

АЛАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА



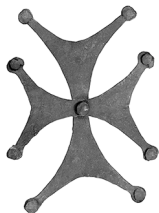
АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

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

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

АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

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



Владикавказ
2017

ББК 86.372 (2Рос.Сев)
А–45

Редакционная коллегия:
М. Э. Мамиев (отв. ред.),
Д. К. Асратян, С. Н. Малахов, Р. Ф. Фидаров

На 1-й странице обложки:
Святой Георгий. Барельеф Сосланбека Едзиева
на стене его дома в с. Синдзикау. Северная Осетия

А–45 **Аланское православие: история и культура** [Текст]: сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / [отв. ред. М. Э. Мамиев]. — Владикавказ, 2017. — 312 с.: илл. — (Серия «Аланская библиотека»).

ISBN 978-5-91139-370-0

В сборник вошли материалы научной конференции «Аланское православие: история и культура», состоявшейся 24 ноября 2017 года во Владикавказе в рамках VI 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)

© Коллектив авторов, 2017
© Владикавказская и Аланская епархия, 2017
© Институт истории и археологии РСО-А, 2017

ISBN 978-5-91139-370-0

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.	5
<i>Леонид, епископ Владикавказский и Аланский. Возрождение традиций аланского Православия и Владикавказской епархии</i>	7

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

<i>Диакон Димитрий Асратян. Еще раз о «поверхностной христианизации» и письменности алан</i>	11
<i>Киреев Ф. С. Христианские устои осетинского офицерства</i>	28
<i>Кочиев К. К. Образ преподобного Саввы Освященного в народных верованиях осетин</i>	36
<i>Мамиев М. Э. Об истории происхождения Моздокской иконы Богородицы</i>	52
<i>Мозаричев Ю. М. К проблеме Крымской Алании</i>	64
<i>Хаданова Ф. Х. Коста как инициатор создания Осетинской переводческой комиссии и издания исправленного перевода Осетинского Евангелия 1902 г.</i>	78

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

<i>Габоева Л. Р. Нузальский грунтовый могильник</i>	88
<i>Малахов С. Н. Печать протопроедра и эксусиократора всей Алании Константина: проблемы атрибуции и датировки</i>	103
<i>Фидаров Р. Ф. Исторические сведения о городище Верхний Джулат</i>	115

Цуциев А. А. Средневековый крест с Богородицей Одигитрией (из новых археологических находок на территории Северной Осетии)	147
--	-----

ИСТОРИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА

Мамиев Г. Т. Неотрадиционализм в Осетии	152
Мзоков А. Б. Нравственные уроки «Чуда Георгия о змии»	160
Протоиерей Артемий Пономаренко. Именология. Современная практика и христианская традиция	173
Сланов А. А. Высокогорный христианский храм <i>Хохы дзуар</i>	179
Шиженский Р. В. Русское язычество XXI в.: идеологи, организации, направления	188

ДОКУМЕНТЫ И БИОГРАФИИ

Басиева З. М. Два документа из истории религиозно-просветительской деятельности Аксо Колиева в конце 40-х гг. XIX в.	209
Гостиева Л. К. Подвижническая деятельность протоиерея Алексея (Аксо) Колиева	219
Ленник Л. Р., Дарчиева С. В., Хаданова Ф. Х. Документы и материалы из фондов ЦГА РСО-А к биографии просветителя Алексея (Аксо) Колиева	245
Синанов Б. А. Из истории православного духовенства Северной Осетии: священник Феофилакт Иванович Водолазский (1887–1937)	301
Сведения об авторах	310

ПРЕДИСЛОВИЕ

Традиция активного участия Церкви в научной, культурной и просветительской деятельности, прерванная по известным причинам в минувшем веке, вновь возрождается в наши дни. Становится все более очевидным, что верность Преданию и свобода научного поиска отнюдь не исключают друг друга. В условиях, когда на общество обрушивается ничем не сдерживаемый поток дезинформации, Церковь и академическое сообщество выступают как естественные союзники, объединенные поиском и отстаиванием истины.

В сборник вошли материалы научной конференции «Аланское православие: история и культура», состоявшейся 24 ноября 2017 года во Владикавказе в рамках VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Организатором ежегодного форума выступила Владикавказская епархия при поддержке Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова и Института истории и археологии РСО-А, при участии Юго-Осетинского научно-исследовательского института им. З. Н. Ванеева.

В преддверии празднования 1100-летия Крещения Алании представители Церкви и науки вновь собрались для обсуждения наиболее актуальных проблем, связанных с осмыслением роли Православия в истории Алании (и, шире, Кавказа и России), равно как и с развитием отношений Церкви и современного общества, все чаще характеризующегося как постсекулярное.

Христианство, с которым аланы познакомились еще в апостольский век, оставило неизгладимый след в языке, истории, культуре, фольклоре и традициях народа, и, как показано в докладах участников Чтений, научная аланистика не может этого не учитывать.

На небольшой территории в современных границах Алании-Осетии сосредоточено множество уникальных памятников, к сожалению по большей части находящихся перед угрозой полного разрушения. Выявление, описание и реставрация этих сокровищ национальной и мировой культуры — центральная тема ежегодной научно-практической конференции.

Актуальной проблемой остается сохранение аланского языка — последнего осколка группы родственных языков, на которых говорили на протяжении тысячелетий на огромных пространствах Евразии скифы, сарматы и средневековые аланы. Церковный аспект этой проблемы связан с завершением многолетнего труда по созданию полного перевода Библии и возобновлением аланского богослужения, — эти вопросы были вынесены на специальную секцию VI Свято-Георгиевских чтений. О том, какую роль в переводе Священного Писания на родной язык сыграл Коста Хетагуров, также рассказывается в материалах форума.

История Церкви немыслима без подвига святых. Изыскание свидетельств о подвижниках древности и нового времени — еще одно важное направление совместных трудов Церкви, историков, архивных работников. Не менее значим и этнологический аспект почитания святых в Алании-Осетии, ведь многие из них давно вошли в «плоть и кровь» национальной культуры.

Важное место в трудах форума занимают работы, посвященные протоиерею Алексею (Аксо) Колиеву, с чьим именем во многом связано и возрождение православия в Алании-Осетии в XIX в., и формирование современной осетинской культуры.

Организаторы и участники конференции убеждены, что беспристрастный диалог людей, зачастую сильно различающихся по своим мировоззренческим установкам, представляет не только глубоко академический интерес. Предполагается, что результаты совместных усилий Церкви и научного сообщества могут быть положены в основу практических мер по сохранению и развитию национальной идентичности.



Леонид, епископ Владикавказский
и Аланский

ВОЗРОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИЙ АЛАНСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ И ВЛАДИКАВКАЗСКОЙ ЕПАРХИИ

В очередной раз ведущее высшее учебное заведение нашей республики предоставляет площадку для главного ежегодного форума Владикавказской и Аланской епархии. И это не просто взаимодействие двух организаций, а яркое проявление сложившегося сотрудничества, имеющего глубокие исторические корни.

Давайте вспомним, что после двух веков присутствия Российского государства на Кавказе именно Алания-Осетия впервые заявила о намерении территориального вхождения в границы империи, результатом чего стали официальные переговоры 1749–1752 гг., проходившие в Петербурге на высшем уровне. Одним из условий аланской делегации стало тогда открытие школ, что продемонстрировало не только глубокую взвешенность, но и существо сделанного выбора — а именно полноценное возвращение народа, ранее имевшего собственную государственность и письменную традицию, в лоно восточнохристианской цивилизации. Мы помним о роли Церкви в последующей организации школьного образования и процессе формирования осетинской интеллигенции, о значении Ардонской духовной семинарии и о том, что именно Владикавказ, ставший культурной столицей Алании-Осетии, планировался, а затем и превратился в культурно-образовательный центр Северного Кавказа. Возможно ли было произошедшее интеграционное развитие без изначального участия Церкви? Очевидно, что нет.

Вот и сегодня, развивая исторически сложившуюся и жизненно необходимую традицию сотрудничества Церкви, общества и государства, мы вновь собрались в стенах Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова, одного

из старейших вузов Северного Кавказа, на открытии очередных Свято-Георгиевских чтений, неизменно приуроченных к нашему всенародному празднику Джеоргуба, или Уастырджийы къуыри, неделе особого почитания святого великомученика Георгия Победоносца.

Девиз Чтений — «Православие. Этнос. Культура» — формулирует содержание научно-практического мероприятия и определяет широкое поле для сотрудничества всех конструктивных и патриотически ориентированных сил, вне зависимости от их конфессиональной принадлежности.

Восстановление Владикавказской епархии решением Священного Синода Русской Православной Церкви, произошедшее после почти столетнего перерыва, стало закономерным возобновлением собственной многовековой церковной традиции, о чем свидетельствует титул правящего архиерея — Аланский. Это событие ознаменовало в некотором смысле завершение длительного реабилитационного периода, неизбежного после многих десятилетий антирелигиозных гонений, и ясно обозначило новый этап исторического присутствия Русской Православной Церкви в Алании.

Священная земля Алании имеет древнейшую христианскую историю, которая восходит, по церковному преданию, к проповеди апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита. С принятием Православия Аланское государство становится могущественной христианской державой, неотъемлемой частью византийской цивилизации. Современными научными исследованиями надежно установлено, что крещение страны, произошедшее еще в первой четверти X в., не сводилось к крещению социальных верхов, но было принято всем народом. Произошло укоренение воспринятого из Византии Православия внутри всего социально организованного аланского общества, структура которого воспроизводится в нашем триколоре. Результатом этого процесса стало рождение аланской христианской традиции, аланского Православия, в основе которого лежит соединение церковной ортодоксии с древней индоиранской культурой.

Уже давно нет Аланской митрополии, стоят в руинах средневековые храмы, утрачено церковное богослужение. Все это стало результатом исторической катастрофы конца XIV в., приведшей к падению Аланского государства. Но выработанная в веках аланская православная традиция не исчезла и стала органической частью дошедшей до нас аланской, или осетинской, традиционной культуры.

Наша задача — возродить это духовное сокровище, драгоценное наследие аланской христианской державы, которое остается важнейшей основой национальной идентичности. Именно это наследие всегда оставалось живым свидетельством принадлежности аланского общества к византийскому миру, а в XVIII столетии раз и навсегда определило исторический выбор осетинского народа в пользу России как своего национального государства — полноправного преемника Византийской империи. Немногие знают об исполненном глубокого смысла событии, которое в полной мере отразило преемственную связь стран и эпох. Последнее упоминание Аланской архиепископии содержится в грамоте Константинопольского Собора 1590 г. об основании Московского Патриархата, где в числе подписей трех православных патриархов и семидесяти одного архиерея стоит имя Пахомия, архиепископа Алании.

У меня как у правящего архиерея нет и не может быть иной цели, кроме служения Господу Иисусу Христу, Матери-Церкви и нашей великой Родине. Мы открыты для любого конструктивного сотрудничества и прекрасно осознаем, что задачи, стоящие перед Церковью, не решаются в отрыве от всего комплекса мероприятий, направленных на всестороннее укрепление нашего Отечества. С другой стороны, и возрождение аланского Православия — как не только религиозного, но и культурно-исторического явления — выходит далеко за рамки внутрицерковных интересов и заслуживает всесторонней поддержки со стороны государства и всего многонационального общества Алании-Осетии. Следует отметить, что существующие здесь традиции мирного совместного пребывания народов, многократно выдержавшие политические и социально-экономические потрясения, дают благодатную почву для продуктивного сотрудничества.

То же самое можно сказать и о беспрецедентной веротерпимости, в основе которой лежит древняя религиозная культура, часть все той же живой культурно-исторической традиции, носители которой, будучи представителями одного народа, могут бесконфликтно исповедовать разные религии и вместе с тем служить на благо своему Отечеству. Для примера обратимся к недавнему прошлому — времени становления современной осетинской национальной культуры. Среди его выдающихся деятелей — православные христиане Аксо Колиев, Сека Гадиев, Блашка Гуржибеков, Гаппо Баев и, конечно, великий Коста Хетагуров; мусульмане, блестящие представители

военной и творческой интеллигенции — Темирболат Мамсуров, Инал Кануков, Ахмет Цаликов. Нельзя не сказать и об офицере российской армии и ярком литераторе Сослане Темирханове, который заложил основы изучения религиозного сознания осетин. Мы не делаем национальных различий и готовы работать со всеми конфессиями.

Перед Владикавказской и Аланской епархией стоит немало ответственных задач. И речь идет не только о духовном окормлении и социальном служении, но и системной и планомерной деятельности в области национального культурного строительства. Программа деятельности в этой области находится на стадии разработки, но уже сейчас, на площадке собравших нас Чтений, мы готовы продемонстрировать уже сделанное и анонсировать готовящиеся к реализации проекты.

Продолжается активная деятельность по воссозданию системы полноценного богослужения на осетинском языке, которая включает не только перевод основных текстов, но и написание музыки и подготовку духовенства. Излишне говорить, что долгожданное введение осетинского языка в повседневную богослужебную практику выходит далеко за рамки внутрицерковной деятельности и становится одним из важнейших этапов в деле сохранения и развития осетинского языка и музыкальной культуры.

К числу приоритетных направлений относится сохранение объектов культурного наследия. При этом мы твердо убеждены, что нельзя замыкаться на сохранении исключительно памятников церковного зодчества, — следует ставить задачу спасения всего комплекса дошедших до нас культурных объектов, и епархия готова внести свой вклад в ее решение. В частности, планируется создание специального фонда по сохранению памятников истории и культуры, а также конкурс художественных работ по истории Алании.

Все вышеперечисленные задачи поставлены и решаются в рамках подготовки к грядущему великому юбилею 1100-летию Крещения Алании. Разумеется, торжество такого масштаба не может пройти на должном уровне без активного взаимодействия Церкви, государства и всего нашего общества. А целью наших совместных трудов должно стать возрождение не только былой славы аланского Православия, но и сохранение и развитие лучших традиций национальной культуры.

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Диакон **Димитрий Асратян**

ЕЩЕ РАЗ О «ПОВЕРХНОСТНОЙ ХРИСТИАНИЗАЦИИ» И ПИСЬМЕННОСТИ АЛАН

О Крещении Алании, под которым мы понимаем совокупность связанных между собой событий и процессов (учреждение канонической церковной структуры, крещение правителя страны, начало процесса необратимого обращения в христианство основной массы жителей), известно прежде всего из византийских источников. О трудах миссионерской группы под руководством «монаха» (вероятно, в пресвитерском сане) Евфимия, направлении в Аланию первого иерарха — архиепископа Петра — и крещении правителя Алании (к сожалению, не названного по имени) повествует в своих письмах непосредственный инициатор и организатор миссии — патриарх Константинопольский Николай Мистик (+ 925) [Nicholas 1973; Кулаковский 2000; рус. пер. Мамиев 2014]. Правда, ок. 932 г., по сведениям арабского энциклопедиста ал-Масуди, происходит изгнание византийского духовенства: «После распространения ислама при Аббасидах цари аланов, которые до этого были язычниками, приняли христианскую веру, но после 320 г. х. / 931 они отвратились от нее и изгнали епископов и священников, присланных к ним византийским императором» [Алемань 2003: 347]. Однако ренегатство носит чисто политический и временный характер, и в середине X в. император Константин Багрянородный именует «эксусиократора Алании» не иначе как «духовный наш сын» [ibid. 243].

Но как воспринимали вышеперечисленные события сами аланы? Насколько процесс обращения в новую веру затронул и правящую верхушку, и народные массы? Есть ли у нас надежные свидетельства того, что миссия действительно привела к сколько-нибудь заметным результатам, или это был не более чем дипломатический

успех империи, нуждавшейся в союзниках на вечно беспокойных восточных рубежах?

Как известно, в советской историографии утвердилась так называемая теория поверхностной христианизации [Мамиев 2014: 32]. Сформулированная в работах Б. В. Скитского, она безраздельно господствовала до конца 80-х гг. минувшего столетия и, можно сказать, обрела второе дыхание в наше время. Заметим, что принятие данной теории диктовалось и диктуется не столько необходимостью объяснить те или иные исторические факты, сколько идеологическими установками, совершенно разными в советское время и в наши дни, но приводящими, при различии формулировок, к одному и тому же, по сути, выводу — «язычество успешно противостояло христианству и осталось фактически непобежденным» [История 1987: 116].

Ну, а раз так, то неудивительно, что аланы, в отличие от многих других народов, не обрели письменность, — ведь православное христианство немислимо без книги, без Священного Писания, без богослужебных последований. Точнее, «греко-византийская письменность широко распространяется по Алании», «не исключено, что часть местного аланского населения была знакома с греческой письменностью», о чем свидетельствует надпись на Зеленчукской стеле, но это не более чем «уникальное свидетельство попытки создания аланской письменности на основе греческой графики» [ibid. 118–119].

Смена научной парадигмы на рубеже веков закономерно отразилась на содержании и тональности разделов, посвященных средневековой Алании, в учебниках и коллективных монографиях. Так, в учебнике М. М. Блиева и Р. С. Бзарова «История Осетии» отмечается: «Аланы неоднократно упоминаются в числе “письменных” народов. В V–VI вв. сведения об аланской письменности появляются в трудах сирийских ученых. В IX в. создатель славянского письма Константин-Философ (в монашестве Кирилл) называет алан среди народов, “имеющих письменность и славящих Бога на своем родном языке”. Эти слова означают, что церковная служба проходила на аланском языке и делались переводы христианской богослужебной литературы... В XIII в. французский монах Гильом де Рубрук нашел у алан “греческие письмена”. До наших дней дошел единственный памятник средневековой осетинской письменности, чтение которого

не вызывает сомнений. Это так называемая Зеленчукская надпись — каменная надгробная плита XI в. из ущелья Большого Зеленчука, притока Кубани. Надпись сделана на аланском-осетинском греческими буквами [Блиев, Бзаров 2000: 115–116].

Как видим, при освещении данного вопроса принимаются во внимание два типа источников: а) сведения об аланской письменности в иноязычных сочинениях (сирийских, славянских, латинских); б) сами памятники этой письменности, вернее, единственный (на момент выхода в свет учебника) полностью опубликованный памятник — все та же Зеленчукская надпись.

К сожалению, из текста учебника неясно, о каких сирийских авторах V–VI вв. идет речь. В антологии А. Алеманя сведения об аланах на сирийском языке составили отдельную главу, но о письменности повествует лишь один цитируемый им источник — *Chroniconadannum 1234*, сиро-яковитский манускрипт, обнаруженный в 1899 г. в Константинополе и датированный концом XIV в. Труд анонимного автора, написанный, вероятно, в Эдессе ок. 1240 г., включает два раздела — «Гражданскую историю» и «Церковную историю». Согласно Алеманю, «“Гражданская история”, которая начинается с сотворения мира, в рассказе о патриархах после потопа говорит, что среди пятнадцати языков мира, которые имеют буквы и письменность, шесть произошли от Иафета — греки, иберы, франки, армяне, миды и аланы. Второй пассаж упоминает аланов вместе с армянами, русами и хазарами среди народов, которые населяли северные границы Римской империи». Каталонский ученый призывает «относиться с осторожностью к сообщениям о существовании письменности у аланов (Alanāyē), поскольку автор этой хроники, описывая второй крестовый поход, называет германского монарха Конрада III Гогенштауфена “королем аланов”» [Алемань 2003: 502]. Однако вряд ли следует, как это делает Алемань, усматривать противоречие между сирийской хроникой 1240 г. и энциклопедией *Kitāb al-Fihrist*, написанной ал-Надимом Багдадским (ум. в 380 г. х. / 990-1). Арабский автор перечисляет народы, не имеющие письменности: «тюрки, болгары, блага, бургаз, хазары, ллан (= al-Lān “аланы” и племена с маленькими глазами и белокурыми волосами» [ibid. 352], но очевидно, что за 250 с лишним лет ситуация могла измениться.

К сожалению, не цитирует Алемань и памятники кирилло-мефодиевского круга — в его хрестоматии главу «Русские источники»

составили исключительно данные «Повести временных лет» и семи летописей от Лаврентьевской до Воскресенской — «пассажи, собранные Миллером (ОЭ III 66–70) в его экскурсе “Упоминание ясов в русских летописях”, в сочетании с некоторыми новыми исследованиями». В связи с этим Алемань справедливо указывает на необходимость более глубокого изучения древнерусских источников, «поскольку, хотя к настоящему времени семьдесят пять хроник уже опубликовано, их известно около четырехсот, помимо свыше полутора тысяч рукописей, содержащих различный хронографический материал» [ibid. 488].

Изученные Миллером и Алеманем летописи не содержат никакой информации о письменности алан, в отличие от слова «О похвале Богородице», принадлежащего, согласно старшему списку (Музейский Златоуст последней четверти XV в. из собрания Государственного исторического музея), перу Кирилла Философа. Хотя торжественное слово на праздник Рождества Богородицы дошло до нас лишь в поздних списках XV–XVII вв., однако его исследователь А. А. Турилов полагает, что речь идет о «памятнике если не созданном славянским первоучителем, то, во всяком случае, связанном с великоморавским литературным наследием» [Турилов 1985: 253], т. е. последней трети IX в. (см. ниже)¹. Правда, с точки зрения языка текст содержит мало датирующих и локализирующих признаков, «поскольку за долгое время существования памятник неоднократно

¹ Так как в предполагаемом протографе список народов открывался Римом — чрезвычайно редкая особенность для славянских текстов, то исследователь приходит к выводу, что «порядок, который мы имеем в торжественном слове, указывает на создание памятника в области, находившейся в церковной юрисдикции римского папы и обладавшего славянской письменностью». В сочетании с другими особенностями перечня это одновременно и датирующий, и локализирующий признак, указывающий на Моравию или Паннонию между 863 и 885 гг., так как подобная ситуация больше в истории не повторялась [Турилов 1985: 258]. Насколько достоверна такая датировка, основанная на признаке косвенном, к тому же реконструированном (список в Музейском Златоусте открывает *великии мирь* вместо *велики римь*, в других списках — *румири/роуми/роумили* или пропуск; в нек. списках *римане/римлане* также появляются далее в перечне на месте армян), сказать трудно. А. А. Турилов предпринимает далее попытку сузить временные рамки вплоть до первой половины 870-х гг. (что исключает авторство Кирилла, умершего в 869 г.), но и это не более чем гипотеза [ibid. 263].

менял языковую среду», а все известные списки, как показал А. А. Турилов, восходят к русскому протографу, списанному, в свою очередь, с болгарской рукописи [ibid. 256]. Однако о времени и месте составления слова можно судить по чрезвычайно интересному для историка перечислению народов, славящих Богородицу. Эта часть текста сильно варьируется во всех известных списках, но, как считает А. А. Турилов, наилучшим образом сохранилась в том же Музейском Златоусте, если не считать некоторых нарушений в порядке перечисления народов и стран. Об архаизме свидетельствуют такие этнонимы, как *съпроуци* ‘франки’ и *внатъци* ‘венецианцы’, отмеченные лишь в древнейших славянских текстах.

Сопоставление всех пяти основных списков позволяет утверждать, что первоначальный перечень был позднее интерполирован по меньшей мере дважды, — к числу интерполяций А. А. Турилов относит упоминания болгар, руси, сербов и хорватов, поскольку они разбивают логическую организацию списка, рассекая целостные комплексы, наличествовавшие в первоначальном тексте [ibid. 256–257]. Причем болгары «явно сознательно помещены между греками и Палестиной, рассекая триаду “священных языков”» [ibid. 264] — это могло произойти на рубеже IX–X вв., когда в Болгарии сохраняла актуальность борьба с трехязычной ересью; не позднее XI в. было интерполировано упоминание руси.

Другими словами, упоминания славян в речи Кирилла Философа выглядят как явный анахронизм, и появление последних в списке почитателей Богородицы достаточно легко и датировать, и объяснить тенденциозностью переписчиков/редакторов в разных областях славянского мира. Этого не скажешь о народах Кавказа, которые, скорее всего, присутствовали в перечне изначально и, по мнению А. А. Турилова, назывались сразу после трех священных языков (эта особенность сохранилась во всех поздних рукописях, кроме Музейского Златоуста, — здесь народы Кавказа ошибочно помещены среди народов Ближнего и Среднего Востока). В дошедших до нас списках в число христианских народов Кавказа вошли армяне (в разных вариантах написания), *овазьгоуе* (в разных вариантах написания) ‘авазги’, *ивери* ‘иверы’ и, наконец, *аланесь* (в остальных рукописях — *алане, алани, алени*) [ibid. 258].

В заключительной части перечня в Музейском Златоусте есть еще три кавказских этнонима, отсутствующие в других списках:

объжсане, черькасове и ясове. А. А. Турилов справедливо полагает, что это поздняя глосса одного из русских переписчиков, которые привел русские эквиваленты греческих названий народов Кавказа. Во всяком случае, ясы русских источников здесь, как и всегда, соответствуют аланам византийских.

Итак, в тексте, восходящем ко второй половине IX в., т. е. более раннем, чем Крещение Алании при патриархе Николае Мистике, аланы упоминаются в числе христианских народов, «хвалящих Богородицу». Правда, о том, на каком языке они это делают, источник не говорит, и А. А. Турилов утверждает, что, в отличие от армян и грузин, на родном языке ни авазги (абхазы), ни аланы богослужения не совершали — для первых литургическим языком служил грузинский¹, «вторые в разное время пользовались грузинским и греческим» [ibid. 259].

Насколько достоверными могут быть сведения о столь раннем распространении христианства среди алан, — если мы принимаем датировку памятника, предложенную таким блестящим знатоком славянской книжности, как А. А. Турилов? Как они соотносятся с описанием тягот, с которыми сталкивается первый архиепископ Алании Петр (назначенный на кафедру не ранее 914 г.) в стране, где лишь незадолго до того «благоговейнейший» Евфимий «посеял семя учения» (письмо № 135 патриарха Николая Мистика [Мамиев 2014: 67])?

На наш взгляд, противоречие снимается при сопоставлении похвального слова (которое, как отмечалось выше, в старшем списке — Музейском Златоусте — надписано именем Кирилла Философа; в других манускриптах оно анонимно либо автором назван Иоанн Златоуст [Турилов 1985: 254]) с XVI главой «Жития Константина», где описан состоявшийся в Венеции диалог первоучителя славян с адептами «трехязычной ереси». В этой главе, источником которой, возможно, послужил трактат самого Кирилла, ему приписываются слова: «Мы же знаем многие народы, что владеют искусством письма и

¹ Основанием для такого утверждения служит предположение Б. Н. Флора из его комментария к главе 16 «Жития Константина»: «Абхазы не имели собственной азбуки, и Константин ошибочно включил их в свой перечень, но причиной ошибки было то, что богослужение у абхазов совершалось на грузинском языке. Не зная кавказских языков, Константин, который, вероятно, столкнулся с абхазами во время путешествия в Хазарию, мог решить, что они совершают богослужение на собственном языке» [Сказания 1981: 136].

воздают хвалу Богу каждый на своем языке. Известно, что таковы: армяне, персы, абхазы, грузины, *согдийцы*, готы, авары, турки, хазары, арабы, египтяне, сирийцы и иные многие» [Сказания 1981: 89]. Словом «согдийцы», которое Б. Н. Флора выделил курсивом, переведено славянское *соугди* [Лавров 1930: 30, 62; Сказания 1981: 36]. Однако это не единственная и, более того, маловероятная интерпретация этнонима, соединяющего названия народов Кавказа (абхазы, грузины) и Крыма (готы). Так, А. В. Гадло видел в сугдах одну из этнотерриториальных групп адыгов [Гадло 2005]. С. Б. Бернштейн [Бернштейн 1984: 65] считает, что речь идет об аланах — именно по его переводу «Житие Кирилла» цитируется в учебнике «История Осетии» [Блиев, Бзаров 2000: 115–116] и монографии М. Э. Мамиева [Мамиев 2014: 50–51].

Последнее вполне возможно, если *соугди* рассматривать как производное от названия хорошо известного крымского города *Σουγδα* (древнерусский Сурож, современный Судак) [Абаев 1979: 189], связь которого с аланами можно считать установленной (см. историографический обзор [Бубенок 2017]). То есть и в «Житии Константина», и в «Похвальном слове» (во всяком случае, в их первоначальных версиях) речь идет о крымских аланах, христианство среди которых стало распространяться задолго до X в. [Сланов 2016: 67], — так, уже с VIII в. на полуострове, под влиянием распространения христианства, аланский погребальный обряд вытесняется христианским [Бубенок 2004: 192]. Стало быть, неудивительно, что *соугди* «Жития» соответствуют аланам в «Похвальном слове» (в обоих памятниках они упоминаются сразу после иверов/грузин). При этом в Музейском Златоусте в конце списка сохранились еще и глоссы к обоим терминам — *сурожсане* (к *соугди*) и *ясы* (к *аланы*, см. выше).

Письменная традиция у крымских алан прослеживается по меньшей мере до XIII в. — в 1253 г. «некие аланы, которые именуются там *аас*, христиане по греческому обряду, имеющие греческие письма и греческих священников», стали собеседниками уже упомянутого выше монаха-францисканца Гильома де Рубрука, посланника французского короля Людовика IX [Алемань 2003: 216–217]. К сожалению, остается неясным, идет ли в данном случае речь о письменности на греческом языке или об аланской письменности на основе греческой графики. Пока можно лишь сказать, что, судя по памятникам кирилло-мефодиевского круга, второй вариант вполне возможен.

Впрочем, какими бы важными ни были иноязычные источники, их недостаточно для окончательного разрешения вопроса о существовании средневековой аланской книжности. Для этого нужны реальные памятники письменности, а их-то до сих пор практически не было. Бесследно исчезла даже знаменитая Зеленчукская стела, короткая надпись на которой сохранилась лишь в копиях конца XIX в. Правда, даже столь скудный материал позволил В. И. Абаеву еще в 1944 г. утверждать: «Оценивая нашу надпись с точки зрения “грамотности”, мы должны признать, что она не производит впечатления первого и неуверенного опыта выражения аланских слов греческими буквами. Напротив, выдержанность и постоянство в передаче одних и тех же звуков одними и теми же знаками, отсутствие какой-либо непоследовательности и разнобоя говорит о другом: о существовании в этой области известных навыков и традиций. Принимая во внимание также все другие исторические данные, мы вправе предполагать, что в X–XIII вв. у алан была уже письменность» [Абаев 1949: 270]. А если так, то и «новые находки такого же порядка вполне вероятны» [ibid. 43].

Предсказание Василия Ивановича сбылось лишь полвека спустя — можно сказать, совершенно случайно. Еще в 1862 г. в Библиотеку Академии наук в Санкт-Петербурге поступил паримийник (ветхозаветный лекционарий) — сборник отрывков из Ветхого Завета (в греческом переводе), читаемых в течение богослужебного года. Как показал анализ почерка, первые 45 из 138 листов манускрипта, получившего шифр Q12, переписаны тремя разными переписчиками. Остальные две трети переписал некий Ἰωάννης ἀναγνώστουδίακονος, т. е. чтец-диакон Иоанн, — в памятной записи на последнем листе он указывает свои имя и сан, дату завершения своей работы (1275 г.) и, наконец, имя и сан заказчика — священника по имени Χρυσός ‘Хрисос’¹. К сожалению, отсутствуют какие-либо палеографические особенности, по которым можно было бы определить место происхождения манускрипта (ясно лишь то, что он мог быть создан в любой точке византийского ареала, где совершалось богослужение на

¹ Возможно, не более чем совпадение, но трудно не заметить, что то же имя (букв. ‘золото’, в армянской версии *Воски*) носил ученик апостола Фаддея, наставник первых поименно известных христиан из числа алан — святых мучеников Сукиасянцев, пострадавших в Армении на рубеже I–II вв. [Армянские жития 1994: 234–248].

греческом языке, за исключением Италии). Остается неясным и то, каким образом и откуда рукопись поступила в собрание БАН¹.

В 1992 г., в ходе работы с петербургской коллекцией византийских богослужебных книг, профессор Копенгагенского университета Сисси Энгберг обнаружила на полях манускрипта Q12 десятки помет. Все они были записаны греческими буквами, но прочитать по-гречески большую часть маргиналий не удавалось. Обращение Энгберг за помощью к лингвистам позволило достаточно быстро идентифицировать язык как староосетинский, или аланский. Оценив масштаб сделанного открытия, руководитель фундаментального проекта «Индоевропейский этимологический словарь», профессор Лейденского университета (Нидерланды) Александр Лубоцкий приступил к подготовке полного комментированного издания маргиналий. Однако их публикация сильно затянулась — только десять лет спустя в печати появилось краткое сообщение [Engberg, Lubotsky 2003]; далее одной из маргиналий была посвящена статья [Ivanov, Lubotsky 2011].

Долгожданная монография [Lubotsky 2015] увидела свет только в 2015 г. в издательстве Австрийской академии наук, скоро последовал и русский перевод [Памятники 2016]. В книге на высочайшем научном уровне представлен полный корпус аланских маргиналий — факсимильное воспроизведение, транскрипция, перевод на английский язык, палеографический, лингвистический и реальный комментарий.

Судя по пометам, владелец рукописи хорошо понимал по-гречески, но, очевидно, лучше владел родным языком — аланским. Каждая паримия (отрывок из Ветхого Завета), включенная в рукопись, имеет в качестве подзаголовка название соответствующей даты церковного календаря. Эти подзаголовки и сопровождаются пометами на аланском языке — очевидно, для более быстрого поиска нужного отрывка.

¹ И в Новое время (вплоть до XIX в.) европейские путешественники не раз видели в горах Северного Кавказа некие книги, написанные по-гречески или греческими буквами, которые сберегали как святыню местные жители — аланы и адыги; некоторые из них удавалось вывезти [Малахов 2015: 341–369]. В связи с этим было высказано предположение, что Q12 — одна из таких рукописей, ставшая добычей русского офицера в годы Кавказской войны и впоследствии проданная в Библиотеку Академии наук [Ivanov, Lubotsky 2011: 7].

Маргиналиями сопровождаются названия всех праздников периода Цветной Триоди (от Пасхи до Пятидесятницы) и неподвижного церковного года, что же касается Постной Триоди, то помечены только понедельники каждой седмицы. Всего в рукописи зафиксированы 34 маргиналии — 24 аланские, 9 греческих и 1 смешанная, но так как некоторые листы повреждены, часть маргиналий следует считать утраченной.

Поскольку в начертании букв автор помет следовал основному переписчику — диакону Иоанну, представляется невозможным (во всяком случае, на сегодняшний день) определить время и место их происхождения на основании палеографических данных. Как справедливо отмечает Лубоцкий, вряд ли аланы продолжали служить по-гречески после 1453 г., когда пал Константинополь. Поэтому наиболее вероятная датировка маргиналий, сделанных в любом случае не раньше 1275 г., — XIII–XIV вв., до нашествия полчищ Тимура в конце XIV в.

Язык маргиналий абсолютно достоверно идентифицируется как ранняя стадия осетинского языка. Достаточно привести названия дней недели $\chi\omega\tau\zeta\acute{\alpha}\omicron\upsilon\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu$ ‘воскресенье’, ср. *хуцаубон/хуцаубон*, или $\beta\omicron\tau\epsilon\sigma\tau\eta\rho$ ‘понедельник’ — дигорское *авдисар*. Многие слова похожи на современные дигорские, но, как подчеркивает Лубоцкий, это сходство может быть обманчиво, так как диалектные различия в средневековье были значительно слабее. По некоторым признакам можно сделать вывод, что родным для аланского священнослужителя был все же иронский, но с архаичными особенностями, которые в ту пору еще были представлены в обоих диалектах, а в наше время сохранились лишь в дигорском.

Можно ли на основании одной-единственной рукописи, к тому же не содержащей связного аланского текста, делать какие-то выводы о существовании устойчивой письменной традиции? Как уже отмечалось выше, В. И. Абаев, будучи знаком лишь с Зеленчукской эпиграфией, весьма оптимистично оценивал такую возможность, полагая, что применение греческого письма у алан для их родной речи получило известное распространение, — в противном случае, ввиду значительных отличий в звуковом строе аланского и греческого языков, Зеленчукская надпись не демонстрировала бы «выдержанность и постоянство в передаче одних и тех же звуков одними и теми же знаками».

В свою очередь Лубоцкий, тщательно проанализировав «петербургские» маргиналии, приходит к очень важному выводу относительно вполне сложившейся системы записи аланских текстов. Конечно, греческого алфавита, содержащего всего 24 буквы, было недостаточно для передачи всех особенностей аланской речи, однако безымянный священнослужитель пользовался им весьма уверенно и последовательно, что особенно удивительно, если принять во внимание, что записи на полях предназначались лишь для личного пользования¹. В написании различаются даже звуки [a] и [æ] — второй обозначается обычной альфой, а первый, как правило, — особой модификацией этой буквы с характерным резким «хвостом» (Лубоцкий называет этот вариант, практически отсутствующий в греческом тексте, «аланской альфой»). Все это, по мнению ученого, однозначно свидетельствует о том, что автор маргиналий «был хорошо обучен писать по-алански греческими буквами»².

Итак, письменная традиция, во всяком случае к концу XIII в., успела сложиться. Но получила ли она широкое распространение? Или следует согласиться с С. Н. Малаховым, посетовавшим, что «византийские миссионеры среди племен Северного Кавказа не смогли повторить подвиг свв. Кирилла и Мефодия: в отличие от Древней Руси, обретшей письменность с принятием христианства, попытки создать письменность для новообращаемых горских народов не увенчались успехом», что и «предопределило процесс постепенного упадка христианского вероучения на Кавказе» [Малахов 2015: 341]?

¹ Чтобы оценить уровень грамотности средневекового писца, достаточно для сравнения ознакомиться с «орфографией» значительной части сообщений на осетинском языке, появляющихся в социальных сетях.

² В недавней работе А. Ю. Виноградов отмечает, что «на каменной стеле с изображением креста из того же региона — известной... только по рисунку [Помяловский 1881: 8, № 12, табл. 3] — мы читаем довольно четко слово ΔΖΟΥΒΑΡ “крест, святилище”, которое присутствует также в аланской глоссе упомянутого пармиолога в форме τζουβάρ [Lubotsky 2015: 30–31]. Такое различие в передаче звука dz показывает, что никакой орфографической нормы в передаче аланских слов греческими буквами не существовало, а записывались они, вероятно, со слуха» [Виноградов 2016: 30]. Упрек явно несправедлив, так как в позиции перед ζ противопоставление τ — δ снимается (ср. колебания в написании геминированных смычных в современной осетинской орфографии — *mm/dm/dd* и т. п.).

Для того чтобы дать исчерпывающий ответ на поставленный вопрос, нужны дополнительные сведения — в идеале доселе неизвестные памятники аланской письменности, которые вполне могут быть обнаружены в библиотеках мира, как это произошло с текстами на кавказско-албанском языке, открытыми лишь в 70-х годах прошлого века в Синайском монастыре святой Екатерины. Впрочем, о том, насколько «поверхностной» была христианизация средневековых алан, можно судить и по сохранившимся в Q12 глоссам.

Совершенно очевидно, что к концу XIII в. христианство успело оставить неизгладимый след в лексике, ономастике, праздничном календаре и, надо полагать, мировоззрении алан. Мы не знаем, был ли осуществлен к этому времени перевод Евангелия, но мы можем уверенно утверждать, что миссионеры стремились донести до своей аланской паствы Благою весть и истины новой веры на понятном языке.

Конечно, часть религиозных терминов пришлось заимствовать, но при этом они обрели привычную для алан фонетическую форму — как, например, пришедшее из грузинского слово *ტჯოβარ* ‘крест’ или заимствованное из греческого *ἁποστόλ* (в словосочетании *ἁποστόλ πᾶν* ‘день [памяти святых первоверховных] апостолов [Петра и Павла]’ — отсюда *амистол*, старинное дигорское название июня).

Впрочем, более эффективным с миссионерской точки зрения может быть не заимствование чужих слов, а использование собственных языковых ресурсов. Как и в церковнославянском языке, в средневековом аланском встречаются кальки — например, *ζρηγκᾶμ* ‘Златоуст’, — каждый компонент сложного греческого слова переводится соответствующим корнем местного языка.

Чрезвычайно показательным является «перевод», точнее, адаптация названия праздника Пятидесятницы (Святой Троицы) — *сарᾶβарᾶν ἡστίπαν* [Lubotsky 2015: 26–28]. Первый компонент — это не что иное, как *сарᾶвæрæн* ‘основание’, от фразеологического оборота *сарᾶвæрын / сарᾶвæрун* ‘класть начало, основание’. Интересно, что при выборе аланского наименования решено было отталкиваться не от формального соответствия греческому Πεντηκοστή, обозначающего число дней от праздника Пасхи, и не от термина «Святая Троица», сложного и для перевода, и для понимания. Из многих смыслов праздника Пятидесятницы был избран, пожалуй, наиболее интуитивно понятный и вместе с тем богословски значимый — день

основания новозаветной Церкви¹. Правда, до наших дней название не сохранилось — праздник стал именоваться *Кæрдæгхæссæн* ‘принесение травы’. Так на смену термину, несущему глубокий историко-богословский смысл, пришло название, отражающее лишь обрядность праздника, что можно трактовать как закономерное упрощение мировоззрения и календаря, связанное с исчезновением аланского государства и Церкви как института в позднем средневековье.

Немалый интерес представляет и второе слово — *ἡστίπαν*, в современной орфографии *истибан*, строго соответствующее современному дигорскому *истбон* ‘праздник, праздничный день’ [Таказов 2015: 329] и неотделимое от иронского *истлаг* ‘дзуарылаг, жрец’ [Габараев 2010: 374]. Ю. А. Дзиццойты предлагает соотнести *ист-* с (*ыстаен*)/*истаен* ‘*клятва’ [Памятники 2016: 12], но нельзя ли рассматривать первую половину обоих религиозных терминов как пассивное причастие от *исын/есун* ‘брат’? Священнослужитель как человек, *взятый* на служение; праздник как день, *отделенный* от привычной череды, — такая трактовка вполне соответствует библейскому пониманию святости как отделенности для Бога (ср. Лев 20:26: «Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь [Бог ваш], и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои»).

Подверглись адаптации и имена христианских святых, которые теперь стали носить православные аланы. Так, праздник 26 октября именуется по-алански *тᾱтᾱтᾱрᾱ πᾶν* ‘день Димитрия’. Интересно, что Солунского великомученика автор маргиналий называет не исконным греческим (Δημήτριος, Димитриос), а родным для себя, «аланским» именем *Димидир* (известно и далеко за пределами Алании —

¹ Невозможно согласиться с А. Ю. Виноградовым, который видит за этим названием «скорее дату основания Аланской кафедры и/или ее кафедрального собора». По его мнению, первый аланский архиепископ Петр отбыл из Константинополя в феврале 914 г., так что он вполне мог приехать в Аланию до Пятидесятницы (5 июня 914 г.). Однако невозможно себе представить, что основание кафедры или собора воспринималось как нечто более значимое, чем один из трех главных праздников Православной Церкви; кроме того, столь точная датировка отъезда архиепископа Петра, привязанная к 22-дневному бегству Николая Мистика в храм Святой Софии в феврале 914 г. [Белецкий, Виноградов 2011: 23], противоречит словам самого патриарха, который пишет, что по-прежнему находится в том же бедственном положении, что и в момент отъезда аланского архиепископа («Ты оставил меня... живущим в аду... нас же доныне все это окружает» (письмо № 133 [Мамиев 2014: 63]).

согласно китайской хронике «Юань-ши», в 1311 г., во времена, когда Китай находился под властью монгольской династии Юань, некий *Димидир* был назначен командующим асской гвардией [Алемань 2003: 552]).

О том, насколько органично христианский календарь был усвоен аланами, свидетельствует название праздника Рождества Иоанна Предтечи, отмечаемого 24 июня, — *φητίβανη πάνη*, т. е. день *Фидиуани*. Праздник с тем же названием *Фыдиуане* ‘отец Иоанн’ известен и сейчас — он отмечается через две недели после Успения Богородицы, т. е. 29 августа по старому стилю, точно совпадая с церковным праздником Усекновения главы Иоанна Предтечи. Как видим, не позже конца XIII в. святой Иоанн, чествуемый Православной Церковью как Предтеча и Креститель Господень, получил в священном ономастиконе алан весьма своеобразный титул «отец». О причинах такой номинации можно только догадываться, но, возможно, источником послужила хорошо известная в Алании иконография Деисиса (блестящий образец которой сохранился в Нузальском храме): с молитвой к Спасителю обращаются Пресвятая Дева — *Мадымайраем* ‘Мать Мария’ — и Иоанн Предтеча — *Фыдиуане* ‘отец Иоанн’. Воспользовавшись терминологией Т. К. Салбиева, можно сказать, что перед нами еще один пример синтеза двух традиций — христианской, религиозно-исторической, и аланской, религиозно-мифологической [Салбиев 2017]. «Петербургские глоссы» свидетельствуют о том, что этот синтез не связан с деградацией церковных институтов и «возрождением язычества» в позднем средневековье, но восходит ко временам расцвета Православной Церкви в Алании.

Краткие выводы

1. Если бы не наблюдательность профессора С. Энгберг, то рукопись БАН Q12 могла бы еще многие десятилетия, а то и века оставаться лишь одной из тысяч византийских богослужебных книг, хранящихся во многих библиотеках мира. Необходимо тщательное изучение средневекового рукописного материала, в том числе палимпсестов, в основных книгохранилищах мира с целью выявления памятников аланского письма.

2. Появление письменности у алан может быть связано только с распространением христианства. При этом не исключено, что

письменность стала зарождаться еще до официального Крещения Алании, в частности в Крыму, — во всяком случае, так можно предположить на основании славянских памятников, связанных с именем святого Кирилла Философа.

3. Несмотря на скудость языкового материала, представленного в Зеленчукской надписи и «петербургских» маргиналиях, устойчивость орфографии свидетельствует о наличии вполне сложившейся письменной традиции. Впрочем, вопрос о том, насколько широкое распространение получила письменность на аланском языке и были ли осуществлены перевод Евангелия и богослужебных текстов, остается открытым. Ни внешние свидетельства («кирилловские» памятники, Гильом де Рубрук), ни сохранившиеся памятники аланский письменности не позволяют дать однозначный ответ.

4. Независимо от того, насколько успешно развивалась аланская книжность, есть все основания полагать (в том числе на основании письменных памятников), что еще в византийский период христианство пустило на аланской почве глубокие корни, что и позволяет говорить о своеобразном феномене аланского Православия как гармоничного синтеза двух традиций.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абаев 1949 — Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л.

Абаев 1979 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.

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

Армянские жития 1994 — Армянские жития и мученичества V–XVII вв. Ереван.

Белецкий, Виноградов 2011 — Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Кавказа. М.

Блиев, Бзаров 2000 — Блиев М. М., Бзаров Р. С. История Осетии. Владикавказ.

Бубенок 2004 — Бубенок О. Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). Киев.

Бубенок 2017 — Бубенок О. Б. Заметки по поводу обстоятельств и времени основания города Судака // Східний світ. 2017. № 1–2.

Виноградов 2016 — Виноградов А. Ю. Письменность у «варваров»-христиан на северной периферии Византии: статус языка алан и крымских гот в свете новых открытий // VIII Международный византийский семинар ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: империя и полис. Материалы науч. конф. Севастополь.

Габараев 2010 — Толковый словарь осетинского языка / под общ. ред. Н. Я. Габараева. Т. 2. М.

Гадло 2005 — Гадло А. В. Предыстория Приазовской Руси. Очерки истории русского княжения на Северном Кавказе. СПб.

История 1987 — История Северо-Осетинской АССР с древнейших времен до наших дней. Т. I. Орджоникидзе.

Кулаковский 2000 — Кулаковский Ю. А. Христианство у алан // Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб.

Лавров 1930 — Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л. (Труды Славянской комиссии. Т. 1).

Малахов 2015 — Малахов С. Н. Алания и Византия. Источниковедческие аспекты политических и церковных связей. Избранные статьи. Владикавказ.

Мамиев 2014 — Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.

Памятники 2016 — Памятники аланского языка и письма. М.

Помяловский 1881 — Помяловский И. В. Сборник греческих и латинских надписей Кавказа. СПб.

Салбиев 2017 — Салбиев Т. К. Аланы имели письменность, потому что были христианами // Северная Осетия. 2017. 20 марта. URL: <http://vncran.ru/mass-media/1979/> (дата обращения: 01.11.2017).

Сказания 1981 — Сказания о начале славянской письменности. М.

Сланов 2016 — Сланов А. А. Аланы в Крыму // Вестник Северо-Осетинского гос. ун-та им. К. Л. Хетагурова. Общественные науки. 2016. № 2.

Таказов 2015 — Таказов Ф. М. Дигорско-русский словарь. Русско-дигорский словарь. Владикавказ.

Турилов 1985 — Турилов А. А. К истории великоморавского наследия в литературах южных и восточных славян (Слово «О похвале Богородице» Кирилла Философа в рукописной традиции XV–XVII вв.) // Великая Моравия: ее историческое и культурное значение. М.

Engberg, Lubotsky 2003 — Engberg S., and Lubotsky A. M. Alanic marginal notes in a Byzantine manuscript: a preliminary report // Nartamongæ: the Journal of Alano-Ossetic Studies. 2003. II (1–2), 41–46.

Ivanov, Lubotsky 2011 — Ivanov S. A., and Lubotsky A. An Alanic marginal note and the exact date of John II's battle with the Pechenegs // Byzantinische Zeitschrift 103, 595–603.

Lubotsky 2015 — Lubotsky A. Alanic marginal notes in a Greek liturgical manuscript (Veröffentlichungen zur Iranistik, 76). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015 (Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse, no. 859).

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.

Ф. С. Киреев

ХРИСТИАНСКИЕ УСТОИ ОСЕТИНСКОГО ОФИЦЕРСТВА

На протяжении многих веков Русская православная церковь играла одну из основных ролей в создании и поддержании российской государственности, проводя политику центральной власти на обширных территориях империи.

Русские дружины шли в бой под стягом с изображением Спаса Нерукотворного, исповедуя тем самым веру свою; ратников Дмитрия Донского вдохновляла икона Божией Матери, которая находилась в самой гуще Куликовской битвы, Смоленская икона Пречистой Богородицы ободряла русских воинов в Бородинском сражении 1812 г.

В России воинство неизменно пользовалось всеобщим уважением общества, потому что солдат — это прежде всего тот, кто приносит себя в жертву ради блага остального народа во исполнение заповеди Христовой: «Больше сея любви никто же имеет, да кто душу свою положит за други своя».

Вера есть важнейшая сила, внутренне преображающая и укрепляющая воина. Гораздо чаще, чем светские люди, воин заглядывает в лицо смерти, и нередко он должен решиться на самопожертвование. А такая сознательная решимость возможна только тогда, когда человек глубоко понимает, что такое жизнь и что такое смерть, когда он не боится смерти. Но кто же не боится смерти? Конечно, только тот, кто верует в бессмертие, кто не сомневается, что жизнь вечна.

После вхождения территории Осетии в состав Российской империи осетины начинают служить в армии России. Изначально это были переводчики, проводники, затем среди них стали появляться военнотружущие иррегулярных и регулярных частей.

Внутренний дух, христианские устои русского воина пришлось по душе аланам–осетинам, и они с большим желанием поступали на военную службу.

Пешие и конные сотни осетин Владикавказского округа призывались комендантами Владикавказской крепости как незаменимые в те времена боевые части, ибо за ними были знание местности, языка и выдающееся природное умение владеть конем и оружием. В особенности они сделались незаменимыми и полезными воинами, когда разгорелись боевые действия в Дагестане и Чечне.

В 1810 г. два осетинских поселения на Тереке в районе Моздока — Новоосетинское и Черноярское были причислены к казачьим поселениям и позднее зачислены в ряды Кавказского линейного казачьего войска. С этого времени осетины-казаки на равных со всеми казаками участвовали во всей деятельности Кавказского линейного войска, а затем Терского войска [Берозов 1980: 63].

В 1850 г. в двух станицах было 207 дворов, а в 1900 г. — 533 двора. Кроме этого, при осетинских станицах существовали хутора Тускаева, Елбаева, Гокинаева, Аркалова, Савлаева [Киреев 2010: 137].

В 40-х гг. XIX в. до 1 000 человек осетинской милиции, с осетинами офицерами во главе, принимали деятельное участие в отряде полковника барона Вревского против Шамиля и за свою боевую службу были тогда же награждены императором Николаем I почетным народным знаменем при следующей грамоте: «Божиею Милостию Мы Николай первый Император и Самодержец Всероссийский и прочая и прочая и прочая. Нашим верноподанным осетинам Владикавказского округа. Отлично-усердное и ревностное служение, постоянная преданность правительству и примерная храбрость, оказываемая осетинами Владикавказского округа против враждебных горцев, обратили на себя особенное наше благоволение, в ознаменование коего Всемилостивейше жалуем им почетное знамя, которое препровождая при сем, повелеваем хранить оное как знак Монаршего нашего внимания, и в случае надобности употреблять при ополчении против неприятельных Империи нашей народов. Препровождая императорскою нашею милостью к осетинам Владикавказского округа благосклонны С.-Петербург, 15 марта 1845 года» [Баев 1908: 3].

Интересно, что знамя было пожаловано не какой-либо одной осетинской войсковой части, а целому округу — случай редкий,

однако объяснимый. В случае возникновения военной опасности все осетинское мужское население Владикавказского округа бралось за оружие, и не было ни одного случая отказа от повиновения, дезертирства или пособничества противнику.

3 марта 1843 г., отражая нападение отряда одного из наибов имама Шамиля в районе Моздока, погибла почти вся осетинская казачья сотня. В 1903 г. в память этому событию был сооружен памятник с крестом, на котором были запечатлены имена погибших героев — хорунжий Степан Гажеев, казаки Махамат Агоев, Гаса Гульдиев, Заурбек Гокинаев, Гаппо Тускаев, Иналук Гацунаев, Сабан Тагуров, Масарби Сеоев, Дохчико Кокиев, Кубади Байтуганов и другие [Сосиев 1903: 40].

Большинство населения станиц Чернойрской и Новоосетинской были потомки переселенцев из Дигории, но встречались и выходцы из других обществ. Например: Цаллаговы из селения Унал Алагирского ущелья, Белаевы и Тотиевы (ставшие Латышевскими) — из Нарской котловины. Некоторые из беглых осетин, опасаясь преследования своих феодалов, записались на русские фамилии — Ивановы, Горчашевы, Араповы, Желаевы и другие. Также стоит отметить, что почти все из переселенцев осетин-мусульман крестились, и лишь некоторые сохранили веру предков (Тургиевы, Мистуловы, Ганоевы). Всего в осетинских станицах проживало около 100 фамилий. Некоторые насчитывали лишь одну семью (Амирановы, Кабалоевы, Цакоевы), другие несколько десятков (Сеоевы, Тускаевы). Отдельные фамилии проживали в обеих станицах (Агоевы, Хамилоновы).

Военная доблесть, лихость, удаль, беззаветная отвага и решимость — победить или умереть — все эти качества объединяли казаков и осетин. В составе Горского и Моздокского полков казаки-осетины участвовали в многочисленных походах и сражениях во время Кавказской войны, в русско-турецкой войне 1828–1829 гг., в походе на Польшу в 1831 г., в Восточной войне 1854–1856 гг. и в русско-турецкой 1877–1878 гг. С отличием казаки-осетины показали себя в русско-японской и Первой мировой войнах.

Со дня основания осетинских станиц из числа казаков-осетин были лишь отдельные офицеры. Но уже начиная со второй половины XIX в. численность офицеров среди казаков-осетин стала быстро возрастать. На апрель 1913 г. в Терском казачьем войске служило 338 офицеров, из них русских было 256, остальные 72 являлись

представителями кавказских народов. Из этих 72: три ингуша (приписные казаки: полковник Нальгиев и его сыновья), один армянин (генерал Арютинов), остальные осетины. Если учесть, что много терских казаков (в числе которых были и осетины-казаки) служило в Кубанском казачьем войске (около 40 генералов и офицеров), в других казачьих войсках и различных частях русской армии, то получается, что к началу Первой мировой войны на службе находилось около 400 генералов и офицеров терцев. Из них осетином (уроженцем двух из семидесяти станиц ТКВ) был почти каждый четвертый [Киреев 2003: 275].

Как было сказано выше, большая часть осетин-казаков были православными. Из их среды вышло и несколько священников — Лаврентий, Виссарион и Гавриил Бабиевы, Давид Джануев, Василий Бичерахов, Михаил Арапов.

В 1872 г. станице Чернойрской был выстроен храм святителя Николая Чудотворца. Сооружен он был жителями станицы, которые истратили большие денежные средства на строительство храма и дома для причта. Дальнейшее благоустройство храма также шло за счет щедрых пожертвований станичников. В большинстве своем они жертвовали иконы, облачения и различные богослужебные предметы.

В 1904 г. на средства вдовы войскового старшины Дарьи Валаевой на кладбище станицы Чернойрской был построен храм апостолов Петра и Павла, в нижней части которого была устроена усыпальница семьи Валаевых [ВЕВ 1904: 98].

В станице Новоосетинской был возведен в традициях византийской архитектуры величественный Николаевский храм, который является одной из достопримечательностей храмового строительства Северной Осетии.

По традиции в станичных храмах устанавливались памятные доски с именами станичников — георгиевских кавалеров и павших в боях за Отечество. Примечательно, что имена как георгиевских кавалеров, так и погибших станичников увековечивались независимо от их религиозной принадлежности.

Здесь стоит отметить, что среди казаков-осетин, исповедующих разную веру, конфликтов не наблюдалось, как и вообще каких-то разногласий в совершении религиозных служб.

Так, по свидетельству сослуживцев прославленного генерала Эльмурзы Мистулова, «будучи мусульманином по вере, он на всех

церковных службах полка — в Турции ли на каменистой площадке, или на отдыхе полка под Карсом, в молоканском поселении Владикарс, за селом — всегда стоял впереди полка — высокий стройный, как изваяние. Он не осенял себя крестным знаменем и не подходил “ко кресту” священника, но, несомненно, в вере Единому Богу молился вместе со своими подчиненными, православными казаками» [Елисеев 1953: 13].

Также в едином полковом строю стояли и молились, не осеняя себя крестным знаменем, рядовые казаки-осетины из числа мусульман.

Казаки-осетины строили и благоукрашали храмы не только в своих станицах, но и далеко за их пределами. Например, офицер Собственного Его Императорского Величества Конвоя подьесаул Александр Тускаев был членом Комитета по сооружению Феодоровского собора в Царском Селе. Этот храм стал приходским не только для военных, но и для царской семьи, поэтому в его проектировании и возведении в течение всего периода строительства принимал активное участие сам император Николай II и императрица Александра Федоровна [Галушкин 2004: 146].

Осетины служили не только в Терском казачьем войске и Императорском Конвое, но и во многих других подразделениях армии, более того, они имели свою национальную часть.

В царской армии, где никогда не было деления по национальному признаку, все же существовали три части, сформированные из представителей одной нации: Дагестанский конный полк, Туркменский и Осетинский конные дивизионы.

Впервые Осетинский дивизион был сформирован в составе Терско-Горского конного полка во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Совершив массу подвигов, показав героизм и отвагу, осетины заслужили высокую оценку своей ратной службе, и дивизион получил Георгиевское знамя [Санакоев 2009: 203].

Вскоре после окончания войны дивизион был расформирован, о чем в Осетии сожалели, и не раз различные делегации просили государя императора восстановить его. После введения в 1886 г. в России всеобщей воинской обязанности, по которой призыву подлежало только христианское население, осетины-мусульмане добились права на равных с православными осетинами нести воинскую службу [Баев 1908: 27]. Для этого 10 июня 1890 г. вновь был сформирован

Осетинский конный дивизион, первым командиром которого стал полковник А. Э. фон Крузенштерн, а 3 ноября 1899 г. во Владикавказе в торжественной обстановке дивизиону был вручен штандарт.

Освящение штандарта совершил епископ Владикавказский и Моздокский Владимир, после чего чины дивизиона были приведены к присяге и начальник дивизии вручил штандарт коленопреклоненному командиру дивизиона полковнику М. А. Лыщинскому. В тот же день полковник Лыщинский издал приказ по дивизиону, в котором были такие слова: «Пусть отныне облик святого Георгия, красующийся на нашем штандарте, будет служить нам всегда и везде напоминанием благословия Божьего, данной клятвы на верность и путеводной звездой на славу нашего дивизиона» [Баев 1908: 29].

В годы Первой мировой войны Осетинский конный дивизион показал себя с самой лучшей стороны. Он был развернут в конный полк, и ему было вручено Георгиевское знамя бывшего Осетинского дивизиона, полученное за отличия в русско-турецкой войне 1877–1878 гг.

За боевые отличия десятки всадников полка были награждены Георгиевскими крестами. Полными георгиевскими кавалерами стали Константин Сокаев, Афанасий Аликов, Бек-мирза Дзгоев, Виссарион Хадиков.

Тремя Георгиевскими крестами были награждены Иван Урумов, Соломон Дигуров, Аврам Бязров, Салох Колиев, Георгий Урусов, Афако Хекелаев и др.

На сегодня выяснилось, что всего 90 человек Осетинского конного полка награждены Георгиевскими крестами разных степеней. Это число не окончательное, но и уже известное количество награжденных весьма значительно. Следует пояснить, что в начале войны существовал лишь дивизион, насчитывавший немногим более 200 человек. Затем подразделение покидало фронт, переформировывалось и не постоянно участвовало в боях.

Примечательно, что среди награжденных были и исповедующие ислам, но никто из них не был удостоен Георгиевского креста для нехристианского исповедования. Такие кресты обычно получали уроженцы Дагестана, Чечни, Ингушетии, Кабарды и др.

Осетины мусульмане с удовольствием носили кресты с изображением святого Георгия Победоносца, так же как доблестно воевали под знаменем с ликом святого Георгия.

В целом православие было не только официальной государственной религией, но также являлось важнейшим рычагом патриотического воспитания, преображающим и укрепляющим воинов. Военский подвиг, совершенный христианином по воле Божией, считался подвигом религиозным, подвигом веры и любви, ибо для человека служение Отчизне — это часть служения Богу. Отсюда понятно, что моральные нормы поведения на службе, особенно в военное время, строились на основе Евангелия.

В «Наказе нижним чинам о законах и обычаях войны» читаем: «...Воюешь с неприятельскими войсками, а не с мирными жителями. Неприятельскими могут быть и жители, но лишь в том случае, когда видишь их с оружием в руках, безоружного врага, просящего пощады, не бей. Уважай чужую веру и ее храмы. С пленным обращайся человеколюбиво, не издевайся над его верой, не притесняй его. Помни, что солдат — Христов и Государев воин, а потому и должен поступать как Христолюбивый воин».

Офицеры наряду со священниками обязаны были участвовать в воспитании подчиненных им нижних чинов. При этом роль офицера понималась как своего рода апостольство, так как в этом случае он нес ответственность не только за жизни солдат, но и за их души.

В Своде военных постановлений 1838 г. в наставлении офицерам было сказано: «Надобно поддерживать в солдате чувство религии, подавать собою пример строгого выполнения ее обрядов... не забывая, что религия есть главный источник, из коего черпает солдат правила чистой нравственности, а с ними и здоровья, и те добродетели, с коими воин может оправдать цель своего существования».

Осетинские офицеры вместе со всеми другими офицерами Русской армии укрепляли христианские устои России, внося свой вклад в укрепление православия на Северном Кавказе. Они щедро жертвовали на строительство и благоустройство храмов, на церковно-приходские школы, отдавали своих детей учиться в епархиальные учебные заведения. Каждый из них понимал, что Церковь несет свет и знания в горские села.

Примечательно, что среди жертвователей на православные храмы были и исповедующие ислам генералы и офицеры — Инал Кусов, Афако Фидаров, Хамби Туганов, Магомет Дударов и многие другие. Все они как истинные воины хорошо понимали, что верующий человек будет хорошим воином.

Как говорил прославленный Александр Суворов, «не руки, не ноги, не брненное человеческое тело одерживает на войне победу, а бессмертная душа, которая правит и руками, и ногами, и оружием, и если душа велика и могуча, то победа несомненна, а потому и нужно воспитывать и закалять сердце воина так, чтобы оно не боялось никакой опасности и всегда было неустрашимо и бестрепетно!» [Горбачева 2003: 6].

БИБЛИОГРАФИЯ

- Баев 1908* — Баев Г. Осетинский дивизион. Историческая справка. Владикавказ.
- Берозов 1980* — Берозов Б. П. Переселение осетин с гор на плоскость (XVII–XX вв.). Орджоникидзе.
- ВЕВ 1904* — Владикавказские епархиальные ведомости. № 5.
- Галушкин 2004* — Галушкин Н. В. Собственный Его Императорского Величества Конвой. М.
- Горбачева 2003* — Горбачева Н. Б. Святые русские воины. М.
- Елисеев 1953* — Елисеев Ф. И. Генерал Эльмурза Асланбекович Мистулов. Нью-Йорк.
- Киреев 2003* — Киреев Ф. С. Осетинский феномен в истории Терского казачьего войска // Дарьял. № 5. Владикавказ.
- Киреев 2010* — Киреев Ф. С. Герои и подвиги. Уроженцы Осетии в Первой мировой войне. Владикавказ.
- Санакоев 2009*. — Санакоев М. П. Хрестоматия по истории осетинского народа. Т. 2. Цхинвал.
- Сосиев 1903* — Сосиев З. Станица Черноярская // Терский сборник. Вып. 5. Владикавказ.

К. К. Кочиев

ОБРАЗ ПРЕПОДОБНОГО САВВЫ ОСВЯЩЕННОГО В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ ОСЕТИН

Среди различных образов традиционных верований осетин особое место принадлежит Сафа, считавшемуся покровителем домашнего очага и пользовавшемуся величайшим почтением. В. Ф. Миллер, рассматривая образ и функции Сафа в религиозной системе осетин, отмечал: «Что касается имени Сафа, то оно для меня совершенно темно» [Миллер 1882: 249]. Впоследствии исследователями неоднократно предпринимались попытки пролить свет на эту этимологическую проблему. По предположению Б. А. Алборова, имя *Сафа* сходно с именем абхазского божества грома и молнии *Афы*, без начального *с* [Алборов 1979: 113]. В. И. Абаев соотнес имя *Сафа* с именем преподобного Саввы Освященного: «После христианизации алан в X в. многим древним богам были присвоены имена популярных в восточной христианской церкви святых. Не исключено, что и древний бог домашнего очага после христианизации стал называться *Safa*, т. е. Савва, греч. *Σάββας*, по имени святого Саввы Освященного (родом из Каппадокии, умер в Иерусалиме в 532 г.)» [Абаев 1979: 10]. Т. А. Гуриев подверг сомнению предложенную В. И. Абаевым связь имени Сафа с именем Саввы Освященного, полагая, что от греческого Саввас в осетинском была бы ожидаема форма *Сабæдз [Гуриев 1991: 153]. Исследователь аргументировал возможность фонетических изменений, сделавших возможным преобразование *Сафа* < скиф. *Танату//Табити* «переходом скифского *p* в *f*» и «перебоем *t/s*» [Гуриев 1991: 154; Гуриев 2006; Гуриев 2010: 13–14; Гуриев 2013: 268]. В. С. Газданова соотнесла имя *Сафа* с ведическим Шива — одним из эпитетов божества Рудры, указывая на некоторые параллели в их характеристиках [Газданова 2007: 330].

Не вдаваясь в филологические тонкости существующих версий этимологии имени осетинского покровителя очага и надочажной цепи, отметим, что в пользу не только авторитетного, но и наиболее аргументированного мнения В. И. Абаева относительно связи имени *Сафа* со святым Саввой Освященным говорит целый ряд хорошо известных аналогичных фактов, когда христианские святые в народных верованиях различных этнических традиций наделяются фольклорными чертами, полностью меняющими их первоначальный образ. В осетинских небожителях *Уац-Герги*, *Уац-Никкола*, *Уац-Тотур*, *Уацилла*, *Басил*, *Мыкалгабыр* легко угадываются святые Георгий Победоносец, Николай Мирликийский, Феодор Тирон, Илья Пророк, Василий Великий, архангелы Михаил и Гавриил. Однако, чтобы распознать апостола Петра во властелине водного царства осетинских народных представлений, В. И. Абаев предпринял увлекательное исследование [Абаев 1990: 123–136], убедительно показавшее на связь Донбетра с апостолом, который имел отношение к водной стихии в силу того, что до своего обращения занимался рыболовством. В той же работе приводится целая галерея образов народных верований осетин, восходящих к старому аланскому православию. Отметим, что В. И. Абаевым впоследствии была также поддержана остроумная догадка И. А. Аржанцевой и З. Х. Албеговой, высказавших предположение, что имя осетинского покровителя охотников *Æвсати* восходит к святому воину Евстафию Плакиде, в житии которого содержится «охотничий» эпизод [Аржанцева, Албегова 1999: 190–191].

Открывая подобные факты, свидетельствующие о глубоком укоренении христианства в стародавней Алании и о сохранении его образов сквозь те несколько столетий, когда христианская традиция продолжала жить практически только в народной среде, трудно не согласиться с мыслью Дж. И. Эдельман, которая, рассматривая роль верификации лингвистических гипотез посредством экстралингвистических фактов, подчеркивала, насколько «важен учет фактов не только древнего, но и относительно позднего культурного пласта, иногда значительно более позднего, чем тот, в системе которого, как нам представляется «отсюда», могло зародиться то или иное слово или понятие» [Эдельман 2010: 519].

Но какие все же обстоятельства могли привести к тому, чтобы преподобный Савва (439–532), посвятивший жизнь монашескому

служению и подвизавшийся в Иудейской пустыне, архимандрит обителей Кедронской долины и создатель Иерусалимского устава, который по настоящее время используется в православных монастырях, мог стать почитаемым покровителем домашнего очага и семьи в осетинских народных верованиях? В Житии преподобного Саввы Освященного есть, кажется, лишь два или три эпизода, где идет речь об огненной стихии. В первом из них повествуется об отроческом деянии Саввы: «Монастырский хлебник в зимнее время, когда не было солнца, разостлавши мокрые одежды свои в теплой печи, чтоб они там высохли, забыл о них. Через день, когда не достало хлебов, некоторые из братьев, в числе которых был и чудный Савва, по приказанию настоятеля работали в хлебне. Когда они затопили печь, тогда хлебник вспомнил об одеждах. Сделалось беспокойство, и никто не смел войти в печь, поелику она была велика и уже весьма разгоралась. Юный Савва, будучи старцем по несомненной вере, укрепившись оною и вооружившись знаменем креста, вскочил в печь и, взявши одежды, вышел из нее невредим. Бог, сотворивший чудо в Вавилоне и сохранивший невредимыми от огня трех Отроков с их одеждами и головными покрывалами, сохранил в печи и одежду невредимую от огня, а чрез нее возвестил всем о Божественной благодати, которая имела воссиять в рабе Его, отроке Савве» [Житие... 1885: 6–7].

С огненной стихией связано и явленное Савве знамение — «огненный столб, утвержденный в земле, вершиною же своею касающийся неба». Наутро Савва «со страхом и великою радостью взошел туда, где виден был огненный столп. Там нашел он великую и удивительную пещеру, которая внутри имеет вид церкви Божьей» [Житие... 1885: 23]. В другом случае Савва вблизи Мертвого моря «по коварству и зависти злых духов упал в некоторую рыхлую яму, при море лежащую. Из нее поднялся некоторый горящий пепел, который обжег Савве лицо, бороду и другие части тела, так что он многие дни лежал без голоса, доколе некоторая божественная сила не пришла к нему, не исцелила его и не укрепила против нечистых духов. Впрочем, поелику борода его сгорела, как мы сказали, и более не росла, то с того времени он остался без бороды» [Житие... 1885: 29–30]. Однако в иконографии Саввы Освященного эти эпизоды не нашли отражения и усматривать предпосылки для трансформации образа преподобного Саввы в покровителя очага исходя из его образов в иконописной традиции оснований у нас нет. Остается попытаться

обнаружить косвенные указания на связь преподобного Саввы с образом Сафа в осетинских представлениях.

Обратимся к сведениям традиционной культуры осетин. Сафа выступает прежде всего как покровитель домашнего очага. По словам Л. А. Чибирова, покровитель очажного огня по своей значимости в религиозном быту осетин не имел конкурентов [Чибиров 1984: 141]. Собственно очаг в традиционном осетинском жилище среди всех знаково маркированных объектов обладает максимальным, наивысшим ритуальным статусом. «У осетин очаг считается священным местом» [Терские ведомости], — с полным основанием писал знаток народного быта А. С. Гассиев. Вслед за ним Вс. Ф. Миллер отмечает, что «цепь до сих пор составляет самый священный предмет сакли, играющий немаловажную роль в семейном культе. Над такую цепью произносятся клятвы в брачном обряде... невесту водили три раза вокруг цепи, после чего брак считался формально совершенным» [Миллер 2007: 342].

Жертвенное животное перед закланием подносили к очагу так, чтобы оно прикоснулось к цепи, после чего старший произносил посвятельную молитву. «Жертвенное животное, — отмечает С. Кокиев, — непременно перед закланием должно коснуться ее (цепи), чтобы быть приятным богу. Следовательно, она — посредник между человеком и небом» [Кокиев 1985: 81]. Спустя столетия к такой же мысли приходит Е. Г. Пчелина: «Надочажная цепь является посредником между людьми и божественными духами» [Пчелина 1930: 33–34].

Очажная цепь — *рачыс* — непосредственно ассоциировалась с фигурой покровителя домашнего очага и в обрядовой речи могла именоваться *Уэларт Сафа* — «надочажный Сафа». С очажной цепью обращались почтительно, даже благоговейно, полагая, что с ней, как и с очагом, связано благополучие семьи. Запрещалось прикасаться к цепи грязными руками, осетины верили, что за это Сафа насылет кожные болезни. В хадзаре, где висела цепь, запрещалось ругаться и сквернословить [Чибиров 1970: 175].

Непочтительное высказывание, хулительное проклятие (*селгыст*) или оскорбительное действие в отношении очажной цепи приравнивались к преступлению. М. М. Ковалевский писал: «В письменных жалобах, еще недавно подаваемых ими в горский суд, можно было встретить выражение в роде следующего: “Он не только

убил моего сына, но даже цепь швырнул за дверь!» — так глубоко чувствовали осетины наносимый им этим действием позор» [Ковалевский 1886: 33]. Согласно осетинским адатам, «если кто с очага снимет цепь и выбросит на улицу или же повесит на шею скверного животного: кошки, собаки, осла, то он подлежит преследованию как кровник» [Каргинов 1915: 200]. Чтобы оскорбить осетина, достаточно сказать ему: «*Мае куыдзы да рæхысыл æрцауындз*» — «Да повесь ты собаку мою на свою цепь» [Чибиров 1970: 176].

В то же время даже убийца, преследуемый кровником, считал «себя вне опасности, раз он сядет у очага и коснется его священной цепи. Много раз случалось так, что убийца находил таким путем убежище в семье своей жертвы. Это делало его неприкосновенным в глазах родственников убитого» [Ковалевский 1914: 203]. «Если кто из врагов прибежит к огню на очаге савроматов и замазает лицо угольями, то уже не обижают его как домочадца», — сообщает греческий географ-пародоксограф Исигон Никейский в своем сочинении «О невероятном» (*Ἀπίστα*). (Dereb. mirabil.: L) [Латышев 1947: 268]. Как справедливо отмечает Ю. С. Гаглойти, «приводимый греческим автором сарматский обычай является прекрасной иллюстрацией к аналогичному осетинскому обычаю, описанному М. М. Ковалевским и отмеченному многими авторами XIX в., и может служить одним из доказательств генетической связи осетин с сарматами» [Гаглойти 1999: 248, прим. 21].

Сафа отводилась существенная роль при совершении важнейших обрядов жизненного цикла. Особенно значима роль Сафа в свадебной обрядности осетин. Перед тем как покинуть родительский дом, невесту подводили к очагу. «С молитвой на устах шафер обводит невесту три раза вокруг очага, ударяя шашкой при каждом обходе в висящую над очагом цепь. Невеста, обходя с ним вокруг очага, делает приседание, очень похожее на реверанс» [Коста 2000: 352] и, прикасаясь к очажной цепи, прощается с Сафа в отцовском доме:

*Сафа, уæларв Сафа,
Фæндарæст мае фæккæнæ,
Устур нивæ маемæ æркæнæ!* [Памятники... 1992: 121, 276].

Сафа, небесный Сафа,
Дай мне счастливой дороги,
Дай мне большого счастья!

В доме жениха невесту подводили к очагу: «*Хæдзармæ куы бахызыны, уæд заргæйæ Сафайы цур æрлæууыны. Чындзы Сафамæ æртæ хатты æркувын кæныны сæрæй, æмæ йын Сафайы рæхыс йæ былтыл дар авæрыны, цæмæй йæ уазæг бакæна æмæ бахъахъæна. Уый фæстæ æртæ чъирийы, физонæг æмæ нуазæн раттыны, хистæр чи уа, уыма, æмæ уый скувы. Кувæг фæзæгъы, цæмæй ног бинойнаг амондджын къах æрбавæра уыцы хæдзармæ æмæ Бынатыхицауы уазæг уа, ноджы дзыхæй бараг куыд уа, гуыбынаей та араг æмæ бирæ лæппутæ куыд ныййара* [Жъарджиаты 1991: 72]» — «Войдя в дом, с песнопением останавливаются возле Сафа. Невеста должна трижды поклониться Сафа, затем к ее губам подносят надочажную цепь, чтобы Сафа принял ее под свое покровительство и оберегал. После этого старшему дают три пирога, шашлык, кубок, и он возносит молитву, чтобы невеста принесла счастье в свой новый дом, чтобы Бынатыхицау принял ее под свое покровительство, чтобы она была способна “ртом прощать, а животом рожать”, чтобы родила много мальчиков».

Еще один важный обряд жизненного цикла, связанный с Сафа, — первое внесение новорожденного в отцовский дом, когда с соблюдением соответствующих церемоний ребенка в первый раз поручали покровителю очага. Поставив колыбель под очажной цепью, обращались с молитвой к Сафа: «Надочажный Сафа, мы твои гости, Домовой, твои доброты милости да будут! Духов изобилия дай, прибавь!» [Памятники... 1992: 356].

Мать, укладывая ребенка на ночь и поручая его защите Сафа, держала одну руку на цепи. Перед очагом хозяин дома молился о благословении уезжающих из дома членов семьи. Прикоснувшись указательным пальцем к цепи, старик произносил молитву и изредка делал сажей на лбу уезжающего крест [Пчелина 1930: 33].

Люди, произнося торжественные клятвы, или кровники в знак примирения, прощая друг друга, держались за эту цепь. Клятва, данная именем «пречистого золота Сафы» [Миллер 1882: 248–249], считалась священной, и нарушивший ее подвергался общественному осуждению. Эту осетинскую клятву еще Вс. Ф. Миллер сопоставил со скифской клятвой царскими гестиями в своей статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин» [Миллер 1882а: 205]. Древнюю традицию клятв святынями небесного властелина огня нельзя, по видимому, отделять от представлений, связанных с паремическим

выражением «*Нарт зынгаей райгуырдысты аема зынгаей ард хордтой*» [Ирон æмбисæндтæ 1976: 17] — «Нарты из огня родились и огнем клятву давали».

По всей Осетии широко распространены были варианты легенды об очажной цепи, упавшей с небес. Цепи, с которыми связывали подобные предания, считались священными реликвиями, с ними ассоциировалось благополучие владеющих ими семей. О счастливой, процветающей семье говорили: *Уыдонæн сæ рæхыс арвай æруадзгæ у* — «Их очажная цепь с небес спущена» [Ирон æмбисæндтæ 1976: 308]. В 1920-х гг. в высокогорном селении Челиат старик Коста Дзукаев рассказывал Е. Г. Пчелиной, что цепь, висящая над его очагом, много поколений назад была подобрана одним из его предков сейчас же после падения ее с неба, откуда ее сбросил Сафа [Пчелина 1930: 32].

В ряде святилищ хранились надочажные цепи, которым приписывалось небесное происхождение (святилище Узунаг в селении Уакац, святилище в тырсыгомском с. Бурмасыг, святилище *Дигоризæди лæгæт* и др.) [Цагаева 1971: 215, 299–300]. Гимназист Инал Кануков записал в 1870 г. народную легенду об очажной цепи, найденной в селении Даргавс на месте удара молнии, от которого сгорел стог сена. Хозяин сгоревшего стога взял цепь и повесил в своем доме над очагом. Однажды над очагом на этой цепи он варил в котле свиное мясо. Капля воды из кипящего котла попала на цепь. «Как только это случилось, цепь, к удивлению семьи, сидевшей у очага, раскачала котел и, опрокинув его, обдала варом всю семью. <...> Потом, сбросив с себя нечистый котел, цепь, как змея, обвилась вокруг перекладины, на которой он висел. Хозяин, смекнув, что это цепь не простая, снял ее и понес к речке, чтобы смыть с нее каплю воды из нечистого котла. Как только он окунул цепь в реку, пошел дождь. <...> Затем по наущению знахарей и знахарок аула он отнес эту цепь в священное место Реком, где она хранится и по настоящее время в маленьком ящике, откуда ее берут и окунают в воду, когда хотят, чтобы пошел дождь» [Кануков 1875: II, 16]. Согласно еще одной легенде, в Куртатинском ущелье из селения Гули в Лац принесли очажную цепь; местный житель, не разобравши, что это за цепь, привязал ею свою собаку. Цепь вспыхнула огнем и, охваченная пламенем, полетела в сторону Гули; там она упала у большого камня, где и остается по настоящее время. Жители селения сделали это место святилищем, которое почитается по настоящее время [Хъайттаты 2009: 181].

Трудно не заметить поразительного совпадения между скифским рассказом об упавшем с неба священном золоте, которое вспыхивает огнем, и «пречистым золотом Сафы» — пылающей очажной цепью, которая не терпит нарушения ритуальной чистоты, оскорбления фарна и становится объектом почитания.

В высшей степени интересное сообщение встречаем у Б. А. Алборова: «В селе Мизур фамилии Сохиевых и Зангиевых хранили реликвии Сафа в ящике. Их никогда не разрешалось вскрывать и рассматривать, считалось, что нарушитель запрета будет наказан слепотой. В доме, где пребывали реликвии Сафа, воспрещалось сквернословить, прясть шерсть и оплакивать покойников, как и при оспе. Сафа к другому фысыму переносится обязательно ночью, причем несущие ящик с реликвиями все время предупреждают встречаемых возгласами “*фарн фæцæуы!*”. При этом грозно предупреждали да пусть никто не смотрит на процессию, так как существует уверенность, что посмотревший ослепнет. Это тот возглас, который обычен, когда вводят невесту в дом жениха, а раньше употребляли, когда подводили ее к надочажной цепи. Следовательно, эпитет *фарн* тоже был связан с культом домашнего очага. Вот почему и чурбан, которым на Новый год стараются поддерживать огонь, вносится с возгласом “*фарн фæцæуы!*”» [Алборов 1979: 117–118]¹.

Важное место образ Сафа занимает в новогодней обрядности осетин [Чибириков 1970: 181], где с ним ассоциируется полузабытое

¹ По рассказу Таймураза Бтемирова, племянника Сохиевых, фамилия в Мизуре обладала сундуком Сафа, в котором хранились священные реликвии: девять бусин, размерами с куриные яйца, старинное издание Библии, золотой крест, которым освящалось молоко, золотые столовые приборы и посуда. В течение года эти священные предметы хранились в сундуке Сафа в доме сперва у одной семьи, затем передавались другой. Во время церемонии смены дома выносился крест с сундуком Сафа и совершался крестный ход. Никто, кроме Сохиевых, не имел права находиться рядом. Представители других фамилий должны были сидеть по домам и даже не показываться на улице. Сохиевы шествовали в белых одеяниях по чисто вычищенным дорогам. Во время этого сакрального действия проводилось гадание по бусине. Мутный цвет предвещал для фамилии нехороший год и даже возможную потерю среди членов рода. Сияющая бусина означала благоприятный период. Затем Сохиевы устраивали семейный пир. Хранители сакральных предметов в течение года должны были соблюдать определенные ритуальные правила. Нарушителей, как считалось, должна была постигнуть небесная кара [Алагаты 2015].

божество *Артхурон*. В наши дни под названием *артхурон* или *артхуроны гуыл* понимается большой пирог с обильной начинкой, который готовили в канун празднества новогодья (*Науагбон*) из множества ингредиентов: смеси ячменной и пшеничной муки, солода, жира (*фиу*), твердого сыра, масла, яиц. Среди новогодних обрядовых печений осетин *артхурон* является важнейшим по ритуальной значимости. Этот обрядовый пирог обязательно украшали изображением расходящихся от центра солнечных лучей, чаще всего посредством оттиска деревянного штампа *чырифыссан* с резным солярным орнаментом, либо вручную смоделированных из теста при формировании пирога. *Артхурон* пекли с тремя маленькими круглыми пирогами — *артхуроны лэппынтае*, которые при молитве должны лежать на артхуроне. В прошлом новогодний пирог полагалось выпекать по древнему обычаю непосредственно в пламенеющих углях очага¹. Отсюда одно из локальных вариантов названия этого обрядового пирога — *артамбарзэн* [Чибиров 1976: 102], от слов *арт* ‘огонь’ и *амбарзын* ‘покрывать’.

Пекли *артхуроны гуыл* в новогоднюю ночь после ужина, а при восходе солнца глава семьи, прикасаясь к очажной цепи, произносил молитвословие над артхуроном: *Артхурон, уэларвон Басыл, хуыцаумæ нæ хорзы кæйттæ фæхæсс æмæ нын хорз амондæ æрхæсс!* Практически тот же смысл содержит дигорский вариант молитвословия: *О, Уэларвон Басил, Хуцауи размæ лæууæг, нæуæг анзи сæри нæуæг хæртæ иуарæг, махæн дæр дæ дзæбæхдзийнад-тæй хуарз хай раæнае, лæгъузæй нæ бахезæ!* [Гардант 2007: 400] ‘О, Небесный Басил, стоящий перед Богом, раздающий новые блага в Новогодье, дай же и нам долю своих благ и убереги нас от дурного’. *Уэларвон Басыл* (святой Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской (ок. 330–379), выдающийся деятель церкви, теолог и борец против ереси, память которого отмечается в день 2 января по григорианскому календарю) в осетинских народных

¹ Е. Г. Пчелина оставила описание этого способа выпечки: «Хлеб печется в костре на плитах из глинистого сланца, служащих сковородами. В костер кладется такая плита и раскаляется. Затем она вытаскивается деревянными щипцами и устанавливается на груде углей. На обметенную веником сторону камня кладут хлеб, который засыпают горячей золой. Поверх горячей золы кладут угли. Когда одна сторона испечется, хлеб перевертывают и опять засыпают углями» [Пчелина 1930: 49, прим. 25].

верованиях считается любимцем Бога, предстоящим перед Всевышним и испрошающим всяческих милостей и даров людям, особенно в новогодье.

Имя этого христианского святителя, по сути, было присвоено древнему божееству огня и солнца, при сохранении всех характеристик последнего. Очевидно, что это достаточно распространенное явление в данном случае объясняется календарным совпадением дня памяти христианского святителя с многодневными празднованиями, связанными с древним огненно-солярным культом. Именование *Басыл* также употребляется в качестве названия обрядовых новогодних печений в виде различных фигур.

В некоторых местностях в молитве вместо Басыла упоминается Сафа: «Артхурон Сафа, дæ хорзæх нæ уæд» («Артхурон Сафа, дай нам свою милость»), из чего следует, что имя *Артхурон* являлось одним из эпитетов или синонимом *Сафа* [Газданова 2003: 115]. *Считалось, что Сафа возносит на небеса молитвы людей* [Гардант 2007: 395]. По окончании молитвы артхурон трижды поворачивали по солнцу¹ и разрезали на доли по числу членов семьи, включая отсутствующих и младенцев, находящихся в утробе у матери. Давать долю этого пирога кому-либо помимо членов семьи, пусть даже ближайшим родственникам, воспрещалось. Детям долю артхурона давали с наказом — есть, но крошек на пол не ронять, а не то руки покроются язвами. Считалось, что *Артхурон* (как и в случае с очажной цепью) наказывает за прегрешения перед ним, насылая кожные болезни. Отметим, что у иранских народов всякие кожные болезни считаются наказанием за прегрешения перед солнцем или огнем. В качестве наиболее раннего свидетельства данного поверья можно указать на сообщение Геродота о персидских обычаях: «Кто из горожан страдает проказой или белыми лишаями, тот не входит в город и не вступает в сношения с другими персами. Эти недуги персы приписывают какому-нибудь греху человека по отношению к Солнцу» (Herod. I, 138) [цит. по: Геродот 1972: 56].

Артхурон в сознании осетина устойчиво ассоциируется с Солнцем. В стихотворных строках И. В. Джанаева (литературный псевдоним *Нигер*) «Хур, о хурзæрин! *Æз артхуырон гуыл дæуæн нал кæнын*»

¹ Необходимо при этом подчеркнуть, что у осетин строго-настрога запрещалось поворачивать любые другие ритуальные пироги (*чыритае*); считалось, что из-за вращения пирогов может нарушиться порядок в мире.

[Нигер 1966: 98]¹ круглый обрядовый пирог четко отождествляется с соляным образом, подобно тому как в других случаях, рассмотренных Т. К. Салбиевым на многочисленных примерах в осетинском традиционном фольклоре, происходит отождествление обрядовой выпечки уже с небесным ночным светилом [Салбиев 2013: 148–150].

В то же время считалось, что *Сафа-Æртхурон* (в вариантах — Уæларвон Басыл) имеет прямой доступ к Всевышнему и доносит до него просьбы и молитвы людей; обращением к нему завершалась каждая молитва (*куыд*): «*Сафа, уæлæ Сафа, ду Хуцаумæ цауæг дæ, нæ кувд нин дæ хæццæ фæхæссæ. Хуардзийнадæй си махæй ка феронх æй, гъеууой ба бафтауæ æма æй барст æма æхцауæнæй райсун кæнæ*» — «Сафа, о Сафа, ты приходишь до Бога, донеси до него

¹ Ср. также строки из стихотворения А. Чеджемты «Æртхурон»:

*Ой Æртхурон, Æртхурон,
Хурты хурон — Æртхурон!
Фыдæлты фарн уын æрхæссæд
Зæрин Хур æмæ Арты Зæд.
Йæ кувинаг куыд дзаджджын,
Куыд дзаджджын у, куыд адджын,
Гъе афтаг дзаджджын уæд дарддæр
Нæ ирон зæххыл уæ цард дæр.
Æртхуроны зæрин чызг
Чындзы цы бон æрцыди,
Гъе уыцы боны хæрзамонд
Сызгъæрин хурау куы уыди.
Хæдзар райдзаст цæмæй у? —
Æртхуронæн йæ фарнæй.
Хорз лæг та уæд хорз цæмæй у? —
Æхсар æмæ, дам, æфсармæй.
Сылгоймаг та фæлмæн хур —
Йæ бахудтæй, йæ кастæй,
Зæххæн дæр фидауц чи дæтты
Йæ фæлмæн рæвдыд, йæ уарзтæй.
Ой, тæхуды, тæхуды,
Амонд цардыл куы 'ххæссид!
Нæ Ирыстоны зæрдæйы
Æдзух зæрин хур куы кæсид! [Чеджемты 2010: 51].*

с собой нашу молитву. То, что мы забыли (попросить) из благ, тоже добавь, чтобы он благосклонно это принял» [Дигорон адæмон... 2010: 568]. Эта формула повторяется чуть ли не слово в слово в новогоднем кувде, а также в кувде по случаю первого привязывания к колыбели (*авдæнбæттæн*), но адресатом выступает «Боронт-Хорон»: *Боронт-Хорон, табу дæ хуарзæнхæй, ду Хуцаумæ цауæг дæ, 'ма нин нæ кувд дæ хæццæ фæхæссæ. Хуарзæй си махæй ка феронх æй, уой ба дæхуæдæг бафтауæ. Барст æма æй æхцауæнæй райсун кæнæ. Хуцауæй зæнхæмæмæ ци хуарзæй ци æрхæссæй, уомæй ба махæндæр бахай кæнæ* [Дигорон адæмон... 2010: 573]. Схожий вариант: *Боронт-Хорон, ду Хуцаумæ цауæг дæ. Нæ кувд нин дæ хæццæ фæхæссæ. Хуардзийнадæй си махæй ка феронх æй, уой ба дæхуæдæг банхæст кæ. Рун æма фидбиллизæй гæуайгонд куд уа, æрдзæ-амондæй ба — æфсес, еци хуардзийнадæ ин балавар кæнæ* [Дигорон адæмон... 2010: 578–579].

В еще одном кувде говорится: *Боронт-Хорон, табу дæхецæн. Ци бийнонти дæбæл бамбурд унцæ, — æнæнæз, æнæфидбиллизæй, æнæмаст, сæрæгасæй куд цæронцæ, устур ба фарни хæццæ куд ивулонцæ, еци фарнæй æма син амонд балавар кæна* [Дигорон адæмон... 2010: 576].

Сразу же отметим, что в энигматическом «Боронт-Хорон» легко распознается *Бор Æртхурон*, который, по-видимому, уже совершенно непонятен для носителя традиции.

Роль Æртхурана (иногда также с украшающим эпитетом — *Бур Æртхурон* 'Желтый Æртхурон') как посредника между человеком и всевышним полностью коррелирует с ролью божества огня у древних индоевропейских народов в качестве посредника между людьми и небесами, доставляющего богам жертвоприношения и передающего молитвы, с упоминания которого начиналось и заканчивалось всякое молитвословие.

В некоторых местностях Дигорского ущелья *æртхурон* выпекали также в весенний праздник, посвященный Уас-Тотуру (св. Феодор Тирон), когда фактически вновь воспроизводились обряды новогоднего цикла, включая, по сути, обряды новогодних благопожеланий, изготовление оберегов и т. д. При этом, выполняя ряд ритуальных действий, обращались к Уæларвон Сафа / Æртхурону, как и в Новый год.

Близость весеннего празднования в честь Тутыра ко дню весеннего равноденствия, равно как и сходство и семантическое тождество

обрядности с новогодней, привели исследователя осетинской календарной обрядности Л. А. Чибирова к мысли о том, что в далеком прошлом у предков осетин новогодним считался день весеннего равноденствия, и только впоследствии, под влиянием христианства и принятия григорианского календаря, празднование Нового года было перенесено на первое января [Чибиров 1976: 103]. Следует отметить, что на ту же мысль наводит и само название новогоднего праздника у осетин — *Нæуæгбон*, *Ногбон* «новый день», по смыслу тождественное названию весеннего праздника Навруз — также «новый день», известного практически всем ираноязычным народам, кроме осетин.

Отметим еще один дигорский вариант названия обрядового новогоднего пирога — *родзингæ*, так же как и *руз-*, восходящее к *raučan(a)ka-*, *raučanga-* **rauča* ‘свет’. Исходная семантика термина, как отмечает В. И. Абаев, «очевидным образом связана с культом солнца-огня-света» [Абаев 1973: 429].

Новогодье, начало «новой жизни», символизировалось обновлением огня в очаге. В дом вносили большое бревно, которое специально заготавливали еще с весны. Конец бревна клали в очаг; церемония эта была очень торжественной, бревно вносили с восклицаниями «Фарн, фарн, фарн! Къодах фæцæуы!» В честь новогоднего бревна выпекали три пирога, которые клали на конец бревна и молились, чтобы в новом году в достатке было хлеба и дров. По горящему бревну били палками со словами: «Столько добра и счастья нашему скоту, сколько искр!» Дети же прыгали через него с криками: «Чтобы женщины рожали мальчиков, а овцы — самок!» Новогоднее бревно жгли до праздника Крещения — *Доныскъæфæн*; оставшиеся от него обугленные куски хранили в течение всего года, им приписывались целебные свойства.

В этом ритуале «новогоднего полена/бревна», известного у самых различных индоевропейских народов, в контексте данной работы особое внимание привлекает апелляция к фарну. Точно такой же призыв к фарну совершается при свадебных ритуалах у очага, когда невесту при прощании с отцовским домом трижды обводили вокруг очага и поручали покровительству Сафа; ритуал повторяется у очага в доме жениха при вводе невесты [Магометов 1968: 354, 356]. Собственно, и сама невеста в обрядовой фразеологии именуется *фарны уазæг*, свадебные песни — *фарны зарджытæ*.

Закljučая этот краткий обзор имеющихся сведений об образе Сафа в осетинских представлениях, можно констатировать, что он тесно связан с очагом, очажной цепью, семейной обрядностью (свадьба, рождение и т. д.). Важное место занимает образ Сафа в обрядности новогоднего цикла, где он ассоциируется с Артуруном «Огонь-Солнцевич». В свете этих представлений особая роль Сафа (Артуруна) в качестве ходатая людей перед Всевышним, отмечаемая в обрядовых текстах, объясняется, по-видимому, связью с огненной стихией, а точнее — с жертвенным огнем; в различных древних индоевропейских традициях известно божество огня или домашнего очага (Гестия, Веста, Агни), которое осуществляет коммуникацию между миром людей и небожителями. Перечисленного достаточно для подтверждения высказанной В. И. Абаевым гипотезы о генетической связи и преемственности образов Сафа и Табити, древнего скифского божества очага, однако что же все-таки связывает Сафа с преподобным Саввой Освященным, имя которого почти вытеснило старинное название осетинского покровителя очажного огня?

Обращает внимание тот факт, что Сафа в новогодних молитвословиях замещает иногда Басыл («проекция» Василия Великого в народных верованиях). Отметим, что память святого Василия Кесарийского в Православной церкви совершается 1 (14) января, а память преподобного Саввы Освященного — 5 (18) декабря. Оба памятных дня близки ко времени зимнего солнцестояния — одной из важнейших точек годового календарного цикла всех древних культур, причем память Саввы Освященного совершается буквально в канун зимнего солнцестояния. Перед нами прекрасный пример переноса на христианского святого представлений о древнем божестве по календарному признаку, как и в случае с образом Иоанна Крестителя, на которого практически повсеместно переносили представления о древнем солярном божестве ввиду календарного совпадения совершения памяти св. Иоанна с днем летнего солнцестояния.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

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

Абаев 1979 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.

Абаев 1990 — Абаев В. И. Как апостол Петр стал Нептуном // Избранные труды. Т. I. Владикавказ.

Алагаты 2015 — Алагаты С. Сохиевы — орлы Мизура // Терские ведомости. 2015. 19 февр.

Алборов 1979 — Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: Статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе.

Аржанцева, Албегова 1999 — Аржанцева И. А., Албегова З. Х. Культурные камни Кяфарского городища (еще раз о религиозном дуализме алан) // Древности Северного Кавказа. М.

Гаглойти 1999 — Гаглойти Ю. С. Аланика. Сведения греко-латинских, византийских, древнерусских и восточных источников об аланах-ясах / сост. и коммент. Ю. С. Гаглойти // Дарьял. № 1.

Газданова 2003 — Газданова В. С. Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ.

Газданова 2007 — Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ.

Гарданты 2007 — Гарданты М. Уадзимистæ. Дзæуæгигъæу.

Геродот 1972 — Геродот. История: в 9 кн. / пер. Г. А. Стратановского. Л.

Гуриев 1991 — Гуриев Т. А. Наследие скифов и аланов (Очерки о словах и именах). Владикавказ.

Гуриев 2006 — Гуриев Т. А. Геродотова Гестия/Табити и Сафа в осетинской Нартиаде // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения. Пятигорск.

Гуриев 2010 — Гуриев Т. А. Сборник избранных статей. Владикавказ.

Гуриев 2013 — Гуриев Т. А. Нартовский эпос и проблема этногенеза осетин // Материалы международного научного конгресса «Этногенез и этническая история осетин» (Владикавказ, 21–22 мая 2013 г.). Владикавказ.

Дигорон адамон... 2010 — Дигорон адамон сфæлдистадæ: кадæнгитæ, таураехътæ, аргъæуттæ, æмбесæндтæ æма æндæртæ / киунугæ исаразтонцæ Къибирти А. æма Скъодтати Э. Дзæуæгигъæу.

Житие... 1885 — Житие преподобного отца нашего Саввы Освященного // Палестинский патерик. Вып. 1. СПб.

Ирон æмбисæндтæ 1976 — Ирон æмбисæндтæ / æрæмбырд сæ кодта æмæ чыныг сарæзта Гуытгыаты Хъазыбег. Орджоникидзе.

Кануков 1875 — Кануков И. В осетинском ауле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VIII. Тифлис.

Каргинов 1915 — Каргинов С. Кровная месть у осетин // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 44. Тифлис.

Ковалевский 1886 — Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон: Обычное право осетин в историко-сравнительном отношении. Т. II. М.

Ковалевский 1914 — Ковалевский М. М. Происхождение семьи, рода, племени, собственности, государства и религии // Итоги науки в теории и практике. Т. X. М.

Кокиев 1985 — Кокиев С. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. I. М.

Къарджиаты 1991 — Къарджиаты Б. Ирон æгъдæуттæ. Дзæуджыхъæу.

Коста 2000 — Хетагуров К. Л. Полн. собр. соч.: в 5 т. Т. 4. Владикавказ.

Латышев 1947 — Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. № 4.

Магоматов 1968 — Магоматов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе.

Миллер 1882 — Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. II. М.

Миллер 1882a — Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства Народного Просвещения. № 8.

Миллер 2007 — Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ.

Нигер 1966 — Нигер. Уацмысты æххæст æмбырдгонд: æртæ томæй. Т. I. Орджоникидзе.

Памятники... 1992 — Памятники народного творчества осетин. Владикавказ.

Пчелина 1930 — Пчелина Е. Г. Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии. Ученые записки ИЭНКНВ. Т. II. М.

Салбиев 2013 — Салбиев Т. К. В поисках создателя: мифология и традиционная культура осетин. М.

Терские ведомости 1868 — Терские ведомости. № 11.

Хъайттаты 2009 — Хъайттаты С. Ирон хабæрттæ. 3-аг, æххæстдæр рауагъд. Дзæуджыхъæу.

Цагаева 1971 — Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Ч. I. Орджоникидзе.

Чеджемты 2010 — Чеджемты А. Арвы дидинаг. Дзæуджыхъæу.

Чибилов 1984 — Чибилов Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали.

Чибилов 1970 — Чибилов Л. А. Осетинское народное жилище. Орджоникидзе.

Чибилов 1976 — Чибилов Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали.

М. Э. Мамиев

ОБ ИСТОРИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ МОЗДОКСКОЙ ИКОНЫ БОГОРОДИЦЫ

Устная народная традиция связывает место хранения широко известной Моздокской иконы Богородицы с комплексом *Мады Майраем*, или *Уаллаемасыг*, который находится в верховьях Куртатинского ущелья Алании-Осетии, примерно в одном километре к юго-западу от селения Харисджин. К сожалению, ни сама икона, до ее исчезновения во второй половине 30-х гг. XX в., ни связанные с ней предания не подвергались научному изучению. Несмотря на всю значимость образа, выдающееся значение которого описал свт. Игнатий Брянчанинов [Игнатий Брянчанинов 2006: 504–506], литература по этой теме незначительна, описательна и обычно не преодолевает стиль и формат газетной публикации. Пожалуй, наибольшей аналитикой отличается посвященная Моздокской иконе популярная статья, опубликованная на сайте «Моздокские хутора» [О Моздокской иконе...].

Тема Моздокской иконы требует специального обстоятельного и разностороннего исследования. Здесь мы затронем некоторые базовые вопросы истории происхождения и сохранения иконы до ее перемещения в Моздок в конце XVIII в.

Письменные источники по домоздокскому периоду истории иконы отсутствуют. В 1894 г. во Владикавказе была опубликована брошюра «Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери, находящейся в Успенской церкви гор. Моздока и о построении Храма в честь сей Иконы в гор. Моздоке». Спустя сто лет, в 1994 г., вышло репринтное издание этой брошюры [Сказание... 1994]. В работе указываются источники для ее написания: «Рукописное сказание о чудотворной иконе Иверской Богоматери, находящейся в Успенской

церкви г. Моздока», «Печатная записка о чудотворной иконе Божией Матери в Моздокской Успенской церкви», «Дела архива Кавказской духовной консистории» и некоторые печатные издания, указанные в подтекстовых ссылках [Сказание... 1994: 4, прим. 1]. Ни один из трех указанных источников не сохранился [Андрей (Мороз) 2006: 169]. Вероятно, ими же в свое время пользовался и Игнатий Брянчанинов при описании истории иконы, составленном им после посещения г. Моздока в 1858 г. [Игнатий Брянчанинов 2006: 497].

Приведем отрывки из сводного текста упомянутого «Сказания...», касающиеся домоздокского периода истории иконы:

«Чудотворная икона Божией Матери, находившаяся в Успенской церкви гор. Моздока, Терской области, принадлежит к числу древнейших святынь православной церкви. Она называется Иверскою потому, что писана в Иверии (Грузии) иверским иконописцем, имеет над собою иверскую надпись и писана по образцу иконы Божией Матери, называемой Иверскою. Благодатной своей силой она прославилась на Кавказе издавна. <...> В конце XII и в начале XIII столетий в единовременной нам Грузии царствовала знаменитая царица Тамара; время ее царствования было самым счастливым и славным временем Грузии. С мудростью государственного управления она соединила святую ревность о распространении и утверждении христианской веры между подвластными ей народами. Памятниками этой ревности служат остатки храмов, построенных ею в горах и ущельях Кавказа и Закавказья. Созидая святыне храмы, царица не жалела средств для их украшения святыми иконами, снабжала церковной утварью и богослужебными книгами. Тамара была дочерью осетинской княгини Бурдухан и после развода с первым своим мужем, русским князем Георгием, сыном Андрея Боголюбского, имела вторым супругом осетинского князя Давида-Сослана. Эта двойная родственная связь Тамары с осетинским народом внушала ей особенную заботливость об утверждении христианства между осетинами. К осетинам посылала она из Грузии священнослужителей и учителей христианской веры, для них в горах Осетии соорудила она множество храмов. По свидетельству предания, в один из храмов, построенных около осетинского аула Марьямкау (Майрамыкау, *Майрамыхъау*. — М. М.) в Куртатанском (Куртатинском. — М. М.) округе, Тамара прислала от себя икону Божией Матери, писанную находившимся при дворе ее иконописцем, который готовился к своему труду шестинедельным постом.

Икона эта впоследствии прославилась чудесными знаменами. Церковь, в которой она стояла, три раза подвергалась огню, и святую икону каждый раз во время пожара находили целою на горе, неподалеку от церкви. Это чудесное спасение иконы Божией Матери от огня послужило причиной чествования, которое осетины стали воздавать ей как чудотворной иконе. Со смертью царицы Тамары счастливые времена грузинского царства кончились: Грузию постигли тяжкие испытания и бедствия. Свирепые завоеватели Чингисхан и Тамерлан, проходя через Кавказ из Азии в Европу со своими полчищами, ознаменовали свое шествие опустошением городов и сел, разрушением святых храмов и избиением христиан. <...> В первые годы епископства преосвященного Гаия (1793–1799. — М. М.) прибыла к Моздоку группа осетин, намеревавшихся поселиться на Терской линии (около гор. Кизляра). Переселенцы были из Куртатинского округа. Они везли с собой на новое место жительства икону Божией Матери, присланную им царицей Тамарой и прославившуюся чудотворениями: оставляя родной аул, они не хотели расстаться со своею древней святыней» [Сказание... 1994: 3–9].

Тема статьи позволяет уклониться от детального рассмотрения этого компилятивного и исторически недостоверного текста. Очевидно, что в его основе лежат отрывки осетинских преданий, искусственно дополненных с точки зрения давно устаревших представлений о средневековом политическом и культурно-религиозном сверхвлиянии Грузии на Северном Кавказе. Такой вывод подтверждается прямым указанием на источники и методику написания домоздского периода истории иконы: «Сказание о происхождении Иверской иконы и появление ее в Моздоке основано на предании. Предание это вполне согласуется со свидетельствами истории, ими объясняется и подтверждается. В связи с историческими фактами оно и излагается здесь» [Сказание... 1994: 4, прим. 1].

Смысловой матрицей приведенного текста служит легендарный образ царицы Тамары, ставшей одним из архетипов народной мифологии. Поэтому постулируемую в преданиях связь святой царицы со строительством огромного числа разновременных храмов следует рассматривать как сложившуюся мифологему, а не историческую действительность. Понимание этого очевидного факта демонстрировалось еще в XIX в. [Пфаф 1871: 42; Уварова 1894: 125]. Но предание, связанное с историей появления Моздокской иконы, было

воспринято буквально. Затем оно искусственно дополнялось: датировкой написания иконы по известным годам правления царицы Тамары, которые с небольшими разночтениями определяются в пределах 1178/1184–1213 гг.; утверждением о 600-летнем нахождении иконы в Куртатинском ущелье, исчисленном от времени правления царицы Тамары до переноса этого образа в Моздок в конце XVIII в.; популярным типовым описанием последствий монгольского завоевания, последовавшего в Грузии вскоре после правления царицы Тамары; добавлением деталей о подготовке к работе иконописца, основанным, вероятно, на представлениях или практике конца XVIII в. и т. д.

В основе оформления широко растиражированного сюжета лежит распространенная мифологема о миссионерской деятельности царицы Тамары на родине ее матери, аланской царевны Бурдухан. Впоследствии, уже в советской историографии 40–80-х гг., данная мифологема трансформировалась в довольно агрессивную идеологическую теорию о грузинском церковном влиянии в восточной части Алании [Мамиев 2014: 33–39]. После переиздания «Сказания...» в 1994 г. легендарная информация о домоздской истории иконы Богородицы, тиражировавшаяся с небольшими изменениями в досоветское время, стала вновь воспроизводиться без необходимого критического анализа и с помощью Интернета приобрела характер аксиомы.

К сожалению, совершенно прозрачный мифологический характер этого сюжета не был распознан не только газетными [ППКОО 1987: 263, 268, 301–302 и др.] и научно-популярными публикаторами [Кусов 2006: 408–409; Моздокская икона... 2015: 3–7], но и исследователями [Андрей (Мороз) 2006: 168–170]. Он вошел и в посвященные Моздокской иконе акафисты: в наиболее распространенный, составленный в 1914 г. епископом Владикавказским и Моздокским Антонином (Грановским) [Моздокская икона... 2015: 31], а также в недавно опубликованный акафист, имеющий значительные расхождения с текстом епископа Антонина [Акафист... 2015].

Сопоставим тиражируемые интерпретации с известными научными фактами. Ко времени кончины царицы Тамары в начале XIII в. Грузинское государство находилось на пике военно-политического могущества, за которым обычно в истории раннефеодальных государств следует закономерный период острого политического кризиса и ослабления. Алания к тому времени уже прошла этот этап и

находилась в состоянии феодальной раздробленности. Тем не менее она оставалась влиятельным *христианским* государством византийского мира [Бибиков 1999: 292–293], обладавшим собственной православной традицией [Мамиев 2014: 236–238], письменностью [Памятники... 2016] и управлялась династией христианских монархов [Zeibt 2003; Малахов 2015: 149–162; Мамиев 2014а].

Из одиннадцати царей Багратидской династии периода единого Грузинского царства (1008–1245 гг.) [Сычев 2008: 618], в терминологии современной грузинской историографии, четверо состояли в браке с аланскими царевнами. С учетом того, что происхождение избранниц еще пяти монархов остается неизвестным и дочь по крайней мере одного грузинского царя — Баграта IV была выдана замуж в Аланию, именно Алания и была основным партнером в междинастических связях Грузии периода ее могущества. При этом вполне понятный политический расчет на поддержку сильного соседнего государства строго совмещался с христианской принадлежностью династических партнеров — Византии, Алании, Армении и Руси. Были и исключения — например, вынужденный по военно-политическим причинам второй брак Давида IV с дочерью кипчакского хана Атрака (Отрока) [Очерки... 1979; КЦ 2013: 189].

Брак царицы Тамары с аланским царевичем Сосланом, занявшим грузинский престол с именем Давид, был продолжением престижной для грузинского царского дома практики междинастических связей с царским домом христианской Алании [Тогошвили 1990: 49–50]. Алания к этому времени уже несколько веков являлась состоявшимся православным государством, которое находилось в теснейшей религиозной и социально-политической связи с Византийской империей. Поэтому невозможно говорить «об утверждении христианства» [Сказание... 1994: 5] царицей Тамарой в соседнем аланском государстве. Это позднейшая мифологема, связанная с появлением ее легендарного образа.

Если рассматривать дарение иконы царицей Тамарой не с точки зрения мифологизированной фольклорной традиции, а как вероятный исторический факт, то тогда необходимо объяснить целый ряд сопутствующих обстоятельств. Например, удовлетворительная сохранность, позволявшая без труда распознавать изображение образа и надписей спустя шесть веков хранения без специальных условий. Или почему столь ценный монарший дар был направлен в горную

периферию, а не преподнесен в столице царскому дому дружественного государства, что было бы более ожидаемо с точки зрения действовавшего протокола и т. д.

Моздокская икона Богородицы была утрачена во второй половине 30-х гг. XX в. и до сих пор не известно ни фотокопии, ни профессионального или хотя бы подробного описания этого образа. О внешнем виде Моздокской иконы мы можем судить лишь по краткому описанию свт. Игнатия Брянчанинова и хромолитографии 1895 г. (табл. 1. I) [О Моздокской иконе...]. В описании свт. Игнатия сказано следующее: «Икона имеет один аршин и двенадцать вершков вышины, один аршин и семь вершков ширины. Икона, как видно, была написана по золотому фону. Иные утверждают, что впоследствии она была подновлена клеевыми красками. Но моздокские осетины утверждают, что она покрылась копотию во время вышеупомянутых пожаров в ущелии Карталинском (Куртатинском. — М. М.). Черты лица Божией Матери на иконе строгие, характер письма грузинский» [Игнатий Брянчанинов 2006: 505]. По «Сказанию...»: «Моздокская чудотворная икона Божией Матери имеет 1¼ аршина (1 аршин 12 вершков. — М. М.) в длину и 1 аршин и 7 вершков в ширину. Она написана на деревянной доске по золотому фону. Над ликом Богоматери находится грузинская подпись под титлом “Пресвятая”, а над предвечным Младенцем “Иисус Христос” — тоже грузинскими буквами. Икона покрыта серебряно-позолоченной ризой чеканной работы; корона Божией Матери украшена дорогим алмазом» [Сказание... 1994: 44].

Оба описания совпадают. Судя по приведенному свт. Игнатием описанию, в 1858 г. икона не имела оклада и ее красочный слой был не в лучшей сохранности. Второе, сделанное не позднее 1894 г., и хромолитография 1895 г. передают наличие богатого оклада и хорошее состояние красочного слоя. Видимо, между 1859 и 1894 гг. икона была поновлена, что полностью соответствует практике, широко распространенной в России в XVIII–XIX вв. [Реставрация... 1986: 46]. Такой вывод согласуется с консультацией сотрудника Церковно-археологического музея при кафедре реставрации Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Н. В. Нефедовой, изучившей хромолитографию по изображению, опубликованному на сайте «Моздокские хутора»: «Икона могла поновляться в XIX в., тогда же, возможно, был выполнен и оклад. В этом случае поновлением

можно объяснить определенную академическую манеру в рисунке ликов. Тем не менее некоторые детали, например общий силуэт, абрисы головы Младенца и кистей рук Богоматери, могут указывать на более раннее происхождение оригинальной иконы. Кроме того, не исключены и искажения при передаче оригинала литографистом, который, используя естественные для Нового времени приемы академического рисунка, пытался изобразить икону, выполненную в свое время в традиции, свойственной средневековому искусству»¹.

На полях нижней части хромофотографии дается название образа: «Точное изображение Чудотворной Иконы Богородицы Моздокской на Кавказе». Ниже, за пределами поля, восстанавливаются выходные данные хромофотографии, выполненные в три строки: «Издание Моздокского Успенского собора. От С-Петербургского Духовного Цензурного комитета печать дозволяется. 28-го Декабря, 1895 года. Цензор Иеромонах Мефодий. “В. Тиль & Ко”, Одесса [О Моздокской иконе...].»

Точность изображения, задекларированная издателем — моздокским Успенским собором, в котором и хранился чудотворный образ, и наличие цензурного допуска позволяют отнести искажение изображения к его позднему поновлению. Однако в любом случае мы не располагаем никаким изображением или описанием, которое бы позволяло определить датировку оригинала. В пользу грузинского происхождения иконы говорят: предание; канонические грузинские надписи [Андрей (Мороз) 2006: 169]; определение «грузинского характера письма» свт. Игнатием Брянчаниновым. Информация о негрузинском происхождении иконы отсутствует. Исходя из этого, попытаемся определить время и возможные обстоятельства ее появления в Алании. Исключение исторической связи иконы с именем царицы Тамары, невозможность датирования оригинального Моздокского образа и отсутствие дополнительных источников делают исторический контекст основой для решения этой задачи.

Наиболее предпочтительным временем для датирования представляется XVII в. В это время фиксируется распространение практики целевых пожертвований картлийских и имеретинских князей-вали в пользу православных храмов Алании. До нас дошли три колокола с посвятельными надписями (верхняя часть одного из них утрачена), в которых с документальной точностью отобразены

¹ Выражаю глубокую благодарность Н. В. Нефедовой за ценную консультацию.

время, цели и обстоятельства сделанных пожертвований. Один колокол находился в цейском Рекоме (изначально — церковь Святой Троицы) [Кузнецов 1990: 26, 169, рис. 17-1; РОО 1984: 385]. Два других — в церкви Святого Георгия с. Дзивгис (*Дзывгысы дзуар*) [Уарзиати 1984: 142–143, рис. 1–2]. В качестве примера приведем текст надписи на одном из дзивгисских колоколов по опубликованному рисунку В. С. Уарзиати [Уарзиати 1984: 142, рис. 1] в переводе с грузинского З. М. Сагкати: «Мы, государь Картли, царь царей, владетель Георгий пожертвовали сей колокол тебе, святому Георгию Зиблесскому (Дзивгисскому. — М. М.) ради наших побед. Хроникон 301 (1613 г. — М. М.)»¹.

Не вдаваясь в подробности известной своей особой жестокостью политической борьбы в грузинских княжествах эпохи Сефевидов [Блиев 2006: 29–31], отметим стратегическую важность Алании-Осетии для враждующих грузинских монархов. Этим и объясняются целевые пожертвования со стороны столь статусных особ, которые рассчитывали найти здесь не только военную поддержку, но при необходимости защиту и убежище, как это было в случае с другими жертвователями — имеретинским князем-вали Арчилем II и его братом, «государем Картли, царем царей» Георгием XI [Вахушти 1976: 265–267, 308; ИОДМ 1962: 105–106; Тогошвили 2012: 230–235]. Колокола с их посвятельными надписями находились в храме св. Георгия в Дзивгисе и цейском Рекоме [Уарзиати 1984: 143, рис. 2; Кузнецов 1990: 26, рис. 17,1]. Здесь следует указать, что, с одной стороны, православие, продолжавшее связывать Грузию с Аланией, использовалось в качестве важного политического инструмента, с другой — жертвователи вполне искренне прибегали к молитвенной помощи в особо значимых аланских храмах.

Не вызывает сомнений, что пожертвования грузинских монархов не ограничивались дошедшими до нас колоколами. Наверняка по широко распространенной традиции в храмы преподносились и другие священные предметы, не сохранившиеся в силу целого ряда причин, включая и недолговечность материала изготовления. Косвенным подтверждением сказанному могут быть нередкие упоминания наличия в храмах церковной утвари, книг и др., отраженные в записях лиц, посещавших Аланию-Осетию в XVIII–XIX вв. [ОГРИП 1967: 100, 140; Бларамберг 2010: 239; Толстой 1997: 42; Пфаф 1871:

¹ Искренне благодарен З. М. Сагкати за перевод надписи.

34; Уварова 1887: 45]. Судя по всему, к этому кругу пожертвований относилась и Моздокская икона Богородицы.

Значительные размеры — 1,20 × 1,02 м (в пересчете на метрическую систему) и использование золотого фона, согласно описанию свт. Игнатия Брянчанинова [Игнатий Брянчанинов 2006: 505], указывают на большую стоимость иконы и высокий социальный статус заказчика. Возможное датирование иконы XVII в. вводит ее в круг политически обусловленных пожертвований грузинских монархов. Это раскрывает причины появления столь ценного пожертвования в высокогорной Алании и объясняет удовлетворительную сохранность красочного слоя, засвидетельствованную после перемещения иконы в Моздок в конце XVIII в.

Место целевого пожертвования иконы неизвестно, но народное предание прямо указывает на ее нахождение в селении Майрамышъау, дословно — селение Марии. Существует две его локализации: одна — в Куртатинском ущелье, близ с. Харисджин и храма *Уалламасьиджы дзуар*, вторая — в соседнем Тагаурском обществе, в с. Нижний Кани. На Куртатинское ущелье указывают: предание, вошедшее в дореволюционную публикацию [Сказание... 1994: 6]; описание свт. Игнатия Брянчанинова, в котором Куртатинское ущелье ошибочно передается как Карталинское [Игнатий Брянчанинов 2006: 505]; обозначение Л. ом «горной деревни» [Штедер 1782] примерно там, где, по свидетельству местных жителей, и располагалось село *Майрамышъау*. Согласно дошедшему до наших дней преданию, переселявшиеся отсюда в Моздок жители взяли с собой икону и горсть земли¹.

На Нижний Кани, расположенный в Геналдонском ущелье соседнего Тагаурского общества, указывает сохранившееся неофициальное название этого села — *Майрамышъау*, а также составленный на основании устных народных преданий рассказ священника Космы Токаева о нахождении иконы в с. Кани-*Майрамышъау*, откуда она в итоге и попала в Моздок [ВЕВ 1898: 50–51].

Судя по всему, икона Богородицы хранилась в разное время в селении близ Харисджина и в Нижнем Кани. Ее высокое почитание могло обеспечить одноименные названия обоим населенным пунктам. Возможно также, что места ее пребывания не исчерпываются

¹ Информатор — Хасан Умарбекович Марзаганов, 1954 г. р., уроженец и житель с. Хидикус. С 2007 по 2014 г. был избранным дзуарлагом (*авзгерт дзуарылаг*) дзуара *Мады Майраем*.

этими селами. Но в обоих случаях местом нахождения иконы называется христианский храм. Церковь в местности Цазиу продолжает существовать. Согласно рассказу священника Космы Токаева, храм близ с. Нижний Кани был уничтожен пожаром, который, судя по контексту повествования, произошел в середине — второй половине XVIII в. После этого чудесным образом сохранившаяся икона попадает в Моздок [ВЕВ 1898: 50–51].

Сопоставление имеющихся сведений позволяет предположить следующее. Вначале икона Богородицы находилась в старинной, возможно монастырской, церкви Св. Троицы в местности Цазиу. Поблизости находилось небольшое село или отселок с. Харисджин, получивший название *Майрамышъау*, покинутый до середины XVIII в. Отсюда икона по каким-то причинам была перенесена. Сразу же или через какое-то время она была помещена в несохранившейся до наших дней деревянной, возможно специально построенной для этой цели церкви в с. Н. Кани. Местонахождение иконы после произошедшего пожара нигде не указывается, но оно могло быть отражено в названии современного с. Майрамадаг. Около 1795 г. она была перевезена в Моздок. Человек, записавший впоследствии растиражированное предание о происхождении иконы, ограничился фиксацией ее первоначального местонахождения в Куртатинском ущелье, не упоминая Н. Кани. Возможно, потому, что это была вотчина принявших ислам тагаурских аристократов Шанаевых. Интересен и требует специального изучения записанный сюжет о связи Моздокской иконы с Осетинской церковью в г. Владикавказе [ППКОО 1987: 305].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Акафист... 2015 — Акафист Божией Матери пред иконою Ее «Моздокская». М. Андрей (Мороз) 2006 — Андрей (Мороз), игумен. История Владикавказской епархии. Элиста.

Бибиков 1999 — Бибиков М. В. Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа. (Византийская библиотека. Источники). СПб.

Бларамберг 2010 — Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа / пер. с фр., предисл. и коммент. И. М. Нараровой. М.

Блиев 2006 — Блиев М. М. Южная Осетия в коллизиях российско-грузинских отношений. Владикавказ.

- Вахушти 1976* — Вахушти Багратиони. История царства грузинского. Тбилиси.
- ВЕВ 1898* — Владикавказские епархиальные ведомости. № 3.
- Игнатий Брянчанинов 2006* — Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. II. М.
- ИОДМ 1962* — История Осетии в документах и материалах (С древнейших времен до конца XVIII века) / сост. Г. Д. Тогошвили и И. Н. Цховребов. Т. I. Цхинвали.
- Кузнецов 1990* — Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ.
- КЦ 2013* — Картлис Цховреба (История Грузии). Тбилиси.
- Кусов 2006* — Кусов Г. И. Неизвестная Осетия: Необычные экскурсии по Республике Северная Осетия-Алания. Владикавказ.
- Малахов 2015* — Малахов С. Н. Алания и Византия: источниковедческие аспекты политических и церковных связей. М.
- Мамиев 2014* — Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.
- Мамиев 2014a* — Мамиев М. Э. О времени и обстоятельствах появления аланского династического имени *Æгъзатæ* // Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы международной научной конференции. Москва, 21–25 апреля 2014 г. М.
- Моздокская икона... 2015* — Моздокская икона Божией Матери. История ее почитания на Кавказе. Владикавказ.
- О Моздокской иконе...* — О Моздокской иконе Божией Матери // Моздокские хутора. [Электронный ресурс]. URL: http://mozdok-hutor.narod.ru/index/mozdokska-ja_ikona_bozhiej_materi/0-80.
- ОГРИП 1967* — Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / сост. Б. А. Калоев. Орджоникидзе.
- Очерки... 1979* — Очерки истории Грузии (Грузия в XI–XV вв.). Т. 3. Тбилиси. На груз. яз.
- Памятники... 2016* — Памятники аланского языка и письма. М.
- ППКОО 1987* — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. 3. Цхинвали.
- Пфаф 1871* — Пфаф В. Б. Материалы по древней истории Осетии // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. V. Тифлис.
- Реставрация... 1986* — Реставрация станковой темперной живописи: учебник / под ред. В. В. Филатова. М.
- РОО 1984* — Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов: в 2 т. Т. 2. Орджоникидзе.
- Сказание... 1994* — Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери. Владикавказ.
- Сычев 2008* — Сычев Н. В. Книга династий. М.

- Тогошвили 1990* — Тогошвили Г. Д. Сослан-Давид. Владикавказ.
- Тогошвили Г. Д. 2012*. Избранные труды по кавказоведению. Т. I. Владикавказ.
- Толстой 1997* — Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ.
- Уарзиати 1984* — Уарзиати В. С. Дзвгисы-дзуар // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе.
- Уварова 1887* — Уварова П. С. Кавказ. Путевые заметки. М.
- Уварова 1894* — Уварова П. С. Материалы по археологии Кавказа. Вып. IV. М.
- Штедер 1782* — Штедер Л. Карта пограничной линии Российской империи между Каспийским и Азовским морями и земле близ линии лежащей. РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 25675.
- Zeibt 2003* — Zeibt W. Metropoliten und Herrscher der Alanen auf byzantinischen Siegeln Des 10.-12. Jahrhunderts // Новое в византийской сфрагистике. СПб.

Ю. М. Могаричев

К ПРОБЛЕМЕ КРЫМСКОЙ АЛАНИИ

Еще А. Л. Якобсон предполагал, что в VIII–IX вв. в Таврике начинает формироваться единая средневековая народность, «в которой растворялись различные этнические элементы, в той или иной степени грецизированные» [Якобсон 1973: 138].

По мнению А. И. Айбабина, к концу X в. на основе аланского, готского, греческого и других этносов, проживавших в Крыму, завершился процесс формирования горно-крымской народности, объединенной христианско-византийской культурой и известной с периода позднего средневековья как крымские (мариупольские) греки [Айбабин 1999: 229].

Нам представляется, что такой вывод справедлив, если анализировать только памятники материальной культуры. Однако письменные источники позволяют расставить акценты несколько по-иному: в горном Юго-Западном Крыму в XIII–XV вв. проживали по соседству два этноса — готы и аланы. Причем если готы (или Готия) четко фиксируются здесь уже в раннем средневековье, начиная с известного сюжета Прокопия Кесарийского о стране Дори и населявших ее готах (трактат «О постройках») и заканчивая рассказом австрийского посла Бусбека о встреченных им в Константинополе в 1560 г. двух жителей Крыма, один из которых говорил на готском языке [подробнее о готах в Крыму см.: Арсений 1873; Tomaschek 1881; Браун 1890; Брун 1880; Беликов 1867; Васильевский 1912; Вауе 1908; Васильев 1921; Васильев 1927; Vasiliev 1936; Кропоткин 1978; Буданова 1990: 72–154; Пиоро 1990; Амброз 1992; Амброз 1994; Сидоренко 1999; Соломоник, Домбровский 1968; Фирсов 1979; Сидоренко 1994; Айбабин 2015; Байер 2001; Храпунов 2005: 218–241; Щукин 2005: 42–470;

Ушаков 2010; Ганина 2011: 9–77; Shchukin, Kazanski, Sharov 2006. Последние историографические обзоры см.: Болгов 2002; Загорякин 2004, 2006; Колтухов, Юрочкин 2004: 100–202; Юрочкин 2017 и др.], то сведения об Алании и аланах появляются только в XIII в. Если, конечно, не считать косвенного, в нашем случае, сообщения анонимного автора «Перипла Понта Евксинского» (вероятно, начало VI в.), что таврический город Феодосия «на аланском или таврском наречии называется Ардабда, т. е. Семибожий» [Скржинская 1980: 115–124]. С некоторой натяжкой можно говорить, что об аланах в Крыму упоминает также и Константин Багрянородный в своем сочинении «Об управлении империей»: «[Знай], что девять Климатов Хазарии прилегают к Алании и может алан, если, конечно, хочет грабить их отселе и причинять великий ущерб и бедствия хазарам, поскольку из этих девяти Климатов являлись вся жизнь и изобилие Хазарии» [Константин Багрянородный 1989: 52–53]. Однако, по нашему мнению, судя по контексту повествования, в источнике идет речь исключительно о кавказских аланах.

Напомним источники, упоминающие крымских алан. Первым в этом ряду является «Аланское послание» епископа Феодора, составленное около 1225 г. и повествующее о событиях 1223 г. [о датировке источника см.: Ченцова 1996: 172]. Феодор был направлен для проповеди христианства в кавказскую Аланию и добирался к своей пастве через Херсон. Преследуемые каким-то недругом, епископ и его спутники находят убежище в некоем аланском селении близ Херсона: «Но так как мы были беглецами в аланском селении неподалеку от Херсона (племя это рассеяно и простирается от Кавказских гор до Ивериян, древнейший предел их родины; они возлюбили посылать некие многолюдные выселки, так что наполнили почти всю Скифию и Сарматию), то и оттуда он гнал нас своей злобой и своими коварствами, ища уже нашей смерти: ничего другого больше и не оставалось. Этот богоненавистный сделал набег и, очутившись в Херсоне, грозил войною малым Аланам, если они нас не выдадут» [Кулаковский 2000: 201]. «Близ Херсона живут Аланы, столь же по своей воле, сколько и по желанию Херсонцев, словно некое ограждение и охрана (города). Их я увидел, и они сами радостно сбегались вокруг родного пастыря и окружали его. Желая, чтобы мы гостили у них, они оказывали нам всякие услуги» [Кулаковский 2000: 203]. Несмотря на угрозу нападения со стороны врагов Феодора, аланы не

выдали епископа, и он смог благополучно продолжить свой путь на Кавказ [Кулаковский 2000: 203–205].

В послании кардиналам Германа II, патриарха константинопольского (1237 г.), аланы названы в числе народов, следующих христианству [Матузова 1979: 135]. Через три десятилетия после эпопеи Феодора, в 1253 г., Вильгельм де Рубрук, посланник французского короля Людовика XI к монгольскому хану, встретил в крымских степях между Судаком и Перекопом неких Алан, зовущихся *Аас*, христиан греческого обряда: «Накануне Пятидесятницы пришли к нам некие Аланы, которые именуются там Аас, христиане по греческому обряду, имеющие греческие письмены и греческих священников. Однако они не схизматики, подобно Грекам, но чтут всякого христианина без различия лиц. Они принесли нам вареного мяса, прося покушать их пищи и помолиться за одного усопшего их. Тогда я сказал им, что теперь канун столь великого праздника и что в такой день мы не будем есть мяса, и объяснил им этот праздник, чему они очень обрадовались, так как не знали ничего, имеющего отношение к христианскому обряду, за исключением только имени Христова. Спрашивали также они и многие другие христиане, Русские и Венгры, могут ли они спастись, потому что им приходилось пить кумыс и есть мясо животных, или павших, или убитых Саррацинами и другими неверными, что даже сами Греческие и Русские священники считают как падаль или как принесенное в жертву идолам, а также потому, что они не знали времени поста и не могли соблюдать его, даже если бы знали. Тогда я разъяснил им, как мог, научая и наставляя их в вере. Мясо, принесенное ими, мы сберегли до праздничного дня, ибо не находили ничего продажного за золото или серебро, а только за полотно или за другие ткани, чего у нас не было. Когда наши слуги показывали им перперы, они терли их пальцами и подносили к носу, чтобы узнать по запаху, не медь ли это. В пищу нам давали только коровье молоко, очень кислое и вонючее. Вино было у нас уже на исходе; воду лошади мутили так, что она не была годна для питья. Если бы у нас не было сухарей, которые мы имели, и милости Божьей, мы, наверное, умерли бы от голода» [Путешествия... 1993: 92].

Георгий Пахимер, византийский историк конца XIII — начала XIV в., в своей истории, охватившей период с 1260 по 1308 г. [Бибиков, Красавина 1991: 280–281], сообщает: «...этот Ногай <...>

нападает на северные от Черного моря племена, которые давно римлянам были покорными, но после захвата Города (т. е. Константинополя) и сокращения влияния римлян будучи лишены господ, стали автономными. Итак, этих без боя, прийдя, брал и обращал в рабство. Увидев цветущие страны и племена по себе самостоятельные, он отказывается от пославших его и приобретает племена для себя. В течение времени жители внутренней земли, вступая в сношение с ними (татарами. — Ю. М.) — называю алан, зихов, готов и русских и близко к ним живущие различные роды, — учатся их обычаям, с обычаем меняют язык и одежду и становятся их союзниками» [цит. по: Байер 2001: 167]. Конечно, можно предположить, что в данном случае Пахимер упоминает кавказских алан, но, вероятнее всего, здесь подразумеваются также и крымские.

В 1344 г. Марино Санудо в письме к французскому королю Филиппу IV сообщает: «Существуют в Галгарии (Хазарии) и в других местах, покоренным татарам севера, некие народы, то есть готы, некие аланы и некие другие прочие нации, которые следуют по стопам греков» [Байер 2001: 176]. Термин «Хазария» в XIV–XV вв. применяли по отношению к итальянским владениям в Крыму, иногда ко всему Крыму или его части, а нередко и по отношению ко всей Золотой Орде [Скржинская 2001; Шукуров 1995: 84–87; Кизилов 2010: 308–309].

Иоганн Шильтбергер (1394–1427 гг.), кроме часто цитируемого различными авторами пассажа о городе Каркери, расположенном в стране Сутти (вероятнее, Готии), населенной христианами греческой веры и производящей хорошее вино, перечисляет языки православных народов: греческий, русский, болгарский, виндский (по Х.-Ф. Байеру, сербский), валахский, ясский (язык аас), язык Готии, черкесский [Байер 2001: 232–234]. Можно в данном случае согласиться с Х.-Ф. Байером, следуя географической последовательности перечисления народов, что «язык аас» — это язык крымских алан.

Еще более конкретные сведения в 1436–1437 гг. сообщает венецианский купец и дипломат Иосафат Барбаро: «Вокруг, за островом Кафы, которая расположена на большем море, находится Готия, а затем Алания, которая простирается через остров в направлении Монкастро. <...> Готы говорят на немецком языке. <...> Из-за этого соседства готов и алан, я считаю, должно происходить имя готаланы; ибо аланы были первыми на этом месте; однако затем

пришли готы и завоевали эти страны, смешивая свое имя с аланами» [Байер 2001: 237].

Таким образом, факт существования Крымской Алании подтверждается несколькими независимыми источниками и вряд ли может оспариваться.

Центр Готии традиционно связывается с Доросом-Мангупом [о Мангупе см. подробнее: Герцен 1990; 2003а; 2003б]. Центр Алании — с Чуфут-кале/Кырк-ером [Герцен, Могаричев 2016: 105–148]. По Абу-ль-Фиде, «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. — *Ю. М.*). Ее видно с судов, плавающих по морю ал-Кирим (Черное море. — *Ю. М.*). Киркри находится к северу от Сару-кармана (Херсонеса. — *Ю. М.*), и между ними около одного дня пути». Расположение Киркри — конец седьмого климата. «Значение названия по-тюркски — “сорок мужчин”» [Коновалова 2009: 121]. Арабский географ ал-Калкашанди (нач. XV в.) пишет, что центром зависимой от Золотой Орды страны асов есть крепость Киркир [Поляк 1964: 157]. Это подтверждает и турецкий историк XVIII в. Аали-Эфенди, который на основе древних источников указывал, что «Кырк-эр есть крепость из городов асских на севере от Сары-Кермена» [Смирнов 1887: 83].

В чем причина, что сведения письменных источников об аланах в Крыму появляются только в XIII в.? Ведь, по мнению большинства современных исследователей, археологически готско-аланское население прослеживается здесь начиная с раннего средневековья [см. напр.: Айбабин 199: 318–320; Герцен 2003а: 98; Пиоро 1990; историографию вопроса см.: Колтухов, Юрочкин 2004: 100–202; Юрочкин 2016: 84–90].

В научной литературе уже проанализированы основные источники об исторической географии средневекового Юго-Западного Крыма [подробнее см.: Васильев 1921, 1927; Vasiliev 1936; Байер 2001; Пиоро 1990: 57–112; Науменко 1998: 689–698; Колтухов, Юрочкин 2004: 100–202]. Поэтому мы лишь кратко напомним содержащуюся в них информацию. В трактате «О постройках»

Прокопий Кесарийский сообщает: «13. Здесь же, на этом побережье, есть страна по имени Дори, где с древних времен живут готы, которые не последовали за Теодорихом, направлявшимся в Италию. Они добровольно остались здесь и в мое еще время были в союзе с римлянами, отправлялись вместе с ними в поход, когда римляне шли на своих врагов, всякий раз когда императору было это угодно. 14. Они достигают численностью населения до трех тысяч бойцов, в военном деле они превосходны, и в земледелии, которым они занимаются собственными руками, они достаточно искусны; гостеприимны они больше всех людей. 15. Сама область Дори лежит на возвышенности, но она не камениста и не суха, напротив, земля очень хороша и приносит самые лучшие плоды. 16. В этой стране император не построил нигде ни города, ни крепости, так как эти люди не терпят быть заключенными в каких бы то ни было стенах, но больше всего любили они жить всегда в полях. 17. Так как казалось, что их местность легко доступна для нападения врагов, то император укрепил все места, где можно врагам вступить, длинными стенами и таким образом отстранил от готов беспокойство о вторжении в их страну врагов. Таковы были его дела здесь» [Прокопий Кесарийский 1996: 223–225].

В историографии высказывались различные версии о локализации как Дори, так и «длинных стен» [последние историографические обзоры см.: Могаричев 2005: 19–20; Могаричев, Сазанов, Шапошников 2007: 33; Ушаков 2010: 148–149; Айбабин 2015]. Страну готов помещали на южном берегу Крыма, в Юго-Западном Крыму, одновременно Юго-Западном и Южном Крыму, на плато горы Мангуп, в долине реки Черной, в районе современного Инкермана, в Байдарской долине. Известны также ее локализации на Тамани, или восточной части Керченского полуострова. С «длинными стенами», соответственно, ассоциировали остатки каменных стен на перевалах Главной гряды, или «пещерные города». В настоящий момент большинство исследователей склоняются к мысли, что страна Дори — это территория, которая впоследствии стала называться Готией или Климатами, то есть горный Юго-Западный Крым, а вероятно, и часть Южного, а «длинные стены» — реально существовавшие оборонительные сооружения, перекрывавшие наиболее легкодоступные ущелья Юго-Западной Таврики. Они препятствовали проникновению крупных военных отрядов кочевников из степей вглубь Дори и к Херсону.

Если верить Прокопию, готы в Дори проживали еще до 488 г., когда их соплеменники во главе с Теодорихом вторглись в Италию. Как известно, готы Дори отказались участвовать в походе Теодориха, как и «малые готы», жившие в районе Никополя во Фракии [Щукин 2005: 302–333]. Еще раз Дори упоминается в Равенском анониме (рубеж VII–VIII вв.), где стоит в перечне географических пунктов перед Херсоном [Подосинов 2002: 161, 193].

Из краткого мартирия Еврепия и Феодора (кон. 668 — нач. 669 г.) мы узнаем, что сосланные в Херсон при императоре Ираклии «были они насильственно разлучаемы и отправляемы в качестве послов в укрепления (городища) племен, живших по соседству» [Сорочан 2005: 1308–1309].

Феофан Исповедник в «Хронографии» эту область и ее жителей называет (в истории с Юстинианом II) «херсониты, босфоряне и остальные климаты», «жители в тех крепостях», «жители крепостей», «херсониты и жители других крепостей»; в сюжете с заговором брата Льва IV у Никифора — «Херсон и Климаты» [Чичуров 1980: 62–65, 69].

По «Бревиарию» патриарха Никифора, эта область — «Дорос, лежащий в готской земле», «Херсон, Босфор и другие архонства», «другие города» [Чичуров 1980: 163–165].

В Житии Иоанна Готского сообщается: «А преподобный этот епископ Иоанн после этого своим собственным народом был выдан архонтам (старшинам) хазар за то, что он вместе с самим владетелем Готфии, его архонтами (старшинами) и всем народом участвовал в восстании. Чтобы их страна не была подвластна упомянутым хазарам. Ибо каган, отправив войско, захватил их крепость по имени Дорос, расположив в ней гарнизон, который изгнал (затем) упомянутый преподобный епископ со своим народом и силой овладел клисурами» [Могаричев, Сазанов, Шапошников 2007: 12–13].

В Житии Феодора Студита упоминается «топарх Готии», в его письме, датированном 808 г., — «Готия и ее климаты»; в Житии патриарха Никифора (845 г.) фигурирует правитель «Таврических климатов» [Васильев 1927: 217–218; Байер 2001: 70–72].

Интересные моменты по рассматриваемой проблеме сообщает круг источников, связанных с деятельностью в Крыму Константина Философа: 1) Житие, которое было, вероятно, составлено между 869 и 880 гг. [Флоря 1981: 10; Трендафилов 2016], а информация о

«хазарской миссии», во время которой Константин посетил Крым, вероятно, заимствована из собственноручного доклада Константина [Zuckerman 1995: 243]; 2) Итальянская легенда или «Слово о перенесении мощей св. Климента» — латинская версия рассказа о Константине, поиске и обретении им мощей папы Климента и о перенесении впоследствии их из Херсонеса в Рим. Источником для Итальянской легенды, составленной епископом г. Веллетри Гаудерихом (ок. 882 г.) и переработанной в начале XII в. Львом Остийским, было Житие Константина Философа, однако более ранняя его редакция, чем дошедшая до нас [Флоря 1981: 10–11]; 3) Письмо Анастасия Библиотекаря, главы папской канцелярии, вышеупомянутому епископу Гаудериху (875–879 гг.).

В письме Анастасия жители округа Херсона «не туземцы, а пришельцы из разных варварских народов» [Ягич 1893: 9–10]. Подобная информация содержится и в Итальянской легенде: «пришельцы из разных народов, а не местные уроженцы» [Сорочан 2005: 1446]. Отметим, абсолютно другие подробности Житие Константина Философа сообщает о напавших на императорского посланника врагах, не подданных Византии. Здесь четко называется их этническая принадлежность — хазары и венгры [Флоря 1981: 78].

К 841 г. византийское правительство создает в Крыму новую территориально-административную единицу — фему Климатов, которая к началу 50-х гг. того же столетия была переименована в фему Херсон [см.: Цукерман 1997; Науменко 2016 и др.]. Входил ли в фему Восточный Крым и Боспор, неизвестно, однако Юго-Западный Крым и, скорее всего, Южный — несомненно.

Константин Багрянородный в своем сочинении «Об управлении империей» (948–952 гг.) называет Таврику «Херсон и так называемые Климаты», «область Херсона», «Херсон и Климаты», «крепости Климатов» (расположенные между Боспором и Херсоном), «Херсон, Боспор и Климаты» [Константин Багрянородный 1989: 37, 41, 52, 175].

Данные сфрагистики фиксируют во второй половине X в. «турмарха Готии Льва». Очевидно, Готия, входившая в фему Херсона, управлялась этим должностным лицом [Алексеенко 1998]. В грузинской редакции Жития апостола Андрея (XI в.) сказано, что апостол «удалился в город Готов, Херсонес» [Васильевский 1909: 382].

В новелле Мануила I Комнина от 1166 г. император среди прочих титулов назван и «Готским». Несомненно, здесь речь идет о крымской

Готии [Васильев 1927: 260–265]. В XIV в. Иосиф Лазаропулос, митрополит Трапезунда, использует термин «Климаты Готии»; правда, в другом месте этот термин заменяется на «Климаты Херсона» [Байер 2001: 160–161].

Обратим внимание на два аспекта. Первый — это время и характер упомянутых источников. Второй — понимание их авторами политической принадлежности Юго-Западного Крыма.

Сообщения о крымских аланах, как правило, имеются в произведениях иностранных путешественников XIII–XV вв. Имеется в виду представителей тех стран, которые не воспринимали Таврику как свою территорию, лично посетивших Крым и общавшихся с местным населением. Для более раннего времени таких источников просто нет. В дошедших до нас сочинениях византийских авторов Юго-Западная Таврика воспринималась как территория, в той или иной степени принадлежавшая империи. В подавляющем большинстве это или официальные византийские хроники, или церковные сочинения, составленные людьми, часто не бывавшими в Крыму или не ставившими своей задачей подробное изучение местных народов. Поэтому в этих трудах название данной местности и ее жителей воспроизводится в трех вариантах.

Вариант первый: автор следует официальной административной терминологии, называя архонства или Климаты, тем самым подчеркивая вхождение территории в границы империи. Пример — «Хронография» Феофана или «Об управлении империей» Константина Багрянородного. Для последнего горный Крым это имперские Климаты без всяких национальных различий. А вот этнические и племенные нюансы соседних государств, как и Константин Философ, он часто подробно описывает.

Вариант второй, церковный, — Готия; название дается по одноименной епархии, названной так по имени самого многочисленного местного народа, следуя еще традиции Прокопия, заложенной в трактате «О постройках». Отсюда — «Готская земля» «Бревиария» Никифора и «Король готский» Жития Феодора Студита.

В третьем варианте территория обозначается просто местностью, прилегающей к Херсону, — «крепости соседних племен» [подробнее см.: Могаричев 2005а]. При этом, обратим внимание, Прокопий в трактате «О войнах» называл алан готским племенем [см.: Сидоренко 1994: 19; Айбабин 2015: 320].

С XIII в., когда Юго-Западный Крым окончательно вышел из юрисдикции Византии и уже не представлялся единым имперским массивом, на фоне образования сначала фактически самостоятельных, а затем и вассальных Золотой Орде территорий авторы начинают этнически разделять живущие здесь народы.

В связи с вышеизложенным вряд ли выдерживает критики гипотеза ряда авторов относительно того, что так как в источниках Кырк-ер упоминается как находящийся в стране ассов, а не алан, его жители — это не местные аланы, а потомки асов, пришедших в Крым вместе с татарами-монголами [Айбабин 1999: 147; 2003: 380; Бубенок 2004: 195].

По энциклопедии ал-Калкашанди, на полуострове выделяются три округа-тюмена — Крым (юго-восток и степная часть полуострова), страна Ас (юго-западная, горная часть) и Азовский тюмен, куда входили Керчь и округа [Крамаровский 2003: 507]. Однако вопрос времени формирования такого административно-территориального устройства Золотой Орды остается открытым. Если М. Г. Крамаровский относит данное событие к 1250–1260-м гг., то Г. А. Федоров-Давыдов склонен был датировать его рубежом XIV–XV вв. По крайней мере, в указанном произведении ал-Калкашанди отражены сведения второй половины XIV в. [Крамаровский 2003: 506–507]. В любом случае нет оснований связывать «страну Ас» с пришлыми аланами. Вероятно, аланы были первым народом, с кем столкнулись золотоордынцы в горном Крыму (готы проживали южнее). Соответственно, и тюмен получил название по имени местного населения. Известно, что очень часто мусульманские авторы либо ставили знак равенства между аланами и асами, либо называли их как два племенных подразделения одного народа [Кузнецов 1984: 81]. Особо отметим, что Рубрук прямо указывает, что аланы именовались в Крыму «Аас», при этом они, согласно епископу Феодору, проживали в округе Херсона до появления татар.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Айбабин 1999 — Айбабин А. И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь.

Айбабин 2003 — Айбабин А. И. Города и степи Крыма в XIII–XIV вв. по археологическим свидетельствам // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. X. Симферополь.

Айбабин 2015 — Айбабин А. И. О локализации области Дори // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь. Вып. XX.

Алексеев 1998 — Алексеев Н. А. Готия в структуре византийской административной системы в Таврике во второй половине X века // Херсонесский сборник. Севастополь. Вып. 9.

Амброз 1992 — Амброз А. К. Боспор. Хронология раннесредневековых древностей // Боспорский сборник. Вып. I.

Амброз 1994 — Амброз А. К. Юго-Западный Крым. Могильники IV–VII вв. // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь. Вып. 4.

Арсений 1873 — Готская епархия в Крыму // Журнал Министерства народного просвещения. № 1.

Байер 2001 — Байер Х.-Ф. История крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург.

Беликов 1867 — Беликов Д. Христианство у готов // Православный собеседник.

Бибииков, Красавина 1991 — Бибииков М. В., Красавина С. К. Некоторые особенности исторической мысли поздней Византии // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. М.

Болгов 2002 — Болгов Н. Н. Проблемы истории, историографии, палеогеографии Северного Причерноморья IV–VI вв. Белгород.

Браун 1890 — Браун Ф. А. О крымских готах. СПб.

Брун 1880 — Брун В. К. Черноморские готы и следы их долгого пребывания в Южной России // Черноморье. Одесса. Ч. 2.

Бубенок 2004 — Бубенок О. Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). Киев.

Буданова 1990 — Буданова В. П. Готы в эпоху Великого переселения народов. М.

Васильев 1921 — Васильев А. А. Готы в Крыму. Ч. I // Известия Государственной академии Истории материальной культуры. Петроград. Вып. I.

Васильев 1927 — Васильев А. А. Готы в Крыму // Известия Государственной академии Истории материальной культуры. М.; Л. Вып. 5.

Васильевский 1909 — Васильевский В. Г. Хожение апостола Андрея в стране мирмидонян // Труды. СПб. Т. 2. Вып. 1.

Васильевский 1912 — Васильевский В. Г. Житие Иоанна Готского. Труды. СПб. Т. II. Вып. 2.

Ганина 2011 — Ганина Н. А. Крымско-готский язык. СПб.

Герцен 1990 — Герцен А. Г. Крепостной ансамбль Мангупа // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь. Вып. I.

Герцен 2003a — Герцен А. Г. Дорос-Феодоро (Мангуп): от ранневизантийской крепости к феодальному городу // Античная древность и средние века. Екатеринбург. Вып. 34.

Герцен 2003b — Герцен А. Г. Описание Мангупа-Феодоро в поэме иеромонаха Матфея // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь. Вып. X.

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

Заморяхин 2004 — Заморяхин А. В. Готы-тетракситы в дореволюционной отечественной историографии // Новый Гиперборей: межвузовский сборник научных трудов. Пермь.

Заморяхин 2006 — Заморяхин А. В. Крымские готы в этническом пространстве средневековой Тавриды в советской и современной российской историографии // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. 1.

Кизилов 2010 — Кизилов М. Топоним «Хазария» в источниках позднесредневекового и раннего нового времени // Хазары: миф и история. М.; Иерусалим.

Колтухов, Юрочкин 2004 — Колтухов С. Г., Юрочкин В. Ю. От Скифии к Готии. Симферополь.

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

Константин Багрянородный 1989. Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.

Крамаровский 2003 — Крамаровский М. Г. Джучиды и Крым: XIII–XV вв. // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь. Вып. X.

Кропоткин 1978 — Кропоткин В. В. Черняховская культура и Северное Причерноморье // Проблемы советской археологии. М.

Кузнецов 1984 — Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе.

Кулаковский 2000 — Кулаковский Ю. А. Епископа Феодора «Аланское послание» // Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб.

Матузова 1979 — Матузова В. И. Английские средневековые источники. М.

Могаричев 2005a — Могаричев Ю. М. Крымская Алания и Чуфут-кале // Херсонесский сборник. Севастополь. Вып. XIV.

Могаричев 2005b — Могаричев Ю. М. «Пещерные города» в Крыму. Симферополь.

Могаричев, Сазанов, Шапошников 2007 — Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Шапошников А. К. Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь.

Науменко 1998 — Науменко В. Е. К вопросу о названии и дате учреждения византийской фемы в Таврике // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь. Вып. VI.

Науменко 2016 — Науменко В. Е. От фемы Климатов к феме Херсон: особенности византийской военно-административной модели в Таврике в середине IX —

начале X в. // Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств. Древнейшие государства Восточной Европы. 2014 год. М.

Пиоро 1990 — Пиоро И. С. Крымская Готия. Киев.

Подосинов 2002 — Подосинов А. В. Восточная Европа в римской картографической традиции. М.

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

Прокопий Кесарийский 1996 — Прокопий Кесарийский. Война с готами. О постройках. М.

Путешествия... 1993 — Путешествия в восточные страны ПIANO Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы.

Сидоренко 1991 — Сидоренко В. А. «Готы» области Дори Прокопия Кесарийского и «длинные стены» в Крыму // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. 2.

Сидоренко 1994 — Сидоренко В. А. Федераты Византии в Юго-Западном Крыму (последняя четверть III — начало VIII в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб.

Скржинская 2001 — Скржинская Е. Ч. Венецианский посол в Золотой Орде (по надгробию Яколо Корнаро, 1362 г.) // Русь, Италия и Византия в средневековье. СПб.

Скржинская 1980 — Скржинская М. В. Перипл Понта Евксинского анонимного автора // Исследования по античной археологии Северного Причерноморья. Киев.

Смирнов 1887 — Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской порты до XVIII века. СПб.

Соломоник, Домбровский 1968 — Соломоник Э. И., Домбровский О. И. О локализации страны Дори // Археологические исследования средневекового Крыма. Киев.

Сорочан 2005 — Сорочан С. Б. Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. Ч. 2. Харьков.

Трендафилов Хр. Житие Константина (Кирилла) Философа (Пространное). Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского дома). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=3459> (дата обращения: 01.12.2016).

Ушаков 2010 — Ушаков С. В. Варвары Горной Таврики на рубеже эпох // Археологический альманах. № 23. Донецк.

Фирсов 1979 — Фирсов Л. В. О положении страны Дори в Таврике // Византийский временник. Т. 40.

Флоря 1981 — Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. М.

Храпунов 2005 — Храпунов И. Н. Древняя история Крыма. Симферополь.

Цукерман 1997 — Цукерман К. К вопросу о ранней истории фемы Херсона // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Симферополь. Вып. 1.

Ченцова 1996 — Ченцова В. Г. Материалы к истории Херсона в средние века // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь. Вып. 5.

Чичуров 1980 — Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения. М.

Шукуров 1995 — Шукуров Р. М. Тюрки на православном Понте в XIII–XV веках // Причерноморье в средние века. М. Вып. 2.

Щукин 2005 — Щукин М. Б. Готский путь. Готы, Рим и черняховская культура. СПб.

Юрочкин 2016 — Юрочкин В. Ю. «Аланская загадка» в истории средневекового Крыма // Второй Кавминводский межрегиональный музейно-научный семинар памяти краеведов. Пятигорск.

Юрочкин 2017 — Юрочкин В. Ю. Готский вопрос. Симферополь.

Ягич 1893 — Ягич И. В. Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина Философа первоучителя славян св. Кирилла // Приложение к 72-му тому Записок императорской академии наук. № 6.

Якобсон 1973 — Якобсон А. Л. Культура и этнос раннесредневековых селищ Таврики // Античная древность и средние века. Свердловск. Вып. 10.

Baye 1908 — Baye J. Les tombeaux des Goths en Crimée // Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France. T. 67.

Vasiliev 1936 — Vasiliev A. A. The Goths in the Crimea. Cambridge-Massachusetts.

Shchukin, Kazanski, Sharov 2006 — Shchukin M., Kazanski M., Sharov O. Des Goths aux Huns: Le Nord de la mer Noire au Bas-Empire et à l'époque des Grandes Migrations // British Archaeological Reports. International Series 1535.

Tomaschek 1881 — Tomaschek W. Die Goten in Taurien. Wien.

Zuckerman 1995 — Zuckerman C. On the date of the khazars' conversion to Judaism and the chronology of the kings of the Rus Oleg and Igor // Revue des Etudes Byzantines. Paris. T. 53.

Ф. Х. Хаданова

КОСТА КАК ИНИЦИАТОР СОЗДАНИЯ ОСЕТИНСКОЙ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ КОМИССИИ И ИЗДАНИЯ ИСПРАВЛЕННОГО ПЕРЕВОДА ОСЕТИНСКОГО ЕВАНГЕЛИЯ 1902 г.

Как известно, о К. Л. Хетагурове существует обширная научная литература и его наследие достаточно хорошо изучено. И все-таки, как представляется, некоторые сюжеты, очень важные не только для творческой биографии самого Коста, но и, если учитывать более широкий историко-культурный контекст, для адекватного представления о развитии осетинской письменности, литературы, искусства, все еще нуждаются в осмыслении. Речь идет о христианских мотивах, образах и сюжетах, которые влияли на его творчество, а именно на духовную поэзию Коста и религиозную живопись, и которые стали привлекать внимание исследователей лишь в начале XXI в. Впрочем, не только духовное творчество Коста, но и генеалогическое предание о легендарном предке его рода Хетаге, которое он знал с детских лет, тоже тесно связано с христианскими мотивами.

Надо сказать и о внимании Коста к проблемам духовных образовательных учреждений Владикавказской епархии (и не только), к просветительской деятельности Общества восстановления православного христианства на Кавказе, Ардонской духовной семинарии, которым он посвятил ряд своих статей. И, конечно, надо сказать о его роли в сохранении Ольгинской женской школы, основанной протоиереем А. Колиевым, за протест против закрытия которой в 1891 г. вместе с Коста и другими осетинскими интеллигентами и священниками пострадал и владикавказский епископ Петр (Лосев). О нем Коста сохранил благодарную память до последних дней жизни.

Коста проявлял интерес и к осетинской переводной и духовной литературе, полагая ее опыт ценным для развития осетинской письменности. Не было случайностью, что он стал инициатором издания

исправленного перевода Осетинского Евангелия 1902 г. и возобновления деятельности Осетинской переводческой комиссии. Но эта инициатива Коста не привлекла специального внимания исследователей. Впрочем, можно объяснить неразработанность некоторых сюжетов, связанных с осетинской духовной литературой, среди много другого, и известным идеологическим контекстом, инерция которого, по-видимому, сохраняется, принимая порой причудливые формы, угадываемые в упрощенных подходах и использовании устаревших идеологических клише.

Впервые Коста публично выступил по проблеме опыта переводов и языка текстов Осетинского Евангелия и других изданий переводной духовной литературы для осетин в начале 1900 г. в февральском номере владикавказской газеты «Казбек» в публицистической статье «Избави Бог и нас от этаких судей» с подписью «Нарон». Эти переводы Коста назвал «драгоценными вкладами» в осетинскую письменность, но его смущало, что народу они малодоступны: «Переводы Евангелия, молитв и урывков церковных служб и треб? Труд большой, что и говорить. Но ведь это заслуга опять-таки очень ограниченного кружка во главе с протоиереем А. Колиевым. При всем том все эти драгоценные вклады в осетинскую письменность настолько неудачны, что при чтении их народная масса совершенно не понимает их смысла» [Коста 2001: 164–165].

Уже в конце 1900 г., 15 декабря, Коста обратился к епископу Владикавказскому и Моздокскому Владимиру (Сеньковскому) с инициативой возобновления переводческой работы над текстом Евангелия. Он предлагал создать Осетинскую переводческую комиссию из священников и интеллигентных осетин, знатоков языка для исправления текста перевода Осетинского Евангелия и подготовки нового его издания. Неизвестно, сохранилось ли письмо Коста епископу, но его содержание он пересказал в письмах адресатам из ближайшего своего окружения. В письме от 15 декабря 1900 г. (предположительно Г. Баеву) он писал: «Сейчас написал письмо архиерею относительно Осетинского Евангелия. Я его прошу, ввиду плохого перевода, собрать из священников и интеллигентных осетин комиссию, которая бы под председательством Епископа или заменяющего его лица пересмотрела и исправила существующий текст Евангелия. Сходи к нему и поддержи мое ходатайство. Себя я отдаю также в его распоряжение» [Коста 2001: 324–325].

Это письмо К. Хетагурова очень ценно для изучения истории публикации Осетинского Евангелия 1902 г. и создания переводческой комиссии.

Об этой инициативе Коста сообщал и в письме от 16 декабря 1900 г., вероятно, одному из родственников: «Æгæр рæдау сдæ, ме ‘фсымæр, фæлæ цы кæнон! <...> Арчермæ чиныг барвыстон, ирон Евангелие ныр куыд у, афтæмæй йæ куыд нæ печатат кæна, фæлæ, сауджынты æмæ интеллигенттæй ирон лæгты куыд æрымбырд кæна æмæ уыдон Евангелие куыд бакæсой æмæ йæ хуыздæр куыд саразой иронау, афтæ» [Коста 2001: 326].

Обращению к епископу предшествовала собственная переводческая работа Коста над текстом Осетинского Евангелия.

Еще находясь во второй ссылке в Херсоне, Коста начал работу над новым переводом Евангелия на осетинский язык. Это было, вероятно, летом 1899 г., уже после выхода его книги «Ирон фандыр». Во всяком случае, в письме А. Л. Хетагурову в Петербург от 1 сентября 1899 г. он писал: «Не найдешь ли возможным прислать мне Осетинское Евангелие. Я начал его перевод и некоторые слова и выражения хотел бы слышать с поповскими, — пришли, пожалуйста» [Коста 2001: 223]. То есть к началу сентября 1899 г. Коста уже перевел некоторую часть текста Евангелия, но непонятно, какую именно, ведь мы не располагаем рукописью этого перевода. Трудно сказать, сохранился ли этот перевод Коста, но интересно то, что в среде интеллигентных осетин было известно, что Коста работал над новым переводом Осетинского Евангелия и имел непосредственное отношение к его переизданию в 1902 г.

В связи с этим ценным представляется короткое письмо талантливого художника-самоучки Игната Ефимовича Алдатова (1884 — после 1969-го) из Киева во Владикавказ в 1906 г., в котором он просит Г. Баева выслать ему новый перевод Коста: «Глубокоуважаемый Гаппо! Не откажите мне выслать копию рукописей дорогого нашего Коста, перевод Евангелия на осетинский язык, если для Вас не составит тягость, то пожалуйста не откажите выслать, я очень заинтересован переводом на осетинский язык этой чудной Книги, тем более, что она переведена слогом Коста. г. Киев, Политехникум, студенту сельскохозяйственного отделения Игнатию Ефимовичу Г-ну Алдагову» [Фонд Коста 1906: 1-99-19-9].

Короткое письмо И. Алдатова интересно в том плане, что имя Коста в начале XX в. связывалось в среде осетинской интеллигенции и

студенчества, которые интересовались родной литературой и языком, не только с книгой осетинских стихов «Ирон фандыр» (1899), но и с новым, исправленным переводом Осетинского Евангелия (1902).

Возможно, рукопись перевода Коста найдется в каком-либо архиве, но и из приведенных источников видно, что Коста хорошо знал о недостатках прежних переводов Евангелия и добивался возобновления переводческой работы для исправления текста Осетинского Евангелия. Он стремился к достижению нового, улучшенного осетинского перевода, более соответствующего уровню развития языка.

Важно и то, что после создания книги осетинских стихов «Ирон фандыр» К. Хетагуров обратился к осетинской христианской духовной традиции, которая способствовала восстановлению письменности, развитию литературы и просвещения в Осетии и вернула осетин в письменную, книжную традицию.

История изучения переводов Евангелия на осетинский язык восходит к труду протоиерея А. Гатуева «Христианство в Осетии» (1891): «В 1848 году в С.-Петербурге был напечатан на осетинском языке псалтырь. Тогда же переведено на осетинский язык Евангелие неким Мжедловым. В этих переводах хотя было допущено множество неточностей переводчиком, но по исправлении их впоследствии знатоками осетинского языка, они принесли несомненную пользу распространению христианства в Осетии» [Чибириков 1987: 283]. Следующий перевод появился спустя немногим менее двух десятилетий: «В 1864 году протоиереем Колиевым, священником Сухиевым, Аладжиковым, Жускаевым, Цаликовым и учителем семинарии Цораевым исправлен перевод Евангелия и напечатан советом Общества для употребления в церквях, а для школ — в меньшем объеме напечатано его множество экземпляров» [Чибириков 1987: 289].

Более подробные сведения об осетинских переводах и переизданиях Евангелия приведены в рукописи священника Х. Цомаева. Он приводит данные, что история переводов Евангелия на осетинский язык начинается с трудов И. Г. Ялгузидзе (Агъуызаты (И. Г. Габарев), 1775–1830): «Величайшей же заслугой Ялгузидзе перед его соплеменниками и единоверцами является перевод его Св. Евангелия с грузинского на осетинский язык. Перевод этот был окончательно проверен и обработан Комиссией в составе: экзарха Грузии Митрополита Ионы (Статского) Советника и Кавалера Николая Давидовича Чубинова, князя Шалвы Эристава и самого Ялгузидзе и сначала

хранился в рукописи в Тифлисском Епархиальном архиве, а затем в 1841 г. был отпечатан в 2 000 экз. при Московском Комитете Библийского общ^{ества} (см. Историю грузинской Иерархии с присовокуплением обращения в христианство Осетии и других горских народов на 1 января 1825 года. Москва, В Синодальной типографии. 1826. стр. 89, /95, 96 / и архив Влад^{икавказского} Дух^{овного} Уч^{илища} за 1841 г. № 15 — отзыв академика Шегрена)» [Цомаев 1924: 2об.].

Но на указанных Х. Цомаевым страницах этого издания подобных сведений об издании Евангелия в 1841 г. не оказалось, а есть данные о том, что осетинский перевод Евангелия был окончен Ялгузидзе в 1822 г. [История груз. иерархии 1825: 90]. Во второй половине XX в. исследователи установили, что рукопись все-таки не была опубликована [Салагаева 1984: 172].

О переводах Евангелия Г. Мжедловым на осетинский язык Цомаев сообщал, что они были сделаны с грузинского языка, а «в 1842 г. Мжедлов был назначен учителем осетинского языка в Тифлисскую Дух^{овную} Семинарию <...>. На уроках осетинского языка он читал свои переводы и при помощи лучших своих учеников из природных осетин: Колиева, Цараева и др. постепенно исправлял и совершенствовал их» [Цомаев 1924: 3]. Х. Цомаев указывает еще одну дату публикации Осетинского Евангелия: «В 1859 г. напечатан второй труд Мжедлова — перевод Св. Евангелия 239 + XXXVII стр. в 4 д. л. в Московской Синодальной типографии. Затем это же Евангелие в исправленном виде вновь было напечатано в Тифлисе. Сыгдэг Евангели. Святое Евангелие. Тифлис. Типография Главного Управления Наместника Кавказского 1864 г. Книга имеет 327 стр. в 4 д. листа. Тогда же и там же напечатаны напестольные Евангелия для церквей в 1 лист и 328 страниц. Бумага плотная, хорошая. Перевод Евангелия довольно удачный, но все же имеет неточности и др^{угие} погрешности. (См. Духов. Вестн. Груз. Экзарх. за 1891 г. № 13 и архив Владик. Осет. Церкви д. 69) [Цомаев 1924; 3–3об.].

После переводов И. Габараева (1822?) (Агъуызаты/Ялгузидзе) и Г. Мжедлова (1848, 1859?, 1864) к переводу Евангелия на осетинский язык приступил К. Хетагуров, летом 1899 г. высланный из пределов Кавказа в Херсон. Этот переводческий опыт привел его к мысли о необходимости не только отметить в печати их ценность или несовершенство, но и возобновить работу над переводом и создать для этого специальную комиссию.

Коста также обратил внимание на то, что следует внести исправления в текст перевода Осетинского Евангелия и на необходимость осуществления литургии на родном языке: «Мало того, громадное большинство священников в осетинских приходах до последнего времени были из грузин, которые за самым незначительным исключением отправляли богослужение на грузинском языке. Да и сами осетины-священники большею частью служили по-славянски» [Коста 2000: 164].

Впрочем, он не остановился только на критике подобного положения и после возвращения из Херсона инициировал возобновление деятельности Осетинской переводческой комиссии. Как уже говорилось, он обратился в письме от 15 декабря 1900 г. к архиерею с идеей создания комиссии по исправлению перевода Осетинского Евангелия и составил список священников и интеллигентных осетин, которые могли быть в этом полезны.

Епископ Владикавказский и Моздокский Владимир (Сеньковский) поддержал инициативу К. Хетагурова и поручил, по-видимому, настоятелю Владикавказской Осетинской церкви А. Гатуеву возглавить комиссию. Вероятно, А. Гатуев стал переписываться с К. Хетагуровым по поручению епископа, такие документы пока не найдены. Но, во всяком случае, к своему рапорту [Фонд Коста 1901: 1-10-93] уже 20 марта 1901 г. священник А. Гатуев представил епископу Владикавказскому «список лицам, могущим, по указанию Хетагурова, принять участие в рассмотрении исправленного Евангелия от Матфея на осетинском языке», просил разрешения собраться указанным лицам во Владикавказе 4 апреля. Список, составленный К. Хетагуровым, включал 14 человек. В рукописи напротив 11 фамилий А. Гатуевым проставлена отметка — «х», которая, вероятно, означала согласие членов комиссии собраться 4 апреля, за исключением последних трех имен списка:

1. о. А. Гатуев,
2. о. К. Токаев (протоиерей в сел. Ардон),
3. о. А. Цаликов,
4. Цораев (в Дарг-Кохе — приписано карандашом. Возможно, это учитель в Дарг-Кохе. — *Ф. Х.*),
5. Г. Баев,
6. А. Кубалов,
7. о. А. Цаголов (в Ново-Христиановском — приписано карандашом),

8. уч<итель> житель Бат.<ако> З.<ахар> (расшифровка имени — карандашом) Кубалов,

9. о. Н. Джиев¹,

10. о. М. Хетагуров²,

11. К. Хетагур<ов> (в Пятигорске — приписано карандашом),

12. уч<итель> Х. Уруймагов,

13. о. [М.] Коцоев,

14. Ф. Голиев.

Судя по сохранившемуся рапорту священника А. Гатуева архиепископу от 21 июня 1901 г., Осетинская переводческая комиссия уже проделала некоторую работу над исправлением перевода Евангелия от Матфея, и он обратился с просьбой разрешить собраться 1 июля «поименованным в представленном списке лиц<ам> для продолжения работы по исправлению перевода Евангелия и напечатания его». На рапорте А. Гатуева резолюция епископа Владикавказского и Моздокского Владимира (Сеньковского): «Из-за съезда в июле учителей осетинских школ на курсы в Ардон о. А. Гатуеву снести с прот. К. Токаевым о времени прибытия священников <в> Ардон».

К рапорту приложен список, который был составлен А. Гатуевым на основе списка К. Хетагурова с включением в него новых имен лиц, которые могли принять участие в исправлении перевода Евангелия на осетинском языке. с пометкой «х» напротив фамилий Токаева, Джиева, Цаголова, Коцоева, Цомаева:

«1. Протоиерей Косьма Токаев; 2. Протоиерей Николай Джиев; 3. Священник Александр Цаголов; 4. Священник Моисей Коцоев; 5. Священник Харлампий Цомаев; 6. Алекс.<андр> Цаликов; учителей лично, свободных от занятий: 7. Гизельского Харитона Уруймагова лич.<но>; 8. Махческого Михаила Гарданова; 9. Даллагкауского Михаила Гуриева; 10. Унальского Стефана Таболова; 11. псаломщика Георгия Гадиева.

Присяжных поверенных: Баева и Кубалова» [Фонд Коста 1901: 1-10-93].

¹ В это время был священником в с. Ольгинском.

² Священник Ильинской церкви с. Салугардан (1904), окончил курс в Тифлисской духовной семинарии. По окончании семинарии вместе с А. Гатуевым, Цоголовым и Цаголовым в 1867 г. все они были рукоположены во священники. В 1891 г. священник Хетагуров в с. Вольно-Христиановском был законоучителем в церковно-приходской школе.

Себя А. Гатуев не включил в список, но Х. Цомаев указал, что хотя «персональных переводов А. Гатуев не оставил, но участвовал в исправлении и издании Осетинского Евангелия для школ, напечатанного в 1902 году во Владикавказе в типографии Шувалова» [Цомаев 1924: 10об.].

Не находим во втором списке и имя Коста. Он к этому времени перебрался в Ставрополь на работу в редакцию газеты, и ему сложно было лично участвовать в работе комиссии. В письме от 31 марта 1901 г. из Ставрополя Коста пояснял Владимиру, епископу Владикавказскому и Моздокскому:

«Ваше преосвященство! С благословения Вашего соблаговоли-те принять душевное поздравление со светлым Воскресением Господа нашего Иисуса Христа, сына Божия, с горячим пожеланием благоденствия и долголетия на благо с такою любовью отца пасомого Вашим преосвященством стада. С глубоким сожалением имею честь довести до сведения Вашего преосвященства, что я за обременением работой в редакции газеты “Северный Кавказ” не могу участвовать лично в Комиссии по пересмотру перевода Евангелия. Прилагаемый краткий доклад, может быть, принесет ту пользу, на которую я искренне рассчитываю. Не откажите в архипастырском благословении Вашему покорному слуге. К. Хетагуров» [Коста 2001: 329].

Коста сопроводил письмо «Докладом в комиссию по пересмотру текста Евангелия на осетинском языке». В нем он отметил объединяющее значение осетинского литературного языка в формировании единства Осетии и осетинского народа, который «при всей своей малочисленности, благодаря топографическим особенностям места их поселения, изрезанного глубочайшими ущельями и неприступными гребнями скалистых гор, почти до половины минувшего столетия имели очень ограниченное сношение между собою. Неудивительно поэтому, что население каждого замкнутого района извратило в большей или меньшей степени основной осетинский язык» [Коста 2000: 399].

К. Хетагуров внес также ряд предложений по усовершенствованию орфографии и языка перевода Евангелия. А как художник Коста вносил предложения и по изменению шрифта Осетинского Евангелия, которые помогли бы «и красоте шрифта и более беглому чтению» [Коста 2000: 403].

В конечном счете Коста стремился к тому, «чтобы с переизданием Евангелия раз навсегда установить алфавит, который по своей простоте и изяществу, несомненно, даст возможность читать Священное Писание бегло и удопонятно и, кроме того, установит раз навсегда правильную орфографию» [Коста 2000: 403].

З. М. Салагаева отмечала: «Несомненно, здесь поэт выходит за рамки церковных книг и касается осетинского языка в целом» [Салагаева 1984: 179].

Выход Осетинского Евангелия (Сыгъдæг Евангелие / Святое Евангелие. Владикавказ. Типография В. И. Шувалова. 421 с.) в 1902 г. является, несомненно, заслугой К. Хетагурова и членов переводческой комиссии, которая была составлена им, а затем и священником А. Гатуевым.

Коста включил и Г. Баева в число переводчиков, которые вошли в комиссию по исправлению перевода Осетинского Евангелия, и, скорее всего, именно его он просил встретиться с епископом Владикавказским, чтобы он поддержал изложенную К. Хетагуровым в письме епископу Владимиру (Сеньковскому) инициативу исправления перевода и подготовки нового издания Евангелия. В дальнейшем Гаппо Баев продолжил свою переводческую деятельность, а также способствовал новому изданию Осетинского Евангелия.

В 1923 г. Г. В. Баев (1869–1939) в эмиграции, в Берлине, в издательстве Е. Гутнова переиздает со своим предисловием Осетинское Евангелие (1902) тиражом 5 000 экз. А затем с 1923 по 1933 г. переводит и другие книги Нового Завета, начиная с Деяний Апостолов до откровения Иоанна. В 1928 г. в Берлине он издает книгу пророка Даниила в своем переводе. Есть данные о том, что третье издание Осетинского Евангелия 1902 г. вышло в 1970-е гг., а четвертое — в 1993 г. [Арапович 1993: 2].

Г. Баев, размышляя о своем опыте перевода книг Евангелия, писал о богатых возможностях родного языка: «1923 азы июны æз бавнæлдтон Ног Фæдзæхсты дыккаг хай ирон æвзагмæ тæлмац кæныны зын хъуыдтагмæ. Тæлмацы фыццаг мæ баууæндын кодта, нæ зæронд ирон æвзаг уыцы тæлмацæн кæй бæззы, хъæздыг æвзаг кæй у, ууыл. <...> Ног Фæдзæхсты чингуытæ тæлмац гонд фесты 1933 азы кæронмæ» [Арапович 1993: 2].

Судьба исправленного по инициативе К. Л. Хетагурова и изданного в 1902 г. перевода Осетинского Евангелия оказалась счастливой.

Оно переиздавалось несколько раз. И хотя в 2004 г. появился новый перевод Евангелия, специалисты полагают, что издание 1902 г. все-таки более ценное с точки зрения богословской и по самому языку перевода.

Инициатива Коста по исправлению текста Осетинского Евангелия и возобновления деятельности переводческой комиссии, которая продолжила работу и в будущем, явилась еще одним вкладом в развитие духовной культуры Осетии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Арапович 1993 — Арапович Б. Предисловие // Ног Фæдзæхст. Институт перевода Библии. Стокгольм.

История груз. иерархии 1825 — История грузинской иерархии с присовокуплением обращения в христианство Осетии и других горских народов по 1 января 1825 года. М., в Синодальной типографии 1826 г.

Коста 2000 — Хетагуров К. Л. Полн. собр. соч.: в 5 т. Т. 4. Владикавказ.

Коста 2001 — Хетагуров К. Л. Полн. собр. соч.: в 5 т. Т. 5. Владикавказ.

Салагаева 1984 — Салагаева З. М. От Нузальской надписи к роману: проблема генезиса и становление осетинской прозы. Орджоникидзе.

Фонд Коста — НА СОИГСИ. Фонд Коста Хетагурова. Текст воспроизводится по рукописной копии оп. 1, д. 99, папка 19, л. 9. Оригинал хранится в ЦГА РСО-А, д. 5/167 за 1906, связка № 6 по описи 221.

Цомаев 1924 — НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика, 58, п. 33. Краткие биографические сведения о переводчиках и издателях священно-церковно-богослужебных книг на осетинском языке и библиографические заметки об их трудах, собранные протоиереем Харлампием Цомаевым. 1924.

Чибиров 1987 — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / сост. Л. А. Чибиров. Цхинвали, 1987.

Чибиров 1987 — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах.

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

Л. Р. Габоева

НУЗАЛЬСКИЙ ГРУНТОВЫЙ МОГИЛЬНИК

Культурное наследие селения Нузал Алагирского района Республики Северная Осетия-Алания давно уже осмыслено как средневековый ансамбль, но официально все еще, с 1960 г. и по сей день, определяется как отдельные объекты культурного наследия под прежними наименованиями¹: Шесть башен оборонительного укрепления, средневековье² (Скальная крепость и монашеские кельи), Нузальская часовня, XII в.³ (Нузальская церковь, нач. XIV в.) и Комплекс надмогильных сооружений и склепов, средневековье⁴.

Непрерывное научное изучение нузальских древностей в совокупности и в контексте окружающих природного и исторического ландшафтов, осуществляемое в последние десятилетия, способствовало осознанию Нузала как домениального центра Аланской царской династии, резиденции последнего известного аланского царя Багатара, важнейшего пункта военно-стратегического и таможенного контроля над северным ответвлением Великого Шелкового пути, а самого Нузальского ансамбля как последнего по времени строительства объекта культурного наследия средневековой аланской государственности. В современном культурно-политическом контексте Нузал символизирует цивилизационное единство Алании с Россией и актуальность древней христианской традиции для великого многонационального государства.

¹ Постановление Совмина РСФСР от 30.08.60 № 1327 «О дальнейшем улучшении дела охраны памятников культуры в РСФСР». Приложения № 1 и № 2.

² Объект федерального значения.

³ Объект федерального значения.

⁴ Объект регионального значения.

С высоты нынешнего понимания значимости наследия Нузала трудно принять тот факт, что в 1960 г. нузальский средневековый могильник не был взят под охрану государства как памятник археологии. В то же время расположенные на северном участке территории этого могильника сохранившиеся надмогильные и культовые сооружения обрели охранный статус памятников архитектуры местного (ныне регионального) значения под наименованием «Комплекс надмогильных сооружений и склепов, средневековье». Расположенная в центральной части могильника церковь, возведенная над грунтовым погребением в гробнице — «каменном ящике»¹, также была поставлена на государственную охрану как памятник архитектуры федерального значения — «Нузальская часовня, XII в.».

Основной причиной отказа озаботиться сохранением могильника с грунтовыми погребениями, на наш взгляд, являлось следующее обстоятельство. К тому времени южная часть могильника уже была застроена; жилая застройка также протянулась полосой вдоль левого берега р. Ардон, буквально прижавшись к линии берегового откоса. А вот центральная часть могильника с расположенной на ней часовней (церковью) стала застраиваться много позже. С середины XIX в. центральная часть могильника «освобождалась» от наземных сооружений именно под сельскую площадь, а не под застройку. Таким образом, могильник-некрополь визуально был сокращен до границы сельского кладбища площадью 0,5 га, погребения в грунте в основном сохранялись.

В процессе бытования небольшого по площади сельского кладбища устройство новых могил приводило к перманентному разрушению захоронений: не только не визуализируемых грунтовых погребений — в ямах, в гробницах — «каменных ящиках», но и надмогильных сооружений и склеповых усыпальниц. Анализ имеющихся изобразительных материалов и других источников это подтверждает.

Свободная от застройки территория грунтового могильника находится на юге селения Нузал, в границах зоны охраны объекта культурного наследия федерального значения «Нузальская часовня, XII в.». Пологая узкая левобережная терраса, на которой находится участок могильника, имеет плавное понижение к востоку. В непосредственной близости к сохранившейся территории грунтового

¹ Могила, стены и перекрытия которой составлены из каменных плит; пол также часто выстилался каменными плитами.

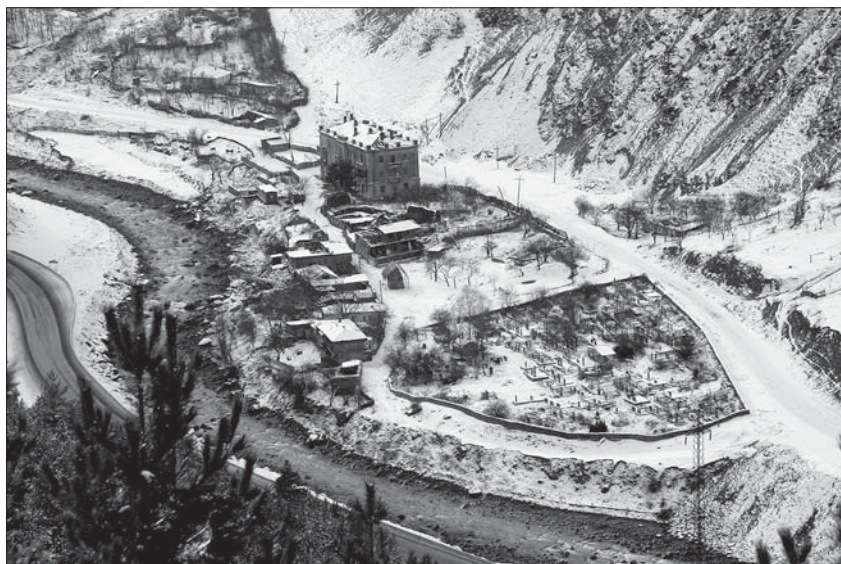


Рис. 1. Общий вид бывшей территории могильника

могильника с южной и восточной сторон располагаются одно- и двухэтажные жилые дома разновременной постройки, расположенные вдоль сельской улицы (рис. 1).

С древних времен Нузал являлся ключевым местом на древнем пути, соединявшем Предкавказские степи и Южный Кавказ. Само название, раскрывающее стратегическое узловое значение этого пункта, исследователи производят от монгольского «нузал» или «нузул» — повинность за построй [Цагаева 2010: 288], по другой версии — от арабского «нузул», имеющего значения: «сошествие», «спуск», «стояние лагерем», «налог с проезжающих» [Лавров 1982: 205].

Современное селение Нузал в нынешних границах расположено в узкой горной котловине Алагирского ущелья на высоте 1 172 м над уровнем моря, на левобережье реки Ардон. За Нузалом к югу начинается Касарское ущелье с высокими отвесными скалами, которые в древности не давали возможности обхода Нузала иными путями, чем по тропе, проложенной по высотам правого борта р. Ардон [Пчелина 1948: 85–87]. Только по правобережью Ардона, выше скальной крепости Нузала, под надзором специально приглашенных Царзонта стражников из фамилии Тотиевых [Пчелина 1948: 86–87]

можно было, пройдя 19 км, выйти в Туалгом — Центральную Осетию, откуда через многочисленные перевалы перейти на южный склон Кавказа.

На основе многолетних полевых исследований выдающийся собиратель осетинских древностей Е. Г. Пчелина в 1940-е гг. осуществила научную реконструкцию градостроительной ситуации средневекового Нузала, доминирующего центра Аланской царской династии. Ее реконструкция позволяет четко увидеть историко-архитектурный ансамбль Нузала: на правобережье Ардона — фортификационное сооружение — крепость и монашеские кельи на отвесной скале, под ней — селение Нузал, на левобережье, напротив крепости и селения, на узком протяженном плато — обширный грунтовый могильник с усыпальницами разных видов, в числе которых церковь — меморий. Образ средневекового Нузала графичен в смысловой ясности: правый берег — вертикаль жизни, борьбы, молитвы, левый берег — горизонталь покоя, памяти, традиции. Ось — река разделяет, соединяет оба сегмента мост, по которому древняя перевальная дорога, спускаясь со скальных высот правого борта, переходит на левый берег. «Нынешнее же кау (селение. — Л. Г.) Нузал, находящееся на левом берегу Ардона и расположившееся на площади древнего родового кладбища колена Царзонта, возникло в конце XVIII — нач. XIX века» [Пчелина 1948: 86–87].

В период с конца XVIII — начала XIX в., в особенности в связи с прокладкой российскими властями новой, Военно-Осетинской дороги по левобережью Ардона, жители Нузала перебрались и обустроились на левобережной части. В результате расширения жизненного пространства за счет территории некрополя склеповые усыпальницы, надмогильные памятники разных видов в центральной и южной части могильника постепенно, большей частью, были разрушены; исключением являлась часовня (церковь). Опасность разрушения неоднократно грозила и ей: со второй половины XIX в. церковь оказалась в створе новой дороги и стала помехой движению транспортных средств. Военно-Осетинская дорога была проложена по территории могильника — других возможностей Нузала, расположенный в каньоне р. Ардон, предоставить не мог.

В 1869 г., когда В. Б. Пфаф посетил Нузал и осмотрел его древности, он однозначно определил местоположение главной достопримечательности — церковь стояла «среди аула Нузала, на кладбище»,

похожая на гробницы, ее окружавшие, так что на первый взгляд трудно определить, церковь ли это или гробница. В другой публикации В. Б. Пфаф счел необходимым сделать акцент на том, что в с. Нузале было всего 17 дворов и древнее кладбище с памятниками, из которых один «приобрел себе европейскую знаменитость своими пресловутыми надписями и рисунками» [Пфаф 1871: 137].

В 1879 г., через десять лет после В. Б. Пфафа, графиня П. С. Уварова видит церковь, которая отстоит на несколько шагов дальше от кладбища, ближе к жилью; «неогражденное кладбище, почти бок о бок с аулом, кладбище осетинское, на котором перестали хоронить только двадцать или двадцать пять лет тому назад. Существующие памятники сложены на извести из местного плитняка и представляют вид или колонок с конусообразным верхом или маленьких колумбариев с отверстием спереди... Колумбарии эти — разных величин: свод над ними выведен стрельчатый, кругом выложен карниз из черепицы (сланцевых плит. — Л. Г.)... Кроме колон и колумбариев вы видите на кладбище много простых, грубо отесанных, продолговатых камней, поставленных в головах и в ногах покойников...» [Уварова 1887: 39–40].

К первому десятилетию XX в. могильник еще более сокращен по территории: возможно, погребения в грунте оставались нетронутыми, но наземные сооружения разрушены. На могильнике появилась сельская площадь. Археолог, этнограф, литератор Е. Н. Клетнова в нескольких предложениях обрисовала изменившуюся градостроительную ситуацию Нузала: миновав, вернее, обогнув с восточной стороны кладбище, их группа въехала на небольшую площадь. На въезде размещалась «контора бельгийского общества, так как здесь у них имелись рудные разработки; подле нее стояли арбы, нагруженные бревнами. Церковь, на первый взгляд обыкновенная коническая гробница, только больших размеров», высилась посреди площади [Клетнова 1910: 1028–1064] (рис. 2).

Перманентное уничтожение могильника продолжалось: не считать же исследованиями скорые поверхностные осмотры возведенных на его территории сооружений. С другой стороны, с течением времени и в связи с бесконечными утратами памятников Нузала немногочисленные, скудные по информативности опубликованные описания стали бесценными источниками по потерянному типовому и видовому разнообразию строений некрополя.



Рис. 2. Нузальская церковь. Фото из альбома Северского полка. 1886 г.

В августе 1923 г. А. А. Миллер, член Российской Академии истории материальной культуры, совместно с привлеченными к работе Северо-Кавказской экспедиции местными специалистами — инструктором Осетинского отдела Наробраза М. М. Зораевым и членом Института Краеведения В. П. Пожидаевым осмотрели в Нузале древний храм и могильные сооружения на кладбище. В изданном по результатам работы Отчете видный археолог, музейевед, классифицируя склеповые сооружения Осетии, обращает внимание на нузальские примеры надмогильных сооружений с двускатной кровлей без внутреннего пространства, которые имеют облик склепов, но ими не являются, он называет их ложными, дериватами реальных склепов¹. Ученый также отмечает в числе других стел-памятников на некрополях горной Осетии и вертикально поставленный камень на кладбище Нузала [Миллер 1925: 1–42, 27, 39–40].

¹ Дериваты — глухие склепы — надмогильные памятники, обследованные А. А. Миллером, сохранились, но находятся в аварийном состоянии.



Рис. 3. Нузальское кладбище. Рисунок М. Пелихова. 1938 г.

В 1927 г. на нузальском кладбище внимание Г. А. Кокиева, в то время аспиранта Научно-исследовательского института этнических и национальных культур народов Востока (ИЭНКНВ), привлек вид склепов для индивидуальных погребений с двускатной гладкой кровлей со внутренним пространством, с входным проемом в фасадной стене. К сожалению, обследованный им тогда склеп уже утрачен — тем ценнее составленное в результате исследования описание. «Внутри у этих индивидуальных склепов устраивался в почве каменный ящик из шиферных плит, ящик, куда клали покойника. Ящик ничем не прикрывался». Г. Кокиев упоминает и о нескольких полуподземных склепах¹, аналогичных куртатинским [Кокиев 1928: 12–13; Кузнецов 1962: 95, 104] (рис. 3).

В 1946 г. Е. Г. Пчелина во внутреннем пространстве Нузальской церкви, стоявшей в центре могильника, исследовала захоронение, принадлежавшее, по ее мнению, Давиду Сослану [Мамукаев 1969: 8]. У западной стены под дощатым полом на глубине 20 см была выявлена гробница — «каменный ящик», ориентированный по осевой линии церкви север — юг. Стенки гробницы были составлены из семи плит, в основном шиферного сланца. Отчета о раскопках Е. Г. Пчелина не оставила, но некоторые сведения опубликовал Т. Б. Мамукаев: ящик был покрыт каменными плитами и дубовыми досками и заполнен землей, внутри ящика обнаружен человеческий скелет с довольно скудным инвентарем — парой ножей, кресалом и кремнем. Покойный лежал головой на запад, ногами на восток, как того требует христианская традиция [Кузнецов 1990: 75–76]. В настоящее время большая часть исследователей

¹ Полуподземные склепы сохранились, находятся в крайне аварийном состоянии.

склонна считать, что в Нузальской церкви был погребен¹ Багатар, не просто царь, но и выдающийся государственный деятель и военачальник средневековой Алании.

Вывод однозначен: основная территория средневекового могильника колена Царазоновых разрушена застройкой; единственное погребение, раскопанное в 1946 г. Е. Г. Пчелиной в наосе церкви, шире — на нузальском могильнике, не изучено в полном объеме, результаты исследований не оформлены, не доступны для введения в научный оборот.

Представить, хотя бы отчасти, утраченное многообразие видов средневековых наземных сооружений могильника, некогда удивлявших приезжавших в Нузал, возможно по немногим сохранившимся на кладбище, в северной части могильника, объектам: двум полуподземным склепам, двум «глухим склепам» — дериватам склепов, определяемых и как надгробия; трем столпообразным памятникам-надгробиям, возможно и святилищам (*цырtdзавсен*. — Л. Г.). Интерес представляют и три сооружения второй половины XIX — начала XX в., лишь на первый взгляд напоминающие усыпальницы. В действительности это, судя по изобразительным материалам и следам пигментов на поверхности, декорированные как архитектурными деталями, так и орнаментально высокие стены-ограждения из камня и кирпича, возведенные по периметру могильного участка. Перекрытий не имеют. Одно из сооружений со временем обрело перекрытие, увенчанное главкой с крестом, приобретает вид усыпальницы. Могильная плита у входного проема свидетельствует о том, что здесь покоятся представители фамилии Мзоковых, в числе которых и Мзокова-Гайтова Поли Тасоевна (1826–1880 гг.), дочь основателя селения Ардон Тасо Гайтова. Внутри другого подобного сооружения — погребение в грунте знаменитого охотника Адама, сына Дзахсата Мзокова². Идентифицировать склепообразное сооружение не удалось бы без описания и фотографии нузальского кладбища, оставленных Е. Н. Клетновой: «Подъезжая к Нузалу — одному из древнейших осетинских селений, мы первым долгом миновали живописное уал-марта (кладбище. — Л. Г.) со множеством типичнейших и разнообразных гробниц, между которыми особенно выделялась ярко расписанная по штукатурке гробница знаменитого местного охотника

¹ Багатар погиб в 1306 г.

² Родился в Нузале в 1860 г. На 1 января 1886 г. был жив.



Рис. 4. Могила Адама Мзокова

Адама Мзокова, погибшего в горах жертвой своей отваги» [Клетнова 1910: 1028–1064] (рис. 4). Е. Н. Клетновой вторит Н. Янушевич, в те же годы посетивший Нузал: «На 35 версте дороги большой аул Нузал. Он, пожалуй, не отличался бы от прочих аулов, если бы не старое осетинское кладбище, древняя церковь и какие-то загадочные постройки по ту сторону Ардона. Кладбище большое, со множеством оригинальных, громоздких, каменных памятников. Памятники фантастично разукрашены пестрыми рисунками и непонятными эмблемами» [Янушевич 1914: 33]. Сооружения, подобные по оформлению могиле А. Мзокова, которые можно увидеть на кладбищах в Мизуре, Даргавсе и др. селениях, появляются, на наш взгляд, в период со второй половины XIX в., когда населению уже не позволялось использовать фамильные склепы-усыпальницы, а предписывалось предавать останки умерших земле. Все сохранившиеся памятники находятся в аварийном состоянии.

Замечательный по художественному оформлению памятник-обелиск установлен на могиле народного героя Акима Тотиева. Аким Бимболатович Тотиев (1885–1910 гг.), житель соседнего с

Нузалом селения Амасин, удостоился чести быть погребенным на царазоновском кладбище в Нузале. В схватке с разбойниками в апреле 1910 г. он показал себя настоящим воином и снискал посмертную славу.

Истинный масштаб утрат на могильнике отражает перечень типов погребений и видов памятников, составленный в 1960-е гг. профессором Б. А. Алборовым [Материалы...]:

- скифский курган, обложенный громадными камнями¹;
- каменные ящики, оказавшиеся под жилыми постройками;
- полуподземные склепы;
- захоронения в ямах, но выложенных из шифера;
- склепы, подобные Нузальскому (имеется в виду церковь. — Л. Г.), — полые (два из них выше, рядом с Нузальской церковью, разобраны под жилье) и сплошные, оказавшиеся наполовину под лавиной;
- цырты из сложенных друг над другом камней, под которыми может и не быть покойников;
- два рядом стоявших цырта из шиферных досок с загадочными надписями увезены неизвестно куда неизвестными лицами;
- захоронения в земле, огороженные кирпичными стенами красивой кладки, — более поздние;
- захоронения под громадными валунами.

Нузальский курган упоминает и этнограф Б. А. Калоев: «По версии, записанной нами в 1957 году в алагирских селах, первоначальным поселением Царазоновых считается селение Нузал, находившееся в первой половине XIX в. на правой стороне р. Ардон под самой скалой с крепостными башнями, позже перенесенное на левую сторону реки, на участок старого кладбища с **большим курганом** (выделено мною. — Л. Г.), склепами и церковью, приписываемых тому же роду Царазоновых» [Калоев 1999: 230].

Курган, столь редко встречающийся в горной зоне археологический объект, не указан в подготовленном в 1959 г. для утверждения Проекте списка памятников истории, археологии, архитектуры и искусства СОАССР местного значения. Вероятнее всего, к тому времени курган уже был полностью разрушен либо снесена только его насыпь, а основное погребение могло сохраниться. В Проект списка было включено кладбище, «на котором имеются погребения

¹ Подобные курганы зафиксированы нами в селениях Тли, Лисри и др.

в грунте, в каменных гробах и склеповых сооружениях. Имеются надмогильные сооружения, обелиски и каменные знаки. Вокруг кладбища имеется каменная ограда. В 1879 г. П. С. Уваровой, а в 1927 г. Г. А. Кокиевым производились исследования» [ЦГА РСО-А].

Предположение о возможном наличии как на территории памятника федерального значения — Нузальской церкви, так и в его охранной зоне сохранившихся средневековых грунтовых погребений, в том числе и в «каменных ящиках», характерных для нузальского некрополя, нашло подтверждение в сентябре 2016 г. в ходе проведения исследовательских работ в рамках разработки проекта реставрации памятника федерального значения. С целью проведения обследования фундамента церкви с наружной стороны памятника были заложены два шурфа (отмечены на топоплане)¹ (рис. 5). На глубине 0,25 м и 1,20 м были зафиксированы сланцевые плиты, которые могли быть верхней частью конструкций «каменных ящиков», в связи с чем было принято решение остановить разработку шурфов.

Опрос местных жителей позволил установить, что несколькими годами ранее при устройстве некоего бытового сооружения было выявлено грунтовое погребение («каменный ящик») севернее северного угла часовни (отмечено на топографическом плане), в зоне охраны памятника — Нузальской церкви. Работы тогда были немедленно остановлены.

Более того, в конце июля 2017 г. специалистами ГБУ «Наследие Алании»² в экстренном порядке были проведены спасательные археологические работы на приусадебном участке Андрея Мзокова, прилегающем к северной границе зоны охраны памятника — раскопки грунтового погребения (женского) в «каменном ящике». Конструкции погребения обнажились в ходе земляных работ (работы проводились предположительно в апреле 2017 г.), верхняя плита гробницы зафиксирована на глубине 69 см от дневной поверхности. Погребение находилось в 37 м запад-юго-западнее западного угла Нузальской часовни (отмечено на топографическом плане), вне зоны охраны памятника.

Таким образом, запланированные на 2018 г. археологические исследования территории памятника — Нузальской церкви и земельных

¹ Выражаю искреннюю благодарность В. Н. Дробышеву и О. С. Дзесову за содействие в подготовке полевых материалов.

² Спасательные археологические исследования проведены В. С. Санакоевым.

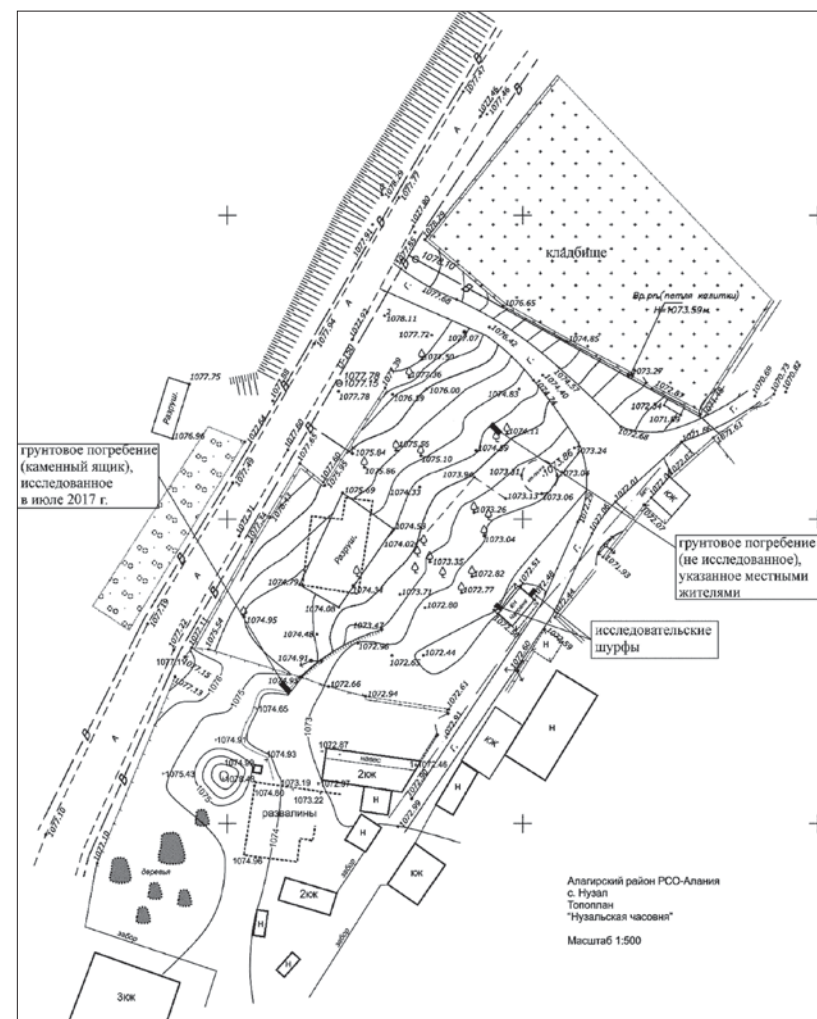


Рис. 5. Топоплан участка Нузальской церкви

участков в зоне его охраны, которые согласно проекту благоустройства территории объекта культурного наследия отведены под устройство дренажной системы, предоставляют возможность получить полную научную информацию о средневековом могильнике, территория которого за прошедшие два века сократилась с 1,3 га до 0,038 га.

Уходя от конкретики практических вопросов сохранения могильника, в данном случае требующих проведения спасательных археологических раскопок и перенесения останков на новое место упокоения, коснемся философии сохранения наследия, памятников как материализованной коллективной памяти. Это, как правило, острее всего осознают люди творческие. По отношению к наследию Нузала таким человеком был основоположник осетинской прозы Сека Гадиев. В последние годы жизни он работал над исторической драмой «Битва Ос-Багатара». Образ Ос-Багатара, его жизнь-подвиг волновали писателя. Нузал он изучил досконально, даже и в топографическом смысле. Будучи священнослужителем¹, был осведомлен о проблемах Нузальского храма. Осознавал особое значение нузальских древностей, самого Нузала в средневековой истории Осетии. Потому он разворачивает действие своего трагедийного рассказа «Сафиат» в сжатом донельзя пространстве Нузала — кладбище, сельская площадь и дзуар. Соответственные и пространственные обозначения понятий — историческая память, действительность, идеология-вера. Сека Гадиев указывает конкретное время: «когда Россия, после присоединения к ней Грузии, укрепляла свою власть на Кавказе...».

Завязка драмы происходит на сельской площади у кладбища: на празднике во время танцев девушка из бедной семьи Сафиат ошеломляет своей красотой парня, начинающего коммерсанта, посетившего Нузал в компании с приставом. Там же в другой раз во время танцев происходит стычка соперников: коммерсанта из равнинного Ардона и парня из соседнего селения, известного наездника. Путем оговора, клеветы с помощью администрации любимого Сафиат пытаются взять под стражу. Отец, умирая, велит ей выйти замуж за перспективного, умеющего ладить с властью парня; но Сафиат не соглашается. В доме нет мужчин, поэтому, согласно обычаю, Сафиат сама в первые три ночи должна охранять могилу отца. В жути кладбищенской ночи к ней является призрак отца с проклятиями на устах. Сафиат лишается разума. Днем ее подводят к дзуару на площади, и люди молятся за несчастную. В конце погибают все, вовлеченные в эту историю [Гæдиаты Секъа 1959: 263–270].

История Сафиат, рассказанная Сека Гадиевым, — это история о том, как пространство исторической памяти и традиции обороняется от напора новой эпохи. Дорога искушений новой жизни открыта,

¹ Причетник, псаломщик Георгий Гадиев.

традиционные устои колеблются под напором новых приоритетов. Это смертельно опасно для будущего народа.

Духовная сила народа и его достоинство зависят от того, насколько сохранены, глубоко осознаны и прочувствованы все духовные завоевания прошлых веков, взятые в их вершинах и глубинах.

Дальнейшая судьба наследия Нузала зависит от нас.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Альбом... 1886. — Альбом поездки команды Северского драгунского полка из города Владикавказа, через главный хребет Кавказских гор в Гори и обратно.

Бзаров Р. С. Древние традиции в общественном строе осетин-алагирцев первой половины XIX века // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1988.

Белецкий Д. В. Заметки о Нузальском храме // Историко-филологический архив. 2004. № 2.

Гæдиаты Секъа 1959 — Гæдиаты Секъа. Равзаргæ уацмыстæ / æрæмбырд сæ кодта Джусойты Нафи. Сталинир.

Калоев 1999 — Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М. *Клетнова 1910* — Клетнова Е. Н. В горах Осетии // Исторический вестник. № 9. СПб.

Кокиев 1928 — Кокиев Г. А. Склеповые сооружения Северной Осетии. Владикавказ.

Кузнецов 1962 — Кузнецов В. А. Материалы и исследования по археологии СССР (МИА). № 106. М.

Кузнецов 1990 — Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ.

Лавров 1982 — Лавров Л. И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.). Л.

Мамукаев 1969 — Мамукаев Т. Б. Тайна Нузальской часовни. Принадлежат ли исследуемые останки Давиду Сослану. Орджоникидзе.

Материалы... — Материалы об Ос-Багатаре и Нузальской часовне. НА СОИГСИ. Ф. Лит. 19. Оп. 1. Д. 155.

Материалы по Нузальской часовне. 1983. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 150.

Миллер 1925 — Миллер А. А. Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии в 1923 г. // ИГАИМК. Т. 4.

Пфаф 1871 — Пфаф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии (1869 г.) // Сборник сведений о Кавказских горцах. Т. I. Тифлис.

Пчелина Е. Г. Иллюстративный материал экспедиции 1946 г. в Алагирском ущелье. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 15.

Пчелина Е. Г. Нузальская часовня в Северной Осетии. НА СОИГСИ. Отделение истории. Ф. 6. Оп. 1. Д. 20.

Пчелина 1948 — Пчелина Е. Г. Местность Уаллагир и шесть колен рода Осибатара. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 21.

Пчелина Е. Г. Нузальская часовня «Нузалы аргъуан» // OSSETICA / Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ, 2013.

Семенов Л. П. Археологические разыскания в Северной Осетии // Известия СОНИИ. Т. XII. Дзауджикау, 1948.

Цагаева 2010 — Цагаева Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ.

Уварова 1887 — Уварова П. С. Кавказ. Путевые заметки. М. Т. 1.

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив РСО-А. ФР. 124. Оп. 1. Д. 252. Л. 32.

Янушевич 1914 — Янушевич Н. Военно-Осетинская дорога на Кавказе. М.

С. Н. Малахов

ПЕЧАТЬ ПРОТОПРОЕДРА И ЭКСУСИОКРАТОРА ВСЕЙ АЛАНИИ КОНСТАНТИНА: ПРОБЛЕМЫ АТРИБУЦИИ И ДАТИРОВКИ

Летом 2015 г. в Абхазии при исследовании надвратной башни Анакопийской крепости экспедицией под руководством проф. О. Х. Бгажбы была выявлена уникальная находка, имеющая прямое отношение к политической истории средневековой Алании: в нижних слоях завалов и обрушений башни были обнаружены византийские фоллисы, фрагменты моливдовулов, милиарисий Константина IX Мономаха (1042–1055), милиарисий Константина X и Евдокии (1059–1067), серебряные подражания куфическим дирхемам, а также медная вислая печать с именем и титулом эксусиократора Алании Константина, оттиснутая на пластине толщиной 4 мм, диаметром 27 мм и весом 24,52 г. Имя этого аланского «властодержца» неизвестно по письменным и сфрагистическим источникам. Сообщение об этой печати в мае 2016 г. на VI «Анфимовских чтениях» по археологии Западного Кавказа (г. Краснодар) сделал абхазский археолог А. В. Аргун, директор Анакопийского музея-крепости.

В статье А. В. Аргуна «Вислая печать из привратной башни Анакопийской крепости» дано описание ценной находки и предложена первая ее интерпретация с учетом политической истории региона в XI в. [Аргун 2016: 4–10]. Исследователь высказал гипотезу о принадлежности найденной печати магистру Константину Алану, имя которого встречается в хронике Иоанна Скилицы. По мнению автора статьи, «вассал» императора Константина Мономаха был назначен «владельцем всей Алании» в связи с пресечением правящей династии в Алании; в междоусобной войне местных князей за верховенство в Алании победителем оказался «верный вассал Византии Константин» [Аргун 2016: 6–7]. Эти и иные заключения, представленные в

статье, выглядят не всегда корректными, часто авторские рассуждения не подкреплены источниками, что заставляет нас еще раз обратиться к проблеме уточнения датировки печати и идентификации ее владельца.

Следует предварительно отметить, что, согласно «Матианэ Картлиса», царь Георгий I (1014–1027) был женат вторым браком на дочери царя овсов. Ее имя — Альда — известно из хроники Иоанна Скилицы. После смерти царя Георгия правителем Грузинского царства, в том числе и Абхазии, стал Баграт IV (1027–1072). Альда не смогла возвести на грузинский престол своего сына Димитрия, проиграла политическую борьбу Баграту и передала в 1033 г. крепость Анакопию (Анакофию) Византийской империи. Здесь была образована византийская фема, существовавшая во второй половине XI в. [Seibt, Jordanov 2006: 231–239; Алемань 2003: 296]. Надо полагать, что в Анакопии могли присутствовать аланские родственники и домочадцы Альды; после передачи крепости Византии вполне могли находиться в составе гарнизона и союзные империи аланы. Византийская фема Анакопия была потеряна Византией в 1071–1080 гг. [Khroushkova 2006: 91].

Следовательно, находка печати с именем правителя Алании Константина свидетельствует о прямых связях экскусиократора и византийской администрации Анакопии, что указывает скорее на алано-византийские, чем алано-абхазские отношения, с учетом статуса крепости. Экскусиократор Константин мог находиться в этой крепости (останавливаясь в период своих поездок в империю), через нее могли доставляться послания аланского «властодержца», отправляемые в Константинополь и обратно в Аланию. Поражение Византии, нанесенное турками-сельджуками при Манцикерте в 1071 г., ослабило позиции империи в Восточном Причерноморье и Малой Азии. По свидетельству хроники «Матианэ Картлиса»: «И после этого Бог соизволил вернуть грузинам крепости, которые отняли греки силой, и взял обратно у греков Анакофию, главную крепость Абхазии и многие крепости Кларджети, Шавшети, Джавахети и Артани» [Каухчишвили 1974: 94]. Обратимся теперь непосредственно к печати (табл. 1. 2).

Высокое качество изображения и надписи на булле указывают на изготовление матриц мастерами-резчиками в Константинополе. Довольно редко само по себе и употребление медной пластины для оттиска, что подчеркивало, вероятно, высокий статус ее владельца.

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. Подобная деталь декора щита часто встречается при изображении святых воинов на моливдовулах 70–80-х гг. XI в. [Шандровская 1994: 83, табл. IV, 4]. 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 святого двухколончатая греческая надпись: ΟΑ|ΓΙ|С ГЕ|WР|ΓΙ|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 широко распространен был в византийской сфрагистике и прикладном искусстве в XI–XII вв. [Шандровская 1977]. Сохранившаяся надпись однозначно указывает — патроном владельца печати был св. Георгий, что косвенно подтверждает принадлежность ее владельца к воинскому сословию. Однако, что характерно для булл этого периода и получает затем распространение, личное имя владельца не всегда совпадает с именем патрона-покровителя, и размещение образа святого на лицевой стороне печати следует связывать с особой популярностью св. Георгия. Здесь следует отметить, что рядом с одним из царских дворцов в восточной части Константинополя находился монастырь св. Георгия, или монастырь Манганы, основанный василевсом Константином Мономахом (1042–1055), сюда была впоследствии удалена Мария Аланская с семьей и приближенными после прихода к власти императора Алексея I Комнина (1081–1118). Популярность св. Георгия в этнической среде ивиоров, абхазов и алан в XI–XII вв., вероятно, предопределила выбор св. Георгия в качестве небесного покровителя Константина.

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,| TWCWΔΥ,| KWNTWUW| TΘ ΑΠΡ, ΕΔΡ,| . ΕΙΥС, КРА|TWP, ΠΑСНС| ΑΛΑΝΙ,|.

После раскрытия сокращений надпись читается: + Κ(ύρι)ε β(οή)θει τῷ σῷ δοῦ(λῷ) Κων(σ)ταν(τί)νῳ τοῦ (πρω)τοπροέδρῳ καί ἐξουσ(ι)ο κρατωρ(ί) πάσης Ἀλανί(ας) «+ Господи, помоги рабу твоему Константину, протопроедру и экскусиократору всей Алании».

Резчик сделал буквенные ошибки в середине имени Константин, хотя обычно это имя передавалось на печатях в трех вариантах написания: 1) KWN, 2) KWNCTANT, 3) KONCTANTHNO (C). Возможно, имя писалось со слов и было произнесено нечетко, вследствие чего резчик вырезал KWNTWUW.

В надписи на печати трижды встречается характерная лигатура Θ с горизонтальной линией посередине. Такое начертание Θ через лигатуру присутствует в византийской сфрагистике только в период с 1030-х по 1140-е гг. [Oikonomides 1986: 163], что в нашем случае является определенным уточняющим моментом к датировке печати. На печати первая часть слова «протопроедр» (прото-) передана через буквенное сокращение в форме $\hat{\Lambda}$. Буква Ξ в слове «эксусиократор» начертана в форме Γ с широкими горизонтальными полочками вверху и внизу; такое характерное написание встречается на печатях XI в. [Oikonomides 1986: 168. Tabl.].

Ценность находки заключается в том, что найдена печать в хорошем состоянии, на которой отражено имя неизвестного ранее по письменным источникам правителя Алании, а также его относительно полный титул определенного хронологического отрезка, скорее всего второй половины XI в. Некоторые уточнения о времени оттирка печати позволяет сделать и византийский титул аланского правителя. В 963 г. почетное звание «проедр» было учреждено для особо приближенных лиц к императору Никифором II Фокой [Diehl 1924: 105]. Первым этот титул получил евнух паракимонен Василий Лакапин. Проедр по своей иерархической ценности был выше сана магистра. До середины XI в. титула «проедр» удостаивались преимущественно евнухи-придворные и представители высшей аристократии. Обладатель этого сана был председателем в сенате (проедрος τῆς συγκλήτου). В XI в. частые смены императоров, принадлежавших различным родам, сопровождалась необходимостью введения в ближний круг василевса новых лиц, для чего был введен дополнительно титул протопроедра, т. е. «первого проедра» (протопроедрος). Сановное звание протопроедра в придворной иерархии было выше чина проедра и ниже курополата.

По мере «инфляции» титула проедра и его постепенного исчезновения из употребления при императорском дворе к концу XII в., в церковной иерархии его начинают использовать как синоним для обозначения должности предстоятеля, а позднее епископа (архиепископа)

или митрополита [Kazhdan, Cutler 1991: 1727], в подчинении которого находились вакантные кафедры.

Хронологические рамки правления протопроедра и эксусиократора Алании Константина можно сузить. Известно, что почетный чин протопроедра одним из первых получил стремительно двигавшийся к императорскому престолу Никифор Вотаниат (император в 1078–1081 гг.). В 1067–1068 гг. он был еще проедром и дукой Антиохии [Лихачев 1991: 99–101. Табл. LXIII, 3], а в 1068–1074 гг. Никифор уже протопроедр и дука фемы Стримона и Волерона [Laurent 1952: 126–127. № 235].

Эксусиократор Константин вряд ли мог получить титул протопроедра ранее конца 60-х — начала 70-х гг. XI в. Косвенным подтверждением может служить печать из коллекции Думбартона Окса, предположительно идентифицируемая Н. Икономидисом с некой протопроедриссой, дочерью эксусиократора Алании [Catalogue 2005: 151–152. № 116.1]. Печать протопроедриссы Ирины отнесена Н. Икономидисом к 1072–1078 гг. на том основании, что первый публикатор этой печати Д. Феодоридис посчитал, что Ирина указывает титул своего мужа — Исаака Комнина, брата будущего императора Алексея I Комнина, поскольку Исаак получил чин протопроедра в 1074–1078 гг. [Theodoridis 1990: 61–65]. Однако странно, что Ирина не указывает, будучи замужней, фамилии своего мужа. Это дает основание предполагать, что печать протопроедриссы Ирины Аланской относится к периоду до ее выхода замуж за Исаака Комнина. Чтение слова «эксусиократор» на ее печати не оставляет сомнений, несмотря на отсутствие слова «Алания», что Ирина была дочерью эксусиократора Алании, поскольку этот титул имперской канцелярией был закреплен исключительно за правителем Алании, т. е. ее отцом был эксусиократор Константин.

Как видно, не только супруги проедров и протопроедров назывались «проедриссами» и «протопроедриссами», но и их дочери. В коллекции моливдовулов Государственного Эрмитажа находится печать протопроедриссы Ирины конца XI — первой половины XII в. (?). Печать маленькая (14,5–15 мм), принадлежавшая придворной даме, которая даже не пожелала назвать своей фамилии. Такие печати использовались для частной, неофициальной, переписки [Лихачев 1991: 89. Табл. LXI, 14]. Возможно, владелица этих печатей и Ирина — одно и то же лицо.

Таким образом, на основании приведенных данных можно уверенно датировать печать из Анакопийской крепости 1068–1078 гг. и включить новое имя — Константин — в ряд правителей Алании. И здесь возникает закономерный вопрос, кем был Константин из тех «властодержцев» Алании, которые известны нам к настоящему времени по письменным и сфрагистическим источникам. По грузинским историческим сочинениям, правителем в Алании, максимально близким по времени к нашему периоду, конец 1060-х гг., был «великий царь овсов» Дургулель/Дорголель, который предположительно правил между 1029 и 1068 гг. Его христианское имя, как уже я раньше отмечал, могло быть Гавриил [Малахов 2015: 74–79].

Эта идентификация вызвала возражения, но без существенных аргументов [Белецкий, Виноградов 2011: 54–55], только на основании предположения В. Зайбта [Seibt 2004: 54], что печать с именем эксусиократора Гавриила по типу изображения Богородицы на аверсе и некоторым особенностям начертания литер может быть отнесена к 1030 — началу 1040-х гг. Основанием послужило начертание букв **o** и **v** через одну лигатуру в виде восьмерки с несомкнутыми вверху концами. Подобная лигатура в сфрагистике использовалась при начертании **ov** с конца VII по первую половину XI в. [Oikonomides 1986: 162–163]. Т. е. печать Гавриила (Дургулеля) может на этом основании датироваться от первой трети до середины XI в. Печать эксусиократора Гавриила была изготовлена до середины XI в. Она могла использоваться и позднее, в том случае, если статус ее владельца не менялся. Если настаивать на гипотезе, что Дургулель все же носил крестное имя Гавриил, то тогда остается признать, что примерно после 1068 г. (а это последнее датированное упоминание о Дургулеле) к власти в Алании пришел новый правитель, скорее всего брат или сын царя Дургулеля, носивший в крещении имя Константин.

Если же считать, по А. Ю. Виноградову, что предшественником Дургулеля был все-таки Гавриил (аланское имя которого неизвестно), упоминавшийся в 1033, 1050–1055 (?) гг., то тогда следует признать, что Дургулель, правивший, согласно этому предположению, позднее, мог быть в крещении Константином, и пик его внешнеполитической активности приходится на 1062–1073 гг. [Белецкий, Виноградов 2011: 54–55, 57]. Впрочем, стемма предполагаемой генеалогии аланских правителей, предложенная А. Ю. Виноградовым,

допускает наличие преемника Дургулеля, жившего примерно в последней трети XI в. [Белецкий, Виноградов 2011: 66. Табл. 3]. В таком случае логично в этом преемнике видеть протопроедра Константина.

Дочь Константина, Ирина протопроедрисса, не случайно указывает на своей печати и придворный титул отца, его высокий политический статус — «эксусиократор Алании», и то, что она его дочь: «Богородица, помоги рабе твоей Ирине, протопроедриссе, дочери эксусиократора Алании» [Catalogue 2005: 151–152. № 116.1]. Если допустить, что эта Ирина Аланская, ставшая потом женой первого севастократора Исаака Комнина и умершая после 1102–1104 гг., прожила около 50 лет, то родилась она примерно в начале 1050-х гг.

На наш взгляд, судя по надписи, сделанной на печати, в этот момент она еще не вышла замуж, поэтому для нее было очень важно указать, что она является дочерью аланского правителя. Ирина Аланская могла находиться тогда при дворе императора, не исключено, в ближнем окружении императрицы Марии Аланской, дочери грузинского царя Баграта IV и аланской принцессы Борены. Мария в этот период была женой императоров Михаила VII Дуки (1071–1078), а затем Никифора Вотаниата (1078–1081).

Нельзя исключать вероятности, что появление Ирины в Константинополе было вызвано сменой правителя в Алании. Она могла выступать в качестве своеобразной «заложницы», как представительница семьи эксусиократора Алании, подтверждая своим пребыванием в Константинополе неизменные тесные связи Алании и Византийской империи. Этот новый этап в межгосударственных связях со стороны империи был, вероятно, закреплен присвоением вступившему на аланский престол Константину нового (только что появившегося в конце 1060-х гг.) и более весомого византийского придворного титула «протопроedr».

Сближению содействовала и международная обстановка. Аланская военная помощь была крайне необходима империи для борьбы с сельджуками. Аланские наемники участвовали в трагической для греков битве при Манцикерте в 1071 г. и при подавлении мятежа норманна Руселя, приблизительно в 1072–1073 гг.; историк Никифор Вриенний сообщает о наборе наемных войск (около 6 000 воинов) и о переговорах, которые велись с правителем Алании (ὁ ἄρχων Ἀλανίας), при этом историк не указывает его официального титула. Византийская

сторона не смогла вовремя оплатить услуги аланского контингента, часть войска ушла на родину, немногочисленные группы находились в городах Понта (Пафлагония) и Амасии [Алемань 2006: 306–311].

На печати Ирины Аланской оказалась оттиснутой только часть слова «эксусиократор» и не поместилось слово «Алания», но гораздо позднее, в родословной сына Ирины Иоанна (Адриана) Комнина, ставшего болгарским архиепископом, прямо указывается, что она была дочерью «всеблагороднейшего эксусиократора всей Алании» [Малахов 2015: 82–83]. Титул «эксусиократор всей Алании» (ἐξουσιοκράτωρ πάσης Ἀλανίας) указан на печати Константина. Пока это самое раннее сфрагистическое упоминание официального византийского титула аланского правителя. Царский статус Ирины и ее отца, богатство семьи отмечает ритор Никифор Васибеки [Алемань 2003: 304–306]. Лексема πάσης 'всей' указывает на полноту власти правителя, распространявшейся на все области (территории), входившие в государство, определяемое как Алания. Границы этой этнополитической территории, видимо, предоставлялось конкретизировать и уточнять самому правителю. Хотя определение πάσης носит собирательный характер и нельзя исключить наличия полусамостоятельных социально-политических образований, скрывавшихся под названием «вся Алания», однако верховная власть явно находилась в одних руках, и Алания была в этот период цельным государством, а не конгломератом отдельных княжеств, тяготеющих к торговым путям, и с двумя центрами: на западе — Западная Алания и на востоке — Восточная Алания-«Асия». Власть провозглашалась над всеми территориями, традиционно входившими в состав Алании. Хотя для нас остаются и останутся, вероятно, неизвестными до конца во всей конкретике этнополитические границы Алании в представлениях собственно самих византийцев и правящего дома Алании.

В качестве сравнения приведем аналогичный титул на грекоязычной печати Андрея, «архонта всей Рос(с)ии», которая принадлежала Всеволоду, сыну Ярослава Мудрого, когда Андрей-Всеволод был киевским князем в 1078–1093 гг. [Catalogue 1991: 192. № 85.1].

Высшие чиновники византийской администрации в Болгарии XI в., как и архиепископы Болгарии, определяя свои полномочия, часто указывают, что их власть распространяется на территорию «всей Болгарии» (πάσης Βουλγαρίας) [Catalogue 1991: 93. № 29.1; 95. № 29.6]. Лексема πάσης употреблялась в титулах крупных военных

чиновников (например, Адриан Комнин после 1087 г. был протосевастом и великим domestikом «всего Запада» [Catalogue 1991: 6. № 1.13; 10. № 1.20]), при обозначении, вероятно, географических (неопределенных четко) границ подчиненной им территории. Это прослеживается на печатях патриарха великой Антиохии, к указанию должности которого прилагался титул, указывающий, что в его полномочиях находится «весь Восток» (πάσης Ανατολῆς) [Лихачев 1991: 79–81. Табл. LXI, 1-3]. В 1341–1347 гг. аланский митрополит Лаврентий поименован как ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης πάσης Ἀλανίας καὶ Σωτηριουπόλεως καὶ ὑπέρτιμος Λαυρέντιος [Kresten 2002: 16]. Указание, что он является митрополитом «всей Алании», свидетельствует о «собирательном», скорее неопределенном, характере епархиальной территории и, вероятно, косвенно подтверждает процесс, с одной стороны, политической дезинтеграции, а с другой — возросшие претензии митрополита в регионе в связи с миграционными перемещениями групп аланского населения в годы золотоордынского владычества. В этот период границы митрополии уже не везде соответствуют этнополитическим границам и приобретают оттенок географической номинации.

Почему все же магистр Константин Алан, упомянутый в хронике Иоанна Скилицы, не был владельцем найденной печати? Действительно, хронологически этот военачальник близок описываемым событиям. В пользу этой версии вроде бы говорят и найденные монеты: милиарисий Константина IX Мономаха (1042–1055) и милиарисий Константина X и Евдокии (1059–1067), которые могут служить хронологическими индикаторами. Известно, что в 1045 г. император Константин IX послал против войск Абул Асвара к городу Двину византийские части под началом Михаила Иасита и Константина Алана [Ioannis Scylitzae 1973: 423.62–425.2]. Однако звание и военно-политический контекст, в котором Константин Алан упоминается, скорее говорят не о правителе Алании, а о представителе знатного рода, перешедшем на постоянную службу и представлявшем интересы линьяжа, носившего этнонимическое название. Среди придворных императора Никифора Вотаниата (1078–1081) и «близких людей» Марии Аланской был известен магистр Иоанн, также аланского происхождения [Малахов 2005: 278–279]. По печатям XI в. из собрания Г. Закоса известны имена анфипата и катепана Григория Алана, протоспафария и ипата Леонтия Алана, протоспафария

Сергия Алана [Campangolo-Pothitou, Cheynet 2016: 102, № 84; 214, № 189; 218, № 193]. Любопытно, что свое патронимическое имя Леонтий и Сергей пишут с ошибкой: вместо τῷ Ἀλανῷ на их печатях начертано τοῦ Ἀλανοῦ, что указывает на нетвердое знание греческого языка. Эти сфрагистические данные подтверждают предположение о «византийских» аланах, встроившихся в управленческие и военные структуры империи в XI–XII вв. и не покидавших ее территорию. Кроме того, известна безымянная печать некоего «протопроедра и дукса» из алан (последняя треть XI в.), а также хранящаяся в коллекции Думбартон Окса (D. O. 58.106.2814) с изображением стоящего св. Георгия печать некоего Константина Алана [Seibt 2004: 56, 59, прим. 49], но какое отношение имеют эти печати к протопроедру и эксусиократу всей Алании Константину, покажут дальнейшие исследования, поскольку изображения этих булл пока недоступны для сопоставления.

Большой хронологический разрыв между деятельностью магистра Константина Алана (1045 г.) и эксусиократора Алании Константина, который получил придворный чин протопроедра не ранее 1068 г., но носил его уже в 1072–1078 гг., не позволяет нам согласиться с гипотезой, которую высказал по вопросу датировки и атрибуции печати А. В. Аргун. Таким образом, найденную в Анакопии печать протопроедра и эксусиократора всей Алании Константина, с учетом данных источников и приведенных аргументов, следует отнести к 1068–1078 гг.

В то же время можно предположить два варианта верхней даты, после которой печать не могла оказаться в развалах крепостной башни: 1) если Анакопия была возвращена Грузией в свой состав после 1071 г., то печать следует датировать 1068–1071 гг.; 2) если крепость была окончательно потеряна при императоре Никифоре III Вотаниате, что прервало на время алано-византийские связи через этот пункт после 1081 г., то предложенный временной интервал для датировки печати Константина следует несколько расширить, доведя до 1081 г. В целом найденная печать отражает активные алано-византийские военные и дипломатические связи в период правления византийских императоров Романа IV Диогена (1068–1071), Михаила VII Дуки (1071–1078) и Никифора III Вотаниата (1078–1081), контакты эти поддерживались через византийскую крепость Анакопию в Абхазии. Адресатом послания, скрепленного печатью эксусиократора,

вероятно, был византийский военачальник Анакопии. Протопроедр и «властодержец всей Алании» Константин — преемник «великого царя овсов» Дургулея, его сын или младший брат. Эта уникальная сфрагистическая находка фиксирует не только официальную византийскую титулатуру правителей Алании последней трети XI в., но и сообщает имя ранее неизвестного правителя из царской династии «властодержцев» Алании.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

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

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.

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.

Каухчишвили 1974 — Каухчишвили С. Г. Грузинские источники по истории Византии, 1. Тбилиси.

Лихачев 1991 — Лихачев Н. П. Моливдовулы греческого Востока / сост. и автор комментариев В. С. Шандровская. М.

Малахов 2005 — Малахов С. Н. Алано-византийские заметки (III) // Византия: общество и Церковь: сборник научных статей. Армавир.

Малахов 2015 — Малахов С. Н. Алания и Византия. Источниковедческие аспекты политических и церковных связей. Избранные статьи. М.

Шандровская 1977 — Шандровская В. С. Образ святого Георгия на византийских печатях. Тбилиси.

Шандровская 1994 — Шандровская В. С. Изображение святых воинов в византийской сфрагистике и нумизматике // Византия и Ближний Восток (памяти А. В. Банк): сборник научных трудов. СПб.

Campangolo-Pothitou, Cheynet 2016 — Campangolo-Pothitou M., Cheynet J.-C. Sceaux de la collection George Zacos au Musée d'art et d'histoire de Genève. Genève.

Catalogue 1991 — Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art: Vol. 1 / edited by J. Nesbitt and N. Oikonomides. Washington.

Catalogue 2005 — Catalogue of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art: Vol. 5 / edited by E. McGeer, J. Nesbitt and N. Oikonomides. Washington.

Diehl 1924 — Diehl Ch. **De la signification du titre de 'Proèdr' a Byzance // Mélanges** G. Schlumberger. P. Vol. I.

Ioannis Scylitzae 1973 — Ioannis Scylitzae. Synopsis Historiarum / ed. I. Thurn. Berlin; New-York.

Kazhdan, Cutler 1991 — Kazhdan A., Cutler A. Proedros. Proedros as a civilian dignity // The Oxford Dictionary of Byzantium / ed A. Kazhdan. N. Y. and Oxford: Oxford University Press.

Khroushkova 2006 — Khroushkova L. Les monuments chrétiens de la côte orientale de la Mer Noire. Abkhazie. IV-e — XIV-e siècles (Bibliothèque de l'antiquité tardive, 9). Turnhout.

Kresten 2002 — Kresten O. Die Affäre des Metropoliten Symeon von Alania im Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel // Anzaiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien. Bd. 137.

Laurent 1952 — Laurent V. Documents de Sigillographie byzantine / La Collection G. Orghidan. P.

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

Papadakis 1991 — Papadakis A. Proedros. Proedros as an ecclesiastical title // The Oxford Dictionary of Byzantium / ed A. Kazhdan. N. Y. and Oxford: Oxford University Press.

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

Seibt, Jordanov 2006 — Seibt W., Jordanov I. Στρατηγὸς Σωτηροπόλεως καὶ Ἀνακουπίας: Ein mittelbyzantinisches Kommando in Abchasien (11. Jhdt.) // Studies in Byzantine Sigillography. Washington. Vol. 9.

Theodoridis 1990 — Theodoridis D. Ein byzantinisches Bleisiegel mit zwei Prägungen aus dem 11. Jahrhundert // Studies in Byzantine Sigillography. Washington. Vol. 2.

Р. Ф. Фидаров

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О ГОРОДИЩЕ ВЕРХНИЙ ДЖУЛАТ

Верхний Джулат, или Татартуп, — средневековое аланское городище в Эльхотовских воротах — давно находится в центре внимания исследователей. Крупный городской центр средневековой Алании Верхний Джулат расположен на пересечении международных путей, на стыке равнинной и горной частей Северного Кавказа, и являлся важным звеном как в системе внутренних коммуникаций, так и связей международных и транскавказских. Тезис о ключевом значении Эльхотовского прохода в течение многих веков подтверждается необычайной концентрацией в Эльхотовских воротах и их окрестностях археологических памятников от эпохи бронзы до позднего средневековья.

Город возник в эпоху централизованной государственности в Алании, значение его возросло вплоть до первой половины XIII в., до татаро-монгольского нашествия. В монгольское время, когда равнинная часть Алании была включена в состав империи Чингисхана, Верхний Джулат оставался крупным и важным центром в составе государства монгольских ханов. В первой половине XIV в. здесь, так же как и в других городах Золотой Орды, разворачивается активное строительство: возводятся церкви, мусульманские мечети, общественные здания. Часть сооружений сохранилась до нового времени, правда, в большей части в руинированном виде. Среди этих архитектурных памятников до 1981 г. находился встречавший на этом оживленном тракте в течение более 600 лет многочисленных путников и поражающий их своими совершенными формами Татартупский минарет.

Наличие многочисленных вполне осязаемых руин различных архитектурных сооружений на покинутом древнем городе, располагавшемся на стратегически важном, узловом пункте, особый пиетет,

который питали северокавказские народы к этим развалинам, очень рано обратили на себя внимание вначале российской военной и гражданской администрации, а затем и ученых кругов. Верхний Джулат имел большую притягательную силу также для различных путешественников, российских и иностранных. Следствием такого интереса к городищу стали многочисленные упоминания Тартупа в различных документах и сочинениях ученых и писателей.

Данные XVIII и XIX вв. о Верхнем Джулате неоднократно были предметом изучения исследователей. Наиболее полно и последовательно эти сведения впервые были рассмотрены Г. А. Кокиевым в 1929 г. [Кокиев 1929]. К этой теме в 1947 г. вернулся Л. П. Семенов [Семенов 1947]. Начиная с середины XX в. на городище Верхний Джулат и у станицы Змейской были проведены археологические работы, в результате которых знания об этом выдающемся памятнике заняли новый научный уровень [см.: Средневековые памятники... 1963; Кузнецов 2003: 119–184; Кузнецов 2014]. Проведенные работы, одним из итогов которых стало выдвижение новых аргументов в пользу локализации на Верхнем Джулате летописного города Деякова, вновь обострили интерес ученых к историческим данным о Тартупе [Крупнов 1963: 61–62; Милорадович 1963: 69–70, 71; Мамаев 1984: 85–87]. Сопоставительное изучение итогов археологических раскопок и информация источников о сооружениях городища оказались весьма результативными. Накопленные к настоящему времени научные данные об этом городище требуют пересмотра роли и значения средневекового города в Эльхотовских воротах в истории Алании. В связи с этим возникает необходимость и в новом изучении всех исторических сведений о городище Верхний Джулат.

Наиболее ранние упоминания Верхнего Джулата связаны с деятельностью русских правительственных агентов на Северном Кавказе в период, когда на повестке дня российского правительства вполне актуально стала задача освоения Северного Кавказа как составная часть вечно восточного вопроса.

Рассмотрим документ 1742 г., найденный в бумагах Екатерины II¹.

«Великие запустевшие грады, между которыми главнейшие на правой стороне Кумы реки от Каспийского моря расстоянием до 200 верст Маджар имянованный, который в 1742 нарочно посылан

¹ Документ опубликован А. Н. Пыпиным [Пыпин 1907].

описать, план и проспект снять; другой град на реке Терке от Кизляра с 200 верст Тартуп имянуем, имеет стены каменные и внутри церковь с башнею высокою круглая, развалины бывших неколиких палат. На чертеже Юлат выше оного в Большой Кабарде в горах, в которой церковь христианская стоит, цела и замкнута; в ней сказывают, что много книг греческих находится; токмо в оную под смертью входить запрещено, а книги, сказывают, что через окна видеть можно; охотно желал через посланных удостовериться токмо и в город оной близ живущие не пустили» [цит. по: Семенов 1947: 6].

Существует вариант этого текста:

«На правой стороне Кумы реки Каспийского моря расстоянием до 200 верст есть великие каменные развалины знатного города Маджары. Другой такой же град именем Тарпун на реке Терке от Кизляра с 200 верст, имеет стены каменные и внутри церковь с башнею высокою круглою и обвалины нескольких палат. Выше сего города в Большой Кабарде в горах есть город, в котором стоит церковь христианская, целая и замкнута. В ней, сказывают, что много книг греческих находится, токмо в оную не входят, а книги через окна видеть можно» [цит. по: Семенов 1947: 6].

Этот документ исследователи обоснованно связывают с деятельностью русского историка В. Н. Татищева, который, будучи в должности губернатора Астраханской губернии (1742–1745 гг.), принимал меры к исследованию и графической фиксации древних покинутых городов Северного Кавказа, в том числе с привлечением топографов и художников [см.: Нарожный 2004: 842–843; Зиливинская 2015: 11 и далее].

В документе, как мы видим, упоминаются крупнейшие городища («великие запустевшие грады») на Северном Кавказе: хорошо известный Маджар на реке Кума, Тартуп/Тарпун и Юлат (последнее название во втором варианте текста не приводится).

Если считать, что, помимо городища Маджар, в документе говорится о двух известных уже в XVIII в. городищах «на реке Терке» — Нижний Джулат и Верхний Джулат (Тартуп), а такой вывод напрашивается сам собой, и полагать, что под «Тартупом/Тарпуном» имеется в виду городище Тартуп, то не остается другого выбора, как видеть под «Юлатом» Нижний Джулат. Однако здесь возникают

противоречия между текстом и действительностью. Несоответствия состоят в следующем. Первое, на Нижнем Джулате ни в XVIII в., ни в XIX в. никто не засвидетельствовал наличие церкви, не обнаружена она и археологическими раскопками, проводившимися в прошлом веке, следовательно, информатор не мог видеть на Нижнем Джулате «церковь христианскую» и особенно «целую». Второе, Нижний Джулат находится не «выше оного» (т. е. Татартупа), а ниже по течению р. Терек. Такая путаница в документе привела к неожиданным решениям.

Л. П. Семенов видит в Тартупе/Тарпуне известное городище Татартуп (Верхний Джулат) в Эльхотовских воротах на левом берегу р. Терек. Что касается Юлата, то он считал, «что выше этого места находилось другое, именовавшееся “Юлат”, т. е. Дзулат или Джулат, на котором была хорошо сохранившаяся христианская церковь, считавшаяся местными жителями неприкосновенной и заключающая в себе книги духовного содержания» [Семенов 1947: 6]. При этом никто из авторов XVIII и XIX вв. не упоминает место Дзулат или Джулат, расположенное выше Татартупа, да к тому же с древней церковью. Л. П. Семенов также не объясняет, почему автор документа, направленный на Северный Кавказ для описания городищ, не упоминает другие сооружения Татартупа, руины которых сохранились до начала XIX в.

Х. М. Мамаев предложил версию, согласно которой под топонимом «Юлат» «в Большой Кабарде в горах» следует видеть балкарское селение Уллу-Эльга в Верхнечегемском ущелье [Мамаев 1984: 86], и такое понимание «Юлата» принято некоторыми исследователями [Нарожный 2004: 842; Зиливинская 2015: 15].

Храмы Чегема хорошо известны [см.: Чеченов 1969: 82–83; Кузнецов 1977: 122–126] и посещались уже в первой половине XVIII в. Так, в 1736 г. там побывал кизлярский дворянин Алексей Тузов¹.

«В 1736-м году послан он, Тузов, из Кизляра для некоторых дел в Большую Кабарду и случилось ему быть в горах в Чегеме. В той Чегемской деревне, в одной лощине имеется жителей около трех сот дворов и есть тамо две христианские церкви каменные во всякой целости, токмо без глав и стоят впусе. Жители чегемские

¹ Алексей Тузов был знатоком северокавказских народов. Русские власти часто прибегали к его услугам, он использовался как эксперт и переводчик.

никакого закона не имеют. Токмо весною семь недель постятся и во время окончания поста сходятся в церковь...

У тех чегемцев имеются христианские книги и содержат оные на превысокой горе, на которую и проход весьма трудной и страшной и нечаенно тогда случилось ему, Тузову, ходячи, зайти близ того на гору всходу, что увидя, чегемцы едва его Тузова не убили, говоря ему, якобы он те их книги украсть хотел. Потом по нескольких днях просил он, Тузов, случившегося тогда в Чегеме кабардинского владельца Нитчу, чтобы ему, Тузову, и присланному тогда в Кабарду от Донского войскового Атамана Даниила Ефремова казаку, оные книги показаны были. А Нитча о том просил чегемскую старшину, которые собравшись шесть человек, его, Тузова и помянутого донского казака с собою на ту гору водили. И пришедши в полугоре на уступ, открыли имеющийся там сундук сосновый и показывали восемь книг, писанные краскою и чернилами на паргамине и на бумаге, величиною в десть, полдесть и четверть» [МИО-1: 34–35].

О церкви в «округе Чегем у Улу Елт» пишет И. А. Гильденштедт [Гильденштедт 2002: 225]. О наличии книг в Чегеме известно и из других источников. Несколько листов из них от П. С. Палласа было получено известным ориенталистом Г. Ю. Клапротом, который обнаружил, что листы происходят из евангелия и других церковных книг на древнегреческом языке [Клапрот 2008: 180–181; Лавров 1969: 142–143]. Но можно ли на основании этого селение Уллу-Эльга или «округ Чегема» в XVIII в. считать «великим запустевшим городом»? Очевидно, что нет. В документе 1742 г. имеем редкий случай для XVIII в., когда под названиями «Маджар», «Джулат» (*Юлат*) и «Татартуп» (*Тартуп/Тарпун*) подразумеваются именно городища: «великие запустевшие грады». Ни обширную горную котловину Чегема, где «жителей насчитывается 360 семей, и они живут в 10 селах», ни «Улу Элт — самое главное село и самое нижнее у Чегема» [Гильденштедт 2002: 224] нельзя, конечно, считать городищем. Мы уже не останавливаемся на том, что в Чегемском ущелье жили балкарцы, известные в то время под названием чегемцы или бассиане, и что кабардинцы никогда не занимали это ущелье. Также заметим, что авторы не путают кабардинцев с другими народами Северного Кавказа.

Кроме того, согласно сообщению А. Тузова, о христианских книгах Чегема «содержат оные на превысокой горе», а не в христианских церквях, о которых пишет тот же А. Тузов и которые «стоят впусе». Книги находились в «сундуке сосновом» на уступе «превысокой горы» и, следовательно, не могли быть видны через окна церкви¹. Обратим также внимание, что, согласно анонимному источнику 1742 г., церковь, в которой хранились книги, «стоит цела и замкнута». Чегемские церкви, по свидетельству А. Тузова, тоже целые, «токмо без глав», в то время как на Верхнем Джулате архимандрит Пахомий в 1745 г. отмечает «три церкви, из которых две без глав, а одна (церковь № 1. — *Р. Ф.*) с главою» [РОО-И: 73], а в 1774 г. И. А. Гильденштедт дает приблизительные параметры купола строения № 4 (церковь № 1).

Нужно также учитывать характер документа неизвестного автора, который вытекает из интересов российской администрации и отвечает географическим направлениям проведения кавказской политики. Нижний Джулат и Татартуп (Верхний Джулат), занимавшие ключевые пункты на древнем и важном тракте, ведущем вглубь Северного Кавказа и в Закавказье, еще долгое время оставались в сфере пристального внимания гражданских и военных чиновников, занимавшихся кавказскими делами. Особенно ярко это отразилось в документе 1775 г., также вышедшем из канцелярии астраханского губернатора (см. ниже). Обратим внимание, что В. Н. Татищев отправлял экспедиции, как он сам пишет, «... в места, где немало разоренных городов» [Зиливинская 2015: 12], и, как мы видим, в документе речь идет о «великих опустевших градах». Исходя из этого, было бы странно, если бы в программу агента, направляемого для разведочных и исследовательских целей «в места, где немало разоренных городов», не было включено городище Верхний Джулат (Татартуп), где в это время стояли христианские храмы и мусульманские мечети с минаретами, городище, которое широко было известно среди населения Северного Кавказа, а территория его пользовалась особым пиететом у окрестных народов.

Приведенный документ из бумаг Екатерины II **нуждается в толковании**, поскольку он неполон и в нем есть неточности. Полагаем, в документе говорится о двух известных городищах на Тереке Татартупе,

¹ Согласно П. С. Палласу и Г. Ю. Клапроту, книги находились в церкви. Но это сведения не ранее второй половины XVIII в.

или Верхнем Джулате (*Тартуп/Тартун*), и Нижнем Джулате (*Юлат*). Городище Маджар на реке Куме, также упоминаемое в документе, оставляем в стороне.

Нижний Джулат находится на высоком правом берегу Терека в 35 км ниже по течению реки от Верхнего Джулата (Татартупа), расположенного на левом берегу Терека в Эльхотовских воротах. С востока и запада над городищем возвышаются Сунженский хребет и Змейские горы (Кабардинский хребет). При этом Нижний Джулат никогда не назывался Татартупом, в то время как второе название городища Верхний Джулат — Татартуп, и именно этим названием в XVIII в. обозначается место, где оно располагается.

Представляется, что все противоречия документа исчезают, если допустить, что автор документа (или его информаторы) перепутал названия двух городищ, что неудивительно, имея в виду, что к обоим городищам применимо общее название «Джулат». К тому же, как видим, агент не смог по объективным причинам выполнить порученное в полной мере, во всяком случае в части сбора информации о Верхнем Джулате, следовательно, он и не мог представить полноценный отчет по результатам экспедиции.

Если это так, то в Нижнем Джулате (в документе: *Тартуп/Тартун*) отмечаются «стены каменные», «церковь с башнею высокою круглою» и «развалины бывших неколиких палат». Стены каменные ни в Нижнем Джулате, ни в Верхнем археологически не выявлены, но любопытно, что сообщения о «развалинах каменных стен» в Нижнем Джулате встречаются и в других источниках [ЭСБЕ: 557]. Археологи отмечают здесь также «мощную саманную стену», которой была защищена цитадель городища [Чеченов, Зиливинская 1999: 202; Чеченов, Зиливинская 2015: 115–116]. Под «церковью с башнею высокою круглою» следует понимать соборную мечеть Нижнего Джулата с минаретом, известны они по более поздним свидетельствам [Klaproth 1814: 360–361] и археологическим данным, мечеть находится именно на цитадели городища [см.: Чеченов, Зиливинская 2015: 118]. Не стоит удивляться тому, что агент принял руинированную мечеть Нижнего Джулата с минаретом за церковь с башнею (очевидно, с колокольной). Точно так же через три года архимандрит Пахомий, глава Осетинской комиссии (вольно или невольно), а затем уже в XX в. Ф. С. Панкратов [Гребенец 1914: 293] идентифицировали Большую мечеть Верхнего Джулата как христианскую церковь.

Верхний Джулат, или Татартуп (в документе — *Юлат*), агент не смог посетить, только этим можно объяснить, что автор, направленный «описать, план и проспект снять», упоминает лишь церковь и не приводит никаких данных о других сооружениях Татартупа. Информацию о Верхнем Джулате агент дает с чужих слов, «сказывают»: расположен «выше оного», «в Большой Кабарде в горах», здесь отмечается «церковь христианская», которая «цела и замкнута», «в ней сказывают, что много книг греческих находится». Рассмотрим данные автора о Юлате (Татартупе).

1. Расположен «выше оного», то есть Нижнего Джулата (*Тартуна/Тартуна*), «града на реке Терке» — уже отмечено, что Верхний Джулат (Татартуп) находится выше по течению р. Терек на 35 км.

2. «В Большой Кабарде»: в XVIII в. **река Терек считалась границей** между Большой (от р. Терек до р. Кума) и Малой (от р. Терек до р. Сунжа) Кабардой.

3. «В горах»: Верхний Джулат расположен в долине Терека между Змейскими горами и Сунженским хребтом. Гора Татартуп — северный отрог Змейских гор — упоминается во многих документах XVIII в. Представление о Татартупе как гористой местности встречается у ряда авторов, см., например: «Большие горы кругом, лес на вершине оных, и теснины между гор на большое пространство, замаскированные лесом...» [Зубов 1834: 15]; П. Н. Кречетников пишет о городище Татартуп: «Сей же город лежит в самом сердце гор» [РОО-II: 358].

4. «Церковь христианская», которая «цела и замкнута»: здесь говорится о сооружении, которое в 1773 г. описано И. А. Гильденштедтом как строение 4 («христианская, предположительно греческая, церковь») [Гильденштедт 2002: 262] и известном в археологической литературе как храм № 1 Верхнего Джулата, остатки которого были исследованы археологически в 1959 г. СКАЭ [Крупнов 1963: 48–65].

Татартупский минарет, соборная мечеть и руины других строений в описании не попали, поскольку агента, направленного в Татартуп, в «...город оной близ живущие не пустили».

Любопытно, что церковь «замкнута», то есть дверь заперта, и «в онаю под смертью входить запрещено»; не только заперта дверь, но и проникновение в храм чревато суровым наказанием. Ясно, что церковь пользуется статусом неприкосновенного, сакрального объекта.

Тот же пиетет местного населения к церкви засвидетельствуют А. Тузов, архимандрит Пахомий и многие другие авторы (см. ниже). Однако сакральным объектом считается не только церковь: командированный для подробного описания городища агент русской администрации местными жителями не был допущен не только к церкви, он не был допущен к руинам Татартупа вообще («в город оной близ живущие не пустили»). Заслуживает внимания то, что не жители «города» остановили агента, как должно было бы быть в случае с селением Уллу-Эльта, или Чегемом, а «близ живущие», в которых следует видеть жителей одного из кабардинских селений, располагавшихся в районе Татартупа и принадлежавших малокабардинскому князю Альдигирею Гильяксанову. Альдигирей Гильяксанов имел прорусскую ориентацию и оказывал услуги русским властям, однако в указанное время его не было на Кавказе, он находился в России [см.: РОО-I: 36–39]. Почему же агент не был допущен на территорию городища Верхний Джулат? Можно было бы это объяснить соображениями безопасности, которыми могли руководствоваться местные жители, но тот факт, что агент беспрепятственно, хотя, можно быть уверенным, в сопровождении вооруженного конвоя, достиг местности Татартуп и так же смог покинуть его, говорит о другом: он не был допущен на городище как посторонний, который хочет посетить святыни Татартупа с непонятными для них целями. Особый пиетет местного населения к руинам Татартупа, отмечаемый в документе, подкрепляется более поздними свидетельствами и является особенностью исключительно городища Верхний Джулат.

Можно возразить, что никто более не сообщает о книгах в церкви Верхнего Джулата. Действительно, даже в других документах 40-х гг. XVIII в. нет сообщений об этих книгах. Вероятно, их и не было уже к этому времени, а неизвестный автор, не допущенный на Верхний Джулат, пользуется устаревшим свидетельством. Что касается книг, то они бывают во всех церквях, они могли тем более сохраняться в церкви Верхнего Джулата, которая считалась сакральным объектом. Но если церковь заброшена, то рано или поздно они куда-то исчезают. Чегемские книги или книги Шоанинского храма [Reineggs 1795: 279] тоже исчезли. Однако, судя по находке Сюссе Энгберг в Библиотеке АН в Санкт-Петербурге [Луботский 2016: 91], они исчезают не во всех случаях бесследно.

О понятном интересе к книгам, хранившимся в христианских центрах Северного Кавказа, со стороны не только ученых, но и русской администрации пишет тот же Алексей Тузов:

«...В бытность господина генерал лейтенанта Еропкина в Кабарде с командою посылал он в Чегем при вышеписанном же кабардинском владельце Нитче, кондуктора Якова Колударова для взятия тех книг к себе и чегемские старшины те книги оному кондуктору только показывали, а не отдали. И при том сказали, что они, чегемцы, все прежде помрут, нежели оные книги кому отдадут, объявляя, что все их чегемское благополучие в скоте и в хлебе в тех книгах состоит. Потом по требованию оного генерал лейтенанта один кабардинец боксанский житель, принес к нему одну книгу величиною в десть, написанную на пергамене и объявил о ней, что он ее и другой никто в Кабарде читать не умеют, только кладут большим на головы, и от того оные выздавливают. Тое книгу реченный генерал лейтенант показывал бывшему тогда в команде его греченину майору Зотову, который смотря оную, читал и сказал, что та книга евангелие на греческом языке» [МИО-I: 35].

Отчет Алексея Тузова (от 1743 г.), из которого выше приведены выдержки, содержит краткую информацию и о Татартупе (Верхнем Джулате):

«В Малой Кабарде, подле Татартупа в жилище вышеписанного владельца Алдигирея, и ныне стоит христианская церковь каменная, у которой только один свод обвалился, и в той церкви по стенам является иконное писание, также и в другом, не в дальном от того месте есть основание каменных стен и притом стоит высоко каменный столп с круглою внутри лестницей.

Большую и Малую Кабарду разделяет гора, вышедшая к реке Терку мысом, и именуется тот мыс Татартуп. На том мысе стоит одна часовня каменная во всякой целости. От Татартупа до реки Терка сажень со ста, где лежит дорога в большую Кабарду и на Кубань. В самом том месте живут до тридцати дворов люди и по кабардински называют обрек. А оные суть беглецы ис кабардинцев же и ис кумык и такие, которые учинили убийства и другие важные продерзости и оттого збежали в Татартуп, откуда оных взять, или какую им противность показать кабардинцы по совести не могут,

почитая то место за великую святость, и не токмо в Татартупе живущим людям какое неудовольствие учинить, но и к скоту их и ко овощам прикоснуться боятся» [МИО-I: 34].

Алексей Тузов отмечает на Верхнем Джулате церковь, которую И. А. Гильденштедт позже опишет как строение 4, часовню (строение 5 по И. А. Гильденштедту), Татартупский минарет и руины других сооружений.

Одним из первых А. Тузов прямо сообщает о том, что территория городища пользуется статусом убежища и передает особое отношение населения к Татартупу как к сакральной территории. Здесь, как видно из документа, спокойно проживают укрывшиеся от преследования люди. Сведения о поселке беглецов на Татартупе подтверждаются другими документами этого времени:

«Деревня в Татартупском ущелье, живут татартупские обреки, то есть из кабардинского народа беглые, по притчинам, которых кабардинцы, почитая ту гору за святую, ничем не беспокоивают; в той же горе есть каменные часовня и церковь христианский, и на стенах видно иконное писание» [КРО-II: № 143, см. также № 93].

Любопытные свидетельства о Верхнем Джулате содержит Донесение главы Осетинской духовной комиссии архимандрита Пахомия Синоду, датированное 1745 г.

«...Провел нас даже все свое Татартупское владение и показал нам три церкви, из которых две без глав, а одна с главою, токмо весьма обветшала и развалилась, однако между ними в одной церкви еще видно было написаны были святые, и при том просил нас упомянутый князь Алдигирей со своими сродники, чтобы мы пребывали в том месте, ибо де сие владение прежде христиане были, что де и вы видите и подлость де весьма не хочет быть в махOMETанском законе, и когда близ церкви идет, скинет шапку и так должен пройти, а ежели от беды кто прибегнет к церкви, то уже ему ничего никто сделать не может» [РОО-I: 73].

На сей раз члены духовной миссии, направленной Синодом в Осетию, не только получили доступ к руинам Верхнего Джулата, но и встретили содействие со стороны кабардинского владельца Алдигирея

Гильяксанова. Это позволило им осмотреть сооружения, сохранившиеся с прежних времен, и, возможно, церковь № 1 даже изнутри, поскольку говорится, что стены одной церкви были расписаны. Пребывание архимандрита Пахомия в Татартупе и прием, оказанный ему Альдигиреем Гильяксановым, нашли отражение еще в одном документе [КРО-П: 134]. Правда, вызывает сомнение, что архимандрит Пахомий, автор документа, мог видеть на Верхнем Джулате три церкви. Археологическими работами в районе Верхнего Джулата выявлены остатки четырех храмов, однако два из них расположены достаточно далеко от Татартупского минарета, и они, скорее всего, уже в XVIII в. были разрушены. В 1964 г. В. А. Кузнецов пришел к заключению, что «три церкви», о которых говорит архимандрит Пахомий, это выявленные и археологически исследованные к этому времени церкви Верхнего Джулата №№ 1, 2 и 3 [Кузнецов 1964: 111], однако Х. М. Мамаев высказал обоснованное сомнение в таком отождествлении [Мамаев 1984: 88–89, прим. 41]. Академик И. А. Гильденштедт, специально изучавший наземные памятники Верхнего Джулата, пишет лишь о двух церквях, то же самое повторяет Г. Ю. Клапрот. Видимо, архимандрит Пахомий принял за церковь руины большой (соборной) мечети, которая к тому же была вытянута по линии В–З, подобно христианским храмам, а не по линии С–Ю, как это принято в мусульманском культовом зодчестве. Это тем более вероятно, что архимандрит Пахомий не упоминает ни большую мечеть Верхнего Джулата, стены которой, по свидетельству И. А. Гильденштедта, сохранились к тому времени более чем на четыре метра высоты, ни его минарета.

Заметим, что архимандрит Пахомий, как и А. Тузов, обратил внимание на почтение, с которым местные жители относятся к христианской церкви Джулата, и на то, что церковь пользуется статусом убежища, хотя мы уже знаем, что под защитой Татартупа оказывался всякий, кто достигал его развалин.

Следующим известным посетителем Верхнего Джулата оказывается академик Императорской Академии И. А. Гильденштедт, которого ученые признают основателем научного кавказоведения. И. А. Гильденштедт работал на Кавказе (1770–1773 гг.) в рамках Кавказских научных экспедиций, организованных академиком П. С. Палласом. И. А. Гильденштедт, несмотря на свою молодость (1745 г. р.), оказался исследователем, подготовленным по разным отраслям

науки. Его перу принадлежит наиболее раннее и полное описание архитектурных памятников Верхнего Джулата (Татартупа).

«На западном берегу Верхнего Терека, приблизительно в 7 верстах ниже устья Кунбелея и Псехуша¹, находится место, называемое Татартуп, где можно увидеть различные развалины. По числу этих развалин 5.

1). Первым является строение, имеющее 28 шагов в длину и 14 в ширину: длинные стены стоят [в направлении] на юг и север; северная длинная и западная — короткая стены еще целы; от южной осталась только половина и западной² совсем нет; стены в высоту достигают 14 футов [=4,26 м], выстроены из булыжников и кирпичей; крыша, от которой сейчас ничего больше не видно, была, должно быть, плоской. В середине длинной южной стены имеется площадка, которая на один фут глубиной выступает³; в западной короткой, близко от угла с северной стеной имеется низкий вход; в северной длинной есть четыре и в западной короткой есть две овальные, криво идущие через стену щели для пропускания света. Это строение, несомненно, является магометанской церковью или мечетью, так как площадка, обращенная на юг, является тем местом, где обычно стоит священник или мулла, не напротив площадки, а всегда сбоку, как и здесь, вход. К этому же подходит еще и то, что меньше, чем в трех шагах от западной стены стоит высокая башня, с которой мулла обычно созывает народ на молитву.

2). Вторым [строением], следовательно, является эта башня, построенная из кирпичей в виде цилиндра, достигающая около 9 сажений⁴ в высоту, так как в ее внутреннем пространстве, достигающем 3 сажений, имеются 75 ступеней, [причем] каждая из них достигает 20 дюймов в высоту⁵. Постаментом этой башни является четырехугольник, каждая сторона его толщиной (длиной. — *Р. Ф.*) около двух сажений и высотой приблизительно в полторы сажени. Затем башня полностью цилиндрическая до высоты 7 сажений,

¹ Реки Камбилеевка и Белая, или Урсдон.

² Очевидно, восточной.

³ Речь идет о михрабе.

⁴ 9 сажений равны 19,17 м. Согласно О. В. Милорадович, высота Татартупского минарета составляла 20,8 м.

⁵ Здесь вкралась ошибка.

около 12 футов в поперечнике, остальная верхняя часть уже приблизительно на 3 фута. У подножья суженной части имеется отверстие (проем. — *Р. Ф.*) на юг и обход вокруг выступающей нижней части башни. Верхняя часть башни открытая и такого же размера, как вся башня. Вся башня построена из очень прочного кирпича и прочно связывающей извести; на внутренних ступенях лежат дубовые доски; нет только последних десяти, и также камни этих ступеней распались; больше ничего не разрушилось в этой правильно выстроенной башне. Нижний вход [выходит] на восток, напротив двери в мечеть.

3). Третьим [строением] является башня, которая полностью похожа на только что описанную и расположена юго-западнее приблизительно в 300 шагах от нее, но она сейчас немного превышает 3 сажени в высоту, так как верхняя часть уже обрушилась.

4). Четвертым является христианская, предположительно греческая, церковь, которая расположена юго-восточнее приблизительно в 300 шагах от описанной мечети. Она построена из кирпичей, представляет собой четырехугольник, каждая сторона которого длиной в 3 сажени, только на восточной стороне имеется овальный выступающий церковный дом (абсида. — *Р. Ф.*), шириной почти в 2 сажени и в одну хорошую сажень глубиной. В основании этого дома имеется овальная щель для пропуска света и по сторонам находятся маленькие пустоты (ниши. — *Р. Ф.*), в которые обычно складывают церковную утварь. В середине западной и южной стен придверия (наоса? — *Р. Ф.*) храма были пропорционально росту человека входы; крыша придверия храма была в виде цилиндрического купола, на котором на востоке и на западе была щель, а наверху в основании было круглое отверстие, сам по себе купол был, по меньшей мере, размером в сажень. Высота всего строения от основания до вершины купола, была около четырех сажений. Основание под строением, казалось, тоже было сводчатым¹, в церковном доме это было особенно заметно по одному довольно глубокому пролому. Внутренние стены были очень ровно выкрашены, и везде на них были видны следы написанных красками фигур; на северной стороне после церковного дома отчетливо была видна окруженная кольцами голова, покоящаяся на черной подушке так, как обычно изображается усопшая Пресвятая Богородица; на

¹ Речь идет о подземном кирпичном сводчатом склепе.

другом конце этой стены была видна окруженная кольцами стоящей спиной персоны, держащей в руках и прижимающей к [своей] груди черную овцу так, как обычно изображают Иоанна. Эти фигуры были в половину натуральной величины. В куполе была видна нижняя половина представленного в натуральную величину святого или священника, на котором можно было отчетливо различить черную обшитую галунами ризу... Все это показывает, что эта церковь была христианской и именно греческой.

5). Пятой является христианская церковь, которая расположена северо-западнее в 300 шагах от мечети на значительной высоте. Она полностью похожа на прежде описанную, но только меньше, так как придверие шириной только в 2 сажени и длиной в 3 сажени и церковный дом едва в 1 сажень глубиной, южная длинная стена и поэтому также крыша, которая предположительно также была куполом, были совершенно разрушены. Стены были очень гладкими, выкрашенными внутри и снаружи, побелены известкой, но почернели. Здесь не было никаких следов живописи; также никаких крестов и надписей почти не было, как и в предыдущей.

Между этими местами было много погребений, частью в виде каменных куч, частью погребения обозначены низкими стенами, которые окружают четырехугольник, открытый сверху. <...> До нынешних времен для черкесов это место было священным; в Татартупе присягали, и воры и убийцы находили здесь прибежище как в вольном городе, где они не смели ни на кого нападать. Теперь молодые люди не обращают на это внимания, только старые еще придерживаются этого» [Гильденштедт 2002: 261–263].

Все исследователи, изучавшие и фиксировавшие древние строения Татартупа, обращались к этому описанию И. А. Гильденштедта, и в целом приведенные им сведения подтверждаются, в том числе археологическими исследованиями, проведенными в 50-х гг. прошлого века. В то же время выявляются некоторые неточности в данных, приведенных академиком Гильденштедтом. В первую очередь это касается расположения описанных сооружений относительно друг друга. Ошибки могли вкрасться как при проведении работ на местности, так и при подготовке к публикации огромного массива полевых материалов И. А. Гильденштедта, тем более что эта работа выполнялась уже без участия самого автора.

Мы видим также, что И. А. Гильденштедт отмечает особое отношение местного населения к руинам Татартупа и тот факт, что он пользуется статусом убежища.

Дальше И. А. Гильденштедт описывает другие памятники Эльхотовских ворот, в том числе и за пределами городища, а также и по соседству с Эльхотовскими воротами. В их числе минареты, склепы (мавзолеи), надгробные плиты с изображениями и надписями.

«В 6 верстах выше Татартупа находится еще 2 старых строения. Первым является цилиндрическая башня около 6 саженей в высоту, которая полностью похожа на описанную в Татартупе под № 2; только внутри нет каменных ступеней, а только доски выступают из стен во внутреннее помещение, и по ним можно взобраться до [самого] конца. Второе расположено в 12 шагах на север. Это строение в 4 сажени высотой с 12 сторонами, каждая шириною в сажень. Наверху оно заканчивается сводом. Наверху в своде было 4 овальных отверстия, направленных на 4 стороны света для пропуска света, и сразу над почвой проходили 4 таких же отверстия под фундаментом наклонно внутрь подвала, который был под этим строением. К этому подземному подвалу ведет круглое, размером в 12 саженей¹, отверстие, находящееся в центре основания этого строения, стены отверстия спускались наклонно внутрь, также как в погребении, описанном при Сундже, нижний свод разрушился, и [подвал был засыпан] камнями и щебнем; никаких [следов] трупов не было заметно. На восточной стороне был очень узкий и высокий вход в это строение, толщина стены около 3 футов, она возведена из кирпичей, плитняка и извести. Надписей я не нашел. Предположительно, это черкесское погребение» [Гильденштедт 2002: 263].

Последнее строение, сооруженное комбинированной кладкой «из кирпичей, плитняка и извести», двенадцатигранное, в плане завершенное также двенадцатигранным шатровым сводом, не что иное, как башенный беспортальный мавзолей золотоордынского времени, что отметил уже Г. Ю. Клапрот, который сопоставляет сооружение с маджарскими мавзолеями (см. ниже). Изображения этих двух сооружений, так же как татартупского минарета и развалин мечети, приведены на карте Леонтия фон Штедера [Штедер 1782].

¹ Явная ошибка (переводчика?). М. б., дюймов, а не саженей.

Датировка сооружения кабардинским временем (атрибуция сооружения как «черкесское погребение») неприемлема. Надо отметить, что И. А. Гильденштедт, а вслед за ним и Г. Ю. Клапрот и церкви Верхнего Джулата омолаживают более чем на два века. Такую датировку джулатских церквей принимает и Л. П. Семенов [Семенов 1947: 8].

«Между этими строениями и собственно Татартупом находятся два камня-песчаника, один возле другого, которые возвышаются на 5 футов над землей, ширина их 2 фута и толщина несколько дюймов; на южной их стороне высечены арабские литеры. После того как мне их перевели, оказалось, что содержание их следующее, а именно, на одной: Сахибе Газель Хаджер Махаметибни Тутукисми Хатхакума Кухинах Фатехах 1159. — Владелец этого камня Махамет Тутука сын из фамилии Хатхакума. Помилуй его душу, после рождения Христа 1745. Другая из этих надписей: Сахиб Хасель-Хаджер Кази Хибни Махаметибни Тутук Кухинах Фатехах 1179, или: Владелец этого камня — Кази сын Махамета, сын Тутука. Помилуй его душу, после рождения Христа 1765.

У восточной стороны речки Яманкуль, приблизительно в 3 верстах от Баташева кабака, находится в долине севернее, под Малокабардинским хребтом, древнее строение, состоящее из булыжников, которое, по всей вероятности, является татарским погребением; вокруг него имеются еще около 100 маленьких холмов, или так называемые бугры, которые, наверное, являются могилами черни этого лежащего в каменной могиле князя. Строение восьмиугольное; каждая сторона шириной в одну сажень, на стороне, обращенной на юг, имеется заканчивающаяся сверху косым сводом дверь, по сторонам двери построены две стены не в линию, а выступающие на сажень, на сторонах, обращенных на восток и запад, имеются два противостоящих четырехугольных оконных отверстия приблизительно в полутора сажнях над землей. Высота стен около двух саженей. Крыша также является восьмиугольным сводом высотой почти в сажень. В основе этого сооружения имеется глубокий склеп, каменная пята которого обрушилась; здесь не были видны правильные края центрального, ведущему к этому своду отверстия. Там лежало слишком много камней, и поэтому останки тел невозможно было увидеть. Западная сторона строения почти

совсем разрушилась. Стена была толщиной в два фута. Песчаник отесали и [получился] хороший тесаный камень, и все строение очень правильно по углу и построено на очень прочной извести. На камне стоящем над дверью была высечена татарская надпись в три строчки. Также были видны неясные следы такой надписи вокруг двери. Эту надпись мне, правда, не смогли целиком прочитать, но имя умершего в ней стоит отчетливо: Кобан хан, сын Бердебека, и с обозначением года — 860 сена, т. е. 1347 после рождения Христа» [Гильденштедт 2002: 264, 270].

Значение работы Гильденштедта по фиксации памятников Верхнего Джулата очень велико. К его данным обращаются все современные историки и археологи, исследующие Верхний Джулат. И. А. Гильденштедта следует считать первым исследователем этого городища.

Активность российской политики на Кавказе во второй половине XVIII в. зависела от отношений с Османской империей. Выгодный для России Кучук-Кайнарджийский договор с Турцией 1774 г. развязал руки России на этом направлении. К тому же к этому времени было накоплено достаточно сведений о Верхнем Джулате: о его географическом местоположении, природном окружении, о культовых сооружениях, в том числе христианских церквях, которые там находились. В этих условиях русская администрация быстро осознала, что Верхний Джулат занимает ключевое положение на основных направлениях, по которым Россия намеревалась осуществлять свою политику на Северном Кавказе и в Грузии. В связи с этим особый интерес представляет доклад Екатерине II астраханского губернатора П. Н. Кречетникова, в ведении которого находились северокавказские дела. Документ датирован 1775 г., ниже приводятся выдержки из него:

«При том за нужное к сему прозорливейшему вашего императорского величества разсмотрению донести осмеливаюсь примечательные места на границах Малой Кабарды, состоящие по Тереку на противной от нас стороне, а именно урочище Бештамак или Пятигорловина, город Татартуп, и потом уже по нашей стороне на реке Куме город Маджары. Первое от Моздока пятьдесят, и впадают из гор пять рек, от чего и сие название получило. Другой — сто двадцать верст, старинной город с каменными развалинами и ныне имеет обветшалую христианскую каменную церковь. И сей уже лежит на границе с Большою Кабардою. Места около сих мест

преизобильные, как плодородием земли, так лесами и лугами, вообще всем произростанием и к поселению наилучшая...»

Бештамак, или Пятигорловина, — район современных городов Прохладный и Майский КБР, где р. Терек принимает реку Малку и свои левые притоки, согласно документу 1720 г. «Оное место называется Бештамак, лежит на устьях при реках Терек, Черек, Баксане, Балке, и малой речки Бахсаны...» [КРО-II: 29]. Представители кабардинского народа еще в 1720 г. просили русские власти построить здесь крепость [там же]. К этому району примыкает городище Нижний Джулат, хорошо известное русской администрации.

Далее в докладе губернатора П. Н. Кречетникова говорится:

«Когда с помощью божиею мудрым вашего императорского величества сие поселение свое начало возьмет, то мнится мне необходимым и важным делом, служащим к славе высококачественного императорского величества имени и к распространению границ, приносящих знатной государственной доход, чтобы при заведении сего двора, как уже обе Кабарды по благополучно окончившейся руководством вашего императорского величества войне мирным трактатом оставлены в нашей стороне, то не замешкавшись, начать население в Татартупе под протекторатом веры и возобновления разоренных церквей, кои неоспоримо там есть. Правда сие мероприятие не может не произвесть большого труда и крайнего прилежания, но напротив того зделает великую славу и пользу государственную, тем самым, что сии места есть наиизобильнейшие из всех. Сей же город лежит в самом сердце гор, прикрывает Малую Кабарду от Большой и делает лучшую дорогу в Грузию, то и неоспоримо, что Малая Кабарда будет совсем в наших руках. Да и Большая в лучшее по соседству обуздание неминуемо придет, тогда ближний способ возмеем и о Грузии помыслить, как ей быть, и терпимых ей несносных от разных народов разорени охранить, ибо от Татартупа до Меретинских границ только два дня езды.

<...>

Когда к сему приступить, то уже необходимо оной город зделать знаменитым и устроить надежным укреплением и тем себя утвердить, и завести торги, коим удовольствием народ тамошний обольстить разными привозными изобилиями, чрез что они и успокоиться могут» [РОО-II: 358–359].

Таким образом, астраханский губернатор Петр Николаевич Кречетников в рамках проекта освоения Северного Кавказа предлагал основать город-крепость на Верхнем Джулате. По мысли губернатора этот укрепленный пункт должен был служить:

1) распространению русской администрации на Северном Кавказе и включению в состав империи новых территорий (Осетии и Кабарды);

2) вовлечению горских народов в подданство е. и. в.;

3) экономическому освоению края (в частности, разработке полиметаллических руд в Осетии);

4) «обузданию» горцев и контролю над ними;

5) российским интересам в Закавказье, поскольку, владея Верхним Джулатом, можно было контролировать перевальные пути через Центральный Кавказ.

Интересно отметить, что согласно плану Верхний Джулат должен был стать и центром русской торговли на Северном Кавказе.

Проект П. Н. Кречетникова стал осуществляться через несколько лет. В 1777 г. в урочище Бештамак, недалеко от устья р. Малки, были основаны крепость и казачья станица, позже на недолгое время приобретшие статус города (Екатериноград). На Верхнем Джулате был построен редут Потемкинский (1783 г.). Здесь стали поселяться осетины — выходцы из разных горных ущелий Осетии [РОО-II: 19]. Правда, редут просуществовал менее десяти лет, он был разрушен и покинут после русско-турецкой войны 1787–1791 гг. [РОО-II: 73].

Почему же в новое время в районе стратегически важных Эльховских ворот не сложился городской центр, как это предполагал П. Н. Кречетников? Дело в том, что в связи с перемещением центра тяжести российской кавказской политики на Закавказье роль, отводившаяся Верхнему Джулату, была перехвачена Владикавказом (с 1784 (1796) г. — крепость, с 1860 г. — город), расположенным в преддверии древней транскавказской Дарьяльской дороги. Владикавказ не только стал административным центром в центральной части Северного Кавказа, но и служил опорным пунктом в решении задач, стоящих перед русскими властями в Закавказье. Г. Ю. Клапрот, который побывал на Северном Кавказе в 1807 г., писал: «Владикавказ <находится в 23 верстах от Григориполаи> может считаться ключом к Кавказу и дорогой в Грузию, будучи расположенным на краю долины Терека» [Клапрот 2008: 236].

Приведем отрывок еще из одного официального документа, вышедшего из канцелярии кавказского генерал-губернатора П. С. Потемкина в 1784 г.:

«Есть место одно в пределах Кабарды, называемое Татартуп, где древле был, конечно, храм божий по образу христианскому сооруженный и который, временем и обстоятельствами раззорясь, представляет ныне единые развалины. К сему храму сохраняют они толь великое благоговение, что в чрезвычайных между собою обязательствах заклинаются оным и никогда уже сей клятвы не преступают. Гонимый или обидимый, ищущий убежище у Татартупа и добежавший до того места, остается всеконечно невредим. Говорят, что есть многие места в Кавказских горах, где видимы знаки бывших церквей, и между прочими есть одна еще целая, где и донныне хранят церковный книги и куда жители никого не впускают, яко в самое освященное место, куда смертные входить не должны» [КРО-II: 256].

Очевидно, что Татартуп не выпадает из поля зрения русской администрации на Кавказе. В документе обращает на себя внимание яркое описание отмеченного уже особого статуса местности.

Сообщение о церкви с церковными книгами, куда жителям под страхом смерти нельзя заходить, живо перекликается с сообщением о церкви со множеством книг, в которую «под смертию входить запрещено», из рассмотренного выше отчета агента русской администрации 1742 г. Можно полагать, что составитель документа воспользовался архивным отчетом и включил сведения об этой церкви в свой текст, не особенно стремясь согласовать их как со своим повествованием, так и с реальным положением дел. Автор не привязывает церковь к Татартупу, хотя статус святыни церкви, безусловно, указывает на Верхний Джулат. Ко времени создания документа книг в церкви, как уже отмечено, не было.

Х. М. Мамаев полагает, что в данном случае, как и в документе 1742 г., речь может идти о книгах в селении Верхний Чегем [Мамаев 1984: 92, прим. 73]. Выше уже приведены доводы, не позволяющие нам согласиться с таким утверждением.

Этим же временем датируются обращения к русским властям осетин, желающих переселиться в район Верхнего Джулата [РОО-II: 401–403].

Татартуп упомянут в «Донесении протопopa Иоанна Болгарского епископу астраханскому и ставропольскому Антонию» от 1780 г.:

«Сказывают многие из них, что весьма немалое число прежде в их места переселилось посторонних и разного рода людей, как то грузин и славян, укрывающихся в то время от притеснений и гонений, чинимых им первым от персидского Аббас-шаха, а последним от ордынских татар, с которыми смежное имели жительство по разным местам, как-то некоторые на Можарах, а другие на Татартупе, лежащем от Моздока по тракту к Кавказским горам, где и поныне значутся некоторые развалившиеся христианские церкви» [РОО-II: 383].

Учитывая задачи, которые выполнял Иоанн Болгарский в Осетии¹, казалось бы, он должен был обратить большее внимание на Верхнедзулатские церкви, которые в это время хорошо фиксировались на поверхности, однако следует помнить, что территория в то время не считалась осетинской.

Сведения протопopa Иоанна также интересны тем, что он сообщает, что осетины помнили, что их предки в золотоордынское время населяли Татартуп и Маджари, даже связывали с этим периодом какие-то события своей истории. Современными исследованиями подтверждается, что золотоордынский город «Маджары населяли аланы, но основными жителями были, по-видимому, кыпчаки» [История народов... 1988: 199].

В начале XIX в. Нижний Джулат и Татартуп посетил известный исследователь Кавказа академик Императорской Академии Наук ориенталист Генрих Юлиус Клапрот. В Нижнем Джулате Г. Ю. Клапрот бегло описал руины Соборной мечети и его минарета.

«Эти руины состоят из мечети и минарета. От мечети сохранился лишь фундамент, более длинные стены которого составляют 30 шагов, а другие — 25 шагов. Перед северной стеной сохранился еще фрагмент, представляющий собой ворота, со сводом высотой 14 футов, шириной и глубиной по 10 футов. Как раз у этой стены, к

¹ Протопop Иоанн Болгарский был направлен в Осетию для исследования истории и состояния христианской веры в Осетии. Проявив усердие, Иоанн в течение короткого времени побывал во многих ущельях Осетии и добросовестно выполнил свою задачу.

востоку от ворот, стоит минарет, высота которого 40 футов. Его нижняя часть представляет собой четырехугольный пьедестал шириной 10 футов и высотой 14 футов. Верхняя часть имеет цилиндрическую форму диаметром 10 футов. Внутри башня имеет 6 футов ширины, она полая и снабжена винтовой лестницей, которая имеет 55 ступенек, и по ней можно подняться до вершины. Нижний вход обращен на юг. Все выложено из кирпича, который очень прочный и соединен еще более прочной известью.

<...>

На двух надгробных камнях я смог обнаружить арабские надписи, которые совсем стерлись, но я отчетливо распознал даты 1130 и 1133 Хиджры, которые соответствуют 1717 и 1721 годам нашего летоисчисления. На всех могилах были грудой сложены кирпичи, которые, видимо, были взяты из стен мечети, откуда берут камни для своих нужд и черкесы» [Klaproth 1814: 360–362 (перевод С. Айларовой)].

После Нижнего Джулата Г. Ю. Клапрот вместе со своими спутниками побывал на Татартупе.

«[20-го июля] Мы переночевали у селения Jeletuqua на Терекке. Напротив него на западном берегу реки находятся руины Татартупа, это название означает холм татар. Они состоят из трех минаретов, которые стоят друг от друга на расстоянии нескольких сотен шагов и полностью схожи с описанным у Джулата минаретом. Кроме них можно видеть еще две каменные церкви, построенные в русском стиле, внутренние стены которых расписаны ликами святых; они, вероятно, относятся к шестнадцатому столетию, когда после успешных завоеваний царя Ивана Васильевича русские миссионеры обращали черкесов в христианскую веру.

Однако черкесы утверждают, что в Татартупе жили Frengi, или европейцы, от которых и остались эти церкви. Гильденштедт точно описал сохранившиеся остатки Tartar-tup, которые в его время были еще в лучшем, чем сейчас, состоянии (т. I, с. 503 и след.)...» [Klaproth 1814: 365–366 (перевод С. Айларовой)].

Из других памятников, отмеченных И. А. Гильденштедтом в Эльхотовских воротах, Г. Ю. Клапрот останавливается на двух.

«Как раз у северного начала предгорий мы миновали развалины Тартар-тупа. В трех верстах оттуда мы увидели сохранившуюся часть двенадцатиугольного строения, диаметром 3 сажени, рядом с которым стоял минарет, похожий на джулатские. Само строение, казалось, было не мечетью, а надмогильным памятником, похожим на те, что имеются в Маджаре. Гильденштедт подробно описал как само строение, так и минарет (т. I, с. 507)» [Klaproth 1814: 368 (перевод С. Айларовой)].

Описания Нижнего Джулата и Тартартупа Г. Ю. Клапрота воспроизводит И. Бларамберг в своем труде «Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа» [Бларамберг 1999: 212–214]. Однако, надо думать, И. Бларамберг не имел ясного представления о местонахождении этих городищ. Географические ориентиры этих памятников он указывает неверно, хотя данные Г. Ю. Клапрота не дают основания для этого. И. Бларамберг размещает Нижний Джулат в районе Тартартупа [см.: Мамаев 1984: 86] и, хотя прямо не указывает на это, видимо, на левом берегу Терека. Верхний Джулат оказывается километрах в пятнадцати выше истинного положения.

Развалины Тартартупа коснулось и гениальное перо А. С. Пушкина. Великий поэт побывал на Тартартупе в 1829 г. по пути в Закавказье на театр военных действий и отразил свои впечатления в своем «Путешествии в Арзурум». Более того, образ запустевшего древнего поселения Тартартуп, «бывшего некогда главным», нашел место и в художественном творчестве поэта (поэма «Тазит»).

«Первое замечательное место есть крепость Минарет. Приближаясь к ней, наш караван ехал по прелестной долине между курганами, обросшими липой и чинаром. Это могилы нескольких тысяч умерших чумою. Пестрелись цветы, порожденные зараженным пеплом. Справа сиял снежный Кавказ; впереди возвышалась огромная лесистая гора; за нею находилась крепость. Кругом ее видны следы разоренного аула, называвшегося Тартартубом и бывшего некогда главным в Большой Кабарде. Легкий одинокий минарет свидетельствует о бытии исчезнувшего селения. Он стройно возвышается между грудками камней, на берегу иссохшего потока. Внутренняя лестница еще не обрушилась. Я взобрался по ней на площадку, с которой уже не раздается голос муллы. Там нашел я несколько

неизвестных имен, нацарапанных на кирпичках славлюбивыми путешественниками.

Дорога наша сделалась живописна. Горы тянулись над нами. На их вершинах ползали чуть видные стада и казались насекомыми. Мы различили и пастуха, быть может, русского, некогда взятого в плен и состарившегося в неволе. Мы встретили еще курганы, еще развалины. Два-три надгробных памятника стояло на краю дороги. Там, по обычаю черкесов, похоронены их наездники. Татарская надпись, изображение шашки, танга, иссеченные на камне, оставлены хищным внукам в память хищного предка [Пушкин 1981: 301–302]¹.

Несмотря на краткость в описании Тартартупа и окрестностей, А. С. Пушкин, помимо Тартартупского минарета, отметил ряд памятников древности в Эльхотовских воротах. Во-первых, это курганы (эпохи бронзы) и курганные группы (кабардинские?), сохранившиеся до наших дней, расположены они к западу и северо-западу от северного входа в Эльхотовские ворота. Курганы отмечаются уже и в районе Верхнего Джулата; еще в начале XX в. здесь, на территории городища, было известно большое число кабардинских курганов. По-видимому, А. С. Пушкин не оставил без внимания и два сооружения (уже в руинированном состоянии), зафиксированные И. А. Гильденштедтом и Г. Ю. Клапротом за несколько десятков лет до поэта, в нескольких верстах к югу от минарета. Соблазнительно сопоставить также «два-три надгробных памятника», замеченных А. С. Пушкиным у дороги, с надгробными стелами с надписями, приведенными в материалах И. А. Гильденштедта.

Историк Семен Броневский в своем сочинении «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе» также останавливается на развалинах Тартартупа и особо отмечает, что территория городища служит убежищем, а руины пользуются особым почитанием у местного населения.

«Кабардинцы имеют великое уважение к остаткам старинного города Татар-Тула, лежащего в Малой Кабарде на западном берегу Терека, в семи верстах ниже устья реки Комбулеи. Сии развалины,

¹ Более подробно дорога от Екатеринограда во Владикавказ описана Платоном Зубовым [Зубов 1834: 11–16].

из коих некоторые башни и церкви остались в целости, почитаются за ненарушимое убежище для убийц от преследования мстителей; прежде сего у Татар-Тупа совершались между Кабардинцами все клятвы и договоры для вящей оных прочности. Кабардинцы не знают ни времени, ни обстоятельств, относящихся до построения сего города» [Бронеvский 1999: 129].

Шора Ногмов, известный кабардинский историк, филолог и просветитель первой половины XIX в. в своей «Истории адыгейского народа» пишет о представлениях кабардинцев, связанных с Татартупом. Он также описал ритуал примирения у кабардинцев, который совершался на руинах Татартупа.

«На берегу реки Терека, выше соединения ее с рекой Малкой, находятся в большом числе башни или минареты. На кабардинском языке их называют Жулат, сокращенное из жоритла ант, т. е. “часовня для подаяния доброхотных дателей”. По преданию, они основаны нашими предками в древности и были посещаемы для очищения и принесения жертв. Если между союзниками или друзьями случалась ссора или нарушение слова, то оба отправлялись к Жулату с луком и стрелами. По прибытии туда они становились один против другого, брали стрелу за концы и давали обещание, что между ними впредь никакой ссоры не будет; потом разламывали ее надвое и возвращались восвояси. Этот обряд называли жулат. Кабардинцы рассказывают, что когда Кодже-Берды-хан с татарами поселились под самым Жулатом, то народ стал называть эти здания Татартуп, т. е. “под татарами”. Когда же Кодже-Берды-хан с своей ордой удалился, то другой хан — Жанбек совершенно присвоил себе жулаты и обратил их в минареты. Но предание продолжало сохраняться в пословице; народ вместо клятвы говорил для утверждения своих слов: татартуппенже-сен — “да буду в Татартупе многожды!”» [Ногмов 1994: 63].

Развалины Татартупа, таким образом, почитались кабардинцами как святое место. По свидетельству Ш. Ногмова, у кабардинцев обряд примирения совершался на Татартупе, то есть скреплялся авторитетом Татартупа как сакрального места. Шора Ногмов отмечает также, что кабардинцы сохранили память о связи городища Верхний Джулат с золотоордынскими ханами.

Об особом пиетете, который питали северокавказские народы к руинам Татартупа, пишут авторы и более позднего времени. В их числе выдающийся исследователь Осетии В. Ф. Миллер.

«На границе Кабарды и Осетии, ниже нынешней Николаевской станицы, есть гора Татар-туп, на вершине которой находится дзуар¹, очень уважаемый соседними жителями, эльхотовцами, ардонцами. На этой местности, по преданию, прежде собирались кабардинцы и осетины для переговоров, почему она пользуется не меньшим уважением и у кабардинцев. В горе есть обширная сквозная пещера. Праздник дзуару справляется летом в течение трех дней и привлекают огромную толпу молельщиков. Гора Татар-туп, по преданию, которое мы приведем ниже, играет роль Лысой горы близ Киева и немецкого Blocksberg'a» [Миллер 1882: 258 (см. также 272)].

Следует обратить внимание на то, что В. Ф. Миллер называет Татартупом гору, возвышающуюся над городищем с северо-запада, а также святилище, расположенное на вершине этой горы. Этим же именем осетины называют святого покровителя, которому посвящено святилище. Предание, которое упомянуто В. Ф. Миллером, было записано Дж. Шанаевым и опубликовано в 1870 г.

«Раз в год, только не всегда в определенное время, а большею частью под новый год, собираются в неведомое для простых людей место идущие за снопом. Идущие за снопом бывают люди не обыкновенные, а *дасныте*². Перед отправлением они крепко засыпают, и тогда, говорят, души их, оставляя тело спящим, отправляются за снопом. Перед засыпанием, если идущий за снопом мужчина, он предупреждает жену, а если это женщина — мужа, и все домашние не будят заснувшего до тех пор, пока он сам не проснется; в противном случае его ожидает внезапная смерть. Идущие за снопом садятся кто на метлу, кто на скамью, кто на кошку, кто на собаку, кто, наконец, в ступку, редко на коня, и спешат на сборный пункт. Отсюда они под предводительством всех горных божеств и подчиненных

¹ Дзуар (осет.) — святилище.

² Сноска В. Миллера: *дасны* знач. знающий, знахарь и знахарка. Этим же именем называют предсказателей, способных указывать будущее и подверженных разным припадкам, вследствие которого получают прозревать в будущее.

им ангелов, отправляются в поход против известного божества — Татар-Туп, который считается божеством как осетин, так и кабардинцев; но, должно полагать, он более стоит за кабардинцев, чем за осетин, потому что он, как будет видно дальше, ведет отчаянную борьбу с горными божествами Осетии за горсть хлебных зерен.

Приехав в местопребывание *Татар-Туна*, которое находится немного ниже нынешней Николаевской станицы, именно на ту самую гору, которая возвышается над минаретом¹ и служит границей между Осетией и Кабардою, все горные божества Осетии, с большим ополчением подчиненных им людей и духов, начинают страшную войну из-за горсти хлебных зерен; сражаются они, говорит народ, стрелами. После продолжительного сражения какая-нибудь сторона уступает другой. Сторона, за которой остается победа, хватает с кликами радости сноп, а из него — горсть зерен и рассыпает ее в направлении своего края. Это значит, что сторона, которой досталась горсть хлебных зерен, отвоевала у другой, враждебной стороны, на текущий год себе урожай. Затем обе стороны расходятся по домам. Многие из участвовавших получают раны, которые для обыкновенных людей не могут быть заметны, а заметны только для участвовавших в божественной войне. Участвовавшие затем просыпаются от тяжелого сна и объявляют своим домашним и односельцам о будущем урожае» [ССКГ-III: 28–29].

Татаргуп (*Тæтæртуп*) и Джулат (*Дзылат/Дзулат*) широко представлены в разных жанрах осетинского фольклора — в историческом фольклоре, ритуальных текстах и пр., что свидетельствует о том, что этот памятник истории и культуры занимает важное место в духовной культуре народа. Однако Татаргуп обнаруживается не только в осетинском устном творчестве, но и в фольклорных текстах других народов Северного Кавказа и даже Закавказья.

Выводы

1. Пристальное внимание русской администрации к Татаргупу (наряду с Маджаром и Нижним Джулатом) начиная с XVIII в. обусловлено в том числе особым значением географического пункта, в

¹ Известный минарет на большой дороге, между станицами Николаевской и Змейской.

котором он расположен. Эльхотовский проход играл стратегическую роль в течение многих столетий вплоть до XX в.: во время Великой Отечественной войны здесь проходил рубеж обороны не только Северного Кавказа, но и всего Советского Закавказья.

Территорию Верхнего Джулата, как мы видим, планировалось использовать для создания городского центра для размещения российской администрации, которая осуществляла бы задачи по политическому, военному, экономическому, демографическому освоению и развитию края. Факторы, которые заставили П. Н. Кречетникова остановить свой выбор на Верхнем Джулате в качестве места основания центра для претворения планов освоения Северного Кавказа, конечно, действовали и в предшествующие времена.

2. Интерес, который проявляли путешественники и исследователи к Верхнему Джулату, объясняется тем, что его величественные руины, пиетет, которым пользовалось городище у местных народов, давали основание видеть в нем крупнейший политический и культурный центр Северного Кавказа минувших эпох.

3. На основании исторических и археологических данных можно говорить как минимум о пяти христианских церквях и трех мечетях на Верхнем Джулате. Культовые сооружения, зафиксированные в XVIII–XIX вв. и исследованные археологами в XX в., не оставляют сомнения в том, что в начале XIV в. город на Верхнем Джулате становится центром двух мировых религий — христианства и ислама. Наличие на одном городище памятников как христианских, так и мусульманских явление уникальное для археологии Северного Кавказа.

4. Конфессиональная ситуация, выявляемая на Верхнем Джулате, показывает, что известное в новое время мирное сосуществование разных вероисповеданий на осетинской почве, имело место уже в эпоху средневековья.

5. Еще одна уникальная особенность городища Верхний Джулат — это то, что его руины, его территория были наделены сакральным смыслом и пользовались статусом убежища у осетин, кабардинцев и других народов. Феномен достаточно редкий, и за ним не могут не скрываться яркие исторические реалии. Сакрализация руин Татаргупа не могла не иметь древние корни и уже подразумевает широко признанное духовное, культурное и властное содержание, которое вкладывалось в средневековый аланский городской центр на Верхнем

Джулате. Феномен требует своего специального изучения¹, однако уже сказанного достаточно для того, чтобы видеть в этом средневековом городе столицу Аланского царства.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

КРО-II — Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Т. II, раздел I. (1711–1789). М., 1957.

МИО-I — Материалы по истории Осетии (XVIII в.). Т. I. Документы собраны, введением и примечаниями снабдил Георгий Кокиев. Орджоникидзе, 1933.

ССКГ-III — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Раздел II. Тифлис, 1870.

РОО-I — Русско-осетинские отношения в XVIII веке: сборник документов / сост. М. М. Блиев. 1742–1762. Орджоникидзе, 1976. Т. I.

РОО-II — Русско-осетинские отношения в XVIII веке: сборник документов / сост. М. М. Блиев. 1742–1762. Орджоникидзе, 1984. Т. II.

Штедер 1782 — Карта Пограничной линии Российской Империи между Каспийским и Азовским морями и земле близ линии лежащей. Сочинял дивизионный квартирмейстер капитан Леонтий фон Штедер в Моздоке 1782 года в январе м-це // РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 25675.

ЭСБЕ — Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. № Ха. СПб., 1893.

Бларамберг 1999 — Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. Нальчик.

Броневский 1999 — Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе (Извлечения по Центральному и Северо-Западному Кавказу). Нальчик.

Гильденштедт 2002 — Гильденштедт И. А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб.

Гребенец 1914 — Гребенец (Панкратов) Ф. С. На развалинах городища Татар-тупа // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / сост. Л. А. Чибиров. Цхинвал.

Зиливинская 2015 — Зиливинская Э. Д. Маджар // Маджар и Нижний Джулат. Из истории золотоордынских городов Северного Кавказа. Нальчик.

Зубов 1834 — Зубов П. Шесть писем о Грузии и Кавказе. М.

История народов... 1988 — История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М.

¹ Автор попытался уже рассмотреть вопросы, связанные с этой темой [Фидаров 2011: 4–25].

Клапрот 2008 — Клапрот Г. Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. Нальчик.

Кокиев 1929 — Кокиев Г. А. Некоторые исторические сведения о древних городищах Татартуп и Джулата // Записки Северо-Кавказского краевого горского научно-исследовательского института. Ростов н/Д. Т. II.

Крупнов 1963 — Крупнов Е. И. Христианский храм на городище Верхний Джулат // Средневековые памятники Северной Осетии (Труды Северо-Кавказской экспедиции 1958–1960 гг. Т. II). МИА. № 114. М.

Кузнецов 1964 — Кузнецов В. А. Раскопки аланских городов Северного Кавказа в 1962 г. // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии Академии наук СССР. № 98. М.

Кузнецов 1977 — Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе.

Кузнецов 2003 — Кузнецов В. А. Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ.

Кузнецов 2014 — Кузнецов В. А. Верхний Джулат. К истории золотоордынских городов Северного Кавказа. Нальчик.

Лавров 1969 — Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // КЭС, 4. М.

Луботский 2016 — Луботский А. М. Аланские маргинальные заметки в греческом литургическом манускрипте // Памятники аланского языка и письма. М.

Мамаев 1984 — Мамаев Х. М. К истории изучения средневековых городов Центрального Кавказа // Поселения и жилища народов Чечено-Ингушетии: сборник научных трудов. Грозный.

Миллер 1882 — Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. II. Исследования // Ученые записки Императорского московского университета. М.

Милорадович 1963 — Милорадович О. В. Средневековые мечети городища Верхний Джулат // Средневековые памятники Северной Осетии (Труды Северо-Кавказской экспедиции 1958–1960 гг. Т. II). МИА. № 114. М.

Нарожный 2004 — Нарожный Е. Н. В. Н. Татищев и золотоордынские памятники Северного Кавказа / XIX Крупновские чтения, 2004 // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения 1971–2006. М.

Ногмов 1994 — Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев / вступ. статья и подг. текста Т. Х. Кумыкова. Нальчик.

Пушкин 1981 — Пушкин А. С. Путешествие в Арзурум во время похода 1829 года // Собр. соч.: в 10 т. Т. VII. М.

Пытин 1907 — Пытин А. Н. Два исторических документа императрицы Екатерины II о древностях Волги и Кавказа // Труды Общества археологии, истории и этнографии при Казанском императорском университете.

Семенов 1947 — Семенов Л. П. Татаргупский минарет. Дзауджикау.

Средневековые памятники... 1963 — Средневековые памятники Северной Осетии (Труды Северо-Кавказской экспедиции 1958–1960 гг. Т. II). **Материалы и исследование** по археологии СССР. № 114. М.

Фидаров 2011 — Фидаров Р. Ф. Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // Историко-филологический архив. Вып. 7. Владикавказ.

Чеченов 1969 — Чеченов И. М. Древности Кабардино-Балкарии. Нальчик.

Чеченов, Зиливинская 1999 — Чеченов И. М., Зиливинская Э. Д. Мечеть городища Нижний Джулат // Древности Северного Кавказа. М.

Чеченов, Зиливинская 2015 — Чеченов И. М., Зиливинская Э. Д. Маджар и Нижний Джулат. Из истории золотоордынских городов Северного Кавказа. Нальчик.

Klaproth 1814 — Klaproth Julius von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Zweiter Band. Halle und Berlin.

Reineggs 1795 — Reineggs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus / Herausgegeben F. Schröder. – St. Petersburg: bei Gerstenberg und Dittmar. Т. I.

А. А. Цуциев

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КРЕСТ С БОГОРОДИЦЕЙ ОДИГИТРИЕЙ

*Из новых археологических находок на территории
Северной Осетии*

Полевой сезон 2016 г. на Даргавском катакомбном могильнике принес ряд интересных находок. Одна из них, на наш взгляд, заслуживает отдельной публикации, поскольку может дать повод для пересмотра верхней даты функционирования названного памятника. Речь идет о бронзовом кресте с христианской символикой, обнаруженном в катакомбе № 92. В камере катакомбы находилось трое погребенных, уложенных головами направо от входного отверстия (на Ю). Из-за плохой сохранности костяков и небольшого количества погребального инвентаря удалось определить пол лишь одного из погребенных. У дальней стенки камеры была похоронена женщина, о чем свидетельствуют стеклянный браслет, туалетный набор (копоушка и ногтечистка) и типичные для женского костюма нагрудные застежки. На центральном костяке (пол которого не установлен) было обнаружено всего два предмета. В районе пояса были найдены небольшой железный нож и бронзовый христианский крест. Отметим, что данная находка является первой находкой меднолитой христианской пластики в катакомбах Даргавса.

Высота креста — 69 мм (с петлей), ширина — 45 мм. На его лицевой стороне помещено изображение Богоматери Одигитрии (Путеводительницы) в полный рост, держащей Младенца Христа на левой руке и поддерживающей Его правой. Обратная сторона креста гладкая (табл. 2. 1).

Хотя икона Богоматери Одигитрии известна с V–VI вв., поклонение данному образу и почитание святого источника у константинопольского монастыря Одигон (отсюда название Одигитрия) становится устойчивой традицией в X–XI вв. В XI–XIV вв. икона Богородицы

Одигитрии считалась охранительницей Константинополя и личной святыней императоров. Изображение Одигитрии на иконках, складнях, печатях и крестах часто сопровождалось погрудными образами евангелистов, архангелов, святых в медальонах. Это мы видим и на обнаруженном в Даргавском могильнике кресте, стороны (концы) которого имеют по два округлых медальона с изображениями ликов избранных святых. Количество медальонов — это очень интересная особенность, имеющая важное значение для дальнейшего изучения даргавской находки и ее аналогий. Дело в том, что оформление концов креста изображениями святых характерно для многих типов как византийских, так и русских энколпионов, односторонних нагрудных крестов и т. д., однако медальонов обычно бывает три-четыре.

Поиск ближайших аналогов кресту из Даргавса дал следующие результаты.

1. В 2014 г. в катакомбе № 15 Змейского катакомбного могильника был обнаружен крест-псевдоэнколпион, состоящий из двух склепанных односторонних крестов¹. Одна его сторона в точности соответствует находке из Даргавса. Вторая сторона имеет изображение Распятия в центре и восемь медальонов на концах (табл. 2. 2). Качество отливки змейского предмета несколько хуже, чем даргавского, детали изображений проработаны менее четко. Вместе с тем кресты настолько близки, что, на наш взгляд, можно говорить об одном центре их производства. Эта мысль подтверждается находкой в катакомбе № 93 Даргавского могильника и в катакомбе № 19 Змейского могильника практически идентичных нагрудных застёжек женского платья, наверняка произведенных в одной мастерской (табл. 2. 3). Названные материалы из ст. Змейской датируются автором X–XII вв.

2–3. В 2011 г. в средствах массовой информации прошел ряд сюжетов о расхищении археологических предметов с территории средневекового городища у горы Калеж, на правом берегу р. Малки, примерно в пятистах метрах от въезда в с. Каменноостское (Зольский р-н Кабардино-Балкарской Республики). По некоторым сведениям, в течение трех лет из верхнего культурного слоя поселения было извлечено от 2 000 до 3 000 христианских крестов и других предметов культовой пластики [Малахов, Рудницкий 2012: 119]. Все они были

¹ Искренне благодарен автору раскопок М. А. Бакушеву за предоставленные материалы из Змейского катакомбного могильника и возможность их публикации.

распроданы и осели в частных коллекциях. Среди калежских находок для нашей темы представляют интерес два предмета. Один из них в точности соответствует кресту из Даргавса, отличаясь от него лишь формой петли и немного меньшим размером (58 × 40 мм) (табл. 2. 4). Второй крест иконографически повторяет сцену Распятия на псевдоэнколпионе из Змейки. Он также имел восемь медальонов, но верхняя его лопасть утрачена (табл. 2. 5). Размеры креста — 48 × 35 мм [Малахов, Рудницкий 2012: 127]. Опубликовавший находки С. Н. Малахов высказался за датировку подобных крестов в границах X–XII вв.

4. Следующий предмет данного типа был обнаружен в одиночном погребении (каменный ящик) Келийского могильника в горной Ингушетии (Назрановский р-н). Это двусторчатый энколпион с изображениями распятого Христа на лицевой стороне и Богородицы Одигитрии на оборотной. Вместе с крестом на груди погребенного были найдены два фрагмента бронзовых цепочек (рис. 1). Погребение датируется концом XIII–XIV в., но при этом авторы подчеркивают, что «дата изготовления креста неизвестна» [Виноградов, Нарожный, Голованова 1990: 7]. Данная находка вместе с другими материалами из Кели хранилась в Грозненском музее. В настоящее время, по сообщению Е. И. Нарожного, ее местонахождение неизвестно.

5. Еще один крест с восемью медальонами на концах сторон и Распятием в центре (рис. 2) был опубликован В. А. Кузнецовым. Исследователь информирует о находке целой серии (7 экз.) различных крестов, поднятых И. Е. Волковым на городище на горе Развалка

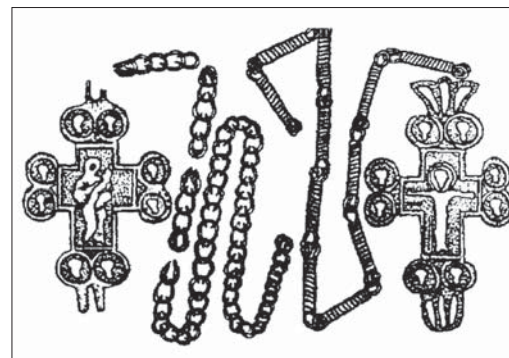


Рис. 1. Нательные кресты с фрагментами цепочек из Келийского могильника

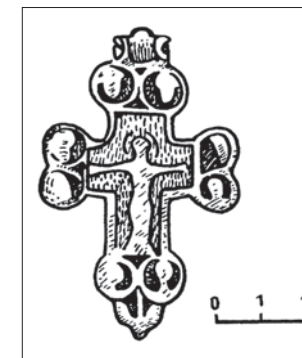


Рис. 2. Нательный крест с городища Развалка

близ Железноводска в 1996–1997 гг. [Кузнецов 2002: рис. 5]. Подробности и обстоятельства находки неизвестны. Датировки предмета В. А. Кузнецов не предлагает, констатируя лишь «присутствие на Пятигорье христианских общин по крайней мере в X–XIII вв.» [Кузнецов 2002: 79].

6. О последнем известном на сегодняшний день кресте данного типа информации практически нет. Имеется лишь фотография предмета, найденного черными копателями где-то «на Кавказе» и проданного на одном из интернет-ресурсов. Фотография креста, размещенная в Интернете, свидетельствует, что данный экземпляр, в сравнении с другими известными, имеет лучшую сохранность и более качественную начальную проработку. И фигура Богородицы, и лики святых рельефнее, детали отливки четче (табл. 2. б). Примерные размеры предмета по фото — 62 × 43 мм. К сожалению, даже этот, пока лучший по сохранности экземпляр не дает нам возможности установить изображенных на сторонах креста святых.

Подведем некоторые итоги. Все известные сегодня экземпляры крестов «с восемью медальонами» происходят с территории Северного Кавказа, что свидетельствует о локальном характере, местной кавказской традиции изготовления и бытования крестов данного типа¹. Центральный сюжет — Распятие или Одигитрия — типичен для византийских средневековых крестов в целом и энколпионов в частности. Наиболее вероятная датировка предметов данного типа — X–XII вв., что ставит вопрос о пересмотре верхней даты функционирования Даргавского катакомбного могильника в пользу ее омоложения как минимум до X в.

¹ Аналогичная точка зрения была высказана независимо друг от друга целым рядом специалистов, любезно проконсультировавших меня в частной переписке. С благодарностью привожу их мнения.

Н. И. Асташова (ГИМ, г. Москва): «Такое оформление концов неизвестно ни для Руси, ни для Средиземноморья в средние века. Возможно, это вариант собственно кавказских крестов периода развитого средневековья».

В. Н. Чахидзе (ИА РАН, г. Москва): «Прототип у креста, несомненно, византийский, однако мне неизвестен точный по форме односторонний крест или энколпион. Имею в виду изображение двух святых в медальонах на концах креста. Думаю, это местная, аланская особенность».

С. Н. Малахов (АГПУ, г. Армавир): «Особенностью некоторых “аланских” находок является размещение на концах крестов двух медальонов с ликами святых».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Виноградов, Нарожный, Голованова 1990 — Виноградов В. Б., Нарожный Е. И., Голованова С. А. О древнерусских предметах на Северном Кавказе // Россия и Северный Кавказ (проблемы историко-культурного единства). Грозный.

Кузнецов 2002 — Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV века. Владикавказ.

Малахов, Рудницкий 2012 — Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. Новые предметы средневековой христианской мелкой пластики из Кабардино-Балкарии // Историко-археологический альманах. Вып. 11. Армавир; Краснодар; М.

ИСТОРИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА

Г. Т. Мамиев

НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМ В ОСЕТИИ

С последовавшим за крушением Российской империи образованием атеистического советского государства христианство заметно утратило свои позиции. Долгие годы интерес к духовности выражался в увлечении экстрасенсорикой, парапсихологическими практиками и даже оккультизмом. Все это происходило преимущественно внутри среды интеллектуалов. Хотя обращение к разного рода знахарям имело распространение и в более широкой среде.

С уходом коммунистической идеологии и распадом СССР религия вернулась в жизнь общества. Одновременно вышли из тени и различные эзотерические учения и псевдovосточные религии. Книжный рынок наполнился литературой (в первую очередь в формате легко воспринимаемых брошюр) о медитации, просветлении, реинкарнации и т. д. Благодатной почвой для распространения оккультизма стал развивавшийся на протяжении XX в. Нью Эйдж (*New Age*, новая эра) — общее наименование совокупности различных мистических течений и движений, в основном оккультного, эзотерического и синкретического характера, оформившихся в различные учения, школы, академии и секты.

При утрате традиционных религиозных взглядов, выступающих своего рода фильтром в общественном сознании, склонность к мистике и таинственности вела массы людей к «древней мудрости» и поискам просветления в различного рода упражнениях и практиках.

Стало развиваться и неоязычество. В среде русского народа появились адепты «Славяно-арийских вед» [Хиневиц, Иванов 2005], «Велесовой книги» [Лесной 1966] и других подобных произведений, выдаваемых за древние тексты. Нет смысла останавливаться на

этих сочинениях, т. к. их анализу посвящен целый ряд научных работ [Жуковская 1960; Соболев 2002; Творогов 2004; Петров 2004; Зализняк 2009], определивших их как позднейшие фальсификации. Следует указать, что данные произведения создавались в расчете на значительную аудиторию, склонную не к анализу текстов, а к их механическому потреблению.

Создаваемые таким образом учения получили широкое распространение среди различных народов как на территории России, так и далеко за ее пределами. Характерная черта подобных систем — в постулируемой исключительности, особой просвещенности народа, некогда обладавшего великими тайными знаниями, которые теперь возвращаются к нему через распространение определенного учения. В роли главного зла в подобных квазирелигиях обычно выступает христианство, которое, по мнению идеологов неоязычества, было создано с целью порабощения народов, лишения их истории и т. д. [Моргоев 2010]. Те же в общем универсальные механизмы были запущены и в современной Осетии-Алании. О них мы можем судить по работам основных идеологов неоязыческого движения, которое стало оформляться здесь с середины 90-х гг. XX в. [Макеев 2002; Макеев 2005; Макеев 2007; Джанайты 2007; Макеев 2013; Моргоев 2010; Цораев 2010; Камболов 2011].

В качестве основы конструируемых вероучений используются ненаучные толкования Нартовского эпоса, некоторые другие фольклорные тексты, эзотерическая литература и личные переживания авторов [Макеев 2002: 6]. Довольно неожиданные трактовки осетинских народных традиций используются для привлечения новых сторонников. При всем многообразии противоречащих друг другу версий и подходов, из осетинской культурно-исторической традиции неизменно исключается органически присущая ей христианская составляющая, что приводит к разрушению сложившихся в веках естественных моделей и появлению искусственных псевдорелигиозных конструкций.

По версии идеологов неоязычества, осетины издревле понимали Бога как некую безличную силу, которая творит, разделяя себя. Из этого вытекает, что Бог пребывает во всем, но не существует в качестве самостоятельной личности. Следует особо подчеркнуть, что данная концепция *безличного бога* является основой теологии Нью Эйдж, а именно теософии Е. П. Блаватской [Блаватская 2010]. Интересно,

что приписываемая осетинской традиции и искусственно адаптируемая в ней идея безличного Абсолюта, пребывающего во всем, существует исключительно в восточных религиозных системах, например в буддизме [Лысенко 1994]. Исключая различия между религией и традиционной культурой, идеологи неоязычества стремятся к противопоставлению христианства с осетинской традицией [Макеев 2002; Макеев 2005; Моргоев 2010].

В основе подобных построений лежит не только дилетантизм их авторов, но и стремление «обращения» как можно большего числа последователей, не разбирающихся ни в тонкостях богословия, ни в самой традиции. Любое мнение, отличное от концепции неоязычества, трактуется и воспринимается как посягательство на собственную историю и культуру.

Многие эксперты и аналитики убеждены, что подобные идеи вбрасываются целенаправленно, для размывания мировоззрения народа, создания атмосферы межнациональной и межконфессиональной нетерпимости. Антигосударственная направленность этих проповедей очевидна [Касатиков 2016; Минин 2014; Раков 2017; Дворкин 2016 и др.]. Характерной чертой всех неоязыческих обществ, вне зависимости от национальной принадлежности, является выраженная ненависть к действующей власти и академической истории. В качестве примера можно привести неоязычников Украины, активно действовавших на киевском Майдане в 2004 и 2014 гг., и поддерживавших их российских неоязычников [Вера предков 2016].

Следует отметить международное сотрудничество неоязыческих организаций и особенно их нередкую близость к политическим кругам. Например, основателями украинской неоязыческой организации РУН-Вира являются родители жены бывшего президента этой страны В. Ющенко [Вера предков 2016]. Для привлечения молодежи используется патриотическая риторика, обоснование необходимости «возвращения к корням», реваншизм, демонстрация оппозиции к власти, а также пропаганда здорового образа жизни и силовых единоборств. Демонстрируется и некая сопричастность к тайне, к «истинной истории России, которую тщательно скрывают враги христиане».

По этому же принципу, с поправкой на местную культурную среду, действуют и адепты неоязычества в Осетии. Причем в последнее время, помимо привычной христианофобии [Макеев 2002: по всей

книге] и протеста по отношению к действующей власти, все более явно обозначается протест и неприятие по отношению к России и федеральному центру [Макеев 2005; Моргоев 2010; Цораев 2010; Камболов 2011].

При общении с русскими «единоверцами» представители осетинского неоязычества стараются избегать антироссийских выпадов, находя точки соприкосновения. К примеру, указывая на число осетин — Героев Советского Союза и георгиевских кавалеров императорской России [Интервью с Д. Макеевым]. Но в своей среде порицается российская власть, а также та часть осетинского народа, которая исповедует христианство [Моргоев 2010; Интервью с Д. Макеевым]. Типичны нетерпимость к инакомыслию и логически выстраиваемым аргументам, что наглядно демонстрируется в дискуссиях [Моргоев 2010, дискуссия там же; Макеев 2013, дискуссия там же].

Русских и осетинских неоязычников сближают и утверждения о передаче древних знаний некими «избранными» или «посвященными», хранившими веками эти знания от посторонних [Макеев 2005]. Не имея возможности аргументированно опровергнуть наличие значительного научного материала (археологические находки, памятники архитектуры, письменные источники, календарная культура и т. д.), свидетельствующего о глубокой и органической связи осетинской истории и культуры с христианством, адепты неоязычества игнорируют или отвергают весь комплекс существующих источников, не признавая никакого участия христианства в формировании осетинской этнокультурной традиции [Моргоев 2013, дискуссия там же].

В целом религиозные представления осетинских неоязычников довольно противоречивы. Взаимные противоречия содержатся не только между отдельными авторами, но и внутри их индивидуального творчества. К примеру, в более ранний период творчества Д. Макеева [Макеев 2002: 20, 25–26, 31, 33, 35, 39, 43, 64–66, 69–72] Иисус Христос назывался пророком и учителем, носителем «арийских знаний», чье учение извратил апостол Павел. В книге «Основы вероисповедания осетин» содержатся десятки ссылок на Христа и Евангелие как фундамент древнего арийского знания. В более поздних работах Д. Макеева и в статьях других деятелей неоязыческой общины [Моргоев 2010, дискуссия там же] Иисус определяется как «бродячий еврейский философ» [Моргоев 2010], который обманывал народ и оправдывающего грех. Для обоснований подобных утверждений

могут использоваться и откровенные фальсификации [Моргоев 2010].

Обычны проявления выраженной религиозной нетерпимости. Х. Моргоев отказывает в принадлежности к родному этносу осетинам христианам, включая и многих выдающихся деятелей, на основании их религиозной самоидентификации. Христианство объявляется им «редуктивной религией», приводящей к безумию и всяческим порокам, и т. д. [Моргоев 2010].

Любопытно и сравнение позиций по отношению к известному скифскому мудрецу и философу Анахарсису. Если Д. Б. Макеев считает его носителем арийской мудрости [Макеев 2002: 33, 63], то у Х. Моргоева он уже представляется предателем своего народа, что роднит его в глазах автора с осетинскими христианами [Моргоев 2010].

Осетинских неоязычников с некоторыми оговорками можно отнести к последователям Агни-йоги и теософии Блаватской. В пользу этого говорят многочисленные утверждения о получении различных откровений и знаний посредством трансцендентного опыта, включающего в себя медитативные практики и достижения трансперсональных состояний во время ритуального танца *Симд* и ритуальных застолий [Макеев 2002: 5–6, 29, 39, 41–42, 45, 74; Макеев 2005].

В этих случаях осетинская традиция используется как фасад, скрывающий широко распространенные ньюэйджевые модули искусственного конструирования. Обычно свое собственное маргинальное мировоззрение неоязычники преподносят в качестве мировоззрения всего осетинского общества. Это касается и транслируемого ими представления о Боге как безличной энергии, из которой состоит вся вселенная [Интервью с Д. Макеевым]. Как уже указывалось выше, такое представление характерно для восточных религий, теософии Е. Блаватской и учения Рерихов. Никаких свидетельств в пользу подобного понимания Бога в осетинском традиционном миропонимании не существует [Мамиев 2014: 48–97; Мамиев 2014а; Салбиев 2013].

Аналогичная ситуация наблюдается и в среде русского неоязыческого движения, которое активно использует славянскую культурную традицию. Это уже упомянутые Славяно-арийские веды, Велесовы книги и т. д. Многие положения этих искусственно созданных националистических квазирелигиозных учений находятся в общей

канве теологии Нью Эйдж и отличаются патологической христианофобией, симпатиями к масонству и прочим оккультным сектам [Макеев 2002: 45].

По-разному решается противоречие между утверждением о враждебности и губительности христианства по отношению к осетинской культуре и ролью выдающихся осетинских национальных деятелей, исповедовавших православие, таких как К. Хетагуров, А. Колиев, С. Гадиев, В. Абаев, генерал Д. Абадиев и многие другие. Одно из объяснений строится на том, что все они были последователями «традиционной веры», воспитанными на Нартовском эпосе, и приняли православие лишь внешне, для продвижения по карьерной лестнице. Логика подобных рассуждений приводит к очередному противоречию, делая из общепризнанных строителей национальной культуры деструктивные персонажи с сомнительными моральными приоритетами [Макеев 2013, дискуссия там же].

При определении христианства в качестве нетерпимой религии приводится стандартный набор давно устаревших клише об инквизиции, Крестовых походах и т. д., которые аргументированно опровергнуты целым рядом исследователей [Мэдден 2002; Павловский 1994]. При категорическом неприятии принципа писаной религиозной догматики предлагается поиск истины в трансцендентных практиках посредством ритуальных танцев и чтения Нартовского эпоса [Макеев 2002: 6; Макеев 2005]. Это неизбежно приводит адептов к совершенно различному, в зависимости от воображения, результатам. Как следствие, порождается необходимость верить в духовный опыт наиболее авторитетного адепта, что, опять же, ведет к догматизму, который и ставится в вину христианству.

Идентифицируя христианство в качестве религии, придуманной евреями для порабощения [Макеев 2002: 25–26, 28, 43–45, 54–68, 72, 75–80; Моргоев 2010], идеологи неоязычества игнорируют хорошо известные и детально изученные исторические факты — в частности, касающиеся взаимоотношения иудаизма и христианства или новозаветные тексты об иудейских священниках и книжниках, преследовавших первых христиан. Кроме того, вопреки распространенному утверждению не объясняется, что именно апостол Павел изменил в учении Христа [Макеев 2002: 25–26, 28, 43].

Следует признать, что неоязыческая пропаганда оказывается действенной в массе того или иного народа (в данном случае

осетин), который объявляется носителем древних знаний, с особым предназначением — «спасти мир», чему мешает христианство [Козаев 2016]. Простота богословия подобной направленности в глазах неискушенного обывателя выглядит намного привлекательнее в сравнении со сложностями христианской теологии, с ее высокими требованиями и ограничениями в повседневной жизни.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Блаватская 2010* — Блаватская Е. П. Тайная доктрина. М. Велесова Книга. М., 2006.
- Вера предков 2016* — «Вера предков». В чем опасность новых язычников? [Электронный ресурс]. URL: <http://politrussia.com/society/bolshaya-lozh-rodnoveriya-304>.
- Дворкин 2016* — Дворкин А. Л. Неоязычество в России. Современная ситуация. [Электронный ресурс]. URL: <http://iriney.ru/main/dokumentyi/v-latvii-poyavilsya-novuyj-trening-s-priznakami-psixokulta.html>.
- Джанайты 2007* — Джанайты С. Х. Три слезы Бога. Владикавказ.
- Жуковская 1960* — Жуковская Л. П. Поддельная докириллическая рукопись // Вопросы языкознания. № 2.
- Зализняк 2009* — Зализняк А. А. О профессиональной и любительской лингвистике // Наука и жизнь. № 1–2.
- Интервью с Д. Б. Макеевым. [Электронный ресурс]. URL: http://askrsvarte.org/blog/osetian_tradition/#more-1072.
- Камболов 2011* — Камболов Т. Т. К какому храму ведет осетинская дорога. [Электронный ресурс]. URL: <http://uacdan.com/makeev/532-k-kakomu-hramu-vedet-osetinskaya-doroga.html>.
- Касатиков 2016* — Касатиков А. А. Родноверие — возвратная чума человечества. [Электронный ресурс]. URL: http://ruskline.ru/analitika/2016/01/18/rodnoverie_vozvratnaya_chuma_chelovechestva.
- Козаев 2016* — Козаев Т. А. Выступление в центре Л. Гумилева в Москве, 20.10.2016. [Электронный ресурс]. URL: <http://sputnik-ossetia.ru/news/20161021/3195447.html>.
- Кто стоит за «русскими» неоязычниками. 2017. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/analit/rusneopagan.htm>.
- Лесной 1966* — Лесной С. А. «Велесова книга» — языческая летопись доолеговской Руси: (История находки, текст и комментарии). Виннипег.
- Лысенко 1994* — Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм: Ранняя буддийская философия. М.

- Макеев 2002* — Макеев Д. Б. Основы вероисповедания осетин. Владикавказ.
- Макеев 2005* — Макеев Д. Б. Ацага. [Электронный ресурс]. URL: <http://osradio.ru/religija/349-daurbek-makeev-acat198.html>.
- Макеев 2007* — Макеев Д. Б. Религиозное мировоззрение в нартском эпосе. Владикавказ.
- Макеев 2013* — Макеев Д. Б. Шаг к свету (с дискуссией). [Электронный ресурс]. URL: <http://iratta.com/stati/15414-shag-k-svetu-reakciya-na-statyu-germana-mamieva.html>.
- Мамиев 2014* — Мамиев М. Э. Аланское православие. История и традиция. М.
- Мамиев 2014a* — Мамиев М. Э. Владикавказская епархия: православие и традиционная культура // Светский и религиозный образы мира: историческая ретроспектива и современность (Владикавказ, 21 ноября 2013 г.): Материалы III Всероссийской науч.-практ. конф. Сев.-Осет. гос. ун-т им. К. Л. Хетагурова. Владикавказ.
- Минин 2014* — Минин О. М. Неоязычество. Кто за ним стоит. [Электронный ресурс]. URL: http://ruskline.ru/analitika/2014/01/28/neoazychestvo_kto_za_nim_stoit.
- Моргоев 2010* — Моргоев Х. А. Правдивое слово против христиан. [Электронный ресурс]. URL: <http://assdin.ru/articles/30-pravdivoe-slovo-protiv-hristian.html>.
- Мэдден 2002* — Мэдден Томас Ф. О подлинной истории Крестовых походов // Crisis. 2002. 4 апреля.
- Павловский 1994* — Павловский Я. Очерки истории католической Церкви. Резекне.
- Петров 2004* — Петров А. Е. Перевернутая история: Лженаучные модели прошлого // Новая и новейшая история. № 3.
- Раков 2017* — Раков А. Г. Кто раскручивает неоязычество? [Электронный ресурс]. URL: <http://politikus.ru/v-rossii/99789-kto-raskruchivaet-neoazychestvo.html>.
- Салбиев 2013* — Салбиев Т. К. Мифы первотворения осетин (опыт реконструкции) // Вопросы отечественной истории и археологии. Сборник статей к 80-летию проф. В. Д. Кучиева. Владикавказ.
- Соболев 2002* — Соболев Н. А. Деструктивность фальсификатов древнерусской книжности // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 2 (8).
- Творогов 2004* — Творогов О. В. Что думают ученые о «Велесовой книге». СПб.
- Хиневич, Иванов 2005* — Хиневич А. Ю., Иванов Н. И. Славяно-Арийские Веды. Ч. 1–4 / Древнерусская англистская церковь православных староверов-инглингов. Омск.
- Цораев 2010* — Цораев З. У. Привилегия человека. [Электронный ресурс]. URL: <http://uacdan.com/tsoraev/150-privilegiya-cheloveka.html>.

А. Б. Мзоков

ПРАВСТВЕННЫЕ УРОКИ «ЧУДА ГЕОРГИЯ О ЗМИИ»

*Православных поборниче,
Победоносче великомучениче Георгие,
моли Христа Бога спастися душам нашим.*

Из тропаря вмч. Георгию

Святой великомученик Георгий — самый почитаемый в Осетии-Алании святой. Для жителей республики это пример твердой веры, беззаветной любви к Богу, готовности отдать свою жизнь за ближних. Великомученик Георгий — небесный воин, покровитель и защитник воинов земных — почитается во всех концах христианского мира, но особенно на древней аланской земле. Именно поэтому таким значимым событием для всего осетинского народа стала передача частицы мощей святого Георгия, совершенная Блаженнейшим Патриархом Александрийским и всей Африки Феодором II 24 ноября 2010 г. Первый на земле Осетии молебен перед мощами святого великомученика Георгия был отслужен на мемориальном кладбище жертв трагедии в Беслане; 28 ноября того же года, в последний день особого праздника в честь святого Георгия Победоносца — *Джеоргуыба*, вертолет с мощами великомученика Георгия облетел территорию Северной Осетии. Мощи святого Георгия хранятся в г. Владикавказе в кафедральном соборе, носящем его имя.

Множество храмов возвел и возводит в наши дни осетинский народ во славу и в честь любимого святого. В настоящее время Владикавказская епархия располагает шестью храмами в честь святого великомученика Георгия:

1) кафедральный собор св. вмч. и Победоносца Георгия, г. Владикавказ;

2) церковь св. Георгия Победоносца, г. Ардон;

3) церковь св. Георгия Победоносца, г. Беслан;

4) церковь св. Георгия Победоносца, с. Нар;

5) церковь св. Георгия Победоносца, с. Новый Урух;

6) церковь св. Георгия Победоносца, с. Батако,

а также двумя часовнями св. Георгия Победоносца — в с. Балта и Дзуарикау. Продолжается строительство: церкви св. Георгия Победоносца и св. Николая Туальского в с. Кобан, церковей св. Георгия Победоносца в с. Виноградном и Ольгинском.

В кратком статистическом обзоре священника Иоанна Попова «Владикавказская епархия в 1903 году» нашли отражение более или менее точные сведения о 18 храмах, носивших имя святого великомученика Георгия. Храмы были расположены в 12 благочиннических округах Владикавказской епархии: в с. Ольгинском (1889), Тулатовском (Беслан, 1902), Владимирском (Батако-Юрт, 1864), Стырдигора (1879), Галиат (1855), Ново-Урухском (1889), Закка (1857), Нузал — храм св. Георгия; Ход (1900), Згид — Георгиевский молитвенный дом (1898), Нар (1879), Ардон (1857), ст. Ардонской (1901), д. Ростовановке (1844), пос. Ново-Георгиевском (1875), ст. Боргустановской (1852), Прохладной — Георгиевская домовая церковь (1876), Галюгаевской (1791).

Имя «Георгий» — одно из самых распространенных в Осетии. За последние пять лет во Владикавказе родилось 22 600 мальчиков, из которых Давидом названо 1 658, Георгием — 1 437, Артуром — 781 чел. (информация получена в Управлении ЗАГС г. Владикавказа). По данным К. А. Гусалова, ученика Православной гимназии им. А. Колиева, за 10 месяцев 2015 г. во всех храмах нашей республики приняли крещение с именем Георгий 12,55% от общего количества принявших крещение мужчин. Имя Георгий, таким образом, является самым распространенным православным именем среди новокрещенных мужчин, на втором месте — имена Александр и Давид.

Из века в век каждую осень осетинский народ вне зависимости от конфессиональной принадлежности почитает святого Георгия Победоносца. Целую неделю в ноябре осетины отмечают замечательный праздник *Джеоргуыба*, или *Уастырджийы къуыри*, и возносят молитвы в честь святого Георгия — *Уастырджы* — особо

чтимого в осетинской религиозной традиции небожителя, покровителя мужчин, путников, воинов.

Согласно этимологии В. И. Абаева имя *Уастырдж* есть иронская форма имени святого Георгия: ‘уас’ — «святой», ‘Герги’ — «Георгий» (в дигорском его имя еще прозрачнее — *Уасгерги*). Однако если идентичность имен налицо, то о соответствии образов святого Георгия и Уастырджи продолжаются споры. Одни ученые, исходя из тождественности имен, настаивают на идентичности святого Георгия и Уастырджи, другие, отмечая расхождение в церковной и народной традициях, доказывают абсолютную несхожесть их образов, нередко пытаясь отказаться и от научно обоснованной этимологии. Кто же прав в этом споре?

Мы разделяем точку зрения известного культуролога, знатока и исследователя осетинской традиции, кандидата филологических наук Тамерлана Салбиева, нашедшую отражение в интервью журналу «Чырыстон Ир»: «Думаю, что для иллюстрации подобного внутреннего схождения вполне подходит образ покровителя воинов, мужчин и путников Уастырджи, с чьей помощью нам, надеюсь, все-таки удастся приблизиться к постижению истины. Сколько копий уже сломано вокруг этого самого любимого из осетинских святых! И споры вокруг него не утихают по сей день. Известны две интерпретации этого образа. Одна трактует его как христианского великомученика, приводя в поддержку этой версии вполне убедительные аргументы. Другая интерпретация настаивает на сугубо исконном происхождении, опровергая аргументы сторонников первой версии и возводя образ Уастырджи к скифскому Таргитаю. Между тем правы и те и другие. Как известно, жизнь нередко оказывается богаче нашего воображения. То, что нам, нередко в силу узости нашего мышления, представляется несомненным, на самом деле может не быть таковым. Что общего между кругом и треугольником, могут ли они быть сопряжены, приведены к общему знаменателю? Могут, если отказаться от их плоскостного рассмотрения и перейти к объемным фигурам. В результате следует думать, что старый исконный образ не был вытеснен, а замещен, поскольку в христианстве ему был подобран “двойник”, который затем был “адаптирован” традицией. Образно говоря, раннехристианский святой был сначала состарен, затем посажен на трехногого коня, после чего на плечи ему набросили белую бурку, в руку же дали чудесную войлочную плетель, с помощью

которой он смог оживить находящуюся в склепе мертвую Дзерассу. Так аланская самобытная этническая традиция фактически интегрировала этого раннехристианского мученика в собственное культовое поле, обеспечивая свое гармоническое единство с христианством как мировой религией».

Нет никакого сомнения в том, что образ Уастырджи — это христианский образ, но освоенный, адаптированный традицией. Поэтому Т. Салбиев продолжает: «Применительно к Уастырджи будет правильно говорить “бывший” святой Георгий, не переводя его имя на русский язык, а передавая его в транслитерации, что, кстати, и является общей практикой. Вспомним в этой связи русского Егория, украинского Юрия, белорусского Юрая и т. п. Вспомним и то, что на раннем этапе своего становления ислам тоже усваивал христианские образы: святой Георгий стал Джирджисом, пророк Илья — Ильясом, Иисус — Исой, Моисей — Мусой, Богородица Мария — Марьям и т. д. Но подобная адаптация не означает утрату самобытности. Напротив, она свидетельствует о способности к взаимодействию, чтобы таким образом синхронизировать этнокультурные представления с общемировыми».

Основной тезис культуролога Тамерлана Салбиева: осетинскую духовную традицию невозможно понять, не принимая во внимание христианства. Прототипом Уастырджи он считает скифского Таргитая, хотя «бессмысленно пытаться отождествлять их имена, абсолютно разные» по происхождению. Можно говорить о смене имени как условия сохранения самого образа в процессе исторической эволюции: «С мифологической же точки зрения оба этих образа имеют один и тот же статус устроителя космического и социального порядка. Именно в таком ключе предлагал рассматривать скифского Таргитая Д. С. Раевский. **Важнейшим признаком подобных героев является их двойственная природа, соединяющая небесное и земное.** Так и святой Георгий: будучи изначально историческим лицом, земным героем, после принятия мученической смерти он был причислен Церковью к лику святых».

В связи с этим большой интерес вызывает «*Чудо, бывшее с святым великомучеником Георгием о змии*» — один из древнейших памятников русской словесности. Если быть точнее, это произведение христианской культуры, переведенное и «обрусевшее», было востребовано крещением Руси и приобщением русского народа к православной вере.

В. К. Третьяковский, первый историк русской литературы, не случайно отмечал в 1755 г., что, вытесняя языческую, прежде всего культовую, поэзию, «наставшее благополучно христианство... истребило песни в похвалу идолам», одновременно «награждая нас» песнями иными, «благороднейшими языческих и по содержанию, и по сладости, и по душевной пользе». К таким «благороднейшим песням» принадлежит и «Чудо Георгия о змии».

Справедливости ради надо сказать, что это произведение раннехристианской греко-римской литературы пришло к нам не в первоизданном виде, а уже обработанным византийскими писателями. На Руси обращение к этому древнему памятнику было связано с важным событием: в Киеве в 1037 г. закладывался монастырь в честь святых Георгия и Ирины, необходима была соответствующая литература, прославляющая чудотворца и предназначенная для чтения в храме в день его памяти. Именно тогда был сделан первый перевод «Чуда Георгия о змии».

В конце XI — начале XII в. появляется другой, сокращенный перевод, затем третий и последующие — исследователи древнерусской литературы обозначили их как первую, вторую, третью и последующие редакции византийской легенды. Самой популярной оказалась вторая редакция — до нас она дошла в наибольшем числе списков. Ее содержание и будет рассматриваться в данной статье.

«Чудо» начинается с испрашивания Божьей благодати «Благослови, отче!» и постановки риторических вопросов, которые требуют от автора подробного ответа и расшифровки этого «чуда»: «Како изреку страшную сию и преславную тайну? Что возлагаю и что помышлю? Како начну глаголати и повѣдати дивное сие и преславное слышание?»

Себя автор «Чуда» причисляет к простым, обыкновенным смертным, «Божиим созданиям», с присущими им заблуждениями, ошибками и грехами: «Азь убо грѣшенъ есмь человекъ, но надѣюся на милосердие святого и великого мученика и страстотерпца Христова Георгия; возвѣщаю вам чудо сие, избранное во всѣхъ чудесехъ его».

Далее излагается основная повествовательная часть «Чуда», в которую органично входят следующие эпизоды:

- а) беда жителей палестинского города Гевала;
- б) разговор гевальцев со своим царем и решение о соблюдении очередности в жертвоприношениях змию;

- в) встреча молодого воина и царской дочери, их разговор;
- г) чудесное спасение царской дочери;
- д) разговор царя с мучеником Христовым Георгием;
- е) жители Гевала поверили во Христа;
- ж) другие чудеса мученика Христова Георгия.

Знакомясь с этой редакцией «Чуда», вначале не понимаешь причину столь тяжелой Божией кары, обрушившейся на жителей города. Автор рассказывает: «Бысть во она лѣта нѣкии град, именованъ Геваль, во странѣ Палестинѣстей, и той бяше великъ зѣло и множество много людей въ немъ; и вси вѣроваху во идолы, почитающе ихъ по преданию и по вельнью царскому, отъступиша бо отъ бога, и богъ отъступи отъ нихъ». Исходя из текста, можно заключить, что Бог разгневался на жителей Гевала лишь потому, что они были язычниками, «вси вѣроваху во идолы», и воздавал им не по их злым делам (об этом в данной редакции нет ни слова), а только за иноверие.

Далее поражаешься тому, с какой покорностью жители Гевала приносят в жертву ненасытному змию собственных детей, обреченно следуя совету своих языческих богов строго соблюдать очередность в жертвоприношении: «И годъ бысть сей совѣтъ всѣмъ людем, и отъвѣщавше рекоша ко царю: “Воистину, о царю, сердце твое в рукахъ боговъ есть; благодать же исповѣдуемъ имъ, открывшимъ тебѣ совѣтъ сей”». И мы теряемся в догадках: почему Бог, видя все это, слыша безутешные стенания и плач родителей, безучастно взирает на поистине жуткое истребление целого поколения гевальцев и посылает им на выручку своего угодника, лишь когда подошел черед царской дочери? («И бяше скорбь велика и плачъ неутѣшимъ во градѣ томъ звѣря онога ради»).

Читая о встрече царской дочери с великомучеником Георгием, умиляешься благородному порыву, той настойчивости, с которой обреченная на гибель девушка перед лицом ожидавшей ее страшной участи старается спасти молодого воина: «Отойди, господи мой отсюда; скоро отойди, да не злѣ умреши. Змий есть страшень, внутри гнездясь во езере сем; нынѣ убо молю тя, господи мой, отъступи отъсюда: вижду убо добрый твой зракъ и возрастъ и свѣтлость, да не злѣ умреши».

Умоляя Георгия поскорее покинуть это место, царская дочь проявляет удивительно трогательную заботу о совершенно незнакомом ей человеке, который, как она думает, случайно оказался на берегу

ужасного озера: *«И уже, господи мой, вся тебѣ исповѣдах; отъиди отъсюду скоро, прежде даже не придет змий и восхитит тя»*. Но мы уже знаем, почему великомученик Георгий оказался рядом с беззащитной девушкой. *«Чудо»* так повествует нам об этом: *«Святой же и великий мученикъ и страстотерпецъ Христовъ Георгие, почтенный отъ небеснаго царя воинъ, и по смерти живый, сияя великими чудесы, по смотрению убо божию хотя спасти насъ погибающихъ и избавити града нашего отъ толика бѣды, в той убо часъ приста на мѣсте том, якоже нѣкии воинъ, грядый отъ рати и со тщанием во свое отечество идый»*.

Проникнувшись к царской дочери искренним состраданием, внимательно следишь за действиями Божьего посланника, за последующим развитием событий. На молитву святого Георгия (*«... послушай и мене, недостойнаго раба твоего, и покажи на мнѣ древняя твоя милости и покори лютаго сего звѣря под ногами моима, да видятъ и вѣру имутъ вси, яко ты еси единъ богъ и развѣ тебе много не вѣлмы»*) с небес грянул Божий глас: *«Держай, Георгие, не обратится тощ глаголь твой, еже аще возглаголеши»*. Наконец, радуешься освобождению жителей города Гевала и вместе с ними прославляешь освободителя, святого Георгия, воздаешь хвалу и Богу, и *«великому чудотворцу Георгию»*: *«тобою вѣруем во единого бога вседержителя и во единого сына его, господина нашего Иисуса Христа и во святой животворящий духъ»*.

Что же касается вопросов и недоумений, которые возникли у нас при чтении данного варианта *«Чуда»*, то они легко снимаются при обращении к первой, несокращенной редакции. Оказывается, люди города Гевала были отнюдь не мирными язычниками и не просто *«вероваху во идолы»*, *«истинныя веры не ведъи»*, но *«православныхъ христиан мучили горко, смерти предавая»*. Также узнаешь, что жители города *«многожды»* вместе со своим царем *«ратью ходили»* на алчное огнедышащее чудовище, и лишь убедившись, что им не одолеть зверя силой, они избрали другой путь — решили умилостивить *«лютого кровопивца»* смирением, непровлением, открыто выказывая ему рабскую покорность и принося в жертву самое дорогое — своих детей. И только царская дочь первой отважилась бросить вызов языческим богам и обратиться к истинному Богу с молитвой об избавлении от *«лютого зверя»*: *«Абие же возрѣвъ на небо рабъ божий помолися, глаголя: “Безначалне, живоначалне, боже всего*

мира, не имый начала ни конца... послушавый святыхъ твоихъ апостоль, пославъ имъ духъ той святой, послушай и мене, недостойнаго раба твоего”... она же сотвори, якоже повель ей святой и великий мученикъ Христовъ Георгий». Услышав ее просьбу, Бог незамедлительно на нее откликнулся. По Его воле *«храбрый воин Георгий»* тотчас оказался на берегу озера, где ждала своей участи девушка, *«к вышнему Богу вопиюще»*. Со спасения дочери царя началось и спасение жителей Гевала.

Видя избавление гевальцев от змея, радуешься за них, испытывая при этом чувство благодарности и признательности к их освободителю — *«чудотворцу Георгию»*. Жители Гевала, духовно подавленные, безропотные, еще продолжали дрожать от страха при одном только виде ужасного змея, боялись даже близко к нему подойти, уже лежавшему покорно у ног царской дочери. Ужас парализовал их волю и сковал руки. Поэтому к ним и обратился святой Георгий: *«Не бойтесь! аще вѣруете во Христа, въ негоже азъ вѣрую, узрите свое спасение днесъ»*. Узнав имя своего освободителя, *«воздвигоша людие вси единъ глас, глаголюще: тобою вѣруемъ во единого бога вседержителя и во единого сына его, господина нашего Иисуса Христа, и во святой животворящий духъ»*.

Сокращение основного текста *«Чуда»* обернулось определенной особенностью, отличающей вторую русскую редакцию памятника. По мере чтения этого варианта ощущаешь нарастание внутреннего протеста против пассивности, смиренной обреченности и отсутствия какого-либо желания сопротивляться злу. Ведь именно «непротивленческая» позиция жителей Гевала, подчеркнутая во второй редакции, привела город к запустению, а самих гевальцев поставила на грань вымирания, — в подобной ситуации только чудо и могло спасти жителей города.

Но в жизни мы не должны уповать только на чудо. И змеиную мораль, которая позволяет пожирать окружающих, чтобы самому быть сытым, необходимо искоренять. Искоренять самим, искоренять своими руками, чтобы сделать невозможным физическое уничтожение одних и нравственное растление других — растление покорностью, вседозволенностью, трусостью. Уповать на то, что кто-то придет и принесет избавление от напастей, покончит с врагами и благополучно устроит вашу жизнь, наивно, учит рассматриваемая легенда.

Вместе с тем нельзя не видеть, что легенда зафиксировала и отразила некую закономерность, и это хорошо осознаешь, вглядываясь в нашу действительность. «*Чудо Георгия о змии*» — произведение вещее, исполненное глубочайшего смысла. Достаточно вспомнить маршала Георгия Константиновича Жукова — великого сына России, легендарного полководца Великой Отечественной войны. Воистину он был послан Богом во спасение наших народов и страны от фашистского чудища. Он встал на защиту всех людей, всей земли, и не только русской, и одолел жестокого и коварного врага — подлинно Георгий Победоносец!

Свое художественное воплощение «*Чудо Георгия о змии*» нашло во многих христианских памятниках Осетии-Алании. «Дошедшие до нас памятники являют зримую связь с прошлым, без которого, как известно, не может быть будущего. Утрата памятников ведет к отмиранию корневой системы, питающей народ. А если это произойдет, то в условиях все убыстряющейся квазикультурной агрессии мы неизбежно сорвемся в губительную пропасть глобализации. Вот почему Церковь заинтересована в сохранении не только памятников христианской культуры. Башни, крепости, развалины горных сел — все многообразие создававшегося веками культурного ландшафта, плоды творчества десятков поколений, передававших в камне многие грани живой культуры своего народа, — должны быть бережно переданы нашим потомкам. А камень, как известно, — символ вечности» — так определяет подход Церкви к культурному наследию Осетии-Алании епископ Владикавказский и Аланский Леонид (Чырыстон Ир / Православная Алания. 2017. № 1 (6). С. 5).

Нузальская церковь (*Нузалы аргъуан*) — жемчужина архитектурного искусства Северной Осетии, уникальный памятник монументальной живописи, на стенах которого можно увидеть поразительные фрески, выполненные в византийском стиле осетинским мастером. Как считает видный историк В. А. Кузнецов, «Нузальская церковь занимает среди древностей Северной Осетии особое место, которое в данном случае объясняется не исходным материалом постройки и архитектурными достоинствами, а прежде всего замечательными фресковыми росписями, для всего Северного Кавказа (а я бы добавил: и для всей России. — А. М.) уникальными».

Внимательно рассмотрим фрески храма. Справа от Христа — на северной стене церкви — изображение «*Чуда Георгия о змии*».

Святой Георгий копьем поражает извивающегося змия, символизирующего язычество. Автор фресок — аланский художник Вола Тлиаг. Его монументальная живопись приводит зрителя в состояние восхищения и удивления, особенно фрески «*Чудо святого Георгия*» (табл. 3) и «*Чудо святого Евстафия*» (табл. 4). «*Чудо святого Георгия*» значительных размеров — 210 × 190 см. Конь святого Георгия — белый, хвост и грива — красные. Сам святой Георгий одет в чешуйчатые доспехи и развевающийся красный плащ. В правой руке у него копье, которым он поражает змия, извивающегося у ног коня, — символ язычества. Голова Георгия повернута вниз, взгляд ясных глаз устремлен на чудище и одновременно на зрителя, нога вставлена в стремя. Святые воины, ставшие в христианской иконографии неотъемлемой частью монументальных росписей, — патроны местных заказчиков-ктиторов, и их помещение в почетный верхний регистр было сделано по желанию последних. Необходимо также отметить, что оба воина скачут в направлении алтаря.

«Вознесение» Георгия в верхний ярус живописи Нузала — явление неслучайное. Оно обусловлено именно популярностью и высоким статусом Георгия — Уастырджи в осетинской среде», — отмечает историк А. И. Вольская, обстоятельно осматривавшая фрески Нузальской церкви. Образы конных воинов — рыцарей, искусно написанные на стенах Нузальской церкви, отражали мировоззрение и художественные запросы аланской элиты, и эти запросы были блестяще реализованы автором фресок — Вола Тлиагом.

«*Святой Георгий, побеждающий змия*» («*Зайлагмар Уастырджи*») народного художника Сосланбека Едзиева — скульптурное воплощение «*Чуда Георгия о змии*». В осетинской культуре Сосланбек Едзиев — предтеча современной национальной скульптуры во всех ее формах: мемориальной, станковой, монументальной, декоративной. Он был хорошо знаком с фресками Нузальской церкви, росписями и иконами Алагирского собора, каноническими сюжетами икон церкви с. Ход, где родился и жил до переезда в с. Синдзикау в начале XX столетия.

Будущий художник и скульптор был свидетелем важного события: в 1893 г. судьба привела в Ход неизлечимо больного великого князя Георгия Александровича во время его путешествия по Кавказу. В память об этом посещении и в честь Уастырджи — святого

Георгия, покровителя села Ход, — в 1900 г. в Ходе состоялось торжественное освящение церковно-приходской школы.

В произведениях художника встречаются в основном две темы: «Голгофа» и «Чудо Георгия о змие». Они часто появляются на надгробиях (*цырт*), становясь в дальнейшем темами декоративных и станковых композиций. Святой Георгий, побеждающий змия, осеняет образ на надгробном памятнике отцу Сосланбека Едзиева, поставленном в 1901 г. Здесь черный силуэт царского герба — двуглавого орла, на фоне которого изображен святой Георгий, намекает на какие-то еще не известные нам страницы биографии отца, поскольку ничего случайного в композициях *цырт* не бывает. Любой предмет, любая вещь, изображенная на памятнике, является либо атрибутом почитательного обряда, либо деталью, указывающей на профессию, род занятий умершего.

На склоне горы близ селения Кора (Синдзикау) на небольшой площадке вырастает в землю каменная глыба, на которой и находится самое замечательное произведение мастера — монументальная композиция «Святой Георгий, побеждающий змия» («Зайлагмар Уастырджы»). Это свидетельство неиссякаемых физических и духовных сил старого мастера, создавшего этот шедевр в возрасте 70 лет. Роща, находящаяся неподалеку, — святилище Уастырджы. По преданию, именно возле этого валуна отдыхал Едзиев, утомившись после праведных дел. Люди стали считать облюбванное им место святым и начали собираться здесь в дни празднеств. А потом решили высечь на каменной глыбе изображение святого и поручили это дело Сосланбеку Едзиеву.

Мастер три дня поднимался на гору Хурхох к огромному валуну возле древнего святилища Уастырджы, чтобы начать свою работу — молитву в камне. Но камень не слушался, не подчинялся. Художник от неудачи пришел в смятение, его стали одолевать сомнения и мысли, что Уастырджы — святой Георгий отказывает в покровительстве, в благословении на удачное осуществление замысла. Но вот в одну из ночей уже отчаявшемуся художнику во сне явился сам Уастырджы и сказал: «Иди завтра вновь, твоя работа пойдет!» После этого работа пошла: камень стал податлив, как глина, работа шла легко и скоро.

Сражение Уастырджы — святого Георгия со змием — это целое действо, мистерия под открытым небом, созданная отчасти в круглой скульптуре на вырубленной в валуне площадке, отчасти в

рельефе. Неторопливо и торжественно поднимается на дыбы конь святого Георгия, тяжелым движением копыта Уастырджы попирает черного крылатого змия. Смирненно сложив руки, в полуповороте к зрителю стоит дочь римского царя Елена.

В высоком рельефе фона художник поместил трех ангелов как символ Троицы, а замыкает всю композицию изображение головы *Басты Мад*: ее косы опоясывают всю сцену, предохраняя героев от бед и поражений. Именно ей посвящается жертва — черный змий, воплощение нижнего, подземного мира. Скульптура создавалась художником в 1942–1943 гг., и мотив одоления героем дьявола в образе змия выбран художником как аллегория будущей победы над фашизмом. По мнению исследователей творческого наследия Сосланбека Едзиева К. и Л. Биазарти, скульптура «Святой Георгий, убивающий змия» — уникальный и самый ранний памятник Победе в Великой Отечественной войне.

Цветом скульптор подтверждает значимость изображаемого: Уастырджы одет в красное, сидит на белом коне, держит синее копьё, которым убивает черного змия. В осетинской традиционной картине мира черный цвет указывал на печаль, мир подземелья. Белый цвет напоминал о жертвенности, символизируя чистоту и святость. Красный цвет, как считали наши предки, отгоняет нечистую силу. Так гениальный Сосланбек Едзиев сумел передать средствами изобразительного искусства связь древнего осетинского мировоззрения и христианства.

А ведь борьба святого Георгия со змием — это еще и нравственная борьба в сердце каждого из нас. Борьба душевной силы и чистоты со злом. Вечная борьба, в которой рано или поздно побеждает тот, кто верит и помнит: над нами — всевидящий и всезнающий Бог.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С. С. Георгий // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. М., 1997.

Бзаров Р. С. Об историческом и культурном значении православия в Алании-Осетии // Чырыстон Ир / Православная Алания. 2017. № 1 (6).

Биазарти К., Бязрова Л. Сосланбек Едзиев: альбом. Владикавказ, 2013.

Георгий, великомученик // Православная энциклопедия. Т. X. М., 2006.

Гусалов К. А., учащийся Православной гимназии им. Аксо Колиева. Императорский военный орден Святого великомученика и Победоносца Георгия. Кавалеры ордена — выходцы из Осетии. Владикавказ, 2016. Рукопись работы (машинопись, 23 с.; приложение 14 с.).

Дзагурова Г. Т. Сыны Отечества. Владикавказ, 2003.

Епископ Владикавказский и Аланский Леонид. Церковь никогда не забывает о своих чадах / Беседовала Лаура Мамиева // Чырыстон Ир / Православная Алания. 2017. № 1 (6).

Жития византийских святых / пер., вступ. ст. и примеч. С. В. Полякова. СПб., 1995.

Кафедральный собор святого великомученика Георгия Победоносца / сост. Ф. С. Киреев. Владикавказ, 2015.

Киреев Ф. С. Осетины — кавалеры ордена Святого Георгия // Киреев Ф. С. Герои и подвиги: Уроженцы Осетии в Первой мировой войне. Владикавказ, 2010.

Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990.

Кузнецов В. А. Древности Алагирского ущелья. Владикавказ, 2016.

Мамиев М. Э. Традиционный календарь осетин как наследие аланского православия // Чырыстон Ир / Православная Осетия. 2015. № 1 (4).

Мамиев М. Э. Аланское православие в нартовском эпосе // Чырыстон Ир / Православная Алания. 2017. № 1 (6).

Протоиерей Иоанн Беляев. Русские миссии на окраинах: историко-этнографический очерк. (Исторический очерк распространения и восстановления христианства среди осетин). Преосвященный Иосиф, епископ Владикавказский (1821–1890): историко-биографический очерк о жизни и деятельности «апостола Осетии» и первого архипастыря Владикавказской епархии. (Составил священник Иоанн Попов) / сост., ред. А. А. Горобец. Владикавказ, 2008.

Салагаева З. М. От Нузальской надписи к роману: Проблемы генезиса и становления осетинской прозы. Орджоникидзе, 1984.

Салбиев Т. К. Миф и история в осетинской духовной традиции // Чырыстон Ир / Православная Осетия. 2015. № 1 (4).

Святой великомученик Георгий Победоносец — Уастырджи. Владикавказ, 2010. На осет. и рус. яз.

Чудо, бывшее со святым великомучеником Георгием о змии // Русская словесность. 1993. № 2.

Протоиерей **Артемий Пономаренко**

ИМЕНОЛОГИЯ. СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИКА И ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Издавна в Православной церкви существует благочестивая практика давать имена при крещении в честь святых угодников. Эта практика устойчиво и безусловно закрепилась в Русской Православной Церкви начиная со второй половины XIX в. В 1891 г. по благословению Священнейшего Синода Санкт-Петербургской Синодальной типографией впервые был издан самый полный «Месяцеслов всех святых, празднуемых Православною Восточною Церковью», разосланный во все православные приходы Российской империи. Тогда же особым указом Священного Синода было предписано непременно нарекать имена крещаемым строго по новоизданному «Месяцеслову» [Булгаков 1993: 718]. С этого времени широко распространившаяся практика именовать новокрещенных именами почитаемых святых приняла в Русской Православной Церкви статус строго обязательного церковно-канонического правила, хотя соответствующих общецерковных постановлений в канонических правилах на этот счет не существует.

Справедливости ради стоит заметить, что церковные святцы существовали и в древности. Так, например, первыми мучениками за веру на Руси были *Феодор* — варяг и его сын Иоанн. Языческое имя Феодора было Тур (скандинавское Thor), в старинных рукописях встречается и то и другое написание. А святая равноапостольная княгиня Ольга во святом крещении получила имя Елены, принятое в Византийской церкви. Именно оттуда, из Византии, на Русь пришло благочестивое правило при крещении давать имена в честь святых угодников.

Однако вместе с этой благочестивой традицией на Русь пришли греческие, латинские, еврейские, сирийские и другие имена, ранее

не известные славянам. Так и появились на Руси Иван да Марья, Варвара Краса, Емеля, Василиса Прекрасная и многие другие так называемые «исконно русские» имена. Парадокс заключается в том, что забывая свое родство непомнящие Иваны начали именно с того момента, когда в святом крещении стали получать иностранные имена. До того времени в славянских народах новорожденным давались либо имена по порядку рождения (Первуша, Вторак, Третьяк), либо имена богов и богинь (Лада, Ярило), а также имена по человеческим качествам (Мал, Хлада, Блуд, Храбр) и двухосновные (Владислав, Миролюб, Ярополк и др.). Таким образом, славянские имена заменялись при крещении именами, принятыми в Византийской «Великой Церкви».

Однако новые чужеземные имена оказывались иногда трудными для запоминания и произношения (Апполинарий, Варфоломей, Доримедонт), а свои имена были более знакомы и симпатичны, отсюда нередко иностранные имена переводились на русский язык. Так в наших святцах появлялись *Вера, Надежда, Любовь, Светлана*. Это обычное явление у православных болгар, сербов, чешских, хорватских и других народов, которые и по сей день переводят греческие имена на свой родной язык. Вместо *Феодора*, например, дают имя *Божидар*, а *Макария* именуют *Благ* или *Блажко*.

После принятия христианства на Руси довольно долго держался обычай не только среди знати, но нередко у простолюдинов давать два имени — «родное» славянское и крестильное, церковное. Лишь немногим удалось сохранить за собой исконные славянские имена. Были языческими и стали общецерковными имена *Владимир, Борис, Глеб, Ольга*, которые уже впоследствии освятились святостью их носителей и вошли в православные Месяцесловы [Голубинский 1894]. А брат Бориса и Глеба *Ярослав* Мудрый (в крещении Георгий) общецерковное почитание получил только в 2016 г. [ЖМП 2016: 40].

Много оставалось на Руси и таких имен, которые никогда не внесли в церковные месяцесловы. Так, например, известный памятник древнерусской письменности Остромирово Евангелие было написано «рабу Божию, нареченну сущу в крещении Иосифу, а мирски *Остромиру*». В книге «Жизнь Святейшего Никона, Патриарха Всероссийского» упоминается дьяк *Алмаз* Иванович [Кравецкий 1996: 187]. Таким образом, если наши благочестивые предки, гораздо больше нашего ревновавшие о соблюдении церковных правил и

установившихся традиций, не смущались такими именами, которых никогда не было в Церковных месяцесловах, то нет основания к смущению и нам, когда некоторые православные носят несколько необычные имена, которых нет в церковных месяцесловах и календарях.

Необходимо помнить о том, что строго определенного церковно-канонического правила, касающегося именованья новокрещенных именами святых угодников, в Православной церкви никогда не было. Благочестивый обычай нарекать при крещении имена непременно и исключительно только в честь канонизованных святых является преимущественно нашим русским обычаем.

Возникший непосредственно с принятием христианства на Руси, он в силу давности и всеобщности стал для нас законом, хотя соответствующего постановления в общецерковных канонических правилах по сей день нет. А в других Поместных Православных Церквях такой закон не только не соблюдается со всей строгостью, как у нас, но там им вообще не руководствуются.

В связи с этим часто в церковной практике возникают проблемы и недоразумения. Так, например, в записках, которые подаются в наших храмах на поминание живых и усопших, время от времени встречаются имена, которые приводят в замешательство не только работников церкви, но и некоторых священнослужителей. В еще большем смущении бывают Жанны, Розы, Мерабы и Веселины, когда в храмах у них отказываются принимать поминальные записки и не допускают к принятию церковных Таинств.

Известен случай, происшедший с группой православных женщин из Болгарии, приехавших в Россию и посетивших именитый Православный монастырь города Москвы. Недоумением для них стало то, что в монастыре отказались исповедовать и причащать православных болгар, носящих имена, не принятые в Русской Церкви!

Это более чем удивительно, ведь болгары приняли православие еще в I тысячелетии, когда наши далекие предки славяне только приходили к мысли о христианстве. В Болгарии есть огромная русская диаспора, но никто не заставляет русских перекрещиваться в Розы и Цветаны! Так почему же женщины, принимающие записки в храме, указывают 82-летней гостье из Болгарии, что ее имя Виктория должно звучать как Ника?! А за Веселину, Розу и Бойко молиться вообще не пожелали — якобы это все имена неправославные. В результате

пожилой человек, заслуженная оперная певица, староста православного храма Виктория покинула Россию в самых расстроенных чувствах. Еще бы: если русские считают болгар дикарями и язычниками!

Подобные недоразумения нередко происходят и в наших храмах. Часто замешательство вызывают грузинские имена: мы можем долго решать, можно ли, например, допускать до таинств женщину по имени *Дали*, хотя потом оказывается, что в грузинских святцах такое имя есть. Но тогда как поступать в том случае, когда к нам в храм приходят люди, крещенные с именами, которых нет ни в русских святцах, ни в святцах других Поместных Церквей? А их довольно много!

Необходимо помнить, что традиции наречения имени в разных Поместных Церквях различные. В Грузинской Церкви, например, имена младенцам в крещении нарекаются чаще всего в честь святых, но могут даваться и другие традиционные грузинские имена. Основанием такого обычая можно считать тот факт, что 11 декабря в Грузинской Церкви празднуется память всех грузинских святых. Среди них вспоминается и 100 тысяч мучеников, пострадавших в XIII в. Понятно, что все их имена не сохранились, и это дает право называть детей именами, которых нет в месяцеслове.

Сербские имена можно разделить на несколько категорий. Сербь любят называть друг друга сокращенными именами: например, Георгия — Джорджо, Александра — Сашей, Афанасия — Танасом. И это не звучит фамильярно: даже сербские архиереи могут называть так друг друга. Мало того, сокращенное имя может быть и крестильным, и паспортным именем человека: например, Саша Драгович. Очень многие сербы носят народные имена, зачастую происходящие из природных явлений: Вук — от «волк», Белянка — название цветка, Весна (с ударением на первый слог), Дубравка. Такие имена очень популярны, и они не имеют связи с конкретным святым.

Наконец, среди традиционных сербских имен стоит отметить имена в форме прилагательных или причастий: *Милан* (от слова «милый»), *Радван*, *Рада*, *Радка* (от «радостный»), *Дана* (от «данная»). И далеко не всегда эти имена соответствуют определенным святым.

Похожая традиция наречения имени распространена у болгар. В Болгарской Православной Церкви считается приемлемым любое

имя, с которым крестят человека. Он с этим именем может приступать ко Святому Причастию, это имя указывается в поминальных записках. В Болгарии небесный покровитель может быть не только у каждого человека, но и у всей семьи, им может быть любой почитаемый святой или даже несколько святых угодников.

Таким образом, мы видим, что при крещении ребенку может даваться имя не только в честь какого-либо святого. Причем эта практика имеет основание в самой христианской древности! К примеру, святой мученик *Меркурий* вообще носил имя языческого божества, имя бесовское! Но это не помешало ему стать мучеником за Христа! Загляните в православные святцы: сколько там имен языческих по происхождению: Аполлон, Афиноген и Гермоген — все эти имена в честь языческих богов! Но мученики за Христа сделали эти имена святыми [Булгаков 1993: 959].

Так как же вести себя священнослужителям и прихожанам наших храмов, когда они встречают «необычные» имена? Понять опасения при виде незнакомых имен, конечно, можно, ведь приходится всякий раз проверять, крещен человек или нет. Но все-таки не принимать записки и не допускать к принятию Церковных Таинств только потому, что имя незнакомо и не занесено в наши святцы, неправильно.

Также если в храм приносят крестить младенца с несуществующим именем (например, Элина), то, конечно, священник должен предложить имя из церковного календаря и наречь младенца этим именем. Но если родители будут настаивать дать ребенку при крещении имя не церковное, у священника нет канонических оснований отказывать им в этом. Так же, когда приезжают православные из стран с другой, чем в России, традицией наречения имени. Тут уж какое бы ни было имя, но, если человек утверждает, что он крещен, его, конечно, следует допустить до таинств. Молитвенное обращение к святому, чье имя носишь, освящает человека, но и человек может освятить имя, что мы и видим на множестве примеров святых угодников Божиих.

Имя — это душа народа, и лишать народ его имени — значит частично лишать его своей истории, культуры, традиций. И даже если душа народа, как и его имена, языческая, то ведь в том и состоит предназначение Церкви Христовой, чтобы вывести народ из тьмы язычества. Лишая народ его этнических имен, заменяя их церковными, мы

лишаем возможности пополнять церковные святцы новыми именами, развивать этому народу свою национальную православную культуру. «В главном — единство, во второстепенном — свобода, во всем — любовь» — эти слова святого Викентия Леринского должны оставаться руководящим принципом церковной жизни.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Булгаков 1993 — Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Т. 1. М.

Голубинский 1894 — Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви // Богословский вестник. Т. 3. № 8.

ЖМП 2016 — Журнал Московской Патриархии. № 3.

Кравецкий 1996 — Кравецкий А. Г. Календарно-богослужебная комиссия // Ученые записки. Вып. 2. М.

А. А. Сланов

ВЫСОКОГОРНЫЙ ХРИСТИАНСКИЙ ХРАМ ХОХЫ ДЗУАР

В сентябре 2005 г. сотрудниками горного отряда Института истории и археологии РСО-Алания А. А. Слановым, И. К. Дзуцевым, Р. Т. Ельджаровым и М. Э. Мамиевым была зафиксирована находка, достойная особого внимания (отряд с 2000 г. занимается выявлением и фиксацией культовых и фортификационных памятников на территории Алании-Осетии). В самом сердце исторической Осетии, на одной из высочайших ее вершин — горе Тепли, на высоте около 3 500 м обнаружен христианский храм, предварительно датируемый XI в. (рис. 1–5). Для сравнения: прочие храмы Осетии расположены на высоте не более 2 000 м, а на подобной высоте единичны даже небольшие культовые постройки.

Данный храм считается у местного населения первоначальным местом нахождения святилища *Хохы дзуар* (досл. «Святилище горы» или «Святилище на горе»), другое название которого — *Тербаты Уастырджы* (Св. Георгий Тербат), одним из трех основных святилищ Туалгома — самого высокогорного и одного из наиболее влиятельных среди обществ средневековой Осетии. Со временем святилище перенесли с горы в более доступное место — в долину р. Льядон, напротив самого последнего поселения ущелья Гуркумта — Лья, отселка с. Тапанкау. Здесь, судя по постройке, оно просуществовало недолго, и его приблизили к с. Тапанкау так, чтобы молитвенное место находилось в визуальной связи с этим селением (рис. 6). Перенос осуществляли путем принесения нескольких камней с первоначальной святыни, каковыми, по всей вероятности, и являются резные травертиновые туфовые блоки на нижнем святилище (рис. 7). Именно травертиновые блоки, которые составляют



Рис. 1. Хохы дзуар на горе Тепли. Вид с севера



Рис. 2. Хохы дзуар. Вид с севера



Рис. 3. Хохы дзуар. Вид с запада

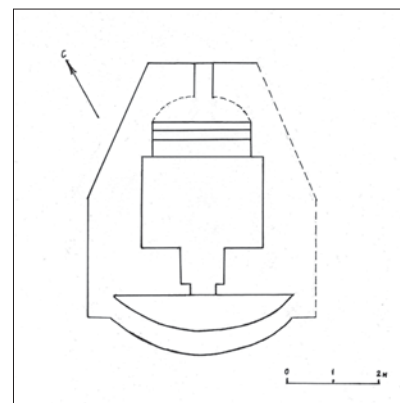


Рис. 4. Хохы дзуар. План

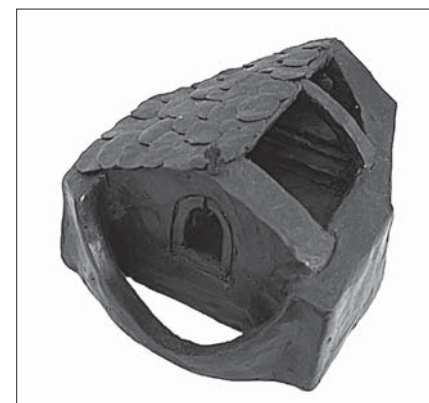


Рис. 5. Хохы дзуар. Макет



Рис. 6. Нижний Хохы дзуар и с. Тапанкау



Рис. 7. Нижний Хохы дзуар с перенесенными травертиновыми блоками в кладке

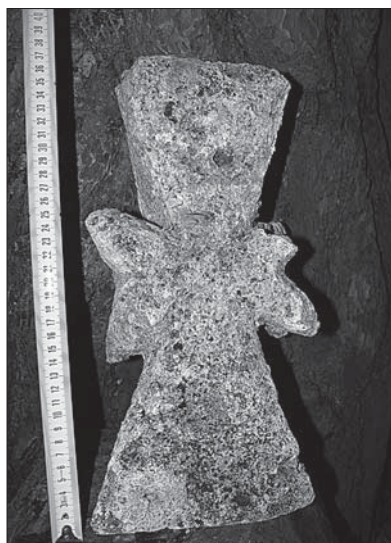


Рис. 8. Травертиновый крест из филиала Хохы дзуара фамилии Бурнацевых близ с. Тапанкау

основу конструкции соседних храмов Туалгома и Тырсыгома, датируемых XI в., позволяют отнести найденное сооружение к тому же времени. На сегодняшний день на территории Северной Осетии было известно всего четыре храма данного периода [Кузнецов 2002: 101–105]: 1) *Зруджы Мады Майраем* — Зругский храм Богородицы (с. Хозитыкау); 2) *Нары Уастырджийы дзуар* — святилище св. Георгия (с. Нар); 3) *Хастаг дзуар* — *Хуыцауы кувандон* — Ближнее святилище — место для молитвы Богу (с. Тли); 4) *Хуыцауы кувандон* — место для молитвы Богу (с. Регах). Все они располагаются в Туалгоме и считаются одними из основных святынь общества. Из них Зругский и однотипный ему Тлийский храмы целиком облицованы туфом, а в Нарском и Регахском из него выполнены только отдельные декоративные элементы.

Помимо этих сохранившихся храмов в том же Туалгоме находились развалины и ряда аналогичных церквей из травертина, остатки которых в XIX в. Обществом восстановления православного христианства на Кавказе были использованы на возведение церквей в сс. Абайтыкау, Кесатыкау, В. Зарамаг, Тиб и Лисри, на месте располагавшихся здесь средневековых святынь.

Примечательно, что согласно одному местному преданию рассматриваемый высокогорный храм считается запретным, проклятым местом, которое нельзя было посещать. Фамилия Бурнацевых, проживавшая в близлежащем к храму селении Тапанкау, которая была «отлучена» из-за кровной мести от современного Хохы дзуара, имела собственный филиал напротив, а в случае моления по важным поводам (отправление на войну и т. п.) отсылала к верхнему храму гонца с ритуальным угощением, которое требовалось освятить в храме.

По словам информаторов, в 80-х гг. XX в. внутри храма проводили раскопки отец и сын Бурнацевы, нашедшие под сланцевым полом жертвенные наконечники стрел, иконки, крестики и т. п. и передавшие их затем в Краеведческий музей г. Орджоникидзе. В связи с упоминанием о запретности храма интересен факт, что практически все травертиновые конструкции разрушены и разбросаны по разным направлениям (до десятков метров) от здания, что, впрочем, можно связать и с перенесением святилища, куда были спущены травертиновые блоки, изъятие одного из которых неизменно влекло развал и всей резной арки. При относительно хорошей сохранности фундамента, а

также с учетом факта, что здание явно не перестраивалось, его форма настолько оригинальна, что не имеет аналогов среди культовых памятников Северного Кавказа: оно неправильной формы, приблизительно $6 \times 4,5$ м, сориентированное на северо-восток, т. е. в сторону вершины горы Тепли, со входом, устроенным в середине юго-западной стены. Внутреннее пространство представлено камерой подквадратной формы $1,8 \times 2,2$ м с полом, приподнятым на 1 м над уровнем земли и выстланным сланцевыми плитами. Трехступенчатая алтарная стена выложена с использованием травертиновых блоков. Там же лежат фрагменты травертиновой арки, позволяющие думать, что здесь имелось алтарное окно. Судя по резным травертиновым блокам, входной проем имел арочную форму с прямоугольной деревянной дверью $1 \times 0,5$ м, остатки которой сложены возле стены храма. Внутри здания сохранились следы побелки. По размерам входного проема можно предположить, что высота стен по продольной оси была приблизительно на 1 м выше уцелевшей части, а по бокам они остались в первозданном виде, высотой 2 м. Алтарная стена снаружи как бы закруглена благодаря скошенным углам. Юго-восточная стена здания обрушена. Наибольший интерес вызывает фасадная стена, перед которой на всю длину выложена полукругом еще одна стенка (рис. 4–5).

Подобную форму можно расценивать как буквальное следование христианским догматам в отношении церковной архитектуры, зафиксированным в «Постановлениях апостольских»: «Да будет здание продолговато, обращено на восток, с пагофориями по обеим сторонам к востоку, подобно кораблю» [Храмы 2005: 8].

Безусловно, из данного храма происходят травертиновые блоки на нижнем Хохы дзуаре, а также травертиновый крест с его филиала фамилии Бурнацевых (рис. 8). Нижняя постройка Хохы дзуара тесно связана с национальной архитектурной традицией, переключаясь со склеповым зодчеством. В качестве аналогов можно отметить такие известные культовые памятники Осетии, как Нузальская церковь XIII в., *Хуыцауы дзуар* в с. Даргавс, *Саттай обау* в с. Лезгор, *Чырыryn дзуар* в с. Бырытат. В этой связи интересен факт, что именно высокогорье Осетии, и прежде всего Туалгом, стало средоточием аланских христианских храмов эпохи расцвета государственности. С другой стороны, эта область лежит между родовыми землями двух аланских царских фамилий: на севере — *Царзонтæ*, возводившие

себя к римскому императору Цезарю, а на юге — *Æгъуызатæ*, называвшиеся так по имени императора Августа [Абаев 1990: 408–422]. Позднее, в XIV–XV вв. здесь обосновывается еще один аристократический клан — *Хетæгкатæ*, ведущий свое происхождение от Хетага, сына легендарного кабардинского князя Инала, являвшегося согласно адыгским этногенетическим преданиям родоначальником кабардинской аристократии.

Туалгом, составляющий основу Центральной Осетии, отделен от Южной Осетии Водораздельным хребтом, а от Северной — цепью высочайших вершин Большого Кавказского хребта. Благодаря подобному изолированному положению он вполне мог считаться культовым центром средневековой Алании. Здесь можно добавить, что доступ в Туалгом преграждает с севера система заградительных стен в Касарском и Хилакском ущельях. Как отмечалось, гора Тепли, на которой располагается храм, находится в центре Осетии, окруженная такими древнейшими осетинскими обществами, как Алагирское, Куртатинское и Туальское. Сама Тепли считается пятой по высоте вершиной в Осетии, но доступ к остальным затруднен и они не расположены в центре страны.

На первый взгляд, существование подобного храма в данном месте невозможно, поскольку христианские, как, впрочем, и иные культовые сооружения, возводятся вблизи поселения, чтобы их могло посещать максимальное количество прихожан. А данное здание находится на расстоянии дневного пешего перехода от ближайшего, ранее существовавшего села и в нескольких часах ходьбы от источника воды. Объяснение этому можно найти в национальных особенностях христианства у алан-осетин, представление которых о Боге органично соединилось с древнеарийским понятием Мировой горы — центра мира [Мамиев 2003: 284–293; Мамиев 2004: 24].

Храму полагалось соответствовать идеальному прототипу — мифическому образу мироздания, воплощенному в виде мистической Мировой горы, созданной при его сотворении [Храмы 2005: 7–8]. Здесь нельзя не вспомнить, что основные вершины Скалистого хребта считаются местом обитания святых осетинского пантеона: Кариухох — *Уастырджы* (св. Георгий), Тбаухох — *Уаццлла* (св. Илья), Мадыхох — *Мады Майраем* (Богородица), Чызджытыхох — *Ног дзуар / Аларды* (св. Варвара), Узахох — *Никкола* (св. Николай). И не случайно осетинская пословица гласит: «Хох — дзуарджын, быдыр —

æлдæрджын» («Горы изобильны святынями, равнина — князьями»). Аналогичные представления имели место и у индоариев, считавших снежные вершины Гималаев местом обитания божеств, а гору Кайласы — местом мифологического рая Шивы. Именно в Гималаях находились важнейшие духовные обитатели — ашрамы [Тюляев 1988: 19].

Многие главные древние святыни горных обществ (речь идет только о зданиях) находятся на вершинах гор вдалеке от села (в Алагирском — *Сонайы Уастырджы, Дагомы Бурзиаты дзуар*; в Куртатинском — *Цъæззиуы Мады Майрæм, Дзири*; в Тагаурском — *Хуыцауы дзуар*; в Дигории — *Авд дзуар*; в Чесангоме — *Джеры дзуар* и т. д.), не считая тех, которые расположены немного ниже вершины, но также на значительном удалении от населенных пунктов.

Как известно, в древнеарийских представлениях о Вселенной небу отводилось место обитания божеств. Поэтому для людей, которым изначально было присуще стремление приблизиться к высшей субстанции — небесному миру, горы представлялись местом наиболее приближенным к Богу, а собственно Мировая гора, достигающая небес, представлялась лестницей на небо. Это и стало причиной строительства в аланское время культовых сооружений на горных вершинах. Долгий тяжелый подъем духовно очищал паломников, настраивая их на праведные мысли, а с другой стороны, становился преградой для слабых духом и верой и ограждал святое место от частых и ненужных посещений — на дзуар, как правило, ходили раз в году на день его праздника.

Туалгомские храмы принято считать памятниками просветительской деятельности грузинских царей в Осетии, ссылаясь на Зругский храм [Кузнецов 2002: 102]. На сегодняшний день вопрос о национальной аланской архитектурной традиции пока не ставился, хотя только в небольшом Туалгоме известно около десятка остатков церквей с травертиновыми элементами, датирующихся временем расцвета аланской государственности.

В этой связи интересно проследить процент христианизации Алании в данный период: согласно количеству христианских церквей относительно численности населения горной Осетии на одну церковь приходилось всего несколько сот прихожан (до десятка церквей на крупное ущелье с населением в несколько тысяч человек). Это

является наглядным подтверждением тезиса, выдвинутого в последних работах по аланскому православию, что христианство и без поддержки извне имело твердые позиции в Алании, органично соединившись с древнеарийскими религиозными представлениями [Мамиев 2004: 24].

В связи с этим нельзя не отметить тот факт, что церкви XVIII — начала XX в., возведенные Обществом восстановления христианства на Кавказе без государственной поддержки, прекратившейся после 1917 г., моментально пришли в упадок и не посещались местным населением, в отличие от старых святынь — в первую очередь древних аланских церквей, празднества на которых ежегодно проходили даже в эпоху советской власти. Этот факт является наилучшей иллюстрацией тому, что два века продвигаемой государством христианизации не могут навязать религию извне традиционному обществу, не говоря уже о подобных попытках соседнего государства.

В силу недостаточной изученности аланской церковной архитектуры пока нет смысла делать обобщающие выводы на основе одних древностей Осетии, но сделанные нами замечания не противоречат имеющимся пока материалам.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Абаев 1990* — Абаев В. И. Происхождение осетинских фамильных имен СÆRAZONTÆ и ÆGHUZATÆ // Избранные труды. Т. 1. Владикавказ.
- Кузнецов 2002* — Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ.
- Мамиев 2003* — Мамиев М. Э. Семантика посвящения дзуара Мигъдау // Дарьял. № 5.
- Мамиев 2004* — Мамиев М. Э. Православное христианство в позднесредневековой Осетии (Аланская традиция): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ.
- Тюляев 1988* — Тюляев С. И. Искусство Индии III тыс. до н. э. — VII в. н. э. М.
- Храмы 2005* — Храмы. Монастыри / ред. группа: Е. Ананьева, Т. Каширина, Е. Дукельская. М., 2005.

Р. В. Шиженский

РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО XXI в.: ИДЕОЛОГИ, ОРГАНИЗАЦИИ, НАПРАВЛЕНИЯ¹

Религиозное пространство Российской Федерации второго десятилетия XXI в., кроме традиционного присутствия мировых религий, характеризуется и целым «соцветием» новых религиозных движений. Одним из ярких проявлений новой религиозности следует признать современное русское язычество. Отметим, что данный феномен, с точки зрения хронологии, отнюдь не нов для советской, постсоветской России и в настоящее время размывает сорокалетний юбилей [Шиженский 2013: 30]². Вместе с тем отмеченная автором ранее (2011 г.) особенность отечественного варианта движения — «мировоззренческая пролификация» [Белов 2011] (прорастание какого-либо органа растения из другого органа, закончившего рост) гиперактуальна и в настоящее время. Русский политеизм (пантеизм, супрематеизм и т. д.) XXI в. представлен калейдоскопом личностей, направлений и идеологий, в массе своей создающих бессистемный феномен конструируемого «младоязычества».

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Комплексное историко-религиоведческое изучение феномена русского неоязычества» (проект № 15-31-01247).

² Иной точки зрения на зарождение нового язычества придерживается религиовед А. Гайдуков, относящий появление первых групп последователей современного русского политеизма к концу 1980-х. См.: Гайдуков А. В. Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной науч.-практ. конф. Москва, Дом журналиста, 14 декабря 2012 г. / под ред. Е. С. Элбакян, С. И. Иваненко, И. Я. Кантерова, М. Н. Ситникова. М.: Древо жизни, 2013. С. 172.

Несмотря на склонность движения к бесконечным трансформациям, среднестатистический русский язычник сохраняет «портретную константу». В результате проведенного сравнительного анализа анкетных опросов 2014 и 2015 гг., направленных на определение социального портрета современного представителя языческого движения, и осуществленного силами исследовательского коллектива лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» Нижегородского государственного педагогического университета имени К. Минина, можно сделать следующие выводы: во-первых, вопрос о гендерной принадлежности показал, что на Купальских праздниках превалирует мужской компонент: 138 человек (59%) от общего числа опрошенных в 2014 г. и 257 (60%) человек в 2015 г. являлись представителями мужского пола. Во-вторых, самый популярный возраст среди адептов языческого мировоззрения — 31 год. В-третьих, вопрос об уровне образования выявил, что подавляющее число опрошенных респондентов имеет высшее образование. В-четвертых, в сфере профессиональной деятельности самым распространенным ответом стал — «руководитель среднего звена». И, наконец, в-пятых, говоря о месте жительства современного язычника, наиболее массовым ответом стал — «город федерального значения», что подтверждает тезис научного сообщества о том, что данное движение вышло из урбанистической среды [Шиженский 2015: 19–29; Шиженский, Шляхов 2015: 210–214].

Функцию единственного регулятора, формирующего мировоззренческий базис конкретного объединения, как и в большинстве новых религиозных движений, берет на себя лидер общины — жрец, волхв, верховода [Шиженский 2008: 139–148; Шиженский 2011: 130–139]. Согласно данным анкетирования участников Купальского праздника (2015 г., район села Игнатъевского Малоярославецкого района Калужской области), из пяти вариантов ответов: «религиозная», «административная», «хозяйственная», «информационная» и «свой вариант», рядовые респонденты языческих общин расставили приоритеты лидерского функционала следующим образом: наибольшее число язычников в качестве определяющего вида деятельности указали на религиозную функцию. Данному варианту ответа отдали предпочтение 179 (из 429) человек, что составило 41,7%. Второе место, по мнению адептов движения, занимает информационная составляющая. За данную позицию проголосовало 89 респондентов

(20,7%). В качестве доминирующей функции общинного лидера административную составляющую выделили 44 человека, или 10,3%.

На последнем месте по популярности находится хозяйственная роль языческого «вождя». Как первостепенную ее выбрали 39 (9,1%) присутствующих на празднестве. Стоит отметить, что 69 (16,1%) респондентов предложили альтернативные варианты «лидерского функционала». Наиболее интересными из ответов, на наш взгляд, являются следующие: «лидер общин — это и отец, и брат, и князь», «сексуальное воспитание», «религиозно-общественная», «миротворческая», «традиционная», «ведовская», «моральная» [Шиженский, Тютин 2016: 278–282]. Таким образом, определение круга причин приобщения к язычеству руководителя объединения как фигуры универсальной и «незаменимой», являющейся отражением движения в целом, представляется крайне важным. Для ответа на вопрос «почему я стал язычником?» среди лидеров славянских общин был проведен интернет-опрос с 05.07.2015 по 16.04.2016. В опросе было задействовано двадцать пять респондентов (двадцать один мужчина и четыре женщины), представляющих следующие союзы, общины и объединения: «Велесов Круг», «Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры», «Великий Огонь», «Круг Языческой Традиции», «Союз Венедов», «Троесвет», «Световид», «Коляда Вятичей», «Велесово Урочище», «Земля Дажьбога», «Родуница», «Хоровод», «Славянский Круг», «Сварожичи», «Svarte Aske», «Наследие». Кроме того, на открытый вопрос ответили представители от сочувствующей или языческой прессы — издательства «Русская Правда» и газет «Родные просторы» и «За русское дело». Территориально в опросе приняли участие граждане Российской Федерации (Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск, Красноярск, Рязань, Калуга, Рыбинск, Пермь), Словении (г. Любляна), Чехии (г. Прага), Украины (г. Житомир) и Белоруссии (г. Минск). Полученные в ходе интервью ответы включены в следующие блоки: 1) рок, судьба родиться язычником («родновером»); 2) национальное самосознание; 3) духовный поиск; 4) принятие веры благодаря другу/человеку со стороны; 5) влияние семьи [Шиженский, Суругина 2016: 214–215].

Таким образом, главные причины, повлиявшие на мировоззренческий выбор респондентов, — рок (судьба) и национальное самосознание. Следует отметить, что данный выбор рассматриваемой религиозной группы закономерен. Пассионарность и эксцессивность (от

англ. excess — избыток, превышение, излишество; операционализацию понятия в настоящее время разрабатывает религиовед Л. И. Григорьева) лидеров группы проявляется через конструирование собственного ремифологизированного мировоззрения — осознание собственного языческого «Я». Последнее, безусловно, если не базируется, то включает элементы эскапизма. Соответственно, выделение рока (судьбы) как первостепенной причины, побудившей будущих лидеров движения обратиться к язычеству, следует рассматривать в одном холистическом контексте с тезисами о непрерывности традиции, золотом веке. Представляя себя «традиционным» язычником, следуя заданным правилам игры, прозелит аксиомически считает, что был им изначально. Национальный компонент как первопричина «вхождения» в языческое мировоззрение фиксируется в сегодняшнем варианте движения с момента его зарождения (вторая половина 1970-х гг.). Сошлемся на идеи язычника от политики В. Н. Емельянова и политика от язычества А. А. Добровольского. Историчность компонента (знакомство сегодняшних неофитов с языческим национальным миром



А. А. Добровольский (Доброслав). Фото Р. В. Шиженского

в первую очередь через печатный продукт «дидаскалов») усиливается поиском все того же золотого века и логически обусловленными переживаниями, связанными с утратой русским (славянином) достойного места в социально-политических реалиях. Вплоть до настоящего момента определение степени радикализации языческого национализма является первостепенной задачей для ряда российских исследователей [Шнирельман 2015].

Рассматривая роль лидеров в русском язычестве XXI в., нельзя не отметить важнейшее «оружие», позволяющее вождям и удерживать adeptов, и привлекать неопитов. Роль «идеологического магнита» в последнее время успешно выполняет «новояз». Современный языческий язык представляет собой сложный многогранный феномен, формирующийся на стыке филологии, этнографии и истории. Под новым языком новых язычников, во-первых, следует понимать сакральный язык [Казаков 2011; Велеслав 2007]¹, используемый современными волхвами в религиозных практиках и представляющий собой эклектику из сохранившихся этнографических, фольклорных источников и мифологических, заговорных текстов идеологов движения. Во-вторых, «новояз» — этнический идентификатор, через терминологию определяющий конструируемую принадлежность той или иной общины [Гаврилов, Ермаков 2008: 14–19; Северный ветер 2013: 18]. В-третьих, новый язык — своеобразный двигатель новой языческой истории, формирующий «правильное» прошлое за счет все того же «купажа» академических данных и собственной истории родноверческих вождей [Велеслав 2014; Велеслав 2015; Велеслав 2009; Гаврилов и др. 2007; Васильев и др. 1997].

Отдельного внимания заслуживает рассмотрение самой структуры современного русского язычества. За всю историю данного типа отечественного НРД можно выделить следующие типы «языческого функционирования»: язычник-индивидуал, идеолог-одиночка, языческая семья, вече/совет, языческая конференция, языческий интернет-ресурс, община, союз общин, языческая конфедерация,

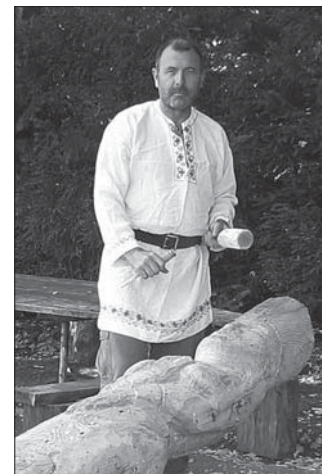
¹ В настоящее время анализ языческого «новояза» научным сообществом не проводился. Исключением является статья Г. С. Самойловой, посвященная рассмотрению языческих имен. См.: Самойлова Г. С. Антропонимы как способ самовыражения в новых языческих течениях // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Нижний Новгород: Мининский университет, 2016. С. 190–200.

языческое поселение. Остановившись на первом типе — «язычник-индивидуал», приведем в пример общую тенденцию в современном религиозном сознании, направленную на индивидуализацию религии, выделяемое зарубежными исследователями (Т. Лукман, Р. Белла) стремление индивида к вере без организации, появление «локутных верований» (Эрвье-Леже), основанных на книгах, интернет-сайтах, лекциях [Колкунова 2013: 103–112] и ясперовской «слепой вере» — вере без содержания. Кроме того, господство в русском язычестве индивидуального подтверждается и материалами анкетных опросов¹.

Тип «идеолог-одиночка» — изначальный и несменяемый тип данного мировоззренческого феномена. Существующее в настоящее время русское направление языческих исканий создавалось стараниями индивидуала Доброслава, дошедшего до «своего язычества» через событийный ряд, включивший полуторагодовую работу

¹ «Один из блоков опроса 2015 года ставил своей целью определение общинного статуса присутствующих на купальском празднике. Данный вопрос вызвал затруднения у 47 опрошенных (11% от общей совокупности). Преобладающее число язычников — 321 человек (74,5%) — не являются членами общины структуры. Соответственно, лишь 61 респондент (14,2%) состоит в той или иной языческой организации. При этом название своей общинной структуры указали 52 респондента, 9 человек предпочли данную информацию не разглашать. Безусловно, особенностью состава участников праздника от общинно-союзной среды является весьма скромная доля последних в общем количестве прибывших на Купалу. В причинах наблюдаемой индивидуализации еще только предстоит разобраться как исследователям феномена, так и самим последователям язычества XX–XXI веков. Однако, опираясь на вышеизложенное, можно говорить об определенном размывании религиозно-мировоззренческих ориентаций среди представителей современной языческой религиозности. Наблюдаемый терминологический бриколаж, характеризующий религиозные взгляды респондентов, на наш взгляд, напрямую связан со слабой институционализацией славянского язычества, что еще раз свидетельствует о пестроте и неоднородности данного феномена как по форме (в виде отсутствия развитой общинной структуры), так и по содержанию (в виде отсутствия у большинства adeptов как догматических, так и обрядовых составляющих вероучения)». См.: Шиженский Р. В., Тютин О. С. Проекция институциональной самоидентификации в современном славянском язычестве по данным полевых исследований // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. Пенза: Академия Естествознания, 2016. С. 279–280.

А. А. Добровольского продавцом в естественнонаучном отделе крупнейшего букинистического магазина города Москвы, покупку в 1969 г. библиотеки и увлечение эзотерикой, парапсихологией, историей; изучение дохристианского мировоззрения славян с конца 70-х гг. XX в.; переезд из Москвы в город Пущино (1986 г.) и разработка собственной системы целительства; создание «Московской Языческой Общины» («МЯО») в 1989 г. и начало просветительской деятельности и период 1990–2013 гг. — время отшельничества. Случай Доброславовского язычества уникален. Выбрав путь просветительства и оставаясь вне структурированных языческих организаций (в том числе стихийно-аморфного «Русского освободительного движения», главой которого он был утвержден), Добровольский реализовал и тип «языческой семьи» — начиная и заканчивая свое добровольное отшельничество в окружении детей, разделяющих его мировоззренческие взгляды. Более того, прямое отношение к Доброславу имеет возникновение общества «Стрелы Ярилы» — объединения читателей А. А. Добровольского, и попытка создания первого языческого поселения. Также весьма интересен языческий путь идеологов Велимира (Н. Н. Сперанский) и Велеслава (И. Г. Черкасов). В первом случае, будучи язычником-индивидуалом, резчиком, художником и писателем, Велимир становится лидером «Коляды Вятчей», одним из членов совета «Круга Языческой Традиции» (далее — «КЯТ»), фактическим создателем еще одного проекта культурного центра «Живица», затем уходит из всех объединений и продолжает издавать авторские работы, посвященные собственному язычеству, время от времени проводит обряды как для внеобщинных групп, так и для бывших товарищей. Во втором случае Велеслав, кроме соруководства «Велесовым Кругом» (далее — «ВК»), возглавляет фактически «общину одного человека» «Родолубие», массово издает вероучительную литературу под собственным «идеологическим брендом» «Шуйный Путь». Таким образом, идеологи-одиночки — тип как постоянный, прослеживающийся на всех этапах существования феномена, так и крайне изменчивый, зависящий и подстраивающийся под конкретные внешние и внутренние факторы и способный проявить себя на разных хронологических отрезках жизни и творчества конкретного языческого идеолога. Фиксированное непостоянство рассматриваемого типа отечественного нативизма подтверждает тезис об универсальной роли в движении лидера-идеолога, «перепрыгивающего» из типа в тип



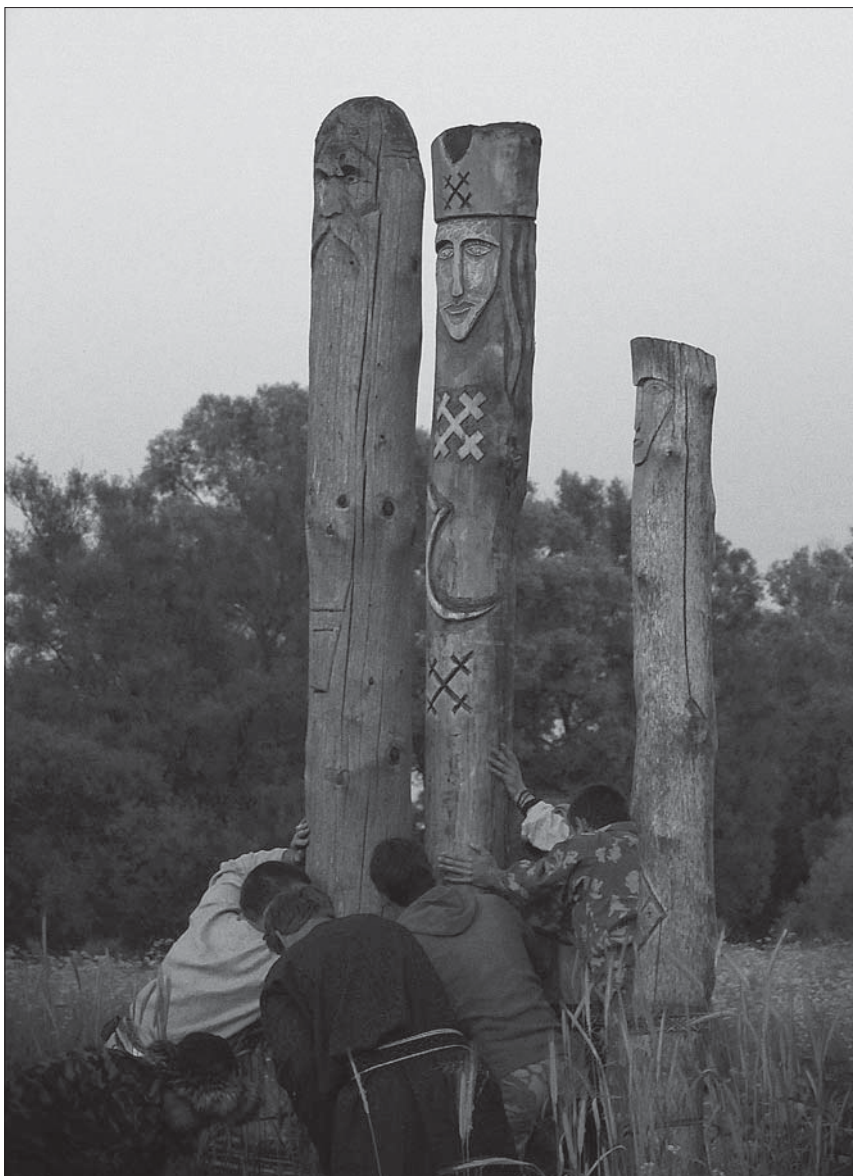
Н. Н. Сперанский (Велимир).
Фото Р. В. Шиженского



И. Г. Черкасов (Велеслав).
Фото Р. В. Шиженского



Капище союза общин «Велесов Круг». Местность Красный луг,
Малоярославецкий район Калужской области. Фото А. А. Пустоваловой



Бог Велес и богиня Мара (идол Мары был установлен на капище «Пятибожие» во время Купальских торжеств в 2015 г.).

Фото А. А. Пустоваловой

и способного находиться в новом качестве значительное количество времени.

Опыт «родноверческих» семей реализован в рязанской общине «Троесвет» [Шиженский 2015: 102–116], костяк которой составляли семь семей (в настоящее время четыре). В целом в общине двадцать пять взрослых, большинству из которых около тридцати лет. Отметим, дети, то есть представители второго поколения, принимают участие в празднично-обрядовом цикле объединения. Многие носят языческие онимы (Мирослав, Ярослав), реконструкторскую одежду и т. п. Еще один пример типа «языческих семей» — община-поселение «ПравоВеди». «Семейно-родовое селение», расположенное вблизи Коломны, насчитывает порядка пятидесяти человек, ядро составляют родственники главы Ма-Лены (Е. Мартыновой). Члены общины разработали собственный календарь, основы мифологии. Ма-Лена является автором ритуальных текстов, сценариев праздников и др. Как отмечает исследователь данного объединения А. А. Ожиганова, «ПравоВеди» отличается



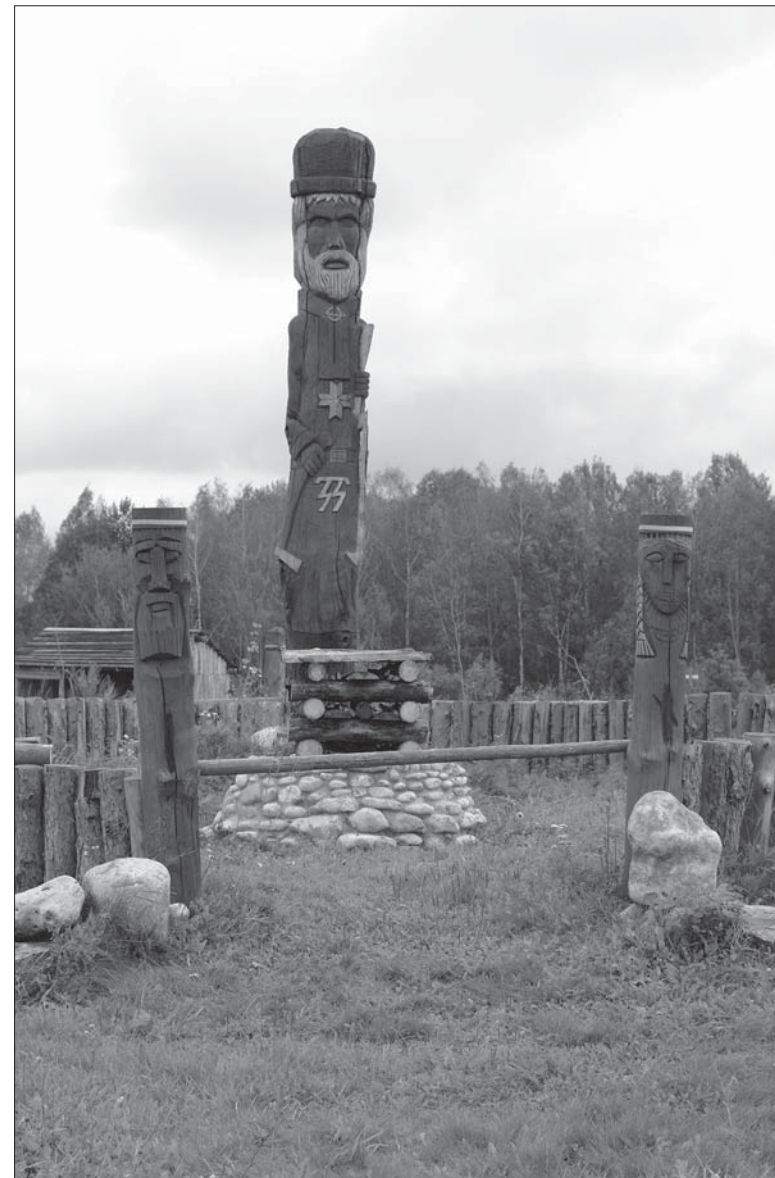
Изделия мастеров, представленные на ярмарке в день проведения Купальского праздника, организованного союзами общин «ВК» и «ССО СРВ».

Фото А. А. Пустоваловой

рядом особенностей от иных объединений русских язычников: «Во-первых, Ма-Лена и ее последователи совершенно чужды русской националистической идеологии и, более того, в принципе отрицают существование наций. Во-вторых, имея лишь среднее профессиональное образование, Ма-Лена ни в коей мере не относит себя к кругу интеллектуалов, знатоков древнерусской культуры и истории и полагается не столько на книги, сколько на свое чутье, или “дар”. Наконец, многие исследователи отмечают, что группы русских неоязычников представляют собой исключительно мужские сообщества. <...> Но матриархальный уклад «ПравоВеди» и выполнение Ма-Леной жреческих функций идет вразрез с выраженными патриархальными установками русской неоязыческой субкультуры» [Ожиганова 2015: 37; Велимир 2009: 1–2].

Безусловно, процент русских языческих семей в настоящее время крайне незначителен, в первую очередь ввиду молодости движения и мировоззренческой нестабильности определенного «новоязыческого» социума, не нацеленного на передачу «традиции» подрастающему поколению или совершившего «выход из игры» до рождения, совершеннолетия ребенка. Вместе с тем примеры показывают, что языческая ортодоксия распространяется и на сферу семейных отношений, причем дети-язычники воспитываются под влиянием родителей, занимающих определенный «сан» в организации: жреческий или волховской. Соответственно, и в данном случае идеолог-лидер — главный атрибутив языческого микромира.

«Вече/совет» — тип структурированного языческого объединения, возникающий на короткий срок как совещательный орган и объединяющий представителей независимых групп, язычнков-одиночек. Причины совещаний и резолюций по результатам встреч могут быть самыми разнообразными. Так, официальное заявление «КЯТ» и «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры» (далее — «ССО СРВ») «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве» (2009 г.) было направлено на обнародование отделения «псевдоязычества» в лице ряда современных литературных деятелей от современного «настоящего» язычества и его носителей. К данному типу можно отнести и совместное заявление «Всемирного конгресса этнических религий» («WCER») и «КЯТ» к саммиту религиозных лидеров: «За диалог между лидерами этно-природных и мировых религий» (2006 г.) [ССО СРВ; Любомир 2006]



Капище Перуна Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры. Славянский этнографический комплекс «Красотынка», д. Красотынка, Ферзиковский район Калужской области. Фото Е. С. Суровединой

и совещание (г. Москва, 2008 г.) представителей «КЯТ», «ВК», «ССО СРВ», «Славии» и «Схрон Еж Словен», посвященное осквернению капищного комплекса в Царицынском парке [Иггельд 2008: 2].

Данный тип весьма близок к типу «языческой конфедерации», также предполагающей участие автономных объединений. Однако в отличие от «вече/совета» конфедерация больше нацелена на решение практических задач. Также для нее характерен более длительный период «фактической жизни». Уникальным опытом современной языческой конфедерации следует считать трехлетнее сотрудничество «ССО СРВ» и «ВК», проводивших совместные праздники с 2013 по 2014 г. Причем была учтена «общинно-союзная специфика», предполагающая проведение совместного торжества Купалы на капищном комплексе «ВК» — «ревнителей Велеса» и «Дня Перуна» на капище почитателей этого божества — «ССО СРВ». К «конфедерации» отнесем и создание нового языческого содружества и вечевого центра 2016 г. по результатам совещания «сторонников Традиционной культуры — славянской, эллинской, северогерманской ветвей Традиции и последователей Европейского Ведовства» [Триглав 2016] или появление «Сибирского Вече» — объединения «родноверов» Сибири [Союз славяно-родноверов «Свет Сварога»].

Тип «языческие конференции» получает распространение с момента возникновения движения. Так, Добровольский выступает с просветительскими лекциями в Кирове, «Союз венедеов» проводит конференции в Санкт-Петербурге. Характерной тенденцией последних десяти лет стало проведение международных конференций язычников всевозможных направлений и течений, построенных с учетом этнической ориентации. К примеру, на просторах трех славянских народов регулярно проходят международный научно-практический семинар «Родовые основы русского Мира» и международная научно-практическая конференция «Русь, грядущая — путь к мировому Ладу!». Отметим, что организационные формы подобных мероприятий копируют научные конференции (рассылка информационных писем, программки, секции, подведение итогов, обращение с резолюциями к органам власти, наградная система). Организаторы стараются пригласить в качестве участников, членов оргкомитета как можно больше «действительных» представителей научного сообщества (вне зависимости от специализации последних), получить для проведения конференции административное здание и

осветить мероприятие в официальных СМИ (проведение круглого стола «Велесов ключ» регулярно освещается прессой Йошкар-Олы).

Несмотря на наличие разнообразных проявлений русской языческой структуры, наиболее популярными формами объединения остаются «традиционные» городские общины и союзы последних. Избегая ненужного дублирования многочисленных исследований, посвященных конкретным «неоязыческим» объединениям, приведем лишь характерные черты современной языческой общины и общинного содружества. Для большинства данных типов объединений свойственно: наличие внутренней, иногда задокументированной в форме «уставов», «положений» структуры (лидер, окружение, неопиты, сочувствующие), численность группы насчитывает в среднем от 5 до 15 человек; наличие символики (в некоторых случаях авторско-общинной)¹, фиксированных (рукотворных и природных) мест отправления культа; «следование годовому коло» — регулярное проведение общинных праздников и обрядов, собраний, лекториев. Одной из основополагающих, ключевых систем современного русского язычества, позволяющей адептам «не на словах, а на деле» приобщиться к проповедуемым ими религиозным идеалам, безусловно, следует признать празднично-обрядовый комплекс. По нашему мнению, именно праздничное действо², являясь неким общепринятым (общинно принятым) религиозным стержнем, объединяет последователей «традиционных» верований. Для большинства групп, живущих в мегаполисах, зачастую праздник — это единственная возможность пообщаться с единомышленниками, единоверцами, почувствовать себя язычником. Кроме того, как правило, рассмотрение наиболее важных, требующих присутствия большинства членов религиозного сообщества «вечевых» вопросов,

¹ В качестве примера сошлемся на символику представителей жреческо-волховской группы «Круг Бер»: медвежьи когти и «венедская» руна и оберег членов совета «КЯТ» в виде крашеного красной краской куска дерева, на котором изображен Огнебог в виде крылатого полуволка-полузмея Семаргла [См.: Шиженский 2010: 106].

² Представители «КЯТ» дают следующее определение понятию «праздник»: «*Свято* — одно из главных понятий традиционного календаря наряду с буднями. День, отмечаемый в честь какого-либо события, или значимая точка годового коло. <...> Главное отличие праздника от будней, обыденности в том, что время мирское, человеческое замещается в такие дни “временем Богов”» [Гаврилов, Ермаков 2008: 132].



Храм Огня Сварожича (открытие храма состоялось 21 июня 2015 г. во время празднования Купалы Союзом Славянских Общин Славянской Родной Веры). Славянский этнографический комплекс «Красотынка», д. Красотынка, Ферзиковский район Калужской области. Фото Е. С. Суroveгиной

связанных как с внутриобщинным бытом, так и с внешними связями, приурочивается к тому или иному значимому *свято*. Без сомнения, роль праздника важна и, так сказать, в хронологическом аспекте. Благодаря цикличности, определенной системности основных праздничных дат язычник вправе говорить о некоей стабильности, присущей не только его общине, но и учению, мировоззрению в целом. Что касается обрядовой практики современных нативистов¹, то, за малым исключением (в некоторых группах обряды имянаречения,

¹ По мнению авторов словаря «Русское языческое мировоззрение», обряд это «установленные обычаем особые действия, сопровождающие важные моменты жизни человека и общества (общины). Обряд призван обозначить, отметить эти моменты, с одной стороны, и дать Мирозданию знак о том, что сей человек или совокупность людей таковые моменты пережили, прошли, с другой стороны. Смысл всех без исключения дошедших из древности обрядов, равно как и современных реконструкций, основан на представлении о том, что в ходе их совершения человек воспроизводит Божественное деяние — “перводействие”, “первопоступок”, тем самым уподобляясь Божеству-предку» [Гаврилов, Ермаков 2008: 121].

раскрещивания и др. проводятся в определенной изоляции неопита от остальных общинников), она является неотъемлемой частью праздничной церемонии. Приуроченные к тому или иному особо важному событию обряды несут основную действенную и зрелищную нагрузку. Последняя формируется и за счет так называемых «внешних составляющих», сопровождающих обряд. На наш взгляд, именно второстепенные составляющие (атрибутика, славления и др.) и наполняют религиозное действие сценарным багажом, позволяющим общинам с авторских сторон подойти к реконструкции и конструкции исчезнувшей традиционной славянской обрядности. Посредством обряда, в разных его интерпретациях, современный язычник прославляет божество, предка, героя и, продвигаясь по иерархической лестнице, наконец прощается с умершим товарищем. Обрядом же можно считать и целую серию всевозможных посвящений (воинских, волховских и др.). На современном этапе развития русского варианта язычества главным среди множества посвящений, несмотря на банальность, следует признать обряд вхождения в члены общины. В отличие от остальных «посвящений», данный акт выполняет важнейшую практическую функцию — привлечение новых адептов, что, безусловно, является основополагающей задачей язычества с момента его зарождения и вплоть до наших дней.

В настоящее время особый интерес вызывают синкретические языческие объединения. Так, Лютослав (имя при шаманской инициации — Ах Пуур Дээр Хам), глава «общины родноверов Красноярья “Родуница”» (основана в 2009 году), в интервью автору отметил присущую ему религиозную двойственность: «Я отношу себя к русскому родноверию, но в моих личных представлениях оно сочетается с сибирским шаманизмом. Это не вызывает диссонанса, так как в нашем язычестве достаточно много следов шаманизма, да и для понимания внутренней сути и воссоздания духовных практик прикосновение к живой экстатической традиции трудно переоценить (тем более что некоторые из культовых праздников совпадают по смыслу и времени проведения). Являясь шаманом, в работе с людьми непосредственно использую приемы тувинского и хакасского шаманизма. <...> В 2013 году на курултае в г. Абакан был выбран руководителем Межрегионального Братства Шаманов “Дух Волка” (Пуур Ээрен)» [Интернет-интервью 2016]. Еще двое лидеров идентифицируют свое



Капище новосибирского языческого сообщества «Svarte Aske» («Черный Ясень», основано в 2011 г.). Фото Е. С. Суровегиной

мировоззрение с северной вариацией политеизма (Одинизм): Д. А. Гаврилов (волхв Иггелд) — один из основателей московского объединения «Круг Бера» (основан в 2000–2001 гг.), «Круга Языческой Традиции» (основан в 2002 г.), член «Pagan Federation International» (Международная Языческая Федерация, основана в 1971 г.) и Е. А. Нечкасов (Askr Svarte) — возглавляет новосибирское языческое сообщество «Svarte Aske» («Черный Ясень», основано в 2011 г.). Следует отметить, что, как и в предыдущем случае, мировоззренческий выбор лидеров, исповедующих скандинаво-германское язычество (Одинизм, Асатра), необязательно становится аксиомическим для рядовых членов объединений, ориентированных на постижение славянской традиции. Примечательно, что наблюдаемый синкретизм языческих направлений имеет определенные исторические параллели с образцами двоеверия. В качестве средневекового примера можно привести слова одного из героев исландских саг Торира Кукушки: «Если я буду сражаться в этой битве [очередная битва Олава Святого с непокорными жителями], то я буду на стороне конунга, потому что он больше нуждается в

помощи. А если мне для этого нужно поверить в какого-то бога, то чем белый Христос хуже любого другого бога?» [Стурлусон 1995]. Или сослаться на полевые записи этнографов XIX–XXI вв., фиксировавших наличие икон в священных рощах, жертвоприношений, совершаемых в честь православных святых последователями традиционной марийской религии [Знаменский 1868: 34; Попов, Таныгин 2003: 132–140]. Вместе с тем, ссылаясь на наличие заявленного параллелизма, не следует забывать, что лидеры общин конструируют личное «скандинаво-шаманско-ориентированное» мифологическое, шире — мировоззренческое, поле с учетом современных реалий и «своего “я” в традиции». Данный «микс» из фрагментов исторического (источниковый материал), личного, рекомендуемого и внушаемого, в данном случае уже главой общины, переносится на adeptов объединения, в своих духовных поисках остановившихся на славянском язычестве. Получаемому в итоге ремифологизированному мировоззренческому продукту — эклектизму идеологом и практик — еще только предстоит стать предметом как внутренней — языческой, так и научной рефлексии.

В свою очередь союзы общин характеризуются наличием иерархии в управлении (вече, совет старейшин, совет волхвов, финансовый отдел и т. д.) и соответствующей организационной документацией, где прописываются цели и задачи содружества, права и обязанности общин, порядок приема новых членов и санкции для общинарушителей. Как правило, союз имеет интернет-ресурс, периодическое печатное издание, «символ-бренд», маркирующий нарративы лидеров, присутствующий на рекламной продукции объединения. За «жизнь» союзы проходят несколько этапов: создание, период динамического развития (увеличение массы верующих, расширение географии общин, в том числе выход союзов на международный уровень), стагнация, характеризующаяся ужесточением правил приема новых групп, наличием конфликтных ситуаций в руководстве союза и возможным отделением ряда общин, распад. Так, наиболее успешно, несмотря на наличие всех обозначенных проблем, в настоящее время действуют объединения «ССО СРВ» и «ВК». Вместе с тем «КЯТ», имеющий на 2010 год девятнадцать общин в России и Украине и представителей в Германии, Молдавии и США, в настоящее время практически сошел с «языческой исторической сцены» [Шиженский 2010: 100; Дерево жизни 2012]; то же можно сказать и о

«Союзе венедов», представляющем сейчас собой небольшой кружок возрастной интеллигенции — «кружок по интересам».

Таким образом, для современного русского язычества как объекта религиоведческого исследования характерны следующие особенности:

— во-первых, среднестатистический представитель языческой группы — мужчина-«родновер» тридцати одного года с законченным высшим образованием, работающий служащим, рабочим или бизнесменом и проживающий в городе федерального значения. Данный индивид не состоит в структурированном религиозном объединении (община, союз). Основные мотивации, побуждающие «родновера» приезжать на языческий праздник, включают отдых, участие в обрядовой практике и общение с единомышленниками;

— во-вторых, к основным причинам, повлиявшим на мировоззренческий выбор лидеров существующих этноориентированных языческих групп, относятся рок (судьба) и национальное самосознание;

— в-третьих, русское языческое мировоззрение второго десятилетия XXI в. представляет собой яркий пример новых религиозных движений. Новая религиозность рассматриваемого феномена проявляется через набор кодов-дискурсов, среди которых: сложившийся институт харизматических лидеров-идеологов, фиксируемая система «языческого тезауруса» — специфического «новояза»;

— в-четвертых, в настоящее время на территории Российской Федерации наблюдаются следующие типы «языческого функционирования»: язычник-индивидуал, идеолог-одиночка, языческая семья, вече/совет, языческая конференция, языческий интернет-ресурс, община, союз общин, языческая конфедерация, языческое поселение.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Белов 2011 — Белов А. Узок их Круг // Независимая газета. URL: http://www.ng.ru/problems/2011-12-21/5_krug.html (дата обращения: 14.10.2017).

Васильев и др. — Васильев М. С., Георгис Д. Ж., Сперанский Н. Н., Топорков Г. И. Русский языческий манифест. М.

Велеслав 2007 — Велеслав, волхв. Вещий Словник: Славления Родных Богов. М.

Велеслав 2009 — Велеслав, волхв. Родные Боги Руси. М.

Велеслав 2014 — Велеслав, волхв. Радения в Храме Морены. М.

Велеслав 2015 — Велеслав, волхв. Славянская Книга Мертвых. М.

Велимир 2009 — Велимир, волхв. Поездка в волшебную деревню // Дерево жизни. Газета этнического возрождения. № 41.

Гаврилов и др. 2007 — Гаврилов Д. А., Бруталовский Н. П., Авдонина Д. Д., Сперанский Н. Н. Манифест языческой Традиции. М.

Гаврилов, Ермаков 2008 — Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями / сост. Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. М.

Дерево жизни 2012 — Газета этнического возрождения. № 53.

Знаменский 1868 — Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. Т. 4. СПб.

Иггельд 2008 — Иггельд, волхв. Совещание на «бараньем Лбу» // Дерево жизни. Газета этнического возрождения. № 37.

Интернет-интервью 2016 — Интернет-интервью Лютослава Р. В. Шиженскому (24.01.2016). Из личного архива автора.

Казаков 2011 — Казаков В. С. Именослов. М.

Колкунова 2013 — Колкунова К. А. Новые религии в постсоветском социуме // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной науч.-практ. конф. СПб.

Любомир 2006 — Совместное заявление WCER и «КЯТ» к саммиту религиозных лидеров // Valhalla. [Электронный ресурс]. URL: <http://valhalla.ulver.com/f63/t5731.html> (дата обращения: 13.04.2017).

Ожиганова 2015 — Ожиганова А. А. Конструирование традиции в неязыческой общине «ПравоВеди» // Colloquium heptaplomeres: научный альманах. Вып. II. Н. Новгород.

Попов, Таныгин 2003 — Попов Н. С., Таныгин А. И. Современные представления марийцев о Боге // Н. С. Попов, А. И. Таныгин. Юмын йўла (Основы традиционной марийской религии). Йошкар-Ола.

Северный ветер 2013 — Основы вероучения // Северный ветер. № 4.

Союз славяно-родноверов «Свет Сварога» — Устав Сибирского вече // Союз славяно-родноверов «Свет Сварога». [Электронный ресурс]. URL: <https://svet-svaroga.com/novosti-podmenu/dokumenty> (дата обращения: 13.04.2017).

ССО СРВ — О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве // Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rodnovery.ru/dokumenty/o-podmenakh-ponyatij> (дата обращения: 13.04.2017).

Стурлусон 1995 — Стурлусон С. Сага об Олаве Святом // Круг Земной. М.

Триглав 2016 — О совещании представителей ряда известных языческих объединений 27 августа 2016 года // Триглав. [Электронный ресурс]. URL: <http://triglaw.livejournal.com/138195.html> (дата обращения: 13.04.2017).

Шиженский 2008 — Шиженский Р. В. Жречество в современном русском язычестве // Вестник удмуртского университета. Серия: История и филология. № 5-2.

Шиженский 2010 — Шиженский Р. В. Материалы интервью с С. А. Дорофеевым // Indigenous religions. Н. Новгород.

Шиженский 2011 — Шиженский Р. В. Современное славянское язычество (на примере словенской общины «Световид») // Сборник конференций НИЦ Социосфера. № 37.

Шиженский 2013 — Шиженский Р. В. Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского). 2-е изд., испр. и доп. М.

Шиженский 2015 — Шиженский Р. В. Современный языческий рейтинг исторических деятелей России (по данным полевых исследований) // Colloquium heptaplomeres. № 2.

Шиженский Р. В. 2015. Интервью с Богумилом (Б. А. Гасановым) // Colloquium heptaplomeres. Вып. II.

Шиженский, Шляхов 2015 — Шиженский Р. В., Шляхов М. Ю. Письменные источники современных российских язычников (по данным полевых исследований) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 8-3 (58).

Шиженский, Суroveгина 2016 — Шиженский Р. В., Суroveгина Е. С. Почему я стал язычником: опыт опроса лидеров диаспоры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 6 (68): в 2 ч. Ч. 1.

Шиженский, Тютина 2016 — Шиженский Р. В., Тютина О. С. Проекция институциональной самоидентификации в современном славянском язычестве (по данным полевых исследований) // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. № 1-2.

Шнирельман 2015 — Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире: в 2 т. Т. 1. М.

ДОКУМЕНТЫ И БИОГРАФИИ

З. М. Басиева

ДВА ДОКУМЕНТА ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АКСО КОЛИЕВА В КОНЦЕ 40-х гг. XIX в.

XVIII — первая половина XIX в. — эпоха возвращения Алании (Осетии) в лоно канонического православия. Задолго до учреждения Осетинской духовной комиссии в Осетии уже имелись образованные священники, учителя и простые люди, умевшие читать и писать, а также владевшие языками своих соседей, в том числе кабардинским и грузинским¹. В церковной среде получил большую известность иеромонах «добротолюбца», происходивший из Дигории (западная часть Осетии), Павел-Парфений, который с принятием монашества подвизался в монастыре Иоанна Крестителя в Грузии. Став монахом, он продолжал обучать своих молодых сородичей Святому Писанию и светским наукам. К началу 40-х гг. XVIII в. было известно о подготовленных Парфением «из дигорских отроков» 12 учениках, вернувшихся на родину с «апостольской» миссией.

На конец XVIII в. приходится и деятельность известного в Душете осетинского учителя (к сожалению, на сегодняшний день его имя, фамилия и происхождение остаются неизвестными)². По доверенности Цилканского архиепископа Иоанна этот учитель из природных осетин обучал детей местных прихожан чтению и письму. Его выпускники должны были восполнить чувствительный недостаток грамотных священников, которые были бы способны вести христианскую проповедь в Кавказских горах. Как известно, Осетия осталась не втянутой в Кавказскую войну и составляла для Российской

¹ См.: Русско-осетинские отношения в XVIII в. Сборник документов / сост. М. М. Блиев. Т. 1. Орджоникидзе, 1976. С. 87–100.

² См.: Акты кавказской археографической комиссии / отв. ред. Ад. Берже. Т. 1. Тифлис, 1866. С. 533.

империи надежный тыл в центре Кавказа. Здесь в это время уделялось большое внимание вопросам образования и культуры. Только в первой половине XIX в. в Осетии было открыто несколько учебных заведений¹.

Среди первых представителей зарождавшейся осетинской интеллигенции XIX в. был И. Ялгузидзе (Габараев), давно занявшей важное место в истории и культуре Алании-Осетии. Следует отметить, что его деятельности, как и деятельности следующего поколения осетинской светской и церковной интеллигенции, направленной на благо своего народа, способствовала поддержка со стороны российского государства. Среди плеяды осетинских подвижников этого времени — Михаил Сохиев, Алексей Аладжиков, Соломон Жускаев, Егор Караев, Георгий Кантемиров и др. Но особо следует выделить протоиерея Алексея (Аксо) Колиева (1822–1866). Выдающийся деятель осетинского просвещения, особо отмечавшийся Коста Хетагуровым², один из первых строителей национальной культуры — организатор школьного образования, переводчик богослужебных текстов, автор первых литературно-поэтических произведений на осетинском языке, миссионер и общественный деятель. Аксо Колиев оказал значительное влияние на дальнейшее развитие осетинской культуры и распространение православия в Осетии. Особенно активной его проповедническая деятельность была в период распространения ислама среди осетинского общества, когда вопрос о ренегатстве решался царской администрацией.

Подготовленные к публикации документы³, изъятые из разных источников, хорошо показывают религиозную ситуацию в Осетии в самый разгар Кавказской войны XIX в. и остроту вопроса об исламском влиянии на православный центр Северного Кавказа. В них показана роль Аксо Колиева в предотвращении исламизации севера Осетии. Из документа № 1 следует, что Аксо Колиев, бывший тогда

¹ См.: Бзаров Р. С. Очерки истории осетинской школы // Историко-филологический архив. 2005. № 3. С. 30.

² См.: Хетагуров Коста. Собр. соч.: в 5 т. Т. IV. Владикавказ, 2000. С. 164.

³ Подготовленные к публикации два документа ранее издавались. Документ № 1 был опубликован: Бзаров Р. С. Несколько документов ЦГИА о православии в Осетии XIX века // Историко-филологический архив. 2011. № 7. С. 76–77. (В современной орфографии). Документ № 2: Акты кавказской археографической комиссии. Т. 10. Тифлис, 1885. С. 227–229. (Орфография не изменена).

благодетелем Владикавказского округа, от имени осетинского духовенства уведомил правящего архиерея, экзарха Грузии Исидора (Никольского)¹, об успешной активизации мусульманской проповеди на территории Владикавказского округа. На основании данного донесения архиепископ Исидор обратился к наместнику Кавказа князю Воронцову и, описав сложившуюся ситуацию, попросил его о помощи в сложившейся непростой ситуации. Документ № 2 представляет собой ответ М. С. Воронцова² на отношение экзарха, в котором наместник, среди прочего, объявляет о своем поручении штабс-ротмистру В. С. Толстому совместно с благодетелем А. Колиевым (по согласованию с экзархом) отправиться по осетинским селам Владикавказского и Дигорского округов с особыми полномочиями по предотвращению исламизации населения. Впоследствии эта поездка была описана В. С. Толстым³.

№ 1

Отношение экзарха Грузии Исидора к наместнику Кавказа М. С. Воронцову о необходимости противодействовать переходу осетин из православия в ислам. — 30 января 1848 года. № 74

Вследствие жалобы осетинского духовенства Владикавказского округа, что магометане с наглою дерзостью отторгают православных осетин от христианства, и священники, подвергаясь сами всегдашним неприятностям, не в состоянии сохранить своих приходов от вредных внушений и действий фанатиков, безнаказанно совращающих христиан в магометанство, было предписано от меня Владикавказскому благодетелю Колиеву составить именную ведомость по всем приходам его благочиния, кто и когда совращен в магометанство. Представленную мне благодетелем Колиевым ведомость при сем прилагая, считаю долгом довести до сведения Вашего сиятельства о некоторых обстоятельствах, кои, по объяснениям местного духовенства и бывших у меня осетин Владикавказского округа, способствуют к совращению христиан в магометанство:

¹ Архиепископ (с 1856 г. митрополит) Исидор (Иаков Сергеевич Никольский, 1799–1892), с 1844 по 1858 г. экзарх Грузии.

² Светлейший князь Михаил Семенович Воронцов (1782–1856), с 1844 по 1854 г. наместник Кавказа и командующий Отдельным Кавказским корпусом.

³ Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.

1) Ежегодно, в июле и августе месяцах, в продолжение всего Рамазана, приходят из Чечни в большом числе муллы, и проповедуют между осетинами исламизм, особенно в тех аулах, где осетины живут вместе с магометанами. Помещики из мусульман и старшины, большею частию также мусульмане, не только не препятствуют извержной ревности муллов, но всеми мерами содействуют им, и угрозами и притеснениями наклоняя осетин к оставлению христианства. Священников в это время выгоняют из аулов ругательствами и угрозами, по наущению тех же муллов.

2) Со стороны местной полиции не предпринимается никаких мер ни к ограничению своеволия и вредных для христианства действий муллов, помещиков и старшин магометанских, ни к защите православного духовенства, и жалобы последнего оканчиваются обвинением того же духовенства, потому, что в Владикавказском округе и полицейских чиновников много из мусульман, которые благоприятствуют распространению своей веры, и жалобы, разбор коих им же поручается от местного начальства, представляют в превратном виде. Из таковых чиновников в 1846 году особенно много сделал вреда христианству Владикавказский пристав Дударов, в имении коего приставали партии Чеченских муллов и рассылались по аулам под его особенным влиянием, о чем я имел честь лично докладывать Вашему сиятельству.

3) В последнее десятилетие, в осетинских аулах устроено несколько новых мечетей, где их прежде не бывало, и устройство их допущено местною полициею без разрешения высшего военного начальства. Мечети сии служат теперь предлогом муллам для проживания в тех аулах и постоянных действий к совращению православных.

4) Когда последняя депутация из магометан и осетин находилась в Петербурге: офицерам мусульманским, для успокоения их единоверцев, даны были печатные листы, в коих изображены правила, чтобы детям мусульман, воспитывающимся в военных корпусах, не было делаемо ни малейшего стеснения в отправлении обрядов веры их. Возвратившись на Кавказ, члены депутации, показывая те листы неграмотным осетинам, превратно объясняли им, будто в них заключается Высочайшее разрешение, принимать магометанство всем, кто пожелает. Это неблагонамеренное внушение имело сильное влияние на осетин.

5) Между осетинами распространилось ложное мнение, что довольно сделаться мусульманином, чтобы быть дворянином. В этом

мнении утверждает их то, что множество мусульман, происходящих также от осетин, без всякого основания называют себя дворянами, и не только никто им не запрещает сего, но и в формальных бумагах, со слов их, дают им это титуло. Посему особенно молодое поколение осетин смотрит на магометан, как на привилегированное сословие, и легко переходит в их веру, даже с согласия родителей, надеющихся чрез то доставить детям счастье.

6) Неоднократно осетины лично мне выражали свое огорчение, что магометане пользуются вниманием начальства, а они остаются в презрении будто потому только, что христиане. Иные скромно отзываются, что им стыдно быть под начальством у неверных, а другие с какою-то завистью и ожесточением объяснялись, что они отданы в господство старшинам магометанским, которые, получая от правительства чины, отличия и жалованье, стараются и их разорять в конец; что в делах против непокорных низшие начальники магометане всегда выставляют своих единоверцев отличившимися и доставляют им награды, а заслуги христиан скрывают, и после над ними же насмеются, обещая и их отличить, ежели примут их веру; что если христианин приносит жалобу на магометанина, то не дождется суда, а если магометане жалуются на христианина, то старшины тотчас удовлетворяют с обидою для последнего, что по просьбе магометан старшины немедленно отводят землю или сенокос, а христиане и десять раз просят напрасно.

7) Где не действуют притеснения, там мусульмане соблазняют осетин подарками, или чрез брачные союзы мусульман с осетинами и осетинок с мусульманами, совершаемые вопреки церковным и гражданским законам по мусульманскому обряду, совращают православных в магометанство.

Благочинный Колиев, представляя ведомость о совращенных, доносит, что если не будут начальством приняты какие-либо особенные меры к возвращению в христианство совращенных из оногo, то и прочие осетины в скором времени перейдут в магометанство.

Посему долгом считаю убедительнейше просить Ваше сиятельство обратить силу закона противу тех, кто окажется виновным в совращении осетин, и предписать решительные меры к возвращению их в христианство, и какие благоугодно будет Вам, милостивый государь, сделать распоряжения, не оставить меня без уведомления.

**Отношение кн. Воронцова к архиепископу Исидору,
от 15-го марта 1848 года, № 1336**

Получив отношение ваше по предмету упадка христианства между Осетинами Владикавказского округа, я, по долгу моему и по важности изложенных вами обстоятельств, обратил на оное особенное мое внимание. Из неоднократных моих личных объяснений с вами об этом деле, вы видели то душевное участие, которое я принимаю в поддержании христианства между разными горскими племенами, и постоянное желание мое содействовать всем намерениям вашим, основанным на духе христианской религии и сообразным с видами нашего правительства в здешнем крае; по сему я не ограничился рассмотрением всех имеющихся по этому предмету в делах моей Канцелярии сведений; но, для лучшаго и яснейшаго обсуждения этого предмета, вызвал в Тифлис начальника Владикавказского военного округа, ген.-м. Нестерова¹.

Теперь я имею возможность со всею точностью отвечать на все пункты отношения вашего.

1) Очень может быть, что в июле и августе месяцах, в продолжение рамазана, приходят из Чечни муллы и проповедуют между Осетинами исламизм; но муллы эти, приходящие из покорной нам Чечни, имеют полное право посещать Осетинские деревни, в которых живут мусульмане, и говорить с ними об их религии. Если помещики из мусульман принимают к себе этих мулл, то этим они исполняют везде чтимые права гостеприимства. Что-же касается того, чтобы эти муллы приходили из непокорной Чечни, чтобы старшины и помещики угрозами и притеснениями наклоняли Осетин к оставлению христианства и выгоняли-бы из аулов священников с ругательствами, — то я имею много причин сомневаться, чтобы это было справедливо. До ген.-м. Нестерова не доходили об этом никакие сведения, никто не приносил ему об этом никакой жалобы и он просит указать ему, где и когда было подобного рода происшествие и когда он не оказал в подобном случае содействия и покровительства, как местный начальник. В случае-же

¹ Петр Петрович Нестеров (1802–1854) — полковник, генерал-майор, начальник 20-й пехотной дивизии и левого фланга Кавказской Линии, в 1842 г. назначен Владикавказским комендантом, в 1845 г. был назначен военным начальником Владикавказского округа.

появления в Осетинских деревнях мулл из непокорной Чечни, тотчас будет с ними поступлено, как с неприятелями.

2) Равным образом, желательно было-бы видеть примеры, когда именно справедливые жалобы православного духовенства оканчивались не защитой, а обвинением того-же духовенства. Это в. высокопреосв. основывает на том, что во Владикавказском округе полицейские чиновники из мусульман; а потому они благоприятствуют распространению своей веры, и разбор жалоб представляют начальству в превратном виде. Но эти доставленные вам сведения оказываются не совершенно справедливы; ибо все полицейские чиновники, большую частью, суть христиане, а именно в Назрановском — Горского козачьяго полка хорунжий Гуржанбеков, уроженец Грузинский; Дигорском — майор Гойтов, христианин; Оллагирском и Куртатском — Горского козачьяго полка майор Гикинов; Тагаурском — ротмистр Есенов, христианин; в самом городе Владикавказе — полицейский чиновник прап. Портолинский. Что касается Дударова, то он в 1846 году не был Владикавказским приставом. В 1845 году он имел честь быть в С.-Петербурге, в числе депутатов от горцев для принесения благодарности Е. В. за пожалованное знамя, заслуженное в постоянном действии против непокорных; в 1846 году был назначен в состав Чеченского отряда, где безпрестанно находился до глубокой осени и за отличие в сей экспедиции переведен в гвардейский эскадрон, куда тогда отправился и ныне там находится и не желает возвратиться, не смотря на неоднократные приглашения. Следовательно, он не мог в 1846 году принимать в имении своем Чеченских мулл и разсылать по аулам под своим особенным влиянием, ибо в 1846 году он уволен от звания Владикавказского пристава по собственному его желанию.

3) Устройство мечетей в аулах, населенных мусульманами, никогда не воспрещалось. Они имеют на это право подобно другим мухаммеданам, обитающим в разных местах внутри России. Запрещение им строить мечети имело-бы для нас в здешнем крае неприятные и, смею сказать, гибельные последствия.

4) Если некоторые из мухаммедан, находившихся в С.-Петербурге, по возвращении их на Кавказ, показывая печатные правила о воспитании детей мусульман в военных корпусах, объясняли превратно, что в них заключается Высочайшее разрешение принимать мухаммеданство всем, кто пожелает, то очень может быть, что этому было несколько примеров. Не полагаю, впрочем, чтобы это ложное

объявление, которое не подтвердилось никакими фактами и никакими распоряжениями со стороны правительства, могло иметь сильное и дурное влияние на Осетин.

5) Справедливо, что лучшие Осетинские фамилии принадлежат к дворянству; но мнение, что довольно сделаться мухаммеданином, чтобы быть дворянином, не имеет никакого основания. Может быть, некоторые из Осетин-мусульман, по хвастовству, или по другим причинам, и называют сами себя дворянами; но это, конечно, не дает им никакого права на дворянство. При том в прошедшем году особая комиссия занималась строгим разбором всех Осетинских фамилий и определила, на основании представленных доказательств, какия из них могут пользоваться правами дворян и какия — нет.

6) Некоторые Осетины лично выражали вам свое огорчение, что мухаммедане пользуются вниманием начальства, а они остаются в презрении — потому только, что христиане. Эту чистую ложь, может быть, они, по своему невежеству, сочли нужным сказать вам для того, чтобы в глазах ваших, как главы здешней христианской паствы, показать, что, не смотря на все унижение, они остаются верными сынами Церкви. Но смею уверить вас, что ни Нестеров, ни пристав, ни я никогда не имели и не могли иметь подобного рода направления, противнаго тем правилам христианской религии, в которой мы воспитаны. Осетинская милиция, составленная из христиан и мухаммедан, ежегодно участвует в экспедициях. Отличившиеся в деле награждаются сообразно заслугам каждого, не смотря на различие религии, и трудно допустить, чтобы мухаммедане скрывали заслуги Осетин-христиан; ибо, кроме того, что начальники, как я выше сказал, всегда Русские, но самыя действия их против неприятеля происходят обыкновенно в глазах военных начальников, которые не имеют никакой причины, нарушая долг справедливости, отдавать преимущество одному пред другим, потому только, что он мусульманин.

7) Что касается Осетин-прихожан Гажальской церкви, просящих позволения переселиться на другую землю, отдельно от мухаммедан, то это будет приведено в исполнение в непродолжительном времени; ибо жители сел. Гажал переселяются, а принадлежащая им земля поступит в ведение козаков Владикавказскаго округа.

8) Обращаясь, наконец, к доставленным вами спискам о числе христиан, обратившихся в мухаммеданство, я с удовольствием вижу, что число их в последнее время значительно уменьшилось. В 1845 году их

было несколько сот. В 1846 году число их уменьшилось, а в прошедшем 1847 году их было только несколько душ. Не служит-ли это лучшим и утешительным доказательством, что обращение Осетин в мухаммеданство, если не совсем приостановилось, то ослабло в сильной степени. Впрочем, полагая, что представленные вами списки не могли быть составлены с должною аккуратностью, я поручаю ген.-м. Нестерову и начальнику Центра¹ полк. Беклемишеву² поверить оные и представить мне.

Обращаясь за сим к мерам, которыя могут быть приняты в настоящее время, согласно желанию вашему, для прекращения обращения Осетин в мухаммеданство, я признал возможным и полезным сделать следующее.

1) Я теперь-же поручаю состоящему по кавалерии шт.-ротм. Толстому³ отправиться из Тифлиса и, вместе с благочинным Колиевым⁴, объехать все селения Владикавказскаго и Дигорскаго округов и объявить именем моим Осетинам, что правительство наше, как они видят на опыте, не мешало и не будет мешать мухаммеданам в отправлении обрядов их религии; веротерпимость свято соблюдена и верование их обезпечено; но что, по законам нашей Империи и по духу

¹ Управление Центра Кавказской линии — образовано 24 ноября 1830 г. в связи с разделением Кавказской линии на несколько частей. В Центр Кавказской линии входили: Кисловодская линия, Передовая Кабардинская линия, Военно-Грузинская дорога. Центр простирался от верховьев р. Кумы (от поста Верхне-Кумского) до впадения в р. Терек р. Архонки.

В 1846 г. управление имело четыре отделения: строевое, судное, казначейское, горское. Управление совмещало в себе функции военного и гражданского управления Северным Кавказом. Ликвидировано в 1865 г. в связи с окончанием Кавказской войны.

² Николай Петрович Беклемишев (1814–1894) — появился на Кавказе в 1842 г., принимал участие в экспедициях генерала Граббе, в походе Воронцова в аул Дарго. В 1845 г. получил чин полковника, с 1847 по 1849 г. он занимал должность начальника Центра Кавказской линии, затем покинул Кавказ на много лет.

³ Владимир Сергеевич Толстой (1806–1888) — декабрист. В 1829 г. определен рядовым на Кавказ, где к 1845 г. дослужился до штабс-ротмистра. С начала 50-х гг. XIX в. — чиновник по особым поручениям при кавказском наместнике князе М. С. Воронцове, с 1856 г. при Н. Н. Муравьеве.

⁴ Алексей (Аксо) Виссарионович (Бесаевич) Колиев (1822–1866) — благочинный осетинских приходов Владикавказскаго округа, видный деятель просвещения и переводчик богослужебных текстов на осетинский язык.

христианской религии, строго воспрещено обращение из христианства в мухаммеданство, и что родившийся в христианстве или единожды получивший крещение не может обратиться в мусульманство; что я предписал всем начальникам строго и постоянно смотреть за исполнением этого закона, и что всякий, который обратится из христианства в мухаммеданство, будет немедленно отправлен в арестантския роты. Я уверен, что эта мера произведет сильное влияние на Осетин и что примеры обращения прекратятся.

2) Толстой должен будет также объявить Осетинам, что такому же наказанию подвергнутся и те из них-христиан, которые будут обращать детей своих в мухаммеданство.

Вы не оставите дать сообразное сему предписание протоиерею Колиеву.

3) В тех селениях, в которых жители большею частью мухаммедане, а только небольшая часть христиане, — старшины, большею частью, из мухаммедан, по той причине, что они, как выше сказано, принадлежат к лучшим и дворянским фамилиям. Чтобы избавить этих последних от неприятной, может быть, подчиненности старшине мухаммеданину, я поручил ген.-м. Нестерову и полк. Беклемишеву распорядиться, чтобы в селениях этих Осетины-христиане имели своего старшину из христиан-же.

Из этих распоряжений вы увидите всю мою готовность содействовать благим видам вашим к упрочению между Осетинами христианства, и я надеюсь, что принимаемые мною меры будут вполне достаточны для достижения этой святой цели. Кроме этих административных распоряжений, лучшим и надежнейшим средством я считаю принятую вами меру к приготовлению из среды Осетин хороших и надежных священников, которые более всего могут действовать на своих соотечественников толкованием догматов религии и примерами собственного поведения, сообразно носимому ими званию. Один таковой благонамеренный священник, знающий туземный язык, нравы Осетин и отличающийся хорошою жизнью, сделает несравненно более пользы, нежели обращение к православию посредством денег, подарков и вообще из корыстных видов, для того только, чтобы увеличить списки обращенных в христианство.

*Акты кавказской археографической комиссии / отв. ред.
Ад. Берже. Т. 10. Тифлис, 1885. С. 227–229*

Л. К. Гостиева

ПОДВИЖНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСИЯ (АКСО) КОЛИЕВА

Протоиерей Алексей Виссарионович (Аксو Бесаевич) Колиев родился в 1822 г. во Владикавказском ауле (*Ирыхъау*) (ныне г. Владикавказ) [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 58. П. 33. Л. 6]. Его отец Беса Колиев, выходец из с. Нар, был сначала сторожем, а потом старостой во владикавказской церкви Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинской). Алексей поступил во Владикавказское духовное училище, которое окончил в 1839 г. В том же году он продолжил свое образование в Тифлисской духовной семинарии, которую в 1845 г. блестяще окончил по I разряду, «первым учеником по Богословскому отделению» [Бзаров 1995: 7]. 20 июля 1845 г. А. Колиев был рукоположен в сан священника и направлен на служение во владикавказскую церковь Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинскую) [ЦГА РСО-А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 331. Л. 1–2об.]. 7 сентября 1847 г. о. А. Колиев был назначен благочинным «над священно-церковнослужителями Владикавказского округа по ведомству Осетинской Духовной Комиссии» [ЦГА РСО-А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 331. Л. 1–2].

Миссионерская деятельность о. А. Колиева протекала в сложных условиях. Продолжалась Кавказская война. Остро стоял ренегатский вопрос; число осетин, перешедших в ислам, становилось все больше и больше. Только в одном Владикавказском благочинии в 1848 г. было 1 393 отступника от христианской веры, в Ардонском благочинии — более 700 человек [Толстой 1997: 40]. Отец А. Колиев как благочинный посещал вверенные ему осетинские приходы, в своих проповедях призывал осетин быть стойкими в православной вере, и «скоро о нем разнеслась молва по всей Осетии как о замечательном проповеднике» [Гатуев 1901: 59]. В марте, апреле и мае 1848 г. по

распоряжению экзарха Грузии архиепископа Исидора (Никольского) благочинный о. А. Колиев сопровождал сотника 4-й бригады Кавказского казачьего войска В. С. Толстого в его поездке по горным и плоскостным селам Владикавказского и Дигорского округов Северной Осетии. Бывший декабрист В. С. Толстой был направлен туда наместником Кавказа князем М. С. Воронцовым для изучения состояния религиозности осетин и степени проникновения влияния Шамиля. В. С. Толстой писал о цели своей поездки: «Я должен был объявить жителям, что отступничество от православия нашими законами причисляется к уголовным преступлениям. При этом князь Михаил Семенович приказал мне вникнуть в дело и доискаться причин самого отступничества» [Толстой 1875: 265].

Свою поездку по Осетии В. С. Толстой описал в двух очерках — «Тагаурцы» [Толстой 1854: 3–6] и «Из служебных воспоминаний. Поездка в Осетию в 1847 году» [Толстой 1875: 265–268], которые были опубликованы при его жизни. В 1997 г. осетинский историк Г. И. Цибиров установил, что автором обнаруженной им в Санкт-Петербурге рукописи «Сказание о Северной Осетии» являлся В. С. Толстой. Г. И. Цибиров издал книгу В. С. Толстого [Толстой 1997], представлявшую собой серию очерков. В первой части книги («Очерк проповеди на Кавказе великороссийской православной веры») В. С. Толстой рассмотрел историю развития миссионерства на Северном Кавказе, во второй части — «Сказание о Северной Осетии» — дал подробное историко-этнографическое описание Северной Осетии в первой половине XIX в.

Основным информантом В. С. Толстого в поездке по Осетии был о. А. Колиев, который давал разъяснения по всем интересующим его вопросам, рассказывал о народных святынях и празднествах Осетии. Вместе они посетили многие святыни Осетии. В Куртатинском ущелье побывали в ряде средневековых аланских храмов, к описываемому времени утративших былое литургическое значение — *Дзвивгисы дзуар*, церковь великомученика и Победоносца Георгия в с. Дзвивгис, *Хъауы зад* в с. Гули, *Хуыцауы дзуар* в с. Лац, *Мады Майрагм*, или *Уалламагсыг*, неподалеку от с. Харисджын. В Алагирском ущелье В. С. Толстой и о. Колиев побывали в Нузальской церкви, сохранившей древние фрески, посетили *Хъауы зад* в с. Мизур, *Тутыры дзуар* в Садонском ущелье, дзуар *Аларды* над с. Нижний Згид, а также цейский Реком. В. С. Толстой воспроизвел в своем

очерке этимологию Рекома, данную о. А. Колиевым: «...благочинный Колиев производит его из сокращения слова *ирон* — название, которое себе дают осетины, и *ком*, на том же языке — ущелье, и полагает, что в народе исказили названием Реком слово *Ирон* — *ком*, или в сокращении Иреком» [Толстой 1997: 78]. После поездки в Дигорское ущелье В. С. Толстой описал еще несколько храмов — *Уацилла* (Илья Пророк) у с. Камунта, *Юсдзуар*, или *Авддзуар*, над с. Галиат и *Самтайы обау*, церковь Николая Чудотворца, неподалеку от с. Лезгор [Толстой 1997: 65–80].

12 мая 1848 г. В. С. Толстой в рапорте наместнику Кавказа князю М. С. Воронцову изложил результаты проверки состояния религиозности осетин, найдя, что «христианство в Осетии находилось в самом печальном виде. Приходские священники из грузин с начала своего определения в продолжение многих лет не узнавали ни слова по-осетински, а прихожане никакого языка не знали, кроме своего природного и черкесского. Церковная служба отправлялась на языке грузинском. Был сделан опыт печатать осетинский перевод грузинскими буквами, но вышли звуки никому не понятные (азбуки собственно осетинской не было). Я нашел осетинское духовенство в ужасном положении; скудного содержания решительно не доставало ему, и оно с семействами, не в состоянии даже изъясняться с прихожанами, действительно голодало. Сверх того приходов было очень мало, и те перемешаны с язычниками и враждебными христианам магометанами» [Толстой 1997: 123].

В качестве одной из важных мер по исправлению ситуации В. С. Толстой предложил «перевести богослужение на здешний осетинский язык <...> посвящать в священники туземцев, окончивших курс в семинарии» [Толстой 1997: 112]. После отчета В. С. Толстого М. С. Воронцов отдал очень важное для истории развития христианского просвещения Осетии указание, чтобы «...немедленно было приступлено к постепенному переводу на осетинский язык всего богослужебного круга книг, начиная с четырех евангелий» [Толстой 1997: 123]. Вероятно, не без влияния о. А. Колиева В. С. Толстой связал плачевное состояние христианства в Осетии с неграмотностью населения и необходимостью богослужебных переводов.

Пастырскую деятельность о. А. Колиев совмещал с преподаванием. 10 июня 1845 г. Правление Тифлисской духовной семинарии по ходатайству экзарха Грузии архиепископа Исидора (Никольского)

и с утверждения Киевского Академического Правления определило А. Колиева инспектором и учителем высшего отделения Владикавказского духовного училища по предметам осетинской грамматики, Пространного Катехизиса и Священной Истории [ЦГА РСО-А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 271. Л. 2].

В должности инспектора духовного училища о. А. Колиев имел много обязанностей по учебному процессу и жизнеобеспечению учеников, живших в пансионе.

По представлению о. А. Колиева, в 1848 г. семь выпускников-осетин духовного училища были направлены с согласия родителей для продолжения образования в Екатеринославскую, Воронежскую, Тифлисскую духовные семинарии и в Московскую духовную академию [Материалы по истории осетинского народа 1942: 250–251]. Отец Алексей не ошибся в подборе кандидатов для выезда на учебу. Среди учеников, рекомендованных им в Екатеринославскую духовную семинарию, был Тит Моргоев, ставший впоследствии священником. В Воронежскую духовную семинарию поступил будущий священник Георгий Караев. В Московскую духовную академию был направлен выпускник Тифлисской духовной семинарии Василий Цоравев, работавший в ней впоследствии учителем осетинского языка.

В 1848 г. от Правления Тифлисской духовной семинарии о. А. Колиеву была объявлена благодарность «за примерную и неутомимую деятельность и доброе влияние на учеников» [ЦГА РСО-А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 331. Л. 2об].

В июне 1849 г. Правление Тифлисской духовной семинарии назначило священника А. Колиева исполняющим обязанности смотрителя Владикавказского духовного училища. 31 декабря 1849 г. он был утвержден в этой должности [ЦГА РСО-А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 324. Л. 2].

Инспектором духовного училища стал Георгий Кантемиров, будущий сподвижник о. А. Колиева по переводам богослужебных книг на осетинский язык.

В мае 1853 г. о. А. Колиев направил повторный рапорт экзарху Грузии архиепископу Исидору с настойчивой просьбой принять на полный казенный счет шесть осетинских учеников духовного училища, отличающихся хорошими успехами в учебе и поведении [НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 58. Л. 11–12]. В числе этих учеников был и будущий протоиерей Косьма Токаев. Отец А. Колиев исполнял должность смотрителя Владикавказского духовного

училища до 1858 г., когда его сменил на этом посту архимандрит Иоаникий Холуйский [Кавказский календарь 1857: 441]. К сожалению, в 1863 г. духовное училище было закрыто.

Отца А. Колиева отличала активная общественная позиция. Г. В. Баев писал об о. А. Колиеве: «Этот человек был вечным депутатом и ходатаем при жизни своей за интересы своего народа. Речи его, произнесенные в защиту земляков перед наместником Кавказа, перед местными властями, до сих пор цитируются и вспоминаются народом» [Баев 1905]. Сека Гадиев в своей статье об о. А. Колиеве отмечал: «Аксо хорошо знал и отлично понимал свой народ. Днем и ночью не знал покоя и отдыха, как птица — великая труженица, облетел Осетию вдоль и поперек, побывал многократно во всех ближних и дальних районах, чтобы объединить народ во имя добра, справедливости и лучшего светлого будущего» [Г. С. 1913: 144–145].

В 1857 г. для улучшения деятельности христианской миссии среди горских народов была учреждена должность Управляющего осетинскими приходами и причтами и духовно-учебными заведениями Владикавказского Военно-Осетинского округа. На эту должность был назначен архимандрит Иосиф (Чепиговский). Священники А. Колиев, М. Сухиев, диакон А. Аладжиков помогли архимандриту Иосифу за короткое время изучить осетинский язык и стали его ближайшими сподвижниками в деле христианского просвещения осетин.

Одной из обязанностей о. А. Колиева как Владикавказского благочинного являлся контроль над строительством церквей во Владикавказском округе. В 1858 г. был построен храм во имя св. жен Мирноносцев в Лацнисском приходе. В апреле 1861 г. о. А. Колиев по распоряжению начальника Осетинского округа полковника (с 1862 г. — генерал-майора) А. А. Йедлинского был командирован вместе с гарнизонным инженером прапорщиком Ивановым для освидетельствования построенных церквей в селениях Даргкох, Саниба, Даллагкау и Хидикус [ЦГА РСО-А. Ф. 53. Оп. 1. Д. 1831. Л. 3, 5, 10].

Много усилий о. А. Колиев потратил на строительство каменного здания владикавказской церкви Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинской), в которой был настоятелем. Деревянная церковь, построенная в 1814 г. при содействии Осетинской духовной комиссии, к тому времени пришла в ветхость. Не одно десятилетие стоял вопрос о строительстве нового каменного здания церкви. Решение этой задачи стало возможным после образования в 1860 г. Общества

восстановления православного христианства на Кавказе, преобразованного из Осетинской духовной комиссии. Одной из главных задач Общества было «сооружение в горах Кавказа церквей».

В конце 1861 г. постройка церкви была завершена. 19 января 1862 г. экзарх Грузии архиепископ Евсевий (Ильинский) сообщил в Комитет Общества восстановления православного христианства на Кавказе, что строительство церкви окончено, и просил поручить архитектору совместно с архимандритом Иосифом и Владикавказским благочинным священником А. Колиевым составить акт свидетельства о завершении строительства [ЦГА РСО-А. Ф. 53. Оп. 1. Д. 2113. Л. 6].

При о. А. Колиеве было начато строительство колокольни, которое осуществлялось на средства жертвователей и прихожан. Сбор средств на ее постройку был начат в 1854 г. Контроль над строительством колокольни осуществлял о. Алексей. В состав строительного комитета, занимавшегося сбором добровольных пожертвований, вошли капитан Жукаев, прапорщик Хусин Баев, старшина Нафи Газданов. Начальник Владикавказского военного округа генерал-майор барон И. А. Вревский пожертвовал 700 рублей, общество Владикавказского купечества — 277 руб. 99 коп., частные пожертвования составили 41 руб. 27 коп. Всего на первоначальные работы по постройке колокольни было собрано 1 019 руб. 26 коп.

Казначеем строительства колокольни был назначен Василий Моздокский. Поставкой материалов и строительством занимался подрядчик грек Спиридон Чекалов. Был забурен фундамент колокольни глубиной в 4 сажени и выведен цоколь из тесаного камня [ЦГА РСО-А. Ф. 53. Оп. 1. Д. 2113. Л. 1–6]. К сожалению, из-за отсутствия достаточных средств строительство колокольни затянулось на многие годы и было окончено только в 1871 г. при новом настоятеле церкви о. Михаиле Сухиеве [ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 62. Д. 266. Л. 10об.].

Отец А. Колиев упорно боролся с таким явлением в осетинском обществе, как калым (*ирæд*) и многоженство. Так, столкнувшись в 1863 г. с фактом взятия второй жены владикавказским жителем, членом Народного суда юнкером Беса (Василием) Коченовым, он как пастырь первоначально без успеха увещевал его, а потом обратился с письмом к начальнику Осетинского округа подполковнику А. Ф. Эглау с просьбой принудить Коченова отпустить вторую жену. 8 августа 1863 г. он подал рапорт начальнику Западного военного

отдела Терской области генерал-майору князю В. В. Орбелиани, в котором просил принять меры против этого явления. Отец А. Колиев писал: «...Поток зла многоженства начинает заливать почти все Христианское население в Осетии; и чтобы остановить его, необходимы решительные административные меры, — пастырские же увещевания тут действуют слабо, или даже вовсе не действуют, — нужны меры полицейские... Здравый смысл каждого указывает, как многоженством подрываются все узы семейные и общественные» [Административная практика 2012: 263]. Отец Алексей опасался, что поступок Коченова, как члена Народного суда, послужит дурным примером для других [ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5. Л. 62–65об.].

В конце 50-х гг. XIX в. о. А. Колиев вступил в борьбу против переселения осетин, живших на территории Владикавказской крепости в поселении Дзауджикау — Владикавказском ауле, в район реки Камбилеевки. Этот вопрос особенно обострился при подготовке проекта преобразования Владикавказа из крепости в город.

Командующий войсками левого крыла Кавказской линии генерал-адъютант граф Н. И. Евдокимов, ссылаясь на материальную необеспеченность жителей Владикавказского аула, настаивал на их переселении в район р. Камбилеевки. В этом районе осетины занимались сельским хозяйством на земельных участках, предоставленных взамен части земель, которые они были вынуждены уступить Владикавказской крепости. Однако желавших переселиться туда осетин не было, поскольку обустройство на новом месте встречало препятствие со стороны казаков ст. Камбилеевской и Тарской. Тем более что часть жителей Владикавказского аула имела в нем капитальные строения. В 1852 г. во Владикавказском ауле осетин насчитывалось 883 человека [История Владикавказа 1991: 55].

5–6 ноября 1857 г. жители Владикавказского аула во главе с о. А. Колиевым направили прошение к экзарху Грузии архиепископу Исидору, в котором просили оставить их в будущем городе. Тот в свою очередь обратился по этому вопросу к заместителю Кавказа князю А. И. Барятинскому, который приказал, чтобы «Владикавказский осетинский аул был оставлен на занимаемом ныне месте». Однако этот приказ распространялся только на тех жителей, кто пожелал приписаться к городскому сословию.

Под руководством о. А. Колиева владикавказские осетины собрали по 20 руб. с каждого двора на строительство каменного здания

церкви Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинской) взамен деревянного. Экзарх Грузии архиепископ Евсевий предписал архимандриту Иосифу, чтобы собранные жителями пожертвования на ремонт церкви в размере 2 000 руб. были положены на хранение во Владикавказское крепостное казначейство. Он предложил жителям Владикавказского аула заняться заготовкой необходимых для перестройки приходской церкви материалов, поручив наблюдение за этим процессом благочинному священнику Алексею Колиеву. Он также просил быстрее доставить к нему план и смету перестройки Владикавказской Осетинской церкви [НА СОИГСИ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1. Л. 10].

Отец А. Колиев помог владикавказским осетинам составить прошение, с которым они обратились 9 января 1859 г. к командующему войсками левого крыла Кавказской линии генерал-адъютанту Н. И. Евдокимову. В прошении они обосновали свое право на жительство в будущем городе, просили утвердить за ними отмежеванную землю, разрешить им пользоваться лесом, освободить от поземельной повинности за земли, занятые их домами, предоставить право выборных лиц, в бытовых вопросах придерживаться норм обычного права, отменить требование властей города построить дома «правильной архитектуры» [ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 6. Д. 246. Л. 14].

Однако Н. И. Евдокимов не отказался от своих намерений и поручил начальнику Военно-Осетинского округа полковнику М. Кундухову уговорить осетин добровольно выселиться из Владикавказа. В рапорте Н. И. Евдокимову от 28 февраля 1859 г. М. Кундухов писал: «Я лично объявил жителям и внушил им, что во многом просьбы их нельзя уважить, что бедным и незнающим никакого ремесла невыгодно будет жить в городе; и что при ограниченном количестве земли, отведенной для города, с увеличением народонаселения, они неминуемо встретят недостаток в прокормлении себя одним хлебопашеством и отбывать городские повинности будут не в состоянии» [НА СОИГСИ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1. С. 23].

М. Кундухов дал жителям Владикавказского осетинского аула неделю на размышление для принятия решения. Не поддавшись на уговоры М. Кундухова, жители ответили, «что хотя они не знают никакого ремесла, но при постоянной любви к труду полагают — дело для каждого найдется, и надеются, что если не они, то, по крайней мере, дети их научатся каким-нибудь ремеслам и что будут выполнять городские условия не без пользы и для себя» [НА СОИГСИ.

Ф. 5. Оп. 1. Д. 1. С. 23]. В этот период отношения о. А. Колиева с начальником Владикавказского Военно-Осетинского округа Муссой Кундуховым особенно обострились, дело дошло до публичных оскорблений.

25 февраля 1859 г. экзарх Грузии архиепископ Евсевий сообщал начальнику Главного штаба войск Кавказской армии генерал-адъютанту Д. А. Милютину о том, что до него дошли сведения, что, несмотря на распоряжение наместника Кавказа об оставлении Владикавказского осетинского аула на прежнем месте, местное владикавказское военное начальство принуждает осетинских христиан к переселению из Владикавказа в другое место. Экзарх Грузии архиепископ Евсевий писал, что «выполнение сего распоряжения может иметь неблагоприятные последствия для православной веры в Осетии и будет разорительно как для помянутых христиан, так и для казны», и просил оставить жителей на «занимаемом ими ныне месте» [Материалы по истории осетинского народа 1942: 254].

7 марта 1859 г. командующий войсками левого крыла Кавказской линии генерал-лейтенант граф Н. И. Евдокимов в своем докладе начальнику Главного штаба Кавказской армии генерал-адъютанту Д. А. Милютину настаивал на необходимости выселения Владикавказского аула на отведенное ему место. Н. И. Евдокимов писал об о. А. Колиеве: «...вся же масса (владикавказских осетин. — Л. Г.) руководится и действует по наущению благочинного Колиева, которого личные интересы заставляют желать оставление его паствы в городе и который уменье скрывать и снисходительно смотреть на слабости и пороки своих прихожан приобрел над ними огромное влияние» [Материалы по истории осетинского народа 1942: 329]. Поверхностные и явно ошибочные рассуждения, никак не согласующиеся с подвижнической деятельностью Аксо Колиева.

31 марта 1860 г. был подписан именной указ, данный Сенату, «О преобразовании кр. Владикавказ в город» [Административная практика 2012: 207–208], а вопрос о Владикавказском ауле все еще не был решен.

24 августа 1860 г. экзарх Грузии архиепископ Евсевий вновь обратился с ходатайством «об оставлении владикавказских осетин на прежнем месте их жительства... об оставлении за владикавказскими осетинами земли и о дозволении им пользоваться ею наравне с

мещанами многих русских городов, которые занимаются хлебопашеством» [Материалы по истории осетинского народа 1942: 259].

Начальник Осетинского округа полковник А. А. Йедлинский в своем рапорте командующему войсками Терской области генерал-лейтенанту князю Святополк-Мирскому просил оставить в городе осетин, которые обязывались нести все городские и сельские повинности. В феврале 1862 г. он дал свое согласие на оставление во Владикавказе 50 семей владикавказских осетин, обязавшихся «иметь дома правильной архитектуры», исполнять городские повинности, вести хозяйство на отведенной земле по реке Камбилеевке и выполнять сельские повинности наравне со всеми жителями осетинского аула.

В конце 50-х — до середины 60-х гг. XIX в., на заключительном этапе Кавказской войны, часть осетин-мусульман вместе с другими мусульманскими народами Центрального и Восточного Кавказа стала переселяться в Османскую империю. Миграция была вызвана целым комплексом причин — социально-экономических, политических, этнокультурных. Местная знать опасалась предстоящей крестьянской реформы — освобождения крестьян от всех повинностей. Муллы, боясь ослабления своего влияния на паству, распространяли слухи о насильственной христианизации, принудительном рекрутировании, усилении налогового гнета и т. д.

Пытаясь предотвратить трагедию народа, о. А. Колиев направлял рапорты экзарху Грузии архиепископу Евсевию, в которых писал, что нельзя допустить подобную акцию [ЦГА РСО-А. Ф. 53. Оп. 1. Д. 2113. Л. 3–4]. Он активно выступал против агитаторов переселения осетин в Турцию, разоблачал слухи, клеймил позором тех, кто внушал им уехать на чужбину.

Основные волны миграции осетин в Турцию происходили в период с 1859 по 1962 г. Первое массовое переселение произошло в 1859 г. Наибольшее число осетин (до 3 тыс.) переселилось в Турцию весной — летом 1860 г. [Тотоев 1948: 28–30]. Переселение возглавили тагаурские алдары, в частности Ахмет Цаликов, дядя писателя И. Канукова. Осетины-переселенцы 1859–1860 гг. поселились преимущественно в Карской области и местностях, прилегающих близко к Казыгману.

В 1865 г. в Турцию вместе с более чем 23 тыс. горцев (около 5 тыс. дворов), в основном чеченцев, переселились и около 350 осетин

(45 дворов) [Переселение горцев 1925: 137–139]. Организатором и идеологом этой волны переселения горцев-мусульман был начальник Военно-Осетинского и Чеченского округов генерал-майор Мусса Кундухов. Еще в мае 1864 г. начальник Терской области М. Т. Лорис-Меликов писал: «...генерал Кундухов высказал мне предложение о возможности возобновить между туземцами Терской области стремление к переселению в Турцию. Он предложил взять на себя выполнение этого дела...» [Осетия в кавказской политике 2008: 208].

Отец А. Колиев активно выступал против агитационных действий М. Кундухова. Возможно, благодаря этому число переселившихся осетинских семейств было меньшим, чем предполагал М. Кундухов. В письме начальнику Терской области М. Т. Лорис-Меликову от 19 марта 1865 г. генерал-майор М. Кундухов писал, что «из Кабардинского и Осетинского округов необходимо пустить до двухсот дворов... Мне кажется, что переселение двухсот или немного более из этих племен не только не будет вредно, но, напротив, будет полезным во всех отношениях» [Осетия в кавказской политике 2008: 250].

Противостояние о. А. Колиева и М. Кундухова по поводу переселения осетин-мусульман в Турцию было связано с их расхождением по главному вопросу — о пути, по которому в будущем пойдет Осетия. Отец А. Колиев, возглавлявший приверженцев христианства, выдвигал и публично отстаивал идеи сближения с русской культурой, объединения осетинского народа на христианской основе, вредности деления осетин на христиан и мусульман. М. Кундухов, стоявший во главе мусульманского стана, связывал будущее осетин-мусульман с султанской Турцией. В 1865 г. вместе с волной переселенцев М. Кундухов с семьей переселился в Турцию.

Туркофильские взгляды М. Кундухова не нашли широкой поддержки у мусульманского населения Осетии. В последующие годы происходили лишь индивидуальные переселения. Некоторая часть осетин, разочарованная суровой действительностью султанской Турции, вернулась обратно в первые месяцы и годы переселения. До настоящего времени у исследователей нет единого мнения относительно общей численности переселенцев. По последним данным, в Турцию из Осетии в общей сложности переселилось не более 5 тыс. человек [Чочиев 2010: 50–51].

В 1863 г. в тифлисском Сионском Соборе о. А. Колиев был возведен в сан протоиерея [НА СООИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 58. П. 33. Л. 6].

Отец А. Колиев внес весомый вклад в дело народного образования и просвещения осетинского народа, приобщения его к русской культуре. В своем благочинии он много внимания уделял школам, подыскивал помещения, обеспечивал школы переработанными учебными программами, ставил вопрос о том, чтобы дети малоимущих родителей учились за казенный счет. К 1860-м гг. на территории Северной Осетии насчитывалось 7 церковно-приходских школ [История Северо-Осетинской АССР 1959: 180].

Отец А. Колиев являлся основателем женского образования в Осетии. 21 декабря 1861 г. он обратился к архимандриту Иосифу с рапортом, в котором сообщал о желании открыть во Владикавказском осетинском приходе школу для девочек-осетинок [НА СООИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 63. Л. 25]. Обучение девочек осетинской грамоте, Закону Божьему и практическим началам христианской религии, по замыслу о. А. Колиева, должно было идти по «Осетинскому букварю» архимандрита Иосифа, второе издание которого готовилось в Тифлисе. Отец А. Колиев считал, что учениц следовало обучать «первоначально в виде опыта, одному осетинскому языку» (чтению и письму на осетинском языке и начаткам христианского учения. — *Л. Г.*) [НА СООИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64. Л. 6, 9].

Отец А. Колиев намеревался расположить школу в старом флигеле своего дома по ул. Тарской (ныне ул. Цаголова), предварительно переоборудовав его. Расходы по содержанию осетинской женской школы о. Алексей взял на себя. Он намечал открытие школы «не ранее весны 1862 г., именно после праздника Пасхи», надеясь, что к этому времени им будет подготовлено помещение для женской школы и выйдет «Осетинский букварь» архимандрита Иосифа.

В своем рапорте о. А. Колиев просил архимандрита Иосифа ходатайствовать перед Комитетом «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» о разрешении открыть осетинскую женскую школу [НА СООИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 63. Л. 25–26]. Такое разрешение было получено. 21 мая 1862 г. архимандрит Иосиф в рапорте экзарху Грузии архиепископу Евсевию сообщал, что 10 мая 1862 г. священник Владикавказского осетинского прихода «открыл в собственном доме школу для девочек-осетинок, в коей в

настоящее время обучает 10 учениц» [НА СООИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64. Л. 3]. К рапорту прилагался список фамилий учениц с указанием их возраста (от 8 до 11 лет) и имен родителей (отца), представленный о. А. Колиевым. При открытии женской школы был устроен молебен с водоосвящением.

4 ноября 1862 г. о. А. Колиев в рапорте в Комитет «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» писал: «Кратковременный опыт убедил меня, что учреждение школы для девиц есть не плод фантазии, но вещь удобно выполнимая, и может иметь важное значение в деле общественного образования осетин» [НА СООИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64. Л. 6].

Женская школа стала очень популярной среди осетин, которые начали охотно отдавать туда своих дочерей. Однако для нормального функционирования школы требовалось значительно больше средств, чем располагал о. Алексей. «Для прочного существования школы» он предлагал Комитету расширить ее до 20 человек и назначить за счет казны в школу учителя с жалованьем в 200 руб. и учительницу рукоделия с жалованьем в 200 руб., а также выделять 100 руб. на покупку материалов для рукоделия [НА СООИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64. Л. 6–7]. К своему рапорту о. А. Колиев приложил смету расходов, необходимых для содержания женской школы на 20 человек. На себя он брал предоставление помещения для школы, ремонт и отопление, устройство парт (4 парты), большой тахты для рукодельного класса, средств на учебные пособия, на наем прислуги и др. [НА СООИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64. Л. 8–10].

Отец А. Колиев предложил назначить учителем женской школы Александра Цаликова (впоследствии священника), который должен был в 1863 г. окончить Тифлисскую духовную семинарию и стать диаконом при Управляющем осетинскими приходами архимандрите Иосифе. Временно, до завершения Цаликовым учебы, о. А. Колиев просил назначить учителя Вольно-Христианской приходской школы Григория Шавлохова. В обязанности учителя входило обучение девочек чтению и письму на осетинском языке и начаткам христианского учения с 8 до 10 часов утра.

Для обучения рукоделию о. А. Колиев предполагал пригласить Александру Гайтову, дочь подполковника Гайтова. В обязанности учительницы рукоделия должно было входить обучение учениц с 10 до 12 часов утра шитью женского и мужского белья, черкесок,

бешметов, чувяк, ноговиц, тканью из шелковых и серебряных нитей, вышиванию резных узоров из серебра, золота, шелка [НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64. Л. 10].

1 декабря 1862 г. Комитет «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» принял по рапорту о. А. Колиева следующее решение: «Одобрив соображения благочинного Колиева относительно устройства девичьей школы и желая дать этому важному, первому в Осетии в своем роде предприятию надлежащее основание положить, в виде опыта, до усмотрения успехов, с 1-го января 1863 г. 1. назначить во Владикавказскую девичью школу учителя с жалованьем по 200 р. и рукодельную даму, с производством также по 200 руб. в год. 2. отпускать ежегодно по 100 руб. на приобретение материалов, необходимых для рукодельных занятий, с тем, чтобы сшитые девицами вещи были продаваемы и вырученные деньги были обращены на покупку рукодельных материалов и на награды ученикам. 3. преподавание предметов учения в девичьей школе, до окончания Цаликовым семинарского учения, поручить учителю Шавлохову, с производством по 150 руб. жалованья в год» [ЦГА РСО-А. Ф. 263. Оп. 1. Д. 1. Л. 3об.]. Диакон Александр Цаликов проработал учителем женской школы три года.

18 октября 1864 г. протоиерей А. Колиев поставил перед архимандритом Иосифом вопрос о необходимости преобразования одноклассной Владикавказской осетинской женской школы в двухклассную школу с пансионом [ЦГА РСО-А. Ф. 263. Оп. 1. Д. 1. Л. 8–11]. Необходимость реорганизации школы и открытие за казенный счет пансиона для 20–30 девушек о. А. Колиев обосновывал в своем рапорте тем, что жители соседних осетинских аулов не имели материальных возможностей дать своим дочерям образование. Устройство двухклассной школы с двухгодичным обучением в каждом классе и расширение программы, по его мнению, должно было улучшить качество женского образования и усилить его миссионерскую направленность. После окончания осетинской женской школы выпускницы школы могли бы становиться учительницами или даже начальницами сельских женских школ.

22 октября 1864 г. архимандрит Иосиф сделал представление в Комитет Общества восстановления православного христианства на Кавказе по поводу преобразования Владикавказской осетинской женской школы в двухклассную школу с пансионом [ЦГА РСО-А.

Ф. 263. Оп. 1. Д. 1. Л. 12]. 12 апреля 1865 г. он направил в адрес управляющего делами Общества графа Левашова проекты устава и штата двухклассной школы [ЦГА РСО-А. Ф. 263. Оп. 1. Д. 1. Л. 18–27].

Протоиерей А. Колиев, в свою очередь, составил подробную программу двухгодичного обучения, которая включала изучение осетинского языка, Закона Божия, русского языка, арифметики и географии. При этом он особо подчеркнул, что «родной язык должен стоять как при оценке познаний, так и при изучении его, степенью выше... Русский язык должен быть более или менее как вспомогательное средство к развитию» [ЦГА РСО-А. Ф. 263. Оп. 1. Д. 1. Л. 33].

Вероятно, это замечание было вызвано тем, что о. Алексей опасался, что с введением в двухклассной школе преподавания русского языка осетинскому языку могут уделять меньшее внимание. 15 января 1866 г. Комитет Общества утвердил устав Владикавказской осетинской женской школы и предложил управляющему делами Комитета Общества графу Левашову принять надлежащие меры к ее открытию. Надзирательницей школы была назначена Агафья Грекова. Открытие двухклассной женской школы затянулось почти на год и состоялось 20 ноября 1866 г. [ЦГА РСО-А. Ф. 263. Оп. 1. Д. 1. Л. 48]. К сожалению, к этому времени протоиерей А. Колиев скоропостижно скончался, и ему не удалось увидеть свою школу, для открытия которой он так много сделал, в обновленном виде.

Через несколько лет школа была преобразована во Владикавказское трехклассное училище с пансионом и названа Ольгинской, в честь супруги наместника Кавказа Великой княгини Ольги Федоровны. В 1890–1891 гг. школа оказалось под угрозой закрытия, ее решили перевести в Закавказье. Лучшие представители духовной и светской интеллигенции Осетии во главе с Коста Хетагуровым выступили в защиту женской школы, чтобы отстоять любимое детище протоиерея А. Колиева. Г. В. Баев по этому поводу писал: «Школа эта неразрывно связана с именами, которые справедливо являются гордостью осетин: славного героя осетинской церкви, крупного деятеля 50–60 годов отца Алексея Колиева и еще более дорогого для них имени известного народного поэта К. Хетагурова, не будь которого, еще в середине 80-х годов школа эта была бы закрыта, и наша народная школа не имела бы тех скромных школьных тружениц, ни своей нивы, которую дала эта забытая школа» [Баев 1908].

Во все время своего существования школа пользовалась большим доверием и любовью осетин. К. Л. Хетагуров считал ее «безусловно лучшим учреждением просветительной деятельности “Общества распространения православного христианства на Кавказе”» [Хетагуров 2000: 77]. В 1918 г. школа была преобразована в смешанную учительскую семинарию.

В конце 50-х — начале 60-х гг. XIX в. началась переводческая деятельность о. Алексия Колиева, которая проходила под руководством архимандрита Иосифа. «Перевод Священного Писания и богослужебных книг» был одной из задач Общества распространения православного христианства на Кавказе, которое брало на себя материальные расходы по их переводу и изданию. Общество предполагало сделать переводы на языки «сванетский, абхазский и преимущественно на осетинский, а потом на другие горские языки и наречия» [Платонов 1910: 114].

Архимандрит Иосиф привлек к переводу богослужебных книг на осетинский язык наиболее подготовленную часть осетинского духовенства [Гостиева 2007: 67–73]. По предписанию экзарха Грузии архиепископа Евсевия от 26 апреля 1860 г. (№ 496) [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. П. 33. Д. 77. Л. 17], он образовал и возглавил Комитет по переводу на осетинский язык священно-церковных и учебных книг, в который вошли священники А. Колиев и М. Сухиев, диакон А. Аладжиков, учителя С. Жускаев, В. Цораев, Г. Караев, Г. Кантемиров.

Архимандрит Иосиф распределил между членами комитета обязанности по переводу на осетинский язык различных богослужебных книг. В рапорте экзарху Грузии архиепископу Евсевию от 30 мая 1860 г. (№ 190) он отмечал, что ранее поручил перевести на осетинский язык «священнику Колиеву — из Требника последований: Св. Крещения, Погребения мирских человек, младенческого и Венчания» [НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 62. Л. 12].

27 июня 1859 г. о. А. Колиев в рапорте сообщил архимандриту Иосифу, что представил ему переведенные на осетинский язык молитвы об оглашенных, Последование Св. Крещения и миропомазания и омовение в восьмой день» [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 6]. После сделанных в Тифлисе замечаний о. Колиев дополнил уже сделанный перевод новыми пятью переводами и представил их 28 декабря 1860 г. архимандриту Иосифу. Тот, в свою очередь, переслал их экзарху Грузии архиепископу Евсевию.

Перевод «Последование Св. Крещения и миропомазания», выполненный священником А. Колиевым, был передан на редактирование секретарю Грузино-Имеретинской синодальной конторы Г. Мжедлову и учителю Тифлисской духовной семинарии В. Цораеву. 6 декабря 1860 г. Г. Мжедлов и В. Цораев сообщали в рапорте экзарху Грузии архиепископу Евсевию, что «перевод этот совершенно — слово в слово сходен с славянским и грузинским подлинником, но, несмотря на такое близкое сходство, переводчик умел соблюсти во всем труде своем конструкцию речи, свойственную осетинскому языку, — от этого перевод его для чтения легок и удобопонятен, речь везде оживлена, и мы уверены, что перевод, по отпечатании, войдет во всеобщее употребление в осетинских приходах и окажет живо-творно-спасительное действие на осетин-христиан» [НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 62. Л. 22].

В 1862 г. книга «Последование Св. Крещения и Миропомазания», переведенная на осетинский язык о. Алексием Колиевым, была издана в Тифлисе [Последования св. крещения 1862].

В 1862 г. в Тифлисе была опубликована книга «Перевод из Требника», в которую вошли два перевода на осетинский язык о. А. Колиева: «Чин егда случится вскоре вельми больному дать причастие» и «Последование мертвенное мирских тел» [Перевод из Требника 1862]. Переводы о. А. Колиева «Молитва св. крещения вкратце, како младенца крестили страха ради смертного», «Чин причащения больных», «Последование мертвенное мирских тел» и «Разрешительная молитва, читается над умершими» вышли в Тифлисе отдельными изданиями.

Еще до образования Комитета по переводу на осетинский язык священно-церковных и учебных книг началась работа над переводом Литургии Иоанна Златоуста. Отец А. Колиев перевел эту богослужебную книгу на осетинский язык в 1858 г. За год до этого перевод Литургии Иоанна Златоуста осуществил учитель осетинского языка в Тифлисской духовной семинарии Даниил Чонкадзе, ставший в 1858 г. столоначальником Грузино-Имеретинской Синодальной конторы. По предписанию экзарха Грузии архиепископа Евсевия от 22 сентября 1858 г. перевод Д. Чонкадзе был направлен архимандриту Иосифу с тем, чтобы «хорошо знающие осетинский язык лица сверили текст перевода с подлинником и сообщили ему о достоинстве перевода» [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 1]. Перевод

Д. Чонкадзе был подвергнут тщательному рассмотрению. В нем были выявлены многочисленные ошибки и неточности. В переводе также отсутствовали некоторые молитвы: «Царю Небесный», «Пресвятая Троица», «Отче наш», а также «Молитвы по причащению».

В письме от 24 октября 1858 г. архимандрит Иосиф просил о. А. Колиева выслать сделанный им перевод Литургии Иоанна Златоуста «для сличения с переводом Чонкадзе» [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 3]. 7 июня 1859 г. о. А. Колиев представил архимандриту Иосифу свой перевод на осетинский язык Литургии Иоанна Златоуста и просил его о «тщательном его рассмотрении и исправлении» [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 4].

К сожалению, несмотря на значительное превосходство перевода о. А. Колиева, было принято решение о подготовке к печати перевода Д. Чонкадзе. В августе 1859 г. священники А. Колиев, М. Сухиев, диакон А. Аладжиков и учитель С. Жускаев завершили работу над текстом перевода Д. Чонкадзе и сообщили об этом в рапорте экзарху Грузии архиепископу Евсевию [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 32об].

При исправлении перевода Д. Чонкадзе был широко использован рукописный перевод о. А. Колиева.

В 1861 г. Литургия Иоанна Златоуста была издана в Тифлисе [Литургия святого... 1861].

Священник А. Колиев вместе с о. М. Сухиевым, диаконом А. Аладжиковым и учителями Г. Караевым и Г. Кантемировым приняли участие в редактировании перевода на осетинский язык Соборного послания Св. апостола Иакова, выполненного учителем Василием Цораевым [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 32об].

Отец А. Колиев вместе с М. Сухиевым, А. Аладжиковым, диаконом Г. Караевым, учителями С. Жускаевым и Г. Кантемировым под руководством архимандрита Иосифа исправили опубликованный в 1861 г. в Тифлисе перевод на осетинский язык «Святого Евангелия», выполненный учителем Тифлисской духовной семинарии Григорием Мжедловым. Отец А. Колиев полностью исправил перевод Евангелия от Луки. Вместе с архимандритом Иосифом и священниками М. Сухиевым, А. Аладжиковым и частично с учителями С. Жускаевым и Г. Караевым о. А. Колиев работал над исправлением

перевода Евангелия от Матфея [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 77].

В 1864 г. перевод «Святого Евангелия» на осетинский язык в новой редакции был опубликован в Тифлисе [Сыгъдæг Евангелие 1864].

Высоко оценивая переводческую деятельность о. А. Колиева, о. Х. Цомаев в своей неопубликованной рукописи «Краткие биографические сведения о переводчиках и издателях священно-церковно-богослужебных книг на осетинском языке и библиографические заметки о их трудах» писал: «Все переводы Колиева правильны и точны, смысл подлинников удержан, язык переводов чистый и знание языка совершенно» [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 6об.]. К. Л. Хетагуров по поводу переводческой деятельности о. А. Колиева отмечал: «Все это во всей полноте может относиться только к блаженной памяти протоиерея А. Колиева... Переводы Евангелия, молитв и урывков церковных служб и треб? Труд большой, что и говорить. Но ведь эта заслуга опять-таки ограниченного кружка во главе с протоиереем А. Колиевым» [Хетагуров 2000: 164].

Отец Алексей Колиев вместе со священником М. Сухиевым, учителями В. Цораевым, Г. Караевым и Г. Кантемировым и диаконом А. Аладжиковым принимал участие в редактировании «Осетино-русского букваря», составленного архимандритом Иосифом [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33. Л. 32об].

Протоиерей А. Колиев переводил также произведения религиозного содержания в стихотворной форме. По мнению видного осетинского ученого Б. А. Алборова (1886–1968), о. А. Колиев был по времени «первым осетинским поэтом», с него, собственно, и началась осетинская литература [НА СОИГСИ. Ф. 19. Литература. Оп. 1. Д. 217. Л. 9]. Им были написаны на осетинском языке: «Мады Майрæмы кадзы зарæг» («Хвалебная песнь Пресвятой Богородице»), «Чырыстыйы рухс райгасдзинад» («Светлое Христово Воскресение») и «Мах фыд» («Отче наш»).

Одним из первых образцов поэтического творчества о. А. Колиева на осетинском языке был акафист (хвалебно-догматическое песнопение. — *Л. Г.*) Пресвятой Богородице. Первоначально он был известен только в устном виде, а затем вышел отдельным изданием под заглавием «Стауыны зарæг Хуыцауы ныййарæгæн». В 1911 г. акафист под названием «Мады Майрæмы кадзы зарæг» появился в

осетинском христианском проповедническом журнале «Чырыстон цард» («Христианская жизнь») [Мады Майраемы... 1911: 286–292].

Акафист был написан о. А. Колиевым в честь чудотворной Моздокской (Иверской) иконы Божией Матери, которая прославилась многими чудотворениями и почиталась как покровительница Осетии. Чудотворная икона, по преданию, в конце XII — начале XIII в. была подарена грузинской царицей Тамарой аланам-осетинам и хранилась в одном из храмов. В конце XVIII в. переселявшиеся на Терскую линию (около г. Кизляра) горцы-осетины привезли чудотворную Иверскую икону Божией Матери, которую они называли «Ногдзуар», в г. Моздок.

После чудесной остановки древней иконы в предместье Моздока по распоряжению епископа Моздокского и Маджарского Гаия (Такаова) для нее в этом месте была построена часовня. С этого времени чудотворную икону стали чаще именовать «Моздокской» или «Моздокско-Иверской». В 1797 г. ее перенесли в деревянную церковь во имя Успения Пресвятой Богородицы, а в 1894 году — в построенный для нее величественный Моздокский Успенский собор.

Большое число богомольцев-осетин из самых отдаленных районов Осетии стекалось в Моздок в дни празднования иконы: в день Преполовления Пятидесятницы и в праздник Успения Пресвятой Богородицы. Участвуя в торжествах, связанных с почитаемой святыней, паломники-осетины пели любимый в народе акафист, созданный протоиереем А. Колиевым [Гостиева 2014: 79]. Акафист стал звучать и в осетинских селениях, когда туда приходил крестный ход с чудотворной Моздокской иконой Божией Матери, который был учрежден с 1894 г. Святейшим Синодом. Чудотворная икона ежегодно сроком на два месяца приносилась из Моздока во Владикавказ.

Особое внимание на обстоятельства создания о. А. Колиевым акафиста Пресвятой Богородице обратил Б. А. Алборов. В Осетии, где высоко почитался культ *Мады Майраем* (Матери Марии), во всех ущельях существовали многочисленные молельни, из которых ученый выделил *Майраемы дзуар*, или *Ногдзуар*, в селении Нижний Кани, *Зруджы Мады Майраем* и *Тербаты Майраем* в Туалгоме. В этих молельнях на празднованиях, проходивших при огромном стечении народа, исполнялись народные песнопения в честь *Майраем*.

Сравнив тексты этих песнопений с акафистом о. А. Колиева, Б. А. Алборов пришел к выводу, что при его написании автор, наряду

с известными акафистами в честь Пресвятой Богородицы, широко использовал народные осетинские песнопения в честь *Майраем*: «*Зруджы Майраемы зарæг*» и «*Тербаты Майраемы зарæг*», которые, в свою очередь, были основаны на древних церковных песнопениях [НА СОИГСИ. Ф. 19. Литература. Оп. 1. Д. 217. Л. 10, 15–16].

Акафист Пресвятой Богородице был популярен и среди народных певцов-профессионалов, которые распевали его на кувдах — коллективных застольных молениях, внося при этом некоторые изменения в его текст.

Вторым поэтическим произведением на осетинском языке, созданным о. А. Колиевым, был акафист Иисусу Сладчайшему. В 1863 г. академик А. Шифнер опубликовал его среди текстов В. Цораева «Осетинские тексты» в Бюллетене Императорской Академии наук на немецком языке [Schifner 1863: 46–473]. В 1868 г. в книге А. Шифнера «Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым» [Шифнер 1868: 55–59] под названием «Из песни на воскресенье Христова» была опубликована первая половина акафиста (17 строф) на осетинском языке с параллельным переводом на русский язык. При этом автор акафиста не был указан. Поскольку акафист публиковался среди материалов, собранных Василием Цораевым, то долгое время он и считался автором осетинского текста. В действительности Василий Цораев являлся лишь автором русского перевода. Впервые в печати об авторстве о. А. Колиева написал протоиерей А. Гатуев в своем известном труде «Христианство в Осетии. Исторический очерк» [Гатуев 1901: 78]. Только в 1913 г. в журнале «Чырыстон цард» под названием «Чырыстий рух райгасдзинад» был опубликован полный текст акафиста с указанием его автора [Колыты 1913: 32–34].

Акафист не только знакомил слушателей и читателей с событиями из жизни Христа, но и подводил их к пониманию некоторых осетинских праздников, например *Кæрдæгхæссæн* (Праздник Св. Троицы) [НА СОИГСИ. Ф. 19. Литература. Оп. 1. Д. 217. С. 18]. Подвергнув анализу текст акафиста, Б. А. Алборов отметил, что в нем, как и в акафисте Пресвятой Богородице, о. А. Колиев применил народные формы стихосложения. Сопоставив две последние строки акафиста со строками застольной осетинской песни, ученый обнаружил в них общие черты. Б. А. Алборов поделился соображением о схожести ритма акафиста с ритмом народных песен «Æвсати», «Уастырджи» и «Аларды».

Протоиерей Алексей Гатуев в работе «Христианство в Осетии» отмечал популярность акафистов Пресвятой Богородице и Иисусу Сладчайшему, созданных о. А. Колиевым: «...во всех селениях осетинских с удивительной любовью каждый старался прислушаться и выучить содержание и напев их; и в лунный вечер летней поры, при возвращении с полей осетин, везде слышно было улаждающее душу славословие, которое разнесли во все селения ученики и ученицы училищ» [Гатуев 1901: 78–79]. Протоиерей Х. Цомаев писал, что «акафисты его (о. А. Колиева. — Л. Г.), правда, не удовлетворяют правилам стихосложения. Акафист Божией Матери есть вдохновенный гимн и производит на осетин сильное впечатление особенно тогда, когда он поется верующей массой пред иконой Моздокской Божией Матери, древней святыней Осетинского народа» [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 58. П. 33. Л. 60б].

Трудно согласиться с категоричным мнением Х. Ардасенова о том, что религиозно-поэтические произведения протоиерея Алексея Колиева «не были популярны в народе и никакой роли в развитии осетинской поэзии не сыграли» [Ардасенов 1959: 67].

Третье поэтическое произведение о. А. Колиева «Мах фыд» — изложение в стихах христианской молитвы «Отче наш» — датировано автором 14 октября 1865 г. К сожалению, оно не было опубликовано, его оригинал хранится в Научном архиве СОИГСИ [НА СОИГСИ. Ф. 2. Литература. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–2].

Размер стихотворной стопы «Мах фыд», по наблюдению Б. А. Алборова, несколько напоминал размер стихотворения Коста Хетагурова «Чи дæ?» («Кто ты?»). Поскольку рукопись содержала корректурную авторскую правку, то Б. А. Алборов посчитал, что преждевременная смерть помешала протоиерею А. Колиеву довести его редактуру до конца.

Главное достоинство первых образцов поэтического творчества на осетинском языке Б. А. Алборов видел не в их художественной ценности, а в том, что они содействовали «развитию умственного кругозора первой осетинской интеллигенции» и помогали «уточнению и развитию нарождающегося осетинского литературного языка» [НА СОИГСИ. Ф. 19. Литература. Оп. 1. Д. 217. Л. 24]. Кроме того, в своих религиозно-поэтических произведениях о. А. Колиев выступил «как первый осетинский поэт, попытавшийся нормы русского и осетинского народного стихосложения применить к текстам

церковного характера» [НА СОИГСИ. Ф. 19. Литература. Оп. 1. Д. 217. Л. 24].

Б. А. Алборов оценил по достоинству то, что протоиерей А. Колиев выбирал наиболее важные для осетин темы религиозно-нравственного характера и «раскрывал их в популярной форме на родном осетинском языке, стараясь использовать изобразительные средства родного же осетинского языка, языка устного творчества осетин» [НА СОИГСИ. Ф. 19. Литература. Оп. 1. Д. 217. Л. 9].

Протоиерей А. Колиев скоропостижно скончался 11 августа 1866 г. от воспаления легких. Он был погребен в ограде церкви Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинской). На белой мраморной плите золотыми буквами была сделана надпись:

«Нæ фыд Аксо! Рухсаг у, рухсаг у, рухсаг у, Дзæнæты бад. Æгас Ир дæ бузныг стæм! Здесь покоится прах первого из осетин иерея и протоиерея Алексея Колиева» [НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 58. П. 33. Л. 60б.]. К сожалению, могила о. А. Колиева не сохранилась.

Протоиерей Колиев оставил после себя семью — жену Марию (Меланью), сыновей Георгия и Николая, дочь Варвару, внуков Ольгу и Валентина. После скоропостижной кончины о. Алексея его семья осталась без средств к существованию. Только в 1888 г. из сумм Общества восстановления православного христианства на Кавказе вдове протоиерея А. Колиева — М. Колиевой было выдано постоянное пособие в виде пенсии 120 руб.

Протоиерей Алексей (Аксо) Колиев не забыт потомками. Улицы, носящие его имя, есть во Владикавказе, в Цхинвале (Республика Южная Осетия) и в с. Хетагурово (Георгиевское) Карачаево-Черкесии. Протоиерею А. Колиеву установлены памятники во Владикавказе (на пересечении улиц Ватутина и Коста Хетагурова) (скульптор Б. Тотиев) и в Цхинвале (на пересечении улиц Сталина и Хетагурова). Имя Аксо Колиева носят Государственный лицей искусств в г. Цхинвале и православная гимназия во Владикавказе.

В 1998 г. в Северной Осетии представителями фамилии Колиевых была учреждена премия имени Аксо Колиева, которая предназначена тем, кто внес значительный вклад в развитие родного языка и литературы, в духовно-нравственное воспитание детей и подростков. Ежегодная профсоюзная премия имени Аксо Колиева установлена в Республике Южная Осетия (г. Цхинвал). Премия присуждается молодым учителям, достигшим значительных результатов в

учебно-воспитательной работе, успешно применяющим новаторские методы обучения и воспитания.

Имя протоиерея Алексия (Аксо) Колиева, выдающегося миссионера, просветителя, переводчика, педагога, поэта, навсегда останется в золотом фонде осетинской культуры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- НА СОИГСИ. Ф. 2. Литература. Оп. 1. Д. 1.
 НА СОИГСИ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1.
 НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 58.
 НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 62.
 НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 63.
 НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 64.
 НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 58. П. 33.
 НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33.
 НА СОИГСИ. Ф. 19. Литература. Оп. 1. Д. 217.
 ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 62. Д. 266.
 ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5.
 ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 6. Д. 246.
 ЦГА РСО-А. Ф. 53. Оп. 1. Д. 1831.
 ЦГА РСО-А. Ф. 53. Оп. 1. Д. 2113.
 ЦГА РСО-А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 271.
 ЦГА РСО-А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 324.
 ЦГА РСО-А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 331.
 ЦГА РСО-А. Ф. 263. Оп. 1. Д. 1.
Административная практика 2012 — Административная практика Российской империи на Центральном Кавказе с конца XVIII в. до 1870 г. (на материале Осетии): сборник документов / сост., вступ. ст., коммент. Е. И. Кобахидзе. Владикавказ.
Ардасенов 1959 — Ардасенов Х. Н. Очерк развития осетинской литературы. Орджоникидзе.
Баев 1905 — Баев Г. Письма осетина (Работа интеллигенции) // Кавказ. № 2163.
Баев 1908 — Баев Г. Владикавказская осетинская женская трехклассная школа имени Ее Императорского Высочества Великой Княгини Ольги Федоровны // ТВ. № 61.
Бзаров 1995 — Бзаров Р. С. Пионер осетинской фольклористики (Материалы к биографии Василия Цораева) // Осетинская филология: история и современность. Вып. 2. Владикавказ.

- Гатуев 1901* — Гатуев А., свящ. Христианство в Осетии. Владикавказ.
Г. С. 1913 — [Гадиев Сека] Колыты сауджын Аксойы тыххæй цыбыр дыууæ ныхасы // ЧЦ. № 1.
Гостиева 2014 — Гостиева Л. К. Православие в Осетии: очерки о православном духовенстве второй половины XIX — начала XX в. Владикавказ.
История Владикавказа 1991 — История Владикавказа (1781–1990 годы). Сборник документов и материалов / сост. М. Д. Бетоева, Л. Д. Бирюкова. Владикавказ.
 История Северо-Осетинской АССР. 1959. Т. 1. М.
Кавказский календарь 1857 — Кавказский календарь на 1858 год. Тифлис, 1857.
Колыты 1913 — Колыты А., прот. Чырыстий рухс райгасдзинад (Куадзæн бон) // ЧЦ. 1913. № 1.
Литургия святого 1861 — Литургия святого Иоанна Златоустого на осетинском языке. Тифлис.
Мады Майрамы... 1911 — Мады Майрамы кадзы зарæг // ЧЦ. № 8.
Материалы по истории осетинского народа 1942 — Материалы по истории осетинского народа: сборник документов по истории завоевания осетин русским царизмом / сост. В. С. Гальцев. Орджоникидзе. Т. II.
Осетия в кавказской политике 2008 — Осетия в кавказской политике Российской империи (XIX век): сборник документов и материалов / под ред. А. А. Хамидовой. Владикавказ.
Перевод из Требника 1862 — Перевод из Требника. Перевел священник А. Колиев. Тифлис.
Переселение горцев 1925 — Переселение горцев в Турцию. Материалы по истории горских народов / сост. Г. А. Дзагуров. Ростов н/Д.
Платонов 1910 — Платонов А. И. Обзор деятельности Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860–1910 гг. Тифлис.
Последования св. крещения 1862 — Последования св. крещения и миропомазания, на осетинском языке. Перевел священник А. Колиев. Тифлис.
Сыгъдаг Евангелие 1864 — Сыгъдаг Евангелие. Тифлис.
Толстой 1854 — Толстой В. С. Тагаурцы // Вестник Императорского Русского географического общества за 1854 год. СПб. Кн. 3. Ч. II.
Толстой 1875 — Толстой В. С. Из служебных воспоминаний. Поездка в Осетию в 1847 году // Русский архив. Кн. 2. № 7.
Толстой 1997 — Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии / подгот. к изд., предисл. и примеч. Г. И. Цибирова. Владикавказ.
Тотоев 1948 — Тотоев М. С. К вопросу о переселении осетин в Турцию (1859–1865) // ИСОНИИ. Т. XIII. Вып. I. Дзауджикау.

Хетагуров 2000 — Хетагуров К. Л. Полн. собр. соч.: в 5 т. Т. IV. Владикавказ.

Чочиев 2010 — Чочиев Г. В. Осетины на Ближнем Востоке: поселение, адаптация, этносоциальная эволюция (краткий очерк) // ИСОИГСИ. Владикавказ. Вып. 4 (43).

Šchifner 1863 — Šchifner A. Ossetische texte // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. VI. S. 446–473.

Шифнер 1868 — Шифнер А. Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. СПб.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИСОИГСИ — Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований

ИСОНИИ — Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института

НА СОИГСИ — Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований

ТВ — Терские ведомости

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив РСО-Алания

ЧЦ — Чырыстон цард

ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ ИЗ ФОНДОВ ЦГА РСО-А К БИОГРАФИИ ПРОСВЕТИТЕЛЯ АЛЕКСЕЯ (АКСО) КОЛИЕВА

Предисловие *Ф. Х. Хадоновой*

Составление и подготовка документов

к публикации *Л. Р. Ленник, С. В. Дарчиевой*

Имя протоиерея Аксо Колиева (1822–11.08.1866) сохранилось в народной памяти несмотря на все потрясения и нестроения, которые пережила Осетия.

По-видимому, одним из первых о его переводческой, литературной и проповеднической деятельности собрал сведения А. Гатуев в известном труде «Христианство в Осетии» (1891)¹. Кроме того, большое значение для привлечения внимания к деятельности Аксо Колиева и основанной им школы для осетинских девочек имели статьи в дореволюционной периодике таких авторов, как К. Хетагуров, Г. Баев, С. Гадиев, К. Гатуев и др. Гаппо Баев напоминал, что «школа эта неразрывно связана с именами, которые являются справедливо гордостью осетин — славного героя осетинской церкви и крупного общественного деятеля 50–60-х годов отца Алексея Колиева и еще более дорогого для них имени незабвенного народного поэта Коста Хетагурова, не будь которого... школа эта была бы закрыта»².

В 1924 г. краткие данные о жизни и творчестве А. Колиева были приведены в рукописи другого известного священника-просветителя Х. Цомаева.

Интересно, что даже в советскую эпоху имя А. Колиева не исчезло не только из народной памяти — просветитель, учитель, основатель школы для осетинских девочек, — но и научной литературы. Между тем в советский период его деятельность в литературе оценивалась по-разному. Хотя надо отметить, что подробных исследований

¹ *Гатуев А.* Христианство в Осетии. Владикавказ, 2007.

² Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / сост. Л. А. Чибиров. Т. 5. Цхинвал, 1991. С. 134.

о нем почти не было, что вполне объясняется соответствующим идеологическим контекстом, но те краткие упоминания, которые можно найти в литературе, преимущественно двух типов. Для одних важна была его литературная и просветительская деятельность. Другие, признавая все-таки по-своему ценность его литературных и просветительских инициатив, воспринимали его главным образом как христианского проповедника и отчасти даже русификатора и противопоставляли его «туркофилу Муссе Кундухову»¹. Но неизменно высокую оценку получала основанная им первая осетинская женская школа (кстати, иногда ее путают с Ольгинской женской гимназией): «По содержанию даваемого образования школа равнялась женской прогимназии, имея три класса с двухгодичным курсом в каждом и приготовительный с двумя отделениями. <...> Владикавказская Ольгинская осетинская женская школа сыграла значительную роль в деле образования осетинских девушек... <...> ...Школа была открыта в 60-х годах XIX в. (правда, в миссионерских целях), когда грамотные осетинки едва насчитывались единицами»².

Стоит также отметить, что в советской науке в определенный период деятельность священников по переводу богослужебных книг на родные языки трактовалась как инструмент русификации и ассимиляции. Основателем такого метода считали Н. И. Ильминского (1822–1891). Приведу пространную цитату из сборника архивных документов:

«46. 1906 г. июня 22. Докладная записка епархиального наблюдателя Орехова во Владикавказский епархиальный училищный совет о слабой подготовке учителей осетин и назначении в осетинские церковно-приходские школы русских учителей. Дирекция пользуется для обучения детей-туземцев русскими учителями, которые применяют “натуральный метод”. Последний ненавистен для “сепаратистов”. Но в наших школах к нему прибегать не будет нужды, так как для начальных отделений окажется достаточно учащихся из туземцев, которые и будут пользоваться родным языком в первые два года обучения. Таким образом, возможно применить систему Н. И. Ильминского (по коей

¹ Калоев Г. З. Писатели Северной Осетии. Библиографический справочник. Орджоникидзе, 1973. С. 15.

² Габеев А. Я. Основные этапы развития народного образования в Осетии (1740–1917 гг.) // Материалы по истории осетинского народа. Т. V. Орджоникидзе, 1942. С. 18.

родной язык из школ отнюдь не изгоняется), рекомендуемую особым совещанием по вопросам образования восточных инородцев»¹.

И далее в примечании к этому документу поясняется: «46. Н. И. Ильминский (1822–1891) — сын протоиерея, известный русский монархист, миссионер, обруситель. Сущность системы Ильминского, о которой говорит в своей записке Орехов, в следующем. Средством обрусения “инородцев” являются русский язык и православная религия. При этом ведущая роль принадлежит выработке православно-религиозного мировоззрения. Чтобы более полно и быстрее использовать православную религию в обрусительных целях, Ильминский считал необходимым применение родного языка для первоначального обучения детей. Родной язык в обучении, по Ильминскому, средство обрусения нерусских народов России. Система его была официально признана русским самодержавным правительством. Ее стали применять в целях обрусения “инородцев”. В Осетии система Ильминского не получила развития»².

Отчасти такой взгляд на просветительскую и переводную деятельность осетинских священников разделялся некоторыми советскими учеными. Например, М. С. Тотоев по поводу православной поэзии А. Колиева писал, что «стихи выполнены по заказу церкви, чтобы посредством использования родного языка добиться более эффективного внедрения устоев христианства среди осетин»³. Впрочем, иногда такие взгляды сохраняются и поныне.

Что касается Н. И. Ильминского, то лишь в начале XXI в. его имя, востоковеда, библеиста, педагога-миссионера, было реабилитировано, и было признано, что система Н. И. Ильминского способствовала национальному подъему нерусских народов России, повышению уровня грамотности населения, возникновению и становлению национальной интеллигенции, развитию издательского дела, печати, зарождению и развитию национальной художественной литературы⁴.

¹ Материалы по истории осетинского народа. Т. V. Сборник документов по истории народного образования в Осетии. Орджоникидзе, 1942. С. 179–180.

² Там же. Примечания. С. 288.

³ Аксо Колиев / сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 1999. С. 28.

⁴ Павлова А. Н. Система Н. И. Ильминского и ее реализация в школьном образовании нерусских народов Востока России: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Чебоксары, 2002. С. 27.

О деятельности и биографии протоиерея Аксо Колиева нельзя сказать, что они тщательно изучены и хорошо документированы, а его творческое наследие собрано.

Впервые публикуемые документы из фондов ЦГА РСО-А включают материалы о жизни и деятельности известного в Осетии просветителя. Условно их можно разделить на два небольших раздела: первый содержит биографические сведения, а второй — документы об основанной А. Колиевым Осетинской девичьей школе. Расположены они, соответственно, по темам и в хронологическом порядке.

Документы содержат новые сведения: например, о знании А. Колиевым восточных языков, о составе его семьи, данные из послужного списка; о предложениях А. Колиева об устройстве школы и составлении учебных планов. А также сведения о первых учителях осетинской женской школы А. Цаликове и А. Гайтовой. Впервые публикуется устав школы от 15.01.1866, а также списочный состав учениц в 1868 г.

Предлагаемые к публикации документы позволяют, среди прочего, составить и более адекватные представления об отношении А. Колиева к проблеме преподавания осетинского языка. В документе «Предложения Благочинного протоиерея Алексея Колиева об устройстве при Владикавказской осетинской девичьей школе казенного пансиона и о преобразовании учебных планов о внутреннем управлении школой и о материальном снабжении. 16 мая 1863 г., Владикавказ» он писал: «Родной язык должен стоять, как при оценке познаний, так и при изучении его, степенью выше. Русский же язык должен быть более или менее как вспомогательное средство к развитию».

Л. К. Гостиева дает интересный комментарий к этому фрагменту: «Вероятно, это замечание было вызвано тем, что о. Алексей опасался, что с введением в двухклассной школе преподавания русского языка осетинскому языку могут уделять меньшее внимание. Возможно, что он знал о конфиденциальном донесении управляющего делами Комитета Общества графа Левашова архимандриту Иосифу от 15 января 1865 года (№ 63), в котором тот высказывал обеспокоенность в связи с тем, что в осетинской женской школе “девицы обучаются только осетинской грамоте и туземному рукоделию, что осетинка, которой обучение поручено, не знает русского языка”. Тогда же Комитет Общества направил в осетинскую женскую школу Агафью

Грекову, которая должна была обучать учениц-осетинок разговорному русскому языку и европейскому способу рукоделия. 15 января 1866 года Комитет Общества утвердил устав Владикавказской осетинской женской школы и предложил управляющему делами Комитета Общества графу Левашову принять надлежащие меры к ее открытию. Надзирательницей школы была назначена А. Грекова. Открытие двухклассной женской школы затянулось почти на год и состоялось 20 ноября 1866 года. К сожалению, к этому времени протоиерей А. Колиев скоропостижно скончался и ему не удалось увидеть свою школу, для открытия которой он так много сделал, в обновленном виде»¹.

Остаются и другие малоизученные вопросы, которые тоже нуждаются в архивных разысканиях. Б. Березов еще в 1990 г. предлагал восстановить могилу А. Колиева и памятник на территории Осетинской церкви: «Ведь, говорят, интересным и дорогим был не только сам могильный памятник, сооруженный на средства церкви по решению Управления Осетинскими приходами (факт сам по себе беспрецедентный!), но надпись на нем, удивительно отвечающая заслугам безвременно ушедшего»². Священник Х. Цомаев приводит описание плиты и надписи на ней: «Он скончался и погребен в Осетинской Рождество-Богородичной церкви, где над его прахом на северной стене храма, — внутри, вместо памятника, красуется белая мраморная плита с надписью золотыми буквами:

“Нæ фыд Аксо! Рухсаг у, рухсаг у, рухсаг у, Дзæнæты бад. Æгас Ир дæ бузныг стæм. Здесь покоится прах первого из осетин иерея и протоиерея Алексея Колиева”».

Интересен и вопрос о локализации здания школы Аксо Колиева. В статье Л. Р. Габоевой «Из истории женского образования в Осетии»³ помещена фотография двухэтажного каменного здания Ольгинского женского приюта. Эта же фотография приведена в статье «Из фондов музея» с. н. с. Объединенного музея истории, архитектуры и литературы РСО-А Ф. Гагиевой, которая пояснила: «Так, долгое время

¹ Гостиева Л. К. Православие в Осетии: очерки о православном духовенстве второй половины XIX — начала XX в. Владикавказ, 2014. С. 75–76.

² Березов Б. Подвижник. Просветитель. Педагог. Поэт // Социалистическая Осетия. 1990. № 213. 15 сентября.

³ Габоева Л. Р. Из истории женского образования в Осетии // Эхо Кавказа. 1994. № 2 (5). С. 38.

родственники Аксо Колиева и издатели, готовившие эту книгу к печати, не могли установить местонахождение дома протоиерея-просветителя во Владикавказе, чтобы сфотографировать его и поместить в это юбилейное издание. По их просьбе я перебрала десятки папок с фотодокументами и наконец обнаружила на обороте одного из них такую надпись: «Дом Аксо Колиева во Владикавказе по ул. Тарской (ныне Цаголова), 31, где 10 мая 1862 года была открыта частная школа для осетинок»¹.

Как представляется, исследователи правы в том, что на фото действительно здание Ольгинского женского приюта, которое к началу XX в. размещалось, согласно архивным документам, на улице Тарской, но принадлежало ли двухэтажное каменное здание Аксо Колиеву? Ответ на этот вопрос можно найти в документе «38. 1901 г. Отчет о состоянии Владикавказского Ольгинского Осетинского женского приюта за 1900–1901 уч. год»: «Владикавказский осетинский женский приют помещается в гор. Владикавказе, в так называемой осетинской слободке, на Тарской улице, в доме купцов Киракозова и Оганова, с оплатой 1 200 руб. в год. Нахождение приюта не в центре города, среди осетинского населения, вблизи Владикавказской осетинской церкви, которую воспитанницы посещают при богослужении, представляет только единственное удобство занимаемого ими в настоящее время помещения. Что же касается самого здания, то оно весьма ветхо, ежегодно требует капитального ремонта и совсем не приспособлено для помещения в нем учебного заведения; классные и другие помещения крайне тесны и страдают отсутствием достаточного количества света и воздуха, двор при училище очень мал»².

Вероятно, кроме здания купцов Киракозова и Оганова, было еще другое, в котором школа до этого размещалась. В отчете о состоянии Владикавказской Ольгинской женской школы за 1865/66 уч. г. указано, что «Владикавказское женское училище помещается в каменном одноэтажном доме с довольно удобным расположением комнат для классных занятий. За наем дома платится 500 руб. серебром в год»³.

Непосредственно о самом доме Аксо Колиева сведения сообщил К. Гатуев (сын священника А. Гатуева) в статье «Осетинский женский приют (50-летие существования)»: «По Тарской улице Владикавказа

¹ Аксо Колиев... С. 118–119.

² Материалы по истории осетинского народа... С. 170.

³ Там же. С. 107.

до сих пор еще, покосившись и облупившись, стоит небольшое, невзрачное деревянное здание, в котором пятьдесят с лишним лет назад начала свое существование первая осетинская женская школа. Мысль о такой школе зародилась у протоиерея А. Колиева»¹.

По некоторым данным, семья священника А. Гатуева проживала по ул. Тарской, 32, и свидетельство его сына Константина Алексеевича очень ценное. В книге опечатка — Тарской улицы во Владикавказе не было, речь идет о Тарской. По описанию дом Аксо Колиева был небольшой и к тому же деревянный и, по свидетельству К. Гатуева, находился на улице Тарской.

Таким образом, на настоящее время не установлено, где по улице Тарской находился дом основателя первой школы для девочек-осетинок Аксо Колиева, в котором начались занятия 10 мая 1862 г.

Тексты документов публикуются в современной орфографии. Каждый документ снабжен археографическим заголовком и легендой, включающей справочные сведения.

Фатима Хаданова

¹ Периодическая печать Кавказа... С. 154.

ДОКУМЕНТЫ

Раздел I

№ 1

Предписание ректора Тифлисской духовной семинарии, архимандрита Флавиана, исправляющему должность смотрителя Владикавказских духовных училищ священнику Колиеву о представлении формулярных списков на служащих училищ.

12 октября 1849 г.

г. Тифлис

Представленные Вами от 23 минувшего ноября за № 94 формулярные списки о лицах, служащих при Владикавказских училищах, по рассмотрении Правлением, оказались неисправными.

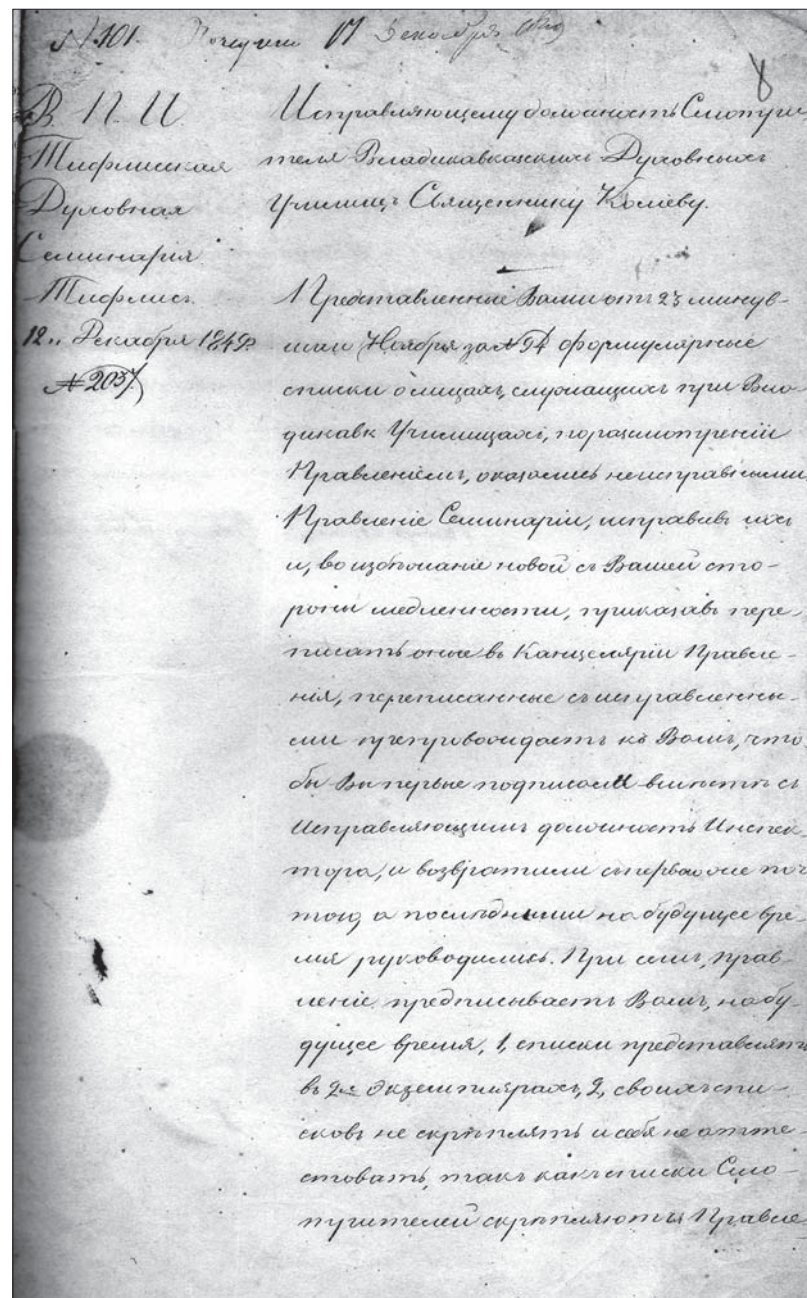
Правление семинарии, исправив их и, во избежание новой с Вашей стороны медленности, приказав переписать оные в канцелярии Правления, переписанные с исправленными препровождает к Вам, чтобы Вы первые подписали вместе с исправляющим должность инспектора, и возвратили с первою же почтою, а последними на будущее время руководились.

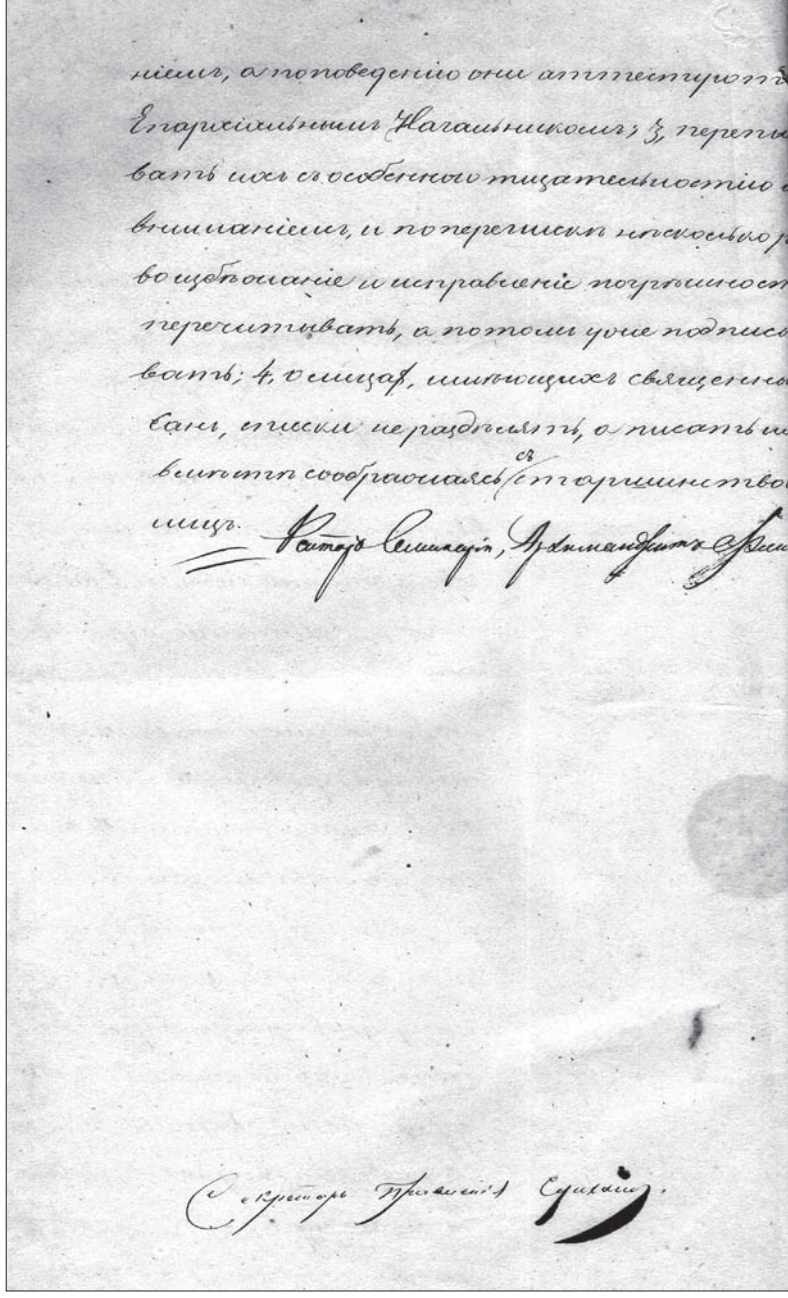
При сем, Правление предписывает Вам на будущее время:

1. списки представлять в 2-х экземплярах;
2. своих списков не скреплять и себя не аттестовать, так как списки смотрителей скрепляются Правлением, а по поведению они аттестуются Епархиальным начальником;
3. переписывать их с особенною тщательностью и вниманием, и по переписке несколько раз, во избежание и исправление погрешностей, перечитывать, а потом уже подписывать;
4. о лицах, имеющих священный сан, списки не разделять, а писать их вместе соображаясь со старшинством лиц.

Ректор семинарии, Архимандрит Флавиан.

Основание: Ф. 149. Оп. 1. Д. 302. Л. 8–8об.





№ 2

Из формулярного списка инспектора и учителя Высшего отделения Владикавказского духовного училища священника Алексия Колиева со сведениями о происхождении, образовании, продвижении по службе и семейном положении*

Декабрь 1849 г.

Чин, имя, отчество, фамилия, должность им отправляемая и сколько от роду лет?	Из какого звания происходит?	Когда в службу вступил и в одной какими чинами, в каких должностях и где происходил; также не было ли каких отличных по службе деяний и не был ли особенно чем награждаем и в какое время?	Женат ли, или был женат; дети от сего брака, кто именно, каких лет и где находятся?
Священник Алексий Виссарионович Колиев, инспектор и учитель Высшего отделения Владикавказского духовного уездного училища, преподающий пространный православный катехизис, Св. историю и осетинский язык.	Сын церковного старосты, из осетин Владикавказского округа.	Обучался в Тифлисской духовной семинарии с 1839 по 1845 годы наукам Богословским, философским, словесным, Священному писанию, физике, историей: церковной, гражданской, нотному писанию и языкам: латинскому, греческому и осетинскому. По окончании в семинарии курса, с причислением к разряду воспитанников оной, определен инспектором и учителем Высшего отделения Владикавказского духовного уездного училища по предметам пространныго катехизиса, Св. истории и осетинского языка. Рукоположен во священники Владикавказской осетинской Рождества Пресвятой Богородицы церкви.	Женат, имеет дочь Варвару, 1 года и 4 месяцев, находящуюся при отце.

<p>От роду 26 лет. Он же Благочинный над священно- церковнослужителями Владикавказского округа, по ведомству Осетинской духовной комиссии.</p>	<p>За особенное усердие к службе Его Высоко- преосвященством, архиепископом Исидором, Экзархом Грузии удостоен звания благочин- ного над всеми священно- церковнослужителями по ведомству Комис- сии Владикавказского округа. За отличное усердное служение по возложен- ным на него обязанностям, Его Высокопрео- священством Исидором, Экзархом Грузии, на- гражден набедренником. По случаю перевода смотрителя Соколова на- значен исправляющим должность смотрителя при Владикавказском духовном училище. За усердную полезную службу Всемилошти- вейше награжден фиолетовою Камилавкою. Получает: по должности инспектора училищ жалованье — 50 рублей, по должности учите- ля — 200 рублей.</p>
--	--

* Опущены сведения из семи граф как малолетние.

Основание: Ф. 149. Оп. 1. Д. 302. Л. 11-12об.

№ 3

Выписка из исповедной росписи Владикавказской осетинской
Рождества Пресвятой Богородицы церкви о составе семьи
протоиерея Аксо Колиева на 1865 год:

протоиерей	А. Колиев	42 года
жена его:	Мелания Виссарионовна	34 года
сыновья его:	Георгий	12 лет
	Николай	2 года
дочь:	Варвара	17 лет

Основание: Ф. 143. Оп. 2. Д. 510. Л. 1

Исповедная роспись Владикавказской осетинской Рождества Пресвятой Богородицы церкви о составе семьи протоиерея Аксо Колиева на 1865 год.

№	Имя	Возраст	Состояние
1	Протоиерей Аксо Колиев	42	хол
"	Мелания Виссарионовна	34	жена
"	Георгий	12	сын
"	Николай	2	сын
"	Варвара	17	дочь
2	Варвара	18	жена
	Мелания	16	жена
	Варвара	9	жена
	Мелания	3	жена
	Варвара	15	жена
	Мелания	13	жена
	Варвара	7	жена
	Мелания	19	жена
	Варвара	11	жена
	Мелания	11	жена
10	Варвара	11	жена
10	Мелания	11	жена
	Варвара	11	жена
	Мелания	11	жена

№ 4

Резолюция протоиерея Федора Антониева о совершении обряда крещения протоиереем А. Колиевым, Благодичным осетинской Рождества Пресвятой Богородицы церкви г. Владикавказа, как знающим восточные языки, над персидско-поданным Кадр Расул оглы Соухбалашкиным, с наречением его Константином.

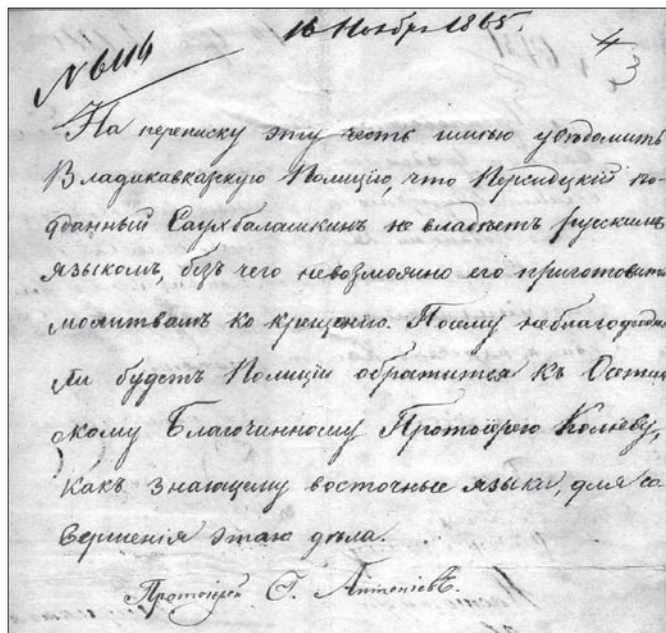
16 ноября 1865 г.

г. Владикавказ

На переписку эту честь имею уведомить Владикавказскую полицию, что персидский подданный Соухбалашкин не владеет русским языком, без чего невозможно его приготовить молитвам ко крещению. По сему, не благоугодно ли будет полиции обратиться к осетинскому Благодичному протоиерею Колиеву, как знающему восточные языки, для совершения этого дела.

Протоиерей Ф. Антониев.

Основание: Ф. 12. Оп. 1. Д. 201. Л. 3



Раздел II

№ 5

Выписка статьи 11, из журнала Комитета, учрежденного для устройства Общества восстановления христианства на Кавказе, о разрешении Владикавказскому Благодичному священнику Колиеву открыть в своем приходе школу для обучения грамоте девиц-осетинок и об оказании содействия в развитии девичьей школы во Владикавказе.

1 декабря 1862 г.

г. Владикавказ

Владикавказскому благодичному разрешено было от Комитета открыть во Владикавказе школу для обучения грамоте девиц-осетинок. Ныне священник Колиев доносит, что учрежденную им с полгода назад школу посещали постоянно не менее 10 девиц, которые с усердием и любовью занимались учением осетинской азбуки. Обстоятельство это показывает, что девичья школа может получить полное развитие, если она будет основана на прочных основаниях и вообще обеспечена в материальном отношении. Для прочного существования школы, первоначально на двадцать девиц, благодичный Колиев признает нужным:

1. назначить к ней учителя с жалованьем по 200 р. в год, и с отнесением к обязанности его обучать девиц чтению и письму на осетинском языке и начаткам христианского учения;
2. даму с жалованьем 200 рублей в год для обучения рукоделью; дама эта должна обучать девиц шить белье мужское и женское, черкески, бешметы (архалуки), чувяки, ноговицы, ткать из серебра и шелку;
3. отпускать ежегодно на покупку всего нужного для рукоделья не менее 100 рублей.

Должность учителя школы предоставить ученику богословия Тифлисской семинарии, Александру Цаликову, по окончании им в будущем году курса учения с определением его диаконом к управляющему Осетинскими приходами, а до того времени обучение девиц грамоте возложить на учителя Вольно-Христианской приходской школы, Григория Шавлохова, с производством ему жалованья, за время исправления должности учителя в девичьей школе более настоящего оклада.

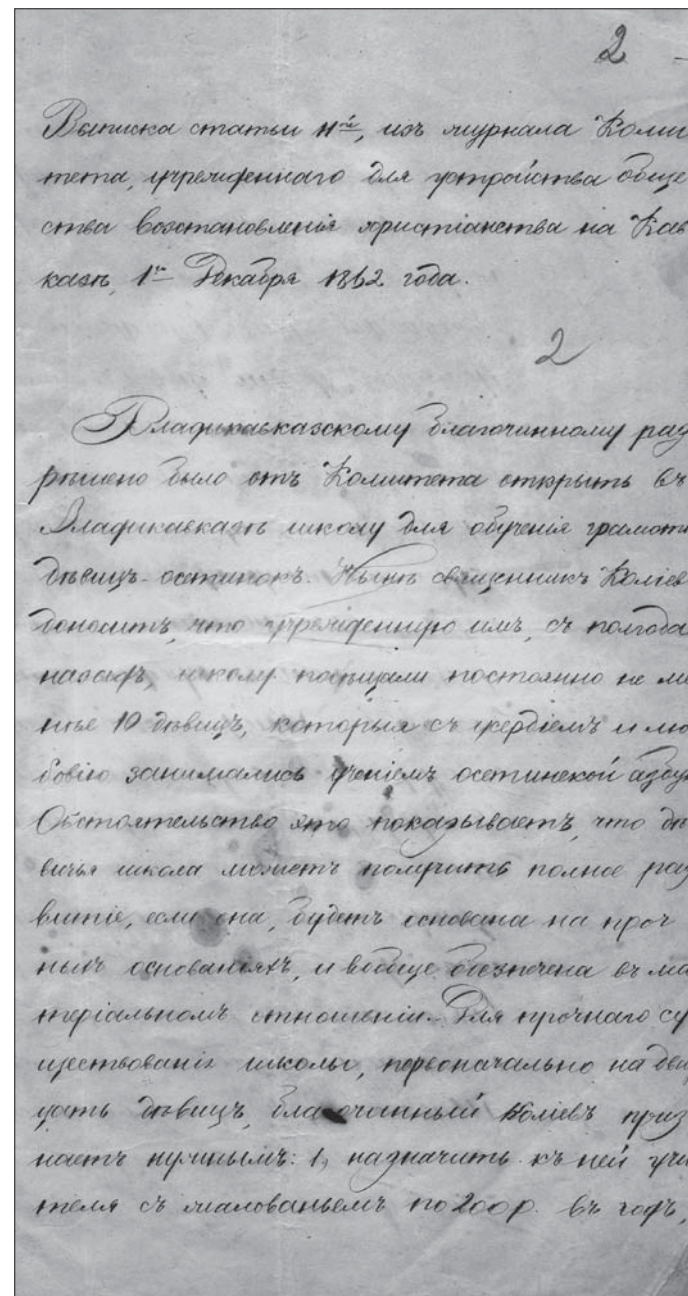
Для обучения же рукоделью назначить дочь подполковника Гайтова, Александру, которая имеет все необходимые для этого качества.

Начисленную сумму на содержание школы производить из сумм Общества, затем помещение для школы, ремонтировку его, снабжение училища учебными пособиями и хозяйственными принадлежностями, наем прислуги принимает Колиев на свой счет. К сему он, Колиев, присовокупляет, что вещи, сшитые девицами на счет назначаемых на сие 100 р. в год, можно бы продавать, и вырученные от продажи их деньги обращать или в кассу Общества, или же на приобретение рукодельных материалов на будущий год, с тем, чтобы вырученная выше 100 р. сумма выдаваема была лучшим ученицам для поощрения их и возбуждения соревнования в других.

Учитель Вольно-христианской школы получает жалованья по 100 рублей в год. Комитет, одобряя соображения благочинного Колиева относительно устройства девичьей школы и желая дать этому важному и первому в Осетии в своем роде предприятию, надлежащее основание положил, в виде опыта, до усмотрения успехов, с 1 января 1863 года:

1. назначить во Владикавказскую девичью школу учителя с жалованьем по 200 р. и рукодельную даму, с производством также по 200 р. в год;
2. отпускать ежегодно по 100 р. на приобретение материалов, необходимых для рукодельных занятий, с тем, чтобы сшитые девицами вещи были продаваемы и вырученные деньги были обращаемы на покупку рукодельных материалов и на награды ученицам;
3. преподавание предметов учения в девичьей школе, до окончания Цаликовым семинарского учения, поручить учителю Шавлохову, с производством по 150 р. жалованья в год;
4. ближайшее управление школою поручить Благочинному Колиеву, а наблюдение за правильностью денежных расходов отнести на обязанность Управляющего осетинскими приходами.

Основание: Ф. 263. Оп. 1. Д. 1. Л. 2-4



Рассчитать сообразно соображениям много-
 летнего Крайева, относительно устройства
 Давыдовской школы, и, малая часть этому ва-
 ному, и правому в Осетии в общем плане
 предприятия, надлежаще основание положить
 в виде пункта, до завершения пункта, с
 1^{го} января 1860 года, назначить в Давы-
 довскую школу Давыдовскому учителю с
 содержанием по 200 р. и руководителю с
 содержанием по 200 р. в годъ. 2, оту-
 жить ежегодно по 200 р. на приобретение
 материалов, необходимых для служеб-
 ныхъ занятий, с темъ, чтобы считался
 таковыми вещи были предоставлены и выр-
 ченные деньги были ассигнованы на покупку
 руководящихъ материаловъ и на наряды
 учителя; 3, преподавание предметовъ
 чтения в Давыдовской школе, до окончания
 Давыдовской савиарской школы, поручить учи-
 телю Шамову, с содержанием по 150 р.
 в годъ, и 4, Давыдов-
 ское управление школою пору-
 чить значительному Крайеву,

и надлежит за правильностью
 денежных расчетов отнестись
 по обязанности Давыдовского
 Осетинскими школами.

Вручил Д. Крайев

**Предложения Благочинного протоиерея Алексея Колиева
об устройстве при Владикавказской осетинской девичьей школе
казенного пансиона и о преобразовании учебных планов
о внутреннем управлении школой и о материальном снабжении.**

16 мая 1863 г.

г. Владикавказ

Девичья осетинская школа, за которою более обширные начала укреплены в виде опыта журналом Комитета восстановления христианства на Кавказе от 1 декабря 1862 года, в промежуток всего протекшего с тех пор времени вполне оправдала свое назначение. Теперь новые потребности вызывают на необходимость надежнее упрочить ее существование и дать ей, по возможности, более целесообразное и пространное назначение, обеспечив ее теми условиями, при которых эта школа могла бы служить не только местом грамотности небольшого числа девиц, но и рассадником в народе (в особенности для лиц, вступающих в священно-церковнослужительские должности) жен и матерей, а также полезных обществу ревнительниц нравственного направления, особенно той половины, которая пока мало доступна для наставников веры.

Для того, чтобы таким образом окружить назначение школы, необходимо преобразование ее на более прочном основании, именно — нужно прибегнуть к устройству казенного пансиона, в котором бы могли воспитываться на первый раз от 20 до 30 девиц.

Если в настоящее время упустить из виду эту меру, тогда ныне существующая школа неизбежно рушится сама собою. Таким образом, полезное предприятие, не достигнув своей цели, останется без тех важных последствий, для которых оно основалось, потому, что эта школа почти исключительно поддерживается приходящими ученицами только из одного Владикавказского осетинского аула. Жители же соседних аулов не имеют ни материальных средств, ни возможности содержать своих дочерей вдали от себя, собственно ради посещения детьми школы.

При теперешнем выселении большей части жителей Владикавказского аула в другие места, родители, ныне учащиеся девицы находят себя вынужденными разобрат их по домам, потому что они, при существующей среди них бедности, становятся в то же

самое положение, в котором до сих пор находятся жители других аулов.

Если же учрежден будет на счет казны пансион, и вместе с ним будет несколько преобразован и способ преподавания наук, тогда:

во-первых, несостоятельные родители не будут видеть преграды к доставлению своим детям научного образования;

во-вторых, и сами дети получают такое образование, которым в состоянии будут принести пользу не только самим себе или своим семействам (как это происходит теперь), но и целому обществу, потому что, сделавшись со временем женами туземных Священно-церковных служителей и других обучавшихся в заведениях горцев и пользуясь тем доверием и уважением, с которым наш народ привык смотреть на семейства достойных пастырей церкви и других научно-образованных своих соплеменников, по необходимости станут средоточием, возле которого будут складываться взгляды, понятия, правила и убеждения их односельцев. Мало того, в своем ауле они даже без постороннего пособия могут быть тогда на первый раз учительницами девиц и учредительницами, или же начальницами местных девичьих школ. В этих школах будут подготавливаться девицы для поступления в общую Владикавказскую школу, куда и будут зачисляемы на казенный счет более успешные девицы.

Основания, на которых мог быть учрежден пансион и преобразована школа, должны более или менее согласоваться с устройством двухклассных училищ в аулах и только отличаться от них немногими особенностями, соответственно физическому складу и потребностям, а равно и нравственному положению питомниц.

А именно:

а) в учебном отношении.

На первый раз правильнее устроить два класса. В каждом классе девицы должны быть по 2 года. Преподавание предметов распределить следующим образом:

1 класс

	1-й год	2-й год
1. По родному языку	Вокабулы, чтение и письмо	Свободное озаглавленное чтение, передача прочитанного, письмо под диктант

2. По Закону Божию	Главнейшие молитвы и, по возможности, изъяснение их с указанием исторического их происхождения, как особо, так и в связи с событиями Священной истории.	Краткая Священная история Ветхого Завета. Церковное пение на родном языке
3. По русскому языку	Приготовительные занятия к изучению языка: практическое ознакомление с разными предметами, толкование их, составление из отдельных представлений небольших суждений, сознательные ответы на всякие вопросы, не выходящие из круга понятий детей. В конце года вокабулы	Чтение — более или менее сознательное; передача прочитанных учителем легких фраз
4. По арифметике	нет	Вступление о числах
5. По географии	нет	География математическая. О математических линиях на глобусе кратко, но обстоятельно

Вообще в 1-й год следует стремиться к тому, чтобы учением действовать как можно более на практическую сторону ума, на развитие их, памятуя, что подобное условие будет служить прочным основанием к будущим успехам.

2 класс

	1-й год	2-й год
Родной язык	Переложение прочитанного на бумагу; общие грамматические правила. Перевод на русский язык	Практическое изучение грамматики на легких, девичьями составленных, образцах на разные темы
Закон Божий	Краткая Священная история Нового Завета. Церковное пение	Краткий катехизис. Церковное пение

Русский язык	Письмо под диктант; общие понятия грамматики	Знакомство с лучшими образцами духовно-нравственного содержания; толкование их и извлечения из них, с изучением на них сущности всей грамматики
Арифметика	О простых числах	О числах именованных
География	Начертательная география; подробное изъяснение физических явлений и царств природы и человека	Россия и Кавказ вкратце

Примечание: Следует, по возможности, избегать изучения на память по книгам, а достигать знания рассказами учителей в классе и повторением учащихся. Родной язык должен стоять, как при оценке познаний, так и при изучении его, степенью выше. Русский же язык должен быть более или менее как вспомогательное средство к развитию (так как на нем можно достаточно приискать образцов целесообразных учению) и к сознательному пониманию церковного служения, проповедей и назидательного чтения.

На учебные пособия в год на каждую ученицу положить 3 р. с. (3 рубля серебром). В случае же, если бы родители не из горцев пожелали бы отдавать в училище своих детей, то их принимать приходящими с платою по 12 р. сер. в год, за право слушания уроков.

Число преподавателей оставить то же самое, что и в двухклассных училищах в аулах, а оклад жалования назначить более чем в них, ибо жить в городе на таком окладе труднее, чем в ауле.

Рукодельные занятия, равно и даму-рукодельницу, оставить на прежних положениях, и заботиться о том, чтобы выручаемые от продажи сделанных ученицами вещей деньги могли бы составить со временем род училищного капитала, из которого определять и для наград лучшим ученицам.

б) по внутреннему управлению.

При пансионерках должна жить постоянно надзирательница, женщина испытанной честности, правильного образа мыслей и, если возможно, не чуждая некоторого образования (по крайней мере, грамотная), которая бы, оберегая нравственность детей и, следя все

34

двину, обязанности которой и преемство зна-
комства в томъ деле въ исключении и дружба
содержатель, въ некоторыхъ случаях, которого на
каждой изъ выходящихъ дворянъ доведена датель
удовлетворительныя сведения при посылке
исполнителей.

В) Нематериальной части.

Но по назначенъ подъ пансион и приписки со стороны
къ шимъ принадлежностямъ, въ томъ же, равно какъ и
отпускать ежегодно р. ср.

Принимая во внимание, что кроме дворянъ,
обуви и пищи должно иметь на первый разъ и дру-
гихъ сведений, и быль, по составу быль и прет.
а также, имея въ виду, что историческая потребно-
сти дворянъ шире, чьимъ потребности и министр
положить или даже отпускать на каждый р. ср.
а на первый разъ, имея въ виду все вышеописанное
отпустить по числу дворянъ, сколько по счету
притомъ, для первоначальнаго извещения.
Платье давать три раза въ сутки.

Примечания Между прочимъ должно постоянно
прислывать одну главную часть - содержание вьдъ
качества и опрятности и содействовать велики
материю отлучения великой роскоши, потому
что, если пришить ихъ за рамки ихъ, то мо-
жно видяно доставить ихъ въ будущемъ тьмъ
тѣмъ своихъ покровителей, если обязанности
живши приходить и ихъ раздѣлить отъ бедности

родственниковъ, или мѣсячныхъ вѣхъ по добротѣ отъ
мѣсяца. Кроме этого должно съ стороны министра извѣщать
быть пожелания и исполненія а въ томъ же на высшихъ должностяхъ
Два жалованья дворянъ и ихъ вѣхъ
своемъ отлучении по назначенію и иваніи ихъ вѣхъ
и ихъ на округномъ мѣсяца вѣхъ отъ
Если изъ одной стороны управленія по экономіи
будутъ оставаться какихъ либо вѣхъ, то отъ
сдаются въ кассу управленія управленію и
и въ раздѣленіи вѣхъ вѣхъ, и
быть расходуются на друіе въ достаточной предѣ-
ли отъ того, чтобы каждая вѣхъ вѣхъ
е только вѣхъ до сведения Совета, и
Восстановленія Арестантства на Кавказѣ.

Все, о чемъ здесь упомянуто, и
въ виду въ виду правленія общества, и
раздѣленія Его Императорскимъ
Состоянтію, Министромъ Кав-
казскимъ 16^{го} Мая 1865 года.

Виссочайшимъ Протоіереемъ А. И. К.

время за их поведением, здоровьем и спокойствием, могла бы в то же время быть надежной помощницей лиц, которым вверено управление училищем. Помещением, столом и всем прочим она пользуется в пансионе от казны наравне с пансионерками. Жалованье ей (–) сер. в год. Она следит и оберегает вместе с тем и домашнее хозяйство, которое могло бы составиться от времени, к чему нужно старательно стремиться. В помощь ей ежедневно из старшего класса назначается поочередно дежурная девица, обязанность которой непременно знакомиться в тот же день с кухонным и другим хозяйством, в некотором знании которого каждая из выпускных девиц должна дать удовлетворительные сведения при последнем испытании.

в) по материальной части.

На помещение под пансион и училище со всеми к ним принадлежностями, вместе с ремонтом отпускать ежегодно (–) рублей серебром.

Приняв во внимание, что, кроме одежды, обуви и пищи, нужно иметь на первый раз и другие обзаведения (мебель, постельное белье и проч., а также, имея в виду, что некоторые потребности девиц шире, чем потребности мальчиков. Положить [и] ежегодно отпускать на каждую (–) р. с, а на первый год, имея в виду все вышесказанное, отпустить по числу девиц, сколько по смете причтется, для первоначального обзаведения).

Пищу давать три раза в сутки.

Примечание: Между прочим, должно постоянно преследовать одну главную цель — соблюдение везде чистоты и опрятности и содействовать всеми мерами отсутствию всякой роскоши. Потому что если приучить их на заране к ней, то можно невольно заставить их в будущем тяготиться своим положением, если обязательства жизни принудят и их разделять с бедными родителями или мужьями все неудобства этой жизни. Кроме этого, должно стараться также приучать девиц быть годными и способными себе самим на всякие домашние услуги.

Для болеющих девиц иметь в пансионе отдельное помещение, и лечение их возложить на окружного медика Осетинского Округа.

Если из одной отрасли управления по экономии будут оставаться какие-либо деньги, то они сдаются в кассу училища управляющему их и, с разрешения ближайшего начальства, могут быть расходуемы

на другие недостающие предметы с тем, чтобы каждые полгода было о том доводимо до сведения Совета Общества восстановления христианства на Кавказе.

Все, о чем здесь не упомянуто, иметь в виду в общих правилах Общества, утвержденных Его Императорским Высочеством, Наместником Кавказским 16 мая 1863 года.

Благочинный протоиерей Алексей Колиев.

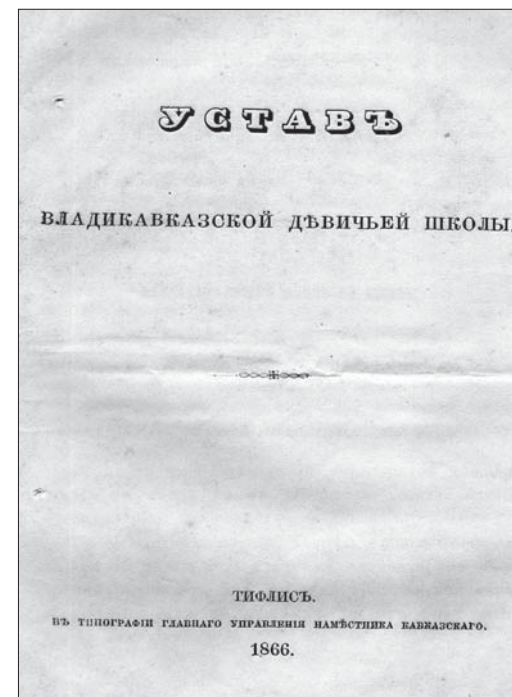
Основание: Ф. 263. Оп. 1. Д. 1. Л. 31–34об.

№ 7

**Устав Владикавказской девичьей школы, учрежденной
в г. Владикавказе на счет Общества восстановления
православного христианства на Кавказе.**

15 января 1866 г.

г. Тифлис



На подлинномъ написано:

«утверждаю».

Намѣстникъ Кавказскій,
Генералъ-Фельдцейхмейстеръ МИХАИЛЪ.

Тифлисъ.

15 января, 1866 года.

У С Т А В Ъ

ВЛАДИКАВКАЗСКОЙ ДѢВИЧЬЕЙ ШКОЛЫ.

ГЛАВА I.

Общія положенія.

§ 1. Въ г. Владикавказѣ учреждается дѣвичья школа на счетъ суммъ Общества возстановленія православнаго христіанства на Кавказѣ.

§ 2. Владикавказская дѣвичья школа основывается съ цѣлью дать дѣвицамъ элементарное образованіе, воспитать ихъ въ духѣ христіанской вѣры и приучить ихъ къ нужнымъ въ ихъ быту женскимъ занятіямъ.

— 4 —

§ 3. Школа эта состоитъ подъ покровительствомъ Ея Императорскаго Высочества, Великой Княгини Ольги Θεодоровны.

§ 4. Владикавказская дѣвичья школа—заведеніе открытое. При ней учреждается пансіонъ на 30 воспитанницъ, изъ которыхъ 20 содержатся на счетъ суммъ Общества, а 10—на свой счетъ.

§ 5. Кромѣ пансіонерокъ въ школѣ могутъ обучаться бесплатно и приходящія дѣвицы, безъ различія званія, вѣроисповѣданія и народности.

§ 6. Школа состоитъ изъ приготовительнаго, 1 и 2 классовъ. Курсъ ученія въ ней полагается 3-хъ лѣтній, по одному году въ каждомъ классѣ. Впрочемъ малоуспѣвающія пансіонерки могутъ быть оставляемы въ заведеніи и долѣе, но никакъ не свыше 5-ти лѣтъ.

§ 7. Школа находится въ вѣдѣніи Совѣта Общества, который по своему усмотрѣнію повѣряетъ состояніе и дѣйствіе ея чрезъ состоящихъ при немъ инспекторовъ школъ. Штатная сумма на содержаніе школы и пансіонерокъ отпускается по третямъ совѣту школы отъ Общества и расходуется на общемъ основаніи. Приходорасходныя книги ведетъ смотритель школы, который представляетъ отчетъ въ Совѣтъ Общества за истекшій годъ, не позже 20 января.

§ 8. Школа имѣетъ свою печать.

§ 9. Она изъемлется отъ платежа вѣсовыхъ

денегъ за пересылку по почтѣ ея корреспонденцій, простой и денежной, и посылокъ вѣсомъ до пуда.

ГЛАВА II.

Управление школою.

§ 10. Управляющій осетинскими приходами есть ближайшій попечитель школы.

§ 11. Непосредственное управление школою ввѣряется смотрителю, который избирается изъ мѣстнаго духовенства и утверждается Совѣтомъ Общества.

§ 12. Кромѣ того при школѣ состоятъ: надзирательница, двѣ наставницы, учительница туземнаго руководѣлья, преподаватель осетинскаго языка и врачъ. Всѣ они избираются и утверждаются въ должностяхъ Совѣтомъ Общества.

§ 13. При школѣ также состоитъ почетный блюститель по хозяйственной части школы, который избирается изъ мѣстныхъ жителей Совѣтомъ Общества, утверждается въ этой должности Намѣстникомъ Кавказскимъ и пользуется правами, присвоенными почетнымъ блюстителямъ духовно-учебныхъ заведеній.

§ 14. Смотритель школы слѣдитъ за преподаваніемъ и вообще управляетъ школою; кромѣ того онъ преподаетъ въ ней законъ Божій и въ концѣ каждаго года представляетъ въ Совѣтъ Общества отчетъ о состояніи школы за подписью членовъ совѣта оной.

§ 15. Надзирательница слѣдитъ за поведеніемъ и нравственностію какъ пансіонерокъ, такъ и входящихъ дѣвицъ, завѣдываетъ хозяйственною частию пансіона, обучаетъ русскому руководѣлью и вообще исполняетъ обязанности начальницъ женскихъ учебныхъ заведеній втораго разряда.

§ 16. Наставницы содѣйствуютъ надзирательницѣ въ исполненіи ея обязанностей и вообще какъ онѣ, такъ и учительница туземнаго руководѣлья и преподаватель исполняютъ тѣже обязанности, какія опредѣлены для подобныхъ же лицъ женскихъ учебныхъ заведеній.

Примѣчаніе. Врачъ пользуется воспитанницъ и состоящихъ при школѣ.

§ 17. При школѣ состоитъ совѣтъ подъ предсѣдательствомъ управляющаго осетинскими приходами, изъ всѣхъ должностныхъ лицъ, состоящихъ при школѣ.

§ 18. Обсужденію совѣта школы подлежатъ слѣдующія дѣла: а) приемъ пансіонерокъ въ школу, б) увольненіе изъ школы неблагонадежныхъ воспитанницъ, в) переводъ воспитанницъ изъ одного класса въ другой, г) опредѣленіе наградъ и исправительныхъ мѣръ, д) устройство учебной части, е) разсмотрѣніе программъ и способовъ преподаванія, ж) выборъ учебныхъ руководствъ и пособій, з) распредѣ-

леніе учебныхъ часовъ между наставницами и преподавателями, и) ревизія отчетовъ и кассовыхъ книгъ, і) наблюденіе за умственнымъ и нравственнымъ образованіемъ и воспитаніемъ учащихся; наконецъ к) попеченіе вообще объ установленіи и постоянномъ сохраненіи въ школѣ надлежащаго, по всѣмъ частямъ, порядка и благоустройства.

Опредѣленіе Совѣта по а, б, д, е, ж пунктамъ представляется на утвержденіе Совѣта Общества, а по остальнымъ предметамъ приводится въ исполненіе немедленно.

§ 19. Засѣданія совѣта школы бываютъ ежемѣсячно, но въ случаѣ необходимости онъ созывается попечителемъ школы и чаще.

ГЛАВА III.

Учащіяся.

§ 20. На вакансіи пансіонерокъ Общества исключительно поступаютъ дѣти христіанскихъ осетинскихъ родителей; своекоштными же воспитанницами могутъ быть дѣти всякаго, безъ различія званія, вѣроисповѣданія и народности.

§ 21. О принятіи дѣвицъ въ пансіонъ подаются просьбы смотрителю во всякое время года. Родители или родственники ихъ, подающіе эти просьбы, представляютъ: а) свидѣтельство о происхожденіи дѣвицы, б) засвидѣтельствованную мѣстнымъ благочиннымъ

выписку изъ метрическихъ книгъ о крещеніи ея и в) о привитіи оспы.

§ 22. Смотритель школы ведетъ списокъ кандидаткамъ и открывшіяся вакансіи замѣщаются очередными кандидатками.

§ 23. Своестошныя воспитанницы имѣютъ полное содержаніе отъ школы; ежегодная плата за каждую изъ нихъ полагается въ 50 р.; при приемѣ въ пансіонъ вносится на первоначальное обзаведеніе 25 рублей.

Примѣчаніе. Плата за своекоштныхъ пансіонерокъ вносится въ началѣ каждаго полугодія.

§ 24. Въ пансіонъ принимаются дѣвицы не моложе 8 и не старѣе 15 лѣтъ, а именно: въ приготовительный до 12 лѣтъ, въ 1-й до 14, а во 2-й до 15. Это же самое правило соблюдается и относительно приема приходящихъ дѣвицъ.

§ 25. Для воспитанницъ школы не полагается форменной одежды. Пансіонерки Общества носятъ туземный костюмъ; требуется только, чтобы одежда ихъ была проста, прилична, опрятна и соответствовала времени года.

§ 26. Воспитанницы имѣютъ пищу простую, но здоровую и питательную.

§ 27. Всю одежду на себя воспитанницы шьютъ сами подъ руководствомъ учительницы рукодѣля.

§ 28. Пансіонерки, по указаніямъ надзирательницы, знакомятся съ хозяйственною частию въ пансіонѣ.

§ 29. Всѣ учащіяся дѣвицы осетинки, (какъ пансіонерки такъ и вольноприходящія), пользуются, бесплатно отъ школы всеми учебными пособиями.

§ 30. По окончаніи курса ученія пансіонерки возвращаются къ своимъ родителямъ или родственникамъ, при чемъ болѣе подготовленнымъ и благонадежнымъ изъ нихъ, за подписью предсѣдателя и членовъ совѣта школы, выдается свидѣтельство на право открывать въ приходахъ дѣвичьи школы на счетъ Общества и заниматься домашнимъ обученіемъ дѣвицъ осетинокъ.

§ 31. Медикаменты для воспитанницъ и состоящихъ при школѣ лицъ отпускаются изъ военнаго госпиталя бесплатно.

ГЛАВА IV.

Учебно-воспитательная часть.

§ 32. Предметы обученія въ школѣ суть слѣдующіе:

- а) Законъ Божій;
- б) русскій языкъ и грамматика;
- в) осетинскій языкъ для осетинокъ;
- г) ариѳметика: первыя четыре дѣйствія надъ простыми и именованными числами;

д) общія понятія всеобщей географіи, краткая географія Россійской имперіи въ связи съ исторіею ея;

е) чистописаніе русское и осетинское;

ж) руководъ русское и туземное;

з) церковное пѣніе.

§ 33. Объемъ и методъ преподаванія учебныхъ предметовъ въ школѣ указываются въ особой инструкціи, утвержденной Совѣтомъ Общества.

§ 34. Учебный курсъ въ школѣ начинается 1 сентября и оканчивается 25 іюня. Годичные экзамены производятся съ 15 іюня.

§ 35. Число уроковъ по каждому предмету, преподаваемому въ школѣ, опредѣляется въ прилагаемой при семъ таблицѣ. Измѣненія въ этой таблицѣ дѣлаются только съ разрѣшенія Совѣта Общества.

§ 36. Кромѣ показанныхъ въ таблицѣ уроковъ, для учащихся въ школѣ дѣвицъ, могутъ быть назначаемы еще общія чтенія и бесѣды по предметамъ нравственно-религіознымъ.

— 11 —

ТАБЛИЦА.

Число недельных уроковъ во Владикавказской
дѣвичьей школѣ.

	Въ пригот. классѣ.	Въ 1-мъ классѣ.	Во 2-мъ классѣ.
Русскій языкъ.	4	6	6
Осетинскій языкъ.	4	3	2
Законъ Божій.	4	3	3
Географія.	”	2	3
Ариѳметика.	2	2	3
Руководѣлье.	4	6	5
Чистописаніе русское.	2	2	2
— осетинское.			
Время въ послѣобѣденное время.			
Итого	20	24	24

— 12 —

ШТАТЪ

Владикавказской дѣвичьей школы.

	Число чи- новъ.	Жало- ванье.	Квар- тири.	ВСѢМЪ.
Смотрителю (онъ же законо- учитель).	1	400	Имѣютъ поме- щеніе въ школѣ.	400
Надзирательницѣ (она же учи- тельница русскаго руководѣлья)	1	300		300
Наставницамъ.	2	250	”	500
Учителю осетинскаго языка . .	1	”	”	200
Учительницѣ туземнаго руко- дѣлья.	1	”	”	200
Врачу	1	”	”	200
На содержаніе 20 пансіоне- рокъ, по 50 руб.	”	”	”	1000
На учебныя пособія и библи- отеку.	”	”	”	120
На матеріалы для руководѣлья .	”	”	”	150
На награды пансіонеркамъ. . .	”	”	”	25
На отопленіе дома, наемъ при- слуги и прочіе расходы . . .	”	”	”	800
На наемъ квартиры.	”	”	”	500
Итого.	7	”	”	4395

Основаніе: Ф. 12. Оп. 1. Д. 198. Л. 38—43об.

№ 8

Обращение Управляющего делами Совета Общества
восстановления христианства на Кавказе В. В. Левашова
Начальнику Терской области М.Т. Лорис-Меликову
о предоставлении дома капитана Кусова, по предложению
протоиерея Колиева, под помещение учреждаемой девичьей
школы во Владикавказе.

4 марта 1866 г.

г. Тифлис

Милостивый Государь, Михаил Тариелович!

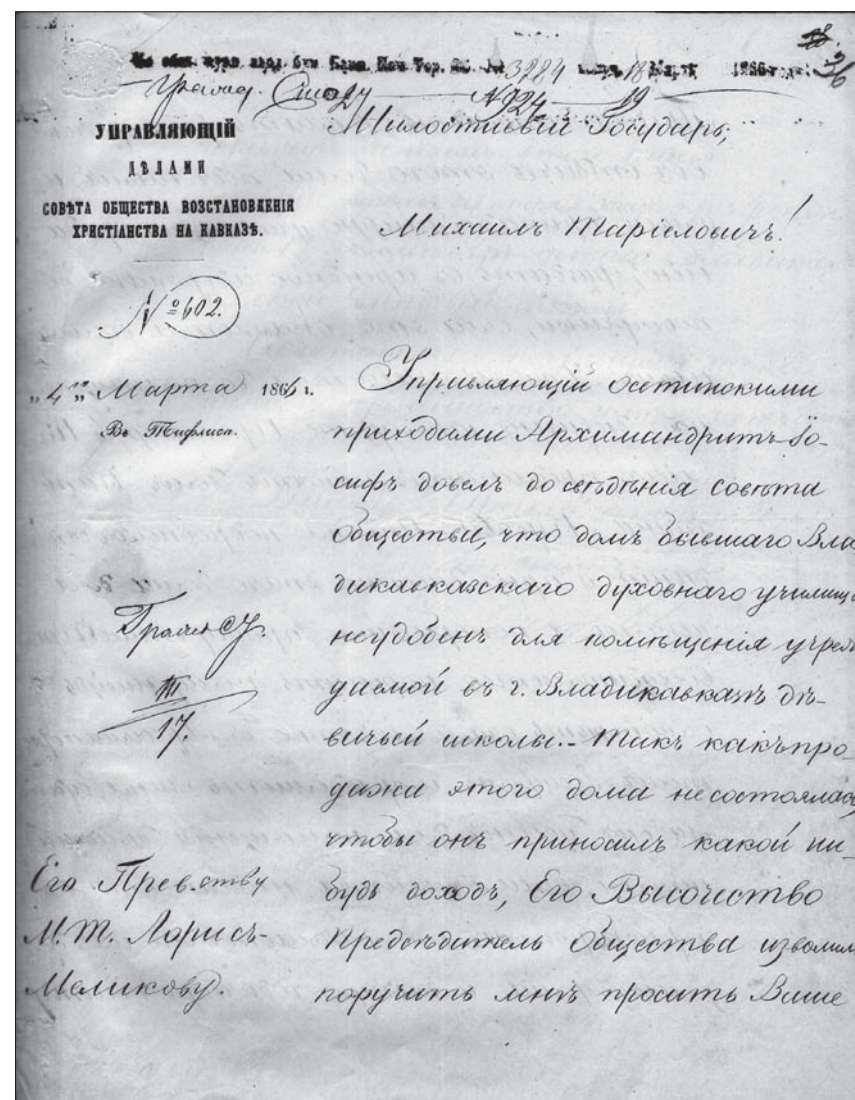
Управляющий осетинскими приходами Архимандрит Иосиф довел до сведения Совета Общества, что дом бывшего Владикавказского духовного училища неудобен для помещения, учреждаемой в г. Владикавказе, девичьей школы. Так как продажа этого дома не состоялась, чтобы он приносил какой-нибудь доход, Его Высочество Председатель Общества изволил поручить мне просить Ваше Превосходительство сделать распоряжение об отдаче этого дома под наем, а землю, принадлежащую училищному зданию, раздать в арендное содержание под постройки, если это окажется возможным.

Что же касается до помещения под девичью школу, то протоиерей Колиев предлагает нанять дом капитана Кусова. Не имея подобных сведений о пригодности этого дома для школы, я покорнейше прошу Ваше Превосходительство поручить кому-нибудь осмотреть его совместно с Архимандритом Иосифом и уведомить меня, будет ли он удобен для помещения девичьей школы. Если окажется надобность в пристройках, то сделает ли их хозяин дома и какую годовую плату требует за наем этого здания.

При этом, для сведения Вашего, препровождаю 1-й экземпляр Устава Владикавказской девичьей школы.

С истинным почтением и совершенною преданностью имею честь быть Вашего Превосходительства покорнейший слуга — Левашов (подпись).

Основание: Ф. 12. Оп. 1. Д. 198. Л. 36–37



Присоединительство, съехать распоряжение
 съехать этого дома подъ исаиу, и
 замлю, принадлежащую чиншному зда-
 нию, раздать въ арендное содержание подъ
 постройки, самъ это окажется возмож-
 нымъ. — Что же касается до помещения
 подъ двинскою школою, то Протоіерей Ко-
 леевъ предлагаетъ нанять дома Мати-
 тана Курова. Намыя подробныя со-
 ошій о пригодности этого дома для
 школы, а покорнѣе прошу Ваше Пре-
 восходительство поручить кому нибудь
 осмотрѣть его, совѣстно въ Архангелъ-
 ской губерніи и уведомить меня, будетъ
 ли отъ удобенъ для помещения двинской
 школы, если окажется надобность въ
 пристройкахъ, то съдѣлать ихъ въ
 рейнъ дома и какою годичною платою

требуетъ за нами этого зданія.

При этомъ для сведенія Вашего, препрово-
 дило № экзаменеръ четава Владимав.
 казкой двинской школы.

Съ штиномъ почтеніемъ и совер-
 шенною преданностію имъ чествствъ

Вашего Пресвосходительства

Майоръ и чиншій муръ

Сурдъ Левинъ

№ 9

Список учениц учрежденной в г. Владикавказе Обществом
восстановления христианства на Кавказе девичьей школы
со сведениями об их родителях и местожительстве.

г. Владикавказ, 1868 г.

№	Имена и фамилии учениц	Звание, имя и фамилии их родителей	Место их жительства
Приготовительный класс			
1.	Анна Флегинская	младший священник Влади- кавказской городской церк- ви Михаил Флегинский	в городе Владикавказ
2.	Ефросиния Калагова	осетин Какадурского аула Знаур Калагов	в горном Какадуре Тагаурского участка
3.	Екатерина Калманова	юнкер милиции из осетин Александр Калманов	в сел. Ольгинском
4.	Соломия Газданова	прапорщик милиции из осетин Максим Газданов	в сел. Ольгинском
5.	Мария Корнаева	прапорщик милиции из дигорцев Брег Корнаев	в Вольно-Христиа- новском ауле Ди- горского участка
6.	Анна Кулаева	юнкер милиции из осетин Касполат Кулаев	в Ардоне Алагир- ского участка
7.	Екатерина Караева	осетин Багакоюртовского аула Джеор Караев	в ауле Багакоюрт Тагаурского участка
Приходящие			
8.	Александра Газданова	юнкер милиции из осетин Михаил Газданов	в сел. Ольгинском
9.	Мария Газданова	осетин Ольгинского села Габис Газданов	в сел. Ольгинском
10.	Анна Хубаева	осетин Ольгинского села Хаси Хубаев	в сел. Ольгинском

Список

5.

Ученицы Владикавказской Осетинской городской школы

Имена и фамилии учениц	Звание, имя и фамилия или имя родителей	Место их жительства
Приготовительный класс		
Анна Флегинская	Младший священник Влади- кавказской городской церкви Михаил Флегинский	В г. Владикавказ
Ефросиния Калагова	Осетин Какадурского аула Знаур Калагов	В г. Владикавказ
Екатерина Калманова	Юнкер милиции из осетин Александр Калманов	В сел. Ольгинском
Соломия Газданова	Прапорщик милиции из осетин Максим Газданов	В сел. Ольгинском
Мария Корнаева	Прапорщик милиции из дигорцев Брег Корнаев	В Вольно-Христиановском ауле Дигорского участка
Анна Кулаева	Юнкер милиции из осетин Касполат Кулаев	В Ардоне Алагирского участка
Екатерина Караева	Осетин Багакоюртовского аула Джеор Караев	В ауле Багакоюрт Тагаурского участка
Приходящие		
Александра Газданова	Юнкер милиции из осетин Михаил Газданов	В сел. Ольгинском
Мария Газданова	Осетин Ольгинского села Габис Газданов	В сел. Ольгинском
Анна Хубаева	Осетин Ольгинского села Хаси Хубаев	В сел. Ольгинском

15.	Ульяна Ковалевская	причетник Салагур в станице
	Второй класс.	Григорий Ковалевский
1.	Кемелана Дзганова	осетинский селвин в Ардонском аиле Максим Масаев
		Саданов.
2.	Дария Табидо	Кодисский в станице в Ардонском аиле Табидо
3.	Анна Рубка	Аматриш в Ардонском аиле Станислав Рубка
		поземельный Александр Рубка
	<p>В станице есть перек с селом Кавказским миссоуисов.</p> <p>В станице. Степановский</p>	

11.	Анастасия Хетагурова	осетин Нарского общества Тетруко Хетагуров	в селе Нар Алагирского участка
12.	Степанида Бородавченко	мещанин города Владикавказ Захар Бородавченко	в городе Владикавказ
Первый класс			
1.	Василиса Кулаева	осетин Ардонского аула Дзадо Кулаев	в ауле Ардон Алагирского участка
2.	Макрина Дзугаева	осетин того же аула Савелий Дзугаев	в ауле Ардон Алагирского участка
3.	Фекла Касаева	осетин Ольгинского села Левон Касаев	в сел. Ольгинском
4.	Мария Цаликова	осетин Ольгинского села Баби Цаликов	в сел. Ольгинском
5.	Соломия Дзгоева	осетин того же села Асланбек Дзгоев	в сел. Ольгинском
6.	Мария Кочнова	осетин того же села Аслан Кочнов	в сел. Ольгинском
7.	Мария Хатагова	осетин того же села Гисо Хатагов	в сел. Ольгинском
8.	Нина Саухалова	осетин того же села Гоно Саухалов	в сел. Ольгинском
9.	Александра Коченова	прапорщик милиции из осетин Василий Коченов	в сел. Ольгинском
10.	Анастасия Дзгоева	осетин Ольгинского села Долатко Дзгоев	в сел. Ольгинском
11.	Надежда Сухиева	Благочинный Владикавказский, осетинский священник Михаил Сухиев	в городе Владикавказ
12.	Мария Саламова	юнкер милиции из осетин Николай Саламов	в Ардоне Алагирского участка
13.	Надежда Онисимова	штабс-капитан Филипп Онисимов	в городе Владикавказ
14.	Евгения Поликарпова	бухгалтер Владикавказского военного госпиталя Тихон Поликарпов	в городе Владикавказ
15.	Ульяна Ковалевская	причетник Салугарданской церкви Григорий Ковалевский	в станице Алагирской

Второй класс			
1.	Кетеван Газданова	осетин Ольгинского села Максим Газданов	в сел. Ольгинском
2.	Дария Бабиева	Кобийский осетин Николай Бабиев	в городе Владикавказ
3.	Анна Рибко	смотритель Ардонской по- чтовой станции Федор Рибко	в Ардоне

Основание: Ф. 129. Оп. 1. Д. 2. Л. 5–6об.

Документы к биографии А. Колиева из фондов Центрального Государственного архива Республики Северная Осетия-Алания извлекли и подготовили к публикации:

Л. Р. Ленник, начальник отдела ЦГА РСО-А,

С. В. Дарчиева, специалист 1-й категории ЦГА РСО-А.

Б. А. Синанов

ИЗ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ: СВЯЩЕННИК ФЕОФИЛАКТ ИВАНОВИЧ ВОДОЛАЗСКИЙ (1887–1937)

В современной литературе утвердилось представление о Владикавказской епархии как епархии, «оказавшейся во главе обновленческого движения на юге России» [Горобец 2004: 19; см. также: Пантюхин 2014]. Действительно, с 1923 по 1935 г. большая часть современной территории Северной Осетии в административно-церковном порядке входила в состав Владикавказской (с 1931 г. Орджоникидзевской) епархии Северо-Кавказской (в 1927–1929 гг. Кавказской) митрополии обновленческой церкви [Лавринов 2016: 601, 615]. Однако изучение ранее засекреченных следственных дел арестованных священнослужителей, хранящихся в Архиве Управления Федеральной службы безопасности РФ по РСО-А (УФСБ РФ по РСО-А), позволяет не только оценить масштабы репрессий, но и пролить свет на ранее неизвестные факты из жизни православного духовенства и мирян, а кроме того, пересмотреть устоявшиеся мнения о канонической принадлежности священнослужителей Северной Осетии исключительно обновленчеству.

Одним из представителей духовенства Северной Осетии, испытавшим на себе все тяготы жизни во времена духовной смуты и претерпевшим жестокие репрессии от богоборческой власти, является настоятель храма святого благоверного князя Александра Невского станицы Архонской священник *Феофилакт Иванович Водолазский*. Он был арестован 20 августа 1937 г., на следующий день после чтимого Православной Церковью великого двенадцатого праздника Преображения Господня [Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. 9520]. По воспоминаниям матери архимандрита Матфея (Мармыля) Анны и певчих Ирины и Анны арест произошел



Ф. И. Водолазский.
Фото не позднее 1917 г.

19 августа после литургии — несколько человек в кожанках вошли в алтарь и в грубой форме вывели настоятеля из храма, после чего выгнали прихожан, закрыли входные двери и повесили на них амбарный замок¹.

Ф. И. Водолазский родился 5 марта (по старому стилю) 1887 г. в крестьянской семье в селе Ново-Григорьевском Ворошиловского района Орджоникидзевского края (ныне Буденновский район Ставропольского края). На момент ареста в семье отца Феофилакта была супруга Ольга Ивановна, сыновья Виктор 19 лет, студент пединститута, Евгений

17 лет, ученик 9-го класса школы № 21, Николай 16 лет и Сергей 12 лет — также учащиеся.

Родители Феофилакта Ивановича имели собственный дом и землю и смогли обеспечить сыну хорошее образование. Он окончил второклассную учительскую школу и с 1903 по 1909 г. работал учителем, а затем с 1910 по 1914 г. совмещал должность учителя пения и регента в одном из владикавказских храмов [Архив УФСБ РФ по РСО-А. Анкета]. Феофилакт Иванович не только обладал хорошим голосом, но и, по воспоминаниям родственников, играл на скрипке.

Окончив Ставропольскую духовную семинарию, в сентябре 1914 г. Ф. И. Водолазский становится диаконом. В этом сане с 1915 г. он служит в церкви Святых равноапостольных Константина и Елены г. Владикавказа (Харлампиевская церковь). Революционные события и Гражданскую войну он пережил во Владикавказе, проживая с семьей на съемной квартире.

Свое педагогическое образование и музыкальные таланты о. Феофилакт продолжал использовать, совмещая с 1 сентября 1922 г. диаконское служение с должностью учителя пения во владикавказской школе № 18. Как и большинство духовенства нашей страны, он в полном объеме ощутил на себе антицерковную политику советского государства. Как служитель церкви диакон Феофилакт в середине

¹ Автор выражает благодарность протоиерею Леониду Евгеньевичу Водолазскому за предоставленные документальные материалы и воспоминания.

1920-х гг. фигурирует в списках лиц, лишенных избирательных прав [Хубулова 2005: 162].

В конце 1920-х гг. о. Феофилакт принимает сан священника. Так, уже в 1929 г. в удостоверении личности он отмечен как священник Константино-Еленинской церкви. По количеству прихожан Константино-Еленинская церковь г. Владикавказа была одной из самых крупных в городе. До революции 1917 г. ее приход состоял из более чем 4 000 верующих. Но весной 1933 г. храм был закрыт и в том же году разрушен. На действия советских властей не повлиял даже тот факт, что церковная община официально состояла из 153 человек [ЦГА РСО-А. ФР. 56. Оп. 1. Д. 162. Л. 75.], в то время как в аналогичной ситуации основанием для закрытия храмов города считалась «малочисленность общины» — 20–30 человек [ЦГА РСО-А. ФР. 47. Оп. 1. Д. 1047. Л. 22–23.]. Община верующих перешла в маленькую кладбищенскую Ильинскую церковь, расположенную на окраине города [ЦГА РСО-А. ФР. 56. Оп. 2. Д. 5 (ч. 1). Л. 188–189].

С 1934 г. и вплоть до ареста о. Феофилакт служит в Александро-Невском храме ст. Архонской. На новом месте служения он вновь ощутил всю суровость антицерковной политики советских властей. В 1936 г. его обвинили в расхищении церковного имущества, но затем оправдали [Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. 9520].

Судя по всему, к аресту священника готовились заранее, и в составленной на него характеристике от 14 августа 1937 г. особо отмечалась его активная проповедническая деятельность. Отец Феофилакт посещал дома станичников с иконами, «привлекал детей в церковь». Это имело свой результат, и даже советские чиновники отмечали «прилив колхозников в церковь» [Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. 9520].

31 августа 1937 г. в обвинительном заключении, составленном через 11 дней после ареста, о. Феофилакту приписывалась «контрреволюционная и антиколхозная деятельность». По данным следствия, он «вел работу по вовлечению колхозников в церковь, тем самым срывал летние полевые работы в колхозах», «во время установившейся летом жаркой погоды распространял слух о том, что это божье наказание за грехи, за то, что народ пошел в колхоз, говорил, что нужно уйти из колхозов и совершить молебен с образами и просить бога прощения грехов» [Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. 9520].

На единственном допросе, состоявшемся 29 августа 1937 г., священнослужитель в предъявленных ему обвинениях виновным себя не признал. Единственный вопрос, на который он дал положительный ответ, является совершение по просьбе станичников 20 июля 1937 г. молебна о дожде.

Уже 16 сентября того же года постановлением Тройки НКВД СОАССР о. Феофилакт был осужден к высшей мере наказания — расстрелу, а 20 сентября в 20 часов по московскому времени приговор был приведен в исполнение.

Обращает на себя внимание поспешность в ведении следствия и вынесении приговора. Кроме того, вещественных доказательств по делу не имелось, «не было допрошено ни одного свидетеля, который бы показал, что лично ему Ф. И. Водолазский внушал антисоветские взгляды, компрометирующие колхозное строительство и другие мероприятия советских органов в станице». Предварительное следствие по делу было проведено с грубыми нарушениями норм УПК РСФСР: арест священника прокурором не был санкционирован, постановления о возбуждении уголовного дела, о предъявлении обвинения и об окончании следствия не выносились, с материалами дела обвиняемый ознакомлен не был, квалификация предъявленного обвинения соответствующей статьей УК РСФСР не указана, обвинительное заключение прокурором не утверждалось. Вышеуказанные обстоятельства послужили основанием о реабилитации Ф. И. Водолазского, которая состоялась 4 июля 1961 г. [Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. 9520].

Следует также отметить, что следователь НКВД СОАССР, который вел предварительное следствие по делу, составлял по нему обвинительное заключение и докладывал его на заседании Тройки, за грубое нарушение революционной законности и фальсификацию следственных документов в 1939 г. по п. «а» ст. 193-17 УК РСФСР осужден к 7 годам ИТЛ.

Несмотря на недолгий период службы в Александро-Невском храме, прихожане-станичники быстро полюбили своего пастыря. Все дни заключения они дежурили у тюрьмы и сразу выкупили у охранников тело о. Феофилакta¹. Похоронили его на Госпитальном кладбище на окраине Владикавказа, а затем вместе с монахинями бывшего Покровского монастыря перезахоронили на городском

¹ Здесь и далее воспоминания прот. Леонида Водолазского.

Шалдонском кладбище. После расстрела о. Феофилакta станичный приход еще в течение 10 лет кормил осиротевшую семью священника¹.

Изучение жизненного пути незаконно пострадавшего в годы репрессий о. Феофилакta Водолазского ставит перед нами несколько важных вопросов. Первый вопрос касается отношения о. Феофилакta к обновленческому расколу, поразившему Владикавказскую епархию в начале 1920-х гг.

Как известно, в августе 1922 г. епископ Макарий (Павлов) самовольно оставил Владикавказскую кафедру и переселился в г. Пятигорск, основав местную группу «Живой Церкви», а в январе 1923 г. состоялся переход самообразованного Владикавказского епархиального управления в обновленчество [Пантюхин 2014: 88]. Однако в стандартной «Анкете для учета светского и монашеского духовенства христианских религий и религиозных образований», составленной на о. Феофилакta 14 апреля 1923 г., в графе № 36 «Отношение к ВЦУ» и графе № 37 «К какой из групп нового обновленческого движения церкви примыкает» стоят прочерки [Архив УФСБ РФ по РСО-А. Анкета]. Следовательно, начавшийся во Владикавказской епархии обновленческий раскол о. Феофилакт не поддержал.

Гораздо сложнее ответить на другие вопросы, а именно: кем был рукоположен во священники о. Феофилакт и какой юрисдикции были храмы Константино-Еленинский во Владикавказе и Александро-Невский в ст. Архонской?

К сожалению, обычные для подобных следственных дел формулировки, применяемые к духовенству, такие как «активный тихоновец», «священник тихоновской ориентации» или «обновленец», «священник синодальной ориентации», в имеющихся документах отсутствуют. Однако из материалов другого следственного дела известно, что в 1929–1930 гг. в ст. Архонской был организован молитвенный дом «тихоновской церковной общины» [Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. 9099]. Наличие параллельного молитвенного дома с его четкой тихоновской ориентацией косвенно может указывать на обновленческую принадлежность Александро-Невского храма. Но данные вышеупомянутой «Анкеты для учета светского и монашеского духовенства...»

¹ С 1961 по 1967 г. матушка Ольга Ивановна получала пенсию в Покровском храме г. Владикавказа за расстрелянного супруга о. Феофилакta. Пенсию начислили после длительных проверок.

указывают на неприверженность о. Феофилакта обновленчеству. Можно предположить, что храм действительно мог быть обновленческим, но до прихода о. Феофилакта. Таким образом, с его переходом в Александро-Невский храм в 1934 г. в станице могло действовать сразу два православных прихода.

Следует также отметить, что согласно «Положению об областных Преосвященных» от 12 марта 1934 г. № 14 Патриаршего Священного Синода, на территорию Северной Осетии распространялись полномочия Пятигорского архиерея [ЖМП 2001: 221]. Под его каноническую юрисдикцию попадали приходы, расположенные в административных границах Северо-Кавказского края, в пределы которого до 1936 г. как раз и входила Северо-Осетинская автономная область. С 1933 г. епископом Пятигорским (с 1936 г. архиепископом) являлся преосвященный Мефодий (Абрамкин). Вполне возможно, что в каноническом общении с ним и находились приходы и священнослужители, не подчинявшиеся обновленческой Владикавказской епархии.

Высказанные нами предположения требуют документального подтверждения. Все же сухие строчки архивных документов не могут передать всей трагедии, потрясшей многодетную семью о. Феофилакта и православный приход храма Св. князя Александра Невского, фактически прекратившего свое существование с гибелью настоятеля. Но удивительным образом недолгий пастырский путь о. Феофилакта через полвека продолжил его внук митрофорный протоиерей Леонид Евгеньевич Водолазский¹, настоятель церкви в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» города

¹ Протоиерей Леонид Евгеньевич Водолазский родился 3 марта 1950 г. на острове Итуруп в пос. Буревестник в семье военнослужащего Евгения Феофилактовича Водолазского. В 1973 г. с отличием окончил Ленинградский государственный университет; кандидат биологических наук. Рукоположен во диаконы 12 июля 1990 г., а 22 июля того же года во священники. Является настоятелем храма иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», а также директором и духовником Тверской епархиальной православной средней общеобразовательной школы во имя свт. Тихона Задонского. Почетный работник общего образования РФ, почетный работник науки и образования Тверской области, магистр менеджмента в образовании. Имеет церковные награды: крест с украшениями (2007 г.) и право ношения митры (2016 г.), орден блгвн. князя Даниила Московского III степени, орден прп. Серафима Саровского III степени, епархиальные награды, награды общественных организаций, в т. ч. за возрождение казачества.

Твери. Божиим Промыслом сошлись судьбы деда и внука¹. По воспоминаниям матушки Ольги Ивановны Водолазской, бережно хранимым о. Леонидом, в этом тверском храме бывал и сам о. Феофилакт. Здесь же он встречался с последним настоятелем храма священномучеником Алексием Бенеманским² — известным борцом с обновленчеством. В Твери о. Феофилакт останавливался, совершая поездки в Санкт-Петербург, где проживали его родственники.

Протоиерей Леонид Водолазский, в свою очередь, высказывает предположение, что в Твери о. Феофилакт мог встречаться и со священномучеником Фаддеем (Успенским), архиепископом Тверским (Калининским) и Кашинским. И такие встречи могли быть не случайны, ведь в сентябре 1916 г. в связи с болезнью епископа Владикавказского Антонина (Грановского) преосвященного Фаддея перевели на Владикавказскую кафедру, временно управляющим которой он оставался до конца января 1917 г. Недолгое пребывание владыки Фаддея во Владикавказе произвело неизгладимое впечатление на паству, «ибо в нем увидели они образ смиренного христианского пастыря, который неустанно учил их значению христианского звания и тому, как спасти свою душу» [Дамаскин (Орловский) 2001: 481–565]. Возможно, именно в этот период и завязалась дружба владыки Фаддея и о. Феофилакта. В таком случае не исключено, что владыка Фаддей в период с 1925 по 1929 г. мог рукоположить о. Феофилакта во пресвитеры. В этот промежуток времени священномученик управлял Астраханской епархией, затем в октябре 1926 г. в связи с арестом Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) он вынужден был покинуть Астрахань для исполнения возложенных на него обязанностей по управлению Русской

¹ Отец Феофилакт родился 5 марта по старому стилю (18 марта по новому стилю) — это день тезоименитства о. Леонида, который начал свое пастырское служение в храме Рождества Пресвятой Богородицы в с. Городне на Волге (Тверская обл.), а о. Феофилакт был расстрелян накануне праздника Рождества Пресвятой Богородицы (восемь вечера, сразу после окончания Всенощной).

² Прихожанка Скорбященского храма Ирина в 1930-е гг. встречалась с о. Феофилактом и в 2000 г. была шокирована встречей с о. Леонидом, приняв его за о. Феофилакта. Она приходила в храм и стояла на службе за колонной и, слушая голос священника, вспоминала о. Феофилакта, его службу с о. Алексеем. Ирина, будучи уверена в том, что о. Феофилакт тоже прославлен как священномученик, заказала его икону и подарила храму.

Церковью. Но на пути в Москву был задержан и отправлен в город Кузнецк Саратовской области без права выезда. По некоторым данным, пребывая здесь, с 27 июня по 27 октября 1927 г. владыка Фаддей числился архиепископом Пятигорским, но отбыть по назначению не мог. Митрополит Сергей, освобожденный к тому времени из тюрьмы, назначил его 27 октября 1927 г. на Саратовскую кафедру, а через непродолжительное время на Тверскую. Только в марте 1928 г. владыка Фаддей получил разрешение на выезд из Кузнецка в Саратов, а затем в Тверь, где и провел последние годы своей исповеднической жизни, закончившейся мученической смертью [Древо].

В завершение следует отметить, что 16 сентября 1937 г. Тройкой НКВД СОАССР был вынесен еще один смертный приговор в отношении «активного тихоновца и монархиста по убеждению» священника церкви Вознесения Господня г. Владикавказа Сергея Павловича Лукьянова. Однако совпали не только время и место вынесения приговора, но и день и час расстрела о. Феофилакта и о. Сергия — 20 сентября 1937 г., ровно в 20:00 по московскому времени [Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. № 9511].

Подводя итог нашему небольшому исследованию, можно заключить, что жизненный путь священника Феофилакта Водолазского наглядно демонстрирует нам весь драматизм и сложность эпохи. Надеемся, что со временем вновь открывающиеся документы позволят уточнить многие наши предположения. Но уже сейчас с уверенностью можно сказать, что среди духовенства Северной Осетии были личности, не поддержавшие обновленческий раскол.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Республике Северная Осетия-Алания (далее — Архив УФСБ РФ по РСО-А). Фонд уголовных дел на лиц, снятых с оперативно-следственного учета (далее — ФС) № 9520.

Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. № 9099.

Архив УФСБ РФ по РСО-А. ФС. № 9511.

Архив УФСБ РФ по РСО-А. Анкета для учета светского и монашеского духовенства христианских религий и религиозных образований. 14 апреля 1923 г.

Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (далее — ЦГА РСО-А). ФР. 56. Оп. 1. Д. 162.

ЦГА РСО-А. ФР. 47. Оп. 1. Д. 1047.

ЦГА РСО-А. ФР. 56. Оп. 2. Д. 5 (ч. 1).

Горобец 2004 — Горобец А. А. История Русской Православной Церкви в Северной Осетии (1917–1924 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ.

Дамаскин (Орловский) 2001 — Дамаскин (Орловский), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 3. Тверь.

Древо — Древо: открытая православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/8326.html> (дата обращения: 20.10.2017).

ЖМП 2001 — Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. М.

Лавринов 2016 — Лавринов В., прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М.

Пантюхин 2014 — Пантюхин А. М. Обновленческое движение Русской Православной Церкви в 20–40-е гг. XX в. (на материалах Ставрополя и Терека). Ставрополь.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Леонид (Горбачев) — епископ Владикавказский и Аланский

Диакон Дмитрий Асратян — научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А

Басиева Залина Максимовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А

Габоева Людмила Руслановна — научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А

Гостиева Лариса Казбековна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН

Дарчиева Светлана Владимировна — специалист 1-й категории Центрального государственного архива РСО-А

Киреев Феликс Сергеевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А

Кочиев Константин Карленович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Юго-Осетинского научно-исследовательского института им. З. Н. Ванеева (г. Цхинвал, Государство Алания)

Ленник Людмила Ростиславовна — начальник отдела Центрального государственного архива РСО-А

Малахов Сергей Николаевич — кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО-А

Мамиев Герман Таймуразович — историк, корреспондент газеты «Терские ведомости»

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 (г. Симферополь)

Протоиерей Артемий Пономаренко — кандидат богословия, благочинный церковью Моздокского округа

Синанов Борис Андреевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН

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

Хаданова Фатима Хасановна — научный сотрудник, заведующая отделом Института истории и археологии РСО-А

Цуциев Аслан Аркадьевич — кандидат исторических наук, доцент Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова

Шиженский Роман Витальевич — кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории России и вспомогательных исторических дисциплин Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, заведующий научно-исследовательской лабораторией «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» (г. Нижний Новгород)



1



2

Таблица 1. 1. Моздокская икона Богородицы. С хромолитографии 1895 г.
2. Медная печать протопроедрa и эксусиократора всей Алании Константина. XI в.

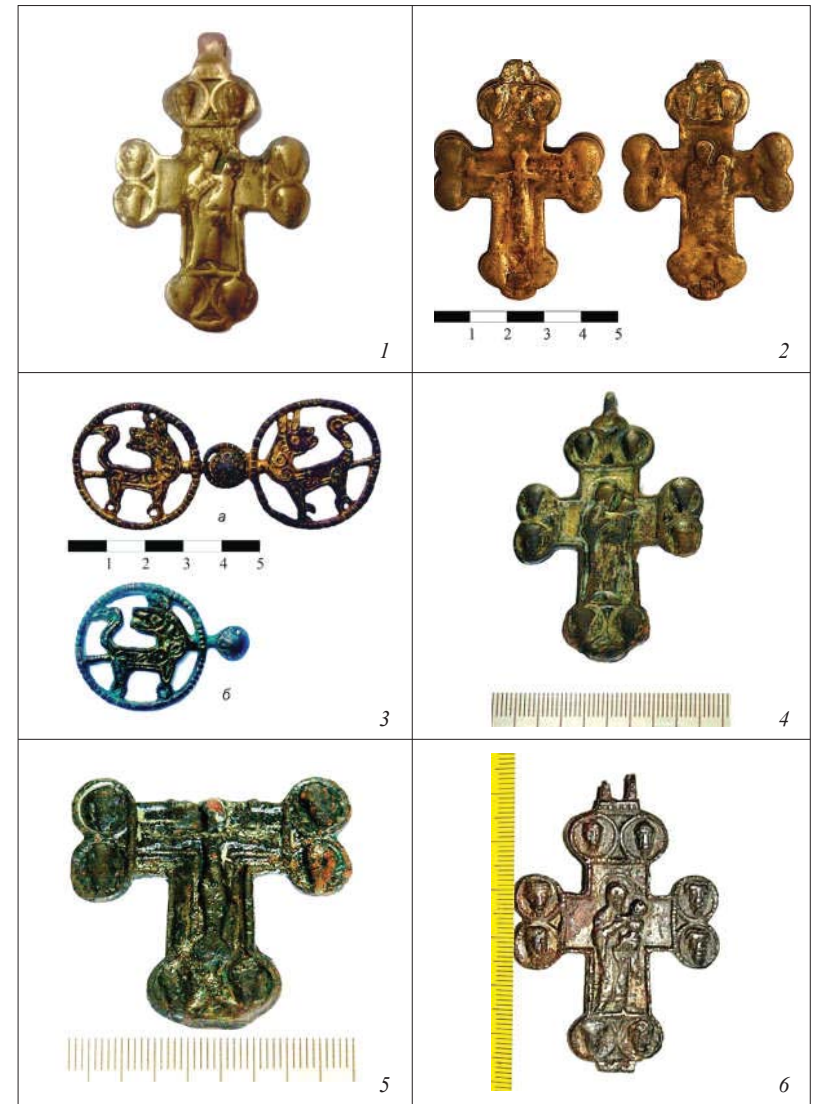


Таблица 2. 1. Нательный крест из катакомбы № 92 Даргавского катакомбного могильника. 2. Нательный крест из катакомбы № 15 Змейского катакомбного могильника. Раскопки 2014 г. 3. Нагрудные застёжки из Змейского (а) и Даргавского (б) катакомбных могильников. 4–5. Нательные кресты с городища у горы Калез. 6. Нательный крест из грабительских раскопок на территории Кавказа



Таблица 3. Чудо св. Георгия о зми. Фрагмент росписи Нузальского храма. Художник Вола Тлиас. XIV в.



Таблица 4. Чудо св. Евстафия. Фрагмент росписи Нузальского храма. Художник Вола Тлиас. XIV в.

Научное издание

**АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ:
история и культура**

Корректор *И. Н. Кантемирова*
Компьютерная верстка *Н. А. Семенова*

Подписано в печать 15.11.17. Формат 60×90¹/₁₆. Бум. офсетная № 1. Гарн. шрифта Times New Roman. Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,5. Уч.-изд. л. 13,51. Тираж 100 экз. Заказ № 1819. Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами в ОАО «Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева». 362021, г. Владикавказ, ул. Тельмана, 16.

