Константинополе, символ византийского православия. Соппротивление Батрадза символизирует борьбу, которую вел аланский народ против идущих из Византии попыток христианизации, закончившихся, как известно, в начале X века официальным принятием христианства аланской правящей верхушкой, а затем и всем народом» [Абаев 1949: 46]. В работе 1982 г. В. И. Абаев повторяет предложенную им интерпретацию сюжета [1990: 215].

Большинство исследователей соглашается с основной идеей предложенного прочтения, в основе которого лежит раскрытие сю-

жета через мифоэпическое повествование о христианизации Алании Византийской империей. В целом принимая этот подход, позволю себе отметить некоторые несоответствия, которые содержатся в дешифровке В. И. Абаева, неоднократно использовавшейся для подтверждения поверхностной христианизации Алании.

Насаждение извне иной религии, а значит и идеологии, на территории какого бы то ни было суверенного государства представляется более чем проблематичным и может рассматриваться только как доказательство утраты им собственного суверенитета. Очевидно, что Византия не могла *насаждать* свою религию в Алании, сильной стране с центральной властью, которая никогда не находилась от нее ни в политической, ни в экономической зависимости. Поэтому о каком-либо давлении со стороны империи при христианизации, Алании, в том числе и при участии местной власти, говорить не следует. Тезис о борьбе, «которую вел аланский народ против идущих из Византии попыток христианизации», искусственен и продиктован господствовавшей классовой идеологией. Попытаюсь предложить свое прочтение рассматриваемого сюжета, основанное на базовой идее В. И. Абаева.

Рассмотрим семантику основных смысловых элементов сюжета – склеп Софии, Батраз, зеды и дауаги, борьба, занесение Батраза в склеп Софии, три слезы Бога.

Склеп Софии. Его отождествление с собором Св. Софии в Константинополе является ключом к правильному прочтению сюжета. В подавляющем большинстве вариантов (21 из 33) местом упокоения нарта Батраза называется склеп Софии, посвящение которого было записано в следующих транскрипциях: *Софияйы зæппадз*, *Софийы зæппадз*, *София-зæппадз*, *Софяйы зæппадз*, *Софийайи зæппадз*, *Софияйы зæппадз*, *Софияй зæппадз*, *Софий обауи*, *Сопайы зæппадз*, *Сопийы зæппадз*¹. В одном варианте встречается *Сафай зæппадз*; Сафа – покровитель надочажной цепи и домашнего очага, имя которого происходит, вероятно, от Саввы Освященного [Абаев 1990: 132]. Здесь посвящение склепа адаптировано к поздней религиозной традиции. По одному разу встречается *Дусеты зæппадз* [НК 3: 544], т. е. склеп, расположенный в г. Душете, и *Борæты зæппадз* – склеп нартовского

¹ Здесь и далее посвящения передаются строго в транскрипциях, содержащихся в фольклорных текстах.

рода Бората. Обе версии относятся к поздним локальным редакциям сказания, когда произошла замена переставшего быть понятным посвящения. В одном случае Батраз погребается в *Медины Софийайы зæппадз*'е [НК 3: 519], с тоже явно поздним включением названия священного города мусульман, подчеркивающего трансцендентность самого склепа Софии, подобно тому, как сразу в шести вариантах посвящения склеп Софии имеет обозначение *уæларв / уæларвы*, небесный / на небе [НК 3: 430, 510, 516, 537, 539, 541; НК 7: 305], а в одном – местом погребения Батраза называется само небо [НК 3: 485]. Показательно, что единственный раз, когда София не связана с посвящением, она выступает как персонифицированный небожитель: «*Æмзор куы рахъомыл, уæд æм æрцыдысты уæларвæй фæдыл-фæдыл уынынмæ Уастырджы æмæ Афсати цумæ, Тутыр æмæ Уацилла цумæ, София æмæ Илья та цумæ*» [НК 5: 78] – «Когда Амзор повзрослел, то пришли посмотреть на него друг за другом с небес Уастырджи и Афсати вместе, Тутыр и Уацилла вместе, София и Илья вместе».

В двух случаях в сказании называется просто склеп [НК 3: 494] и склеп с расположенным рядом курганом [НК 6: 431] – без посвящения, которое, по всей вероятности, также было утрачено. В двух вариантах, перекликающихся с эпосом об Амиране, фигурирует пещера [НК 3: 554, 558], а еще в четырех характер погребального сооружения не указывается вообще. По крайней мере три из них поздние и имеют значительные отступления от канонического сюжета [см: НК 3: 488–493, 551–552, 552–553]. Всего посвящение Софии не присутствует и не реконструируется в шести случаях из тридцати трех.

Помимо сказания о смерти Батраза склеп Софии (*зæппæдзтæ Софийайы хуызæн* [НК 1: 52] – склепы, похожие на Софийский; *дыууæ Софйа-зæппадзы* [НК 1: 70] – два Софийских склепа; *Софийайы зæппадз* [НК 1: 107]; *Софийайы зæппадз* [НК 1: 227]) упоминается в связи с погребением Ахсара с Ахсартагом и Дзерассы, а также как склеп, огромные железные ворота которого открываются по решению Бога. Следует отметить текст сказания, хранящегося в Научном архиве Юго-Осетинского научно-исследовательского института, в котором фигурирует *Сотийайы зæппадз*. Записанный текст представляет собой позднюю контаминацию нескольких сказаний, в том числе сюжетов о погребении Дзерассы и Батраза [НК 5: 553–554].

Очевидно, что в названии *Софийайы зæппадз* устная традиция сохранила наиболее ранний вариант посвящения. Его фонетиче-

ская вариативность, зафиксированная в подавляющем большинстве рассмотренных версий, однозначно указывает на изначальную каноническую важность передачи именно этого посвящения. Постепенно происходившая утрата смыслового значения заимствованного из греческого языка термина привела к появлению его различных транскрипций и корректировок, а затем и единичных замен. Но практически во всех случаях склеп Софии сохранил исключительность и сакральный смысл, обычно выраженный в подразумеваемой принадлежности к Богу.

На мой взгляд, интерпретация *Софияйы зептадз*'а, предложенная В. И. Абаевым, безусловно верная и безальтернативная. Это, конечно же, собор Св. Софии в Константинополе, который стал воплощением силы православия, главным оплотом которого была Византийская империя. Значение богословского понятия *София* – Премудрость Божия, хорошо укладывается в смысловую канву рассматриваемого сказания.

Батраз. Выдающийся персонаж нартовского эпоса, носитель древней мировоззренческой традиции. Образ Батраза вмещает все аланское общество, которое в финальном сюжете сказания действует необыкновенно слаженно и организовано, как единый организм.

Зеды и дауаги. *Зед* – в дохристианский период ‘божество’, в христианской традиции ‘ангел’, *дауаг*, – синонимичный термин, общее наименование ‘небесных сил’. Оба термина обычно фигурируют вместе, *зедта амэ дауджытаэ*, в значении ‘Небесные силы’ [ИЭСОЯ I: 348–349; ИЭСОЯ IV: 290]. Семантику образа в сказании рассмотрим ниже.

Борьба. В различных вариантах сказания агрессия исходит именно от Батраза, зеды же находятся в роли пассивных жертв. Бог показывается в качестве сочувствующего и покровительствующего зедам наблюдателя, не скрывающего при этом своей любви к нартовскому герою. Оба небесных образа символизируют христианство, но между ними существует принципиальное различие. В образе Бога, показанном с удивительной силой и тонкостью, воплощено особое могущество, статичность и абсолютность, но, самое главное, – любовь. А ведь со времени создания этого необыкновенного образа прошли века неизбежных упрощений и изменений.

Бог и олицетворяет здесь христианство как таковое, свободное от человеческих страстей. Зеды же соотносимы с людьми, в них чув-

ствуется что-то человеческое, суетливое. Они должны были символизировать не только проповедь, шедшую из Византии, но и олицетворять самих проповедников. Борьба, ведущаяся Батразом, т. е. аланским обществом, носителем собственной мировоззренческой традиции, показывает именно это отторжение, как будто бы категорическое неприятие проповедуемого.

Но ведь Батраз не воюет с христианским Богом, напротив, после своего неудавшегося похода на небо герой выказывает Ему свое нескрываемое уважение. Другими словами, аланское общество относится к христианской вере достаточно лояльно. Но чем же тогда вызван эффект отторжения, ведь византийские миссионеры могли проповедовать только православие? Дело в том, что Византийская империя имела свою, уже давно сложившуюся христианскую культуру, в которой произошло закономерное объединение православия и эллинизма. «И христианский эллинизм осуществлял и развивал этот союз именно в националистическом духе. Религиозный момент являлся фактором национальных стремлений, соподчинялся им и... обращался на служение панэллинистических мечтаний» [Глубоковский 1995: 382]. В этом и заключается ответ на поставленный вопрос – аланское общество боролось не против православия как такового, а против ассимиляции своей культуры внутри греческой, распространяемой амбициозной имперской политикой. Речь, конечно же, идет не о реальной кровопролитной войне. Это была борьба двух культур, двух сакральных миров, один из которых отстаивал свое право на уникальность и дальнейшее развитие. Интересно, что усиление агрессии Батраза против зедов происходит после его путешествия на небо, где он познает Божью силу (познание через силу – жанровая особенность героического эпоса), т. е. истинное православие, без эллинистической культурной экспансии.

Батраз погибает только после того, как Бог приходит на помощь зедам или, следуя логике предлагаемого прочтения, уже подготовленное аланское общество проходит активную фазу внутреннего сопротивления с изменением характера проповеди. Интересна и инвариантная составляющая сюжета – погибший герой начинает источать зловонный запах, убивающий собравшихся вокруг мертвого тела зедов. И это происходит до тех пор, пока Бог не повелевает похоронить Батраза в небесном склепе Софии. В православии зловоние как антитеза благовонию, причастности к божественному и бес-

смертному, символизирует греховность и страдание [Епанешникова 2011: 15–16], фактически смерть – состояние старой, выработанной религиозной идеологии, требующей замены на новую, более передовую – христианскую. Ее принятие и обозначается через занесение в небесный склеп.

Занесение Батраза в склеп Софии. Зедами и дауагами (проповедь, идущая из Византии) Батраз (аланское общество, носитель древней мировоззренческой традиции) заносится (принятие христианства) в склеп Софии (византийское православие).

Несмотря на прекратившееся сопротивление, зеды поначалу не могут занести в склеп Софии сопротивляющееся тело Батраза и снова обращаются за помощью к Богу. Здесь мы подошли к главному моменту сказания, его замечательному по силе и тонкости апофеозу. Бог роняет три слезы на тело героя, который, даже будучи мертвым, не желает водворяться в предназначенном ему месте упокоения. Омытое тело героя перестает сопротивляться и только после этого зеды заносят мертвого Батраза в склеп Софии.

Тема усиливающегося одиночества, рефреном проходящая через весь цикл сказаний о Батразе, как бы отсекается в момент символического прикосновения к Богу, когда на мертвое тело героя падают три Его слезы. Батраз соприкасается с тем, чего так и не испытал в своей доблестной жизни, через край переполненной героизмом, – любовью. И в ту же секунду его тело, распираемое страстями, успокаивается. Любовь Бога, Его слезы смывают все грехи героя, и он, наконец, получает то, к чему, оказывается, стремился с самого рождения – покой. Батраз принял крещение, переданное через омовение божественными слезами. Только после этого он попадает в склеп Софии. Алания становится православной державой.

Интересно, что погребение в Софийском склепе обозначает не смерть, а трансцендентное изменение сущности героя, его преображение и новую, не земную жизнь, что подтверждается текстами целого ряда вариантов сказания. Приведу некоторые из них.

«Рухс хуры тынтæ ныккастыты уæларвæй Батрадзы ингæнмæ. Арвы фæтыгау ысрухс йæ зæппадз. Нарты Батрадз худгæ цæсгомæй, йæ æрфгуытæй хъазгæ, рухс ингæны фæлмæн ауагъта йæхи <...> рухс Батрадз» [НК 3: 442–443].

«Светлые солнечные лучи заглянули с небес в могилу Батраза. Небесным светом осветился его склеп. Нарт Батраз со смеющимся

лицом, играя бровями, в светлой могиле опустил, расслабившись <...> светлый [святой] Батраз».

«Ама ин [изадта] уасха архастонца, уеларв Софий уобауи да байвердзинан, загъга. Ама син уедта дзиргъаги халей нарагдәр фестадей. Ама 'й исистонца. Ама 'й уоми байвердтонца – Софий обауи. Уед, Мадәмайрән к' адтәй, е им архица кодта ахецен лахъуәнән ама 'й Хуцауей ракурдта. Ама ин загъта, да к'оҳ ибәл расәрфае, ама куд адтәй, уотә фестдзәнәй, загъга. Ама Мадәмайрәни номбәл лахъуәнән уеларв цәргә байзадәй» [НК 3: 467–468].

«И дали [зеды] ему клятву небом, что похоронят его в небесном склепе Софии. И тогда стал он для них тоньше нитки для лемехов. И подняли его. И положили его там – в склепе Софии. Тогда Мад Майрам очень сильно пожелала иметь его [названным] сыном и попросила Бога отдать его ей. И [Бог] сказал ей, проведи по нему рукой и он станет таким, каким был [оживет]. И он остался на небесах, как названный сын Мад Майрам».

«Батрадз загъта:

– Хуыцауы куы нә уынын, уед әз куыд бакомон [зәппадзмә]?

Стәй йәм Хуыцау әрцыди әмә йын загъта:

– Ме скәнгә ләпту, цәуыннә бакомыс?

– Әз да куы нә уыдтон!

Стәй йыл Хуыцау әртә цәссыджы раппәрста... Афтә йә цәвәрдтой зәппадзы, әмә ныр уым ләууы» [533].

«Батраз сказал:

– Если я не вижу Бога, то как я уступлю [и лягу в склеп]?

Затем пришел к нему Бог и сказал ему:

– Мой названный сын, почему ты не уступаешь?

– Я ведь тебя и не видел!

Затем Бог сбросил на него три слезы... Так его положили в склеп и теперь он там и находится».

«Уед бахастой Батыражы әмә йә зәппажы әрывәрдтой. Уышы зәппажы ныр дәр рухс кәны» [НК 3: 495].

«Тогда занесли Батраза и положили его в склеп. В этом склепе он и сейчас светится».

Хуыцау сын загъта:

– Ацәут әмә мәрдфәлдисинагәй адәм фыццаг Хуыцауы ном цәмәй ссарой, уый-у [Батырадзы] уед Мәрдты, әмә уын бакомдзәни.

Ацыдысты [зæдтæ æмæ дауджытæ] æмæ йæ [Батрадзы] Соппайы зæппадзмæ бахастой æмæ йæ уым баныгæдтой. Ныр, адæм сæппæт марды фæлдисинагæй разæй Хуыцауы ном цæмай ссарынц-уу, уый Батырадзы хай у [НК 3: 499; см. также НК 3: 531].

Пошли [зеды и дауаги] и занесли его [Батраза] в склеп Сопии и там его похоронили. Теперь то, что при посвящении покойному первым упоминается имя Бога, это заслуга Батраза.

Æримæцудæнцæ æма ин расоми кодтонцæ, æма син гъæмпин хали хузæн иссæй, æма 'й фæххастонцæ æма 'й баивардтонцæ Софийæй зæппадзи, æма нур е хестæр пахампар æй [НК 3: 537].

Они [зеды] пришли к нему [Батразу] и дали ему клятву [похоронить в склепе Софии]. И стал он как соломинка, и отнесли его и положили в склепе Софии, и теперь он стал главным пророком.

Интересен финал варианта, записанного на русском языке В. Ф. Миллером в 1881 г.:

«Бог послал пахомпаров (пророков. – М. М.), чтоб они выпустили душу из тела Батраза и внесли его в небесный Сопийский склеп. Пахомпары внесли Батраза в Сопийский склеп и там положили. Теперь Батраза зовут Уаскиргием (св. Георгием)» [НК 3: 582].

Можно привести и отрывок, соотносимый со смыслом крещения:

«Æмæ Хуыцау рацыдис æмæ йыл æртæ цæстысыджы æрæппæрста æмæ йын загъта:

– *Мардаен “Хуыцау æгас” цæмай зæгъой, уый дæ хай фæуæд, æмæ баком ныр».*

Æмæ йæ бахастой æмæ йæ баныгæдтой» [510].

«И вышел Бог и уронил на него три слезы и сказал ему:

– Для того, чтобы мертвому говорили “Бог жив”, а теперь послушайся.

И занесли его и похоронили».

Здесь присутствует прямое указание на смысл крещения – смерть и новое рождение к вечной жизни через приобщение к Богу – Христу, победившему смерть.

На крещение Батраза косвенно указывают и варианты, в которых указывается на то, что Сам Бог нарекал имя Батразу [НК 3: 553, 554; НК 5: 218; Абаева 1978: 58], что максимально сближается с крещением, через заимствованный из грузинского термин *натлиа*, в данном случае – ‘дающий имя’, ‘крестный’, ‘кум’ [Абаев 1970: 303; ИЭСОЯ II: 162; НК 3: 671; НК 5: 683]. Но здесь вновь следует отметить зна-

чительные отличия этих версий от общей сюжетной линии и их схожесть с эпосом об Амиране [НК 3: 671].

В рассматриваемых вариантах сказания обычно фигурирует склеп, а не храм, т. е. церковь. Скорее всего, объяснение в пока не вполне понятной сакральной семантике архитектуры склеповых сооружений или сравнительно поздней замене термина с *аргъуан* или *дзуар*, когда архитектура и литургическое назначение погребальных христианских храмов, подобных Нузальской церкви [Белецкий 2004] – Майра̄м, с. Архон; Авд дзуар, с. Галиат; Западз, с. Фараскат; Сатай обау, с. Лезгор [Сланов 2010; Белецкий 2011] – постепенно трансформировались в не церковные погребальные сооружения.

Можно сказать о смысловой взаимосвязи – символическая смерть Батраза передается через склеп, а посвящение Св. Софии указывает на образ храма – истинного, правильного мира, дома Божьего. Приближенность к Богу передается, как уже говорилось выше, подчеркиванием небесной принадлежности склепа Софии, обозначенной сразу в нескольких вариантах сюжета [НК 3: 430, 510, 516, 537, 539, 541; НК 7: 305], и даже заменой места погребения героя со склепа на небо [НК 3: 485].

Три слезы Бога. Итак, аланское общество приняло православие, образовалась Аланская епархия в составе Константинопольского патриархата. Но почему прекратилось столь яростное сопротивление той древней индоиранской культуры, которая веками и тысячелетиями формировала мировоззрение общества? Ответом может послужить смысловое воплощение образа трех Божьих слез. Количество их инвариантно, что иллюстрируется сильно измененной версией, где присутствие Бога заменено на небесного кузнеца Курдалагона, и тот, несмотря на значительные сюжетные изменения сказания, роняет именно три слезы для погребения Батраза [НК 3: 552]. Сакральный смысл числа три, осмысленный как выражение абсолютного, проявление Божественного, имел место в миропонимании многих народов, в том числе и в средневековой аланской культуре, где *три* было традиционным числовым кодом истинного мироустройства, спроецированного на трехфункциональное устройство идеального общества. С другой стороны, если три благословляющие и очищающие слезы Бога символизируют крещение, то они могли соотноситься и с выражением образа Троицы. Думаю, что смысловое прочтение рассматриваемого пассажа следует искать именно в этом направле-

нии – воплощение / посвящение трех Божьих слез, через соединение христианской ортодоксии с древним арийским миропониманием.

Но это перспективная тема отдельного исследования, а пока ограничимся самыми общими количественными обобщениями. Рассмотрим существующие варианты воплощения слез Бога, всегда трех:

– *Нырыбардуаг (Рыныбардуаг), Аларды, Таранджелос* [НК 3: 442];
 – *Цъахилты Мыкалгабыр, Ныхасы Бæрзонд Уастырджы, Зруджы Зæрин Майрæм* [НК 3: 494];

– *Зруджы Зæрин Майрæм, Цъахилты Мыкалгабыр, Тибы Таранджелос* [НК 3: 503];

– *Таранджелос, Зруджы Зæрин Майрæм, Ныхасы Бæрзонд Уастырджы* [НК 3: 519];

– *Мыкалгабыр, дыууæ зæды* [НК 3: 523];

– *Таранджелос, Мыкалгабырта, Реком* [НК 3: 533];

– *Таранджелос, Архангелос, Бæрзонд дзуар* [НК 3: 545-546];

– *Илья, Фæлвæра, Уацилла* [НК 3: 546];

– *Тибы дзуар, Къозы дзуар, Зруджы дзуар* [НК 5: 218];

– *Таранджелос, Мыкалгабырта, Реком* [НК 7: 305].

Чаще всего упоминаются дзуары, посвященные Таранджелосу (восемь упоминаний, включая формы Архангелос и Тибы дзуар – по соответствию транскрипции и места расположения), Мыкалгабырта (пять упоминаний), Зруджы Зарин Майрам (четыре упоминания), Ныхасы Уастырджы (три упоминания, включая форму Барзонд дзуар), Реком (два упоминания), Уацилла (два одновременных упоминания в форме Илья и Уацилла).

Начиная с первой публикации сводного текста осетинского нартовского эпоса, во всех последующих подобных изданиях неизменно фигурируют дзуары Таранджелос, Мыкалгабырта и Реком [НК 1946: 336]. Возможно, это было вызвано единственным совпадением вариантов воплощения всех трех Божьих слез [НК 3: 533; НК 7: 305], хотя упоминание Рекома встречается реже, чем дзуара Зруджы Зарин Майрам. Это сочетание имеет поздний характер, на что указывает одновременное присутствие повторяющихся форм *Мыкалгабырта* и *Таранджелос*. Первая этимологизируется как ‘архангелы Михаил и Гавриил’ [Абаев 1990: 131], а вторая – ‘архангел’ [Абаев 1990: 132]. Что же касается *Реком*’а, то этимология этого слова дискуссионна, но указанное посвящение самого дзуара, скорее всего, также позднее [Мамиев 2014: 227–228]. Думаю, что все дошедшие до нас

варианты не аутентичны и даже наиболее полное смысловое сочетание *Цъахилты Мыкалгабыр*, *Ныхасы Бързонд Уастырджы*, *Зруджы Зерин Майрæм*, с наиболее значимым по смысловому охвату *Цъахилты Мыкалгабыр* (об этом ниже), содержится в сказании с выраженными элементами позднейших редакций [НК 3: 493–495].

Следует отметить, что в большинстве известных вариантов воплощение трех Божьих слез отсутствует, что также указывает на постепенную утрату изначального смысла этого элемента сказания. Значительная вариативность дошедших до нас посвящений свидетельствует об утрате канонического сочетания. Очевидно, что цельный сюжет включал: склеп Софии (присутствует в 21 варианте сказания, а с учетом рассмотренных реконструкций – в 27), три слезы Бога (в 16 вариантах) и воплощение трех Божьих слез (в 11 вариантах). Все три посвящения одновременно содержатся в шести вариантах сюжета, тогда как не присутствует ни одно – только в четырех, причем все они отличаются от остальных вариантов сказания [НК 3: 493–495, 552–553, 553–554, 554–555].

Несмотря на произошедшие со временем изменения, все имеющиеся в нашем распоряжении варианты позволяют определить изначальную идею воплощения трех Божьих слез, пассажа, завершающего цельную сюжетную линию выдающегося сказания.

Почти все приведенные посвящения этимологизируются из христианской традиции. Некоторое исключение составляют Рыныбардуаг и Аларды – дзуары, связанные с эпидемиями [ИЭСОЯ I 1958: 43–44; ИЭСОЯ II: 447]. Это позднее включение в сюжет сказания, как в силу сравнительно недавнего происхождения, так и в силу слишком узкой «специализации» указанных образов [Тменов, Уарзиати 1980]. Откровенно позднее включение и у трудно идентифицируемых *Бързонд дзуар*'а ('Дзуар высокого места' или 'Высокий [по статусу] дзуар') и *Къозы дзуар*'а ('дзуар селения Коз'). Посвящение *Тибы дзуар*'а и *Зруджы дзуар*'а явно соответствует *Тибы Таранджелос* и *Зруджы Зерин Майрæм*, фигурирующих в других вариантах.

Основные посвящения, приводимые в вариантах сказания, идентифицируются только с учетом христианской традиции.

Таранджелос происходит от груз. 'Архангел' [Абаев 1990: 132]. Наиболее почитаемый дзуар с этим посвящением – средневековая церковь в Тырсыгоме (верховья Терека), у с. Четойтыкау. Кроме того, дзуары с таким посвящением существуют и в других местах на тер-

ритории современной Алании-Осетии, в том числе и близ с. Тиб, что отражено в двух вариантах сказания – *Тибы Таранджелос*, *Тибы дзуар* [НК 3: 503; НК 5: 218].

Цъахилты Мыкалгабыр. *Цъахилтаэ* ‘Цахиловы’, в данном случае колено, соответствующее колену *Царезонтаэ*, ‘Царазонта’, ‘Царазоновы’, в трехфункциональной системе аланского общества связанного с воинской функцией [Бзаров 1988: 21]. Происхождение *Царезонтаэ* восходит к династическому имени аланских царей периода существования аланского христианского государства, производное от лат. *Caesar*, ‘Цезарь’ [Абаев 1990: 408–422]. *Мыкалгабыр*, как уже говорилось выше, этимологизируется из груз. ‘архангелы Михаил и Гавриил’ [Абаев 1990: 131]. Названный дзуар идентифицируется, как особо почитавшийся среди колена Царазонта комплекс Сидан [Бзаров 1988: 21; Кузнецов 1990: 43–44], включавший не сохранившийся деревянный христианский храм [Кузнецов 1990: 170, рис. 18-1] архангелов Михаила и Гавриила, Мыкалгабырта. Об этой церкви писал Ю. Клапрот, ошибочно назвав ее Рекомом [ОГРИП: 142–143]. Расположение – над пос. Бурон [Цагаева 2010: 288, прим. 1]. Известно, что архангелы Михаил и Гавриил считались покровителями и некоторых европейских монархических династий.

Зруджы Зæрин [Мад] Майраем, ‘Золотая Мать Мария (Богородица) Зругского ущелья (Зругской общины)’. Речь идет о христианском храме XI в., посвященном Успению Богородицы. Расположен в Зругском ущелье, близ с. Хозитыкау.

Ныхасы Бæрзонд Уастырджы, ‘Высокий [по статусу] св. Георгий места собраний’, *Уастырджы* этимологизируется как ‘св. Георгий’ [Абаев 1990: 133]. Дзуар с таким посвящением известен в начале Алагирского ущелья, у с. Тамиск.

Реком. Принятой этимологии пока нет. Наиболее почитаемый дзуар с этим посвящением расположен в Цейском ущелье. Изначально – церковь Св. Троицы, на что, в частности, указывает его посвящение, зафиксированное в раннем письменном упоминании храма [РОО 1: 385], описания интерьера и обрядность [Толстой 1997: 74–76; Дарчиев 2011; ОГРИП: 142–143], время празднования, напрямую связанное с церковным праздником Св. Троицы [Уарзиати 1995: 76].

Архангелос повторяет форму *Таранджелос*. *Илья и Уацилла* из ‘Пророк Илья’ [Абаев 1990: 132], а *Фæлвæра* этимологизируется из ‘святые Флор и Лавр’ [Абаев 1990: 129–130].

Вне зависимости от того, какие посвящения (с допускавшейся вариативностью) присутствовали в не дошедшем до нас каноническом варианте сказания, записанные тексты ясно указывают на материальное воплощение трех слез Бога. Речь идет о появлении трех знаковых храмов, посвящение которых отражало древнее миропонимание аланского общества.

До тех пор, пока византийская миссионерская проповедь, имевшая, как уже отмечалось, греческую националистическую направленность, грозила культурной ассимиляцией аланского общества, она встречала яростное сопротивление со стороны древней и жизнеспособной индоиранской культуры. Прекращение сакральной борьбы обуславливалось созданием собственной самобытной православной культуры. В этом и заключается смысл воплощения трех Божьих слез.

Другими словами, в рассматриваемом сказании нартовский эпос отразил рождение аланского православия, появившегося с адаптацией ортодоксального христианства внутри древней аланской культуры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абаев 1949 – Абаев В. И. Историческое в нартовском эпосе // Нартский эпос (сборник статей). Дзауджикау, 1949.

ИЭСОЯ I – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л., 1958.

ИЭСОЯ II – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л.: Наука, 1973.

ИЭСОЯ IV – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: Наука, 1989.

Абаев 1970 – Абаев В. И. Осетинско-русский словарь. Орджоникидзе: Ир, 1970.

Абаев 1982 – Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.

Абаев 1990 – Абаев В. И. Избранные труды. Т. 1. Владикавказ, 1990.

Абаева 1978 – Абаева З. В. Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали, 1978.

Албегова 2000 – Албегова З. Х.-М. Склеп Софии нартовского эпоса (к постановке вопроса) // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ, 2000.

Белецкий 2004 – Белецкий Д. В. Заметки о нузальской церкви // ИФА. 2. Владикавказ, 2004.

Белецкий 2011 – Белецкий Д. В. Материалы к изучению позднесредневекового зодчества Северного Кавказа // Историко-филологический архив. 7. Владикавказ, 2011.

Бзаров 1988 – Бзаров Р. С. Древняя традиция в общественном строе осетин-алагирцев первой половины 19 века // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1988.

Глубоковский 1995 – Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3. М., 1995.

Гуриев 1981 – Гуриев Т. А. Антропонимия осетинского нартовского эпоса: Учебное пособие. Орджоникидзе, 1981.

Гуриев 2010 – Гуриев Т. А. Сборник избранных статей / Под ред. канд. филол. наук, доц. З. Б. Джераповой. Сев.-Осет. гос. ун-т им. К. Л. Хетагурова. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2010.

Дарчиев 2011 – Дарчиев А. В. О некоторых реликвиях из святилища Реком. Владикавказ, 2011.

Дзиццойты 1992 – Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ: Алания, 1992.

Дюмезиль 1990 – Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.

Епашникова 2011 – Епашникова М. А. Феномен запаха в культуре: особенности функционирования в сакральной и профанной сферах: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011.

Кузнецов 1980 – Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: Ир, 1980.

Кузнецов 1990 – Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царзонта. Владикавказ, 1990.

Литлтон, Малкор 2007 – Литлтон К. С., Малкор Л. А. От Скифии до Камелота. М.: Менеджер, 2007.

Миллер 1992 – Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

Нарты 3 – Нарты. Осетинский героический эпос: в 3 кн. Книга 3. М.: Наука, 1991.

НК 1946 – Нарты кадджытæ. Дзæуджыхъæу, 1946.

НК 3 – Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Т.; зонадон ред. Джыккайты Ш.: Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум. æмæ соц. иртасæнты ин-т. Дзæуджыхъæу, 2005. Æртыккаг чиныг.

НК 5 – Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Т.; зонадон ред. Джыккайты Ш.: Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум. æмæ соц. иртасæнты ин-т. Дзæуджыхъæу, 2010. Фæндзæм чиныг.

НК 6 – Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Т.; зонадон ред. Джыккайты Ш.: Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум. æмæ соц. иртасæнты ин-т. Дзæуджыхъæу, 2011. Æхсæзæм чиныг.

НК 7 – Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Нарты кадджыты æххæст рауагъд сарæзтой Хæмыцаты Т., Джыккайты Ш. Чиныг кæронмæ ахæцца кодта Фидараты Р.:

Цæгат Ирыстоны Абайты В. номыл гум. æмæ соц. иргасæнты ин-т. Дзауджыхъæу, 2012. Æвдæм чиныг.

ОГРИП – Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / Сост. Б. А. Калоев. Орджоникидзе, 1967.

ОНС 1948– Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948.

РОО 1 – Русско-осетинские отношения в XVIII веке: сборник документов: в 2 т. Т. 2. Орджоникидзе, 1984.

Сатцаев 2008 – Сатцаев Э. Б. Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы): монография; Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. иссл. им. В. И. Абаева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008.

Сланов 2012 – Сланов А. А. Склепообразные культовые сооружения Осетии (к вопросу о связи культовых сооружений с поминальной практикой) // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас. 26–30 апреля 2010 года: тезисы докладов Международной научной конференции. Магас, 2010.

Тменов, Уарзиати 1980 – Тменов В. Х., Уарзиати В. С. К вопросу о происхождении и датировке осетинских дзуаров Рыныбардуаг и Аларды // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1980. Т. XXXVI. Вып. 1.

Толстой 1997 – Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.

Туаллагов 2001 – Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин: Монография / Под ред. докт. ист. наук, проф. А. А. Магомедова; Сев.-Осет. гос. ун-т. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2001.

Уарзиати 1995 – Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

А. Б. Мзочов

БИБЛЕЙСКИЙ СЮЖЕТ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КОСТА ХЕТАГУРОВЫМ В ПОЭМЕ «СЕ ЧЕЛОВЕК»

*Да молчит всякая плоть человеческая, и да
стоит со страхом и трепетом, и ничего зем-
ного в себе не помышляет: ибо Царь царству-
ющих и Господь господствующих идет прине-
сти Себя в жертву и отдать в снедь верным.*

Из песнопений Великой Субботы

Среди поэтических творений классика осетинской литературы Коста Хетагурова особняком стоит поэма «Се Человек». Как и другие его поэмы – «Фатима», «Перед судом», «Кому живется весело», «Чердак» и «Плачущая скала» (две последние не были завершены) – она написана на русском языке. Долгое время произведение оставалась малоизвестным, хотя неоднократно публиковалось в различных собраниях произведений Коста [Хетагуров 1960: 107–117, 300–301, 391; Хетагуров 1974: 99–109; Хетагуров 1989: 341–348; Хетагуров 2000: 159–169 и др.]. Отчасти так случилось потому, что в поэме получили отражение философские и религиозные взгляды поэта. Исследователи биографии и творческого наследия К. Л. Хетагурова в советское время только бегло упоминали ее название в связи с определенным этапом его творческого пути.

В годы воинствующего атеизма в СССР о религиозности писателей или поэтов говорилось редко, тема духовной жизни была практически табуирована. Считалось, что советский народ в основном отказался от веры в Бога, несмотря на то, что значительная часть населения огромной державы продолжала считать себя православны-

ми христианами или правоверными мусульманами. Литературоведы и историки, изучавшие жизнь и художественное наследие Коста, не находили в себе смелости для пристального прочтения поэмы «Се Человек», так как анализ данного произведения мог иметь далеко идущие последствия для исследователя. До времен перестройки во всех без исключения публикациях о поэте и комментариях к его произведениям он именовался революционным демократом, последователем Н. Г. Чернышевского, Н. А. Некрасова, Н. А. Добролюбова, М. Е. Салтыкова-Щедрина. Коста объявляли атеистом; в работах ученых, исследующих философское мировоззрение поэта, всячески подчеркивалось его критическое, а то и резко отрицательное отношение к религиозным предрассудкам и религиозным деятелям.

Но как в таком случае быть со значительной частью литературного наследия Хетагурова как на осетинском, так и на русском языках, посвященной религиозной тематике? Творениями, напрямую затрагивающими обширную тему, которую можно обозначить как «Коста и религия», «Коста и православие» [Мзоков 2017]? Кроме того, невозможно не заметить, сколь яркое отражение получили религиозные мотивы и в живописном наследии Коста (картины «Скорбящий ангел», «Моление о чаше», «Спас нерукотворный» и др).

Единственная литературоведческая работа, посвященная анализу содержания поэмы «Се Человек», была написана известным осетинским филологом З. Н. Суменовой. По мнению исследователя, «евангельская легенда дала поэту лишь сюжет, общую тему. Само же содержание произведения весьма далеко от религиозно-догматического толкования известного евангельского мифа». Подобный подход, утверждает автор, совпадает с тем, который представлен у русских революционных демократов – Белинского, Некрасова, Салтыкова-Щедрина, художников-передвижников» [Суменова 1980: 113]. Согласно З. Н. Суменовой, Христос в поэме «Се Человек» – это «борец за угнетенных и обездоленных, выступающий против насилия и рабства»; вместе с тем она видит в образе Христа «сочетание жертвенного страдания во имя людей, дух плебейского бунта и рабье смирение, превознесение “нищеты духа”» [Суменова 1980: 114].

З. Н. Суменова верно отмечает, что в поэме противопоставлены образы Христа и толпы: «это трагический конфликт сильной, исключительной личности, способной на подвиг не ради личной славы и благополучия, с торжествующей пошлостью, эгоизмом, трусливой

мещанской моралью» [Суменова 1980: 114]. Смысловым центром поэмы З. Н. Суменова считает проблему, постоянно волновавшую Коста Хетагурова и, конечно, нашедшую свое отражение в его лирике, – это проблема «поэт и толпа». Развивая свою мысль, литературовед пишет: «В образе Иисуса Христа из поэмы “Се Человек” мы находим черты, близкие лирическому герою Коста, поэту-пророку, поэту-гражданину, отважно и неизменно отстаивавшему интересы народа, борющемуся за его свободу; а в толпе врагов Христа видим постоянный объект обличительных стихов поэта» [Суменова 1980: 114].

В статье, посвященной анализу содержания поэмы, читатель не найдет ни слова о том, почему Коста обратился к евангельскому сюжету, был ли сам поэт христианином и какие чувства владели им, когда он писал поэту «Се Человек». По мнению З. Н. Суменовой, Коста Хетагуров в своем творении показал «не Бога, возвышающегося над людьми, а красоту и величие нравственного подвига человека. Человек в самом высоком смысле этого слова – альтруист, борец, сознательно идущий на муки и смерть во имя народа, всегда был идеалом Коста Хетагурова. Таким он рисует Христа» [Суменова 1980: 114–115].

Образ Иисуса Христа исследователь вначале отождествляет с лирическим героем Коста – «поэтом-пророком, поэтом-гражданином», «борцом за свободу народа», а далее – с самим Коста: «Образ этот несет в себе многое от личности и судьбы самого поэта, от судьбы ушедших без времени поэтов» [Суменова 1980: 116]. Вряд ли можно согласиться с подобной трактовкой образа Христа, основанной только на том, что литературовед считает и Спасителя, и Коста «людьми большого мужества и воли», у которых, как и у всякого человека, бывают минуты слабости, как это показано в начале поэмы» [Суменова 1980: 117].

Значение хетагуровской поэмы З. Н. Суменова определяет так: «В поэме “Се Человек” Коста Хетагуров не только использовал *революционно-бунтарские элементы Евангелия* (выделено мной. – А. М.), но и усилил их, дав философское, социально заостренное толкование религиозному сюжету. Революционный пафос поэмы передан в романтическом духе, что всегда было характерно для русской вольнолюбивой поэзии, традициям которой следовал поэт» [Суменова 1980: 121]. В общем, все выдержано в духе советских времен, советского марксистского литературоведения.

И главный, весомейший по мысли филолога вывод: «Поэма “Се Человек” воспитывала в читателе высокие нравственные чувства верности гражданскому долгу, осуждала предательство, учила служить народу, идти на героические подвиги во имя народного счастья» [Суменова 1980: 122]. Впрочем, это суждение вряд ли было практически претворимо: широкому кругу читателей поэма не была известна, оставаясь в основном предметом внимания специалистов, исследовавших жизнь и творчество осетинского поэта.

С началом перестройки биография и творческое наследие Коста по-новому осмысляются историками и литературоведами. Яркое тому свидетельство – новая научная биография осетинского поэта, написанная историком-архивистом ЮОНИИ им. З. Н. Ванеева И. С. Бигулаевой [Бигулаева 2015], и первый в осетинской лексикографии опыт писательского словаря синтетического типа «Поэтическая вселенная К. Л. Хетагурова в словарном измерении (“Осетинская лира”» сотрудника СОИГСИ им. В. И. Абаева И. В. Мамиевой [Мамиева 2013]. Обе работы написаны талантливыми учеными и представляют собой значительный вклад в хетагуроведение. Надо признать, что таких фундаментальных исследований, столь серьезно и скрупулезно рассматривающих обстоятельства жизни, творчества и общественной деятельности поэта, а также особенности языковой стихии его бессмертного сборника «Ирон фæндыр» («Осетинская лира») в осетинском литературоведении еще не было [Мзоков 2017 а: 159].

По-новому осмысляются и поэтические творения Коста. В этом плане очень интересна и тщательно обоснована точка зрения известного культуролога, знатока осетинских традиций Т. К. Салбиева. В одном из своих интервью ученый отметил: «Исследователям стал открываться еще один малоизвестный аспект творчества Коста Хетагурова – религиозный. В силу идеологических запретов до недавнего времени эта грань его наследия замалчивалась как противоречащая его образу “пламенного революционера-демократа”, боровшегося с царским самодержавием и придерживавшегося твердых материалистических, то есть атеистических позиций. Теперь, когда этих препятствий уже нет, признано, что религия действительно играла важную роль как в его личной судьбе, так и в поэтическом творчестве. Уже накопленный опыт позволяет предполагать, что изучение религиозности может открыть новую страницу в понимании его творческого наследия, комплексно и системно открывая его для

современного читателя и тем самым сохраняя его актуальность в современном культурном пространстве» [Северная Осетия: 1].

Пример такого нового прочтения и осмысления поэтического текста ученый приводит на материале широко известного стихотворения Коста «Ныстуан» («Завещание», по другим переводам «Заповедь»), открывавшего цикл «Ирон фæндыр» («Осетинская лира»). Приведем текст перевода полностью:

Завещание

Прости, если отзвук рыдания
Услышишь ты в песне моей:
Чье сердце не знает страданья,
Тот пусть и поет веселей,

Но если б народу родному
Мне долг оплатить удалось,
Тогда б я запел по-другому,
Запел бы без боли, без слез.

(Пер. П. Панченко) [Хетагуров 1959: 8–9].

Т. К. Салбиев справедливо отмечает, что раньше в этом стихотворении литературоведы видели «выражение гражданской позиции поэта, отражение его готовности принести в жертву ради общего блага, ради выполнения своего революционного долга все радости человеческой жизни» [Северная Осетия: 4]. Но такая интерпретация, по мнению ученого, не может быть исчерпывающей для понимания содержания стихотворения, так как оно «было написано Коста уже тяжело больным человеком, незадолго до смерти» [Северная Осетия: 1]. По сути, это подведение итогов на закате земного пути, эпилог творчества поэта.

Адресат произведения, Тот, к Кому обращается больной Коста, – Всевышний, Создатель, Творец, а само оно свидетельствует о выражении последней воли поэта, стоящего у последней черты.

Культуролог отмечает существенную особенность именно этого творения Коста: «Это стихотворение отличает некая внутренняя смысловая двойственность, которая еще не становилась пред-

метом специального рассмотрения. Представляется, что ключевую роль для понимания могло бы играть выяснение скрытого под его мирской оболочкой духовного содержания. Косвенное указание на возможность его религиозного прочтения можно видеть в его заглавии, которое неизменно смущало переводчиков поэзии Хетагурова. Если допустить подобную трактовку, то речь должна идти не о гражданском, а о религиозном долге. Неслучайно общепринятым стал другой перевод этого заголовка, учитывающий его религиозный аспект – “Завещание”, т. е. собственно, “последняя воля”. Такой перевод мог быть обусловлен смысловой автономностью, самостоятельностью этого стихотворения» [Северная Осетия: 4].

Трудно не согласиться с мнением ученого, тем более что данное стихотворение сохраняет свою смысловую самостоятельность и вне сборника «Ирон фæндыр» («Осетинская лира»). Читая между строк, выявляя смыслы, лежащие в самой глубине стихотворения, Т. К. Салбиев напоминает нам, читателям, о необходимости «думать о словах и образах, которые Коста Хетагуров использует, принимать в расчет культурное пространство традиции, в которой вырос поэт» [Северная Осетия: 1].

С этих позиций он как знаток осетинской традиции рассуждает о содержании еще одного известного стихотворения К. Хетагурова – «Лæгау» («Будь мужчиной»), которое в литературоведении считалось сугубо детским, написанным специально для детей. Приведем из него отрывок:

Æмæ-иу скув: «Хуыцау,
Фæдзæхсын дыл мæхи!»

...помолись:

«О Боже, в эту рань
Тебе вверяю жизнь!...»

(Пер. П. Панченко)

...помолись:

«О Господи Единый,
Защитой мне явись!...»

(Пер. А. Шпирт) [Хетагуров 1959: 192–193].

В процитированных строках – молитва Всевышнему после пробуждения от сна, обращение к Творцу с просьбой о покровительстве в труде и учебе. Завершает стихотворение строфа:

Зондамонæгмæ хъус,
Цы зæгъа, уый-иу кæн,
Зæрдæхъæлдзæгæй кус,
Æмæ бæззай лæгæн!..

Учись, дружок, с охотой,
Чтоб мудрость всю познать,
И с радостью работай,
Чтоб человеком стать.

(Пер. А. Шпирт)

Каков же новый смысл, усматриваемый культурологом в содержании этого стихотворения? Казалось бы, все просто: верный путь в жизни – труд и учеба, только не ленись и станешь человеком, тружеником. Однако, по мнению Т. К. Салбиева, молитва, «в которой содержится упование на покровительство Всевышнего (*Хуыцау*) перед началом дневных трудов и забот, – это благодарность за благополучное возвращение с того света» [Пульс Осетии: 1]. Сон, в котором каждую ночь пребывает человек, в мифологии воспринимается как смерть, «как временный переход в другое состояние, как открытие границы между этим и тем светом» [Пульс Осетии: 3], а утреннее пробуждение истолковывается как благополучное возвращение к жизни, ее радостям, заботам, новым испытаниям. В отличие от взрослого мужчины ребенок находится под защитой матери, – об этом свидетельствуют обряды, связанные с укладыванием его в колыбель, и песни, исполняемые матерью. Вот почему самостоятельное утреннее пробуждение свидетельствует о переходе в социальную категорию более высокого уровня [Пульс Осетии: 3].

Подытоживая сказанное, Т. К. Салбиев указывает направление будущих исследований художественного наследия Коста: «Долгое время в силу известных обстоятельств не было принято учитывать религиозно-мифологический аспект творчества Коста Хетагурова. Между тем этот аспект не только присутствует в его поэзии, но, как видим, является для него основополагающим. С этой точки зрения можно говорить о религиозной подоплеке творчества осетинского поэта, без учета которой оно не может быть понято. Более того, думаю, что сегодня, когда в обществе идут поиски духовных опор, эта его философия оказывается как никогда востребованной» [Пульс Осетии: 3].

Вернемся к рассмотрению поэмы «Се Человек». Точная дата ее написания остается неизвестной. Впервые она была опубликована в газете «Северный Кавказ» за 14 апреля 1894 года, № 30, со значительными цензурными сокращениями.

В сюжет поэмы вошли некоторые эпизоды из Евангелия: Гефсиманское борение Христа (молитва в Гефсиманском саду), разговор Иисуса с апостолами, поцелуй и предательство Иуды Искаротиота, исцеление раба с отсеченным ухом, арест Христа, суд над Иисусом в претории Понтия Пилата.

Первое, что приходит на ум после внимательного прочтения поэмы «Се Человек», – это мысль, что такое произведение мог написать только глубоко верующий человек [Мзоков 2017], и сразу же возникает желание перечитать страницы Библии, сюжеты которых положены Коста Хетагуровым в основу поэмы (Мф. 26:30–75; Мк.14:32–75; Лк. 22:39–71; Ин. 18:1–24). Легко убедиться, что поэт ни разу не отступил от евангельского текста и благодаря своему поэтическому дару воспроизвел перед нами картину страданий Иисуса Христа в преддверии Его распятия, – не только цепь событий, но и работу сердца и ума. По моему мнению, главное в поэме – именно чувства и переживания, владеющие ее героями, раскрывающие читателю суть разворачивающихся перед ним событий.

Ничто в полночной тишине
 Не нарушало сон природы.
 Покрытый царственною славой,
 Белеет купол величавый;
 Под ним раскинут пышный град...
 Чуть реет Гефсиманский сад... [Хетагуров 1960: 109].

Этим описанием ночи в Гефсиманском саду начинается поэма. В природе все прекрасно: *«под кровом ночи голубой ... плыл в небе месяц золотой», «сплетаясь дивно в хороводы, кружились звезды в вышине»*. Казалось бы, радостное и умиротворяющее настроение должно охватывать не только людей, но и саму природу:

Рокочет чуть, струясь лениво,
 В постели каменной Кедрон;
 Певец весны замолк усталый...
 Не дрогнет лист... Простор, покой... [Хетагуров 1960: 109].

И тут мы слышим плач и видим молящегося Господа:

Чу! Тихий стон... Вот Он... босой,
 В хитоне, ризе обветшалою,
 Стоит коленопреклоненный...
 Глаза в слезах, лик изнуренный,
 Чело прикрыла прядь волос...
 То был молящийся Христос [Хетагуров 1960: 109].

Мы в Гефсиманском саду вместе с Господом Иисусом Христом, в последнюю ночь Его земной жизни. Как пишет протоиерей Алексей Уминский, это «один из самых страшных и, пожалуй, один из самых малопонятных современному читателю евангельских эпизодов, – и именно потому, что в нем слились воедино два основополагающих духовных мотива. С одной стороны, в этом отрывке явственно слышится леденящее дыхание смерти. Ужас телесной, физической гибели, приближавшейся ко Христу, охватывает не только Иисуса, но и всякого человека, глубоко и внимательно вчитывающегося в евангельский текст. И при этом очень многое остается нам неясно. Мы ведь не устаем повторять, что Иисус Христос – Сын Божий, что Он – истинный Бог, что Он – всемогущ и Свое всемогущество непрестанно подтверждает чудесами и удивительными явлениями: и преображением на святой горе Фавор, и хождением по водам, и тем, что повелевает стихиями, и тем, что исцеляет безнадежно больных, и тем, что воскрешает мертвых. И вдруг перед нами оказывается на первый взгляд совершенно немощный, смертный человек, в сущности такой же, как и мы с вами...» [Евангелие...: 224]. Или, по словам Коста: *«босой, в хитоне, ризе обветшалою», «коленопреклоненный», «лик изнуренный».*

«Гефсиманское борение – это, наверно, самый острый момент Божественного умаления,... “Божественного истощания” Христа... Он умалил себя настолько, что принял образ раба. Но это умаление Божества, это уничтожение Божественное доходит, наконец, до того, что Господь становится беспомощным в Своем умирании, потому что каждый человек перед смертью, в сущности, совершенно беспомощен» [Евангелие...: 224–225].

О чем же молится Господь? «Христос, непорочно воплотившийся от Пресвятой Богородицы Девы Марии и Святого Духа, не имел на себе греха... Он был новым, безгрешным Адамом, а значит, смерть не имела над ним абсолютно никакой власти и, следовательно, он

мог ее принять только по Собственной воле, принося Себя в жертву во искупление наших грехов» [Евангелие...: 226].

Молитва-монолог Христа в поэме Коста Хетагурова звучит торжественно, скорбно и одновременно просительство:

– Отец, умерь Мои страданья, –
 Порой слетало с уст Его, –
 Коль можно, чаша испытанья
 Да минет Сына Твоего.
 Да минет час душевной боли,
 Скорбей, стенаний, слез, оков...
 Но для спасения сынов
 Погибших, Отче, Я по воле
 Твоей святой венцом украшу
 Главу, со славой выпью чашу, –
 Пусть искуплением и кровь
 Послужит миру, как любовь... [Хетагуров 1960: 110].

Здесь Коста поэтическим языком перелагает нам Евангелие от Марка: *«И отойдя немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей; и говорил: Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты»* (Мк. 14:35–36). Эти слова перекликаются с третьим прошением молитвы Господней: «Да будет воля Твоя!» Конечно, Господь не может умереть, «и все же, как человек, чувствующий приближение смерти, содрогается всем существом» [Евангелие...: 226–227].

Если Творец «послал Сына Своего Единородного для того, чтобы Тот умер за нас, то Его воля – это наша вечная жизнь, это спасение, это Его бесконечная любовь. Поэтому слова Иисуса: *“Да будет воля твоя!”* по сути означают: *“Да пребудет всегда любовь Твоя со мной! Да будет всегда Твоя свобода со мной! Да будет всегда со мной Твоя покрывающая меня десница!”* ... Если с нами пребудет воля Божия, с нами пребудет и Сам Бог, а вместе с Ним – и все неизреченные блага, от Него исходящие. Христос, как написано в одном из Евангелий, молится до кровавого пота. Вручая Себя в руки Божии, Он вручает Ему и каждого из нас, Он вверяет воле Божией все человечество. Бог не может хотеть гибели, Он хочет жизни, и ради этой жизни в жертву приносится Его Единородный Сын, дабы искупить каждо-

го из нас от власти смерти, от власти греха и от силы дьявольской» [Евангелие...: 227–228].

Молитва окончена. «А уставшие апостолы засыпают именно тогда, когда Господь просит их: *“Душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте”* (Мк. 14: 34). Когда Сыну Божию оказалась нужна человеческая помощь, они отходят ко сну!» [Евангелие...: 228].

Сравним с поэтическим переложением Коста:

Вот и поляна. «Симон, спишь?» –
 Спросил Он ласково. Ни слова
 В ответ Христу... Лишь соловей
 Вспорхнул из миртовых ветвей...
 Своих апостолов Он снова
 Находит спящими... «Довольно, –
 Он молвил им, – Мне очень больно,
 Что бодрствовать со Мной из вас
 Никто не мог в последний час...» [Хетагуров 1960: 110].

«На самом деле, человеку трудно быть с Богом, если только его желание сопутствовать Ему искренне. Необыкновенно тяжело постоянно жить в свете истины, невыносимо непрестанно ощущать всепоглощающую любовь! Ведь в этом случае человек особенно отчетливо видит свое несовершенство, свою искаженность, свою немощь. Нелегко нести на себе крест Божественной любви, крест Божественного присутствия, крест Божественной милости! Нам по недомыслию кажется, что пребывать с Богом хорошо, легко и приятно исключительно потому, что мы берем от Него лишь малейшую часть Его бесконечных даров, – ту, которая нам нужна сегодня... Но вот когда наступает пора полностью вручить себя в руки Божии и принять Его так же, полностью, мы вдруг отчетливо осознаем свою глубочайшую духовную несостоятельность, абсолютную нищету наших душ и сердец. Однако... если христианин ощущает эту нищету, понуждает себя и трудится над собой, тогда слова *“Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное”* (Мф. 5: 3) адресованы именно ему – человеку, которому хотя и трудно быть с Богом, но все же следующему за Ним. Вот и апостолам трудно пребывать с Господом. Веки их налились свинцом, они погружаются в сон. Христос

приходит и будит их, и снова молится о Чаше, снова молится Своему Небесному Отцу» [Евангелие...: 228–229].

«Вставайте! Осталось немного
 Быть с вами Мне, мои друзья!
 Завет любви храните строго...
 Любите, как любил и Я;
 Молитесь, тверды будьте духом...
 За правду выступив на бой,
 Не бойтесь жертвовать собой...» [Хетагуров 1960: 110–111].

Призывая идти по Его стопам, всячески поддерживая дух учеников, Иисус говорит о будущей встрече с ними:

«Не бойтесь временной разлуки, –
 Пройдя со славой путь земной,
 Изведав скорбь его и муки,
 Вы скоро встретитесь со Мной;
 А до тех пор, где двое – трое
 Сойдутся, Мой завет храня,
 Незримо буду там и Я
 За дело ратовать святое» [Хетагуров 1960: 111].

«И мы видим Его победу: Он вдруг совершенно успокаивается и исполняется сил, спокойствия и той самой воли Божией, о которой молился [Евангелие...: 229]. *«Кончено, пришел час: вот предается Сын Человеческий в руки грешников. Встаньте, пойдём; вот приблизился предающий Меня»* (Мк. 14: 41–42).

Возможно ли отступление? Возможно ли спасение? Уйти и бежать из Гефсиманского сада с учениками?

Бежать?.. Но согласится ль Он? –
 Другого не было спасенья.
 Христос заметил их тревогу.
 «Неверные! – Он молвил: Богу
 Известно было уж давно
 То, что свершиться здесь должно...

Апостолы оцепенели, –
 Где ярче факелы горели,
 Где больше слышалось угроз,
 Туда направился Христос... [Хетагуров 1960: 112].

Образу Иисуса Христа в поэме Коста Хетагуров противопоставляет образ предателя – Иуды Искарриота и образ толпы, требующей расправы над Христом. Иисус Сам открывается воинам и сопровождающей их многоликой толпе:

Но кто-то говорит с толпой...
 – Кого вы ищете?.. – С собой
 Иуда овладел в мгновенье...
 Он подошел к Христу поспешно,
 Обнял Его притворно нежно
 И, молвив: – Господи, ликуй! –
 Запечатлел свой поцелуй... [Хетагуров 1960: 113].

Почему же *«лукавый Иуда»*, который *«съежился, дрожит и ждет удара»* – так характеризует его Коста, – решил все-таки предать Иисуса, своего Учителя? Это очень мучительный для верующих вопрос, на который невозможно дать однозначный ответ.

Иуда, один из двенадцати апостолов, призванных Христом, «был совершенно равен другим во всем – и в своем служении, и в любви, которую Господь изливал на Своих учеников. Он слышал те же слова, что и другие апостолы. Он присутствовал на Тайной вечере вместе со всеми. Иисус умыл ему ноги так же, как и остальным ученикам. Иуда принял Святое причастие из рук Спасителя. Он был одним из самых доверенных Его последователей: нам известно, что именно ему было поручено хранить и носить ковчег с пожертвованиями. Совершенно очевидно, что о будущем предательстве Иуды Христу было известно заранее. Зачем же тогда Он избирал его? Зачем взял в ученики заведомого изменника?» [Евангелие...: 230].

Протоиерей Алексей Уминский так отвечает на эти вопросы: «Здесь мы сталкиваемся с такими богословскими понятиями, как промысл Божий и Божественное предопределение. Об Иуде было сказано: *“Горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы тому человеку не родиться”* (Мк. 14: 21). Неужели

же Иуда был от века predetermined к тому, чтобы стать предателем? Неужели у него не было другого пути?.. Господь каждого человека predetermined ко спасению... Об этом замечательно сказал древнехристианский учитель Тертуллиан: “Душа каждого человека – по своей природе христианка”, то есть каждый человек несет в себе образ и подобие Божие, каждому человеку Господь указывает путь ко спасению. А вот спасается ли каждый? После искупительной жертвы Спасителя это целиком и полностью зависит от нас... Любой наш шаг – это путь ко спасению или бегство от него. Всякий раз мы или поворачиваемся лицом ко Христу, или отворачиваемся от Него. Ежесекундно задействованы наша собственная воля и наша собственная совесть, определяющие наш выбор [Евангелие...: 231–232].

Перед толпой – Человек, Который даже в эту минуту не проявляет никакой злости, никакого желания отомстить за Себя:

Толпа невольно всполошилась...

Пред ней не враг, сомненья нет...

Но этот знак... И разразилась

Веселым хохотом в ответ...

.....

На их насмешки, оскорбления,

Христос смотрел без озлобления...

– Зачем, друзья, вы шли за Мной,

Как за злодеем, в час ночной? [Хетагуров 1960: 113].

«Иуда... – один из нас, последовавших за Христом, ставших или, по крайней мере, назвавшихся Господними учениками. Не зря в молитве перед Святым причащением мы молимся: “Ни лобзания Ти дам, яко Иуда”» [Евангелие... 232–233] То, что совершил Иуда Искариот, предав своего Учителя, – это его собственный выбор. У Иуды, как и у каждого человека, была возможность быть спасенным, но по собственной воле он этим не воспользовался.

Далее в поэме следует эпизод встречи Иуды и Симона, того самого апостола, которого Христос назвал «Петром», что означает «камень»:

«Не дать бы повод к подозрению, –

Он думал. – Лишь бы до утра

Всех известить»... Но вдруг Петра

Встречает он под темной сенью.
 – Иуда!.. Ты?.. Что стало с равви?
 – Он там... Но... Боже нас избави
 Сказать, кто мы... Всему конец...
 Нам не спасти Его...
 – Беглец!.. [Хетагуров 1960: 114].

Красноречивее этого диалога не может быть. Иуда полностью изобличает сам себя: *«спешит пробраться за Кедрон»*, воспользовавшись суматохой, окольным путем уходит с места предательства – *«не дать бы повод к подозренью»*. Многочисленные многоточия диалога Иуды и Петра – свидетельства недосказанности и умолчания автора о страшном преступлении.

Следующий эпизод – Петр, это именно он выхватывает меч, ударяет раба первосвященника и отсекает ему ухо, стараясь защитить от врагов Учителя.

Идут... Но кто-то преграждает
 Дорогу... Кинулся в толпу...
 Грозит мечом... Вот он рабу
 С проклятьем ухо отсекает... [Хетагуров 1960: 114]

Но Христос отказывается от такой защиты, ведь Он – всемогущий Бог, добровольно идущий на страдания:

Христос с заботливостью друга
 Пред изумленной толпой
 Коснулся воина рукой
 И силой слова Своего
 Внезапно исцелил его [Хетагуров 1960: 115].

На наших глазах совершается чудо: только что отсеченное ухо вновь на месте, нигде ни пятнышка крови. *«Сеятель любви»* Своей Божественной силой излечил воина. Толпа исторгает возглас удивления и на какое-то мгновение немеет:

И в это чудное мгновенье,
 Глубокий обрывая вздох,

В сердцах рождается сомнение:
А вдруг Он в самом деле Бог? [Хетагуров 1960: 115].

Эта же тема сомнения нашла свое художественное воплощение и в другом поэтическом произведении К. Л. Хетагурова – стихотворении «Волшебной сказкою, свободным измышлением...», написанном в 1896 году [Мзоков 2017: 214]:

И вера чистая колеблется сомнением,
И радость светлая тускнеет вместе с ней.
И мысль усталая пред вечною дилеммой
Становится в тупик, – ужели Он не Бог?

Это произведение также явилось ярким свидетельством христианских убеждений Коста, ответом на многие волновавшие осетинского поэта вопросы веры и бытия.

Завершение поэмы – суд над Христом. Здесь мы оказываемся с автором на площади перед преторией прокуратора Иудеи Понтия Пилата. Два полюса, резко противопоставленных друг другу: Иисус Христос,

...Кто братские объятья
Раскрыл всем людям без изъятья,
Кто в жертву отдавал Себя
Спасенью нашему, любя... [Хетагуров 1960: 115],

и толпа, чернь, которая «ломилась на ступени трибуны царской» и для которой нет «теперь ни доводов закона, ни мощных каменных преград»:

– Подайте зрелищ, развлечения
И крови! – Чистые ученья
Ей чужды в праздничном чаду, –
Она пьяна, она в бреду... [Хетагуров 1960: 116].

В образе бушующей толпы, требующей распятия Христа, ярко проявилось языковое мастерство К. Хетагурова. Вот какими лексическими средствами характеризуются ее действия: толпа *ломилась* на ступени; *готова броситься*, как стая волков, на жертву; как вол-

на, *сильна, упорна, неустанна; вздрогнула, всполошилась, простерла руки; глупцы бессмысленно кричали.* То толпа трепещет от мысли: «*А вдруг он в самом деле Бог?*», то дико хохочет. Но ей нужна жертва:

Где жертва? Дайте поскорей!
И жертва есть... Кому «осанна»
Вчера неистово кричали,
Чей путь одеждой устилали,
Кого у городских ворот
Встречал восторженно народ,
Тот брошен разъяренной черни [Хетагуров 1960: 116].

В этом эпизоде Иисус в Своем молчании, в Своем непротивлении, в Своей незащитности являет Собой абсолютную Истину:

Но Он молчал, свершая волю
Его пославшего Отца.
.....
...Венец терновый...
Позорный плащ, рубцы и кровь...
За что?.. За братство и любовь,
За мощный призыв к жизни новой
За свет познания, за свободу? [Хетагуров 1960: 117].

Но Истину не хочет принять прокуратор Иудеи Понтий Пилат, который по замыслу Коста, не обмолвился ни одним словом в этом эпизоде. «Пилат пребывает на том же распутье, что и Ирод, который мог спасти Иоанна Крестителя, но не сделал этого. Он оказывается в положении Иуды, которого жжет совесть, не давая ему возможности примириться с собственным предательством [Евангелие...: 241].

Названием поэмы К. Хетагурова стали слова из Евангелия от Иоанна: «*Пилат опять вышел и сказал им: вот, я вывожу Его к вам, чтобы вы знали, что я не нахожу в Нем никакой вины. Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им Пилат: се, Человек!*» (Ин. 19: 4–5).

Никаких оснований для того, чтобы предать смерти Проповедника из Назарета, у Пилата и судей не было. «Сколько бы ни было коварных лжесвидетелей, готовых очернить, оклеветать Христа,

насколько бы ни извращался смысл Его проповедей, все равно это оказывалось явно недостаточным для предъявления обвинений. И тогда первосвященник решается на крайнюю меру: обвинить Господа в богохульстве, поскольку знает, что Иисус ни за что не покривит против истины. Первосвященник спрашивает: *Ты ли Христос Сын Благословенного? Иисус сказал: Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных* (Мк. 14: 61–62). Правда, которую отказываются принять люди, становится единственным основанием для осуждения Спасителя на крестные муки» [Евангелие...: 233–234].

Замечательное произведение К. Хетагурова исполнено глубоких раздумий о судьбе Иисуса Христа и нашем отношении к Сыну Божию. Именно поэтому углубленное прочтение поэмы «Се Человек» укрепляет читателя в мысли, что это произведение в творчестве осетинского поэта совсем не случайно. Оно убеждает нас в том, что Коста был верующим христианином, хорошо знавшим Евангелие и следовавшим заповедям Божиим в своей жизни. Превыше всего Коста ценил человеческие качества, о которых повествуется в Нагорной проповеди и которые в поэме являет Иисус Христос. Одновременно поэт осуждает человеческие пороки: предательство, ханжество, лицемерие, жадность, жестокость, духовную несостоятельность.

Через поэтическое переложение евангельской истории о распятии Праведника Коста призывает нас всегда пребывать на стороне правды и чести, не пытаться обмануть и успокоить свою большую совесть, но услышать обращенные к нам слова Христа: *«Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережёт ее»* (Мк. 8: 34–35). Это едва ли не самые пронзительные слова, которые можно прочитать в Евангелии. Если ты хочешь идти за Христом, то должен себя потерять, полностью забыть о себе. Не пытаться сберечь свою драгоценную жизнь любой ценой, а полностью доверить ее в руки Божии, целиком отдать ее Богу и ни о чем ином не помышлять. Таковы нравственные и человеческие уроки, извлекаемые нами из общения с бессмертным хетагуровским текстом, уроки, о которых мы должны помнить.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Бигулаева 2015 – Бигулаева И. С. Коста Леванович Хетагуров: Научная биография. Владикавказ: Проект-Пресс, 2015. 323 с.

Евангелие... – Евангелие от Марка с беседами протоиерея Алексея Уминского. М.: Никея, 2014. 256 с.

Мамиева 2013 – Мамиева И. В. Поэтическая вселенная К. Л. Хетагурова в словарном измерении («Осетинская лира»). Владикавказ, 2013.

Мамиева 2015 – Мамиева Л. Миф и история в осетинской духовной традиции // Чырыстон Ир=Православная Осетия. 2015. № 1 (4). С. 6–12; № 2 (5). С. 8–15.

Мзоков 2017 – Мзоков А. «И вера крепнет вновь...» / Коста Хетагуров. Стихотворение «Волшебной сказкою...» // Дарьял. 2017. № 5. С. 212–219.

Мзоков 2017 а – Мзоков А. Б. Новый вклад в хетагуроведение // Известия СОИГСИ. 2017. Вып. 25 (64). С. 146–159.

Пульс Осетии – «Я смерти не боюсь...»: Осмысляя наследие Коста Хетагурова // Пульс Осетии. 2017. 28 марта. №12. С. 1, 3.

Северная Осетия – Многоликий Коста: «Кем я должен быть для другого, тем Бог является для меня» // Северная Осетия. 2017. 1 апреля. № 55. С. 1, 4.

Суменова 1980 – Суменова З. Н. Поэма Коста Хетагурова «Се человек» // Поэтика жанра: межвузовский сборник статей СОГУ. Орджоникидзе: Изд-во СОГУ, 1980. С. 110–122.

Хетагуров 1959 – Коста Хетагуров. Собрание сочинений: в 5 т. 1959–1961. Т. I. М.: Изд-во АН СССР, 1959.

Хетагуров 1960 – Коста Хетагуров. Собрание сочинений: в 5 т. 1959–1961. Т. III. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Хетагуров 1974 – Коста Хетагуров. Собрание сочинений. Том второй. М.: Художественная литература, 1974.

Хетагуров 1989 – Хетагкаты Къ. Равзæрст уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир, 1989.

Хетагуров 2000 – Коста Хетагуров. Полное собрание сочинений: в 5 т. Том третий. Владикавказ, 2000.

Хетагуров 2006 – Хетагуров К. Л. Се человек: Поэма // Коста и православие: К 100-летию со дня рождения К. Л. Хетагурова. Владикавказ: Олимп, 2006. С. 25–27.

А. А. Сланов

ХРИСТИАНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ТРАДИЦИОННОМ ОСЕТИНСКОМ КАЛЕНДАРЕ

Исследованием осетинского календаря занимались такие выдающиеся осетиноведы, как В. Ф. Миллер [Миллер 1992], В. И. Абаев [Абаев 1948; Абаев 1958–1995; Абаев 1990], Л. А. Чибиров [Чибиров 1976], В. С. Уарзиати [Уарзиати 1995] и многие другие, приходя к сходным выводам.

В древности осетины исчисляли время по лунному календарю, поскольку движение луны более заметно для человека и совершается в более короткий период времени, чем движение солнца. Месяц состоял из четырех недель и двух часов и исчислялся по новолунию. От первого новолуния, если оно было в понедельник, следующее новолуние наступало спустя четыре недели, во вторник, третье новолуние – в среду, а четвертое наступало в пятницу. При этом к каждому лунному месяцу прибавлялся один день. Так, если в январе 28 дней, то в феврале их будет 29, марте – 30, апреле – 32 дня и 2 часа. В итоге на все четыре месяца приходится лишним один день и на каждый месяц еще 6 часов.

В общей сложности год состоял из 361 дня, а четыре дня и 6 часов складывались в общем кругу года. Полный цикл изменения формы видимой части луны считался одним месяцем. Год состоял из 12 месяцев, месяц – из четырех недель, а неделя – из семи дней. По размеру лунного диска определяли конец старого месяца и начало нового [Чибиров 1976: 24].

Еще с древнеарийских времен у иранцев сохранилось представление о том, что сутки начинались с захода солнца и продолжались до следующего захода. Сутки делились на четыре составные части:

вечер (*изаер*), полночь (*ахсаев*), полдень (*райсом*) и послеобеденное время (*сихор*).

Дни недели

1. *Къуырисаер* – понедельник (дослов. «голова недели», «начало недели»), день *Уацилла*, впоследствии еще и *Аларды* (возможно, первоначально был днем всех святых).

2. *Дыццаг* – вторник (дослов. «второй»), день *Уастырджы* (св. Георгия).

3. *Æртыццаг* – среда (дослов. «третий»), *хæйраджыты бон* «день чертей».

4. *Цыппæрам* – четверг (дослов. «четвертый»), день *Мыкал-гæбыртæ* (архангелов Михаила и Гавриила), *маердты бон* («день мертвых»).

5. *Майрæмбон* – пятница (дослов. «день Марии»), день *Мады Майрæм*, Матери Марии (т.е. Богородицы).

6. *Сабат* – суббота (от евр. «саббат» – покой), *маердты бон* («день мертвых»).

7. *Хуыцаубон* – воскресенье (дослов. «день Бога»).

Аналогичное значение дни недели имеют и у соседних кавказских народов, а также во всем православном мире [Чиби́ров 1976: 42].

В пятницу (день Богородицы) запрещалось трудиться, в особенности начинать какое-нибудь новое дело. Особенно строго этот запрет соблюдали женщины, называя его «*барыски бон*» (дослов. «день поста, траура»). В христианстве пятница также считается постным днём в память о распятии в этот день Иисуса Христа. В нартовском эпосе пятница называется днем поединков, военных столкновений, что, видно, являлось в прошлом основным функциональным назначением данного дня, прочие же функции лишь вытекали из него.

Суббота считалась поминальным, нерабочим днем, однако, в отличие от перечисленных, в этот день разрешалось организовывать коллективные помочи – «*зиу*» [Чиби́ров 1976: 43].

Воскресный день, согласно христианской традиции, посвящался Господу. Еще доминиканский монах Юлиан в XIII в. писал о высокой значимости этого дня у алан. Воскресенье, отмечал он, аланы «настолько чтят, с точки зрения религии, что каждый, независимо от совершенного им преступления или количества имеющихся у него врагов, может безопасно ходить с оружием или без него даже

среди тех, у которых он убил родителей или причинил какое-либо другое зло».

Среда считалась днем нечистой силы (*«хэйраджыты бон»* – «день чертей»), т. е. временем, когда она имела наибольшую силу. В христианстве среда считается днём, когда предали Христа. Поэтому в этот день не проводилось торжеств, но и для работы он был неблагоприятным.

Месяцы

У осетин календарный месяц носит название луны – *май*. Еще с древнеарийских времен идет традиция наименования месяцев и дней в честь основных божеств пантеона, что находит продолжение и в христианскую эпоху.

Первоначально у осетин новый год наступал в месяце *Рухан* (втор. пол. августа – пер. пол. сентября), что находится в рамках традиции и других православных народов. Большинство месяцев известны несколькими названиями.

1. Январь называли по-разному: *Тъанджы май* (дослов. месяц трескучих морозов), *Ансури* (клык) или *Басилти майяе*, месяц св. Василия.

2. Февраль – *Артхъираены май* (дослов. «месяц угроз») или *Комахсан* (дослов. «полоскание рта»), Масленица.

3. Март – *Таргэйтты май* (дослов. «месяц обид») или *Комдарен*, (дослов. держание поста), или *Мархо*, Великий пост, или *Мартъи май*, месяц март.

4. Апрель – *Сыфтарты май* (дослов. «месяц листвы»).

5. Май – *Кердаджыты май* (дослов. «месяц трав»), *Никкола* (диг.) месяц св. Николая, или *Зардаварен* (диг. *Залдаварен*, укладывание дерна) (дослов. «сердцеположение»), Вознесение, или *Фалвара*, месяц свв. Флора и Лавра.

6. Июнь – *Амистол* (Апостол) в честь апостолов Петра и Павла.

7. Июль – *Сусаны май* (диг. *Сосаны майяе*), дослов. «Трясущий головой», так как в этот период, месяц лошади постоянно встряхивают головой, чтобы отогнать слепней, или *Кæхцæнаен*, по названию праздника в честь родившихся в течение года мальчиков.

8. Август – *Майрамы куадзаны май*, месяц праздника *Майрамы куадзан*, Успения Пресвятой Богородицы, или *Рухан*.

9. Сентябрь – *Рухан*, так называется звук, издаваемый оленем в период гона, происходящего в этот месяц.

10. Октябрь – *Кæфты мæй* (диг. *Кæфти мæйæ*) (дослов. «месяц рыб»). Название объясняется тем, что с наступлением холодов рыба идет на нерест.

11. Ноябрь – *Джеоргуыба* (диг. *Геуæргоба*), месяц праздника в честь св. Георгия-*Уастырдж*.

12. Декабрь – *Цыппурс* (диг. *Цæппорсе*), от числительного *сорок*, месяц сорокадневного рождественского поста или «*атзолагозарт*», время, когда недостает хлеба и мяса [Чибиров 1976: 26–33].

Современные осетинские названия месяцев происходят от синтеза их христианского церковного наименования с народным аграрным. С упадком христианства большинство церковных названий месяцев было вытеснено народными.

Осетинские названия месяцев

Месяц	Христианское-аланское	Народное	Современное
1. Январь (втор. пол. декабря – перв. пол. января)	Басилты (диг.) (В честь Василия Великого, епископа Кесарийского)	Тъæнджы мæй (месяц трескучих морозов, диг. – Ёнсури мæйæ (дослов. клык – кусающий холод)	Тъæнджы мæй
2. Февраль (втор. пол. января – перв. пол. февраля)	Комахсан (Заговение) Масленица	Æртхъираны мæй (æнхъерани мæйæ (месяц угрозы)	Æртхъираны мæй
3. Март (втор. пол. февраля – перв. пол. марта)	Комдарæн или Мархойы дьууæ мæйы (Великий пост)	Тæргæйтты* мæй (месяц обид)	Комдарæн
4. Апрель (втор. пол. марта – перв. пол. апреля)		Кæрдæджыты мæй	Кæрдæджыты мæй
5. Май (втор. по. апреля – перв. пол. мая)	Никколæ (диг.) (В честь константинопольского патриарха Николая Мистика, X в.)	Хуымгæнæны мæй	Зæрдæвæрæн
6. Июнь (втор. пол. мая – перв. пол. июня)	Амистол (диг.) (В честь апостолов Петра и Павла)	Хурхæтæны* мæй или Кæхцгæнæны мæй	Хурхæтæны мæй
7. Июль (втор. пол. июня – перв. пол. июля)	Фæлвæра (В честь св. Флора и Лавра)	Сусæны мæй	Сусæны мæй
8. Август (втор. пол. июля – перв. пол. августа)	Майрæм (В честь Марии-Богоматери)		Майрæм

9. Сентябрь (втор. пол. августа – перв. пол. сентября)	Фыдыуани (В честь Ионна Кре- стителя)	Рухæны дыууæ мæйы	Рухæны мæй
10. Октябрь (втор. пол. сентября – перв. пол. октября)	Ичыына (В честь праздника освещения храма)	Кæфты мæй	Кæфты мæй
11. Ноябрь (втор. пол. октября – перв. пол. ноября)	Джеоргуыба (диг. Георгоба) (В честь св. Георгия)		Джеоргуыба
12. Декабрь (втор. пол. ноября – перв. пол. декабря)	Цыппурс (диг. Цаппорсе) (Рождество Христова)	-	Цыппурс

*Названия возникли в позднее время (в советский период).

Праздники

Осетинские празднества первой половины года (декабрь – май) посвящены Господу, а второй половины (июнь – ноябрь) – святым осетинского пантеона. При этом первые, в свою очередь, делятся на два цикла: новогодний (декабрь – январь) и Пасхальный (февраль – май). Даты новогоднего цикла непереходящие, а Пасхального – подвижные, связанные с Пасхой. Цикл святых покровителей также состоит из непереходящих праздников. Ряд аграрных праздников (Хоры бон, Хоры сæры куывд и др.) вообще не имели календарных дат и определялись климатическими условиями.

Празднества в честь Господа восходят к дохристианским верованиям, вобранным впоследствии христианством. Два цикла, из которых они состоят, диаметрально противоположны. Зимний новогодний цикл связан с господством темных сил, и поэтому все торжества проходят после захода солнца. Весенний пасхальный цикл – время победы сил добра, празднуется исключительно в дневное время.

С праздника *Дауджытæ*, посвященного всем святым, начинается цикл святых покровителей. Эти торжества проходят для каждого святого в день его праздника, в посвященном ему *дзуар'е* или *кувæндон'е* – специальном месте, предназначенном для молитв данному святому. Праздник в честь святого справлялся раз в году (или дважды), и занимал от трех дней до недели. В этот цикл входит и осенний праздник *Ичыына*, первоначально являвшийся временем освящения и обновления храмов в честь данных святых.

Праздники справлялись не в любой день недели. Как правило, все праздники отмечались в воскресные дни, и, таким образом, рассто-

яние между праздниками определялось определенным количеством недель. В будние дни отмечались лишь праздники в честь святых покровителей данных дней. Вторник был посвящен *Уастырдж* и считался наиболее благоприятным днем для любых начинаний, а четверг был посвящен *Мыкалгæбыртæ* – архангелам Михаилу и Гавриилу, чьи функции у осетин распространялись и на загробный мир. В среду отмечался единственный праздник, связанный с нечистой силой. Необходимо также отметить, что для осетин новый день начинался после захода солнца.

Вторую группу составляют точно фиксированные праздники православного календаря, такие как, Рождество – *Цыппурс*, Крещение Христово – *Доныскъæфæн*, Успение Пресвятой Богородицы – *Мады Майрæмы Куадзæн*.

Исходными датами исчисления времени, наступления праздников у осетин были *Комахсæн* (Заговение), *Куадзæн* (Пасха) и *Майрæмы Куадзæн* (Успение Богородицы). Основной точкой отсчета (с Никейского церковного собора 325 г.) считается Пасха, празднующаяся в воскресенье после первого весеннего полнолуния, после весеннего равноденствия (обычно колеблется между 22 марта и 25 апреля). Отсчет прочих основных праздников происходит по следующей схеме:

от *Ног бон* до *Комахсæн* – 7 недель,
 от *Комахсæн* до *Куадзæн* – 7 недель,
 от *Куадзæн* до *Зæрдæвæрсæн* – 6 недель,
 от *Зæрдæвæрсæн* до *Кæрдагхæссæн* – 1 неделя,
 от *Кæрдагхæссæн* до *Кæхцæнæн* – 5 недель,
 от *Кæхцæнæн* до *Атынаг* – 2 недели,
 от *Атынаг* до *Майрæмы куадзæн* – 3–5 недель,
 от *Майрæмы куадзæн* до *Фыдуани* – 2 недели,
 от *Фыдуани* до *Ичъына* – 4 недели,
 от *Ичъына* до *Джеоргуыба* – 6 недель,
 от *Джеоргуыба* до *Цыппурс* – 6 недель,
 от *Цыппурс* до *Ног бон* – 1 неделя [Чибиров 1976: 34].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абаев 1948 – Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М., 1948.

Абаев 1958-1995 – Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка: в 5 т. Т. I. М.-Л., 1958; Т. II. Л. 1978; Т. III. Л., 1979; Т. IV. Л., 1989; Т. V. М., 1995.

Абаев 1990 – Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Т. 1. Владикавказ, 1990.

Миллер 1992 – Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

Уарзиати 1995 – Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

Чибиров 1976 – Чибиров Л. А. Народный землевладельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.

Р. Ф. Фидаров

**К МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ОСНОВЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ КОСТА ХЕТАГУРОВА
«УÆЛМÆРДТЫ» («НА КЛАДБИЩЕ»)**

В сочинении¹ Коста Хетагурова «Уæлмæрдты» («На кладбище») [Хетагуров 1999: 112–135] поэтическими средствами рисуется осетинский обряд посвящения коня покойнику (*бæхфæлдисын*) [см.: Са- лагаева 1959: 96]. Центральное место в произведении занимает ритуальная речь посвятителя (*бæхфæлдисæг*), изложенная с необычайной поэтической силой. Вступительную часть и краткое заключение можно рассматривать как обрамление или рамку для речи старика-посвятителя. Но и здесь воспроизводятся этнографические картины, изображенные вплоть до деталей с высокой точностью и достоверностью. Все сочинение пронизано необычайным эмоциональным напряжением, воссоздающим атмосферу осетинских похорон.

Между тем, перечитывая произведение, невозможно избавиться от чувства некоторого несоответствия изображаемой поэтом картины похорон с осетинскими представлениями о погребальной обрядности. При этом вряд ли кто-то усомнится, что Коста был выдающимся знатоком осетинской народной культуры, обычаев и обрядов. Нет сомнений также в том, что поэт не мог допустить неточности в изображении осетинского быта даже в угоду художественной выра-

¹ Издатели и переводчики творчества Коста Хетагурова переводят *кадæг* / *кад- джытаг* как ‘поэма / поэмы’, и относят к этому жанру и рассматриваемое сочинение. Однако трудно представить, что автор мог соотносить свое сочинение «Уæлмæрдты», основное содержание которого составляет ритуальная речь посвятителя коня, произносимая при погребении покойника, с фольклорным эпическим жанром *кадæг*. В связи с этим у автора возникают сложности с определением жанра произведения.

зительности своих поэтических образов. Лучшим подтверждением этому служит то, что после публикации сочинения Коста речь посвятителя коня в изложении Коста приобрела черты канонического текста, на который в той или иной мере ориентировались реальные посвятителы всех частей Осетии. Здесь мы сталкиваемся с явлением, когда произведение истинно народного художника становится составной частью духовной жизни народа. И этот факт является лучшим свидетельством глубокого понимания поэтом духовных ценностей своего народа.

Остается допустить, что некоторые противоречия были заложены в самой современной Коста идеологии осетинской похоронной обрядности. В этом нетрудно убедиться, достаточно обратиться к фольклорным записям посвятительной речи, произносимой при обряде посвящения коня покойнику (имеются в виду в первую очередь тексты речей, зафиксированные в родной для Коста восточно-осетинской или иронской среде) [ПНТО: №№ 167, 168, 170, 173].

Но здесь мы должны отметить, что в обряде посвящения коня ритуальные посвятительные речи передают архаичный воинский погребальный миф. Этот миф со сложной сюжетной схемой дает почти не искаженную картину соответствующих представлений древних алан с полнотой и последовательностью, не свойственной ни одному мифу, ни одной мифологии.

Какие же положения вызывают вопросы в произведении Коста? При посвящении коня покойнику оседланного и снаряженного коня приводили на кладбище, ставили у изголовья покойника, посвятитель произносил ритуальную речь. В рассматриваемом сочинении старик, который исполняет обряд, в начале своей речи обращается к покойнику:

*...цауыс нæ æххæст лæгæй,
Арæст æпæтæй... Фæцух дæ сæрмаст бæхæй,—
Хорз бæх нæ арынц.*

‘...уходишь от нас всем [необходимым] обеспеченный,
Всем снаряженный... Не достает тебе лишь коня, —
Не находят хорошего коня’ (здесь и далее переводы автора).

Уже здесь возникает недоумение: посвящаемый покойнику подобранный, тщательно подготовленный, оседланный и снаряженный верховой конь стоит здесь же, а повод уздечки передан в руки исполнителя обряда. Если же посвящаемый конь не отвечает предъявля-

мым требованиям, он не может быть использован в ритуале. Тем не менее идет обряд посвящения и, следовательно, конь отвечает требованиям, сам поэт отмечает:

...*рæсугъд ифтонг алцæмæй,*
Уырс бæх йæ разы!..
 ‘...красиво снаряженный всем [необходимым],
 Жеребец [стоит] около него [покойника]!..’

По осетинским обычаям родственники умершего прилагали все усилия к тому, чтобы обеспечить обряд похорон и своего покойника всем необходимым как в день погребения, так и после, и ради этого шли на любые, часто непосильные расходы, что отмечают многие авторы, в том числе сам поэт [Хетагуров 2000: 365; см. также: Миллер 1882: 285–287; Миллер 1998: 433]. Особое внимание уделялось подбору коня, предназначенного для посвящения. И конь, и снаряжение должны были быть без изъяна.

Любое же замечание посторонних о том, что что-то из погребальных принадлежностей не соответствует требованиям, могло быть расценено как оскорбление. Особенно болезненно такие неуместные замечания должны были быть воспринимаемы во время похорон, когда, с одной стороны, уже ничего нельзя изменить, а с другой – родственники (*зианджынтæ*), согласно этическим нормам, не имеют права отвечать на обиды и оскорбления, поскольку находятся в трауре.

Не случайно осетинские этические нормы и даже обычное право предусматривали особое отношение к лицам, находящимся в трауре.

Из логики же речи посвятителю вытекает, что посвящаемый конь не соответствует назначению: «*Хорз бæх нæ арыцц*» ‘Не находят хорошего коня’, и все присутствующие, и в том числе родственники покойника, своим молчанием признают это нормальным.

Означает ли это, что общественное мнение мирилось с нарушением этических норм? Разумеется, такая постановка вопроса неправомерна. Выявляемые неувязки не воспринимались современниками поэта как нарушение каких-либо норм. По законам мифопоэтического мышления человек, участвующий в ритуале, не видит в нем никаких противоречий, ритуал сакрален, декларируемое в ритуале, сакрально, оно воспринимается на эмоциональном, а не на логическом уровне. Исследователи отмечают нечувствительность участника обряда к логическим противоречиям в ритуале.

Вернемся к обрядовой речи. Дальше посвяtitель говорит о том, где и как следует найти подходящего чудесного небесного коня и соответствующее снаряжение, а в фольклорных текстах порой говорится то же самое и об оружии. И вскоре в речи посвяtitеля появляется второй, чудесный конь, который, согласно речи посвяtitеля, должен служить покойнику в его пути на тот свет.

Ритуал, казалось бы, вполне может обойтись без реального коня, более того, не было бы нарушением мифологической логики, если бы посвяtitель оперировал лишь одним мифическим конем. Наукой установлено, что участник ритуала и вообще человек мифопоэтической эпохи не проводит границу между реальным и воображаемым. «Все, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою несомненную реальность» [Франкфорт и др. 1984: 32]. Однако реальный конь находится здесь же, участвует в обряде, его присутствие нельзя отрицать. И, конечно, невозможно представить, чтобы обряд был исполнен без самого посвящаемого коня. В итоге же именно подобранный родственниками конь считается посвященным умершему. В заключительной части речи посвяtitель произносит: *Фарны хеларгей фалдыст дын уад ацы бах!* (С благодатью впрок да будет посвящен тебе этот конь!), после чего конь, уже посвященный покойнику, передается младшему.

Итак, в обряде присутствуют два коня. Один – живой реальный, находится здесь же на кладбище, служит объектом посвящения покойнику. Второй конь – небесный, чудесный, но воображаемый, виртуальный, но на нем должен совершить переход покойный. Из мифа же совершенно очевидно вытекает, что для перехода в страну мертвых нужен лишь один конь, для второго места нет. В этом мы видим вторую неувязку в обряде.

В чем же объяснение выявленных алогизмов. Как известно, любой ритуал основан на воспроизведении прецедентного случая, имевшего место в мифические времена. Изображаемые в речи посвяtitеля мифический конь, снаряжение и оружие, полученные от мифологических персонажей, не принадлежат и не будут принадлежать покойнику, над которым совершается ритуал, они принадлежат мифическому погибшему герою – прецедентному персонажу мифа. Путь из мира живых в царство мертвых, который так красочно описан в посвяtitельной речи, – это путь, который уже проделан прецедентным героем. Посвяtitель излагает историю этого перехода,

реальному же покойнику остается только повторить его на своем, посвященном ему коне, неукоснительно при этом следуя прецеденту. В этом случае ему гарантировано благополучное прибытие в страну мертвых (*нарты бастæ*).

Сказанное находит подтверждение при рассмотрении записей речи посвятителю коня, осуществленных в западной Осетии (Дигории) [ПНТО: 169, 171, 172]. Этим текстам в большей мере присуща архаика, они в большей степени сохранили особенности классического мифа и ритуала. В текстах, зафиксированных в Дигории, в отличие от восточноосетинских, описываемые в речи почитателя события относятся к нартовским временам. Центральным персонажем речей действительно является идеальный прецедентный герой, который после гибели в бою совершает переход из этого мира в другой. В текстах иногда называется его имя, приводятся некоторые факты его биографии, скажем: биографии недолгой – персонаж входит в группу юных погибающих героев, объединяемых в осетинской традиции в концепт «*æмбойны*», это – герои осетинской мифологии и эпоса, жизненный цикл которых завершается в течение одного дня.

Мы видим, что в посвятительной речи центральный персонаж мифа вытесняется образом смертного земного человека, хотя и уже умершего. Такое явление по формальным признакам следовало бы расценивать как демифологизацию и профанацию мифа. Между тем обрядовая речь посвятителю ни в коей мере не подверглась девальвации, не потеряла свой сакральный характер. Вызывает удивление то, что осетинская традиция нашла пути модернизации мифа, которые позволили сохранить не только его содержание, но и его необыкновенную силу воздействия на коллектив.

Авторы-очевидцы свидетельствуют об особой психоэмоциональной атмосфере, свойственной обряду посвящения коня (и вообще осетинских похорон), необыкновенной проникновенной силе ритуальной речи посвятителю. Сам поэт во вступительной части пишет:

... Сæ уæлхъус æгубтæгсæй

Адам ныккастысты иуыл æмхуызонæй

Уайтагъддæр захмæ...

‘Около них [посвятителю с конем] в безмолвии

Люди все как один

Уставились в землю...’

То есть все присутствующие замерли в безмолвии, позабыв на время обо всем мирском и настроившись на восприятие мифа. Такое состояние человека этнологи называют «ритуализованным состоянием».

За счет чего же осетинский погребальный миф не подвергается профанации? Вопрос непростой. Актуализация мифа при исполнении ритуала делает человека участником событий мифа, в осетинской погребальной традиции эта особенность мировосприятия, по-видимому, дала возможность заменить центральный персонаж мифа образом покойника, который находится в центре всех ритуальных похоронных процедур. Умерший член социума находится на стадии перехода в другую реальность, другое состояние. Это промежуточное, пороговое состояние, надо думать, позволило включить его образ в переходный миф.

И последний вопрос, на котором мы остановимся: каковы причины столь существенной модернизации осетинского переходного, т. е. погребального мифа. Мифологическое мышление присуще традиционному обществу, однако к эпохе Коста мифопоэтическое мировосприятие в осетинском обществе давно уже потеряло свое доминирующее положение. Отмеченная трансформация мифа отражает уровень социального и культурного развития осетинского общества, выразившийся в частности в том, что идеологические приоритеты начинают смещаться от коллектива к индивиду, к отдельной личности. Возрастает социальная ценность личности. Этот процесс, полагаем, стал причиной трансформации осетинского погребального мифа.

В дополнение обратим внимание еще на один момент. Отмечено, что традиционный обряд *бахфæлдисын* – обряд в своих истоках воинский. Однако герой Коста явно не был воином, поэт наделяет его такими качествами, как трудолюбие, сдержанность, скромность, дружелюбие. Очевидно, что поэт рисует героя современной ему эпохи, героя среды, в которой он родился и которую он хорошо понимал. Однако Коста не мог проигнорировать и воинский дух, которым пропитана ритуальная речь. Поэт пишет, рисуя портрет своего героя: *Раст цыма схъомыл и топтимæ, кардимæ!..* ('Словно вырос [он] с ружьем и шашкой'). Здесь поэт отдает дань традиционному представлению об обряде, как о воинском.

Выводы.

1. Переданные поэтом обрядовую речь «Бахфалдисын» и картину похорон вплоть до деталей можно рассматривать как полноценный научный материал наравне с материалами этнографов и фольклористов-собираателей.

2. Поскольку, в силу социального и культурного развития осетинского общества, мифопоэтическое мировосприятие и мироощущение перестают удовлетворять требованиям времени, погребальный миф претерпевает трансформацию. Центральный персонаж мифа, идеальный прецедентный герой замещается образом умершего земного человека, над которым совершается обряд погребения.

3. Несмотря на модернизацию, осетинский погребальный миф в полной мере сохранил свое значение в ритуале и, в конечном счете, свою социальную функцию, что мастерски показано в рассматриваемом поэтическом произведении Коста.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Миллер 1882 – Миллер В. Ф. Религиозные верования осетин // Осетинские этюды. Ч. II // УЗИМУ. Отдел историко-филологический. М., 1882. Вып. 2. С. 237–301.

Миллер 1998 – Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ: Алания, 1998. С. 422–437.

ПНТО – Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия / Составитель Т. А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. Т. 1.

Салагаева З. М. Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Орджоникидзе, 1959.

Франкфорт и др. 1904 – Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. А. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.

Хетагуров 1999 – Хетагуров К. Л. Полное собрание сочинений в пяти томах. Владикавказ, 1999. Т. I.

Хетагуров 2000 – Хетагуров К. Л. Особа (этнографический очерк) // Полное собрание сочинений: в 5 т. Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2000. Т. IV. С. 313–374.

Р. В. Шиженский

**АРХЕТИПЫ СОВРЕМЕННОГО
СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА
(на примере художественного фильма
«Сторожевая застава»)**

Язычество второго десятилетия XXI в., находясь на очередном трансформационном витке, значительно расширило сферу прогнозируемого идеологического влияния. К традиционному кругу праздников, этнофестивалей, конференций, семинаров и серийных выпусков специализированной периодики, монографий, раздаточного материала в формате листовок, памяток-агиток добавилась индустрия «осязаемого язычества», представленная огромным количеством «обережной продукции» и брендовой одежды. Вне конкуренции находится художественная литература. Причём языческий мотив вышел далеко за рамки узкой специализации жанра фэнтези и вполне свободно чувствует себя на просторах исторических повестей и романов [Шиженский 2009].

Кроме того, обогатился и формат привычных форм общения служителей культа (харизматических лидеров НРД) [О проблеме лидерства в НРД см.: Гунько 2013; Шиженский 2008] с реальной «паствой» и культовой средой¹ – язычниками на перспективу. Распространение получают серии платных вебинаров, лекционных тематических видеодисков, личных сайтов идеологов-одиночек и сайтов объединений, языческих новостных страниц социальных интернет-сетей и

¹ «Вся сфера неинституализированной нетрадиционной религиозности, состоящая из сектантских идей и ритуальных практик, разделяемых и исполняемых людьми в индивидуальном порядке вне контекста какой-либо группы» [Мартинович 2015: 94].

т. д. Мутации подвергается и «классическая» книжная отрасль. Собственные произведения авторов от язычества обогащаются за счет привнесения в текст признанного источникового материала, забытых и малоизвестных фрагментов этнографических исследований. В результате издаваемый синкретический продукт воспринимается рядовым читателем как достоверный, исторический материал, раскрывающий особенности мировоззрения далеких предков. Более того, в настоящее время диаспоральное сообщество¹ славянских язычников вышло далеко за пределы религиозных конструкций, сумев разработать собственную гастрономию и даже особый язык [Shizhenskiy 2017; Шиженский 2017].

Одной из комфортных зон современного язычества, безусловно, является область кинематографии. Языческие образы и мотивы предстают перед зрителями массового игрового кино как в завуалированной («Аватар»), так и во вполне открытой пиар-форме («Викинги», «Вальгалла»). Умышленно или нет, но режиссеры нового кино зачастую сценарируют идеальный языческий мир, выводя на экран важнейшие архетипы мировоззренческого феномена.

В данной связи значительный интерес представляет рассмотрение славянских новоязыческих первообразов украинского фильма жанра фэнтези «Сторожевая застава» (Украина, Студия «Кинодел», режиссер Ю. Ковалев, 2017 г.). В основе сценария ленты – одноименная повесть Владимира Рутковского. Действие «Сторожевой заставы» разворачивается вокруг школьника Вити, попавшего из XXI века в 1120 г. через магический временной портал, активизированный во время солнечного затмения. Портал переносит украинского школьника в эпоху противостояния Руси и половецких княжеств. В центре борьбы, с одной стороны, половецкий хан Андак, направляемый шаманом, с другой – стоящие на границе с ордой три богатыря (Илья, Добрыня и Алеша), руководимые старейшиной – дедом Евсеем.

Застава «Римов» – территориальный и смысловой центр фильма. С «Римовым» связано большинство ключевых событий кинопове-

¹ Несмотря на явный выход современного язычества за рамки субкультуры, данный термин пользуется популярностью у некоторых исследователей рассматриваемого феномена [См.: Пушная 2007: 59–61]. Противоположную точку зрения на неоязычество как субкультуру занимает один из активно пишущих лидеров русского язычества конца XX – начала XXI в. Н. Н. Сперанский (Велимир) [См.: Велимир. Язычество...].

ствования. Передовой рубеж славянской обороны показан как идеальный микромир. Подчеркнём, микромир – славянский. Противопоставление с не своим, иноэтничным – половецким – в картине достигается как через открытый вооружённый конфликт с ордой Андака, заточение в клетке брата хана Тугарина, так и через мифологическую войну – путь половцам на заставу преграждает Велес, обитающий в болоте; шаману в поисках волшебного камня, способного пробудить каменного великана Голема, помогают духи. Граница проходит и на социально-бытовом уровне: «цветной» Римов, с жизнерадостным разновозрастным населением и «чёрная» ставка хана, включающая исключительно воинский контингент; праздничные застолья «римовцев» и отсутствие культуры потребления пищи у половцев. Контраст между «светлым» славянским миром и «темным» половецким усиливается в сюжете с нападением половцев на село Аистово. Вот как характеризует жителей села Аленка – одна из главных героинь картины: «Здесьние люди добрые и чуть странные. Они не умеют сердиться. Не завидуют. Не воюют. Они как дети...». Странная форма домов, имеющая вид гнезд, головных уборов, украшений, даже климат Аистово полярны представленному на экране пространству кочевников. Более того, Аистово предстаёт как идеальная, «мирная» модель самого Римова – славянского «города солнца». Построение замкнутого («сторожевого») пространства, в некоторых случаях закрытого не только территориально, но и этнически¹, – одна из моделей младоязыческого золотого века. Так, попытка построения «Римова-Аистова» в реалиях советского времени фиксируется уже в практической деятельности первого советского язычника Доброслава (А. А. Добровольского (1938–2013 гг.)).

В 1990 г., как отмечал Доброслав, он осуществил свою давнюю мечту и порвал с цивилизацией². Добровольное отшельничество –

¹ См. этноцентрическую концепцию основателя норвежского одализма [Викернес 2007: 82].

² «В 50 лет я сознательно и навсегда отбросил всякое житейское «благоразумие» и окончательно порвал с так называемой цивилизацией и её «удобствами». Я променял их на жизнь среди вольной Природы» [Доброслав 2008: 3]. Следует отметить, что инициатором переезда именно в Васенёво стал старший сын Доброслава Сергей: «Это место выбрал не я, а мой сын Родостав. Они долго ходили с Сашкой Беловым из славяно-горницкой борьбы. Прошли Ярославскую, Костромскую области, искали более или менее не загаженные места, но все были уже загрязнены, цивили-

случай уникальный, явление, практически не имеющее аналогов в отечественной версии современного язычества. Оно не вписывается, вернее сказать, противоречит одному из основных выводов исследователей вопроса об исключительно урбанистической природе рассматриваемого феномена XX–XXI вв. [См., к примеру: Копысов 2000: 36; Шнирельман 2001: 13; Здоровец, Мухин 2005: 229 и др.]. Отметим, что не следует рассматривать уход Доброслава от народа как героически окрашенный, идеализированный поступок. Первоначально А. А. Добровольский отправился на поиски языческого Эльдорадо в Кировские леса не один. Заброшенная деревня Васенёво Шабалинского района весной 1990 г. приютила целую группу, несколько семей современных нативистов. «Когда мы уезжали из Москвы, много было желающих. Всю деревню раскупили. Но это хорошо было сидя на тёплой кухне рассуждать, как мы будем жить натуральным хозяйством. В первое же лето не выдержали: комары, горячей воды нет...»¹. Возможно, при благоприятном стечении последующих обстоятельств российское общество получило бы уже во времена погибающего СССР экологическое поселение, движение столь популярное на современных территориях постсоветского пространства. Однако тяжёлая зима вдали от привычных прелестей цивилизации расставила все точки над «i» и заставила большую часть городских язычников возвратиться к привычному образу жизни². В данной связи следует отметить особое значение языческого еди-

зованы. Заблудились, вышли на неизвестного идола и поняли, что место не простое. Затем отыскали деревню. Родостав вернулся и сказал: «Отец, вот сюда и переезжаем» (Расшифровка аудиозаписи интервью Доброслава Р. В. Шиженскому, д. Васенёво, Шабалинский район Кировской области. 26.03.2011. Из личного архива Р. В. Шиженского).

¹ Доброслав. Видеолекция (09.2006).

² «У меня была возможность на протяжении многих лет наблюдать опыт переезда из Москвы в глубинку Вятского края Доброслава, известного идеолога язычества. В Шабалинский район переехало несколько семей. Обосновались в глухой деревеньке Васенёво. Там тогда было ещё несколько старожилов. Планировалось создать общину единомышленников и дать пример другим. Первое лето охали – ахали, восторгались Природой, учились возделывать землю... А дальше такая история...» Доброслав рассказывал мне, как семьи, приехавшие с ним, дожив до осени, а потом и до зимы, стали возвращаться в Москву. «Телевизора нет, а с Духами они общаться не умеют. И Природу не чувствуют. Заскучали, захандрили и обратно поехали» [Svetobor...].

новерия, царившего в семье Доброслава, ставшего определяющим в решающе-критические 1990–1991 гг. Именно благодаря сыновьям Сергею (Родоставу) и Александру (Вятичу) Алексей Александрович сумел обосноваться в вятской глубинке и стать «лесным дедом» русского язычества. «...Первыми верными моими учениками стали мои взрослые сыновья, принявшие языческие имена Родостав и Вятич, бросившие свою московскую квартиру и последовавшие за мной в лесную глушь. Сыновья стали мне родными не только по плоти и крови, но и по духу, ибо они увидели, они почувствовали во мне того убеждённого, вдохновенного и прямодушного человека, каким я и был на самом деле: БЫЛ, А НЕ СЛЫЛ» [Доброслав 2008: 3, 74]¹. Примечательно, что в своей видеолекции 2006 г. Добровольский откровенно высказывается по поводу отъезда русских этнофоров из городов в деревни для создания экопоселений. Причин подобной позиции несколько. Во-первых, массовый отток молодёжи в село сведёт до минимума здоровую политическую оппозиционность. Отвлечёт последних от борьбы. Во-вторых, появление экологических поселений сведёт языческую идею к абсурду, к балаганному шоу, позволяющему властям контролировать общины². В-третьих, создание родовых поместий в настоящее время невозможно в силу отсутствия в последних главного цементирующего фактора – кровных уз. Среди соседей, друзей, по мнению А. А. Добровольского, рано или поздно возникнут разногласия, разлад³.

¹ В беседе с Вятичем (Александром) нам удалось выяснить, что, кроме Васенёво, экологи-язычники в первые два года жили ещё в деревне Оборона. Численность московских и питерских прозелитов составляла порядка 60 человек. Основными причинами отъезда стали трудности с питанием (продукты продавали по карточкам и только местным) и непригодность «городских» к сельскому труду (Интервью Вятича (А. А. Добровольского) Р. В. Шиженскому 26.03.2011. п. Шабалино, Кировской области).

² «Нас огорожат колючей проволокой. Будут показывать журналистам. Вот резервация, вот язычники» // Доброслав. Видеолекция (09.2006).

³ Там же. Ещё одна личная причина нежелания Доброслава видеть рядом с собой городских язычников сводится к прогрессивным привычкам молодых экологов: «Я очень рад, что все уехали. Если бы они здесь жили, я бы сам убежал от них. Представь: выхожу утром слушать птичек, а они выходят слушать транзистор, не могут они без него!» (Расшифровка аудиозаписи интервью Доброслава Р. В. Шиженскому. д. Васенёво, Шабалинский район Кировской области. 26.03.2011. Из личного архива Р. В. Шиженского).

Деревушка Васенёво начала 1990-х гг. становится своеобразным паломническим языческим центром, корнем ремифологизированного мирового древа. Как отмечает А. Степанов, люди искали живой струи. Многие не находили желаемого в общине славяногорцев Селидора (А. К. Белова)¹, круге общения В. Н. Емельянова, размышлениях языческих одиночек, и поэтому «люди из Москвы и Питера каким-то образом организовывались и выезжали на летние поселения в Оборону, недалеко от Васенёво, где поселился Доброслав. Устраивали праздники. Купалу и Перуна»². Показательна фраза соратников Доброслава по поводу роли деревни и её обитателя в политико-языческой жизни 1990-х гг.: «Все мы вышли из доброславовского Васенёво» [Интервью...: 53]. Допуская возможность применения сослагательного наклонения, поставим вопрос: «Сохрани деревня центральное, штабное положение в развивающемся движении, каким бы мы увидели его в современной России?» Думаю, что явно не сугубо урбанизированным. В любом случае, пример природно-деревенского варианта движения, нашедшего выражение пусть и не в массовой «русской языческой земледельческой общине» [Всемирный... 1993: 92], а в отдельно взятой семье Добровольских, встретил одобрение в среде нарождающейся просветительской элиты от лагеря альтернативной религиозности³.

В настоящее время «проект Аистово» реализуется в разнообразии так называемых «родовых поместий» и экопоселений: «Экопоселение – понятие достаточно широкое: это не только новые населенные пункты (ими они всегда являются лишь фактически, но не официально), в которых собираются люди, желающие вести экологичный образ жизни в “чистой среде”. К экопоселениям относятся и поселения, создаваемые группами людей, объединенных общей

¹ Подробнее о славяно-горичком движении см.: Меранвильд В. Б. Славяно-горичское движение как одна из форм возрождения русской национальной культуры. Йошкар-Ола, 2004.

² Воспоминания А. Степанова (Интернет-переписка с Р. В. Шиженским от 25.11.2009. Из личного архива Р. В. Шиженского).

³ «Доброслав своим примером указывает, что традиционная народная жизнь – жизнь в деревне, является ценностью большей, чем жизнь и потребление материальных благ в столице. Это его колоссальный плюс» (Материалы интернет-интервью Р. В. Шиженского с Н. Н. Сперанским (влх. Велимиром) от 30.12.2010. Из личного архива Р. В. Шиженского).

идеологией и нацеленных на социальную, информационную и экономическую изоляцию. Переезд, как правило, обусловлен не только стремлением к экологическому благополучию. Причинами переселения также могут быть романтические, философско-эзотерические, социальные (бегство от общества потребления и технократического мира) и даже практические основания (стремление к самодостаточности на случай экономических кризисов и прочих катаклизмов)» [Позаненко 2016: 131].

В некоторых случаях представленный режиссёром славянский «Мидгард» позиционируется не как локальная территория (деревня, поселение, поместье), а как реально существующее государственное образование. Сошлёмся на основы вероучения «Собора Родной Украинской Веры (Собор Дажбожьей Веры)», зарегистрированного 28 декабря 2000 г. как отдельная конфессия украинского «родноверия»: «Святому Народу Дажбог «украяв» («выкроил») Святую Землю, которую люди назвали «Украяною Дажбогом землей» или, сокращенно, Украиной. Украина – это особенная страна, материальный мир которой наполнен Дажбожьей Силой. Вследствии этого в Украине образовалось ее особое Божественное Тело и она стала избранной Дажбогом. Поэтому Святой Украине предназначено сыграть особую роль в мировой истории – с нее начнется осуществление в мире Дажбожьего Замысла» [Безверхий 2010: 222].

Иногда лидеры нового религиозного течения обогащают характеристики потерянного и искомого прошлого, выводя параметры достижения земного рая и даже предлагая локальные модели «Civitas Solis». К примеру, один из активно пишущих идеологов славянского язычества конца XX – начала XXI в. Велимир (Н. Н. Сперанский) считает таким местом российские северные территории с копной системы самоуправления [Велимир 2009]. На страницах монографии «Родноверие» автор, кроме идеализации общинного устройства в правовом отношении, обращает внимание на экономику, территориальные и управленческие особенности выбранной им образцовой формы мироустройства. В качестве основной территориальной единицы, объединяющей свободное русское население, волхв называет волость с селом в качестве центра – «столицы» и массой деревень, разбитых на дворы. Волость – продукт решения исключительно народного собрания, без давления со стороны верховной власти, – охватывала значительные земельные пространства, распределяемые сре-

ди общинников по праву труда (возможности обработки). «Волостная община состояла из крестьян-собственников, которые владели землёй, покосами, лесом, частично – водоёмами. На собрании общины голос имели именно хозяева земли... В русской традиции голос неженатого и не ведущего своё хозяйство сына никогда не приравнивался к голосу отца... Волостная община организовывала мирское самоуправление. Оно обладало внутренней полнотой. Имело право суда, вынесения приговора, право решения всех хозяйственных, экономических и социальных вопросов. Высшим органом волости был сход крестьян. Но помимо этого на год выбирался и волостной староста» [Волхв Велимир 2012: 127–128]. Велимир подчёркивает, что подобное устройство ограничивало передвижение чужих и минимизировало контакт волости с представителями «внешнего мира» власти, создавая свободного человека («самого себе хозяина»), вырабатывало справедливые правила для жизни внутри социума, своеобразный кодекс взаимоотношений с соседом и т. д.¹

В определённом соответствии с золотым веком общинного родового строя Н. Н. Сперанский разрабатывает концепцию языческих коалиций XXI в. «Законодательной» базой для внедрения проекции в жизнь остаётся всё тот же союз первоэлементов – народной религии (язычества) и народного управления: «язычники имеют свою политическую идею, по сути базирующуюся на традиционном праве общины на полное самоуправление с достижением согласия во мнениях всех взрослых и самостоятельных членов общины» [Волхв Велимир 2012: 50]². Заявленный тезис идеолог от оппозиционной религиозности усиливает заключением о приобщении русского языческого движения к культуuroобразующей религии через рост языческого самосознания народных масс при замкнутости и не-

¹ К возможной, более поздней вариации построения справедливого микрокосмоса языческий просветитель относит народную артель, в которой человек, по его мнению, имел больше свободы в работе и личной жизни, и «шабашку» времён СССР [См.: Велимир 2007: 851].

² Или: «Путь к народовластию – это возвращение народу его самосознания, возвращение привычки самому принимать общественные решения и следить за их исполнением... требуется массовая воля, готовность к ответственности перед самим собою и внутренняя инициатива. Всё это требуется от людей в языческой вере» (Интернет-переписка с Н. Н. Сперанским от 17.01.2011. Из личного архива Р. В. Шиженского).

многолюдности существующих общин [Велимир 2007: 851]. Учитывая исторические примеры жизни русского социума в условиях народовластия и примеры падения данного устройства, Сперанский предлагает свой взгляд на народную = языческую общину в процессе её реституции. Во-первых, современные нативистские объединения должны решить проблему диаспоральности движения через освоение жизненного пространства и ставки на увеличение демографических показателей. В качестве площадки для реализации данных установок Велимир предлагает использовать загородную собственность и сельскую местность. Во-вторых, планируемая община должна выполнять объединяющую функцию, предполагающую единство в обсуждении проблем, единство в обрядовой практике, элементарную возможность в человеческом общении. В-третьих, «родноверческие» общины планируются Н. Н. Сперанским как экономически и нравственно самостоятельные сообщества, не обладающие при этом абсолютной самостоятельностью. Они включены в государство, которое связано с русскими языческими общинами договорными отношениями – «нарядом». К вопросам государственного управления будут относиться уголовное право, международные отношения, экология, координация экономической деятельности страны. При этом жизнь рядового члена общины государственными органами не контролируется [Велимир 2012: 56–57; Велимир 2007: 854; Волхв Велимир 2012: 231–233]. В своих построениях Велимир не ограничивается концепцией создания славянского общинного «языческого рая» и выдвигает проекты открытия языческих монастырей, школ, партии и, как итог, языческого государства [Подробнее см.: Шиженский 2015 а: 59–73].

Знакомство с территориальными единицами мира «Сторожевой заставы» было бы неполным без рассмотрения системы управления славянской заставой и половецкой ставкой. При кажущемся в результате просмотра картины ярко выраженном различии социально-культурных страт кочевого сообщества и населения Римова, аппарат власти диаметральных сил идентичен. В обоих случаях во главе социума находится дуумвират, представленный связкой военной (богатыри, хан) и религиозной (старейшина, шаман) властей. Данная эклектическая модель – военная демократия плюс теократия, – согласно материалам идеологов от современного славянского язычества, является наиболее востребованной в среде носителей

рассматриваемого мировоззренческого феномена. Практически все наиболее известные объединения украинских неоязычников организованы с учётом приоритета выделяемого иерархического компонента. В «Соборе Родной Украинской Веры» в качестве лидеров организации значатся: духовный руководитель края (имеет право рукополагать священников), священник (имеет право проводить богослужения и посвящать в религию), проповедник (имеет право публично проповедовать и вести общую молитву, но не имеет права проводить богослужение и посвящать в религию). «Великим Огнем», организацией, претендующей на статус первой официальной языческой группы в славянских странах, руководит «князь» (старейшина и служитель культа). Подобный же синкретизм фиксируется и в «Объединении Родноверов Украины», где глава общины может выполнять и функции жреца [Indigenous religions... 2010: 183, 199, 209].

Данные анкетного опроса 2015 г. (Купальский праздник, район села Игнатъевское Малоярославецкого района Калужской области. Организатор: «Содружества общин Велесов Круг»), проводимого автором среди рядовых последователей современного русского политеизма и потенциальных язычников, объединённых культовой средой¹, подтверждают тезис об исключительном положении, культе «религии и силы», господствующем в данном диаспоральном сообществе. Подавляющее большинство опрошенных считает важнейшей функцией руководителя общины – религиозную: «Четвертый вопрос второго блока анкеты был направлен на определение функциональных обязанностей лидера языческой общины. Из пяти вариантов ответов: “религиозная”, “административная”, “хозяйственная”, “информационная” и “свой вариант”, респондентам предлагалось выделить одну важнейшую функцию лидера “родноверческой” общины. Данный вопрос вызвал затруднение у девяти респондентов (2,1%). Наибольшее число язычников в качестве определяющего вида деятельности указали на религиозную функцию. Данному варианту ответа отдали предпочтение 179 человек (из 429 респондентов), что составило 41,7%. Второе место, по мнению адептов движения, занимает

¹ «Культовая среда общества – вся сфера неинституализированной нетрадиционной религиозности, состоящая из сектанских идей и ритуальных практик, разделяемых и используемых людьми в индивидуальном порядке вне контекста какой-либо группы» [Мартинович 2015: 94].

информационная составляющая. За данную позицию проголосовало 89 респондентов (20,7%). В качестве доминирующей функции общинного лидера, административную составляющую выделили 44 человека или 10,3%» [Шиженский, Тютинина 2016: 280–281]. Соответственно, наиболее популярными историческими фигурами были названы деятели русской государственности, подчеркнем, правители, в своей политике далёкие от демократических идеалов¹.

Организационные документы языческих групп конца 1990-х – начала 2000-х гг. также изобилуют примерами, утверждающими руководящий статус религиозных лидеров. В «Русском языческом манифесте» (1997 г.) «языческому клиру» отводится роль руководителя общин России и Европы [Васильев и др. 1997: 6]. Битцевский договор (2002 г.) «Круга Языческой Традиции», регламентирует создание объединенного «жреческо-волхоского Совета»: «1. В рамках движения славянской языческой традиции создается два объединения (организации) – религиозное и светское – с одинаковой конечной целью, но разными средствами достижения. 2. Создается центр общественных связей при жреческо-волховском Совете. Совет является координационной структурой, открытой для полномочных представителей всех языческих групп. Представители данного органа не вмешиваются в дела конкретной общины, не подчиняют отдельную организацию» [Битцевский Договор...]. Несмотря на приведенные ограничения в деятельности Совета, возникает вполне закономерный вопрос: «Зачем авторам Битцевского договора потребовалось делить и без того слабое (как в количественном, так и в идеологическом плане) движение, выделяя из него отдельной строкой религиозный компонент?». Тем самым жрецы и волхвы все более будут отделяться от рядовых общинников, постепенно превращаясь в замкнутую касту.

Согласно уставу «старейшей религиозной организации России» – «Союзу славянских общин славянской родной веры» (ССО СРВ), созданному в 1997 г., вече жрецов является основополагаю-

¹ «... в категории «правители» наибольшей популярностью среди неопитов современного язычества, прозелитов данного мировоззрения и массы сочувствующих, собравшихся на Купалу под Малоярославцем, пользуются следующие персоналии: Пётр Алексеевич (Пётр I) – отмечен 122 раза; Святослав Игоревич – отмечен 119 раз, И. В. Джугашвили (Сталин) – отмечен 100 раз, Иван Васильевич (Грозный) – отмечен 81 раз» [Шиженский 2015 б: 25].

шей структурной ячейкой, без которой невозможно функционирование организации в целом [Устав...]. Схожую структуру имеет и отдельная организация «родноверов» – «Содружество природной веры «Славия». В соответствии с уставом содружества (2003 г.), вече выдвигает людей, готовых к выполнению обязанностей жрецов общины, назначает испытания посвящаемым в «волховство». Совет содружества (регулярное собрание, управляющее текущими делами «Славии») состоит из волховского, общественного и делового собраний. Руководитель волховского собрания – ведун – является также официальным руководителем содружества. Сфера деятельности, полномочия ведуна всеобъемлющие:

- действует от имени «Славии» без доверенности;
- ведет переговоры и решает вопросы, связанные с оформлением договоров и иных сделок;
- имеет право единоличной подписи под документами «Славии»;
- представляет «Славию» в отношениях с российскими и иностранными юридическими и физическими лицами;
- издает приказы, распоряжения, инструкции и другие акты;
- делигирует свои полномочия другим руководителям «Славии» на основании устава и внутренних положений, принимаемых советом [Содружество...].

Отдельные общины «родноверческого» движения либо полностью состоят (состояли) из языческих священнослужителей («Щит Симаргла», «Схрон еж славян», «Волхвы Рода»), либо процент «руководителей-клириков» значительно превышает процент «руководителей-мирян». Так, в активно действующем в настоящее время «Содружестве Славянских Родноверческих общин «Велесов Круг»» (1999 г.) из десяти руководителей общин семь – обладатели «языческого сана» [Общины...].

Вне системы управления, представленной в фильме, находится загадочная фигура волхва. Образ данного персонажа покрыт ореолом таинственности. Волхв невидим (зритель слышит лишь его голос) и всемогущ. Сакрализация фигуры достигается, в том числе, за счет перенесения главного героя в отдельный «волховский мир»: «Страхи свои открой сокровенные. Если расскажешь не то, в моём времени останешься на век». Именно волхв за испытание сообщает мальчику Вите способ, как вернуться в современность. Волхв «Сторожевой заставы» весьма близок образам, создаваемым реальными

идеологами современного языческого движения. При этом «текущая мифология»¹ проявляется как в литературном творчестве лидеров, представляющих волхвов прошлого/будущего на страницах своих программных документов и монографий, так и в фигурах самих волхвов XX–XXI вв.

Идея вождизма прослеживается в большинстве работ Кировского мыслителя Доброслава и находит законченное выражение в брошюре «Волхвы». Принципиальная особенность портрета лидера в конструкте Добровольского – его изначально и всецело доминирующая религиозная составляющая. Для Доброслава и отец семейства, и глава рода в первую очередь лицо духовное и уже во вторую – светское, политическое². В деле поиска и подтверждения своих гипотетических построений, стандартно обращаясь к славянской архаике – эпохе «Золотого Рая» – язычник наделяет необходимым набором качеств первоначальную и основную фигуру славянской теократии – волхва. Образ древнего ведуна на страницах текстов Добровольского окружается ореолом таинственности и своеобразной святости. Выделяя волхвов из возможной иерархии служителей и хранителей языческого культа³, автор склоняется к ницшеанским идеям, гиперболизируя волхвов до уровня сверхчеловека. Сфера деятельности последних всеобъемлюща. Волхвы Доброслава отвечают за рождение нового здорового поколения (через организацию свадебных обрядов в правильных местах силы) [Доброслав. Мать-Земля...: 50]. Изначально именно им принадлежала преро-

¹ «Под ней подразумеваются многочисленные рассказы о загадочной и необъяснимой силе их руководителей, о потомственном характере их дара помогать людям. Об их даре предвидения, способности давать мудрые советы, решать неразрешимые проблемы...» [Мартиневич 2015: 93].

² Используя в качестве исторического примера один из ключевых культов собственной мировоззренческой платформы – почитание предков, Доброслав, ссылаясь на труды официальной исторической науки (С. М. Соловьёва, А. С. Фаминцына), доказывает, что главы семей и старейшины родов во время обрядовой практики брали на себя функции жреческого сословия [Доброслав. Волхвы: 49–50; Добровольский 1989: 3].

³ «Жрецы – просто чиновники при культе, заведующие жертвоприношениями и всяческой боговщиной. А Волхвы – это качественно иное понятие. Во времена христианизации Руси Волхвы были уже пережитком общинно-вечерного строя, отшельниками – ведунами и ведьмами» (Письмо А. А. Добровольского Р. В. Шиженскому от 06.12.2007. Из личного архива Р. В. Шиженского).

гатива хранения и передачи священных сказаний (затем, с принятием христианства, эта функция перейдёт к отцам семейств) [Доброслав 2004 а: 10]. Они же ответственны за обучение славянского этноса [Доброслав 2004 б: 10]. Принципиально важным является тот факт, что волхвы, помимо традиционного религиозно-бытового функционирования, наделяются Добровольским и функцией социально-политической институализации. В работах отшельника славянские «языческие менторы» – духовные лидеры нации, главные руководители вечевых собраний. С принятием новой веры – первые борцы, инициаторы народных восстаний [Доброслав. Волхвы: 13]. Доброслав отмечает, что и волхвы, наряду с уже обозначенными старейшинами, отцами семей, – представители религиозной знати, чей статус, положение в обществе перекрывали все претензии на лидерство со стороны светских лиц [Доброслав. Волхвы: 13]. Не менее значимо, что конструируемый теократизм Добровольского воинственен. Волхв не только пастырь, но и ратоборец, несущий, а если необходимо, отстаивающий и насаждающий «Воинствующую Добрую Волну». Нагляднее всего целевые устремления вятского отшельника¹ нашли отражение в столь превозносимом Добровольским духовном мире Германии 1920–1930-х гг. прошлого века². Обращаясь к оккультике «Общества Туле», язычник пишет: «Эккарт и его сподвижники стремились осуществить мечту многих мистиков, имевших соприкосновение с политикой: создать поверх политической власти власть духовной элиты – рыцарей без страха и упрёка, своего рода Ордена Посвящённых с совещательным и решающим голосом во всех жизненно важных для Нации вопросах ... Задача – воспитать и поставить во главе государства правителей,

¹ Отметим, что образ, рисуемый Добровольским, во многом автобиографичный. Так, идеальный волхв в нарративах младоязычника – затворник, живущий в лесу и постигающий тайны природы посредством личного самосовершенствования, «проникновенного мироощущения» [Доброслав. Волхвы: 14].

² Несмотря на частные исторические экскурсы Добровольского в немецкий мир эпохи Третьего рейха, многие положения его доктрины имеют параллели и в предшествующем периоде германской истории. Идеи о народе как стержне политической жизни, ставка на национальный дух, национальную волю, дисциплину и товарищество, приоритет общности над личностью, неприятие демократии, ярко выраженный антиурбанизм характерны для консерваторов Веймарской республики [Подробнее см.: Аргамошин 2011: 18, 26–27, 52, 54, 56–57, 70, 120–122 и далее].

сочетающих в себе добродетельную мудрость Волхва и железную волю Воина. Эккарт мечтал возродить гармоничный синтез тех полумифических времён, когда светская и духовная власть соединялась в руках Вождей – Посвящённых Старейшин» [Доброслав 2006: 66–67]. Выдерживая определённую преемственность, старейшина РОДа («Русского Освободительного Движения»)¹ проектирует если не образы искомого сословия «воинов духа», то необходимый набор качеств теократических вождей в прошлом и настоящем. Как отмечалось, место волхва занимает старейшина семьи (рода), затем на исторической авансцене Доброслава возникают атаманы и вожди вольного разбойничьего люда. В дальнейшем прерогатива выражений чайний народов переходит к лидерам «зелёной революции» и, пройдя через немецко-русский актив первой половины XX века, достигает современности, находя выражение в вождях ультраправых радикальных молодёжных объединений.

В конструируемых проекциях идеального общества упоминавшегося выше языческого идеолога «второй волны» – Велимира (Н. Н. Сперанского) один из главных компонентов выбранного принципа структурной организации – отшельники-волхвы. Велимир считает, что определённый процент служителей культа существовал вне границ социума, совершенствуя свою сакральную практику в тайных поселениях. Именно представители этой изолированной группы приближённых к богам и составляли, по мнению Н. Н. Сперанского, когорту «главных хранителей веры». В качестве параллелей возникающей языческой иерархии бывший волхв «Коляды Вятичей» обращается к опыту старообрядчества: «Старообрядческий “собор” – это уединённое религиозное сообщество пожилых и старых людей, живущих в чистоте, вне обыденных человеческих интересов. Высшие представители “собора” живут в уединении, в лесу. Низшие – более молодые, живут среди людей, лишь возложив на себя какую-то аскезу, нравственную обязанность» [Влх. Велимир 2009: 170]. Во главу сословия языческого духовенства современности Велимир ставит волхвов – сильнейших из жречества, обладающих, по его представ-

¹ Как отмечал Добровольский, «РОД не является организацией. Это именно движение, не имеющее чёткой структуры. Спонтанное движение единомышленников» (Расшифровка аудиозаписи интервью Доброслава Р. В. Шиженскому. ДЕР. Васенёво, Шабалинский район Кировской области. 26.03.2011. Из личного архива Р. В. Шиженского).

лениям, рядом специфических черт. Во-первых, согласно данным нарративов автора и его соратников, рассматриваемому институту свойственны черты сакрализации и мифологизации. История появления волхвов-сверхлюдей (волховская антропология) «вплетена» в основную мифологическую систему «Коляды Вятичей», известную как «Миф о творении». Этот новый теокосмогонический миф рассматривает волхвов как учеников Чернобога. Волхвы обладают элементами шаманской техники (путешествуют между мирами), молятся богу Велесу и почитаются простыми людьми наравне с богами [Мезгирь и др. 2008: 11.]. Во-вторых, религиозное первенство волхвов в сохранении и приумножении опыта и знаний Сперанский дополняет национальной (этнической) ориентацией высшего языческого духовенства. Кроме того, и летописные, и сегодняшние волхвы независимы и от официальных государственных управленческих режимов прошлой Руси и современной России. Будучи более тысячи лет в оппозиции, они сами, согласно текстам Велимира, могут обладать вполне осязаемой экономической и политической властью и даже претендовать на звание народного лидера с обязательным практическим опытом в плане следования ладу (дарне) [Мезгирь и др. 2008: 174–175]¹. Языческий образ жизни по правилам волховского вождизма, по Велимиру, предполагает следование принципам структурированной группы (стаи) с активным участием рядовых членов при авторитете лидера – открытого примера для остальных. Вместе с тем политическая роль волхвов в государственной языческой системе будущего мыслится Н. Н. Сперанским и в несколько ином ключе. Представляя «следующую» Россию как независимое социалистическое государство с дуумвиратом в виде народного собрания и монархии, младоязыческий лидер наделяет монарха жреческим функционалом. Волхвы же в данной системе должны представлять отдельный гуманитарный институт, напрямую не связанный с властью [Волхв Велимир 2012: 94].

¹ Выделяя духовный стержень – волховскую «силу духа» как основную, преобладающую над мирскими категориями служения истинного волхва, Велимир признаёт возможность существования богатой языческой церкви и в плане роскоши храмового комплекса, и в плане безбедного существования его служителей. К сфере материального можно отнести и не раз поднимаемый Сперанским вопрос о своеобразной «языческой церковной десятине», обязанности народа поддерживать (кормить) своих волхвов [Мезгирь и др. 2008: 175, 180].

Отметим, что духовное избранничество жрецов и волхвов позволяет им позиционировать себя не только политическими лидерами нации, но и её учителями. Так, языческое религиозное сословие, с точки зрения лидерского коллектива «Коляды Вятичей», ответственно за определение меры погружения человека в цивилизацию. К этому следует добавить и личное мнение Велимира о накоплении культурных ценностей языческой традиции через осмысление и практическую реализацию «рядовыми нативистами» мистического опыта волховского сословия [Мезгирь и др. 2008: 14; Велимир 2009: 49]. В прогнозируемом будущем языческая элита позиционируется ещё и как общечеловеческий мессия, призванный сформировать духовность следующих поколений¹.

Обозначенный круг «жреческо-волховских проблем» духовный руководитель «Коляды Вятичей» предлагает частично решить, создав религиозную школу, в которой сегодняшние волхвы смогли бы передать опыт ученичеству. Первый шаг к открытию школы предполагает объединение духовных лидеров «родноверия» в волховской союз с разработанной единой программой будущего преподавания. Отказ от подобного объединения, по мнению Сперанского, уничтожит весь опыт, накопленный отечественным раган-движением за последние десятилетия: «Получается так, что если группа сегодняшних волхвов “сойдёт со сцены”, то на их место не станут новые подготовленные люди, которые сумеют унаследовать весь наработанный ими опыт. Вести обряды будет просто некому. Это отбросит сегодняшнее языческое движение на двадцать лет назад, и это позволит расширить жизненное пространство тем же инглистам, которые учат своих учеников обрядовой практике» [Велимир. О перспективах...]. «Первой ласточкой» возникающего «волховского кризиса» можно считать полемику по поводу сроков купальского праздника, развернувшуюся в одной из социальных интернет-сетей. Одной из причин смещения сроков торжества на 6–7 июля, фактическое проведение второй Купалы, объясняется Велимиром элементарной нехваткой религиозных служителей в общине: «Мы вынуждены праздновать Купалу 22 июня под Москвой (в кругу общины) и 6 июля под Каля-

¹ «По-видимому, мы призваны сформулировать духовность будущей цивилизации, суть которой в частичном возвращении к традиционному обществу и балансу между традиционным обществом и государством» [Мезгирь и др. 2008: 31].

зином (при большом собрании народа) в силу того, что деятельность “Коляды Вятичей” ведётся на большой площади и жречество временно не может присутствовать в разных местах»¹.

Особый интерес представляет рассмотрение символики «Сторожевой заставы», наглядно представленной в изображениях «Перунова камня» и индивидуальных (нательных) обережных амулетах. Магический камень – центральный артефакт киноленты, ключ от временного портала и сила, управляющая каменным монстром Големом. На «камне Перуна» сценаристы изобразили трискель (трикветр) – трёхлучевой символ. Свастика в различных интерпретациях – один из наиболее «узнаваемых» новоязыческих брендов славянских нативистских сообществ. Одним из «первооткрывателей» символа в пространствах бывшего СССР был уже упоминавшийся Доброслав. Восьмилучевая свастика-коловрат, становится визитной карточкой Купальского праздника, проводимого Добровольским², факсимиле личных писем и брошюр отшельника. В настоящее время трискель – священный символ неоязыческой организации «Объединения Родноверов Украины», «Ярое Солнце» (Восьмилучевой Коловрат) популярный символ российских язычников «третьего поколения» [Свастика...; Велеслав 2001: 127–129].

Соответственно, один из нательных оберегов деда Евсея – «валькнут» – символ скандинавской доавраамической религиозности. Рассуждая о значении данного этнического символа, не соотносимо со славянской сакральной атрибутикой, создатели информационного портала «РУНАРИУМ» выдвигают следующие версии трактовки «валькнута»: «Значение символа часто связывают с триединством богов. Это может быть Один, Вили и Вё; Один, Хёнир и Локи; Фрейя, Хеймдаль и Тюр. Первое триединство очевидно, это

¹ Интернет-переписка с Н. Н. Сперанским от 07.07.2013. Из личного архива автора. См. также: КУПАЛА 6–7 Июля. URL: <http://vk.com/event54770927> (дата обращения: 07.07.2013).

² «Есть и надобщинная, надсоюзная символика – как и все родноверы, мы считаем одним из главных символов, знаков света, знаков Богов коловрат и чтим его в разных вариациях. Кто ввёл его в современное язычество? Ну, наверное, первенство здесь принадлежит Доброславу. Тексты его писем начинались со слов «слава Яриле!» и с восьмилучевой свастики посередине этих двух слов. Не он придумал коловрат, в графике поляков он есть, но он его популяризовал в нашей зарождающейся среде» [Шиженский 2015 в: 115].

боги, создавшие Вселенную. Второе триединство может выступать аллегорией мудрости, физической силы и смекалки соответственно. Третий вариант демонстрирует этапы духовной эволюции человека: чувства (инстинкты, мир подсознательного), тело (физический мир, сила и стойкость) и собственно дух (мудрость, осознание). Эти трактовки основаны на том, что Валькнут фактически представляет собой три переплетенных треугольника. Но в то же время три треугольника дают девять углов. Именно поэтому иногда Валькнут называют прообразом Древа Миров, ведь в скандинавской мифологии Вселенная состоит из девяти реальностей <...> Значение символа может быть основано на экзистенциальном взаимодействии трех ключевых миров – Асгарда (мира богов), Мидгарда (мира людей) и Хельхейма (мира мертвых). Также Валькнут может указывать на единство трех составляющих человеческой сущности – души, духа и тела. Вообще, тема тройственности в вопросе этимологии символа Валькнут является ключевой» [Валькнут...].

Примечательно, что языческие и новоязыческие символы вполне свободно «чувствуют себя» в окружении инорелигиозной атрибутики и обрядности. В частности, показательна сцена фильма, посвящённая совету старших заставы. Цель «вече» – знакомство с историей перемещения во времени Вити. В эпизоде Илья Муромец, другие жители деревни носят нательные кресты, дед Евсей, как уже отмечалось, обладает и языческим оберегом, и христианской ладанкой (?). При звуке незнакомого предмета (мегафона) богатыри Илья и Добрыня осеняют себя крестным знамением и т.д. Представленный синкретизм характерен и для новоязыческих объединений. Несмотря на подчёркнуто позиционируемый разрыв с мировыми религиями, достаточно посмотреть на содержание основной «антихристианской» (антимонотеистической) группы языческих демотиваторов¹, некоторые элементы религиозной практики (обрядов раскрещивания, имянаречения) можно классифицировать как «перевёртыши». Последние характеризуются, во-первых, частичным копированием и изменением христианского обряда крещения (использование воды,

¹ К данному виду современного языческого демотиватора следует отнести: сюжет, «обыгрывающий» последствия крещения Руси 988 года; сюжет, раскрывающий догматические (антидогматические) принципы взаимоотношений человека и бога; сюжет, нацеленный на выявление пороков, связанных с принятием новой веры. [Подробнее см.: Шиженский 2012: 72–84].

нательных оберегов, освящение неофита знаками языческих богов и т.п.); во-вторых, многоэтапностью, относительной разработанностью, в некоторых случаях, зрелищностью обряда (публичным отказом от прошлой (христианской) веры, непосредственно комплексом обрядовых действий, «наговоров» волхва, «подключением» посвящаемого к новой (языческой) религии, наложением защиты на вновь обращенного.

Кроме того, в разрезе современной славянской языческой самоидентификации показателен приведённый выше пример использования славянином, персонажем фильма дедом Евсеем, скандинавской религиозной реплики. «Родноверы» России, других славянских государств склонны к смешению традиций. Зачастую, главным выступает не этнический компонент носимого или наносимого, в случае татуирования, символа, а его содержание, сама принадлежность амулета к «настоящему» языческому прошлому. Первичный анализ тату-изображений участников Купалы 2017 г. (организатор – содружество общин «Велесов Круг»), осуществлённый в рамках полевой практики научно-исследовательской лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» Нижегородского государственного педагогического университета, показал, что и лидеры языческих сообществ (жрецы, волхвы), и рядовые участники общин совмещают, к примеру, сюжетные линии петроглифов, характерные для финно-угорского звериного стиля, со скандинавской рунической символикой, антропоморфными изображениями славянских богов в авторском исполнении и т.п.

К системе центральных младоязыческих координат относятся и главные фигуранты пантеона фильма: Перун и Велес. В украинской картине жанра фэнтези бог силы Перун через свой символ оживляет могучего Голема, властелин вод Велес вершит правосудие, определяя «божьем судом» (погружением в озеро) невиновность главного героя – мальчика из будущего Вити. Не вдаваясь в разбор предлагаемых сценаристами и режиссёром картины функциональных особенностей божеств, отметим тот факт, что образы данных мифологических персонажей, безусловно, одни из наиболее узнаваемых в современном языческом сообществе. Приведём лишь несколько примеров. Так, данные теонимы фигурируют в название нескольких действующих (действовавших) объединений последователей славянского язычества: «Велесово урочище», «Велесов круг», «Колесо

Велеса», «Дети Перуна», «Перунова мать», «Перунов цвет». Установка идола (чура) Перуна – ярчайший пиар-ход одной из центральных неоязыческих групп Украины «ОРУ» («Объединение родноверов Украины») [Повернення... 2010: 7–8]. «Велесова книга» – российская «языческая библия» конца 1970–1980-х гг. прошлого столетия и признанный «источник» современного украинского «родноверия»¹. Кроме того, одна из классификаций направлений русского язычества, предложенная самими конструкторами доавраамической религиозности, включает названия: «перунисты» и «велесисты» [Велимир и др. 2007: 874]².

Таким образом, рассмотрение сюжетной линии, основных образов «Сторожевой заставы» позволяет выделить ряд архетипов, характерных для языческих групп, «младоязыческого» мировоззрения в целом. Во-первых, современное славянское язычество, в подавляющей массе общин и объединений, являлось и является диаспоральным, этноориентированным, полузакрытым объединением, своеобразной эклектикой тайного общества и клуба по интересам. Для «Утопии» в неоязыческом прочтении, при позиционируемом вечевом устройстве социального микромира – «общества равных», – характерно теократическое руководство и ярко выраженный национальный компонент. Во-вторых, значительную роль в популяризации рассматриваемого направления новых религиозных движений играет визуальный компонент. При этом наглядное язычество весьма вариативно и космополитично. В отличие от этнической или национальной принадлежности как доминанты при комплектовании ряда общин, в «видимом родноверии» регулятором, определяющим уровень «тутешности», становится сам символ, оберег, узор, тату и т.д., его принадлежность к старому (через реплику) или к новому

¹ В настоящее время одним из ярких защитников «Велесовой книги» является Г. З. Максименко (волхв Славэр). Автором-составителем подготовлено шесть изданий текстов [См.: Максименко 2018]. Наиболее «фундаментальная» авторская концепция, связанная с рассматриваемым источником, на украинском неоязыческом материале принадлежит волхвине Зореславе [См.: Лозко 2010].

² Негласное деление по «божественному патронату» можно зафиксировать и в направлениях деятельности крупнейших языческих организаций центральной России: «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры» и «Содружества славянских родноверческих общин “Велесов Круг”». Соответственно, первое объединение выделяет Перуна, супремотеизм второго сконцентрирован на Велесе.

(через авторское прочтение) язычеству. В-третьих, современный славянский нативизм характеризуется синкретизмом «всего и вся». Эклектикой наполнены элементы обрядовых практик, источниковая база «родноверия», представленная в опубликованных нарративах современных волхвов, священные символы и религиозный дресс-код. В-четвертых, с момента возникновения и по настоящее время младоязыческий пантеон стагнационен. К историческим особенностям современного славянского пантеона, при вариациях связанных с почитанием «тёмных» и «светлых» богов, следует отнести ярко выраженный супремотеизм.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Артамошин 2011 – Артамошин С. В. Понятия и позиции консервативной революции: интеллектуальное течение «консервативной революции» в политической жизни Веймарской республики. Брянск, 2011.

Безверхий 2010 – Безверхий О. С. Собор Родной Украинской Веры // Indigenous religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX – XXI вв. / сост. и общ. ред. Р. В. Шиженский. Н. Новгород, 2010.

Битцевский. Договор... – Битцевский. Договор (О создании объединенного Жреческо-Волховского Совета круга Языческой Традиции) [Электронный ресурс] // Содружество Природной Веры «Славия». URL: http://slavya.ru/docs/bitc_dogov.htm (дата обращения: 05.02.2018).

Безверхий 2010 – Безверхий О. С. Собор Родной Украинской Веры // Indigenous r XX–XXI вв. / сост. и общ. ред. Р. В. Шиженский. Н. Новгород, 2010. eligions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине

Валькнут... – Валькнут [Электронный ресурс] // Рунариум. URL: <http://runarium.ru/valknut> (дата обращения: 21.02.2018).

Васильев и др. 1997 – Васильев М. С., Георгис Д. Ж., Сперанский Н. Н., Топорков Г. И. Русский языческий манифест. Москва, 1997.

Велеслав 2001 – Велеслав. Слово о Коловрате // Искон Веры-Веды. Книга Родосвета. Книга Святогора. М., 2001.

Велимир 2007 – Велимир. Волхвы против глобализма // Велимир, Велеслав, Власов. Путь Волхва. Донецк, 2007.

Велимир 2009 – Велимир. Дарна – учение о жизни в Природе и обществе. Троицк, 2009.

Велимир 2012 – Велимир. Нравственная книга: каким родноверу быть и почему. 2012.

Велимир. О перспективах... – Велимир. О перспективах языческого движения, школа [Электронный ресурс] // Информационный портал языческой традиции. URL: <http://triglav.ru/forum/index.php?showtopic=178&hl=%EF%E5%F0%F1%EF%E5%EA%F2%E8%E2%E0> (дата обращения: 05.06.2013).

Велимир. Язычество... – Велимир. Язычество – субкультура? [Электронный ресурс] // Славянский Языческий Портал Справочник по миру славянского Родноверия! Личный блог писателя Станислава Свиридова. URL: <http://slaviy.ru/problemnye-vo-prosy-rodnoveriya/yazychestvo-%E2%80%93-subkultura/> (дата обращения: 06.01.2018).

Викернес 2007 – Викернес В. Речи Варга. Тамбов, 2007.

Всемирный... 1993 – Всемирный антиссионистский и антимасонский фронт «Память» (ВАСАМФ) // Россия: партии, ассоциации, союзы, клубы: документы и матлы. Кн. 1. М., 1993.

Влх. Велимир 2009 – Влх. Велимир. Книга природной веры. М., 2009.

Волхв Велимир 2012 – Волхв Велимир. Родноверие. М., 2012.

Гунько 2013 – Гунько Л. П. Лидерство в новых религиозных движениях: от методологических характеристик к содержательным // Новые религиозные движения в России: двадцать лет спустя: материалы Международной научно-практической конференции. М., 2013.

Добровольский 1989 – Добровольский А. Стрелы Ярилы. Пушино, 1989.

Доброслав 2004 а – Доброслав. Язычество как волшебство. Киров: Вятка, 2004.

Доброслав 2004 б – Доброслав. Язычество: Закат и Рассвет. Киров: Вятка, 2004.

Доброслав 2006 – Доброслав Зов Туле. Б.м.: Хлыновский экспресс, 2006.

Доброслав 2008 – Доброслав. Наброски моего становления // Последний рубеж. 2008. № 1 (9).

Доброслав. Волхвы – Доброслав. Волхвы. Б.м., б.г.

Доброслав. Мать-Земля – Доброслав. Мать-Земля: чудо-чудное, диво-дивное. Б.м., б.г.

Здоровец, Мухин 2005 – Здоровец Я. И., Мухин А. А. Религиозные конфессии и секты. М., 2005.

Интервью... – Интервью с писателем Пономарёвым // Вихорь. Национал-социалистическое издание Вятки. Б. м., б. г. № 2.

Копысов 2000 – Копысов Д. Ю. Современные нетрадиционные религии. Ижевск, 2000.

Лозко 2010 – Лозко Г. С. Велесова книга. Волховник. Тернопіль, 2010.

Максименко 2018 – Максименко Г. З. Велесова книга. Веды об укладе жизни и истоке веры славян. М., 2018.

Мартиневич 2015 – Мартиневич В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Минск, 2015.

Мезгирь и др. 2008 – Мезгирь, Велимир, Пересвет. Суть языческой веры. Б.м.: Коляда Вятичей, 2008.

Меранвильд 2004 – Меранвильд В. Б. Славяно-горицкое движение как одна из форм возрождения русской национальной культуры. Йошкар-Ола, 2004.

Общины... – Общины ВЕЛЕСОВА КРУГА. URL: <http://www.velesovkrug.ru/sobyitiya/obschinyi-velesov-krug.html> (дата обращения: 06.02.2018).

Повернення...2010 – Повернення Перуна! // Сварог. 2010. Выпуск 22.

Позаненко 2016 – Позаненко А. А. Самоизолирующиеся сообщества. Социальная структура поселений родовых поместий // Мир России. 2016. № 1.

Пушная 2007 – Пушная Л. М. Методы исследования региональных субкультур на примере неоязычества // Вестник Томского университета. 2007. № 305.

Свастика... – Свастика священный символ [Электронный ресурс] // Об'єднання рідновірів України URL: <http://www.org.ua/index.php/bogoznavstvo/oberedi-taznaki/174-svastika-svyashtennyi-simvol.html> (дата обращения: 30.01.2018).

Содружество... – Содружество Природной Веры «Славия» [Электронный ресурс] // <http://slavya.ru/slavia.htm> (дата обращения: 06.02.2018).

Устав... – Устав ССО СРВ [Электронный ресурс] // Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры. URL: <http://www.rodnovery.ru/dokumenty/ustav-ssv-srv> (дата обращения: 06.02.2018).

Шиженский 2008 – Шиженский Р. В. Жречество в современном российском язычестве // Вестник Удмуртского университета. Серия История и филология. 2008. № 5–2.

Шиженский 2009 – Шиженский Р. В. Неоязыческий миф о князе Владимире // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 6.

Шиженский 2012 – Шиженский Р. В. Языческий демотиватор – «мировоззренческая наглядность» современной России // История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему: материалы Международной научно-практической конференции 25–26 ноября 2012 года. Пенза – Колин – Белосток, 2012.

Шиженский 2015 а – Шиженский Р. В. Почвенник от язычества: мировоззренческие дискурсы волхва Велимира (Н. Н. Сперанского). Н. Новгород, 2015.

Шиженский 2015 б – Шиженский Р. В. Современный языческий рейтинг исторических деятелей России (по данным полевых исследований) // COLLOQUIUM NEPTAPLOMERES: Научный альманах. 2015. Вып. II.

Шиженский 2015 в – Шиженский Р. В. Интервью с Богумилом (Богумилом Ашумовичем Гасановым) // COLLOQUIUM NEPTAPLOMERES. Научный альманах. 2015. Вып. II.

Шиженский, Тютинина 2016 – Шиженский Р. В., Тютинина О. С. Проекция институциональной самоидентификации в современном славянском язычестве по данным

полевых исследований // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2016. № 1–2.

Шиженский 2017 – Шиженский Р. В. Особенности нового языка («новояза») русских язычников XXI века // Научное мнение. 2017. № 11.

Шнирельман 2001 – Шнирельман В. А. Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя // Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001.

Indigenous religions... 2010 – Indigenous religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX – XXI вв. / Сост. и общ. ред. Р. В. Шиженский. Н. Новгород, 2010.

Shizhenskiy – Shizhenskiy R. The role of food in contemporary Russian Paganism // Walking the old ways in a new world. Contemporary paganism as lived religion. Katowice: Sacrum Publishing house, 2017.

Svetobor... – Svetobor [Электронный ресурс] // Создание Экодеревни. URL: http://www.svar-ga.ru/archive/sozdanie_ekoderevni.htm (дата обращения: 30.01.2018).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Диакон Димитрий Асратян – научный сотрудник Института истории археологии РСО-А.

Герцен Александр Германович – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории древнего мира и средних веков Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского (г. Симферополь).

Казиев Эдуард Викторович – старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А.

Кудзоева Анжела Федоровна – кандидат филологических наук, декан факультета осетинской филологии Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова.

Малахов Сергей Николаевич – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А.

Мамиев Михаил Эрнестович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А.

Мзоков Асланбек Бечмурзаевич – кандидат педагогических наук, преподаватель русского языка и литературы.

Могаричев Юрий Миронович – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой социального и гуманитарного образования Крымского республиканского института постдипломного педагогического образования, ведущий научный сотрудник Института археологии Крыма РАН (г. Симферополь).

Сланов Алан Акимович – доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А.

Фидаров Рустем Фидарикович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А.

Шиженский Роман Витальевич – кандидат исторических наук, доцент, заведующий научно-исследовательской лабораторией «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина» (г. Нижний Новгород).

Научное издание

**АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ:
история и культура**

Редактор *Е. М. Кочиева*
Корректор *Л. Х. Тургиева*
Компьютерная верстка *Е. В. Осипова*

Подписано в печать 01.11.2019. Формат 60×90^{1/16}. Бум. офсетная. Гарн. шрифта Times New Roman. Печать на ризографе. Усл. печ. л. 10,75. Уч.-изд. л. 9,9. Тираж 100 экз. Заказ № 35.

Издательско-полиграфический центр ФГБОУ ВО «СОГУ»
362025, Республика Северная Осетия-Алания, г. Владикавказ, ул. Ватутина, 44-46.

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре ИП Цопановой А.Ю.
362002, Республика Северная Осетия-Алания, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3

