

**М. Э. МАМИЕВ**

**АЛАНСКОЕ  
ПРАВОСЛАВИЕ  
ИСТОРИЯ  
И ТРАДИЦИЯ**



**М. Э. МАМИЕВ**

**АЛАНСКОЕ  
ПРАВОСЛАВИЕ  
ИСТОРИЯ  
И ТРАДИЦИЯ**



Москва СЕМ 2014

Рекомендовано к печати

Ученым советом Института истории и археологии РСО-Алания

Рецензенты:

**Р. С. Бзаров**, доктор исторических наук, профессор

**Р. Ф. Фидаров**, кандидат исторических наук

На 1-й странице обложки:

*Морахский крест* Южная Осетия. Кударгом

На 4-й странице обложки.

*Святой Георгий* Барельеф Сосланбека Едзиева на стене его дома в с. Синдзикау, Северная Осетия

**Мамиев М. Э.**

M22 · Аланское православие [Текст]: история и традиция / М. Э. Мамиев; Институт истории и археологии РСО-Алания. — М.: СЕМ, 2014. — 264 с. — (Аланская старина. История и культура).

ISBN 978-5-91139-302-1

Работа посвящена изучению аланской православной традиции. В нескольких тематически связанных между собой очерках реконструируются различные аспекты истории и внутреннего содержания аланского ортодоксального христианства, принявшего и сохранившего в себе древнюю народную культуру

86.2(2Рос.Сев.)

© Мамиев М. Э., 2014

© Институт истории и археологии  
РСО-Алания, 2014

© Алипченкова Т. Ф., оформление, 2014

ISBN 978-5-91139-302-1

*Маэ фыд Мамиаты Эрнесты  
рухс ном дзы арын*

*Светлой памяти моего отца  
Эрнеста Михайловича Мамиева*





## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вступительное слово</i> .....	6
<i>Введение</i> .....	8
I. <i>Историографический обзор</i> .....	10
II. <i>Исторические источники о православном христианстве в средневековой Алании</i> .....	48
III. <i>Христианский погребальный обряд в средневековой Алании</i> .....	97
IV. <i>Христианские элементы в традиционной осетинской календарной обрядности</i> .....	141
V. <i>Памятники позднесредневековой церковной архитектуры Осетии</i> .....	203
<i>Заключение</i> .....	236
<i>Источники и литература</i> .....	239
<i>Список сокращений</i> .....	262

## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

За минувшие четверть века стала очевидной полная несостоятельность предсказаний о скором отмирании религии, на чем так упорно настаивали теоретики «научного атеизма». Религия не только не уходит в прошлое, но становится все более важным движущим фактором общественно-политических процессов в большинстве стран мира. Подлинная наука, высвобождаясь из идеологических пут недавнего прошлого, ищет ответы на вопросы о роли и месте религии в истории и современной жизни. И очередным тому свидетельством является выход в свет фундаментального исследования, посвященного сложной и противоречивой судьбе православного христианства в Алании-Осетии.

Уже из названия книги очевиден масштаб авторского замысла, и непредвзятый читатель быстро убеждается в том, что затраченные усилия вполне пропорциональны сложности поставленной задачи. Исследование строится на тщательном анализе богатейшего материала, накопленного к нашему времени наукой. Обширный историографический экскурс включает всесторонний критический анализ работ, в той или иной степени связанных с изучаемой темой. Автором уверенно опровергаются безнадежно устаревшие, но донныне встречающиеся как в научной литературе, так и в околорелигиозной публицистике представления об «осетинском язычестве», о «поверхностной христианизации алан» и т. п. В серии очерков, составляющих основное содержание книги, исторические свидетельства IX–XV веков о распространении христианства среди алан сопоставляются с данными археологии, фольклора и архитектуры. Подобный комплексный подход позволяет сделать вывод о «динамичном и

достаточно гармоничном взаимопроникновении и взаимодействии» трех основных компонентов религиозного мировоззрения осетин — христианского, иранского и кавказского. Автор справедливо настаивает на том, что «соединение исконной традиционной культуры, изначально формирующей этническую идентичность, с церковным вероучением — обязательное условие его всенародного восприятия», и убедительно обосновывает на осетинском материале диалектическую связь универсального и национального начал в православном христианстве. В результате мы приходим к закономерному выводу о создании аланами собственной православной культурной традиции.

М. Э. Мамиев анализирует лишь некоторые аспекты этого феномена и подчеркивает, что не претендует на окончательность предложенных решений. Но очевидно, что сделан важный шаг в изучении широкого комплекса проблем, связанных с историей и духовной культурой алан-осетин — наследников славной державы, ровно одиннадцать веков назад сделавшей исторический выбор в пользу Православия. Божие благословение да пребудет со всеми читателями этого труда.

† Зосима,  
*архиепископ Владикавказский и Аланский*

## ВВЕДЕНИЕ

В последние годы вопрос о месте православного христианства в истории и культуре Алании-Осетии получил особую актуальность, вызванную постоянно растущим интересом со стороны широких слоев общества. Непрерывно усиливающееся внимание к обозначенной теме, вызванное масштабными переменами нашего времени, требует современных исследований, отвечающих высокому уровню сформировавшегося общественного запроса. Однако, несмотря на востребованность надежной информации и научных оценок, христианская история алан-осетин продолжает оставаться малоизученной, насчитывая небольшое количество специальных работ. Причина — во вполне понятной непопулярности темы на протяжении длительного советского периода, времени выделения аланистики в отдельное направление внутри отечественной исторической науки.

В то же время не успевшее оправиться после агрессивной социалистической «интернационализации» общество тут же оказалось вовлеченным в процессы тотальной глобализации, уже поставившей под угрозу культурно-национальную идентичность многих народов мира. Таким образом, в контексте недавнего исторического прошлого и современных социокультурных реалий изучение осетинской этнокультурной традиции является самостоятельной и актуальной исследовательской задачей, от уровня решения которой во многом зависит сохранение и развитие этнокультурной самобытности осетинского народа [Салбиев 2013].

Подобное исследование невозможно без определения исторического значения восточного христианства в формировании осетинской традиционной культуры, его места в государственном прошлом

средневековой Алании. Посильным участием в решении этой важной задачи и является предлагаемая вниманию читателей работа. Она представляет собой несколько тематически связанных между собой очерков, посвященных рассмотрению обозначенной в названии книги темы с точки зрения смежных исторических дисциплин. Считаю необходимым подчеркнуть, что ни один из очерков, каждый из которых вынесен в отдельную главу, не претендует на полноту изученности поставленных в нем вопросов. *Цель настоящей работы — обозначить направление дальнейших исследований и предложить использование известных методологических подходов, применяемых в исторической науке, но мало используемых при изучении христианской истории Алании.* В дальнейшем каждая из затронутых тем потребует отдельного, специального и более обстоятельного рассмотрения.

Прежде чем перейти к обзору истории изучения христианства в Алании, необходимо сделать некоторые пояснения. Под Осетией подразумевается известная часть территории переставшего существовать средневекового Аланского государства с сохранившимся — физически, культурно, генетически — этносом, который со времени начала интеграции в русскую/европейскую цивилизацию в середине XVIII в. и последующим вхождением в состав Российской империи известен как осетины (*овси, оси* — русская транскрипция грузинского обозначения алан [Бзаров 2013: 5–8]). Некоторые главы предлагаемой работы представляют собой значительно дополненные и переработанные варианты ранее публиковавшихся статей [Мамиев 2004; Мамиев 2013; Мамиев 2013а].

За научную помощь, оказанную при работе над настоящей книгой, выражаю искреннюю признательность и благодарность Р. С. Бзарову, иеромонаху Гайю (Битиеву), диакону Димитрию Асратяну, М. М. Байсангурову, А. А. Сланову, Т. К. Салбиеву, Р. Ф. Фидарову, С. Б. Буркову, А. У. Дулаеву, И. К. Дзуцову, А. Х. Хутинаеву, Р. Т. Ельджарову, Ф. Ю. Дзугкоевой.

## I. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

После последнего упоминания Аланской епархии в 1590 г. [Малахов 1992: 175], когда ее название уже давно не передавало действительной географии окормляемой территории, уцелевшая и еще не ассимилировавшаяся часть алан северо-западного Кавказа в сочинениях авторов XVII — первой половины XVIII в. продолжала связываться с христианством. Подробнее об этих сведениях будет сказано ниже, здесь же они упоминаются в качестве своеобразного завершения периода средневековых свидетельств и преддверия научного изучения христианской истории народа, который с середины XVIII в. начал свое возвращение в лоно христианской цивилизации и государственности. Научному изучению вопроса предшествовал закономерный этап сбора информации, что выражалось в описательном характере публиковавшихся работ. Хронологически начало этого процесса совпадает со временем присоединения Кавказа к России и становления русской науки.

За нижнюю временную границу данного историографического этапа следует принять 1742 г., а именно — дату написания «Донесения грузинского архиепископа Иосифа и архимандрита Московского Знаменского монастыря императрице Елизавете Петровне о возможности проведения осетинского народа в православную веру и принятия им русского подданства» [РОО 1976: 29–31]. Приведем полностью ту часть документа, которая посвящена религии осетин. Документ в целом знаменует, во-первых, начало изучения рассматриваемой темы, а во-вторых, определяет принцип, задает формат сбора и интерпретации соответствующих сведений на последующие десятилетия.

«А издревле оной осетинской народ бывал православной христианской и содержался под владением грузинских царей, ибо в тех их жительствовах во знак древнего их благочестия свидетельствуют и поныне каменные церкви и в них святые иконы и книги, которые иноверцы к тем церквам Божиим охотно прибегают, и святые посты Великой, Госпожин и Филиппов постно содержат. И когда, по случаю, увидят какую духовную персону и со оною поступают ласково и желательно, ту персону к себе в дома для посещения, а особливо ради водоосвящения неотступно просят и к восприятию христианския веры греческаго исповедания весьма склонны. Точию таковых духовных персон, которые бы могли семя слова Божия в тех не посвященных народах сеять и чрез святое крещение привести их в православную веру, никого не имеется и за тем принуждены они только одну молитву творить, взирая на небо, а других мольбищ, яко идололатры творят, отнюдь того не дерзают и слухом слышать не хотят. А ныне оной многолюдной народ святым крещением не посвященной состоит в своей воли. Понеже как турки, так и персиане никто ими не владеют, а места их избилуют золотою, серебряною и протчими рудами и минералами, камением презрядным, токмо тех мест обыватели в действо оныя руды, камения за неискусством знать никому не дают и кроме христиан других народов людям во оные их места никому не входимо» [РОО 1976: 30].

Несмотря на прозрачную прагматичность документа, содержащего, по сути, политическое предложение, он обнаруживает одновременно и очень интересные религиозоведческие сведения, в том числе и первое обосновываемое утверждение об исторической принадлежности осетин к православному вероисповеданию, которое жестко привязывается к постулированию исконности грузинского влияния. Впоследствии данный тезис неоднократно повторялся в официальной переписке середины — второй половины XVIII в. в связи с организацией и последующей деятельностью Осетинской духовной комиссии [РОО 1976: 37–38, 41, 74–75]. Наиболее информативным документом этого периода является отчет протопопа Иоанна Болгарского, отдельно рассмотренный в заключительной главе предлагаемой вниманию заинтересованных читателей работы.

Первым ученым, посетившим Осетию, был И. А. Гильденштедт. В 1771–1772 гг., будучи руководителем 2-го Астраханского отряда знаменитой «академической» экспедиции 1768–1774 гг., начавшей



комплексное изучение территории Российской империи и стратегически важных участков ее приграничья, он лично посетил некоторые районы севера и юга Осетии. Однако его описания, не касающиеся географии и языкознания, довольно скупы. Находясь под вполне объяснимым влиянием грузинских исторических хроник, с которыми он лично ознакомился по списку редакции Вахтанга VI [Гильденштедт 2002: 142], И. А. Гильденштедт, как и многие его современники — ученые и последователи, получил установку на переоценку роли Грузии в истории окружающих ее народов. В результате первая научно (для своего времени) и кратко сформулированная теория христианской истории Осетии выдающегося исследователя-естествоиспытателя практически полностью повторяет смысл вышеприведенного пассажа из донесения грузинских клириков: «При грузинском господстве была введена греческая христианская религия, которую признают также еще многие осетины, которые являются грузинскими подданными... Взятое вообще, сказанное мною об абхазах относится и к осетинам, [например] то, что христианская религия при свободном не сложившемся государственном устройстве исчезла, оставив только некоторые следы [в виде] старых церквей, еще оставшегося соблюдения великого поста и т. д.» [Гильденштедт 2002: 234].

Здесь необходимо небольшое пояснение. Дело в том, что традиционная для грузинской историографии тема грузинского сверхвлияния на окружающие страны и народы подразумевает участие в нем своей автокефальной церкви. Отсюда, например, и обслуживающая данную идею фальсификация [Белецкий, Виноградов 2011: 17], содержащаяся в дополнении к одной из ранних книг «Картлис цховреба» — «Жизнь Вахтанга Горгасала», о том, что «...на шестом Вселенском соборе, состоявшемся в Константинополе в 680 г., Осетия упоминалась как одна из земель в ведении картлийского католикоса» [Алемань 2003: 415]. В рамках этой устоявшейся идеологической парадигмы находится и сообщение, пожалуй, самого авторитетного редактора грузинской истории Вахушти Багратиони: «В старое время все они (осетины. — М. М.) были христианами и входили в число пасомых Никозели (Никозский епископ. — М. М.), главным же образом двальцы...» [Вахушти 1904: 141]. Скорее всего И. А. Гильденштедт не был знаком с работой грузинского царевича «История царства Грузинского». Хотя она и была закончена в

Москве в середине XVIII в., но впервые увидела свет (частично) только в 1842 г. Издатель, М. Броссе, снабдил текст оригинала французским переводом [Вахушти 1976: 8]. Царевич Вахушти являлся всего лишь творческим последователем историографической традиции, следовавшей государственно-идеологической направленности «Картлис цховреба».

Тезис И. А. Гильденштедта дублируется в работе еще одного автора — доктора медицины Якоба Рейнеггса, который в 1779–1783 гг. служил врачом при дворе картлийского царя Ираклия II и был агентом российского влияния Г. А. Потемкина [Цибиров 1981: 45]. В силу своей деятельности Я. Рейнеггс был не только хорошо знаком с грузинскими историческими хрониками, но так же, как И. А. Гильденштедт, находился под их несомненным влиянием: «Согласно свидетельству грузинских летописей, все оссы были покорены царицей Тамарой и обращены в христианство. Оно, вероятно, было распространено довольно широко, потому что в горах, занятых осами, можно встретить то там, то здесь старые каменные церкви и маленькие часовни. Но, вероятно, они не стали через христианство ни более просвещенными, ни более счастливыми, потому что очень скоро снова вернулись к старым обычаям и невежеству и забыли христианство» [ОГРИП: 92–93].

Особенно показателен исторический экскурс из обстоятельного отчета, составленного в 1780 г. руководителем Осетинской духовной комиссии протопопом Иоанном Болгарским. Собирая необходимую информацию «...самому мне и чрез священников...» [РОО 1984: 383], т. е. лично и через подчиненных ему миссионеров, в части, касающейся истории осетин, он мог использовать лишь сведения, полученные от грузинских священников, носителей сложившейся историко-идеологической традиции. По результатам доклада Сената Екатерине II в 1771 г. в состав комиссии, которая со времени ее учреждения в 1745 г. комплектовалась грузинскими клириками, были включены представители русского духовенства [РОО 1984: 230–233]. Однако они не могли обладать знаниями о прошлом чужой для них горной страны. По этой причине исторический экскурс Иоанна Болгарского, разделенный на гражданскую и церковную части, представляет собой повторяющуюся кальку грузинской историографической традиции. Показательно, что при этом в качестве источника информации он называет не дискредитировавших себя

перед Синодом и Сенатом грузинских миссионеров, а самих осетин: «...они (осетины. — М. М.) подвластны были прежде за несколько времени бывшим в свое время грузинским царям, при которых и наименование себе приняли осетинцов, по имени одного из определенных к ним владельца или князя Иозефа, и что де после того, как Грузия начала приходить в упадок, то они, оторвавшись от нее, прежнюю получили вольность с обычайною прежнею бедностию, в каковой и поныне находятся» [РОО 1984: 384]. «Сказывают, будто все сии церкви (в Осетии. — М. М.) построены бывшею в свое время грузинскую царицею Динарою (Тамара. — М. М.) и от нее приставлены были к сим народам и священники, которые поучали их всему, что до веры и закона лежит. Когда ж Грузия по прошествии нескольких лет начала приходить в упадок, то и священников у них не стало, после чего сии народы в разные впали заблуждения» [РОО 1984: 386]. Несмотря на то что данный отчет предназначался для служебного пользования, можно предположить, что он был доступен для более поздних авторов наряду с другими официальными документами рассматриваемого периода [Толстой 1997: 14–34; Лавров 1883: 226–227; публикации в АКАК — напр., АКАК 1866: 83].

Очень интересен обзор, содержащийся в воспоминаниях офицера русской службы Л. Л. Штедера, который по результатам своего продолжительного и весьма деятельного присутствия в нескольких обширных областях Осетии оставил самое подробное и обстоятельное ее описание второй половины XVIII в.: «Уже в древние времена они (осетины. — М. М.) были обращены в христианство, и знаменитая среди горных жителей царица Тамара старалась путем постройки многих церквей в горах укрепить среди них христианство. Хороший успех ее усилий объясняет то благоговение, которое народ сохраняет к этим местам. Падение греческой церкви в Грузии, благодаря частым нападениям персов и турок, захватил еще в большей степени и горные цепи. Близкая связь с христианскими соседями была уничтожена, и служители церкви потеряны частью по невежеству, частью вследствие опасности» [ОГРИП: 34]. Предложенная историческая реконструкция выступает за рамки грузинской историографической традиции, основываясь в том числе на народных преданиях и собственных предположениях.

Работы перечисленных авторов, за исключением Вахушти, были впервые опубликованы до конца XVIII в.: И. А. Гильденштедт — в

1787 и 1791 гг. [Гильденштедт 2002: 18], Я. Рейнеггс и Л. Л. Штедер — в 1796 г. [Цибиров 1981: 37, 44]. Заложенный в них тезис о решающей роли Грузии в христианской истории Осетии (Алании), видоизменяясь и приспособляясь к существующей конъюнктуре, останется априорным для многих исследователей, в первую очередь грузинских, верных принятой идеологической норме.

К началу XIX в. Российская империя перешла от формального присоединения Северного Кавказа к его фактическому освоению/завоеванию. Эта направленность хорошо прослеживается и в кавказоведческой литературе того времени, сведения которой, помимо оформляющегося академизма, носят еще и характер военно-политического информирования. В соответствии с политическими реалиями того времени для Осетии этот историографический период продолжается до 30-х гг. XIX в.

Ярким подтверждением сказанному является известная работа Г.-Ю. Клапрота, талантливого ученого-ориенталиста. В 1807–1808 гг. по поручению Петербургской Академии наук он совершил экспедиционное исследование Северного Кавказа и Грузии, в том числе и различных районов Осетии. Собранные им материалы были опубликованы в 1812–1814 гг. Будучи ориенталистом и представителем нового этапа развития европейской науки, Г.-Ю. Клапрот демонстрирует академизм исследований, знание накопленного к этому времени материала, письменных источников и навык работы с ними. По существу рассматриваемого нами вопроса он в значительной степени преодолевает влияние грузинских хроник и, применительно к истории осетин, отдельно привлекает греческие, латинские, арабские, персидские и русские источники. Г.-Ю. Клапрот начинает отделять их от грузинских источников и даже предпринимает некоторую критику последних. Все эти сведения рассматриваются в комплексе с данными языка. В результате Г.-Ю. Клапрот впервые обстоятельно обосновывает идентичность осетин



*Г.-Ю. Клапрот*

и средневековых алан, указывая при этом на их принадлежность к христианству. Важно, что последний вывод делается в знаменитом докладе 1822 г. на основании *не* грузинских источников: «Мы видим из рассказов историков Византии, что аланы Кавказа были обращены в христианство и имели своего отдельного епископа. Массуди подтверждает этот рассказ...» [Клапрот 1992: 236]. Вероятно, это заключение стало результатом специальных исследований, так как ранее, в изданных материалах своей экспедиции, Г.-Ю. Клапрот повторял, правда с заметной осторожностью, тезис своих ученых предшественников: «... то, что они (осетины. — М. М.) в древние времена принадлежали к христианству греческого толка, не подлежит никакому сомнению. Грузины утверждают, что их царица Тамара (с 1171 до 1198) обратила в христианство как осетин, так и жителей большей части западного Кавказа. К этим временам, по-видимому, относится происхождение старых церквей, находящихся в горах и называемых осетинами дзуар» [ОГРИП: 164]. Ранее на христианскую принадлежность алан указывал Г. Ф. Миллер, опиравшийся на сведения, содержащиеся в работе латинского автора XIII в. Гильома де Рубрука [Миллер 2004: 60].

Несмотря на огромную значимость исследований Г.-Ю. Клапрота, выведших зарождающееся осетиноведение на научный уровень, он оставался автором своего времени. Информация, собранная ученым по государственному заказу, должна была использоваться не только для академических изысканий, но и для вполне практических целей, направленных на установление внутривосточного господства империи на Кавказе. Подобный прагматизм большинства исследователей того времени был созвучен с отношением к изучаемым ими народам традиционной культуры. К примеру, рассказав о трогательной («...они простились со мной со слезами на глазах, и я, конечно, должен был обещать им навестить их на обратном пути в Россию») сцене прощания с осетинскими проводниками после изучения Трусовского ущелья [ОГРИП: 131], Г.-Ю. Клапрот ниже предлагает подробный и практичный план завоевания Осетии, основанный на полученной им здесь полевой информации [ОГРИП: 174]. Детальную реализацию этих рекомендаций находим в организации карательной экспедиции генерала Абхазова, в которой принимал активное участие (минирование и подрыв башен) другой знаменитый исследователь Кавказа — Иоганн Бларамберг.

В отличие от своего предшественника И. Бларамберг не был профессиональным ученым, но имел, тем не менее, блестящее образование. Написание труда, утвержденное Генеральным штабом, имело целью систематизировать все имеющиеся сведения о Северном Кавказе [Бларамберг 2010: 8]. Изучив накопленные материалы и используя собственные значительные полевые данные, И. Бларамберг в 1834 г. завершает фундаментальную работу с говорящим названием «Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа». Получив высокую оценку императора и высших военных чинов, работа оказалась засекреченной, хотя использовалась не только офицерами Генерального штаба, но и некоторыми исследователями [Бларамберг 2010: 9–10]. Следует отметить, что труд И. Бларамберга не носил характер исследования, а, скорее, являлся сборником сведений, по примеру вышедшей ранее работы С. Броневского [Броневский 1823]. В нем широко использовались новейшие научные достижения того времени. Применительно к очерку об истории Осетии это, в первую очередь, результаты исследований Г.-Ю. Клапрота, а также изыскания самого автора. Характерно, что, следуя выводам своего предшественника, И. Бларамберг выносит сведения грузинских источников в отдельный подзаголовок, отделяя их от всех остальных [Бларамберг 2010: 204]. Однако, говоря об истории возникновения христианства в Осетии, он ограничивается повторением [Бларамберг 2002: 226] цитировавшегося выше тезиса Г.-Ю. Клапрота и оставляет без внимания соответствующий вывод из его доклада 1822 г.



*И. Бларамберг*

Если придерживаться хронологической последовательности появлявшихся работ, то вслед за исследованиями Г.-Ю. Клапрота следует сказать о научных изысканиях еще одного ученого — известного русского историка П. Г. Буткова. Высокопоставленный офицер, участник боевых действий, П. Г. Бутков занялся историей и сбором

кавказоведческих материалов, проходя военную службу на Кавказе. В частности, он возглавлял канцелярию главнокомандующего Кнорринга [Цибиров 1981: 50–52]. Из обширного наследия историка наибольший интерес для нас представляют две работы: незавершенная «Попытка к составлению древней истории осетинцев, т. е. подонских ясов в русских летописях, по имени сих ясов, Азов и Азовское море называются» и опубликованная в 1825 г. в «Северном архиве» статья «О браках князей русских с грузинками и ясынями в XII веке» [Бутков 1825]. В первой работе автор, вслед за Г.-Ю. Клапротом, отождествляет осетин со средневековыми аланами, асами, ясами, а также языгами, во второй — утверждает принадлежность алан к христианству и наличие у них собственной епархии [Цибиров 1981: 52–53].

На фоне динамично развивающихся научных исследований несколько устарело выглядит исторический пассаж из очерка А. Г. Яновского, посвященный описанию южной и центральной Осетии. Дело в том, что А. Г. Яновский приехал на Кавказ в качестве чиновника Верховного Грузинского правительства и, пребывая в этой должности, «в конце 1829–1831 принимал участие в южноосетинских делах» [Яновский 1993: 4], а значит, участвовал в организации военных экспедиций в южную Осетию. Как мы уже наблюдали, подобные совмещения были обычны для исследователей этого периода, но здесь необходимо сделать важное пояснение. Вдохновителями и активными участниками этих экспедиций являлись представители грузинской аристократии [Блиев 2006: 69–83, 105–115], территориальная экспансия которой против Осетии идеологически обосновывалась восстановлением «исторической справедливости». Поэтому неудивительно, что А. Г. Яновский транслировал принятую им грузинскую историографическую традицию, которая выступала в качестве идеологического обоснования проводившейся экспансии. Демонстрируя знания современной ему научной литературы [Яновский 1993: 17], А. Г. Яновский, тем не менее, повторил уже устаревшие после Г.-Ю. Клапрота клише: «Осетины приняли Христианскую веру при грузинской царице Тамаре, которую и считают своей просветительницей» [Яновский 1993: 18]. Согласно сведениям ряда авторов этого времени, осетины действительно связывали строительство своих древних храмов с именем святой царицы Грузии. Это известная область народных легендарных обобщений, свиде-

тельствующая не о реальности данного отождествления (временем царствования царицы Тамары не датируется ни один из известных храмов севера Осетии), а о признании высокого статуса каждого из подобных событий.

В 1838 г. выходит книга известного популяризатора истории России В. В. Пассека. В первой части своей работы В. В. Пассек посвятил отдельную главу истории и этнографии осетин. Накопленный к тому времени материал позволил автору написать объемный очерк, не побывав в Осетии лично. Используя результаты предыдущих исследований, В. В. Пассек, будучи не только литератором, но и историком, взял за основу работы Г.-Ю. Клапрота как самые передовые и методологически наиболее оправданные [Пассек 1838: 138–200]. Однако, компилируя реконструкцию осетинской истории, В. В. Пассек использует привычное, хотя и противоречащее ходу остального изложения клише для объяснения христианизации Осетии: «...славная грузинская царица Тамара (1178–1198) завоевала всю западную часть Кавказа до Черного моря и, покоривши Осетинцев, обратила их в христианскую веру» [Пассек 1838: 152].

Можно сказать, что 30-е гг. XIX в. стали для нашей темы переходным историографическим этапом, когда «научно-административные» исследования стали сменяться исследованиями чисто научными. Наиболее ярким примером служат работы основоположника осетинского языкознания А. М. Шегрена, предвосхитившего кавказоведческие штудии А. А. Шифнера и П. К. Услара. На протяжении 1836–1837 гг. он собирал полевые материалы в Осетии. Публикуя в 40-х гг. результаты своих исследований, А. М. Шегрен и издатель его «Кавказских писем» В. де Сэн-Мартэн подвергли обоснованной научной критике Г.-Ю. Клапрота, наиболее авторитетного автора первой трети XIX в. [Шегрен 1998: 13, 16–17 и др.]. Следует упомянуть и записки иностранцев [ОГРИП: 194, 197, 202, 215, 219–221], а также русских



*А. М. Шегрен*





*К. Коха*

чиновников [Соколов 1875] с наблюдениями о замеченных ими сохранившихся элементах христианства среди осетин. Как правило, записки эти делались по результатам следования из Владикавказа в Тифлис.

Вплоть до начала 70-х гг. XIX в. в литературе, которая легла в основу формирующегося осетиноведения, преобладают работы описательного характера. Они касаются различных сфер жизни осетинского общества, в том числе и религиозной. Предлагаемые теории происхождения осетин имеют в своей основе принятые наукой результаты авторитетных исследований Г.-Ю. Клапрота, а затем и

А. М. Шегрена. Таковы работы Ф. Дюбуа де Монпере и А. Гакстгаузена. Работа последнего, наряду с книгой К. Коха, содержит, пожалуй, наиболее вдумчивые и обстоятельные описания Осетии, сделанные по результатам личных наблюдений в 30–40-х гг. XIX в. [Гакстгаузен 1857: 80–131; ОГРИП: 222–274]. В это же время во вновь открывающихся периодических изданиях Кавказа начинают публиковаться специальные этнографические очерки об осетинах, первыми из которых принято считать небольшие статьи Г. С. Гордеева [Цибиров 1981: 78–79; ППКОО 1981: 9–48]. Систематизированная информация, необходимая для изучения истории и состояния христианства на Кавказе, содержится в издававшемся с 1845 г. «Кавказском календаре», на страницах которого публиковались соответствующие авторские материалы [Головин 1853: 426–471], и в издававшихся с 1860 г. отчетах Общества восстановления православного христианства на Кавказе. Особо значимым явлением, сыгравшим большую роль для последующей историографии рассматриваемой темы, стало появление с 60-х гг. XIX в. работ первых осетинских этнографов — В. А. Цораева, С. В. Жускаева, братьев Шанаевых и др.

Направление дальнейших исследований, обозначенное в работах Г.-Ю. Клапрота и А. М. Шегрена, и объем описательной информации,

постоянно увеличивающийся в условиях происходивших в России и на Кавказе значительных социально-экономических и политико-административных изменений, привели к оформлению нового, четко обозначенного историографического этапа. Он был ознаменован появлением в течение двух-трех лет сразу четырех работ замечательного исследователя В. Б. Пфафа, направленных на комплексное изучение истории и общественной жизни осетин [Пфаф 1870–1871; 1871; 1871–1872; 1872].

Его методические подходы, примененные, возможно, под влиянием вышедшей незадолго до этого работы известного историка и этнографа И. И. Шопена [Шопен 1866], неординарные рассуждения и выводы отличаются некоторой фантазийностью. Поэтому, несмотря на то что работы исследователя широко использовались, они неоднократно подвергались критике как в периодической печати [ППКОО 1989: 210–216], так и на страницах научных изданий [Ковалевский 1995: 12–15]. Несмотря на ошибочность и даже несостоятельность многих заключений В. Б. Пфафа, его труды, отличающиеся комплексностью подхода и информационной насыщенностью, сыграли значительную роль в развитии осетиноведения. Это касается и темы истории христианства в Осетии, которую В. Б. Пфаф рассматривал в рамках подробного изучения современной ему религиозной системы. Весьма показательно название главы, посвященной данной тематике: «История падения христианства в Осетии и осетинское язычество» [Пфаф 1870–1871]. Причем под термином *осетинское язычество* В. Б. Пфаф впервые имел в виду сложную синкретичную и долго формировавшуюся монотеистическую систему [Пфаф 1772: 119–134].

В 1871 г. выходит первый том обширной работы Н. Ф. Дубровина «История войны и владычества русских на Кавказе». Будучи военным историком, автор опирался на архивные документы и опубликованные материалы. Важно, что для довольно объемного описания Осетии, включая существующую там религиозную ситуацию, автор уже мог широко использовать материалы периодической печати [Дубровин 1871: 282–366].

Высокий уровень анализа состояния христианства в Осетии и проводимой здесь проповеди демонстрирует в своих воспоминаниях А. Л. Зиссерман [Зиссерман 1879: 337–383]. Несмотря на выраженную описательность работы, рассуждения и выводы автора,



*В. Ф. Миллер*

построенные не только на личных наблюдениях, но и на обобщении ранее появившихся публикаций, представляют практическую значимость для миссионерской деятельности.

Восьмидесятые годы дали мощный толчок развитию осетиноведения, оформив его в отдельное научное направление. Важнейшей из вышедших в это время работ является фундаментальное трехтомное исследование выдающегося российского ученого В. Ф. Миллера «Осетинские этюды». Оно знаменует переходный этап от дилетантизма, господствовавшего в формировавшемся осетиноведении после А. М. Шегрена, к академизму

профессионалов. «Осетинские этюды» задают надлежащий научный уровень и на долгое время становятся базой для последующих исследований, определяя их структурное разделение.

«Переходя к обзору сведений, сообщаемых о предках осетин древними писателями...» [ОЭ: 513], опираясь на выводы известного востоковеда П. К. Патканова, В. Ф. Миллер подвергает научной критике данные грузинских хроник и вслед за Г.-Ю. Клапротом отделяет их от остального корпуса письменных источников [Миллер 1992: 15–39]. Делая основной упор на изучение этногенеза и географию расселения осетин, в исторической части своего исследования В. Ф. Миллер опускает, судя по всему намеренно, тему их средневековой христианской истории. Отдельная глава второго тома «Осетинских этюдов» посвящена описанию и анализу религиозных верований осетин, но и здесь автор, выявляя и обосновывая существование мощного пласта христианского влияния, избегает погружения в историю данного явления. Однако при публикации результатов проведенных им в Осетии археологических работ, предваряя приводимые описания религиозных памятников, В. Ф. Миллер больше не уклоняется от принятого объяснения осетинской христианской истории:

«Прежде чем перейти к описанию памятников религиозного характера, скажем несколько слов о судьбе раннего христианства в Осетии.

Сооружения всех древних христианских церквей туземное население приписывает царице Тамаре. В основании этого народного мнения лежит тот исторический факт, что христианство было распространяемо среди предков нынешних Осетин грузинскими миссионерами в период процветания Грузии, к которому относится и век царицы Тамары (1184–1212). Нет сомнения, что при ней христианская пропаганда была особенно успешна в горах Осетии, хотя, конечно, многие из церквей могли быть построены и раньше, и значительно позже царствования этой популярной грузинской царицы. Однако внесенное из Грузии христианство, вследствие слабой связи осетин, живших по эту сторону хребта, с Грузией, мало-помалу заглохло среди туземного населения, смешалось с прежними языческими верованиями, которые не могли быть вытеснены усилиями грузинских миссионеров, и из этой смеси христианства с язычеством образовался характерный тип двоеверия, который и до сих пор сохраняется в народе, туго поддаваясь просветительным усилиям Общества возстановления христианства на Кавказе» [Миллер 1888: 45].

В. Ф. Миллер повторяет устоявшееся клише, которое за давностью лет, не имея какой-либо научной аргументации, де-факто приобрело статус принятой теории. Ее привлечение, резко диссоциирующее с остальными осетиноведческими изысканиями автора, объясняется следующим образом. Неизменно опираясь в своих исследованиях на солидную источниковую базу, В. Ф. Миллер не располагал таковой по вопросу истории христианства в Алании. Известные ему письменные источники не давали ясной картины происходивших здесь в средневековую эпоху религиозных процессов. Поэтому на всем протяжении построенных на взвешенной аргументации «Осетинских этюдов» В. Ф. Миллер не затрагивает данной темы. А при описании христианских памятников Осетии он уже не может обойтись без неизбежного исторического экскурса и повторяет общепринятую теорию, но и здесь, по своему обыкновению, в наиболее полном, развернутом и структурированном виде.

Даже спустя несколько лет, публикуя знаменитую Зеленчукскую надпись, В. Ф. Миллер, предложив свое, ставшее классическим [Абаев 1949: 261; Zgusta 1987: 21] прочтение текста, выводы, касающиеся обстоятельств ее появления, формулирует следующим образом: «...перед нами древняя осетинская надпись, представляющая попытку выразить греческими буквами осетинские

слова. Мало того: интерес памятника возвышается местом его нахождения и христианской эмблемой. Он найден в местности, где указываются развалины поселения, и в недалеком расстоянии от обширных развалин древнего христианского города, который, судя по числу церквей, мог быть центром Аланской епархии (митрополии), упоминаемой византийскими писателями. Подобное археологическое исследование развалин этого города, его христианских памятников и могил должно разъяснить национальность и культуру его древнего населения. Но уже на основании рассмотренного нами памятника мы можем заключить, что одним из элементов (выделено мной. — М. М.) населения были некогда предки современных осетин — аланы или ясы, знавшие греческие письмена и делавшие попытки выражать ими звуки родного языка» [Миллер 1893: 117–118].

Формулировки, сделанные с научной осторожностью, не опровергают ранее повторенную им теорию, но при этом как бы оставляют возможность для ее пересмотра.

Вышедшая в 1883 г. работа Д. Я. Лаврова, которая представляет собой, по-видимому, последний опыт обобщения широкого спектра естественнонаучных и гуманитарных знаний об Осетии, в обширной историко-этнографической части испытывает влияние еще не полностью опубликованных «Осетинских этюдов». Будучи дилетантом, Д. Я. Лавров, опираясь на пока еще довольно скудную и не систематизированную источниковую базу, впервые пытается нарисовать подробную картину христианской истории Осетии. Закономерным результатом становится сбивчивое и противоречивое описание [Лавров 1883: 200–207], чего как раз и избегал В. Ф. Миллер. Не стал затрагивать этот вопрос и знаменитый коллега и товарищ В. Ф. Миллера — М. М. Ковалевский. Хотя в вышедшем в 1886 г. специальном исследовании обычного права осетин он и посвятил отдельную главу религиозным верованиям и общественному устройству, но ограничился их описанием [Ковалевский 1995: 68–104].

Одновременно с Д. Я. Лавровым митрополит Макарий в первом томе «Истории Русской Церкви» предпринимает неудачную попытку специального рассмотрения истории христианства у алан. Опираясь в основном на разрозненные и недостаточно им интерпретируемые церковные и светские письменные источники, автор отождествил алан с другими племенами и народами. Тема осталась нераскрытой,

но оказалась обозначенной в русской церковной истории [Макарий 1994: 131–137].

Назревшая необходимость специального изучения христианской истории осетин привела к появлению объемного исторического очерка протоиерея Алексея (Куку) Гатуева «Христианство в Осетии». В 1891 г. очерк публикуется в нескольких номерах газеты «Терские ведомости» [ППКОО 1987: 265–301], а в 1901 г. выходит отдельным, дополненным изданием (переиздана в 2007 г.) [Гатуев 1901; Гатуев 2007]. Будучи священнослужителем и миссионером, А. Гатуев,



*о. Алексей (Куку) Гатуев*

вслед за другими представителями осетинской церковной интеллигенции, переводил обозначенную им тему в практическое русло. Значительно большая часть его работы посвящена периоду с середины XVIII в., времени начала интеграции Осетии в русскую цивилизацию, описанию и анализу полуторавековой проповеди. Собственно историческая часть написана на основании уже не отвечавших научным требованиям работ митрополита Макария, Д. Я. Лаврова, И. И. Шопена и др. Использование соответствующего раздела «Осетинских этюдов» могло касаться только современных А. Гатуеву интерпретаций, тем более что основная информация по осетинской религии была почерпнута В. Ф. Миллером из известной работы Б. Т. Гатиева [Гатиев 1876] и материалов самого А. Гатуева [Миллер 1992: 422].

Появление осетинской интеллигенции — носительницы не только европейских знаний, но и традиционной культуры своего народа, обеспечивало прорыв в области научного изучения языка, этнографии, фольклора. В своих фундаментальных исследованиях работками и консультациями представителей осетинской интеллигенции пользовались А. М. Шегрен, В. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский. Автор едва ли не первой популярной книги о Кавказе Е. Л. Марков, побывавший в Осетии, сообщает следующее: «Уже среди трудов кавказских ученых можно встретить не одних только немецких

академиков и русских археологов, как бывало прежде, но и основательные исследования своего племени кровных жителей осетинских аулов, вроде Джантемира Шанаева, Б. Гатиева и других почтенных местных писателей, работы которых многое разъяснили и автору этих писем при составлении настоящего очерка» [Марков 1887: 179].

Работа А. Гатуева подводила некоторый итог более чем вековому изучению христианской истории Осетии. Специальное исследование, основанное не только на ранее опубликованных научных работах и документах, но и на преданиях, выполненное знатоком осетинской традиционной культуры, в своей исторической части оказалось непродуктивным. Накопление материала, происходившее на страницах периодических изданий, в том числе и таких как ССК, ССКГ, СМОМПК, новейшие работы авторитетных исследователей продвинули далеко вперед многие направления осетиноведения. Но тема христианской истории осетин продолжала оставаться на уровне знаний исследователей XVIII в.

Давно ожидаемый прорыв произошел с выходом целой серии специальных работ известного филолога-классика и византиниста



*Съезд педагогов Осетии. 1904 г. (из архива М. Ю. Ткаченко)*

Ю. А. Кулаковского: «Христианство у алан» (1898 г.), «Епископа Феодора Аланское послание» (1898 г.), «Карта Европейской Сарматии по Птолемею» (1899 г.) и «Аланы по сведениям классических и византийских писателей» (1899 г.). Как ни странно, но Ю. А. Кулаковский стал одним из первых профессиональных историков в осетиноведении. Все его ученые-предшественники являлись специалистами в других областях науки: И. А. Гильденштедт — естествоиспытатель, П. С. Паллас — естествоиспытатель и географ, Г.-Ю. Клапрот — ориенталист, А. М. Шегрен — языковед и этнограф, В. Б. Пфаф — правовед, В. Ф. Миллер — фольклорист, этнограф и языковед, М. М. Ковалевский — историк права, юрист. Даже добившиеся наибольших результатов на поприще истории осетин Г.-Ю. Клапрот и В. Ф. Миллер основывали доказательную базу своих исследований на профильных направлениях своей научной деятельности. Исключение составляют П. Г. Бутков и популизатор истории В. В. Пассек.



*Ю. А. Кулаковский*

Занявшись изучением аланской проблемы, Ю. А. Кулаковский привлек и проанализировал значительный комплекс систематизированных им источников, многие из которых вводились в научный оборот впервые. В частности, это относится к аланским письмам Николая Мистика, которые ранее оставались не замеченными исследователями, хотя и были обнародованы на русском языке в пересказе Н. Волкова [Волков 1861]. Теперь это один из важнейших источников по истории Алании. Полученные результаты оказались блестящими. Всего за два года древняя и средневековая история осетин оказалась на уровне разработанности передовых осетиноведческих направлений. Особенно ярко сказались результаты исследований Ю. А. Кулаковского на христианской истории средневековых алан.

В специальной статье, посвященной детальному рассмотрению этого вопроса, автор, опираясь главным образом на византийские, средневековые латинские и отчасти русские источники, приходит



к выводу, что «...аланы были христианским народом от начала X и до второй половины XV века» [Кулаковский 2000: 180]. Следует подчеркнуть, что, будучи хорошо знакомым с существующей литературой, Ю. А. Кулаковский не использовал грузинские источники, которые так или иначе являлись обязательной составляющей исторических экскурсов и интерпретаций его предшественников.

Это стало закономерным шагом в продолжающемся подборе источниковой базы и дальнейшей разработке методики работы с известными источниками. Вспомним, что первые выводы исследователей строились под влиянием грузинской историографической традиции (И. А. Гильденштедт). Затем Г.-Ю. Клапрот отделяет грузинские источники от комплекса всех остальных, высказывая в адрес первых некоторые критические замечания. В. Ф. Миллер продолжает данное разделение, применяя их научную критику. И наконец, Ю. А. Кулаковский вообще не использует этот комплекс.

Сделав основной упор на привлечение византийских источников и имея навык работы с ними, Ю. А. Кулаковский намеренно отказывается от малоизвестных ему и ненадежных грузинских хроник. Ограниченное привлечение восточных авторов, сочинениям которых исследователь, разумеется, не отказывает в достоверности, объясняется тем, что в этом комплексе источников Ю. А. Кулаковский, будучи филологом классиком, ориентировался недостаточно профессионально. Судя по полученному результату, подход Ю. А. Кулаковского оказывается весьма продуктивным. Его работы становятся классическими и до сих пор широко используются в аланистике, которую этот автор фактически выделил в отдельное научное направление. Еще более продуктивный подход — включение данных грузинских хроник в максимально полный комплекс источников с обязательной перекрестной проверкой получаемой информации и ее сопоставление с известным историческим контекстом — стал входить в осетиноведение гораздо позже.

Последним из наиболее значительных авторов по рассматриваемой теме конца XIX — начала XX в. можно назвать выпускника Санкт-Петербургской духовной академии, кандидата богословия А. Н. Кодзаева. Его книга, вышедшая в 1903 г., является первой специализированной монографией, посвященной истории Осетии [Кодзаев 1903]. В этой небольшой по объему, но очень содержательной работе последовательно рассматриваются историография изучения

Осетии, религия, эпос и мифология, история Осетии и история христианства. За методическую и идейную основу написания своей книги А. Н. Кодзаев взял работы В. Ф. Миллера и Ю. А. Кулаковского, используя при этом почти всю существующую источниковую и научную литературу того времени. Обобщив и логически продолжив научные разработки В. Б. Пфафа (анализ монотеистической религиозной традиции осетин), В. Ф. Миллера и Ю. А. Кулаковского, А. Н. Кодзаев представил не компиляцию дилетанта, а самостоятельное исследование, выполненное на довольно высоком для своего времени научном уровне. Работа А. Н. Кодзаева, конечно, уступает самостоятельным академическим разработкам профессиональных ученых — В. Ф. Миллера, М. М. Ковалевского, Ю. А. Кулаковского, но превосходит уровень осетиноведческих работ других современников. Ярким примером может послужить изданный в 1900 г. «Исторический очерк распространения христианства среди осетин» протоиерея Иоанна Беляева [Беляев 2008]. Ровесник А. Н. Кодзаева, несколько раньше закончивший ту же Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия, протоиерей Иоанн Беляев почти одновременно с А. Н. Кодзаевым пишет похожую обобщающую работу. Результатом становится крайне неудачная компиляция, которая не имела познавательной, а тем более научной ценности даже для формата популярного издания начала XX в. Причина — в неумении выбрать источники и литературу, отвечающие уровню знаний своего времени, отсутствие навыка работы с ними.

Произошедший всплеск интереса к христианской истории Осетии был связан с появлением в 1885 г. Владикавказской епархии и выделением ее в 1894 г. из состава Грузинского экзархата [Андрей (Мороз) 2006: 31, 44]. Большую часть паствы епархии составляли русские и осетины [Андрей (Мороз) 2006: 43], поэтому для продуктивности проповеди подобные работы стали необходимы. Показательно, что свою книгу А. Н. Кодзаев посвятил правящему архиерею, епископу Владимиру (Сеньковскому).

Исследования Ю. А. Кулаковского положили начало новому этапу в изучении истории Осетии, в том числе и христианской. Но они не завершили давно устаревшей историографической традиции. Это объясняется отсутствием исторической школы в осетиноведении, которая бы смогла принять и оценить уровень и научное значение исследований известного византиниста. Простота и доходчивость прежних клише,

их укорененность, вызванная более чем вековым тиражированием как в научных изданиях, так и в периодике, делали неизбежным длительную инерцию давно устаревшей интерпретации аланской, осетинской христианской истории. Показательным примером является фрагмент из статьи К. Л. Хетагурова, написанной в 1901 г.: «Христианство на Кавказ стало проникать еще со времен Андрея Первозванного, который сам обошел почти весь край, проповедуя повсюду Христово Евангелие. Со времени грузинской царицы Тамары все осетины были христианами (XII в.)» [Хетагуров 2000: 247–248].

Работы протоиерея И. Беляева и А. Н. Кодзаева знаменуют начало переходного периода и наглядно иллюстрируют его. Запаздывание специальных исторических работ предопределило преобладание устаревшей теории, которая транслировалась автоматически, главным образом в периодике и популярных изданиях. Не избежала этого даже передовая для своего времени работа первого осетинского антрополога (причем в современном значении этого слова [Мисиков 2011: 14–15]) М. А. Мисикова [Мисиков 1916: 13–15]. Став выдающимся событием в осетиноведении, данное исследование, объединившее сразу несколько антропологических дисциплин, имело очевидную слабую часть — историческую. Данная область выходила за рамки компетенции автора, сделавшего основной упор на



*М. А. Мисиков*

этнографии, медицине и краниологии. Поэтому неудивительно, что, формулируя области своей компетенции, М. А. Мисиков заранее предупреждает о компилятивности историко-географической части работы [Мисиков 1916: 6].

Тем не менее наступление качественно нового этапа становилось делом ближайшего будущего. Этот процесс был обусловлен не только существующими наработками и общим развитием исторического знания, но и появлением в осетиноведении квалифицированных кадров осетинских ученых, мотивированных на всестороннее изучение своего народа.

Этот процесс был искусственно прерван событиями 1917 года. Появление новой идеологии прервало ожидаемое продолжение изучения проблемы. Христианская, да и вообще религиозная тематика стала откровенно непопулярной и вышла из сферы *научного* изучения. Отношение к ней несло хорошо различимую печать люмпенского нигилизма и являлось закономерным выражением утверждающейся агрессивной атеистической идеологии.

Характерную ненаучную предвзятость и бравирующую безграмотность этого подхода можно проиллюстрировать цитатой из специального этнографического очерка известного этнографа Г. Ф. Чурсина «Осетины»: «В XII–XIII вв., когда Осетия испытывала на себе сильное политическое влияние могущественной тогда Грузии, в качестве орудия политического и экономического господства в Осетии усиленно насаждалось христианство, появившееся в Осетии еще раньше, под влиянием Византии. Были присланы попы и церковные грузинские книги, построены церкви. Народ усвоил некоторые имена христианских “богов” — Христа, Мадии Майрем (Марии), имена других соединил с своими языческими — Георгия (Уастырджи), Илью (Уацилла), Михаила и Гавриила (Мыкалгабырт) и пр., перенял также грузинское название креста и святыни “дживари”, превратив его в осетинское “дзуар”. Ни христианское богословие, с его трехликим богом и другими измышлениями византийской мудрости, ни рабская христианская мораль, с ее учением, когда бьют в ухо, подставлять и другое (вероятно, для симметрии), ни в какой мере не могли быть приняты и усвоены горским народом, ведущим суровую боевую жизнь, где выживал только тот, кто был силен, бесстрашен и храбр» [Чурсин 1925: 44–45].

Это люмпенское подытоживание вековых научных исследований носило характер теории, формулируемой стремлением исключить религию из исторического процесса. Реализация данной направленности в осетиноведении могла проявляться по-разному. К примеру, отрывком из заметки 1930 г. о всеосетинской святыне Реком в популярном журнале с говорящим за себя названием «Советский Северный Кавказ»: «Октябрь, принесший в горы новую, быстро создающуюся пролетарскую культуру, стирающий бытовую и религиозную старину, коснулся и Рекома. *На его месте* (выделено мной. — М. М.) будет организован музей осетинской старины» [Попов 1930: 34]. Или в научном сборнике 1940 г., начинающемся с обращения к «Вождю

народов товарищу Сталину», со статьей известного советского осетинского ученого М. С. Тотоева «Коста-атеист» [Тотоев 1940]. Идеологическая машина требовала беспрекословного подчинения насажденной антирелигиозной доктрине, что автоматически выводило соответствующие интерпретации за научные рамки. Влияние же государства на историческую науку вообще и на кавказоведение в частности было настолько велико, что, например, выход печально известной работы И. В. Сталина обрушил критику археолога Е. И. Крупнова на лингвистические исследования В. И. Абаева [Крупнов 1953].

В отношении изучения христианской истории Осетии этот пресинг и сменившиеся идеологические ориентиры привели к минимизации [Кокиев 2011: 31, 38; Семенов 1948: 103–104] и даже исключению [Каргиев 1928] данной темы из соответствующих работ. Тему христианского влияния практически не затрагивали такие крупные исследователи осетинской истории и культуры, как Б. А. Алборов, М. С. Туганов, Е. Г. Пчелина и др. Против ожиданий подобные интерпретации отсутствуют и в довольно смелой по тематике статье А. А. Миллера [Миллер 1926: 85–94], который, в отличие от многих своих коллег, подчеркнуто дистанцировался от идеологических включений в свои работы и в конце концов исчез после ареста в 1933 г. Вспомним, что в предшествующую эпоху его великий однофамилец В. Ф. Миллер при описании дзуаров Куртатинского ущелья последовал научной необходимости и сделал вынужденный экскурс в христианскую историю Осетии, чего избегал в своих фундаментальных «Осетинских этюдах».

Ситуация начинает меняться в конце 40-х годов. Возможно, это было вызвано изменением отношения государства к церкви, произошедшим во время Великой Отечественной войны. Однако идеологизация исторической науки уже произошла. Все интерпретации исходили исключительно из марксистской схемы развития общества. Естественно, что изучение христианства в Алании могло рассматриваться только с этой, безраздельно господствовавшей в отечественной историографии позиции. Соответственно, и ранее звучавшие в литературе отрывочные отзывы и мнения, отвечавшие официальной идеологии, должны были получить необходимую научную форму.

Впервые это произошло на страницах основного труда одного из лучших исследователей осетинской истории Б. В. Скитского

«Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 года» [Скитский 1947]. Будучи историком, Б. В. Скитский ставил актуальную, давно назревшую задачу: «...привлекая новый, еще не опубликованный материал, привести уже известные в науке по истории Осетии материалы к единству и дать общую концепцию истории осетинского народа» [Скитский 1947: 4]. Естественно, что в рассматриваемый период такое концептуальное обобщение могло проводиться только с позиции советской марксистско-ленинской исторической школы, с позиции исторического материализма. Это предопределяло результаты рассмотрения некоторых важнейших вопросов, в том числе и место христианства в средневековой Алании. При создании обязательной формационной периодизации автор включил временной отрезок с X по XIII в. в дофеодальный период, что автоматически подразумевало неготовность общества к сколько-нибудь существенному восприятию мировой монотеистической религии. Закономерным результатом этого подхода стала следующая



*Б. В. Скитский (сидит второй слева) среди студентов  
(из архива М. Ю. Ткаченко)*

формулировка: «Христианизация алан была чрезвычайно поверхностна. Она ограничивалась постройкой немногих храмов и усвоением некоторых обрядов и праздников, усвоением названий (так в тексте. — М. М.) святых и Девы Марии. Произошел синкретизм старого язычества и нового христианства, точнее сказать, образовался очень тонкий налет христианской религии на вполне устойчивых языческих верованиях, которые сохранились во всей своей целостности в жизни осетин до позднейшего времени» [Скитский 1947: 59]. Для подтверждения приводятся три цитаты, взятые у авторов XIII в. — Рубрука, Юлиана и епископа Феодора. Эти цитаты так и остались основным обоснованием правильности выдвинутой таким образом теории. Интересно, что Ю. А. Кулаковский, использовавший в свое время те же самые источники, которые спустя полвека без малейшего анализа были привлечены Б. В. Скитским, не сделал выводов, хотя бы отдаленно напоминающих заключения советского историка. В следующей главе мы специально рассмотрим данные, приводимые каждым из этих средневековых авторов.

Впоследствии Б. В. Скитский неоднократно корректировал предложенную им для осетинской истории хронологию формационной схемы, которая, несомненно, мешала его научным исследованиям [Скитский 1972]. Но это никак не повлияло на уже сформулированную теорию, быстро получившую характер аксиомы. Важным историографическим рубежом стало первое издание «Истории Северо-Осетинской АССР» — историко-идеологического проекта, курируемого партийными органами, в котором ими ставилась задача «...показать историю непосредственных производителей материальных благ, историю трудящихся масс Осетии» [История СОАССР 1959: 5]. Включение сюда теории поверхностной христианизации Алании, в главе, написанной самим Б. В. Скитским, было равнозначно официальному принятию. Причем авторское акцентирование на некоторых фактах и хорошо читаемая недосказанность интерпретаций не вполне согласуются с делаемыми выводами [История СОАССР 1959: 68–72].

Принципиально важно, что научная формулировка блестящего историка Б. В. Скитского отличается от агрессивного, вульгарно озвученного и притом явно личного мнения авторитетного этнографа Г. Ф. Чурсина только по форме. Идентичность содержащегося в них смысла предопределялась принятой идеологией.

Таково в самых общих чертах происхождение утверждения о поверхностной христианизации аланского языческого общества, что, во-первых, легко увязывалось с марксистской формационной схемой и, во-вторых, отвечало существовавшей идеологии, принятой, а затем укорененной в общественном сознании. Таким образом, однажды появившись, указанный тезис продолжал развиваться и тиражироваться в течение последующих десятилетий. Причем источниковая база и уровень аргументации принципиально не изменялись, оставаясь на высоте периода своего оформления.

Сформулированная теория оказалась востребованной и послужила установкой для последующих исследований, вносящих в нее некоторые уточнения. В 1959 году вышло монографическое исследование другого крупного историка, З. Н. Ванеева, «Средневековая Алания», имеющее хорошо различимую идейную схожесть с работой Б. В. Скитского. В главе, посвященной христианской тематике [Ванеев 1989: 261–268], автор принимает выдвинутую теорию и дает ей дальнейшее развитие, определяя пути распространения христианства: «Таким образом, по приведенным данным на востоке Алании преобладало грузинское влияние, а на западе — греческое. Впрочем, в эпоху существования Аланской епархии доминирующим следует считать греческое влияние. После падения Византии Осетия (восточная часть Алании) в религиозном отношении находится под влиянием одной Грузии» [Ванеев 1989: 267]. Находясь на позициях марксистского учения, З. Н. Ванеев, вслед за Б. В. Скитским, обосновывал отсутствие развитого Аланского государства. Но если последний предлагал формулировку «аланская держава (дофеодальное государство)» [Скитский 1947: 196], то З. Н. Ванеев писал о феодальном государственном образовании [Ванеев 1989: 235–261]. Это требовало объяснения пусть даже «поверхностной», но все же состоявшейся христианизации аланского общества, четко фиксируемой на



*З. Н. Ванеев*





*В. И. Абаев*

протяжении нескольких веков. Предложенное объяснение заключается в утверждении о постоянном религиозном влиянии (своего рода стабильной подпитке) со стороны двух феодальных государств того времени — Византии на западе и Грузии на востоке.

Рассматриваемая теория приобретает оформленный вид и становится неотъемлемой частью всех работ этого периода, так или иначе затрагивающих тему христианства в Алании (Осетии). В. И. Абаев использует ее при изучении нартовского эпоса [Абаев 1949а: 46] и в религиозно-ведческих интерпретациях своих фундаментальных лингвистических исследований.

Свой первый глоссарий имен святых покровителей традиционного осетинского пантеона, имеющих христианскую этимологию, В. И. Абаев опубликовал в 1949 г., закамуфлировав его включением в главу «Культурные влияния» [Абаев 1949: 93]. Обобщающая статья с классическими этимологиями и их интерпретациями, написанными в рамках теории поверхностной христианизации, появилась в 1970 г. [Абаев 1990: 123–136]. А. Х. Магомедов в своем масштабном этнографическом исследовании, вышедшем в 1968 году, адаптирует ее к этнографическому материалу [Магомедов 1968: 469–490].

С выходом работ В. А. Кузнецова теория поверхностной христианизации максимально детализируется и уточняется. Для обоснования своих выводов автор использует в основном два комплекса источниковых материалов — письменные свидетельства и памятники церковной архитектуры. Первые применяются для подтверждения идеи Б. В. Скитского, вторые находятся в канве дополнений З. Н. Ванеева.

Тема христианства в Алании рассматривается В. А. Кузнецовым в нескольких монографиях [Кузнецов 1971; Кузнецов 1977; Кузнецов 1990; Кузнецов 1992; Кузнецов 1993; Кузнецов 2003]. В специальной работе [Кузнецов 2002] сводятся воедино, дополняются и корректи-

руются все предыдущие исследования автора. Здесь теория поверхностной христианизации получает наибольшую детализацию, но не имеет принципиальных отличий от более ранних его разработок, в том числе и краткой редакции, использованной автором в написанном им разделе для последнего советского издания «Истории Северо-Осетинской АССР» [История СОАССР 1987: 113–116].

На протяжении 70–80-х гг. рассматриваемая теория активно использовалась в различных осетиноведческих, алановедческих исследованиях (Магомедов 1974: 298–337; Авдиенко 1979; Тменов 1985; Тменов 1992; Кантария 1989 и др.), причем она принималась априори, без учета степени обоснованности, оставшейся на уровне конца пятидесятих годов по причине отсутствия не только новых подтверждающих ее материалов, но и изменений в идеологической сфере. Это способствовало возрождению преодоленной к началу XX в. идеи о средневековом грузинском церковно-государственном сверхвлиянии, вновь получившей практическое выражение. Для партийных идеологов это утверждение становилось иллюстрацией характера исторических контактов соседних советских народов, имеющих различный статус в существующей иерархии интернационализма. Для общественной трансляции же — научным подтверждением исконно добрососедских отношений, необходимого элемента в декларировании итоговой победы интернационализма: «Пройдя многовековую путь исторического развития, осетинский народ ныне в единой братской семье народов СССР под руководством КПСС вносит свой вклад в строительство коммунизма» [История СОАССР 1987: 3]. Для советских грузинских историков происходящее извне возрождение неоспоримой для грузинской исторической школы идеи церковно-государственного сверхвлияния на Осетию становилось обоснованием культурно-государственной и территориальной гегемонии. В эту канву укладываются работы грузинских



*В. А. Кузнецов*

историков церковной архитектуры, написанные по результатам изучения раннесредневековых храмов, расположенных на севере Осетии [Долидзе 1954; Долидзе 1958; Гамрекели 1961; Гамбашидзе 1977; Дидебулидзе 1983], а затем и агрессивные околонучные работы грузинских историков постсоветского периода с уже некамуфлируемыми территориальными претензиями [Топчишвили 2009 и пр.].

Если посмотреть на тематику осетиноведческих работ советского периода, окажется, что лишь небольшой процент из них освещает религиозную сферу. Для наглядности можно обратиться к библиографическому своду З. Д. Гаглойти, неполному, но отражающему общую статистику проводившихся исследований [Гаглойти З. 2010]. Хорошей иллюстрацией служит и содержание публиковавшихся научных сборников. Это объясняется не только идеологическими препятствиями, характерными для данной эпохи. Дело в том, что благодаря атеистическому универсализму, в свое время введенному в осетиноведение Г. Ф. Чурсиным, осетинскую религию в научной литературе стали рассматривать как довольно примитивную языческую систему. В результате интерес к самой теме был утрачен. Религиоведческие интерпретации, которыми Г. Ф. Чурсин сопровождал приводимый им этнографический материал [Чурсин 1925], получили официальное признание [Бинкевич 1931] и определили стратегию дальнейшего изучения системы религиозных воззрений осетин, которая обозначалась теперь как *осетинское язычество*. Разумеется, данный термин появился еще в дореволюционный период. Но тогда он передавал *начальный* этап религиоведческих интерпретаций, которые только стали выделяться из описательных работ этнографов, в том числе и этнографов-дилетантов. Здесь же речь идет о постулировании *изначально идеологического клише*, имевшего значение *полученного результата исследований*. Таким образом, введенная в научный оборот теория осетинского язычества, ставшая результатом марксистско-ленинских атеистических интерпретаций древней и сложной религиозной системы, получила господствующее положение в осетиноведении, стала одной из идеологических аксиом, тормозящих его развитие. Более того, теория осетинского язычества становится обязательным элементом этнографических, лингвистических, исторических, археологических исследований, касающихся религиозной сферы, вполне ожидаемо искажая их научные результаты.

Особенно сильное влияние данная теория оказала на осетинскую этнографию, на которую в советский период было возложено изучение целого ряда направлений современной антропологии. Находясь в концептуальных рамках научного атеизма, исследователи *исходили* из базового априорного идеологического постулата — существования осетинского язычества. Отсутствие разработанных научных альтернатив ко времени исчезновения советской государственной идеологии привело к длительной инерции существования данной теории практически в неизменном [Биджелов 1992; Тменов 1996: 152–183; Тменов, Бесолова, Гонобоблев 2000] или трансформированном [Дзеванов 2006; Таказов 2006; Таказов 2007; Дудаева 2012] виде.

Появление двух взаимодополняющих и взаимозависимых теорий — поверхностной христианизации и осетинского язычества — является закономерным следствием безальтернативного существования в отечественной науке исторического материализма и научного коммунизма. Поверхностная христианизация подтверждалась ретроспективой от осетинского язычества, которое, в свою очередь, обосновывалось поверхностностью христианизации. Однако внутри этого замкнутого круга четко читались не вписывающиеся в него элементы, которые требовали отдельного объяснения: монотеизм, являющийся стержнем осетинской религиозной традиции; длительная христианская история Алании (государственная религия, отдельная епархия, сохранившиеся многочисленные артефакты, в том числе и средневековые храмы); насыщенность традиционной осетинской культуры христианскими элементами. Поэтому в исследовании истории христианства в Алании выделяются два основных направления. Первое посвящено рассмотрению формальных вопросов, таких как время принятия христианства, расположение кафедры, границы епархии и т. д., второе — попыткам объяснения указанных выше противоречий.

Первое направление нацелено главным образом на изучение раннесредневековой эпохи. В подавляющем большинстве работ стремление связать исследованные вопросы с последующей этнокультурной средой отсутствует. Основной источниковой базой служат памятники церковной архитектуры, археологические материалы и письменные свидетельства рассматриваемого периода. Доминирующее влияние здесь имеет теория поверхностной христианизации. В силу понятных причин это направление оказалось более

разрабатываемым и продуктивным. В постсоветский период оно получило большее развитие по сравнению с классическими работами Ю. А. Кулаковского. Коротко остановимся на тематическом содержании этой группы исследований.

Общее хронологическое изложение христианской истории Алании с авторскими реконструкциями событий содержится в работах В. А. Кузнецова [Кузнецов 2002], А. А. Туаллагова [Туаллагов 2009], А. Ю. Виноградова [Виноградов 2006; Белецкий, Виноградов 2011: 15–66] и краткой компиляции митрополита Гедеона [Гедеон 1992: 15–30]. Раннему периоду христианизации посвящены статьи А. А. Туаллагова [Туаллагов 1995; 2000], Ф. А. Халимбековой [Халимбекова 1995], М. К. Джиева [Джиев 1992]. Вслед за В. И. Абаевым [Абаев 1949а] рассматривались вопросы христианской истории Алании на основе материалов нартовского эпоса В. А. Кузнецовым [Кузнецов 1980: 129–132], Албеговой [Албегова 2000], Туаллаговым [Туаллагов 2000].

В отдельные темы выделились вопросы определения даты официального принятия христианства [Кузнецов 1992: 313–316; Кузнецов 2002: 40–43; Малахов 2000; Алемань 2003: 255–260; Белецкий, Виноградов 2011: 19–31; Бубенок 2012] и местонахождения кафедры аланских архиереев [Малахов 1992; Малахов 1998; Кузнецов 1992: 318–325].

Обширную библиографию составляет тема изучения раннесредневекового аланского храмового зодчества [Марковин 1996а; Кузнецов 2002; Перфильева 2004; Пишулина 2006; Белецкий, Виноградов 2011 и др.]. В последнее время появились работы по культовой архитектуре позднесредневековой Осетии и сопредельных регионов [Белецкий 2004; Белецкий 2011; Сланов 2010; Белецкий, Габоева 2012], которые придают качественное развитие предыдущему этапу исследований [Тменов 1985; 1995]. Особое место занимают работы С. Н. Малахова, посвященные изучению различных аспектов христианской истории средневековой Алании [Малахов 1995; Малахов 1997; Малахов 2000а; Малахов, Рудницкий 2012 и др.].

При всех очевидных плюсах большинства работ данного направления их зачастую отличает академическая оторванность от живой и динамичной этнокультурной среды, внутри которой происходили изучаемые события, создавались артефакты и которая имела дальнейшее историческое развитие. Показательным примером, демонстрирующим один из аспектов подобного подхода является совместная

монография Д. В. Белецкого и А. Ю. Виноградова. Фундаментальное исследование храмового искусства средневековой Алании предвзрета неожиданным уведомлением: «В предлагаемой книге мы обходим стороной вопрос этнической принадлежности алан. Об этой проблеме см.: Шнирельман В. А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М., 2007 (там же и обширная литература)» [Белецкий, Виноградов 2011: 15, прим. 1]. Очевидно, что проявленная политкорректность ставит под сомнение давно утвердившуюся в науке точку зрения, а результаты исследований многих поколений ученых, со времени выхода работ Г.-Ю. Клапрота до наших дней, девальвируются для авторов социально-историографической монографией В. А. Шнирельмана [Шнирельман 2006].

Многие работы рассматриваемого направления находятся под априорным влиянием теории поверхностной христианизации. Поэтому попытки осмысления артефактов или реконструируемых ритуально-обрядовых элементов, которые не согласуются с элементами хорошо известных проявлений византийской православной традиции, трактуются как нехристианские или языческие. Эта концептуальная ошибка лежит в основе выводов, например, о религиозном дуализме алан [Аржанцева, Албегова 1999; Arzhantseva 2002], объяснением через обосновывание зороастрийских влияний [Погребной 2009] или тем, что у алан «...сложился своеобразный “православно-языческий” культ» [Дзеранов 2006: 217].

Несмотря на то что само название *дуализм* применительно к характеристике религиозной ситуации терминологически не вполне верно, сама идея является развитием более раннего утверждения об аланском религиозном синкретизме, распространенного в советской историографии. Наиболее развернутое его обоснование содержится в специальной статье Л. Г. Лемешко «Развитие религиозного синкретизма у осетин в процессе их христианизации», которая была опубликована в сборнике «Вопросы научного атеизма, этики и эстетики» [Лемешко 1971].

Попытка А. Ю. Погребного атрибутировать нехристианские элементы аланской культурно-религиозной традиции как зороастрийские не представляется убедительной. Ранее схожие идеи Р. Р. Рудницкого [Рудницкий 2001] были, на мой взгляд, обоснованно подвергнуты критике Д. С. Коробовым [Коробов 2004: 89–92]. Кроме того, методологически неоправданно и малопродуктивно, изучая

особенности христианизации Алании, ограничиваться ее западной частью [Погребной 2009].

Тем не менее обозначенные направления отражают позитивную динамику исследований, сформировавшееся стремление преодолеть сложившиеся противоречия в изучении христианской истории Алании. Меняется тональность и в последней монографии В. А. Кузнецова, который в течение нескольких десятилетий последовательно развивал теорию поверхностной христианизации. Автор не отходит от своих более ранних утверждений и выводов, но снижает уровень их категоричности: «В конфессиональном отношении аланское общество X–XII вв. нужно считать переходным от старой религиозной системы к новой» [Кузнецов 2002: 86]. Показателен и переход к ранее нехарактерным формулировкам, что отражено в названиях глав.

Работы второго направления исходят в основном из позднесредневековой осетинской культурно-религиозной традиции с ретроспективой в более ранние исторические периоды. Основной источниковой базой служат фольклорно-этнографические материалы. Для ретроспективных реконструкций используются главным образом материалы культовой архитектуры, археологии и письменные источники. В первую очередь исследователи сталкиваются с теорией осетинского язычества, а затем — поверхностной христианизации. Продуктивное изучение традиционной религиозной системы, проводимое в рамках данного направления, невозможно без их преодоления. Работы, лишённые этой направленности, вне зависимости от количества и достоверности содержащегося в них источникового материала, остаются на уровне устаревших интерпретаций советского периода [Чибириков 2008 и др.]. Представляются недостаточно перспективными и попытки объяснить феномен осетинской религиозной традиции через двоеверие [Таказов 2006], перекликающиеся с идеей средневекового аланского религиозного дуализма. Очевидна необходимость определения структуры традиционной религиозно-мифологической системы осетин и ее комплексное изучение во времени. К сожалению, исследования такого уровня пока отсутствуют в осетиноведении, что объясняется значительным перерывом в изучении данной проблемы. Однако с конца 80-х гг. с возрастающей активностью происходит специальное изучение индоиранской составляющей этой системы. Опубликованные работы не имеют прямого отношения к христианской тематике, но

раскрывают фундаментальные элементы осетинской традиционной культуры [Бзаров 1988; Уарзиати 1995; Фидаров 2005; Дзиццойты 2006; Салбиев 2006; Газданова 2007].

Начинает пересматриваться и устоявшийся в советское время взгляд на место христианства в осетинской культурно-религиозной традиции. По сути, эти исследования являются продолжением искусственно прерванной историографической традиции, оформившейся в начале XX в. Судя по всему, впервые новый взгляд на проблему был сформулирован в 1990 г. М. К. Джигоевым в одном из параграфов изданного в Цхинвале учебного пособия «История южных осетин». С определенными оговорками можно констатировать, что автор одним из первых преодолел влияние теории поверхностной христианизации и коротко обозначил тенденцию взаимодействия православия с аланской традиционной культурой [История южных осетин: 53–54]. В вышедшем спустя десятилетие учебнике для старших классов средней школы «История Осетии с древнейших времен до конца XIX в.» отсутствует и теория осетинского язычества [Блиев, Бзаров 2000]. Оба издания являются официальными учебными пособиями, что отражает произошедшие политические изменения. Однако недавнее издание первого тома «Истории Осетии» наглядно продемонстрировало инерционную силу прежней историографической традиции. Представленная здесь теория поверхностной христианизации хоть и отличается некоторым смягчением формулировок, но содержит в себе все признаки соответствующих работ предыдущего этапа [История Осетии 2012: 280–287].

Отставание давно назревшего научного пересмотра места христианства в истории и культуре Алании вызвало выход ряда дилетантских работ, наиболее яркая из которых — популярная, но концептуальная статья иерея Мануила (Марата) Бурнацева [Мануил Бурнацев 1997]. Несмотря на актуальность и практическую значимость темы, она долгое время находилась на периферии интересов



*о. Мануил (Марат) Бурнацев*



исследователей. Подтверждение тому не только минимальное количество специальных работ периода 90-х гг., но и содержание сборников докладов научных конференций этого периода.

Постепенно данная тенденция начинает меняться в сторону повышения исследовательской активности, которая приводит к формированию двух взаимодополняющих научных подходов. В первом случае авторы исходят из изучения древней индоиранской составляющей осетинской традиционной культуры, определяя степень и характер ее взаимодействия с богато представленным христианским компонентом [Уарзиати 1995: 34–104; Бзаров 2010; Фидаров 2011; Фидаров 2011а; Салбиев 2013а]. Во втором — за отправную точку берется христианская составляющая, определяется ее место и значение в осетинской традиционной культуре [Гурциева 2003; Гурциева 2005].

На данном этапе исследования не носят комплексного характера. Формирование их методик апробируется на изучении отдельных элементов. Однако само появление и функционирование двух методических подходов свидетельствует о безусловном прогрессе исследований. Не вызывает сомнений, что сохранение подобной положительной динамики обозначит наиболее результативные методы и подходы, которые станут востребованы в науке.

В этой связи следует упомянуть и значительный рост околонушной литературы, в которой попытки изучения осетинской религиозной традиции строятся на искусственном отрицании существования в ней значительной христианской составляющей. Данный подход имеет свою идеологическую основу, которая приводит к псевдорелигиоведческому конструированию. Ненаучность этих работ оставляет их за рамками предлагаемого историографического экскурса, но, тем не менее, следует отметить их негативный и разрушительный характер для современной осетинской культуры.

Подведем краткие итоги. Первый историографический этап изучения христианской истории Осетии может быть датирован серединой XVIII — концом XIX в. Его начальный период характеризуется попытками этноидентификации осетин. Тогда же среди европейских исследователей утверждается установка грузинской исторической традиции на грузинское церковно-государственное сверхвлияние, что впервые отразилось в работе И. А. Гильденштедта.

Началом следующего периода данного историографического этапа можно считать работы Г.-Ю. Клапрота, который, во-первых, научно обосновал этноидентификацию осетин, во-вторых, в связи с этим, опираясь на византийских и арабских авторов, указал на принадлежность алан к христианскому миру и, в-третьих, разделил грузинские и негрузинские письменные источники. Для данного периода становления осетиноведения характерно: интенсивное накопление материала; превалирование описательных работ; тенденция к преодолению установок грузинской исторической школы. Знаменует завершение данного периода выход «Осетинских этюдов» В. Ф. Миллера. Автор не привнес ничего нового в изучение средневековой христианской истории алан (за исключением публикации Зеленчукской надписи и высказанного предположения о центре Аланской епархии), но задал необходимый научный уровень оформившемуся теперь осетиноведению. Кроме того, он привел применительно к аланской истории сформулированный П. К. Паткановым критический взгляд на грузинские хроники.

Начало второго этапа связано с появлением классических работ Ю. А. Кулаковского, который впервые научно обосновал христианскую принадлежность алан и положил начало специальному историческому изучению средневековой аланской истории. Открывшиеся перспективы исследования определялись наличием исследовательской базы и практической востребованностью темы после образования Владикавказской епархии. Данный этап был искусственно прерван событиями 1917 г.

Начавшийся вслед за этим третий историографический этап можно разделить на два периода. Первый продолжается до 1947 г. и отличается непопулярностью изучения истории осетинской религии. Однако в немногочисленных работах, касающихся данной темы, была задана направленность дальнейших исследований.

Второй период начинается с выхода монографического труда Б. В. Скитского, в котором он впервые формулирует идеологическую теорию поверхностной христианизации, которая получила свое окончательное оформление в работах В. А. Кузнецова и безраздельно господствовала в аланистике и осетиноведении вплоть до начала 90-х годов прошлого века.

Одновременно вводится в научный оборот другая идеологическая теория — осетинского язычества, являющаяся логическим

продолжением первой. Обе теории объективно тормозят специальные исследования и снижают их научный уровень. Постепенное преодоление этой проблемы происходит в рамках продолжающегося с начала 90-х гг. четвертого историографического этапа, начавшегося с исчезновением советской идеологии. Несмотря на значительную инерцию теоретических установок ушедшей эпохи, прослеживается тенденция преодоления порожденных ими противоречий в изучении христианской истории Алании-Осетии. Попытки преодолеть их через объяснение точки зрения религиозного синкретизма, дуализма или двоеверия не могут дать положительных результатов, но свидетельствуют о позитивной динамике проводящихся исследований, обозначают стремление найти пути решения проблемы.

Думаю, что необходимым условием получения объективных научных результатов является комплексное изучение истории христианства в средневековой Алании и традиционной осетинской религиозной системы. Ныне доминирующее разделение этих взаимосвязанных направлений не позволяет увидеть общую картину рассматриваемой темы. Дошедшая до нас культурно-религиозная традиция включает три основных компонента, которые можно обозначить как древний индоиранский, христианский и кавказский. Культурная самобытность осетин передается соединением первых двух составляющих. Третья характерна и для других кавказских народов. Даже в своих оригинальных и неповторимых формах взаимодействия она остается в известном смысле интернациональной в пределах кавказского региона.

Соединение древней, исконной традиционной культуры, изначально формирующей этническую идентичность, с церковным вероучением — обязательное условие всенародного восприятия последнего. Симфония этого соединения лежит в основе любой христианской культуры, которая, воспринимая наднациональную церковную ортодоксию, всегда остается национальной. Именно из этого универсального принципа нужно исходить и при изучении истории христианства в Осетии, его игнорирование чревато системной ошибкой в исследовании. Теоретические установки, заданные историографическим этапом советского периода, становятся серьезным препятствием для правильной идентификации элементов религиозной системы и научных интерпретаций их взаимодействия. Все это не позволяет разглядеть явление, характерное для каждого

христианского народа, а именно — создание собственной христианской, в данном случае православной аланской, традиции, описанию отдельных элементов которой посвящены следующие главы предлагаемой работы.

Прежде чем перейти к рассмотрению письменных источников, необходимо сказать, что в предложенном вниманию читателей небольшом историографическом экскурсе не ставилась цель обзора всей существующей литературы. Были отмечены лишь те работы, которые позволяют обозначить общие тенденции истории исследования темы, выстроить и проанализировать систему ее изучения.

## II. ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ О ПРАВОСЛАВНОМ ХРИСТИАНСТВЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АЛАНИИ

Обычно в специальных исследованиях по истории христианства в средневековой Алании базовой информацией служат данные письменных источников. Как правило, для подтверждения тезиса о поверхностности христианизации аланского общества используются свидетельства, почерпнутые из сочинений всего нескольких средневековых авторов — Ибн Рустэ, Масуди, еп. Феодора, Юлиана, Рубрука, причем без текстологического анализа и учета исторического контекста. В то же время существуют сообщения других авторов, не согласующиеся с устоявшейся теорией. В качестве показательного примера подобного противоречия приведем цитату из работы В. А. Кузнецова: «“Аланы христиане только по имени”, “отличия моих пасомых — убийство прежде всего и прочие виды смертей”, — пишет епископ (Феодор. — М. М.) в своем послании. Это весьма яркая и, главное, достоверная характеристика аланского христианства, история которого к тому времени насчитывала уже до 300 лет. В свете приведенных фактов и оценок трудно согласиться с М. В. Бибиковым в том, что в XIII в. Алания в византийских источниках представляется, подобно Руси, оплотом православия в Европе. О каком “оплоте” может идти речь?» [Кузнецов 2002: 61].

Обратимся непосредственно к письменным свидетельствам. Необходимо отметить, что они немногочисленны и носят отрывочный характер. Тем не менее при совокупном рассмотрении имеющихся источников, выстроенных в хронологическом порядке, проявляется общая картина истории христианизации аланского общества с возможностью оценки степени восприятия им православия.

Не будем останавливаться на письменных свидетельствах раннехристианского периода. Их во многом легендарный характер диктует необходимость отдельного, специального рассмотрения, что сейчас не входит в нашу задачу. Однако для полноты картины следует сказать, что церковная традиция возводит истоки христианской истории Алании к апостольской проповеди и связывается с именами Андрея Первозванного и Симона Канонита [Макарий 1994: 131; Греческие предания... 2005; Гедеон 1992: 15–17; Туаллагов 1995; Белецкий, Виноградов 2011: 15–16]. В армянской агиографии сохранилось хорошо известное житие святых Сукиасянцев, аланских вельмож, принявших крещение в Армении от учеников апостола Фаддея [Армянские источники... I: 43–46; Габриелян 2004: 119–121]. Краткое упоминание о проповеди Григория Просветителя и его сподвижников в конце III — начале IV в. среди алан содержится в «Арабской версии Агафангела» [Габриелян 2004: 135, 137]. Христианство получило распространение среди алан, попавших в Европу в ходе Великого переселения народов [Бахрах 1993: 109–110, 118–121; Литтлтон, Малкор 2007: 43, 49, 52, 62]. К восьмому столетию относится житийная информация о крещении и мученической кончине легендарного вавилонского (багдадского) царя Мавия и трех алан, находившихся у него на службе, о чем рассказывается в византийском агиографическом произведении «Житие Феодора Эдесского». Данный сюжет подробно разобран в специальной статье С. Н. Малахова, который, собственно, и ввел его в кавказоведческую литературу [Малахов 1992а].

Вышеизложенные данные позволяют сделать вывод о раннем знакомстве алан с христианством. Ограничившись этим утверждением, перейдем к рассмотрению предлагаемого небольшого свода переводов письменных источников, расположив их в хронологическом порядке<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> По поводу упоминания алан в житии Максима Исповедника Д. В. Белецкий и А. Ю. Виноградовым указано «Также не содержит информации о христианизации Алании и агиографическое досье прп. Максима Исповедника: такого рода гипотезы исследователей живут на лагинском переводе “Commemoratio” Феодора Спудея, где аланы стоят вместо лазов греческого оригинала» [Белецкий, Виноградов 2011: 17; Виноградов 2013: 156–157]. Данное замечание требует специального рассмотрения вопроса, имеющего длительную историю изучения, начиная с обстоятельного исследования А. И. Бриллиантова [Бриллиантов 2006: 256–330]. Поэтому включение указанных в источнике сведений, относящихся к VII в., в предлагаемый свод не представляется возможным, а их использование в ранее опубликованной мной статье [Мамиев 2005: 38–39] следует признать ошибочным.

## **Источники IX века**

К этому времени относится чрезвычайно важное сообщение, опубликованное в исследовании С. Б. Бернштейна [Бернштейн 1984] и посвященное жизни и деятельности великого византийского ученого и просветителя Константина Философа, в церковной традиции более известного как св. Равноапостольный Кирилл, учитель Словенский. Несмотря на принадлежность источника к житийной литературе, его историческая достоверность не вызывает особых сомнений. Подобный вывод можно сделать исходя из авторства рассматриваемого жития [Бернштейн 1984: 11–12] и самого тщательного анализа источника, проделанного в упомянутой работе.

В житии, в частности, повествуется об известной поездке Константина Философа в Венецию, где в 867 г. он имел диспут с триязычниками-пилатниками. Обосновывая необходимость перевода богослужебной литературы на славянский и другие языки, Константин Философ сказал: «Мы же знаем многие народы, имеющие письменность и славящие Бога на своем родном языке. Это народы: армяне, персы, абхазы, грузины, аланы, готы, авары, турки, хазары, арабы, египтяне, сирийцы и многие другие» [Можаева 1980: 16; Бернштейн 1984: 65].

Принципиальное значение имеет определение смысла фразы «славить Бога». Исидор Севильский (ок. 570–639 гг.), один из основователей учения триязычников, в своей «Этимологии» писал: «...три языка священные: еврейский, греческий, латинский, которые во всем мире больше всего возвышаются. Это потому, что на этих трех языках на кресте Христа Пилатом была написана его вина» [Бернштейн 1984: 95].

Эта же идея присутствует и у оппонентов Константина Философа: «Скажи нам, как ты теперь создал славянские книги и учишь по ним, о которых никто не знал, ни апостолы, ни римские папы, ни Григорий Богослов, ни Иероним, ни Августин. Мы же знаем только три языка, которыми в книгах можно славить Бога: еврейский, греческий и латинский» [Бернштейн 1984: 95].

В письме от 863 г. в связи с успехами просветительской деятельности Константина Философа и его брата Мефодия византийский император Михаил III поздравляет князя Моравии: «...чтобы вы

были причислены к великим народам, которые славят Бога своим языком» [Бернштейн 1984: 87–88].

Из приведенных цитат видно, что смысл фразы «славить Бога» имеет совершенно четкую направленность и в данном контексте может рассматриваться только в значении христианского богообщения. Поэтому следует признать небезосновательным мнение М. М. Блиева и Р. С. Бзарова: «Эти слова означают, что церковная служба проходила на аланском языке и делались переводы христианской богослужебной литературы. Константин был выдающимся греческим ученым и перед созданием славянского алфавита долго изучал системы письма, существовавшие в его время» [Блиев, Бзаров 2000: 115–116].

Данные сведения имеют косвенное подтверждение в письменных источниках более позднего периода. А. Алемань пересказывает два пассажа из анонимной сирийской яковитской хроники «Гражданская история», составленной около 1240 г. по манускрипту конца XIV в. Один из пассажей имеет непосредственное отношение к рассматриваемому вопросу: «“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» [Алемань 2003: 502].

Впрочем, А. Алемань тут же отмечает: «Следует относиться с осторожностью к сообщению о существовании письменности у аланов... поскольку автор этой хроники, описывая второй крестовый поход, называет германского монарха Конрада III Гогенштауфена “королем аланов”» [Алемань 2003: 502]. Приводится также пересказ отрывка из энциклопедии арабского автора ал-Надима (ум. в 990–991 гг.), где содержится прямо противоположная информация: «Отрывок из энциклопедии... перечисляет народы, не имеющие письменности: тюрки, болгары, блага, бургаз, хазары, ллан (= ab-Lān «аланы») и племена с маленькими глазами и белокурыми волосами» [Алемань 2003: 352].

Взаимоисключающие свидетельства вроде бы уравниваются содержащейся в них информацией. Однако из шести упоминаемых в сирийском источнике народов пять к XIII в. уже имели письменность — это надежно установлено. А ал-Надим ошибался по меньшей мере трижды — в отношении тюрков, болгар и хазар.



Поэтому из двух приведенных А. Алеманем контраргументов первый более убедителен.

Еще одно сообщение содержится в сочинении Гильома де Рубрука, лично общавшегося с крымскими аланами в 1253 г. В источнике говорится, что они «...христиане по греческому обряду, имеющие греческие письмена и греческих священников» [Плано Карпини... 1997: 104].

Мы еще вернемся к данному автору с полным приведением главы, из которой используем здесь лишь краткую цитату. Пока же отметим следующее. Рубрук был образованным человеком [Плано Карпини... 1997: 16–17] и не мог не обратить внимания на факт существования письменности в поразившей его своим варварством стране татар [Плано Карпини... 1997: 91]. Разумеется, фразу «греческие письмена» (в тексте оригинала *litteras grecas* [Алемань 2003: 502] ‘греческие буквы’) можно понимать двояко — либо это греческая письменность как таковая, либо же греческий алфавит, взятый за основу для создания собственной, оригинальной системы письма. В пользу второй гипотезы говорит хорошо известная зеленчукская надпись, выполненная греческими буквами на аланском языке и датируемая в пределах X–XII вв. [Миллер 1893: 10–118; Абаев 1949: 260–270; Zgusta 1987]. Позволим себе еще одно наблюдение. За день до встречи с аланами францисканец вручил грамоту византийского императора одному из местных татарских правителей Скатаю. Тот, не имея при себе людей, умеющих читать по-гречески, отправил ее для прочтения в Солдаию [Плано Карпини 1997: 104], находящуюся в двух-трех днях пути [Плано Карпини... 1997: 91]. В случае если бы аланы использовали *греческую письменность*, Скатай мог воспользоваться именно их услугами, выиграв тем самым несколько дней.

Еще одно косвенное подтверждение интересующих нас сведений из «Жития и перенесения мощей св. Климента» содержится у Иоганна Шильтбергера (первая половина XV в.), немецкого дворянина, попавшего в плен к туркам в 1396 г. И. Шильтбергер служил Баязиду I, а после поражения последнего в битве при Анкаре (1402 г.) — Тимуру и его преемникам. Проведя в плену более 30 лет, И. Шильтбергер побывал во многих странах, в том числе и на Кавказе. Его воспоминания об увиденном дошли до нас в изложении одного из современников [Адыги... 1974: 37<sup>2</sup>]. В 56-й главе читаем:

<sup>2</sup> В данном издании год бегства И. Шильтбергера из плена указан неверно — 1417-й вместо 1427 г.

«Кстати замечу, на каких именно языках служат Богу по греческому вероисповеданию: первый язык греческий, на котором написаны священные книги последователей этого исповедания. Турки этот язык называют *урум*; второй язык русский, по-турецки — *урус*; третий — болгарский, у язычников — *булгар*; четвертый — венецианский, у язычников — *арнаут*; пятый — валахский, у язычников — *ифлак*; шестой — ясский, у язычников — *ас*; седьмой — готский, у язычников — *тат*; восьмой — зихский, у язычников — *черкес*; девятый — абхазский, у язычников — *апкас*; десятый — грузинский, у язычников — *гюрджи*; одиннадцатый — менгрельский, у язычников он обозначается этим же названием» [Шильтбергер 1984].

В приведенных сведениях заметны некоторые неточности, однако в целом они верны, поэтому присутствие в перечислении аланского (ясского) языка является ценной и заслуживающей самого пристального внимания информацией.

Следует упомянуть еще одно любопытное сообщение, содержащееся в «Житии Маштоца», написанном Корюном. При описании просветительской деятельности Месропа Маштоца, создателя армянского алфавита, автор «Жития...» приводит следующие сведения: «...приехал к нему некий иерей, албанец по имени Бениамин. Он (Маштоц) расспросил его, расследовал варварские слова алуанского языка, затем со своей обычной пронизательностью, ниспосланной свыше, создал письмена (для алуанцев) и милостью Христа успешно взвесил, расставил и уточнил» [цитата по: Мартиросян 1988: 163].

А. Мартиросян обосновывает неверность записи этнонима: *албанец* вместо *алан* [Мартиросян 1988: 163]. Такого же мнения придерживается и Р. А. Габриелян [Габриелян 2004: 163]. Действительно, подобная путаница не редкость, и это неоднократно отмечалось в литературе [Бибииков 2001: 284; Алемань 2003: 218], но мы не располагаем никакими другими сведениями о существовании аланского письма в этот период.

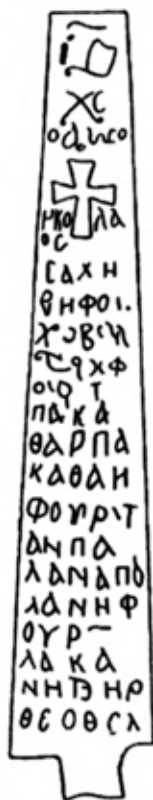


Рис. 1. Зеленчукская надпись (по Д. М. Струкову)

Приведенные свидетельства могут быть приняты лишь в качестве косвенных подтверждений существования аланской письменности. Доказательством могут быть только сами памятники аланского письма. Они действительно существуют. Это уже упоминавшаяся зеленчукская надпись (рис. 1), а также недавно обнаруженные и идентифицированные аланские глоссы на полях греческого ветхозаветного профетологиона, переписанного в 1275 г. (рис. 2). Глоссы написаны на полях манускрипта в XIV или XV в. и представляют собой сокращенные заголовки литургического содержания, выполненные на аланском языке греческими буквами. Исследователи манускрипта С. Энгберг и А. Лубоцкий определили родной язык глоссатора как аланский [Engberg, Lubotsky 2003]. Следовательно, мы имеем записи духовного (православного) содержания, выполненные аланским письмом на основе греческого алфавита. Такое определение вполне соответствует сведениям письменных источников, в первую очередь сообщению Рубрука.

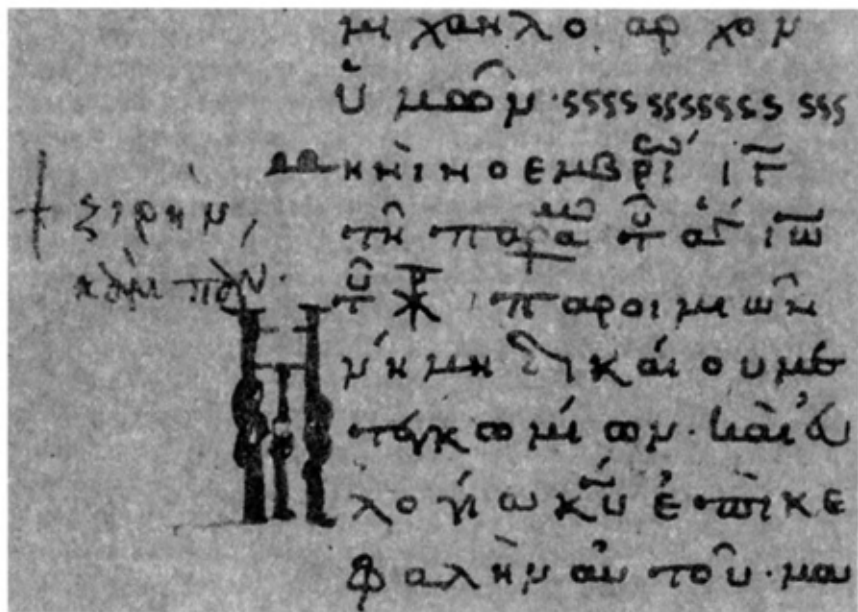


Рис. 2. Аланские глоссы на полях средневекового ветхозаветного профетологиона (паремийника) (по С. Энгбергу и А. Лубоцкому)

## Источники X века

X век стал переломным периодом в истории Алании. В патриаршество Николая Мистика (901–907 и 912–925 гг.) православие становится государственной религией в стране, образуется Аланская епархия в составе Константинопольского патриархата. Данные выводы основываются на сведениях, содержащихся в переписке Николая Мистика, которые неоднократно специально рассматривались исследователями [Волков 1861: 252–256; Кулаковский 2000: 177; Nicolaus I 1973: 547–549, 558–559, 572, 577–578; Малахов 1992: 149; Малахов 2000; Кузнецов 2002: 39–44; Иванов 2003: 180–190; Белецкий, Виноградов 2011: 19–31] и косвенно в документах патриархии. Реплика А. Алеманя о провале византийской миссии [Алемань 2003: 317] непонятна и никак не обоснована [Алемань 2003: 257–259]. То же можно сказать и о выводах С. А. Иванова [Иванов 2003: 190].

Впервые переписка Николая Мистика для изучения аланской христианской истории была привлечена Ю. А. Кулаковским в классической работе «Христианство у алан». Автором были выделены и проанализированы письма, имеющие прямое отношение к христианской миссии, руководимой константинопольским патриархом. Наиболее информативные из них — №№ 46, 51, 52, 118, 133–135. Первые два адресованы царям Абхазии Константину III и его сыну Георгию II, остальные пять — первому архиепископу Алании Петру. Именно эти семь писем святого патриарха, получившие впоследствии название Аланского досье (*Alanian dossier*) Николая Мистика, стали основой для всех дальнейших исследований, касающихся утверждения восточного христианства на государственном уровне в средневековой Алании.

Ю. А. Кулаковский, начавший разработку этой принципиально важной темы, использовал в качестве источника письма из издания «Переписки» в греческой серии патрологии Ж. П. Миня (*Patrologiae cursus completus. Series graeca*). В 111-м томе в 1863 г. были опубликованы 163 письма константинопольского патриарха, снабженные латинским переводом [PG, t. CXI: 10–392]. В 1861 г. «Аланское досье» приводится в кратком пересказе Н. Волковым в конце опубликованного им жизнеописания Николая Мистика, составленного

главным образом по письмам патриарха, которые в 1841 г. издал А. Май. Издание А. Майя было использовано при публикации «Переписки» в классической серии Ж. П. Миня. Научное издание переписки Николая Мистика, признанное специалистами, принадлежит Р. Дженкинсу и Л. Вестеринку [Nicolaus I 1973]. Именно это издание, содержащее текст греческого оригинала и его английский перевод, используется в современных исследованиях [Малахов 2000; Алемань 2003: 255–260; Белецкий, Виноградов 2011: 19–31]. Краткая история изданий «Переписки Николая Мистика» и научный анализ ее публикации Р. Дженкинсом и Л. Вестеринком содержатся в специальной статье Я. Н. Любарского [Любарский 1986].

В связи с вышеизложенным вызывает недоумение тот факт, что В. А. Кузнецов, занимаясь в течение длительного времени вопросом принятия христианства в Алании в качестве государственной религии [Кузнецов 1977: 11–14; Кузнецов 1984: 204–206; Кузнецов 1992: 313–316; Кузнецов 2002: 39–44; Кузнецов 2010: 57–62], ни разу не использовал современное научное издание переписки Николая Мистика Р. Дженкинса и Л. Вестеринка, основного источника по этой теме, обращаясь только к работе Н. Волкова 1861 г. Объясняя свой не совсем понятный подход, В. А. Кузнецов ссылается на недоступность данного издания, признавая при этом его высокий научный уровень. Традиционно используемая исследователем работа Н. Волкова характеризуется следующим образом: «На русском языке и в хорошем переводе часть переписки Мистика была опубликована в 1861 г., и мы в дальнейшем используем этот перевод» [Кузнецов 2002: 40]. Следует сказать, что Н. Волков не публиковал *перевода* писем Николая Мистика. В интересующей нас части его работы содержится лишь *краткий пересказ* писем из Аланского досье (№№ 46, 51, 52, 79, 118, 133–135) общим объемом менее четырех страниц [Н. Волков 1861: 252–256]. Что касается собственно *перевода*, то переведены лишь два небольших фрагмента писем — №№ 52 и 79 общим объемом чуть больше одной страницы. Издание Н. Волкова никогда не являлось публикацией писем Николая Мистика, автор лишь *использовал* их для составления жизнеописания константинопольского патриарха по существующему на тот момент изданию А. Майя, которое в свою очередь потеряло научное значение спустя всего два года после выхода работы Н. Волкова с публикацией «Переписки» в греческой серии Ж. П. Миня в 1863 г. Таким образом,

В. А. Кузнецов проводил *самостоятельный* анализ Аланского досье, обосновывая даже дату крещения Алании с точностью до одного года [Кузнецов 2002: 42, 44; Кузнецов 2010: 60, 62], не обращаясь к тексту самого источника. Следует отметить, что не использует текст данного источника и О. Б. Бубенок, совсем недавно предложивший свою датировку крещения Алании [Бубенок 2012].

Как уже говорилось выше, выделенные Ю. А. Кулаковским письма №№ 46, 51, 52, 118, 133–135 продолжают оставаться основой для современных исследований по началу государственной христианизации Алании. Еще одно письмо, № 79 [Nicolaus I 1973: 334–335], не рассматривавшееся Ю. А. Кулаковским, не содержит имени адресата, прочих имен и географических названий, но со времени Н. Волкова связывается исследователями с Аланской миссией [Волков 1861: 252–253; Nicolaus I 1973: XXI, 558–559; Алемань 2003: 259; Белецкий, Виноградов 2011: 20–21]. Очень важная информация относительно позитивных результатов Аланской миссии монаха Евфимия содержится и в финальном пассаже письма № 9 [Nicolaus I 1973: 68–69]. Информация из других писем Николая Мистика, привлекаемых исследователями, носит вспомогательный характер и обычно используется для анализа сведений, содержащихся в Аланском досье.

Ниже в переводе на русский язык приводится текст семи писем, выделенных Ю. А. Кулаковским. Перевод выполнен по греческому оригиналу издания Р. Дженкинса и Л. Вестеринка диаконом Димитрием Асратяном для готовящейся им научной публикации Аланского досье на русском языке. Автор этих строк глубоко признателен о. Димитрию за любезно предоставленную возможность воспользоваться его трудом в рукописи и до выхода его в свет включить осуществленный им перевод в предлагаемый свод.

*«46. Превосходнейшему и возлюбленному сыну нашему, славному эксусиасту Абазгии*

Чадо наше, по отшествии блаженнейшего отца твоего восскорбели мы, как и следовало, помышляя о сердечной боли и твоей, и тех, кто осознает, как должно чтить человека, украшенного добродетелью, тем паче такого, каким был твой отец, всеми восхваляемый и у всех вызывавший восхищение. Однако имеем и избавление от скорби, ибо Божий промысел соблаговолил тебе, его законному

отпрыску и плоду его семени, и унаследовать его власть, и явиться для своего народа неким образом того, кто оставил эту суетную жизнь. Это избавило нас от скорби и претворило ее в благодарение Богу; и мы возблагодарили и продолжаем благодарить, моля Божественную Благодать, дабы ты не только не уступил в успехах своему отцу, но и превзошел, и стал для своих подданных таким отцом и архонтом, чтобы делами свидетельствовать о справедливости выпавшего тебе Божьего жребия и еще более ублажить отца твоего нравом своим и добродетельностью и стяжать себе непреходящую похвалу в веке сем, а в веке грядущем — бессмертную славу, честь и наслаждение.

В благословение отправляем тебе мантию. Об архиепископе же Алании, чадо наше, мне нечего писать. Ибо ты сам, как человек понятливый и разумный, зная, что труд его служит во спасение людей и к славе великого имени Божьего, и без моего письма непременно поможешь ему, ради предлежащего на небесах воздаяния боголюбцам, и посодействуешь в трудах. И если он, пребывая среди народа иного в земле чужой, нуждается в чем-то необходимом или облегчающем жизнь, то ты с готовностью обеспечишь его, получая для этого силу от Бога. И да пребудет с тобой эта сила и преумножится, в помощь тем, кто нуждается в ней [Nicolaus I 1973: 264–267].

### *51. Прославленному эксусиасту Абазгии*

Боголюбие и доброта твоего нрава пробудили в нас любовь к тебе, Божий человек, и сим посланием впервые приветствуем тебя и, словно воочию, обнимаем тебя как чадо наше и покрываем отцовскими лобызаниями. И доказательство твоего боголюбия — усердие в Боге, которое ты явил и являешь ради спасения народа алан и познания ими истины; ибо мы слышаны от разных людей, знающих о твоих свершениях, что в послушании Богу много забот ты прилагаешь к просвещению архонта Алании и тех, кто вместе с ним удостоился Святого Крещения. И какое еще яснейшее доказательство доброты твоего нрава и добродетельности, или кто потребует другого свидетельства при таких странноприимстве, внимательности, утешении во всем, насколько это возможно, которое ты являешь, со всяким усердием и от всей души, в отношении Богу любезнейшего архиепископа, чада нашего?

Посему просим у Могущего многообразно воздать и в сей жизни и в будущей, дабы Он по богатству милости Своей облагодетель-

ствовал тебя, сохраняя ныне от всякой печали и вражды в делах человеческих, а веке грядущем сопричисляя тебя к возлюбленным Его, которые вошли в число служителей Его.

Если же любезнейший Богу архиепископ, по твоим возможностям, получит и впредь некое утешение от твоей, о чадо наше, добродетели, непременно и это будешь иметь сопричисленным к добрым твоим делам и воздаяние от Бога нашего, во изобилии дающего, получишь сторицей [Nicolaus I 1973: 278–281].

### *52. Петру, архиепископу Алании*

Мы получили твое послание, которое, хоть и обрадовало нас — ибо это твое послание, — но в остальном весьма опечалило, потому что именует нас забывчивыми и оставившими любовь к чадам и, что самое тяжкое, к их служению, которое, хоть и сулит великое упокоение в Боге, но в нынешней жизни сопровождается трудами и скорбями, которые нелегко переносить, если надежда наша не укрепляется силой Божией. Если мы таковы к чадам, то каковы бы мы были в отношении к другим, которые не связаны с нами сыновними узами? Но то, что память о тебе, чадо мое священное, всегда в моем сердце, знает Сотворивший его; если же ты измеряешь мою любовь моими письмами, то знай, что и в этом мы не медлили. Ибо я писал, и не раз, но дважды и трижды, хотя, по-видимому, написанное не достигло тебя; так что ни твое пребывание в земле чужой, ни что иное не делай поводом обвинить меня в забывчивости. И даже, чадо наше, если бы это и было так, надлежало тебе, помышляя об огне, пожирающем мою низменную душу, и о том, что причиняет ей, по грехам нашим, страдания, простить, а не делать поводом к обвинениям то, что не получил от меня письма. Знаем, что и ты сам следуешь путем опасностей и испытываешь жгучие скорби, но даже ты не будешь возражать против того, что наши страдания мучительнее переживаемых тобой.

Но о том, из-за чего я и ты были опечалены, более не будем говорить. Пишу же тебе о том, что ты слышал, и здесь пребывая, и что слышишь, отсутствуя, наставляемый Всесвятым Духом: что ничтожны страдания века сего пред славой, которая должна открыться тебе. И я настолько далек от того, чтобы считать несчастьем те трудности пребывания в стране, о которых ты говоришь, что молюсь — и да внимлет Бог моей смиренной молитве хотя бы ныне, — дабы обрести мне участие в твоих скорбях. Ибо какая из



радостей жизни сравнится с таковыми скорбями? Какое наслаждение тех, кто считается счастливым, достойно того, что ты, о чадо наше, мнишь болью? Великую благодать обрели мы от возлюбившего нас Человеколюбца Христа и Бога нашего! Помыслим о величии ее и да не престанем воздавать благодарение Благодетелю по силе, если и не как надлежит; не будем роптать и ни во что не ставить величие Его благодати! Скажи, чадо мое, если бы некто из сильных на земле поставил бы тебя вровень себе, что бы ты чувствовал и какое бы расположение имел к нему? Или ты не помышляешь, как человеколюбивый Спаситель наш, уничивив Себя с высоты славы Своей, чтобы спасти погибшее, чтобы блуждающих во тьме нечестия привести к свету благочестия, поставил тебя на служение, которое Он Сам избрал? И всякую радость, всякое наслаждение, которые окрыляют человеческий разум, ты ныне получаешь и считаешь себя счастливее всех живых и при этом рыдаешь и плачешь, будто впавший в крайнее бедствие? И подобает ли это тем, кто, подобно тебе, с детства воспитан благодатию Божией и к добродетели приучен и ничто иное на земле не помышляет достойным почитать за счастье? Я же настолько не отчаиваюсь от того, что повергает в отчаяние тебя, что, вспоминая о твоих делах, радуюсь из-за них так, что забываю о собственных бедах. Ибо хотя мы и испытываем здесь печали, но (о, горе мне, страждующему!) там, где все, как ты знаешь, считают себя в состоянии знать путь ко спасению, я едва ли не должен сказать, что мое терпение бесплодно. Но не так у тебя: силою свыше, если не все, но сколь возможно многие внимают слову твоего учения и обретают Божественное знание взамен безбожия, несравненна награда терпению твоему.

Итак, не будь нетерпелив, не печалься и не опускай крылья разума из-за выпадающих тебе невзгод, но, воспаряя на крыльях истинной надежды, которая не обманывает служителей Божиих, будь, я прошу тебя, выше рыданий и слез, ведь побеждает сладость вечности все, что лишь на день будто бы огорчает наши чувства (ибо что есть человеческая жизнь, если тысяча лет считается за день?).

Помимо того, поразмышляй о страданиях блаженных апостолов (умолчу о страданиях Владыки, хотя горечь каких страданий не рассеет воспоминание о страстях Владычных? Но, если соблаговолишь, умолчим о них, ибо Господь, хотя и мог не страдать, добровольно предал Себя на страдания). Итак, воззрим на тех, кто вслед за Ним приняли

Его страдания, и на тех, кто после них и до сего дня записан в служение Евангелию, и, сравнивая наш жребий с тем, что выпал нашим соработникам, не будем унывать, ибо мы несем то же бремя, что и они; но только если страдания наши уступают тем, что претерпели блаженнейшие отцы наши, будем тревожиться, ибо тем самым лишимся их радости, сияния и славы, когда Владыка наш воссядет, чтобы вознаградить за труды и провозгласить имена подвизавшихся. Этого достаточно для утешения в наших скорбях, и, поскольку ты мудр и возлюбил опасности ради Христа, никакое слово, бесспорно, не убедит меня в том, что избранное тобой от начала ты не возлюбишь до конца.

Что же касается того, о чем ты написал, — о брачных делах, противных установлениям Церкви, и прочих обычаях, которые склоняют к языческому образу жизни тех, кто их придерживается, то тебе неизвестно, что столь внезапный переход от язычества к евангельской строгости не дается легко. Посему надлежит тебе учить и увещевать к добру непрестанно, по-отечески и с кротостью; и, если тебя слушаются, благодарить Дающего благодать через твое учительство, если же противятся, терпеливо сносить, особенно если непокорные принадлежат к высшему классу своего народа и являются не управляемыми, а управляющими. С подчиненными, возможно, ты можешь быть более строг и властен и ни в коем случае не примиряться с бесчинствами; но к тем, в чьей власти воспротивиться спасению целого народа, необходимо подойти с рассуждением, не то слишком суровым к ним отношением мы можем ненароком вконец разгневать их и тем самым перевернуть все с ног на голову. Тому много у тебя примеров из дел человеческих. Так и врач нередко уступает суровой болезни, и рулевой не прилагает усилий более возможных при течении, противоположном ходу судна, и военачальник нередко вынужден уступить из-за натиска противника. Ты и сам знаешь наше положение: учитель, которому не под силу побороть непослушание учащихся, если не хочет пострадать от собственной глупости и неразумия, пусть пощадит дерзость непокорных учеников и уступит им на время, чтобы вновь заставить их внимать учению. Будь здрав [Nicolaus I 1973: 280–287].

### *118. Петру, архиепископу Алании*

Не может телесное расставание разделить тех, кто соединился духовно. Как ни парадоксально, разделение телесное содействует

большему единству, ибо, можно сказать, все внимание обращено исключительно к соединению душ и не отвлекается на то, что предполагает единство физическое. Итак, не стоит унывать оттого, что мы разделены физически, но лучше осознай, как я сказал, что мы тем более соединены духом, и прошу тебя: будь выше тамошних забот, беспокоящих разум, и, исполняясь священнейшей радости, преподаваемой тебе Всесвятым Духом, все переноси. В этом настроении души, предвкушая проистекающую из него радость о Спасителе всех Христе и о нас смиренных и предлежащую тебе славу и награду, отвергни уныние и неприятности, его порождающие.

Ибо если для земной выгоды иные предпринимают далекие путешествия и, оставляя родителей, жен и дегей, не только не унывают, но и радуются порой, ибо надежда на прибыль приносит радость вместо уныния, что же надлежит думать собирающимся обрести то, на что и ангелы мечтают хотя бы бросить взгляд? Мысль о том, что мы более не видим друг друга, естественно, ранит твое сердце по твоей горячей любви к нам. Но, если это послужит к благу, Благой (Бог) подаст нам по нашему желанию, если же лишит нас этой радости, то вместо нее дарует (ибо мы убеждены в Его благодати) нечто лучшее — то, что ни время, ни место, ни какое-то внешнее обстоятельство не прервут, но что пребывает вечно, принося участникам сего неувыдаемое наслаждение. Человеколюбивый же Отец наш и Бог да пребудет Сам непрестанно с тобой, чадо наше, помогая тебе в служении Его благовестию, рассеивая всякую печаль и уныние и делая тебя достойным сияния неугасимого [Nicolaus I 1973: 406–409].

### *133. Петру, архиепископу Алании*

Те части твоего письма, из которых мы узнали о твоих скорбях и неблагоприятных обстоятельствах, опечалили меня, когда я услышал о них, но не ввергли в печаль глубокую и безутешную, ибо надежда, предшествующая всякой трудности и скорби и воспитывающая в собеседовании с собой душу, во многом облегчает тяготы, когда трудности случаются. Итак, мы, зная заранее, что положение дел, к которому ты был призван Всесвятым Духом, не будет ни легким, ни свободным от скорбей, ныне, когда твое письмо возвещает нам о происходящих с тобой событиях, из которых ни одно не было мне неизвестно заранее, если и огорчаемся, однако считаем твою скорбь вполне переносимой, особенно взирая мысленно к воздаянию и к

проистекающей от него радости, которая сводит на нет нынешние скорби. Но что показалось невыносимым и нанесло смертельную рану — это то, что ты предположил, и не только предположил, но и открыто заявил в письме о своем предположении, будто ты извергнут из нашего сердца и память о тебе погибла. Такое не ожидал бы услышать и от врагов, не говоря уже о своих чадах и друзьях. Как может кто-то — кто бы он ни был — предположить такое обо мне, если он сперва не лишит меня памятования о Боге и о спасении народа, путеводителем и спасителем которого ты послан, вслед за первым Спасителем нашим и Богом? Как можно выдвинуть против нас столь суровое обвинение, тяжелее которого не найти? Ибо что может быть тяжелее, чем забыть о Боге и об обращении к Нему людей, об избавлении их от тирании диавола?

Ты видишь, чадо, сколь много боли причинило нам твое письмо, в довершение ко всему, что мы терпим по грехам нашим! Однако невозможно помыслить, что ты забыл, в каком положении ты оставил нас, когда был направлен в свое путешествие. Ты оставил меня, говоря человеческим языком, живущим в аде, или даже в еще более ужасном положении, чем живущие там, — ибо против них уже не воздвигается ни зависть, ни война, ни заговор, нас же донныне все это окружает. И когда мы находимся в таком положении, ты обвиняешь нас, будто мы тебя забыли! Не справедливее ли было обвинить тебя, вменив тебе ту же самую вину, вместо того чтобы удостаивать внимания твое обвинение! Тебе ни в коем случае не следовало так поступать, но, подвергнув помыслы справедливому суду разума, отвергнуть их как лживые и не позволить им достичь меня в твоём письме; и не только лишил меня радости, которую я надеялся получить от чтения, но, напротив, причинил мне боль. Ибо, как я уже сказал, от тебя вместе с тем исходило и еще более тяжелое обвинение, так что было бы невозможно нам не опечалиться до глубины души. Более не помышляй подобное и не пиши. Ибо невозможно, чтобы память о тебе мы бы утратили, уже хотя бы ради спасения народа, недавно призванного к благочестию, и моих переживаний в связи с этим, и моего желания увидеть завершение твоего труда, при Божием благоволении и содействии. Если же подобная мысль пришла тебе на ум, поскольку не пришли письма от нас к тебе, то сперва ты должен был подумать, что мне весьма недостает гонцов. Ибо я в таком положении, что большинство страшится даже встретиться со

мной. Также помни, что нам небезопасно писать, — дабы те, кто по грехам нашим стараются замыслить злое против нас, не получили через мои письма, неким неожиданным для нас способом, еще один способ действовать против меня.

Довольно об этом, имею лишь одно добавить. Добрый подвиг и служение Богу, к которому ты был призван благодатью, о чадо мое священное, постарайся, укрепляемый Богом, исполнить. Относительно нас — вне зависимости от того, доходят письма или нет — будь твердо уверен, что мы переживаем за тебя больше, чем за тех, кого видим своими глазами, и молимся, да не оставит тебя благодатная помощь в твоей жизни и в трудах.

Что же касается незаконного брака: если возможно увещанием и наставлением расторгнуть супружество — Богу всякое благодарение! Если же сопротивление слишком сильное, то пусть зло хотя бы не распространяется, так чтобы не осквернялся отныне подобными браками народ. Этого ты достигнешь, постоянно увещевая правителя народа и мужа, которому попускается сожитительство, ввиду того, что оно уже свершилось. Будь здрав о Господе и поминай нашу мерность [Nicolaus I 1973: 432–435].

#### *134. Ему же*

Телесное разделение соединенных в духе никак не нарушает их единства. А поскольку это так, о чадо наше, не ропщи, что не видишь телесными очами отца своего, но зная, что никакое средостение не разделит единства тех, кто соединен помыслами во Христе, отложи уныние и при содействии Всесвятого Духа с еще большим воодушевлением продолжай служение, через которое и себе, и нам смиренным великую сотворишь радость и окажешься не только не в ущербе по сравнению с моими присными, но и намного более приятным и любезным нам и более нам близким, нежели мои нынешние собеседники [Nicolaus I 1973: 436–437].

#### *135. Ему же*

В твоих печальных обстоятельствах и многих скорбях, о священное наше чадо, надлежало не письмом утешать тебя, но, если бы это было возможно, самому быть с тобой и преподать устами утешение, какое мог бы принести Христос Бог наш. Но поскольку это неисполнимо, прибегну к другой возможности и побеседую с тобой в письме.

Ты пишешь, что многочисленны твои скорби и велики страдания, но поскольку нам незнакома жизнь на чужбине, то они ускользают от моего понимания. Вот что ты говоришь, хотя в письме твоём, очевидно, скрываешь то, что имеешь в виду. Однако, чадо мое, даже если судьбами, ведомыми Премудрому Домостроителю жизни нашей, и не были мы научены собственным опытом пребывания на чужбине, но и не спали в углу, и, оказавшись в нашем нынешнем положении — хотя мы, наверное, меньше всех подходим для того, чтобы научиться опыту изгнанников, — но положение, доставшееся мне, позволяет мне узнать суть изгнания, когда множество тех, кого постигла эта беда, каждодневно общаются со мной.

Об этом для начала напоминаем, чтобы ты отверг мысль, будто нам неведомы постигшие тебя скорби. Во-вторых, пишем тебе вот о чем: с самого начала мне было хорошо известно, что твое благоразумие отправляется не для того, чтобы обрести покой, роскошь или земную славу и почести, но ждут его болезни, труды и скорби. И ты не мог забыть, что я предупреждал тебя об этом, прежде чем возложить на тебя смиренную свою руку; и лишь после того как ты исповедал, что вменишь в ничто, при благоволении свыше, всякое плотское препятствие и всякую опасность, — лишь тогда возложил я на тебя грешную руку и поставил тебя, содействием Всесвятого Духа, светильником в таинственном брачном чертоге, несущим слово истины. И говорим сие не в упрек и не потому, что не сострадаем в твоих страданиях, но потому, что знаем: как в самом начале ты был готов к опасностям ради благочестия и Евангелия, так и доньше сохранил свою решимость, хотя и подвергается испытаниям немощь плоти. И ничего удивительного — ибо Сам Господь наш, Сила Бога и Отца, зная природу, которую сотворил, сказал ученикам: «Дух бодр, плоть же немощна». Итак, не в упрек все это было сказано — да не будет! — но чтобы ты знал, что мы не забыли ни своей цели, ни твоей решимости. Чадо наше, страдают и часто коченеют от холода сеющие семя в землю, но и страдания, и стужа облегчаются ожиданием сбора урожая. Смотрят в лицо смерти, и смерти ужаснейшей, плывущие по морям, но в надежде на прибыль забывают об опасностях, от моря исходящих.

Странно, что мы пишем это, ибо Божественной благодатью ты поставлен учить других, тем более что ты с детства воспитан такими наставлениями и не имеешь нужды слушать их от других. Но

чтобы не показалось, будто мы не были тронуты твоим письмом, и написал все это, и еще немного добавлю. Воззри на блаженных вестников Евангелия, к которым ты был удостоен сопричислиться, на их страдания, их каждодневную смерть и на радость, которую они от этого испытывали, и перестань плакать и отчаиваться, ибо человеческие дела не по нашим желаниям совершаются. Помысли, более того, постоянно держи в мыслях, что пострадать за Христа — благодать и честь свыше, возносись вместе с божественным апостолом, сказавшим: «И сие дано нам от Бога — страдать ради Христа». Многие вожделеют стать причастниками твоих страданий, злоключений и скорби, но тебе сие дано по благоволению Того, Кто все установил прежде нашего знания. Воззри на благодать, а не на злобу тех, кто благодати завидует, будь то демоны или люди, принимающие обличье демонов и подражающие их злобе. Ибо если некто повелением василевса назначается военачальником, а другие из зависти восстают на него и намереваются принести ему скорби, то забудет ли он из-за этого честь, которой удостоился, и, думая лишь о своих обидчиках, станет унывать и страдать? Или же, напротив, имея благородный образ мыслей, вменит в ничто обиды и, думая о чине, в который был возведен начальствующим, будет всячески усердствовать, чтобы явить себя выше злобы противников?

Но довольно примеров такого рода. Посмотри, какие награды ты имеешь уже здесь, еще до венцов свыше и Божественного воздаяния: восхваления от знающих тебя; от тех, кто тебя не знает, но дивится, лишь услышав про твою добродетель, — добрая слава. Одним словом, от всех ублажение ради апостольского подвига, проповеди и равночестного им удела. И все это уже здесь; помысли же, прошу, и о том, что будет там, где ликование вечное вместо нынешних скорбей, вместо горестей — глубочайший покой, вместо голода, наготы, вместо любой иной тяготы — богатство неизреченное. И что говорить об этом? Когда, исполненный Божественного света, ты станешь среди светил мира и, уподобившись им в страданиях, явишься в сиянии Божественной славы? Что же ты скажешь? Будем ли мы еще печалиться и страдать подобно тем, кто отчаялся? Или мы отбросим всякое отчаяние и, при благоволении свыше, станем выше всего печального нас? Могу ли я ожидать другого, если ты не считаешь пустым то, что было только что сказано, — что было бы недостойно твоей мудрости?

Посему я наконец останавливаюсь и более не говорю о том, чтобы ты избавился от охватившего тебя уныния. Обратимся к иной теме. Увещаю и призываю тебя явить в еще большей степени от начала присущую тебе кротость, доброту и ради Христа смирение, так чтобы не смог лукавый посеять плевелы между твоей добродетельностью и благоговейнейшим сыном нашим и братом твоим, господином Евфимием, ни положить коварно некое препятствие вашему единству и любви в Господе, — как свойственно ему, ибо он изобретателен на зло и от начала вносит вражду между Богом и Его творениями. Но как истинно человек Божий, умеющий расположить к себе всех, прежде всего положи решение расположить к себе и Евфимия, и его спутников, так чтобы не возникло никакого ни в чем повода к ссорам и разделением. Муж боголюбивый и добродетельный труженик, и уже поэтому надлежит оказывать ему всякое уважение и честь, тем паче потому, что прежде вас сделался вестником благочестия для того народа и сам посеял семя учения и ныне для того послан к вам, чтобы сделаться твоим соратником и, с Божией помощью, через участие в твоём духовном делании облегчить тебе бремя трудов. Итак, надлежит о сем радоваться и благодарить Бога, а не печалиться или испытывать чувства, недостойные любви, особенно исходящей от Духа.

Пишу тебе не потому, что предполагаю, будто все это произойдет с тобой, но потому, что подозреваю многообразную злобу лукавого, который не может оставить в покое доброе, но всегда пытается навредить ему, особенно теперь, когда видит совершающийся успех и спасение творения, которое он от начала и донныне ненасытно толкает в погибель, действуя из ненависти к людям со всякой искусностью и хитростью. Итак, о чадо наше, будучи осведомлен о его ухищрениях и из того, что мы написали, как бы в напоминание, и из того, что знаешь сам, и укрепляясь Божественным заступничеством, выстави лукавого на посмешище, себя же яви достойным чести и славы от Бога, и похвал и восхвалений за такие свершения от тех, кто знает, как хвалить добродетель и восхвалять ее сияние» [Nicolaus I 1973: 436–443].

Перевод большей и наиболее значимой части письма № 79 приводится Д. В. Белецким и А. Ю. Виноградовым [Белецкий, Виноградов 2011: 20]. Заключительный пассаж из письма № 9 содержится в своде А. Алеманя [Алемань 2003: 259]. Переводы указанных авторов



также выполнены по греческому оригиналу издания Р. Дженкинса и Л. Вестеринка. Не вдаваясь в специальное рассмотрение данного комплекса документов, отметим точку зрения, сформировавшуюся в науке на основе анализа содержащейся в них информации, о принятии православия в качестве государственной религии Алании в первой четверти X в., скорее всего между 912 и 925 гг., во второе патриаршество Николая Мистика. Этот вывод согласуется и с другими письменными свидетельствами рассматриваемого периода.

Важная информация содержится в географическом труде арабского автора Ибн Рустэ «Книга драгоценных украшений», написанном между 903–913 гг. В часто используемом переводе Н. А. Караулова интересующий нас пассаж звучит следующим образом: «Сам царь Аланов христианин, а большая часть жителей царства его кяфиры и поклоняются идолам» [Караулов 1903: 49–51].

Важное отличие содержит перевод А. Алеманя: «Царь аланов христианин *в сердце*, но все люди (выделено мной. — М. М.), населяющие его царство, — язычники, поклоняющиеся идолам» [Алемань 2003: 343].

Перевод термина *кяфир*, *kuffar* в значении *язычник*, т. е. *не поклоняющийся Единому Богу*, возражений не вызывает. Но приводимое А. Алеманем *атта* означает *все люди*, а не *большая часть жителей*, как значится в переводе Н. А. Караулова<sup>3</sup>.

Другой арабский автор первой половины X в. Ал-Масуди приводит более полную информацию: «После провозглашения ислама в царствование династии Аббасидов цари аланов приняли христианство, а до этого они были язычниками, но после 320 года они отвратились от христианства и изгнали бывших прежде епископов и священников, присланных к ним царем румским» [Караулов 1908: 53].

Вариант перевода А. Алеманя: «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].

Эти же сведения находим и у Абу эль-Кассима, современника Ал-Масуди: «Один из его (царя алан. — М. М.) предшественников принял христианство в первое столетие династии Аббасидов. До

<sup>3</sup> Приношу благодарность Мохамеду Ахмаду за ценную консультацию.

этого времени аланы были язычниками; но через несколько лет они отрелись от христианской веры и прогнали епископов и священников, которые им были присланы византийским императором» [Гаглойти 2000 / 3: 214].

Упомянутая в обоих источниках депортация византийских церковнослужителей носила выраженный политический характер. Она явилась следствием неудачного нападения Алании на Хазарский каганат, спровоцированного империей, дипломатия которой использовала в том числе и успехи миссионерской деятельности времен Николая Мистика [Артамонов 2001: 489–490]. Каганат вполне реалистично оценил степень и потенциал интеграции Аланского государства и общества в восточнохристианскую византийскую цивилизацию, попытавшись таким образом ослабить влияние Византийской империи, своего давнего соперника в регионе. Последовавшая после военного поражения высылка духовных лиц не имела значительного влияния на дальнейшее развитие религиозной ситуации в стране. На это, в частности, указывает продолжившееся в X в. активное (в том числе и монументальное) храмовое строительство и скорое возведение Аланской епархии из архиепископии в ранг митрополии [Кулаковский 2000: 178; Кузнецов 1992: 318; Малахов 1992: 149]. Одним из доказательств последующего сохранения выбранного курса на христианизацию страны и ее оформившуюся последовательную ориентацию на Византию является недавно открытая строительная надпись Сентинского храма: «Освящен, обновлен храм Пресвятой Богородицы в царствование Никифора, императора и августа (?) АС... и Давида, эксусиократора Алании, и Марии эксусиократориссы 2 апреля, в день святой Антипасхи (?), рукою Феодора, митрополита освященного Алании, от сотворения мира в 6473 г. Написано рукой такого-то, апокрисиария патрикия» [Белецкий, Виноградов 2011: 242–243].

Авторы открытия и публикации надписи комментируют ее характер следующим образом: «...надпись не только сообщает о строительстве храма, но и имеет характер официального документа, свидетельствующего о законном освящении церкви (подобно современной записи на антиминоссе)» [Белецкий, Виноградов 2011: 241]. Можно добавить, что фактическое признание царственной принадлежности правителей Алании и очень высокий статус лица, сделавшего надпись (возможно, официального посланника императора)

[Белецкий, Виноградов 2011: 243–245], придает ей смысл ясной политической демонстрации.

Все это согласуется с официальным византийским эпитафием императорских посланий, обращенных к аланским государям, который приводится в книге Константина Багрянородного «Церемонии византийского двора», составленной после 932 г. «Эксусиократору Алании [следует посылать] золотую печать в два солида [с эпитафием]: “Во имя Отца и Сына и Святого Духа, одного и единственного Бога нашего, Константин и Роман, верные в Боге императоры ромеев к имярек, эксусиасту Алании и духовному нашему сыну”» [Алемань 2003: 243].

Такое обращение свидетельствует не только о православном вероисповедании аланского монарха, непосредственного адресата послания, но и о дипломатическом протоколе, принятом между *христианскими государствами*.

В анонимном персидском географическом сочинении «Хадуд ал-алам» («Области мира»), составленном в 982–983 гг., т. е. спустя полвека после депортации византийского клира из Алании, сообщается, в частности, следующее: «Эта страна (Алания. — М. М.) среди пропастей и гор, и это приятное место. Царь их христианин. У них тысяча больших селений. Среди них есть христиане и идолопоклонники. Часть народа живет в горах, а часть на равнине» [Алемань 2003: 467].

## Источники XI века

Письменных источников этого периода, прямо повествующих о христианской истории Алании, почти нет. Ценным исключением является фиксация Аланской епархии в списочной иерархии *Notitiae episcopatum*. Начиная по крайней мере с *Notitiae* 13, Аланская епархия, уже в ранге митрополии, стабильно занимает здесь сравнительно высокое место [*Notitiae*...: 367, 381, 388, 398 и сл.]. Отрывочные сведения, содержащиеся в грузинских хрониках, носят характер дополнительной информации. Нехватка письменных данных отчасти компенсируется материалами сфрагистики — до-

шедшими до нас печатями аланских царей XI–XII вв. Гавриила, Росмика и Иоанна Хотестиана, опубликованными Г. Шлюмберже (одна печать) [Schlumberger 1884: 429–431] и В. Зейбтом [Seibt 1978: Bd. II, 1.S. 311–312. № 170; Zeibt 2003]. Печати несут подчеркнутую демонстрацию восточнохристианской принадлежности их владельцев (рис. 3). Монаршее достоинство двоих передается через титул *эксусиократор*, который применялся в византийском дипломатическом церемониале исключительно к аланским государям [Алемань 2003: 242–243; Белецкий, Виноградов 2011: 40–41]. Среди примерно семидесяти византийских титулов для чужеземных («варварских») правителей, перечисляемых в «Книге церемоний византийского двора», этот занимает первое место [Люттвак 2010: 197]. Впервые фиксируемый в работах Константина Багрянородного титул *эксусиократор* [Константин 1991: 51; Алемань 2003: 243] прослеживается на протяжении примерно двух веков (6–8 поколений). Последний раз он фиксируется на печати Иоанна Хотестиана, которую В. Зейбт датирует серединой XII в. [Zeibt 2003: 53 ил. 5, 55–56]. Причем нет оснований ограничивать время существования этого титула аланских монархов указанными временными рамками. В письме № 51 Николая Мистика (см. выше), адресованном абхазскому царю (в византийской дипломатической номенклатуре «прославленному эксусиасту Абазгии»), аланский царь именуется *архонтом*, званием достаточно высоким в византийской титулатуре иноземных правителей, но стоявшим на несколько позиций ниже эксусиаста [Люттвак 2010: 197]. Со времени написания письма,

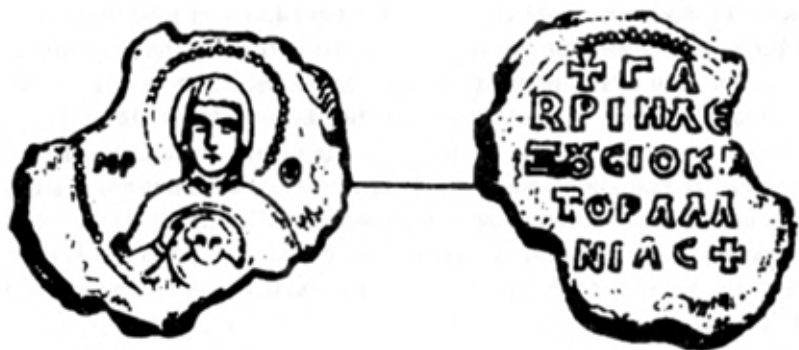


Рис. 3. Печать эксусиократора Гавриила (по Г. Шлюмберже)

около 914–916 гг. [Nicolaus I 1973: XXIX, 548–549], к 40-м гг. X в. ситуация меняется, и Константин Багрянородный приводит уже *устоявшийся* титул действующего протокола. Следовательно, выделение Алании в византийской дипломатии происходит примерно в течение 20–25 лет после написания указанного письма, что, несомненно, должно быть связано не только с ростом военно-политического могущества Аланского государства, но и с его определившейся, последовательной конфессиональной ориентацией. В противном случае были бы невозможными как столь стабильно высокое положение титулатуры аланских царей в динамично изменявшейся «табели о рангах» империи, так и практиковавшиеся в XI в. аланско-византийские междинастические связи. Сказанное подтверждается тем, что аланский царь Росмик, упоминавшийся в «Алексиаде» Анны Комниной в связи с его участием в отражении норманнской агрессии в Эпире как эксусиократор [Анна Комнина 1965: 353, 600, прим. 1333; Алемань 2003: 282], на дошедшей до нас печати именуется уже севастом [Seibt 2003: 53 ил. 4, 55] — высшим на то время после севастократора титулом, которым при Алексее I жаловались родственники императора. Что касается верхней временной границы существования титула эксусиократора, то его последняя фиксация в середине XII в. позволяет предположить и сохранение до начала XIII в. — времени захвата Византии крестоносцами и прекращения династии Комнинов, с которыми аланский царский дом имел особенно тесные связи.

Таким образом, рассматриваемые печати являются не только наглядным показателем и без того не вызывающей сомнений христианской приверженности аланских царей, но и демонстрацией конфессиональной принадлежности самого Аланского государства. Вспомним, что в это время происходит и расцвет церковной художественной культуры в Алании [Белецкий, Виноградов 2011: 57].

Некоторые косвенные сведения содержатся в грузинских источниках. В первой половине XVIII в. Вахушти Багратиони, описывая события XI в., сообщает следующее: «Переводчиками книг в это время были: Иоанн или Илларион Туалели, наставник Георгия Мтацминдели, Георгий Шекенебули, наставник Георгия, тоже Георгий, и Георгий Олтисели» [Гаглойти 1995 / 2: 152].

Имя Иоанна Туаллаг'а (Туалели), Туальского, т. е. Иоанна из Туалгома, указывает на его аланское происхождение. В коммента-

рии Ю. С. Гаглойти приводится следующая информация: «Имя Иллариона или Иоанна Туалели впервые упоминается во второй половине XI в. в числе деятелей Афонского монастыря, занимавшихся переводами церковных книг на грузинский язык. Об этой его деятельности и роли в церковной жизни Грузии в период царствования Баграта IV можно судить хотя бы по тому, что он был учителем и наставником такого крупного деятеля церкви средневековой Грузии, как Георгий Мтацминдели. В документах Афонского монастыря он характеризуется как «великий Илларион Туалели, который подобен вершине среди собрания отцов Афонского монастыря, и благословение и деятельность которого трудно представить» [Гаглойти 1995 / 2: 169]. Тогда же в Грузии жили и другие туалелы, переписчики церковных книг — Микел, Иоанн и Симон [Гаглойти 1995 / 2: 169].

## **Источники XII века**

Интересная информация содержится в панегирике византийского богослова и писателя XII в. Никифора Василяки, составленном в честь императора Иоанна II Комнина и его приверженцев, одним из которых был Адриан Комнин, Патриарх Болгарии, племянник Исаака I (1057–1059 гг.) и брат Алексея I (1081–1118 гг.). Мать Адриана Ирина принадлежала к аланскому царскому дому. В части, посвященной царевне Ирине, читаем: «...что может заслуживать большего восхищения, величие ее народа или знатность ее происхождения? Ее народ — аланы; мать [Адриана] их царица; и, как подобает аланам, древнего богатства. Там, у подножия высокого Кавказа, пасутся стада многих племен этого великого народа, который я бы назвал паствой Христовой, цветом скифов и первым плодом Кавказа. Они самый воинственный народ среди кавказцев; если ты посмотришь на их множество, то найдешь отвагу, которой нет нигде более; если ты заметишь их доблесть в бою, то ни во что поставишь мириад врагов. Ибо иные народы выделяются множеством своих сил, а другие храбростью и воинским умением, но этот победил их всех и служит только Христу.

Ибо они были пленены Его всесвятыми словами и ныне славятся среди нас соблюдением обрядов и своим христианством, и рады называться слугами Христа, друзьями и союзниками христиан» [Алемань 2003: 304–305].

Жанр произведения обязывал автора к некоторым преувеличениям. Однако приводимые сведения перекликаются с содержащимися в другом, грузинском панегирике — «История и восхваление венценосцев», составленном в начале XIII в. В части, посвященной браку будущего царя Грузии Георгия III и дочери аланского царя Худдана Бурдухан, сказано следующее: «Будучи царем, отец (Дмитрий I, 1125–1156 гг.) привел Георгию в жены дочь царя Худдана по имени Бурдухан, сообразную с солнцеликим и льву подобным мужем. Сама она была солнцем над солнцами по красоте и, как сказано, по сиянию над грешными и праведными, ибо любила праведных и миловала виновных. Имея в виду ее преданность Христу, я боюсь и стесняюсь искать для нее образ среди женщин, бывших предметом любовного поклонения в этом мире» [КЦ: 244].

Даже с учетом жанровых преувеличений, информация, касающаяся приверженности аланского царского дома ортодоксальному восточному христианству, которая содержится в этих независимых источниках, полностью совпадает. Для большей полноты картины процитируем еще один источник, описывающий события более позднего периода — второй половины XIII в., которые содержатся в более поздней грузинской хронике «Памятник эриставов», составленной в начале XV в.: «В жены Шалва (ксанский эристав. — М. М.) привел дочь царя овсов, по имени Ширди, которая возвеличила достоинство этого (Ларгвисского) монастыря и ввела для церковной службы различную утварь: золотые и серебряные чаши, подносы, лампаду и все другие украшения, оковала образа и украсила икону Богоматери святыми мощами и различными украшениями» [Гаглойти 1995 / 1: 172].

Автор хроники не дает восторженных характеристик аланской царевны, ограничиваясь описанием ее практической деятельности, вполне отражающей религиозное состояние правящего дома Алании.

## Источники XIII века

XIII в. представлен наибольшим количеством письменных источников по рассматриваемой проблеме. Свидетельства авторов именно этого времени в основном и используются для подтверждения «поверхностного восприятия» христианства аланским обществом. Поэтому, прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению имеющихся источников, попытаемся определить исторический контекст содержащейся в них информации.

Уже в XII в. Алания вступает в фазу глубокого социально-экономического кризиса, страна проходит закономерный этап феодальной раздробленности. К началу XIII в. Аланское государство находится в полном упадке: ослабевает центральная власть, экономика находится на грани полного краха, пустеют города, страна распадается на множество постоянно враждующих княжеств, одновременно испытывая экспансию северных кочевников — кипчаков (Малахов 1992: 159–160; Блиев, Бзаров 2000: 107–108). Наиболее ярко сложившуюся ситуацию иллюстрирует следующий пассаж из так называемого «Рассказа» Юлиана, доминиканского монаха, побывавшего в Алании около 1235 г.: «Сколько [там] селений, столько и вождей, и ни один из них не имеет подчиненного положения к другому. Там постоянно идет война вождя против вождя, села против села. Во время пахоты все люди одного селения при оружии вместе идут на поле, вместе также и жнут, и так делают по всему пространству той земли; и если есть у них какая-либо надобность вне селения, добыча ли леса или другая работа, то они равным образом идут все и при оружии... А если кто из них по какому-либо случаю убивает человека, то за это не получает ни кары, ни благословения; у них человекоубийство не считается ни за что» [Адыги... 1974: 31].

В 1204 г. крестоносцы захватывают Константинополь, и Византийская империя на время перестает существовать — вплоть до ее восстановления в 1261 г. Патриарший престол «передается» католическому прелату. Сотириуполь, ставший центром Аланской епархии после ее объединения с Сотириупольской архиепископией, оказывается на территории новообразованной Трапезундской империи. Падение Византии и образование на ее территории нескольких враждующих (либо соперничающих) друг с другом государств ослабляет



власть Константинопольского патриарха, престол которого располагается теперь в Никее. Соперничество Никейской и Трапезундской империй отразилось на отношениях патриарха и трапезундского митрополита. Последний претендовал на самостоятельность и считал сферой своего влияния епархии Крыма и Кавказа, что, конечно же, подразумевало и самовольное назначение епископов [Малахов 1992: 155–156].

За короткое время в Аланской епархии сменилось несколько епископов [Малахов 1992: 156, 173], причем собственно Алания, составлявшая теперь часть территории епархии, какое-то время оставалась вообще без правящего архиерея, о чем сообщается в так называемом «Аланском послании» епископа Феодора, введенном в научный оборот Ю. А. Кулаковским [Кулаковский 2000: 209]. Понятно, какое негативное отражение должны были получить все эти события на аланской пастве в условиях глубочайшего кризиса, охватившего все общество и государство.

Составив некоторое представление об общем историческом фоне обозначенного периода, перейдем к рассмотрению интересующих нас письменных источников. Хронологически первым из них является упоминавшееся «Аланское послание» епископа Феодора. Смысловый анализ этого трудночитаемого эпистолярного произведения стал возможен только после выхода уже не раз упоминавшейся статьи С. Н. Малахова, в которой обрисовывается существовавший исторический контекст и уточняются важнейшие детали, имеющие решающее значение для верной интерпретации сведений, содержащихся в этом источнике [Малахов 1992: 156, 173]. Прежде чем приступить к рассмотрению «Аланского послания», неоднократно предпринимавшегося в литературе [Кулаковский 2000: 193–198; Кузнецов 2002: 320–323; Малахов 1992: 156–157; Иванов 2003: 264–275], обратимся к истории появления этого интересного источника.

Аланская епархия становится одной из причин раздора между Никеей, правопреемницей Византии, и Трапезундом, что должно объясняться не столько стремлением к первенству в духовном окормлении паствы, сколько политическим соперничеством двух небольших, но амбициозных империй. Традиционные союзнические отношения Алании и Византии по целому ряду причин были выгодны Константинополю, что с особенной яркостью проявляется во времена правления Комнинов (1081–1204 гг.), потомки которых

основали династию Великих Комнинов в Трапезунде. Географическое расположение Трапезундской империи делало неизбежным ее стремление к тесным экономическим и политическим связям с Кавказом и Крымом, хорошо отлаженным еще во времена существования Византии. Естественно, что Алания не являлась исключением. Еще в конце XI — начале XII в. предположительно из Нижнего Архыза (западная часть Алании) в Сотириуполь, на будущую территорию Трапезундского государства, переместилась архиерейская кафедра Аланской епархии [Малахов 1992: 151–153]. В общей канве борьбы за самостоятельность Трапезундского митрополита от Никейского патриаршего престола Трапезундская империя стремилась использовать местопребывание аланских владык для подчинения вверенной им епархии [Малахов 1992: 156]. Великие Комнины сохраняли политический курс византийских Комнинов на тесное взаимодействие с Аланским государством.

С другой стороны, Никейский (Константинопольский) патриарший престол не мог допустить потери епархии, находящейся в его законной юрисдикции. Да и светская власть стремилась сохранить традиционные сферы интересов Византии в Крыму и на Кавказе. В 1222 г. на никейский престол восходит Иоанн III, выдающийся государственный деятель, подготовивший почву для воссоздания Византийской империи. В том же году патриархом становится Герман II, принимавший самые энергичные меры для укрепления православия. Оказывая покровительство церкви, император стремился к контролю над ней, что вполне соответствовало давней византийской политической традиции. Таким образом, оба первоиерарха — светский и церковный — проводили единую политику, направленную на усиление Никейской империи, что подразумевало и восстановление позиций константинопольского патриаршего престола, переместившегося в новую столицу. Столкновение интересов Трапезунда и Никей в Алании стало закономерным результатом политики, проводимой обоими государствами. Вполне вероятно, что именно религиозное влияние и являлось наиболее оптимальным, а возможно, и единственным рычагом воздействия на суверенное Аланское государство. Поэтому Трапезунд предпринимает энергичные действия для переподчинения епархии (об этом ниже). Герман II реагирует на это оперативно — уже в январе 1223 г., т. е. спустя всего несколько месяцев после своей интронизации,

он спешно отправляет в Аланию Феодора, незадолго до этого возведенного в епископы. Цель его поездки вполне очевидна — сохранить страну в составе юрисдикции никейского (константинопольского) престола, что диктовалось не только церковными, но и государственными интересами. Таким образом, епископ выполнял не только пасторскую, но и политическую миссию [Малахов 1992: 156–157].

Стиль «Аланского послания» — иносказательность, обильное привлечение символов, — обычный для византийского эпистолярного жанра, подчас затрудняет понимание приводимых событий и фактов. Поэтому предлагаемое ниже конспективное изложение «Послания» не во всем совпадает с пересказами, существующими в литературе [Кулаковский 2000: 195–197; Кузнецов 1992: 320–322; Малахов 1992: 156–157, 166–167; Иванов 2003: 264–275]. Это неудивительно, так как сам текст в силу своей специфики не всегда дает возможность однозначного понимания смысла, заключенного в его отдельных пассажах. Пересказы и интерпретации указанных выше исследователей в отдельных моментах также разнятся между собой. Перейдем к поглавному изложению содержания источника.

*Глава 1.* С самого начала завуалированно формулируются вопросы, интересующие адресата (Константинопольского патриарха): «...каков был наш путь, как (совершилось) наше продолжительное странствие, что приключилось и, особенно, как направлял нас Святой Дух» [Кулаковский 2000: 198].

Затем в вопросительной форме формулируются своего рода пункты дальнейшего повествования: «Было ли легче наше странствие, нашли ли мы прямой путь к нашей пастве? Или же, попавши в руки разбойников, бежали мы ради спасения жизни? Как обстоят дела и благополучны ли наши обстоятельства? Кончилось ли наше скитание или же мы еще пребываем в странствии? И в каком пункте одного из этих двух (мы пребываем?) Или мы еще и доселе не достигли нашей цели?» [Кулаковский 2000: 198–199].

Везде речь идет непосредственно о еп. Феодоре и его спутниках. Нигде нет и намека на епархию и ее паству. В центре внимания — личность самого автора послания. Причина объясняется в следующем пассаже: «И я убежден, что это дело важное и заслуживающее немалого внимания, если кто вникнет в наши обстоятельства. Обычные приключения в подобного рода случаях готова разнести

людская молва, хотя бы без всякого точного расследования» [Кулаковский 2000: 199].

Вероятно, патриархия имела негативную информацию о деятельности еп. Феодора и возглавляемой им миссии. Ему же важно оправдаться, что он и стремится сделать в письме к патриарху.

*Глава 2.* Автор вновь констатирует, что речь пойдет о нем самом, так как именно это интересует столицу: «Так как вы, отче и союз братства, которых единит Святой Дух, хотя бы они были и далеко друг от друга, желаете (знать обо мне), то я не знаю, как мне держать самый верный путь, который бы ознакомил вас с положением моих дел» [Кулаковский 2000: 199].

*Глава 3.* Определяется время написания (1225 г.) и указывается, что одно краткое письмо уже отправлялось «некоторым» — вероятно, в Nikeю. Далее в иносказательной форме тезисно излагаются злоключения членов миссии на начальном этапе путешествия. Последовательно упоминаются двое их гонителей.

*Глава 4.* Еп. Феодор и его спутники высылаются (непонятно откуда) вторым из гонителей и прибывают в Херсон, встретивший их поначалу благожелательно. Но целенаправленная деятельность преследовавшего их врага восстанавливает против них власти города и его жителей. В это время начинается какая-то смута, и члены миссии спасаются бегством.

*Глава 5.* Они находят приют в аланском селении близ города: «...мы были беглецами в аланском селении неподалеку от Херсона...» [Кулаковский 2000: 202].

Их гонитель по имени Цаман захватывает Херсон и, желая смерти членов миссии, требует у алан их выдачи, угрожая в противном случае войной. «Этот богоненавистный сделал набег и, очутившись в Херсоне, грозил войной малым аланам, если они нас не выдадут» [Кулаковский 2000: 202].

В итоге после неудачной попытки сделаться тираном Цаман бежит из города.

*Глава 6.* Следует довольно подробное описание крымских алан: «Близ Херсона живут аланы, столько же по своей воле, сколько и по желанию херсонесцев, словно новое ограждение и охрана (города). Их я увидал, и они сами радостно сбегались вокруг родного пастыря и окружали его. Желая, чтобы мы гостили у них, они оказывали нам всяческие услуги. А мы воздавали им словом увещания,

чтобы они жили согласно Христову званию. Они же по истине (не постыжусь сказать и да не будет это для меня проявлением малодушия) — были стадо, рассеянное по горам, пустыням и пропастям земным, не имеющие ни стойла, ни навеса, выставленное на пожрание (диким) зверям. Не было пасущего их, хотя благовестие было для многих. Но это не было бы дозволено и желающим, ибо они вовсе не слышали, каким должен быть епископ» [Кулаковский 2000: 203].

*Глава 7.* Херсонский епископ, давно занимавший кафедру, возмущился контактами еп. Феодора с аланами и самим его пребыванием в Херсоне: «Этот старец из давнего времени епископствовавший, считал для себя смертью, что аланы были у нас, или, скорее, что мы были в Херсоне» [Кулаковский 2000: 203].

Епископ возмущился вторжением на его территорию. В результате члены миссии предаются суду.

*Глава 8.* Состоялся весьма пристрастный суд с обвинительными речами херсонского епископа и объяснением еп. Феодора. Приводится интересная реплика, ему же и адресованная: «Но пропади ты с нечестивыми безбожными аланами, которые хуже скифов» [Кулаковский 2000: 204].

Толпа грозит расправой, но некий влиятельный местный житель спасает подсудимых.

*Глава 9.* Получив свободу, они на корабле отправляются в Боспор, претерпевая в пути многочисленные трудности.

*Глава 10.* Однако князь города, несмотря на мольбы горожан, из ревности не впустил отца еп. Феодора, также епископа.

*Глава 11.* Отец Феодора среди всевозможных лишений и трудностей остается с несколькими аланами: «Отец (мой) остался там среди самого небольшого числа алан, перенося всякие бедствия, бедность, поношения, обиды, ибо не все приемлют слово духовное...» [Кулаковский 2000: 206–207].

Остальные отправляются в Аланию, куда и попадают через 60 дней пути.

*Глава 12.* То, что еп. Феодор застает здесь, перекрывает все его предыдущие негативные впечатления. Он потрясен увиденным.

*Глава 13.* В иносказательной форме описывается плачевное состояние паствы.

*Глава 14.* Следует повествование о драматических событиях,

постигших епархию после смерти правящего добродетельного епископа. Тем, что «церковь аланская была лишена украшения иметь главу» [Кулаковский 2000: 209], воспользовался некий иностранец, устроивший церковную смуту. При помощи подкупа он создает себе поддержку в местной среде. Используется и кризисная ситуация, существовавшая тогда в Алании: «И каковы были ухищрения его и коварства; он восхищает бешенство стяжания в неких, склонных помогать ему, выставляя на вид простоту этого народа и трудность времен и то, что аланское племя легко может быть совращено» [Кулаковский 2000: 209].

*Глава 15.* Следует более детальное изложение событий, описанных в предыдущей главе. Местный аристократ, близкий родственник упоминавшегося епископа, по чьему-то наущению формирует группу иностранных авантюристов, в которую входит и некий лаз, принявший вид епископа. Воспользовавшись отсутствием архипастыря, он обманом захватывает церковную власть в стране: «Найдя (аланскую церковь) пустою и лишенную всеисполняющего духа благого, вступает в нее свободной стопой, и последнее стало горше первого» [Кулаковский 2000: 209].

Узурпация церковной власти оказывается хуже ее отсутствия. При поддержке представителей аристократии лаз провозглашается епископом, они же взамен требуют от него вознаграждения.

*Глава 16.* Лаз правил деструктивно, попирая церковные каноны, и не было никого, кто бы разоблачил самозванца. Он незаконно рукоположил большое число иереев, после чего поспешно вернулся в Лазику.

*Глава 17.* Невероятность данной истории поразила еп. Феодора, узнавшего о ней по сторонним рассказам, а затем и по личным расспросам. Он не может понять, каким образом все это произошло, как паства забыла о еще недавно бывшем у них епископе; почему рукополагаемые не увидели всех производимых нарушений.

*Глава 18.* Вся вышеизложенная история правдива, но настолько невероятна, что еп. Феодор не осмеливался доложить о ней ранее.

*Глава 19.* В иносказательной форме автор описывает свое тяжелое положение, вызванное сложившейся ситуацией.

*Главы 20–22.* Не имея возможности обратиться к кому-либо за советом или инструкциями, еп. Феодор на свой страх и риск решает рукоположить некоторых иереев, так как их первое «рукоположение»

не имело никакой законной силы. Автор дает подробное обоснование своим действиям, вызванным безвыходностью ситуации.

*Глава 23.* Констатируется трудность исправления положения, сложившегося среди аланской паствы: «Кто я, чтобы мне быть вынужденным врачевать проповедью бедствия, одолевшие аланский народ?» [Кулаковский 2000: 215].

Глава посвящена иносказательному изложению этой мысли в различных вариациях. Причем отмечается, что при всех имеющихся трудностях ереси в Алании не появилось. Далее говорится о каком-то «злом заблуждении», постигшем паству, следом сообщается, что «...кланяются они не изваяниям, но неким идолам на высоких местах» [Кулаковский 2000: 216].

*Глава 24.* Здесь без изменения стиля продолжается развитие основной идеи предыдущей главы. Первое же предложение является логическим завершением этой идеи: «Аланы христиане только по имени» [Кулаковский 2000: 216].

Затем сообщается, что небольшая часть пасомых не уклонилась от истинного пути.

*Глава 25.* Совершается плавный переход к очередному описанию трудностей, вставших перед автором «Послания».

*Глава 26.* Еп. Феодор с чувствуемым подтекстом просит молитв патриарха и других представителей церковноначалия.

Итак, «Аланское послание» рисует интересную и очень информативную картину религиозной ситуации в кризисный период раннесредневековой аланской истории. Однако оно было искусственно обесценено в советской историографической традиции, фактически использовавшей такой важный письменный источник почти исключительно для обоснования теории поверхностной христианизации аланского общества. Отдельные фразы, вырванные из контекста произведения, были выдвинуты в качестве ее «железного» обоснования. Своего рода апофеозом данного подхода к источнику стал следующий отрывок из работы В. А. Кузнецова: «Таким образом, Юлиан свидетельствует о том же, что наблюдал и с такой экспрессией описал епископ Феодор: часть алан — христиане, но большая часть язычники» [Кузнецов 1992: 323]. На самом деле ни еп. Феодор ни, забегая вперед, Юлиан этого не писали. Подтверждение тому — тексты самих источников. Другими словами, не «Послание» и другие источники формировали научные выводы по

аланской христианской истории, а сама устоявшаяся идеологическая схема перекраивала смысл письменных свидетельств в стремлении адаптировать их в своих жестко очерченных границах.

Содержание «Аланского послания» позволяет определить характер данного источника — перед нами оправдательное письмо еп. Феодора, адресованное Константинопольскому (Никейскому) патриарху. В центре повествования находится сам автор, обосновывающий мотивы своего поведения в двух неординарных ситуациях — при столкновении с Херсонским епископом и при ликвидации последствий деятельности лазского «епископа». Центральным сюжетом произведения является рассказ о «повторных» рукоположениях с эмоциональным объяснением необходимости их совершения. Композиционно этот сюжет становится апогеем постепенно нарастающего пафоса повествования. Здесь четко прослеживается особый стилистический прием, при котором, образно говоря, плач рассказчика переходит в рыдания. Такому всплеску эмоций подчинены периферийные сюжеты, формирующие единый смысловой фон, который в свою очередь определяет причину «вопля» автора. Другими словами, обоснование необходимости (оправдание) «повторных» рукоположений требовало свидетельств о катастрофическом состоянии православия в Алании. Вполне естественно, что сгущение красок становится неизбежным, а общая картина рисуется со значительными искажениями, которые и позволяют рассказчику оправдать необходимость своих действий.

Попытаемся реконструировать последовательность и смысл описываемой еп. Феодором картины, опираясь на известные исторические факты.

Как уже говорилось, события 1204 г. привели к ослаблению власти Константинопольского патриарха, чем, вероятно, и поспешил воспользоваться Трапезундский митрополит для подчинения епархий Крыма и Кавказа. Смерть преданного Никейскому (Константинопольскому) патриаршему престолу епископа Алании, последовавшая в это смутное время (гл. 14), вызвала спешный отъезд специально рукоположенного еп. Феодора в январе 1223 г. [Малахов 1992: 156], командированного непосредственно Германом II. Повидимому, для решения схожей задачи в Боспор был отправлен другой епископ, отец (?) еп. Феодора.



С самого начала какие-то люди всеми силами пытаются помешать миссии достичь пунктов своего назначения (гл. 3). Лишь путем преодоления значительных препятствий путешественники оказываются в Херсоне. Однако выясняется, что город ориентируется на Трапезунд, а не на Nikeю, и одному из преследователей, Цаману, удается настроить против миссии горожан, от которых еп. Феодор и его спутники спасаются бегством (гл. 4). Они находят защиту близ Херсона именно среди аланского населения, которое хотя и несет охрану города, но в данный период находится в конфронтации с его властями.

Продолжая преследование, Цаман захватывает город и под угрозой применения военной силы требует у алан выдачи никейских посланцев, но безуспешно. Вскоре он сам вынужден бежать из города, так и не достигнув своих целей в отношении миссии.

Вероятно, именно в силу изначально выбранной и последовательно осуществляемой политической и внутрицерковной ориентации крымские аланы не окормлялись Херсонским епископом, чем, превысив свои полномочия, и пытался воспользоваться еп. Феодор (гл. 6). Аланы проявили себя как твердые сторонники патриарха, в то время как Херсонский епископ ориентировался на Трапезундского митрополита. В результате за свою деятельность среди и без того своевольного аланского населения еп. Феодор предается суду. Судьи, естественно, настроены категорически против посланцев Германа II. В данном контексте и следует рассматривать приводимую реплику Херсонского епископа, брошенную в адрес алан, единственных твердых и последовательных союзников еп. Феодора, прекрасно разбиравшихся в перипетиях разразившегося церковно-политического кризиса и осознанно придерживавшихся стороны Nikeи и своего патриарха: «Но пропади ты с нечестивыми и безбожными аланами, которые хуже скифов» (гл. 8). Очевидно, что это политическое обвинение, а не характеристика религиозного состояния.

Спасшись от расправы толпы, миссия в сопровождении и под охраной все тех же алан отплывает в Боспор. Однако оказывается, что и здесь Nikeйский престол утратил свои позиции — правитель города не впустил присланного епископа. Тогда, удалившись из города, миссия разделилась — Боспорский епископ с несколькими аланами остается на месте, а еп. Феодор, по всей видимости также сопровождаемый аланами, отправляется к месту своего назначения (гл. 9–11).

Достигнув наконец Алании после еще двухмесячного странствия, еп. Феодор обнаруживает, что опоздал, несмотря на всю возможную поспешность. Трапезунд более оперативно среагировал на отсутствие в стране правящего архиерея. Сюда был отправлен специальный агент, целью которого являлась дестабилизация внутри местной церковной организации, что могло стать хорошим поводом для обвинения Никеи в неспособности управлять отдаленной епархией (с последующим ее переподчинением Трапезундскому митрополиту). Понятно, что все это диктовалось политическими претензиями амбициозного государства.

Социально-экономический кризис в Алании, усугубленный военным поражением 1222 г. от монгольской армии Субудая, и отсутствие правящего епископа, способного удержать вверенную ему церковную организацию от угрожавшего ей хаоса, способствовали частичной реализации планов Трапезунда. Используя выделенные империей денежные средства, лаз привлекает на свою сторону представителей местной аристократии. Основную поддержку он получает со стороны очень влиятельного родственника покойного епископа (который в таком случае и сам был аланом). Каким-то образом используя созданную здесь же группу иностранных авантюристов, лаз провозглашает себя епископом и узурпирует церковную власть. Он правит нарочито деструктивно и намеренно совершает многочисленные незаконные «рукоположения», которые как нельзя лучше могли внести хаос и раскол, подорвав влияние патриархии. Однако весть о приближении законного владыки заставила самозванного епископа поспешно вернуться в Трапезундскую империю.

По прибытии на место еп. Феодор застаёт плачевную картину последствий разрушительной деятельности трапезундского агента. Для их ликвидации первоочередной задачей становится решение вопроса о незаконно рукоположенных иереях, поэтому после долгих колебаний епископ все же решается на совершение «повторных» рукоположений, что подразумевало, кроме узаконивания последних, также приведение появившегося вдруг «духовенства» к послушанию патриарху, а значит, и постепенному восстановлению позиций Никеи в Алании (гл. 17–22). Еп. Феодор кратко сообщает в столицу о некоторой части произошедших событий (гл. 3), однако до Германа II доходит какая-то другая информация (гл. 1), компрометирующая епископа. Естественно, в Аланию был отправлен запрос о деятельности

лично еп. Феодора в ходе порученной ему миссии (гл. 1). После этого и рождается «Аланское послание» — письмо, в котором автор пытается оправдаться перед патриархией. Отсюда и избранный стиль изложения — постоянное описание всевозможных трудностей, плач, образность, позволяющая сглаживать нежелательные эпизоды. Автор пытается объяснить, почему не доложил ранее обо всем, что произошло в Алании (гл. 18), и затем оправдывает свои действия, связанные со «вторичными» рукоположениями, экспрессивно описывая сложившуюся кризисную ситуацию (гл. 19).

Очевидно, что Никею в первую очередь интересовали два аспекта деятельности епископа: во-первых, эпопея в Херсоне, где им были явно превышены полномочия, что вполне могло обострить и без того сложные отношения с Трапезундом; во-вторых, история с рукоположениями в Алании. Повторное проведение таинства рукоположения над одним и тем же лицом незаконно, а неоднократное повторение подобного нарушения можно считать чем-то из ряда вон выходящим. Этим и объясняется стремление еп. Феодора оправдать свои действия. Необходимым подспорьем для подобного оправдания и должно было послужить явное *преуменьшение* степени христианизации аланского общества. В самом деле, судя по тексту источника, аланы являлись единственными сторонниками и защитниками миссии. Кроме того, автор неоднократно намекает, что описываемая им религиозная ситуация носит именно кризисный характер и для него самого достаточно неожиданна (гл. 11–14, 23). Этот подтекст и заключен во фразе: «Аланы христиане только по имени» (гл. 24), выдержанной в оправдательной стилистике и занимающей свое место в общей композиционной структуре произведения — максимальное сгущение красок для самооправдания через обоснования необходимости произведенных действий.

Гораздо больший интерес представляет завершающее предложение предыдущей главы: «...и кланяются они не изваяниям, но неким идолам на высоких местах» (гл. 23). Вспомним, в следующей же главе отмечается, что аланское общество избежало ереси. Следовательно, процитированный пассаж относится к проявлению каких-то традиционных культов, которые, во-первых, в принципе не могли полностью исчезнуть за несколько веков христианской истории алан и, во-вторых, должны были усилиться в период кризиса церковной организации. Ниже мы еще не раз будем касаться вопроса о дохри-

стианской традиции и ее влиянии на религиозную ситуацию в Алании. Пока же напомним, что проявление различных дохристианских культов и представлений никогда не исчезает полностью и присутствует в культуре всех христианских народов [Сагарадзе 1899; Барбанов 1996; Рыбаков 2001], а в отдельных своих проявлениях продолжает существовать и в наши дни.

Таким образом, использование отдельных цитат, вырванных из контекста «Аланского послания», без учета исторических реалий и в целом характерных для византийской эпистолярной риторики жанровых особенностей произведения непродуктивно и не может служить для объективной реконструкции религиозной ситуации в аланском обществе рассматриваемого периода. Теперь можно вернуться к приведенной в начале главы цитате из исследования В. А. Кузнецова, которая хорошо иллюстрирует особенности подобного подхода: «“Аланы христиане только по имени”, “отличия моих пасомых — убийство прежде всего и прочие виды смертей”, — пишет епископ (Феодор. — М. М.) в своем послании. Это весьма яркая и, главное, достоверная характеристика аланского христианства, история которого к тому времени насчитывала уже до 300 лет» [Кузнецов 2002: 61]. Заметим, что эти две фразы, искусственно лишённые контекста, В. А. Кузнецов приводит в качестве серьезного аргумента против также уже цитировавшегося тезиса Бибикова. При этом источники, на которые опирается Бибиков [Бибиков 1999: 293], игнорируются. Более того, они *никогда* не используются В. А. Кузнецовым в его многолетних исследованиях.

Еп. Феодор вернулся в Никею к февралю 1226 г. (Малахов 1997: 157), а уже в 1238 г. Герман II в своем послании в Рим, написанном по повелению императора Иоанна III, сообщает следующее: «Одно только добавлю и этим кончу, что, как явствует, существуют многие великие народы, которые веруют, как и мы, и с нами, греками, схожи во всем. Во-первых, те, что живут в ближней части Востока: эфиопы, затем сирийцы и прочие, еще более значительные и сильные, а именно: иберы, лазы, аланы, готы, хазары, неисчислимый народ Руси и победоносное королевство улгар. И все они как будто послушны матери нашей [церкви], до сих пор пребывая неизменно в древней ортодоксии» [Матфей Парижский 1979; Бибиков 1999: 293].

Несмотря на некоторые преувеличения, вызванные чисто политическим характером послания, патриарх должен был иметь какие-то основания для подобной характеристики алан. Как видно, этому не помешала информация, содержащаяся в письме еп. Феодора, который по прибытии в Nikeю наверняка имел встречу с Германом II.

Интересное свидетельство об аланских священнослужителях находим в «Истории покорителя Вселенной» Джувейни: «Поскольку монгольский император Гуюк (1246–1248 гг.) благосклонно относился к христианам благодаря влиянию своего приближенного Кадака и канцлера Чинкая (которые были несторианцами), священнослужители Дамаска, Рума, Багдада, страны Ас и страны Рус обратили свои лица к его двору, когда разнеслась весть об этом» [Алемань 2003: 476].

Вскоре эта информация была использована в «Повествовании о Гуюк-хане» Рашид ад-Дина: «... [Гуюк-хан] всегда допускал учение священников и христиан. Когда молва о том распространилась, то из стран Шама, Рума, Осов и Русов в его столицу направились христианские священники» [Рашид ад-Дин 1960: 121].

Обратимся к другим авторам XIII в. Выше уже приводился пассаж из так называемого «Рассказа Юлиана», иллюстрирующего кризисное состояние аланского общества и государства. Приведем теперь отрывки, в определенной степени характеризующие степень христианизации широких слоев общества: «Тут пришли они в страну, что называется Аланией, где живут вместе и христиане и язычники... И всю неделю (люди. — М. М.) не могут никоим образом в малом числе выйти из своих селений за чем бы то ни было без личной опасности, за исключением единственно воскресного дня с утра до вечера; этот день так у них чтится, что тогда всякий, сколько бы зла он ни имел, в безопасности может невооруженный или в оружии ходить даже среди тех, у кого родителей убил или кому причинил иной вред. Те, кто там считаются христианами, соблюдают [обыкновенение] не пить и не есть из сосуда, в котором случайно издохла мышь или ела собака, прежде чем их священник не благословит сосуд, а кто поступает иначе, отчуждается от христианства... Кресту оказывают такое почтение, что бедные люди, местные или пришлые, кто не может иметь многочисленных спутников при себе, во всякое время безопасно ходят и среди христиан, и среди язычников, если водрузят на копье хоть какой-нибудь крест и будут нести, подняв вверх» [Адыги... 1974: 31–32].

В известном труде «История монголов», написанном папским легатом Плано Карпини после его путешествия в Монголию (1245–1247 гг.), имеется интересное сообщение, касающееся населения Орнаса. «Этот город был очень многолюдный, ибо там было очень много христиан, именно хазар, русских, аланов и других, а также сарацин» [Плано Карпини... 1997: 51; Алемань 2003: 211].

Бенедикт Поляк, один из спутников и переводчик Плано Карпини, сообщает следующее: «...братья, которые шли через Комания, имели справа от себя землю саксинов, которых мы считаем готами и которые являются христианами; далее, аланов, которые христиане; затем газаров, которые христиане...» [Алемань 2003: 208].

Со слов членов свиты Карпини или по краткой копии, сделанной с донесения сопровождавшего Плано Карпини Бенедикта Поляка, алан называет христианами в «Истории татар» францисканец К. де Бридиа [Алемань 2003: 208–210; Христианский мир... 2002: 5, 87, 111].

В 1253 г., в ходе дипломатической миссии в Каракорум (1253–1255 гг.), с аланами столкнулся другой францисканский монах, посланник французского короля Людовика IX Гильом де Рубрук. В описании своего путешествия Рубрук приводит интересные сведения, касающиеся рассматриваемой темы. Они относятся как к крымским аланам, с которыми автор встречался лично, так и к кавказской Алании, на территории которой он сам не побывал, но обладал определенной информацией, полученной, по-видимому, при путешествии через южнорусские степи. Особый интерес представляет следующий отрывок, содержащий описание крымских алан, традиционно используемый в виде одних и тех же цитат в качестве доказательства «поверхностной христианизации»: «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 мясо, и объяснил им этот праздник, чему они очень обрадовались, так как не знали ничего имеющего отношения 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 сарацинами 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» [Плано Карпини... 1997: 104–105; Алемань 2003: 216–217].

В приведенном отрывке содержится несколько противоречивых деталей. С самого начала констатируется: православное вероисповедание алан; наличие у них письменности (данную тему мы уже обсуждали) и православного (греческого) духовенства; веротерпимость к христианским конфессиям. Затем следует неожиданное заявление о практически полной безграмотности в отношении христианского вероучения. Судя по тексту источника, подобный вывод был сделан на основании: казуса с преподнесенным не вовремя мясом; предрассудками, касающимися употребления кумыса и пр.; личного общения. Коротко анализируем информацию, приводимую францисканцем.

Дело в том, что дни постов в православном и католическом церковных календарях совпадают далеко не всегда. В православном календаре день накануне Пятидесятницы постным не является. Поэтому отказ Рубрука и его спутников отведать вареного мяса и их наставления относительно самого праздника должны были вызывать удивление и вежливое внимание, продиктованное гостеприимством и отмеченной автором веротерпимостью. День католического поста оказался неизвестным и представителям других христианских народов, которых Рубрук также принялся наставлять в вере (!). Одним словом, не разобравшийся в ситуации францисканец старательно принялся выполнять долг католического миссионера среди априори «требующих просвещения» восточных христиан. Совершенно понятное восприятие действительности в контексте взаимоотношения двух церквей в рассматриваемый период.

Теперь о предрассудках, касающихся употребления кумыса и определенного мяса. Здесь явно проглядывает проявление антагонизма *культурных традиций* завоевателей и побежденных, имеющего весьма опосредованное отношение к религиозной тематике. Кроме того, это культурно-цивилизационное отторжение было характерно

не только для алан, но и для других восточнохристианских народов, побежденных монголами. Наглядным подтверждением может служить следующий отрывок из книги францисканца: «Он (Скатай, татарский предводитель. — М. М.) также спросил у нас, хотим ли мы пить кумыс, то есть кобылье молоко. Ибо находящиеся среди них христиане, русские, греки и аланы, которые хотят крепко хранить свой закон, не пьют его и, даже когда его выпьют, не считают себя христианами, и их священники примиряют их тогда [со Христом], как будто они отказались от христианской веры» [Плано Карпини... 1997: 104].

Вот еще одно характерное свидетельство. Рубрук описывает неудачную попытку покрестить некоего сарацина, который, судя по всему, являлся пришедшим с завоевателями степняком: «На следующий день в разговоре с нами он сказал, что никоим образом не дерзает принять крещение, так как тогда не может пить кумысу. Именно христиане той местности говорили то, что ни один истинный христианин не должен пить его, а без этого напитка он не может жить в этой пустыне. Я никоим образом не мог отворать его от этого мнения. Отсюда знайте за верное, что они весьма далеки от веры вследствие этого мнения, которое уже укрепилось среди них благодаря русским, количество которых среди них весьма велико» [Плано Карпини... 1997: 105].

Другими словами, вполне объяснимое категорическое отношение к кумысу как к одному из важных маркеров этнокультурной идентичности завоевателей-номадов, вторгшихся в восточнохристианское цивилизационное пространство, было перенесено в религиозную сферу. Православие, как религиозно-культурная традиция, объединяющая перечисляемые в источнике побежденные народы, становилось естественным барьером против цивилизационной экспансии завоевателей. Активное участие алан в этом противостоянии говорит об их глубокой интеграции в византийское, православное, культурно-религиозное пространство. Имея собственных православных священников, о чем прямо сообщает Рубрук, аланы при всей своей веротерпимости не могли спрашивать *совета* у католика. Источник прямо указывает, что они и представители других восточнохристианских народов региона имели принципиальную и четко обозначенную позицию по поводу употребления указанных продуктов-маркеров кочевнического хозяйства, чуждых им по вере и



культуре завоевателей. Очевидно, что они интересовались мнением *официального представителя* католического мира по столь значимому здесь вопросу. Не разобравшись в ситуации, Рубрук в очередной раз воспринял ее как повод для проповеди «заблудших» православных, которых считал далекими от христианской веры.

Вспомним, что всего за два десятка лет до описываемых событий, во время путешествия епископа Феодора, крымские аланы проявили поразительную последовательность и твердость в поддержке своего, Константинопольского (Никейского) патриарха, что свидетельствует не только об их осведомленности в вопросах церковной жизни, но и приверженности ортодоксии. В сочетании с рассказом францисканца все это противоречит постулируемому тезису о фактическом «язычестве» крымских алан, который механически переносится и на кавказскую Аланию.

Что касается личного общения Рубрука с аланами, то смысл его не мог быть точно передаваемым и достаточно информативным. Разговор происходил через переводчика, которому сам францисканец дает крайне низкую оценку. Приведем две цитаты, позволяющие подтвердить сказанное. «Тогда я изложил ему (Скатаю. — *М. М.*), как мог, при посредстве своего толмача, человека вовсе не развитого и не обладавшего никаким красноречием, Символ веры» [Плано Карпини... 1997: 104]. «Но больше всего удручало меня то, что я бессилён был сказать им какое-нибудь слово проповеди; мой толмач говорил: “Вы не можете заставить меня проповедовать, потому что я не умею говорить таких слов”. И он говорил правду. Ибо впоследствии, когда я начал немножечко понимать язык, я узнал, что, когда я говорил одно, он говорил совсем другое, что ему приходило в голову. Тогда, видя опасность говорить при его посредстве, я предпочел больше молчать» [Плано Карпини... 1997: 107].

О кавказской Алании Рубрук сообщает следующее: «К югу от нас были величайшие горы, на которых живут по бокам, в направлении к пустыне, черкисы и аланы, или аас, которые исповедуют христианскую веру и все еще борются против татар. За ними вблизи моря или озера Этилии находятся некие сарацины, именуемые лесгами, которые равным образом не подчинены [татарам]» [Плано Карпини... 1997: 109].

Еще один пассаж может касаться как крымских, так и кавказских алан: «Что касается до Сартаха (сын Бату-хана. — *М. М.*), то я не

знаю, верует ли он во Христа или нет. Знаю только то, что христианином он не хочет называться, а скорее, как мне кажется, осмеивает христиан. Именно он живет на пути христиан, то есть русских, валахов (Власогум), болгар Малой Булгарии, солдаинов, керкисов и аланов, которые все проезжают через его область, когда едут ко двору отца его, привозя ему подарки; отсюда он тем более ценит христиан» [Плано Карпини... 1997: 114].

## **Источники XIV века**

Абульфёда (1273–1331), арабский географ: «...аланы являются тюрками, которые приняли христианство... В соседстве находится народ тюркской расы, называемый асами; этот народ того же происхождения, той же религии, что и аланы» [Гаглойти 2000 / 3: 220–221].

Определенную настороженность могло бы вызвать отнесение алан к числу тюркских народов, однако далее тюрками называются и русские [Гаглойти 2000 / 3: 221].

Приведем еще одно свидетельство — отрывок из компилятивного труда сирийского шейха Ал-Димашки (в пересказе А. Алеманя): «...аланы и дунайские болгары... так же, как и западные черкесы... граничат с русскими и, как считается, являются их братьями: все они — христиане» [Алемань 2003: 336].

Мы не будем останавливаться на письменных свидетельствах XIII–XIV вв., касающихся аланских этнических групп, разбросанных по просторам Евразии после монгольского нашествия на Северный Кавказ [Бубенок 2004]. Их активное присутствие фиксируется на Балканах и в Молдавии [Алемань 2003: 286–294, 393–402; Малахов 1997: 145–152; Исаенко, Джесси 2010], в Венгрии [Selmeczi 2012], в Предкавказье, на территории созданной в 1261 г. Сарайской епархии [Малахов 1997: 135–141], и в Китае [Иванов 1914; Хенниг 1962: 224–237; Алемань 2003: 518–549]. Имеющиеся источники позволяют рассматривать вопросы, связанные с христианской историей переселенцев, но сейчас это не входит в нашу задачу.

## Источники XV века

Из работы доминиканца, архиепископа Султаниейе (северо-западная Персия) Иоанна III, законченной в 1404 году: «...в этой стране [Великой Татарии] много христиан, а именно: греки, много армян, зики, готы, таты, влахи, русские, черкесы, леки, асы, аланы, авары, карикумыки, и почти все они говорят на татарском языке» [Алемань 2003: 222].

Греческий автор Лаоник Халкондил (ок. 1432–1490 гг.): «С городами верхней Иверии граничат аланы, гунны и амбы. Аланы, по-видимому, простираются до подножия Кавказа; они славятся как отважные воины, искуснейшие в военном деле, и делают превосходные латы. Они также чтут Господа Иисуса Христа, говорят на особом своем языке и из бронзы изготавливают оружие, называемое аланским» [Алемань 2003: 301–302].

Иосафат Барбаро, венецианский дворянин, в 1436–1452 гг. живший в г. Тане (устье р. Дон), был неплохо осведомлен не только о крымских и кавказских аланах, но, вероятно, и о донских. Не вызывает сомнений, что за время своего шестнадцатилетнего пребывания в Тане венецианец имел неоднократные встречи с аланами, к тому же он совершил путешествие в Орду [Адыги... 1974: 41]. «Название Алания произошло от племен, именуемых аланами, которые на их собственном языке называются Ас. Они — христиане и были изгнаны и разорены татарами. Страна лежит на горах, побережьях, на равнинах; там есть множество курганов, насыпанных руками человека; они возведены как знаки погребений. Каждый имеет на вершине большой камень с отверстием, куда втыкают крест, сделанный из другого, цельного камня. Эти курганы бесчисленны...» [Барбаро 1971: 137–138]. «Я думаю, что благодаря соседству готов с аланам произошло название готаланы. Первыми в этом месте были аланы, затем пришли готы; они завоевали эти страны и как бы смешали свое имя с именами аланов. Таким образом, ввиду смешения одного племени с другим, они и называют себя готаланами. И те и другие следуют обрядам греческой церкви, так же и черкесы» [Гаглойти 2000 / 4: 249].

Сведения еще одного автора XV в., И. Шильтбергера, уже приводились при рассмотрении вопроса о существовании богослужения и письменности на аланском языке.

Ни один из известных источников после X в. не называет аланское общество языческим. В некоторых письменных свидетельствах присутствует указание на «язычество» части населения страны, но обязательно с указанием на христианскую принадлежность другой ее части. С другой стороны, в подавляющем большинстве источников аланы называются, без каких-либо уточнений, христианским народом и ни в одном — языческим. Это указывает на место, занимаемое Аланией в культурно-религиозном и цивилизационном пространстве средневековья для окружающих ее стран и народов. Если попытаться определить общую динамику конфессиональных изменений внутри аланского общества на протяжении X–XIII вв., то это можно попытаться сделать на основании нескольких уже приведенных разновременных свидетельств.

Начало X в., Ибн Русте: «Царь аланов христианин в сердце, но все люди, населяющие его царство, — язычники, поклоняющиеся идолам» [Алемань 2003: 343].

Конец X в., «Худуд ал-алам»: «Царь их (алан. — *М. М.*) христианин. У них тысяча больших селений. Среди них есть христиане и идолопоклонники» [Алемань 2003: 467].

Первая половина XIII в., Юлиан: «Тут пришли они в страну, что называется Аланией, где живут вместе и христиане, и язычники... Кресту оказывают такое почтение, что бедные люди, местные или пришлые, кто не может иметь многочисленных спутников при себе, во всякое время безопасно ходят и среди христиан, и среди язычников, если водрузят на копье хоть какой-нибудь крест и будут нести, подняв кверху» [Адыги... 1974: 31].

Даже столь скудные сведения и ограниченное число авторов (общения Масуди и повторяющего его эль-Кассима не дают временной привязки христианизации общества) позволяют получить некоторое представление об общей тенденции количественного изменения представителей обеих конфессий. Фиксируется численный рост последователей христианства за счет уменьшения последователей другого вероисповедания, при росте христианского влияния в нехристианской среде. При этом следует констатировать устойчивое сохранение определенной частью аланского общества дохристианской религии и продолжавшей ее исповедовать. О безусловном преобладании христиан говорит факт соответствующей идентификации аланского общества и государства средневековыми авторами.

Средневековое православное наследие народа отмечалось на протяжении столетий, последовавших за исчезновением Аланского государства. Относительно христианского прошлого алан, сохранившихся в горах северо-западного Кавказа, соответствующая информация содержится в работах А. Ламберти (XVII в.) [Ламберти 1913: 2, 186–187] и Вахушти (XVIII в.) [Вахушти 1904: 237]. Применительно к Осетии подобные свидетельства в своих описаниях и исследованиях приводят начиная с XVIII в. практически все авторы, затрагивающие религиозную тематику. Сделанные выводы согласуются с имеющимися данными археологии, которые мы и рассмотрим в следующей главе.

### III. ХРИСТИАНСКИЙ ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АЛАНИИ

Погребальный обряд является одним из важнейших проявлений религиозных воззрений общества, передающихся через смысловую наполненность составляющих его элементов. Определение стабильного комплекса основных признаков позволяет сопоставить их с погребальным обрядом известной религиозной системы, существовавшей на данной территории. Совпадение признаков делает возможным определить конфессиональную принадлежность погребенного. Абсолютное доминирование рассматриваемого обряда при достаточно большом количестве исследованных могильников позволяет идентифицировать конфессиональную принадлежность общества в целом. Вышеуказанная схема универсальна и применима при реконструкции религиозных процессов, происходивших в Алании.

Погребальные сооружения средневековой Алании разнообразны: катакомбы, подземные склепы, гробницы, скальные и грунтовые погребения, каменные ящики и т. д. Далеко не всегда возможно провести четкое разделение между типологически схожими погребальными сооружениями. В особенности это касается тех, в которые занос тела осуществляется сверху. Например, пограничны конструкции гробниц и каменных ящиков, одновременно существовавших в горной зоне на протяжении столетий.

Исходя из общности территории, синхронности и идентичности археологического материала [Ковалевская 2005: 17] (в особенности изображений, наглядно отражающих и формулирующих сакральную сторону культурной традиции), практически все бытовавшие здесь типы погребальных сооружений могут быть отнесены к аланскому

этносу [Дзаттиаты 2009: 56–66]. Однако такое утверждение не совпадает с мнением ряда авторов [Ковалевская 2005: 171; Кузнецов 1962; Ковалевская, Кузнецов 2007: 175, 193], которые применительно к рассматриваемому региону остаются на позициях П. С. Уваровой, постулировавшей полиэтничность средневекового населения Осетии на основании разности встречающихся здесь погребальных конструкций [Уварова 1904: 159]. Не имея целью углубляться в полемику по данному вопросу (хотя затронуть некоторые ее аспекты все-таки придется), обратимся к катакомбному обряду, этнокультурная принадлежность которого не вызывает споров среди специалистов. Речь идет о раннесредневековых катакомбах, широко распространенных в центральной части Северного Кавказа от р. Уруп на западе до района впадения р. Сунжа в р. Терек на востоке, что примерно соответствует границам Алании этого периода [Исторический атлас... 2002: 20–21; Гадло 1994: 202]. При этом на данной территории широко представлены и другие типы погребальных сооружений, а факт возможности устройства катакомб только в определенных видах грунта (глина, песчаник) вполне очевиден [Дзаттиаты 2002: 61; Коробов 2003: 6–7]. Ясно и то, что аланы на протяжении нескольких веков при выборе территории своего обитания не могли руководствоваться исключительно наличием грунтов, пригодных для устройства катакомбных погребальных конструкций.

Катакомбный погребальный обряд указанной территории достаточно хорошо изучен и считается основной определяющей аланской культуры эпохи раннего средневековья [Кузнецов 1962: 14; Габуев 1986; Мамаев 1988; Ковалевская, Кузнецов 2007: 113–114 и др.]. Пожалуй, единственное появившееся в научной литературе последнего времени возражение против этой общепринятой точки зрения прозвучало без какой-либо аргументации [Гадиев 2008: 118]. Определенные разногласия вызывает этнокультурная принадлежность северокавказских катакомбных могильников, расположенных на территории северного и прикаспийского Дагестана [Магомедов 1983: 61; Гмыря 1985; Гмыря 1993], а также датируемых догуннским периодом [Абрамова 1978; Абрамова 1993], поэтому эти погребальные памятники здесь рассматриваться не будут. Следует отметить, что дискуссионность данных вопросов вытекает из проблемы появления алан на Северном Кавказе и их связи с катакомбным погребальным обрядом догуннского времени. Подробное рассмотрение

дискуссии содержится в специальном историографическом очерке А. С. Скрипкина [Скрипкин 2001].

Для иллюстрации значения катакомбного обряда в раннесредневековой Алании целесообразно обратиться к подробной статистике, приводимой в недавнем обобщающем исследовании В. Б. Ковалевской [Ковалевская 2005]. В IV–IX вв. катакомбные могильники в центральной части Северного Кавказа являются наиболее многочисленным видом некрополей и составляют более 25 % от их зафиксированного числа [Ковалевская 2005: 151]. Если число подкурганых катакомбных могильников имеет четко фиксируемую тенденцию к сокращению после V в., то грунтовые катакомбы являются самым массовым типом погребальных сооружений до IX в. включительно, и ареал их распространения имеет тенденцию к расширению [Ковалевская 2005: 152–153].

Наиболее полный свод раннесредневековых катакомбных могильников Северного Кавказа, собранный и систематизированный Д. С. Коробовым [Коробов 2003], содержит 103 памятника III–IX вв., 16 из них расположены в Северном и Прикаспийском Дагестане. Как уже говорилось выше, отсутствие общепризнанной этнокультурной идентификации катакомб этого региона выводит их за рамки предлагаемой статьи. С другой стороны, за время, прошедшее после выхода работы Д. С. Коробова, число известных в литературе катакомбных могильников возросло. Например, на территории Северной Осетии это: Эльхотово [Джанаев, текущий архив ИИА], Комсомольское [Албегова 2004: 242], Донифарс [Кадиева 2008], Гусыра [Албегова 2004: 241; Кадзаева 2004: 265], Ход [Кадзаева 2008], Дагом [Шестопалова, текущий архив ИИА]. В Чечне — Чишки, Майртуп [Багаев, Мамаев 2008: 32–34], Гумси курт-II [Виноградов и др. 2004: 207–209].

Для сравнения: В. Б. Ковалевской учтено 73 скальных могильника и 71 могильник подземных склепов. Скальные захоронения типологически разнообразны и сближаются с катакомбными и склеповыми. Верхняя временная граница скальников и подземных склепов — IX в. [Ковалевская 2005: 166–169], хотя инерционно они продолжают существовать и в более поздний период [Кузнецов 1993: 117–156; Тихонов, Орфинская 1997: 73; Тихонов 2008: 866].

Не ставя задачи рассмотрения динамики возникновения и бытования погребальных сооружений и некрополей разного типа на



обширной территории раннесредневековой Алании, попытаемся проследить общую статистику изменения количества ранне-средневековых катакомбных могильников<sup>4</sup>. Их число также резко сокращается с X в., но площадь функционирующих в этот период некрополей, по-видимому, увеличивается. В качестве примера обратимся к современной территории Осетии. Здесь известно около двадцати грунтовых катакомбных могильников V–IX вв. По статистическим данным В. Б. Ковалевской, они составляют 27,6 % от общего числа некрополей [Ковалевская 2005: 153]. С учетом же недавно обнаруженных могильников эта цифра составляет около 34 %.

Другими словами, по имеющимся на данный момент сведениям, каждый третий археологически исследовавшийся могильник указанного периода в Северной Осетии является катакомбным. Причем не вызывает сомнений наличие значительного числа неоткрытых катакомбных могильников. Временем с X в. датируется только обширный Змейский могильник, верхняя временная граница которого уходит в середину XIV в. [Панкратов 1913; Куссаева 1961; Кузнецов 1961; 1963; 1995; Фидаров 2004: 16–22]. Известны и захоронения, перешагивающие рубеж X в. на более ранних могильниках [Кадзаева 2008; Кадиева 2008].

Приводимая закономерность характерна не только для Осетии, но и для всей исторической территории средневековой Алании. До X в. не доходит хронология подавляющего большинства известных катакомбных и скальных могильников, в том числе и признанных эталонными — например, Мокрая балка [Афанасьев 1979; 1980; Афанасьев, Рунич 2001], Мощева балка [Иерусалимская 1992; 2012; Савченко 1999]. После X в. функционирует всего несколько катакомбных некрополей. Помимо Змейской, это Кольцо-гора [Савенко 1983; 1986а], Рим-гора [Рунич 1970], Кисловодская мебельная фабрика № 1 [Рунич 1963: 241–243], Ушкалой [Даутова, Мамаев 1974]. Об инерционном существовании катакомбного обряда в X в. можно говорить на примере могильников Дуба-юрт, Мартан-чу [Мамаев, Савенко 1988: 36–37]. Здесь следует отметить недостаточную

---

<sup>4</sup> Необходимо отметить, что существующее в литературе выделение компактно расположенных катакомб в отдельный могильник не всегда правомерно. Нередко в границах одного некрополя располагаются одновременные захоронения, имеющие совершенно разные погребальные конструкции.

разработанность хронологии аланских древностей данного периода, поэтому материалы, выходящие за пределы IX в., зачастую датируются чересчур широким временным диапазоном X–XII вв. [Савенко 2008]. Предыдущие периоды, I–IV [Амброз 1966; Габуев, Малашев 2009; Малашев 2009; Малашев 2011] или V–IX вв. [Амброз 1989; Ковалевская 1995; Ковалевская 2000; Гавритухин, Малашев 1998; Албегова 2001; Малашев 2001; Гавритухин 2007], имеют надежные системы датирования и позволяют довольно точно определять хронологию отдельных погребений и целых могильников. К сожалению, это оказывается далеко не всегда возможным для датировок после X в., что сильно затрудняет определение динамики позднего этапа существования катакомбного обряда, вплоть до его полного исчезновения, вероятно, на рубеже XIV–XV вв. [Даутова, Мамаев 1974].

Что касается не катакомбных могильников, то для различных их типов X в. становится четко обозначенным временным рубежом, за пределы которого заходит небольшое число памятников. Особенно ясно данная закономерность прослеживается на материалах хорошо исследованной Кисловодской котловины, где на смену угасшему в VIII в. катакомбному обряду приходят многочисленные скальные могильники, широко распространенные здесь в VIII–IX вв. и практически не фиксируемые в следующем столетии [Коробов 2004: 88–89; Ковалевская 2005: 166–167].

Очень часто смена погребального обряда на определенной территории однозначно трактуется как следствие смены населения, что далеко не всегда верно. Характерным примером подобного подхода может служить обширная обобщающая статья В. А. Кузнецова [Кузнецов 1997]. Несмотря на привлечение комплекса различных материалов, исходной точкой и доминантой в логических построениях автора, анализирующего этническую ситуацию на Центральном Кавказе I тыс. до н. э. — пер. пол. II тыс. н. э., является форма погребального сооружения. Данный подход характерен для археологической тематики исследователя, начиная с первой обобщающей археологической работы «Аланские племена Северного Кавказа» [Кузнецов 1962]. Погребальная конструкция (погребальный обряд) интерпретируется как фактически важнейшая определяющая этнической принадлежности, хотя она является всего лишь одним (и далеко не основным) из элементов этнокультурной идентичности.

В этой связи уместно будет процитировать В. И. Марковина: «До сих пор редко встречаются исследования, в которых автор старался хотя бы немного сопереживать людям прошлого, по мельчайшим деталям стремясь восстановить духовную основу погребального ритуала, начиная от перехода от бытия к небытию, затрагивая представления о смерти не просто как о физиологическом акте, и, наконец, о мире ином, потустороннем — каким он мог видаться человеку прошлого» [Марковин 2002].

Смена катакомб скальными погребениями связывается с заселением тюрок (болгар) [Рунич 1971: 178; Ковалевская 1981: 89; 1984: 155–156; Демаков 1990: 41]. Хотя, по мнению ряда авторов, этот вид захоронений связывается с аланами [Минаева 1971: 114–141; Каминский 2008]. Д. С. Коробов, разделяя скальные погребения на два различных вида погребальных конструкций, определяет камеры, высеченные в скале, как аланские захоронения, а погребения в естественных скальных нишах, выполненные в каменных ящиках или гробницах, относит к другому этносу, судя по всему тюркскому. На основании того что на фоне исчезновения земляных катакомб и скальных камер в VIII–IX вв. здесь доминируют скальные погребения второго вида, делается вывод о смене населения Кисловодской котловины [Коробов 2004: 89]. Эта же идея присутствует и в последующих работах автора [Коробов 2012: 341; Коробов 2013: 29–31; Афанасьев, Коробов 2007]. Думаю, что подобная трактовка ошибочна и является характерным примером распространенного объяснения изменения погребального обряда сменой населения на территории его бытования. По этому поводу позволю себе процитировать В. С. Флерова, вполне убедительно обосновавшего этническую однородность клин-ярского третьего могильника, включающего погребения разных типов [Флеров 2007: 165–167]: «На мой взгляд, на первое место следовало бы поставить возможность внутреннего саморазвития погребального обряда... Затем я бы говорил о социальных, половозрастных и иных причинах. И только после критического анализа этих вариантов рассматривал бы возможность этнической пестроты» [Флеров 2007: 166]. Любой погребальный обряд имеет свой цикл существования [Смирнов 1997: 81], обусловленный теми или иными процессами, протекающими внутри создавшего или воспринявшего его социума. В этой связи необходимо указать на недавно предложенную С. Н. Малаховым интерпретацию некоторых скаль-

ных погребений Верхнего Прикубанья как аланских христианских, относящихся к VIII–X вв. [Малахов 2010: 63–66].

Мы не можем противопоставлять друг другу погребальные обряды, в данном случае катакомбный и скальный, не понимая их сути, семантической символики, трансцендентной наполненности. Вполне очевидные для современного рационального наблюдателя отличия не обязательно означали наличие внутреннего, сакрально недопустимого противоречия для иначе мыслящих и имевших иное мировоззрение людей прошлого, создателей *осмысленных* погребальных обрядов, динамика которых вытекала из изменявшейся внутренней жизни породившего их социума. Более того, речь может идти о дальнейшем прогрессивном развитии существующей мировоззренческой идеи, лежащей в основе формирования того или иного погребального обряда. К примеру, в основе семантики подкурганых катакомб, а также грунтовых катакомб, обычно расположенных на склонах, и скальных погребений любого вида совершенно отчетливо читается вариативность идеи приуроченности к Мировой горе, весьма характерная для индоиранской мифопоэтической традиции. Это может быть деградация, коррекция, дополнение, изменение генеральной идеи, т. е. любое совершенно закономерное движение, вытекающее из неизбежности динамики существования социума. Уход с занимаемой территории является далеко не частым проявлением этой динамики. Для коренного же, оседлого населения с высокоразвитым земледелием, каковым, собственно, и были аланы к VIII в., столетиями населявшие древний земледельческий центр — Кисловодскую котловину [Кузнецов 1971: 49–73; Коробов 2009; Борисов и др. 2012; Коробов, Борисов 2012], это нехарактерное или даже из ряда вон выходящее явление. По современному состоянию археологической изученности исторической территории Алании данного периода, Кисловодская котловина является зоной повышенной концентрации разнообразных городищ, поселений и крепостей [Афанасьев 1975; Ковалевская 2005: 116–135; Коробов 2010], местом прохождения важнейших торговых путей [Кузнецов 1993а: 7–79], стратегически важным, возможно, даже связующим центром страны, потеря которого в VIII–IX вв. имела бы катастрофические последствия, никак не совместимые с хорошо известным периодом расцвета раннефеодального Аланского государства со следующего, X в.

Невозможно говорить и об ассимиляции гипотетическими

пришельцами носителей катакомбного обряда, так как подобному предположению противоречит факт идентичности немногочисленного дошедшего до нас погребального инвентаря, начиная с наиболее ранних скальных погребений с одновременными материалами из катакомб не только того же, но и более раннего периода [к примеру, Ковалевская 2005: 348, рис. 115; 350, рис. 117]. Не является исключением и скальное погребение, исследованное и опубликованное Д. С. Коробовым в вышеуказанной статье, где автор формулирует смену населения Кисловодской котловины на основании смены катакомбного обряда на скальный. Характерно, что для датировки этого погребения совершенно оправданно привлекается аналогичный материал — серьги с подвижной подвеской из эталонного *катакомбного могильника* Мокрая балка [Коробов 2004: 85]. Серьги из кисловодского комплекса [Коробов 2004: 99, рис. 3-3, 4] действительно весьма схожи с аналогичными украшениями из комплексов первой половины VIII в. Мокрой балки [Афанасьев, Рунич 2001: 198, рис. 123-5, 127, рис. 64-2].

С исчезновением скального погребального обряда в Кисловодской котловине аланское присутствие здесь вроде бы не оспаривается, хотя возобновление катакомбного обряда уже почти не фиксируется. Более того, есть все основания предполагать, что аланы Кисловодской котловины по-прежнему занимаются интенсивным земледелием, даже заменяя в X–XIII вв. ранее существовавшую у них двупольную систему на более передовую трехпольную [Коробов 2012: 25]. В свете сказанного реконструируемая динамика смены населения в Кисловодской котловине не выглядит убедительной. В новейшей работе Д. С. Коробов формулирует следующую картину происходивших здесь, по мнению ряда исследователей, миграционных процессов.

В середине VIII в. из Кисловодской котловины исчезает многочисленное оседлое аланское население. На смену ему приходят, по видимому, тюркские кочевники, которые исчезают спустя полтора столетия, а на этой территории вновь поселяются аланы: «Это таинственное население, относимое некоторыми исследователями к тюркоязычным племенам (болгарам), оставило весьма мало следов в котловине помимо характерных захоронений под скальными навесами и исчезло без следа. Ситуация с заселением Кисловодской котловины вновь меняется в X в., когда на смену носителям скальных

погребений опять приходят аланские племена...» [Коробов 2013: 29]. Краеугольным камнем в обосновании сформулированной теории становится хорошо фиксируемая смена погребального обряда, а точнее — типа погребальной конструкции. В качестве дополнительного аргумента приводится смена типа построек на круглоплановые «юрты», выявленные на исследовавшихся участках укрепленных поселений Указатель и Горное эхо. Другими словами, для объяснения относительно рядового события в жизни средневекового социума, смены погребальной конструкции, делается предположение, имеющее кардинальное значение не только для населения Кисловодской котловины, но и для всего региона. Позволю себе еще раз присоединиться к мнению В. С. Флерова: подобные предположения, связанные со сменой населения, могут рассматриваться только по исключении остальных версий, связанных с процессами, происходящими во внутренней жизни социума. Тем более что в рассматриваемом случае речь идет о двукратной (туда — обратно) смене *оседлого земледельческого* населения с интервалом в 150 лет. В свое время жесткая привязка к форме погребальной конструкции при определении этнической принадлежности привела В. А. Кузнецова к совершенно обезоруживающему выводу: «Исчезновение катакомбных могильников к X в., по-видимому, свидетельствует о том, что к этому времени аланы были ассимилированы и утратили характерный для них погребальный обряд, так же как и ряд особенностей материальной культуры» [Кузнецов 1962: 118].

Следует особо подчеркнуть, что речь не идет о полном отсутствии тюркских миграций в Аланию — они, безусловно, происходили. Не вызывает сомнений и наличие иных этнических инфильтраций. Но их идентификация, привязанная к форме погребальной конструкции, интерпретируемой в качестве основного или одного из основных элементов этнической принадлежности, представляется непродуктивной.

Вернемся к рассмотрению материалов с территории Осетии. На фоне резкого сокращения катакомбного обряда здесь получают широкое распространение *безынварные погребения* — грунтовые и в каменных ящиках, имеющие устойчивую ориентировку запад — восток. Более того, данные типы погребальных сооружений, зачастую не имеющие принципиальных конструктивных различий, получают на территории Осетии абсолютное доминирование.

Точное количество этих могильников неизвестно, но оно очень велико. Практически в каждом селе горной зоны имеется по крайней мере один визуально прослеживаемый могильник каменных ящиков или грунтовых погребений.

Однообразность (априори) погребального обряда, скудность инвентаря делают их малопривлекательными для исследователей. Кроме того, существуют вполне резонные опасения подвергнуть раскопкам могилы новейшего времени, так как конструкция и ориентировка многих погребений сохранились без изменений до первой половины XX в. и при отсутствии погребальной надписи на надмогильном памятнике (цырте) визуально отличить средневековое погребение от могилы нового или даже новейшего времени зачастую не представляется возможным. Более того, ориентировка и конструкция могил в современной погребальной практике осетин повторяет конструкцию и ориентировку средневекового каменного ящика. Отличие состоит лишь в применении современных строительных материалов — ряды кирпичной кладки по внутреннему периметру могильной ямы перекрываются несколькими бетонными плитами. Интересно, что такой же способ захоронения существует и в современной церковной практике.

Следует отметить, что в позднесредневековую эпоху получает широкое распространение и склеповый обряд погребения (полуподземные и наземные склепы). Но он, во-первых, зафиксирован далеко не по всей Осетии, во-вторых, существовал параллельно с погребениями в каменных ящиках, значительно уступая им по числу погребенных, и, в-третьих, имел сравнительно узкий временной промежуток широкого бытования — XVII–XVIII вв. [Дзаттиаты 2002: 123].

Таким образом, осетинские материалы свидетельствуют о более чем тысячелетнем доминировании погребального обряда, оформившегося и прочно утвердившегося в Алании начиная примерно с X в. В течение продолжительных исторических периодов данный обряд проявлял свою жизнеспособность, сохраняясь в условиях военных, эпидемиологических и социально-экономических потрясений, приводивших к закономерным кризисам в духовно-нравственной сфере и к значительным общественным переменам. Особенно важна его значительная устойчивость, демонстрируемая способностью к сохранению своих определяющих элементов в условиях разрушительной и всеохватывающей модернизации последних десятилетий. Ска-

занное может объясняться только глубокой укорененностью данного погребального обряда, ставшего органической частью религиозно-культурной жизни народа, надежным индикатором степени восприятия некогда произошедших мировоззренческих перемен.

Таким образом, приблизительно в X в. происходит кардинальное изменение консервативной составляющей религиозной и культурной жизни общества — погребального обряда, заключающееся не в количественных преобразованиях, а в приобретении им принципиально нового качества. Впервые на рассматриваемой территории утверждается обряд, предполагающий *безынвентарность погребений*, что означает кардинальную смену представлений о загробной жизни. Во все предыдущие эпохи погребальные обряды, несмотря на все существовавшие между ними различия, объединялись обязательным наличием погребального инвентаря, по представлениям древних так или иначе необходимого умершему в ином мире. Стабильное, системное отсутствие, а значит, осознаваемая ненужность погребального инвентаря покойному прямо свидетельствует о революционном изменении представлений о жизни и смерти, загробном мире и, вполне возможно, самом смысле человеческого бытия. Речь идет о массовом принятии совершенно новых религиозных представлений, судя по археологическим данным, впервые широко распространившихся среди иранцев Северного Кавказа.

Таким образом, X в., являясь четко обозначенным рубежом в динамике изменения погребальной обрядности в Алании, становится и временным репером важнейших мировоззренческих перемен в аланском обществе. Чем это могло быть вызвано? В предыдущей главе мы говорили о том, что надежно установлен факт официального принятия восточного христианства в качестве государственной религии в Алании в первой четверти X в. Резонно связать рассматриваемые кардинальные изменения погребальной обрядности с этим важнейшим для общества актом. Для проверки правильности данного предположения сравним массово встречающиеся после X в. грунтовые погребения и погребения в каменных ящиках с погребениями, совершенными по христианскому обряду. Следует отметить, что проблема влияния христианства на погребальный обряд в Алании неоднократно поднималась в литературе [Кузнецов 1962: 31; Ковалевская 1981: 227; Савенко 1986: 80; Мамаев 1988: 138–139;



Албегова 2000: 234; Дзаттиаты 2009: 61 и др.]. В значительном количестве публикаций указывается на влияние христианства на средневековый обряд погребения в каменных ящиках на территории современной Ингушетии.

Нами взята подборка могильников, интерпретируемых как безусловно христианские по двум взаимосвязанным показателям: приуроченность археологически изученных погребений к православному храму; совпадение прослеживаемых признаков погребального обряда с соответствующими православными канонами. Эти некрополи и отдельные погребения приняты нами за эталонные: церковные кладбища у Северного, Среднего храмов и на горе Церковной городища Нижний Архыз; некрополь у Сентинского храма; кладбище у Дзивгисского храма Св. Георгия (*Дзывгъисы Уастырджы*); погребения внутри Нузальской церкви и церкви Саттайы оба<sup>5</sup>. При широком территориальном охвате временной диапозон рассматриваемых могильников также достаточно велик — с X по XV в. Погребальные комплексы сведены в таблицы, содержащие основные археологические признаки христианского обряда погребения. Источником обобщенной таким образом информации являются письменные описания и чертежи авторов раскопок. Приводимые датировки и названия памятников также принадлежат авторам раскопок. Исключением является погребение в Нузальской церкви: датировка храма, предложенная Е. Г. Пчелиной, не подтвердилась, а чертежи исследовавшегося захоронения неизвестны. Поэтому здесь основным источником необходимых сведений является описание Е. Г. Пчелиной и рисунки, опубликованные Т. Б. Мамукаевым [Пчелина 1965: 14–15; Мамукаев 1969: 35]. Систематизированная информация по указанным некрополям и погребениям представлена ниже, в таблицах 1–7.

Для сравнения обратимся к нецерковным археологически исследовавшимся могильникам Осетии, которые датируются временем с

<sup>5</sup> Для того чтобы исключить возражения по этнической принадлежности могильников, в данный перечень не включены церковные кладбища Верхнего Джулата [Милорадович 1963; Кузнецов 2003: 132–146], так как они датируются золотоордынским временем, когда эта территория уже не входила в состав Аланского государства, хотя имеющийся материал и исторический контекст не противоречат аланской принадлежности данных памятников. Ниже мы затронем вопрос о культурной атрибуции гробницы у церкви 4 городища Верхний Джулат.

X в.<sup>6</sup> Во избежание подробной детализации, выходящей за формат данной главы, ограничимся краткими сводками данных по двум некрополям, которые несут в себе все основные признаки археологически исследовавшихся могильников этого периода. Информация по ним сведена в таблицы 8–9.

И наконец, в таблице 10 приведены авторские чертежи типичных погребений некоторых из рассматривавшихся могильников. Для сравнения — фотография участка средневекового христианского могильника венгерских алан Недьсаллаш. Автор многолетних раскопок Л. Шелмеци отмечает наличие сходных черт в погребальной обрядности венгерских ясов и осетин [Selmeczi 2012: 64, 184].

---

<sup>6</sup> Здесь не рассматриваются катакомбные, склеповые и мусульманские могильники. Следует отметить, что даже их совокупное число значительно уступает общему количеству могильников, каменных ящиков и грунтовых погребений того же времени, выполненных по христианскому обряду.

Кладбище у Северного храма городища Нижний Архыз, втор. пол. X – кон. XIV в.  
[Кузнецов 1993: 159–180, рис. 117–136]

№ погребения	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение костяков	Ориентировка	Погребальный инвентарь	Прослеживаемые детали обряда	Датировка
1	2	3	4	5	6	7	8
1 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	2	1 — вытянут на спине; 2 — не опред.	3 — В		уголь	
2 (I)	каменный ящик	1	вытянут на спине	3 — В	украшения и детали одежды, нак. стрелы, фр-ты стекла и керамики	мел. плитка под черепом	
5 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	1 жен., 1 подр.	жен. — вытянут на спине; подр. — перемешан	3 — В	украшения и детали одежды, медвежий клык	кости подр. сдвинуты	
6 (I)	каменный ящик, расширяется к ногам	1	вытянут на спине	3 — В	украшения и детали одежды, фр-ты метал. зеркала и нак. стрелы	уголь, мел	
12 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	2	1 — вытянут на спине; 2 — перемешан	3 — В	украшения и детали одежды, метал. зеркала, кабаный клык	уголь, плитки под костяком, в т. ч. под черепом	
16 (I)	каменный ящик	1	вытянут на спине	3 — В	украшения, фр-ты туа-летных принадлежностей	уголь, плитки под черепом	XII в.
20 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	1 жен.	вытянут на спине	3 — В	украшения	мел	XIII–XIV вв.

III. Христианский погребальный обряд в средневековой Аляске

Продолжение таблицы I

1	2	3	4	5	6	7	8
21 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	1 жен.	вытянут на спине	3 — В	украшения, железн. фр-т ремня		XIII—XV вв.
25 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	2 костяка и 2 черепа	костяки перемешаны	3 — В	украшения	мел, реальгар, плитки под черепами: костяки разбросаны, 2 черепа без костяков	XIII—XV вв.
26 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	2	1 — вытянут на спине; 2 — перемешан	3 — В		уголь, мел	
32 (II)	каменный ящик	детский кенотаф				кенотаф	
34 (II)	каменный ящик, сужается к ногам	1 дет.	фр-т черепа	3 — В			
35 (III)	каменный ящик, сужается к ногам	3	костяки слвинуты, перемешаны	3 — В		уголь, мел	
40 (II)	каменный ящик	1 дет.	вытянут на спине	3 — В	украшения	уголь, мел	
49 (II)	каменный ящик	1	фр-ты костей		в заполнении фр-т стекл. браслета	уголь, мел, реальгар	XI—XII вв.
56 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	1 жен.	вытянут на спине	3 — В	украшения, метал. зеркало, фр-т метал. зеркала		XI—XII вв.
74 (I)	каменный ящик	дет. кенотаф				кенотаф, плита в головах	XI—XII вв. (по № 78 (I))

1	2	3	4	5	6	7	8
75 (I)	каменный ящик	дет. кенотаф				кенотаф, плита в головах	XI–XII вв. (по № 78 (I))
78 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	дет. кенотаф (?)			стекл. браслет	кенотаф (?)	XI–XII вв.
85 (III)	каменный ящик, сужается к ногам	1	вытянут на спине	3 — В		уголь, мел, рсальгар	X в. (?)
87 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	1	вытянут на спине	3 — В		уголь, реальгар	XIV в. (?)
89 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	1	вытянут на спине	3 — В			XIV в. (?)
99 (I)	каменный ящик, сужается к ногам	1 муж.	вытянут на спине	3 — В		в ногах плита — надгробие	X–XI вв.
108 (II)	каменный ящик, расширяется к ногам	1	вытянут на спине	3 — В		общая стенка с № 109 (II)	
109 (II)	каменный ящик, расширяется к ногам	1	кости разбросаны			общая стенка с № 108 (II)	

Окончание таблицы 1

1	2	3	4	5	6	7	8
131 (I)	каменный ящик двухкамерный, основная камера сужается к ногам	больш. камера: 1 костяк, фр-ты двух костяков; малая камера: фр-ты одного костяка	больш. камера: костяк вытянут на спине	3 — В	украшения	костница, пристроенная к каменному ящику	последнее погребение XIII—XIV вв.
42	каменный ящик	фр-ты костей		3 — В		погребение в храме у алтаря, плита перекрытия над полом	
129	каменный ящик	фр-ты костей		3 — В	драгоценные украшения	погребение в храме	X в.

Кладбище у Среднего храма городища Нижний Архыз, XI–XII вв.  
[Кузнецов 1993: 157–159]\*

№ погребения	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение костяков	Ориентировка	Погребальный инвентарь	Прослеживаемые детали обряда	Датировка
1	каменный ящик, сужается к ногам	2	I вытянут на спине; I сдвинут к С стенке	З — В	украшения, детали одежды	освобождение места для следующего захоронения	не позднее XI–XII вв.

\* Несколько каменных ящиков у Южного и Среднего храмов в 1895 г. раскопал В. М. Сысов. Описанный им обряд идентичен приводимому В. А. Кузнецовым [Сысов 1898: 118–119]. Некоторое количество погребений у Среднего храма раскопано У. Ю. Элькановым [Белецкий, Виноградов 2011: 178], но они, насколько мне известно, не опубликованы.

Таблица 3

Кладбище у горы Церковной при одноапсидной церкви № 11 городища Нижний Архыз, XI–XII вв.  
[Кузнецов 1993: 180–182, рис. 137, 1–11]

№ погребения	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение костяков	Ориентировка	Погребальный инвентарь	Прослеживаемые детали обряда	Датировка
1	каменный ящик, сужается к ногам	1	костяк истлел	3 — В			
2	каменный ящик, сужается к ногам	1	вытянут на спине	3 — В	бронз. (медн.) нательный крест, украшения		XI–XII вв.
3	каменный ящик, сужается к ногам	кенотаф		3 — В*		кенотаф	
4	каменный ящик, сужается к ногам		кости сдвинуты к В стенке	3 — В*	украшения	подготовка места для не состоявшегося захоронения	XI–XII вв.
5	каменный ящик	1	кости перемещены грабителями	3 — В*	украшения	плита для подкладки под голову	XI–XII вв.
6	каменный ящик	1 жен.	костяк истлел	3 — В*	украшения	уголь	XI — XII вв.

\* Ориентировка погребального сооружения в тексте описания прямо не указана. Поставлена в таблице по косвенным указаниям или прилагаемым чертежам.



Некрополь у Сентинского храма, X–XIV вв.\*  
[Марковин 1996]

№ погребения	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение костяков	Ориентировка	Погребальный инвентарь	Прослеживаемые детали обряда	Датировка
3	естественное углубление в материковой скале	2	1 жен. вытянут на спине; 2 сдвинут	3 — В	2 фр-га сосудов	освобождение места для следующего захоронения	
4	естественное углубление в материковой скале	2	1 муж. вытянут на спине; 2 сдвинут	3 — В	фр-т сосуда и фр-т плинфы	освобождение места для следующего захоронения	
11 (10)	гробница**	1	1 жен.	3 — В	фр-ты сосуда	перекрыто плитами пола погр. № 10 (9)	
16 (14)	гробница**	1 муж., 1 подр.	вытянут на спине, потревожен	3 — В	кости овцы, фр-т кремня	кости конечностей на подстилке	

\* В таблицу внесены наиболее сохранившиеся погребения из числа исследованных. Погребения №№ 21–23 автор раскопок В. И. Марковин отнес к периоду до строительства храма.

\*\* Это обозначение условно. Данный некрополь отличается разнообразием конструктивных приемов устройства погребальных сооружений. Могильное пространство может быть выполнено посредством использования рельефа материковой скалы, основания храмовых стен, выдалбливания материка, различной техники каменной кладки. Указанные способы могли применяться отдельно, комбинированно или одновременно.

Кладбище у дзивгисского храма Св. Георгия (*Дзыггысы Уастырджы*), XIV–XV вв.  
[Кузнецов 1982; Кузнецов 2002: 111]\*

№ по- гре- бления	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение кося- ков	Ориенти- ровка	Погребальный инвентарь	Прослеживае- мые детали обряда	Дати- ровка
1	каменный ящик, плиты сдвинуты	1 дет.	вытянут на спине	3 — В	украшения, фр-т гвоздя		XIV в.
2	каменный ящик, сужается к ногам	1 жен.	вытянут на спине	3 — В		косяк потре- вожен	
3	каменный ящик, сужается к ногам	1 муж.	вытянут на спине	3 — В			
4	каменный ящик, сужается к ногам	1 муж.	вытянут на спине	3 — В			

\* В 1879 г. на территории дзивгисского некрополя, расположенного в нескольких десятках метрах к северу от храма, В. Б. Антонович раскопал два погребения XI–XII вв., совершенных по христианскому обряду [Антонович 1882: 245–247; Кузнецов 1962: 97]. Еще два христианских погребения на некрополе в 1886 г. исследовал В. Ф. Миллер [Миллер 1888: 48–50].

Погребение в Нузальской церкви (*Нузалы аргъуан*), XIV в.  
 [Пчелина 1965: 14–17; Мамукаев 1969: 33–36; Кузнецов 1990: 74–77; Белецкий 2004: 29–30, 50–52]\*

№ погребения	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение костяков	Ориентировка	Погребальный инвентарь	Прослеживаемые детали обряда	Датировка
1	каменный ящик, сужается к ногам	1 муж.	вытянут на спине	ССВ — ЮЮЗ (головой к алтарю)	детали ремня, скрамасак (?), нож, кремьень и кресало, 2 астрагала*	погребение в храме-усыпальнице; под головой каменный брусок	XIV в.

\* В. А. Кузнецов [Кузнецов 1990: 76] подверг необоснованному сомнению информацию Т. Б. Мамукаева о наличии в погребении кремня и астрагалов, рисунки которых опубликованы в работе последнего [Мамукаев 1969: 35]. Причина в том, что В. А. Кузнецов пользовался рукописью Е. Г. Пчелиной, хранящейся в ОРФ СОИГСИ [ф. 6, оп. 1, д. 20], которая содержит лишь краткое описание погребения, а более подробное его описание из отчета, хранящегося в архиве ИА РАН [Пчелина 1965: 14–17], осталось для В. А. Кузнецова неизвестным.

Погребения в христианском храме-усыпальнице Саттайы обау у с. Лезгор, втор. пол. XV в.  
[Белецкий 2008; Белецкий 2010]\*

№ по-гребения	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение костяков	Ориентировка	Погребальный инвентарь	Прослеживаемые детали обряда	Датировка
1	каменный ящик, сужается к ногам	1 муж.	вытянут на спине, ограблен, не все кости присутствую	3 — В	ножи (?), детали пояса, сосуд	погребение в храме-усыпальнице; уголь. общая стенка с № 2	втор. пол. XV в.
2	каменный ящик	1 жен.	вытянут на спине	3 — В	украшения, детали одежды, нож, астрагал, ребро барана (?), фр-т железа	погребение в храме-усыпальнице; уголь. общая стенка с № 1	втор. пол. XV в.
3	каменный ящик, сужается к ногам	1 муж.	вытянут на спине	3 — В	нож, шило (?)	погребение в храме-усыпальнице; уголь	втор. пол. XV в.

\* Приношу свою благодарность Д. В. Белецкому за возможность ознакомиться с пока не опубликованными его материалами.

Грунтовый могильник у с. Дзуарикау, XIII–XIV вв. [Марченко, Тургиев 1980]\*

№ по-гребения	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение костяков	Ориентировка	Погребальный инвентарь	Прослеживаемые детали обряда	Датировка
1	2	3	4	5	6	7	8
1	каменный ящик, сужается к ногам	1 жен.	вытянут на спине	ЮЗЗ — СВВ	украшения, детали ремня, нож, фр-ты сосуда	погребение погребено жено	XIII–XIV вв.
2	каменный ящик, сужается к ногам	1 жен.	вытянут на спине	ЮЗЗ — СВВ	украшения и детали одежды, наперсток		XIII–XIV вв.
3	каменный ящик, сужается к ногам	1 муж., 1 жен., 1 дет.	муж. вытянут на спине, жен. и дет. сдвинуты	З — В	украшения, детали ремня, нож, наперсток, кость лошади (?)	восточная часть ящика удлинена под костницу, куда помещены жен. и дет. костяки для устройства муж. погребения	XIII–XIV вв.

\* Авторское название могильника не совсем точно передает характер погребальных конструкций. Правильнее — могильник каменных ящиков.

III. Христианский погребальный обряд в средневековой Алании

Окончание таблицы 8

1	2	3	4	5	6	7	8
4	каменный ящик, сужается к ногам	1 дет.	вытянут на спине, ноги с отклонением влево	3 — В	сосуд, нож, ножицы		XIII—XIV вв.
5	каменный ящик, сужается к ногам	1 муж., 1 жен.	муж. вытянут на спине; жен. сдвинут	ЮЗ — СВ	детали ремня, нож	жен. косяк перемищен в СВ часть ящика для устройства муж. погребения	
6	каменный ящик, сужается к ногам	1 жен.	вытянут на спине	ЮЗЗ — СВВ			
7	каменный ящик	1 подр., 1 взросл., 1 дет.	подр. вытянут на спине; взросл. вытянут под подр., лиц. часть черепа в ногах; дет. между ними	ЮЗЗ — СВВ	украшения, нож, бронз. зеркало	подзахоронения без перемещения костяков	XIII—XIV вв.

Могильник Царнаты кцубпп у с. Сба, X–XIV вв.\*  
[Дзаттиаты 2002: 45–54, 304–307, 365–369]

№ погребения	Тип погребального сооружения	Кол-во и половая прин. погр-х	Положение костяков	Ориентировка	Погребальный инвентарь	Прослеживаемые детали обряда	Датировка
1	2	3	4	5	6	7	8
1	каменный ящик	1	вытянут на спине	ЮЗ — СВ	детали пояса	уголь	
2	каменный ящик	1	вытянут на спине	ЮЗ — СВ		уголь	
3	каменный ящик	1 костяк; 4 черепа; 2 черепа и неск. костей в заполнении над плитами перекрытия	вытянут на спине; 3 черепа в головах, 1 в ногах костяка	ЮЗ — СВ	деталь пояса, нож	освобождение места для следующего захоронения; уголь	
4	каменный ящик	1 костяк; фр-ты двух костяков	вытянут на спине; фр-ты двух костяков в ногах	ЮЗ — СВ	украшения, раковины каури	освобождение места для следующего захоронения; уголь	XIII–XIV вв.
5	каменный ящик	1	вытянут на спине	ЮЗ — СВ		уголь	

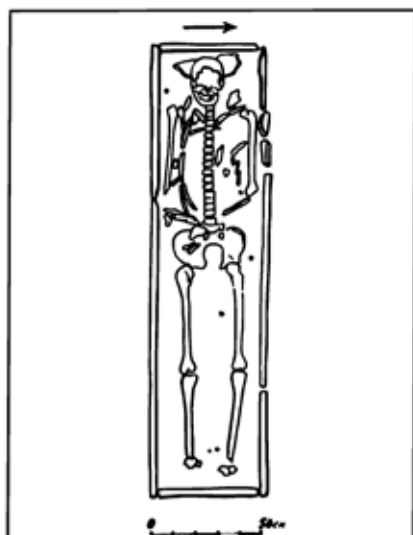
\* Данная обобщенная датировка могильника предложена автором в качестве рабочей гипотезы [Дзаттиаты 2002: 54].

III. Христианский погребальный обряд в средневековой Алянии

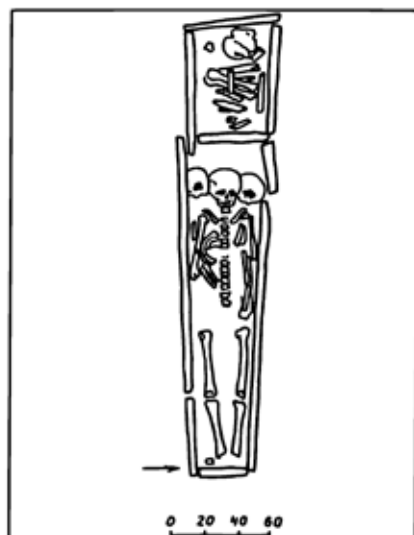
Окончание таблицы 9

1	2	3	4	5	6	7	8
6	каменный ящик	1 костяк; фр-ты неск. костяков	вытянут на спине; фр-ты костяков в головах	ЮЗ— СВ	украшения, иглы-ник (?)	вероятно, ящик был удлинен для перемещения костей и устройства нового погребения; уголь	X— XV вв.
7	каменный ящик	1 костяк; 9 черепов	вытянут на спине; 8 черепов в головах в два слоя, 1 у колен костяка	ЮЗ— СВ	украшения	освобождение места для следующего захоронения; над костяком слой обгоревшей глины	X— XV вв.
8	каменный ящик	1 дет.	вытянут на спине	ЮЗ— СВ	астрагал		
9	каменный ящик	1 взросл.; 1 дет.; 4 черепа	взросл. вытянут на спине, на тазовых костях грудн. ребенок; 3 черепа в головах, 1 в ногах взросл. костяка	ЮЗ— СВ	астрагалы	освобождение места для следующего захоронения; погребение матери с ребенком (?); уголь	
10	каменный ящик	2 костяка; 10 черепов и кости; в грунте над плитами перекрытия фр-т черепа	костяки вытянуты на спине; черепа и кости в головах в два слоя	ЮЗ— СВ	украшения и детали одежды	освобождение места для следующего захоронения; уголь	X— XV вв.
11	каменный ящик	1 костяк; 2 черепа и кости	костяк вытянут на спине; в головах отдел с 2 черепами и костями, в ногах кости	ЮЗ— СВ	украшения, гвоздь	освобождение места для захоронения с устройством костницы; уголь	X— XV вв.
12	каменный ящик	5 черепов и фр-ты костей	черепа у ЮЗ стенки ящика	ЮЗ— СВ	украшения, раковина каури	освобождение места для не состоявшегося захоронения (?)	X— XV вв.





Могильник у Северного храма, каменный ящик 17 (по В. А. Кузнецову)



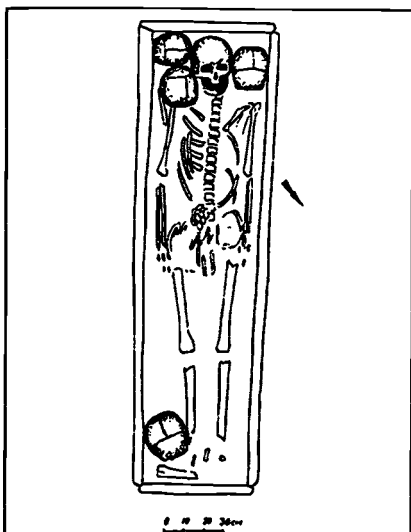
Могильник у Северного храма, каменный ящик 131 (по В. А. Кузнецову)



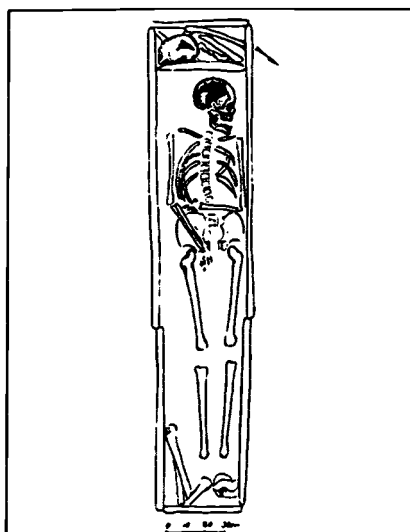
Сентинский храм, погребения 3-4 (по В. И. Марковину)



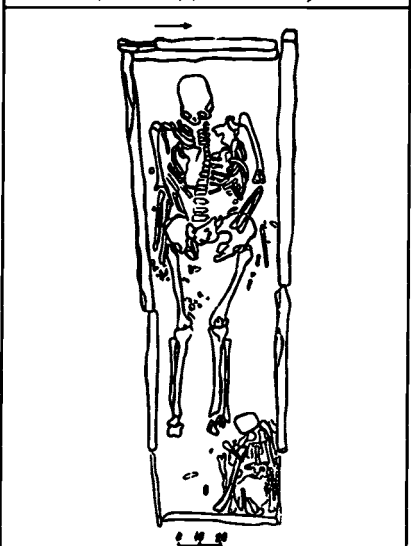
Могильник Недьсалаши, погребение 64 (по Ш. Ласло)



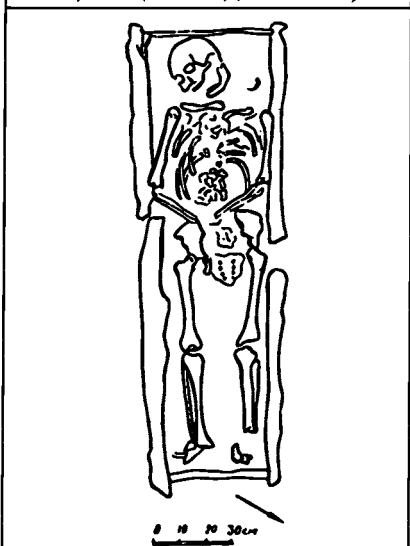
Могильник у с. Сба, каменный ящик 9  
(по Р. Г. Дзаттиаты)



Могильник у с. Сба, каменный ящик 11  
(по Р. Г. Дзаттиаты)



Могильник у с. Дзуарикау, каменный ящик 3  
(по И. И. Марченко и Т. Б. Тургиеву)



Могильник у с. Дзуарикау, каменный ящик 6  
(по И. И. Марченко и Т. Б. Тургиеву)

Не фиксируется никаких принципиальных различий в погребальном обряде и других могильников Осетии, которые суммарно датируются периодом времени, начиная с эпохи раннего средневековья вплоть до начала XX в.: Архон, Даргавс, Цымыти, Дзивгис, Мыкалгабырта, Нар [Марковин 1969]; Джимара, Каккадур, Даргавс [Семенов 1948: 57–64]; Есета, Кугом, Бритат, Едыс, Сба, Хсайнаг Ерман, Ханыкаты кау, Дзуарыбын, Стырмасыг [Дзаттиаты 2002: 42–58, 295–307, 352–371]; Верхний Кобан [Ковалевская 1987; 1988; 1989]; Махческ [Гиджрати, Тменов 1988]; Цми [Кузнецов 1988: 7–8]; Ахсау, Одола, Стур Дигора, Ногкау (Караугом), Дзинага [Крупнов 1940]; Задалеск [Уварова 1900: 189–190] и др. За последние годы археологически исследовались и пока неопубликованные могильники в сс. Хозитыкау, Ход, Архон, Дагом.

Сопоставление основных признаков погребального обряда церковных некрополей Алании с археологически исследовавшимися погребениями нецерковных могильников на севере и юге Осетии, датируемых временем с X в., указывает на очевидное христианское происхождение последних. Причем ослабление некоторых обрядовых признаков приходится на более позднее время, затем, начиная с начала XIX в., они как будто бы усиливаются вновь. Особый интерес представляют позднесредневековые захоронения в полуподземных и надземных склепах. Данный вид погребальных сооружений требует специального, обстоятельного рассмотрения. Ранее проводившиеся исследования уже не отвечают ни современным запросам, ни уровню накопленных знаний. Особенно интересен неоднократно поднимавшийся вопрос о связи склеповой и церковной архитектуры на Северном Кавказе [Кокиев 1928: 67; Кузнецов 1990: 63–64; Тменов 1996: 162–168]. В последнее время этот актуальнейший аспект приобретает все более конкретные черты [Белецкий 2004; 2011: 33, 4–42; Сланов 2010].

Прослеживаемая закономерность вполне согласуется с известными историческими событиями. Официальное принятие православия усиливающимся Аланским государством приводит к естественной смене погребального обряда, несовместимого с христианскими канонами. Отсюда и резкое сокращение числа катакомбных, скальных и склеповых (подземные склепы) могильников, т. е. теперь уже погребальных сооружений предыдущей эпохи.

Масштабы христианизации прослеживаются в фиксируемых

христианских элементах, проникших в среду теперь уже не столь многочисленных носителей катакомбного обряда, т. е. той части аланского общества, которая не приняла христианство. Это надмогильный крест из Змейского катакомбного могильника, который хотя и не был обнаружен *in situ*, вполне мог являться надмогильным памятником катакомбы [Фидаров 2011: 10] (рис. 4). Кроме того, 12 бронзовых нательных крестов и, возможно, фрагмент сбруйного ремня с изображениями двух крестов (напоминающих разновидность византийского креста) из Змейских катакомб [Фидаров 2011: 10; Савенко 2009: 344, рис. 7-7]. Нательный крестик из Ушкалойского могильника [Даутова, Мамаев 1974: 268–269, рис. 1, 4]. В катакомбном могильнике Рим-горы погребения в одной камере могли совершаться в деревянных гробах, на носилках, древесном угле и пр. [Рунич 1970: 207]. Там же на крышках гробов зафиксированы бронзовые крестики и нательный крестик в погребении [Рунич 1970: 205, рис. 8-4, 5, 6, 206–207]. Катакомбные погребения в сужающихся к ногам гробах нередко фиксировались в могильниках в районе Кисловодска [Рунич 1963]. Следует вспомнить и раннесредневековую катакомбу в с. Архон, описанную Е. Г. Пчелиной со слов местных жителей: «...очень большая катакомба с нишами, в которой стояли небольшие бронзовые кресты. Поскольку в этой катакомбе не было найдено скелетов, можно предположить, что она могла служить часовней. Крест, найденный в этой катакомбе, передан мною в Сев.-Осетинский музей» [Пчелина 1963: 5]. В катакомбах могильника Песчанка, относящегося к одному с Архонским могильником времени, зафиксировано явное преобладание западной ориентировки погребенных, со скрещенными на груди руками, на стенках высечены кресты [Кузнецов 1962: 18]. Для золотоордынского времени особый интерес представляет подземный склеп у церкви 4 городища Верхний Джулат у с. Эльхотово, содержащий



Рис. 4. Надмогильный крест.  
Змейский катакомбный  
могильник

коллективное захоронение [Кузнецов 1977а: 7–9; 2003: 143–146]. Христианская принадлежность склепа, расположенного на церковном кладбище и являющегося важным элементом некрополя, не вызывает никаких сомнений. Склеп выполнен в виде того же времени катакомб Змейского могильника, относящегося к Верхне-Джулатскому городищу. Кроме того, он конструктивно схож с подалтарными помещениями христианских храмов 1 и 2 [Кузнецов 1962а: 9–32]. Все это делает невозможным довольно уверенную, но при этом не очень понятную идентификацию В. А. Кузнецова, который, приводя в качестве аналогии склеп Селитренского городища Поволжья [Мухамадиев, Федоров-Давыдов 1972], предлагает видеть в эльхотовском погребальном сооружении культурно-религиозный синкретизм ислама. Соответствующие поволжские погребальные сооружения [Васильев, Зиливинская, Рудаков 2012] схожи с рассматриваемым склепом скорее по строительным приемам, характерным для золотоордынской эпохи Юга России, а не по конструкции, фактически повторяющей средневековые аланские катакомбы. В этой связи можно предположить не исламское [Фидаров 2004], а христианское влияние в поздних катакомбных погребениях Змейского могильника.

Катастрофические последствия походов Тимура на рубеже XIV–XV вв. приводят к исчезновению церковной организации и к неуклонному ослаблению православия в аланском обществе, лишившемся государственности, территориальной целостности и внутреннего единства. Это находит отражение в упоминавшемся ослаблении некоторых выделенных признаков сложившегося погребального обряда. Получает широкое распространение нехристианский склеповый обряд, который исчез вскоре после присоединения Осетии к России и возвращения ее в лоно восточнохристианской цивилизации. Здесь следует вспомнить и давно отмеченный факт минимального присутствия, а обычно и полного отсутствия склеповых сооружений в зоне влияния христианских княжеств позднесредневековой Грузии. Отметим и то, что склеповый погребальный обряд имел вполне закономерное рудиментарное присутствие некоторых христианских элементов. В частности, изображения крестов на фасадных стенах склепов, например, в сс. Галиат, Архон, Сахагата, Ход, Цымыги, Даллагкау (куртатинский) и др. (рис. 5).



*Рис. 5. Архон. Склеп с крестом на фронтоне*

Аланский христианский погребальный обряд имел свои, хорошо прослеживаемые отличия, отражавшие особенности формировавшейся аланской христианской традиции. Именно ее реализация в погребальной обрядности придала последней большую устойчивость и жизнеспособность. Материальное воплощение христианских канонических археологически фиксируется в таких важнейших составляющих обряда, как отсутствие погребального инвентаря и вытянутое труположение головой на запад, лицом на восток, а также нередко отмечаемое наличие гроба или характерное сужение погребальной конструкции от головы к ногам по форме гроба. Древние традиционные представления реализованы в конструкции погребальных сооружений обычно в виде каменного ящика, реже — грунтовых погребений с плиточным перекрытием; широким присутствием угля, в т. ч. угольных подсыпок; подкладывании плоского камня (камней) под голову погребенного; встречающейся парности погребений и дозахоронений с

характерным сдвиганием костей ранее погребенного; наличии кенотафов — например, каменные ящики 32 (II), 74 (I), 75 (I) на церковном кладбище у Северного Зеленчукского храма [Кузнецов 1993: 168, 171]. Не исключена и практика поспогребальных обрядов, в том числе и обрядовое обезвреживание погребенных, хорошо представленное в восточноевропейских материалах эпохи поздней древности — средневековья, включая и катакомбные могильники I тыс. н. э. Северного Кавказа [Флеров 2007: 170–189]. Этот магический обряд (как, впрочем, и некоторые другие), несмотря на полное противоречие христианскому вероучению, существовал в среде некоторых восточнохристианских народов еще в XIX в. [Флеров 2000: 13–14]. Можно предположить и существование церковной практики вскрытия некоторых погребений с целью осмотра/извлечения останков усопших, что соприкасается с издревле существовавшей здесь традицией вскрытия могил — семейных усыпальниц с целью дозахоронения покойных<sup>7</sup>. Дозахоронения, широко практиковавшиеся в дохристианский период, вошли и в христианский погребальный обряд средневековых алан. Причина, вероятно, в очень высоком статусе семьи как общественной единицы, что отражалось на укорененности традиции создания семейных усыпальниц. Дозахоронение с неизбежным, как правило, сдвиганием костей в каменных ящиках отражало совмещение важных аспектов христианского представления о смерти (индивидуальность погребальной конструкции) с традиционным отношением к семье (индивидуальное захоронение в семейной усыпальнице). В дальнейшем эта обрядность перешла на позднесредневековые склеповые погребения. С другой стороны, исчезла практика скорченных трупоположений, которая противоречила христианской догматике. Вытянутое трупоположение на спине, лицом на восток — символическая поза ожидания Второго пришествия Иисуса Христа, перед Которым равны все люди, вне зависимости от своего статуса (скорченность — вытянутость, местоположение костяка в погребении).

Традиционные составляющие погребальной обрядности, четко фиксируемые на всех рассматривавшихся христианских могиль-

<sup>7</sup> Оба высказанных предположения основываются на состоянии некоторых костяков из опубликованных погребений, но этот вопрос требует особенно тщательного исследования [Туаллагов 2003].

никах, имели широкое бытование в предшествующие периоды истории иранцев на Кавказе. Самый показательный элемент — это каменный ящик: погребальная конструкция, уходящая корнями в эпоху бронзы. Согласно статистике, приводимой В. Б. Ковалевской, в эпоху средневековья каменные гробницы (к категории которых исследовательница в данном случае относит и каменные ящики) и грунтовые погребения составляют почти 33 % от общего числа погребений на севере Осетии [Ковалевская 2005: 151, 169–170]. Предлагаемый список памятников может быть дополнен, а при включении югоосетинских материалов обозначенный выше процент значительно увеличится.

Доказательным примером взаимной адаптации традиционной и христианской погребальной обрядности могут послужить эталонные церковные кладбища Нижнего Архыза, в особенности погребения, совершенные при Северном и Среднем храмах. Первый, по мнению ряда исследователей, мог являться кафедральным собором Аланской епархии [Кузнецов 1977: 172; Кузнецов 2002: 45–50; Перфильева 1992: 200]. Данная точка зрения аргументированно подвергнута сомнению Д. В. Белецким и А. Ю. Виноградовым, которые предложили весомые доводы в пользу того, что Северный храм относился к монастырю-резиденции правящего архиерея, а Средний являлся кафедральным собором епархии [Белецкий, Виноградов 2011: 173–178]. Это обоснованное предположение подтвердило догадку Б. В. Скитского о статусе Среднего храма [Скитский 1947: 61]. Первоначально Средний храм являлся не только кафедральным центром Аланской митрополии, но и местом упокоения царей и епископов. Затем функции усыпальницы высшей аланской знати принимает монастырский Северный храм [Белецкий, Виноградов 2011: 178]. Это не противоречит и имеющимся датировкам. По мнению исследователей, завершение строительства Северного храма приходится на X в.: 916 г., по В. А. Кузнецову [Кузнецов 2002: 47]; возможно, к 922 г., по С. Н. Малахову [Малахов 2008: 757]; вторая половина X в., по Д. В. Белецкому и А. Ю. Виноградову [Белецкий, Виноградов 2011: 175, 294].

Ко второй половине X в. относятся и самые ранние из датированных погребений [Кузнецов 1993: 180]. Таким образом, Средний и Северный храмы являлись местом постоянного присутствия правящего архиерея. Не вызывает никаких сомнений, что он лично



отпевал усопших представителей царского рода и высшей аристократии, которых погребали в одном из этих соборов или относящихся к ним некрополей. Поэтому проявление всякой обрядности, *противоречащей* восточнохристианской ортодоксии, исключается полностью. Причем этому должно было способствовать и греческое происхождение архиереев автокефальной Аланской епархии, которые являлись не только априорными блюстителями церковных канонов, но и представителями греко-византийской националистической культурно-религиозной традиции [Глубоковский 1995: 382]. Сравнение погребального обряда всех опубликованных погребений Среднего и Северного храмов не выявляет никаких принципиальных различий. Это касается и исследованных захоронений внутри Северного храма, которые не могли быть совершены без личного участия митрополита. Следовательно, речь идет о благословленном церковью обряде, который в таком случае не мог содержать в себе ничего «языческого». Даже допустимое послабление строгости христианских канонов (обычно указывается на известный отрывок письма № 52 [Nicolaus I 1973: 284–287] Николая Мистика) не делает возможным выстраивание системы их нарушений, чем бы и являлось систематическое включение в погребальную обрядность традиционных элементов при условии их противоречия православию.

Всего внутри храма В. А. Кузнецовым раскопано шесть погребений, два из которых опубликованы. Одно из них, под номером 129, раскопанное, а затем доследованное [Кузнецов 1993: 176–177] в южном, поминальном, нефе-приделе [Белецкий, Виноградов 2011: 174–175], имеет явную аристократическую принадлежность. Она определяется неразрывной связью места захоронения, размерами и тщательностью исполнения каменного ящика, богатством погребального убранства похороненной здесь женщины. Комплекс датируется алмандиновой вставкой перстня-печатки с именем армянского царя Ашота I (886–891 гг.). Данный артефакт не только позволяет датировать погребение серединой — второй половиной X в. [Кузнецов 1971: 120; Малахов 2008: 757], но и становится еще одним аргументом в пользу самой высокой социальной принадлежности погребенной.

Другое погребение, под номером 42, располагалось в том же нефе-приделе, уходя своей восточной частью под солею, т. е. поме-

щалося в максимальной близости от алтаря храма [Кузнецов 1993: 175–176], причем возможно, что в южной апсиде имелся престол [Белецкий, Виноградов 2011: 292]. Тщательно выполненная погребальная конструкция поднималась над полом, что не только особо подчеркивало место захоронения, но и обеспечивало доступ к самой погребальной конструкции. Практически полная разграбленность погребения [Кузнецов 1993: 175] не дает возможности идентифицировать похороненного здесь человека, однако все вышеуказанные признаки позволяют с большой долей уверенности предположить его особый церковный статус, подразумевающий не только высокое место в иерархии, но и соответствующий уровень духовной жизни.

Археологические материалы убедительно показывают, что новый для Алании погребальный обряд сформировался по крайней мере к середине X в., что четко фиксируется по погребению 129 (лучше всего датированному) в интерьере Северного храма и может быть подтверждено датировкой погребения 99 [Кузнецов 1993: 173–174]. Всего здесь В. А. Кузнецовым раскопано 131 погребение, датировано 12, на основании чего время существования могильника определяется автором со второй половины X до конца XIV в. [Кузнецов 1993: 160, 180]. Описанная стратиграфия, безынвентарность и значительная разграбленность могил некрополя делают очевидным, что процент погребений раннего периода должен быть достаточно высоким.

На протяжении нескольких последующих столетий зафиксированный на территории кладбища при Северном храме погребальный обряд не претерпевал никаких принципиальных изменений и был распространен по всей территории Алании. Характерной его особенностью является, как уже говорилось выше, соединение восточнохристианской ортодоксии и дохристианской традиции. Все погребения на кладбище Северного храма совершены в каменных ящиках при обильном присутствии в них угля, мела и реальгара — артефактов, имеющих особый сакральный смысл в индоиранской традиции и свидетельствующих о ее стабильном присутствии в совершавшихся погребальных ритуалах. Во многих погребениях обнаружен и такой важный обрядовый элемент дохристианской традиции, как плоские камни, подкладывавшиеся под голову. То же фиксируется и в погребении в Нузальской церкви [Пчелина 1965: 14–15]. Возможно, до нас не дошли некоторые другие артефакты

традиционной обрядности органического происхождения, такие как, например, хмель, который имел схожую с огнем (уголь) символическую функцию очищения могилы. Не имея задачи углубляться в семантику всего этого важного материала, ограничусь лишь констатацией его наличия.

Указанные вещественные элементы погребальной обрядности рассматриваемого некрополя широко представлены в захоронениях иранцев Северного Кавказа не только задолго до начала христианской эпохи, но и в катакомбах, непосредственно предшествовавших периоду активной христианизации. Они не исчезли, а продолжали существовать внутри нового, христианского, погребального обряда, получившего, таким образом, аланскую культурную наполненность, не потеряв при этом свои важнейшие канонические черты. Все погребения могильника безынвентарны, с выраженной западной ориентировкой, а почти все обнаруженные здесь предметы являются либо украшениями, либо деталями одежды.

Исключение составляют погребения 12 и 56. В первом из них обнаружены зеркало и кабаний клык для разглаживания портняжных швов, во втором — еще одно целое зеркало и фрагмент зеркала [Кузнецов 1993: 164, 169–170, рис. 124, 129]. Эти номинации погребального инвентаря, весьма характерные для аланских катакомб, имели не только утилитарное значение, но и древний мистический смысл. Особенно это касается зеркал, с сарматской эпохи составляющих особую категорию инвентаря [Хазанов 1963].

Зеркало из погребения 56 украшено равноконечным крестом, изображением довольно частым на зеркалах такого типа, но в рассматриваемом случае оно должно было осмысливаться не в качестве солярного знака, а как византийский крест. Данное предположение согласуется с выводами С. Н. Савенко о появлении христианских крестов на аланских зеркалах начала II тыс. [Савенко 1986; Савенко, Бурков 2010: 40–41]. Возможно и совмещение значения солярного знака с символическим солнечным образом Иисуса Христа, принятым в православии [Тихон Задонский 1994: 2–7]. Интересно, что зеркало из погребения 12 орнамента не имеет, не прослеживается он и на описанном фрагменте. В рассматриваемом случае присутствие указанного изображения, равно как и отсутствие какого-либо, имеет особый смысл. С другой стороны, важно и показательно помещение в могилу *фрагмента* зеркала, причем на груди покойного.

Очевидное символическое присутствие всех этих предметов в захоронениях носило явно рудиментарный характер и наглядно демонстрирует изменение обрядности через *осмысленное* преодоление некоторых прежних мировоззренческих представлений. Подтверждением служит богатое погребение 129, где, несмотря на обилие золота, все обнаруженные предметы являлись частью туалета покойной, которая принадлежала к христианизированной знати середины X в. Судя по материалам других могильников, глубокий христианский смысл безынвентарности погребений выдерживался очень строго, имея лишь незначительные отступления примерно до XVI–XVII вв., когда наличие ограниченного набора погребального инвентаря становится все более частым явлением, а в XVIII столетии, вероятно, и принятым правилом.

В этой же плоскости лежит и рассмотрение господствующего на данном могильнике типа погребального сооружения, являющегося наиболее показательным материальным элементом погребального обряда, основным вместилищем и связующим звеном составляющих его компонентов. Речь идет о каменном ящике, который, имея глубокую традицию бытования, одновременно использовался и христианским, и нехристианским населением Нижне-Архызского городища [Кузнецов 1993: 137–149]. Вполне ожидаемо став доминирующим типом погребального сооружения, а значит, и материальной основой христианской погребальной обрядности, каменный ящик может быть интерпретирован в качестве наглядного свидетельства гармоничного соединения двух традиций. Можно предположить, что на кладбище у Северного храма этот процесс получает оформленный вид с появлением, а затем и распространением каменных ящиков, сужающихся от головы к ногам, соединяющих таким образом традиционную погребальную конструкцию с формой христианского гроба. К сожалению, уровень фиксации и качество публикации материалов могильника не позволяют рассмотреть все необходимые детали обряда, но, судя по доступным сведениям, общие черты обозначенного процесса сужения к ногам прямоугольной в плане погребальной конструкции могут быть прослежены. Интересно, что эвфемизмом осетинского *марды чырын, гроб*, является *хадзар, дом*. То же и в русском языке — *гроб, домовина* [Дзаттиаты 2009: 54]. Наверняка в аланской

дохристианской традиции погребальное сооружение (подземный склеп, каменный ящик, гробница, возможно и камера катакомбы) имело аналогичное семантическое значение, что, вероятно, и послужило объединению образов, получившему материальное воплощение в появлении каменного ящика, выполненного в форме гроба. Форму дома (жилища) получили надземные и полуподземные склепы.

Анализ способа захоронения на кладбище Северного храма выявляет закономерности, тождественные обозначенным при рассмотрении вещевого материала из погребений. Большинство опубликованных погребений одиночные, но фиксируются и парные, коллективные, а также кенотафы. Хорошо прослеживается практика сдвигания останков ранее погребенных для дозахоронения родственника. Судя по всему, этот обычай, широко бытовавший в дохристианскую эпоху и ставший одной из фундаментальных основ позднесредневекового склепового обряда погребения, не умер с утверждением православия, а адаптировался к новой обрядности.

В этой связи показательны погребения в каменных ящиках 108 (II) и 109 (II), которые, хотя и заключали одиночные захоронения, имели общую продольную стенку, составляя единую погребальную конструкцию для двух покойных, вероятно родственников [Кузнецов 1993: 174, рис. 132–2].

Каменный ящик 131 (II) состоял из двух разноразмерных отсеков, разделенных западной торцовой стенкой. Западная, большая камера являлась погребальной, восточная, меньшая, выполняла роль костницы. Интересно, что при этом в погребальной камере у головы основного костяка находились еще два черепа без других фрагментов скелетов [Кузнецов 1993: 174–175, рис. 133]. Здесь хорошо прослеживается своего рода реминисценция погребальных конструкций, использовавшихся для нехристианских погребений. То же самое можно сказать и о парных/коллективных захоронениях, в которых прослеживается традиция дохристианского погребения родственников в одной усыпальнице (склеп, катакомба, гробница, каменный ящик).

Стабильное существование указанных реминисценций свидетельствует об их адаптации к православным канонам, с которыми они, к слову сказать, и не вступают в особое противоречие. Все

эти признаки продолжают существовать в послегосударственный период аланской-осетинской истории и фиксируются вплоть до XIX в.

Рассматриваемые погребения находятся на элитном церковном кладбище, устроенном если не при кафедральном соборе, то при главном храме монастыря, имевшего высокий статус и особое просветительское значение в Аланской епархии. В любом случае речь идет о храме с постоянным присутствием правящего архиерея, собственно блюстителя халкидонской ортодоксии, главного учителя местной церкви [ПЭ 2008: 509–521]. Соответственно, и формирование утвердившегося погребального обряда могло происходить только при непосредственном участии и личном контроле правящих епископов, в данном случае архиепископов, а затем и митрополитов, имена значительной части которых известны [Малахов 1992: 171–175; Белецкий, Виноградов 2011: 65]. Мы уже говорили, что они должны были возглавлять погребения особ высшего социального слоя, в том числе и царского рода. Присутствие захоронений последних более чем вероятно. Прямое подтверждение тому — оставшийся не ограбленным каменный ящик 129, который по совокупности признаков относится к разряду высших аристократических погребений, а по обилию семантически царского металла — золота — при христианском обряде захоронения может быть с уверенностью интерпретирован как захоронение царицы или особы царского рода. Совершенно четкие традиционные черты (тип погребальной конструкции, обильное присутствие мела и угля) фиксируются и при погребении весьма статусного и, скорее всего, духовного лица в рассмотренном выше каменном ящике 42. При этом здесь неукоснительно соблюдались фундаментальные принципы безынвентарности, вытянутости трупоположения и ориентировки.

Говоря о совмещении традиций, уместно привести важное наблюдение В. А. Кузнецова. Орнамент на стенке от деревянной шкатулки, происходящей из скального могильника Нижне-Архызского городища [Кузнецов 1993: 134–135, рис. 103], по рисунку и технике исполнения очень схож с элементами орнаментов на откосях Среднего храма [Кузнецов 1977: табл. IV-2], которые дошли до нас в зарисовках Д. С. Струкова, передавшего их достаточно точно [Белецкий, Виноградов 2011: 168, сн. 244]. Интересно, что

из того же могильника происходит и орнаментированная шелковая подушечка, заполненная волокнистой травой [Кузнецов 1993: 134, рис. 102-3]. Скорее всего, это хмель. Использование хмеля в погребальной обрядности Осетии фиксируется с эпохи раннего средневековья и доходит до наших дней. Небольшие подушечки, набитые хмелем, кладут под голову покойного [Дзаттиаты 2002: 42; Цуциев 2009].

Все сказанное относительно погребального обряда христианского кладбища у Северного храма может быть отнесено и к исследовавшимся некрополям двух других, не менее значимых храмов этого периода — Среднего и Сентинского. Первый, как уже говорилось выше, мог являться кафедральным собором епархии [Белецкий, Виноградов 2011: 173–178]. Второй несет признаки царского присутствия [Белецкий, Виноградов 2011: 175, 210–211], важнейшими из которых являются приводившаяся строительная надпись и богатое погребение девочки-подростка № 1 [Марковин 1996: 186–195], выявленное в центральной части южного рукава. Значительная могильная яма, вырубленная в известковом материке, дубовый гроб-колода, обитый медными листами, и, главное, обилие золота. Последний признак структурирует все предыдущие (обилие золота в *богатом христианском* погребении подростка, совершенном внутри храма с царской надписью, имеющей характер политической демонстрации) и позволяет утверждать не просто аристократическое, а царское происхождение усопшей.

Опубликованные В. И. Марковиным погребения некрополя, безусловно, христианские. На это указывает приуроченность могильника к храму, ориентировка, вытянутость трупоположений и безынвентарность, которая особенно ярко прослеживается в описанном погребении особы царского рода. Несмотря на его разграбленность, по фиксируемым признакам можно заключить изначальное отсутствие либо минимальное присутствие погребального инвентаря. Судя по всему, почти все драгоценности и ценные вещи, содержащиеся в захоронении, являлись личными украшениями и предметами одежды. В то же время сами погребальные конструкции некрополя, практика дозахоронений со сдвиганием останков ранее погребенных, скрещенность голеней, наличие фрагментов керамики — все это признаки дохристианской традиции, интегрировавшейся в канонический

христианский обряд. На это указывает и трехсантиметровый слой гугля под плитами пола гробницы погребения № 1.

Вернемся к Северному храму. Не вызывает сомнений, что на его престижном кладбище были захоронены не только аланы, но и греки, составлявшие часть клира и свиту присылаемого из Византии архиерея, а возможно, и некоторые из самих почивших на месте своего служения владык. Однако их могилы никак не выделяются на исследованной площади кладбища. Следовательно, хорошо прослеживаемое единство погребального обряда свидетельствует о том, что православные греки признавали церковность и каноничность сложившейся аланской христианской погребальной традиции, используя ее при погребении своих соотечественников. Следует указать на схожесть данного обряда с практиковавшимся в Херсоне [Фомин 2011]. Интересно, что в его ближайших окрестностях, по свидетельству еп. Феодора, существовало значительное аланское население, именовавшееся *малыми аланами* [Кулаковский 2000: 202].

На погребальных материалах рассматриваемого могильника хорошо прослеживается общая динамика важнейших изменений, происходивших в религиозной и культурной сфере аланского общества. Основная тенденция определяется активным формированием аланской христианской традиции, образованной соединением церковных канонов с древними дохристианскими представлениями. Известно, что обрядовые особенности принимаются и усваиваются церковью из уже существующих, устоявшихся народно-бытовых форм как наиболее понятный и оптимальный способ выражения христианских истин. Данный принцип реализовывался и здесь, обеспечивая высокую интенсивность и глубину восприятия православия раннефеодальным аланским обществом. Сказанное подтверждается достаточно быстрой сменой погребального обряда — одной из наиболее консервативных сфер религиозно-культурной жизни общества.

Подведем итог. Быстро оформившийся и распространившийся аланский христианский погребальный обряд получил изначальную четкую ортодоксальную направленность. Она несколько ослабевает после XIV в., что проявляется в появлении скудного погребального инвентаря. В XVII–XVIII вв., наряду с погребениями в каменных ящиках, широко распространяется нехристианский обряд погребения в наземных и полуподземных склепах, который сходит на нет в первой трети XIX в., хотя единичные склеповые захоронения



фиксируются до начала XX в. Погребения в каменных ящиках широко практиковались в горной зоне до середины XX в. и сменились конструктивно идентичными современными погребальными сооружениями<sup>8</sup>. Описанные религиозные трансформации укладываются в известный культурно-исторический контекст.

---

<sup>8</sup> В XIX в. в селах равнинной Осетии и во Владикавказе использовались подземные склепы с ложным сводом из кирпича; занос тела осуществлялся с западной торцевой стороны, которая затем также закрывалась кирпичной кладкой. Широкое распространение данной погребальной конструкции, по всей вероятности, было связано с отсутствием на равнине и в предгорьях каменных плит, которые можно было использовать под перекрытие каменного ящика. Кирпич же был доступен и позволял возвести погребальную конструкцию быстро и недорого. С появлением технологии массового производства небольших бетонных плит перекрытия практика возведения подземных склепов резко пошла на убыль, хотя ее до сих пор используют в некоторых населенных пунктах севера Осетии. Показательна массовая трансформация погребальной конструкции, произошедшая дважды за приблизительно столетний период (3–4 поколения) в одной и той же общественной среде: каменный ящик с заносом тела сверху меняется на подземный склеп с заносом тела сбоку и затем опять — на модернизированный каменный ящик с заносом тела сверху. На юге Осетии еще недавно были распространены подземные гробницы с применением железных листов перекрытия, положенных на кирпичную кладку, а теперь там доминируют грунтовые могилы. Осетины-мусульмане совершают погребения в подбоях. Тем не менее каменный ящик, выполненный из современных материалов — кирпича и бетона, является основным типом погребального сооружения в современной погребальной практике осетин. В некоторых горных районах, где плиты для перекрытия из природного камня (сланца) легко доступны, по-прежнему сооружаются каменные ящики, схожие с теми, которые бытовали здесь в прошедшие века. Важно отметить, что все это динамичное разнообразие типов погребальных сооружений, зачастую имеющих принципиальные различия, фиксируется в среде одного народа и объясняется различными — вплоть до технических — причинами, полностью исключая тезис о смене населения, часто декларируемый в таких случаях применительно к средневековью.

## IV. ХРИСТИАНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ТРАДИЦИОННОЙ ОСЕТИНСКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ<sup>9</sup>

Значительный объем информации по интересующей нас теме содержится в осетинском традиционном календаре. Научный анализ этого феномена народной культуры позволяет определить значение и семантику составляющих его элементов с учетом динамики их изменения в диапазоне от появления/исчезновения до обязательных смысловых корреляций, обусловленных непрерывностью исторического процесса. В первую очередь это касается праздников, сохранивших в себе значительные пласты аланской православной традиции. Доказательным примером является широко бытующий праздник *Зардаваран*, который относится к числу обязательных поминальных дней осетинского традиционного календаря и соответствует двенадцатому церковному празднику Вознесения Господня — в обоих случаях это сороковой день после Пасхи, который всегда выпадает на четверг шестой послепасхальной недели [Уарзиати 2007: 79]. Этимология названия и динамика изменения семантики праздника *Зардаваран* находится в канве религиозных процессов, происходивших в Алании на протяжении последнего тысячелетия.

Двенадцатый церковный праздник Вознесения Господня посвящен вознесению Иисуса Христа на небеса, после чего «...видимое земное присутствие Христа уступает место Его невидимому пребыванию в Церкви» [ПЭ 2005: 197]. Перед Своим вознесением Иисус Христос произнес обетование о скором сошествии на апостолов Святого

---

<sup>9</sup> Некоторые выводы, сделанные в ранее опубликованной статье [Мамиев 2013; Мамиев 2013а] относительно появления ряда ритуальных действий, совершаемых на кладбище на праздник *Зардаваран*, следует считать преждевременными. Семантика и происхождение данных действий анализируются ниже.

Духа [Лк 24: 49; Деян. 1: 4–5], что и произошло спустя десять дней, на пятидесятый день после Пасхи. В православии это событие, получившее название День Святой Троицы или Пятидесятница, празднуется как день рождения Церкви. Описание данного евангельского события содержится у евангелистов Марка [Мк 16: 19], Луки [Лк 24: 44–51] и в Деяниях святых апостолов [Деян 1: 4–11]. Богословие Вознесения Господня фундаментально и является одним из основополагающих догматов православия, сформулированных в шестом и седьмом членах никео-константинопольского Символа веры.

На греческом языке оригинала название праздника, формулирующее существо рассматриваемого события, передается через Ἀνάληψις, *Взятие*. Латинский перевод дает форму *Ascensio, Восхождение*. Схожая передача и в русском языке — *Вознесение*. Во всех указанных случаях фиксируется значительная синонимичность вариантов, передающих различные смысловые оттенки телесного перемещения Иисуса Христа с земли на небо, где Он воссел одесную Бога Отца [Мк 16: 19].

Осетинская форма *Зардаваран*, впервые зафиксированная в 1848 г. [Толстой 1997: 40, 59], имеет значение «обещать от всего сердца», дословно от *зарда аварын*, т. е. «класть сердце». Здесь в названии праздника выделяется другая составляющая евангельского события, а именно обетование, Божественное обещание. В рассматриваемом евангельском сюжете описываются два обетования. Первое произносит Иисус Христос ученикам непосредственно перед началом Своего Вознесения о сошествии на них Святого Духа. Но это обетование, объясняя осетинское название праздника, не указывает на его связь с погребальной сферой. Второе обетование от имени Бога произносится двумя ангелами во время Вознесения Христа.

«И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: мужи галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» [Деян 1: 4–12].

Божественное обетование, произнесенное двумя ангелами, включает обещание второго пришествия Христа, за которым последует воскрешение мертвых и Страшный суд [Аверкий 2002: 379–380]. Осетинское *Зардаваран* передает эти два Божественных обещания, которые изначально должны были иметь четкую иерар-

хию смыслов. Во-первых, обетование ниспослания Святого Духа, а затем — вытекающее из него обетование о Втором пришествии. При этом оба обетования находятся в тесной внутренней связи: «Явление Христа в конце времен во славе завершает последовательность Его явлений в мире: в Рождестве (кенотическое явление), в Крещении (“Троическое явися поклонение” — тропарь праздника), в Воскресении (явление “Победителя смерти” — тропарь Недели ваий). Одновременно парусия имеет непосредственную связь с вознесением Христа: “Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо” [Деян 1: 11]. Вознесение предполагает Второе пришествие; “небо должно было принять до времени завершения всего”, после чего “придут времена отрады от лица Господа” и “пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа” [Деян 3: 20]» [ПЭ 2005: 735–736]. Не вызывает сомнения, что в осетинском (аланском) языке сам термин «обетование» закономерно передавался посредством высшей из имевшихся лексических форм, а именно *Зардаварæн* — «от всего сердца»<sup>10</sup>.

Согласно В. И. Абаеву, дигорская форма названия праздника *Зæлдаварæн*, дословно «укладывание дерна», первична и связана с обычаем укладывать в этот день дерн на могилах [ИЭСОЯ 1958: 302]. Вслед за В. И. Абаевым вторичность формы *Зардаварæн* признает и В. С. Уарзиати [Уарзиати 2007: 79–80]. К сожалению, оба авторитетнейших автора, отмечая приуроченность традиционного праздника к церковному календарю, не рассмотрели богословие христианского праздника, которое оказывается ключевым при анализе семантики *Зардаварæн*. Недостаточен анализ связи *Зардаварæн* с христианством и в весьма информативной монографии М. В. Дарчиевой, посвятившей отдельную главу изучению данного праздника. Следует отметить, что представленные там материалы являются наиболее полным сводом источников по рассматриваемой теме [Дарчиева 2012: 171–202].

Первичность формы *Зæлдаварæн*, определенная В. И. Абаевым, выражала важное мистическое действие древнего земледельческого культа этого календарного периода и оказалась фонетически близка лексеме *Зардаварæн*, передававшей трансцендентный смысл

<sup>10</sup> Глубоко признателен иеромонаху Гаию (Битиеву) за принципиально важное и, насколько мне известно, не встречавшееся в литературе указание на обетование о Втором пришествии, заключенном в названии праздника *Зардаварæн*, а также за ценные богословские консультации, в т. ч. по празднику Вознесения Господня.

праздника Вознесения Господня без противоречия православным канонам. Дохристианский праздник *Залдаварæн* легко адаптировался внутри восточного христианства по совпадению символики элементов весенне-летней обрядности с богословием Вознесения. Таким образом, аланский язык дал не ожидаемую кальку названия праздника с греческого оригинала, а собственную лексическую форму, отражавшую соединение традиционных представлений с канонами восточного христианства. При этом, судя по сохранившемуся дигорскому названию, форма *Залдаварæн* не исчезла, а продолжала существовать, вероятно, в качестве народной альтернативы на определенной территории страны<sup>11</sup>.

Интересна еще одна дигорская форма названия праздника — *Залдгæрдæн* — «резание дерна», зафиксированная В. Ф. Миллером [Миллер 1992: 460] и присутствующая у В. И. Абаева [ИЭСОЯ 1989: 302]. Помимо отличия названия, В. Ф. Миллер, лично собиравший полевой материал в горной Дигории в 1880 г., приводит и отличающуюся дату празднования — третий день после Троицы [Миллер 1992: 460]. Судя по всему, в определении времени празднования имеет место ошибка, так как данная дата не только не подтверждается никакими другими источниками, но и само празднование выпадает на среду (в осетинском традиционном календаре — день нечистой силы [Уарзиати 1995: 31]). В осетинско-русско-немецком словаре В. Ф. Миллера содержатся четыре варианта названия праздника, два из которых — *Залдесун* и *Залдгæрдæн* — включены автором, а другие два — *Залдаварæн* и *Зардаварæн* — добавлены подготовившим словарь к изданию А. А. Фрейманом [Миллер 1927: III–IV, 553], который, как и В. Ф. Миллер, проводил работу над словарем при постоянном сотрудничестве со знатоками обоих диалектов осетинского языка [Миллер 1927: IV–V]. Для всех четырех названий приводится одно значение: «весенний праздник, когда показываются *зæлдаæ*, вырезают дерн и обкладывают могилы...» [Миллер 1927: 553]. Скорее всего, здесь зафиксированы территориальные отличия названий праздника, два из которых — *Залдесун* и *Залдгæрдæн* — имели локальный характер. Интересно, что В. И. Абаев, принимавший самое активное участие в подготовке словаря к изданию (до-

<sup>11</sup> Искренне признателен Р. С. Бзарову за предложенное разъяснение появления формы *Зардаварæн* от изначальной *Залдаварæн*, а также за ценные консультации по подготовке данного очерка.

полнения и исправления, переписка рукописи к печати) [Миллер 1927: IV–V], не включил в свой историко-этимологический словарь вариант *Залдесун*, записанный В. Ф. Миллером. В любом случае все имеющиеся варианты названия происходят от корней *зæлдæ* или *зæрдæ* и дают значения «укладывание дерна» или «обещание» соответственно.

Помимо названия праздника необходимо рассмотреть и важнейшие элементы его уникальной обрядности, производимые на могиле усопшего. К ним относятся:

- а) укладка дерна;
- б) погребение некоторых частей жертвенного животного;
- в) погребение рыбы.

Наиболее прозрачна символика укладывания дерна. В издревле укоренившейся весенне-летней земледельческой обрядности периода окончания весенне-полевых работ это действие связано с идеей плодородия, вечной жизни, перехода весны в лето и т. д. [Пропп 1995; Уарзиати 1995: 76–77] и сопоставимо с этнографическими материалами некоторых восточнохристианских народов [Календарные обряды... 2005: 103–104]. Адаптировавшиеся в христианском богословии схожие символы получают каноническое оформление. «Во время весны всякая трава и зелие исходит из недр земли и является в своем виде: тако в последний день умерши человеки изыдут из гробов своих, и явится всяк в своем образе... ибо наступает время, в которое вся, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресения жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения. Иоанн гл. 5: 28–29» [Тихон Задонский 1994: 135].

Такая трактовка напрямую пересекается с осмыслением *Зæрдæварæн* как праздника поминального цикла, имеющего целью подготовку покойного к будущему воскресению для суда, согласно обетованию (*зæрдæварæн*), данному Иисусом Христом. Данная символика проявления силы жизни, даруемой Богом, реализуется в обильном присутствии свежескошенной травы и другой растительности в православных храмах и на другой двенадцатый праздник — Св. Троицы (Пятидесятницы), отмечаемый на десятый день после Вознесения. В осетинском традиционном календаре ему соответствует праздник *Кæрдæгхæссæн*, дословно «несение травы», также отмечаемый на десятый день после *Зæрдæварæн* (Вознесение) и пятидесятый день после *Куадзæн* (Пасха).

Упоминание обкладывания свежих (до года) могил дерном встречается в подавляющем большинстве описаний обряда, начиная с самого раннего, сделанного В. Ф. Миллером [Миллер 1992: 460], причем вне зависимости от принятого на данной территории названия — *залдае*- или *зардае**варан*. В материалах, опубликованных М. В. Дарчиевой, приводится и сохранившееся название этого ритуального действия — *наууа**варан*, «укладывание целины, дерна». Не вызывает сомнений изначальная архаичность данного обряда, получившего с принятием христианства соответствующее переосмысление.

Перейдем к рассмотрению наиболее пространного элемента обрядности праздника *Зардае**варан*, а именно погребения частей туши закланного животного. Прежде чем приступить к анализу семантики данной обрядности, необходимо определить предпочтения в выборе животного и того, какие части туши использовались для осуществления ритуала.

В наиболее ранних описаниях праздника жертвенное животное: 1) не упоминается [Дарчиева 2012: 193; Миллер 1992: 460]; 2) упоминается, но не называется его порода [ППКОО 1987: 73]; 3) называется баран [ППКОО 1989: 168; Кокиев 1928: 14]; 4) указывается молодой возраст барана — *барашек* [ППКОО 1981: 260; Миллер 1928: 617]; 5) называется ягненок (*уа**рыкк*) [Каргиев 1991: 116].

Информаторы М. В. Дарчиевой (все из Северной Осетии) в качестве жертвенного животного (*кусарт*) называют овцу (*фыс*) как обобщающий термин, молодого, от полугода до года, барашка (*далыс*) и, как правило, ягненка (*уа**рыкк*). Суммируя приводимые в работе сведения, исследовательница приходит к выводу, что «...в обряде *зардае**варан* в жертву приносился обязательно ягненок» [Дарчиева 2012: 180]. Отметим, что *далыс* приносится в жертву и в Южной Осетии, и среди осетин внутренних районов Грузии<sup>12</sup>. Материалы последней четверти XIX — первой четверти XX в. не опровергают, а подтверждают современные данные, которые являются ретроспективными. Единственным из ранних источников, в котором упоминается *баран*, является этнографический очерк З. Сосиева, посвященный ст. Чернойрской. Причем сам автор, уроженец станицы, сообщает, что описываемый праздник — *Уалити кувд* — хотя и приходится на Вознесение, но в

<sup>12</sup> Информаторы: Ш. Я. Тибилев, 1935 г. р., с. Джагарланткар; Н. О. Танделов, 1934 г. р., с. Теделет; Г. Н. Гогичаев, 1966 г. р., г. Тбилиси.

значительной степени утерял религиозные черты: «Теперь Уалити кувд, носивший раньше религиозный характер, представляет из себя пикник, в котором принимают участие все мужчины населения станицы» [ППКОО 1989: 168].

Б. М. Каргиев сообщает следующее: «Зæрдæвæрæн бон ваййы цыппæрæмы. Фыццаг заманы-иу мæрдджынæн, йæ хъæубæсты цы фысвосдарæг хæдзæрттæ уыдис, уыдон марды тыххæй лæвæрдтой уæрыччылтæ. Цы фосдарæг хæдзар нæ ралæвар кодтаид мæрдджынæн Зæрдæвæрæн бон уæрыкк, уый иннæ фосдарæг адæмы æхсæн æгадыл нымад уыдис. Æндæр хъæутæм дæр-иу Зæрдæвæрæн бон уæрыкк-лæвæрттæ кодтой. Фысвос кæмæ нæ уыд, уыдон та æнæуи хуынтæ хастой» [Каргиев 1991: 116]. «Вознесение приходится на четверг. Мы расскажем, как в прежние времена справлялись эти поминки. Сельчане — каждый двор — дарил на эти поминки для родных умершего ягненка, конечно, те, кто имел более или менее значительное количество баранты. Считалось позором, имея баранту, не подарить ягненка! И дарили — если не всем, то все же многим. Известно, например, что житель селения Хидикус Цагараев Кудаберд за один раз подарил на поминки Вознесения 25 ягнят» [Каргиев 1928: 146–147]<sup>13</sup>.

Строгая обязательность использовать в качестве жертвы именно ягненка подтверждается многими информаторами, и архаичность использования именно этой номинации овец не вызывает сомнений. Более того, Б. М. Каргиев утверждает, что *ягненка* в дом покойного обязан был пожертвовать каждый двор села, в котором держался скот. Данная информация находит подтверждение в материалах, приводимых М. В. Дарчиевой: «Бирæ уæрыкк-иу æргæвст æрцыд уыцы бон... — Много ягнят резали в этот день...» [Дарчиева 2012: 173]; «...Ходмæ æрхастой 50 уæрыччы. Уыдон иууылдæр æрцыдысты æргæвст... — В Ход привезли 50 баранов (неправильный перевод, должно быть *ягнят*. — М. М.). Все они были зарезаны...» [Дарчиева 2012: 175].

Определение ягненка (*уæрыкк*) в качестве *жертвенного животного* требует дополнительных уточнений. Слово *уæрыкк* означает барашка до шести месяцев [Абаев 1989: 97; Калоев 1993: 88–89,

<sup>13</sup> Приведенный архивный перевод несколько отличается от опубликованного варианта. Содержащиеся в нем дополнительные сведения позволяют предположить наличие не менее двух авторских редакций, каждая из которых имеет неоспоримую научную ценность.



табл. 1], то есть до того времени, пока он питается молоком матери. Следующая возрастная номинация — от полугода до года: *далыс* для самок (и кастрированных самцов) и *фыркъа* для самцов [ИЭСОЯ 1958: 342; Калоев 1993: 88–89, табл. 1], то есть это период от окончания питания молоком матери до достижения половой, а затем и хозяйственной готовности к воспроизводству. *Уарыкк*, в отличие от *далыс* и *фыркъа*, забою не подлежал, однако имеющиеся в нашем распоряжении сведения определенно указывают на то, что на *Зардаварæн* изначально использовался именно *уарыкк*.

На Северном Кавказе случку овец традиционно проводили в конце осени — начале зимы с таким расчетом, чтобы окот происходил в теплый период. Беспорядочные случки целенаправленно не допускались [Калоев 1993: 130–133]. Данная информация полностью подтверждается и на современном материале по овцеводству в горной Осетии. Во избежание угрозы гибели молодняка в холодный период и задержки части поголовья вне летних пастбищ, случка овец происходит таким образом, чтобы окот выпадал приблизительно на первую декаду апреля. Первые пару месяцев ягнята питаются исключительно материнским молоком, что объясняется не только физиологией питания, но и отсутствием необходимых кормов. Заготавливаемый на зиму в горах корм для скота — сено (*хос*), солома (*хъæмп*), а также прошлогодняя трава (*фæсал*) не подходят для кормления приплода. В мае, с появлением молодой травы, ягнята получают прикорм и уже могут находиться в стаде на весенне-летних пастбищах. С сентября-октября молодняк получает возрастную номинацию *далыс*. Случайные случки не допускаются стабильным проведением специальных комплексных мероприятий, поэтому наличие ягнят в поголовье в более ранний или поздний период носит эпизодический характер. С учетом того что *Зардаварæн*, в зависимости от пасхалии, может выпадать на период с середины мая (при ранней Пасхе) до середины июня, молодняк успевает достичь возраста 2–3 месяцев и остается в номинации *уарыкк*. Таким образом, на *Зардаварæн* в качестве жертвы использовались 2–3-месячные молочные ягнята, которые около одного месяца прикармливались молодой травой.

Определить используемые в ритуальном погребении на могиле покойного части туши жертвенного ягненка не представляет сложности. По Ф. Байерну, через отверстие в изголовье могилы «...вкладывают баранье сердце и — если есть под рукой — живую рыбу, форель»

[Дарчиева 2012: 193]. А. А. Кануков сообщает, что у изголовья могилы кладут «...сердце зарезанного животного, живую рыбу, некоторые же добавляют еще ногу зарезанного животного» [ППКОО 1987: 73]. Согласно анонимному автору в очерке 1900 года, в могилу закапывалось сердце барашка. Б. М. Каргиев в подробном описании обрядности праздника сообщает о *сердцах*, которые приносят на могилу сырыми и закапывают в изголовье могилы [Каргиев 1991: 117].

Г. А. Кокиев описал обрядовые действия применительно к погребениям в подземных склепах, когда в специальное отверстие фасадной стены «...принято было забрасывать сердце и ногу барана, зарезанного для поминок в этот день, запекающуюся кровь того же барана и одну живую рыбу — форель» [Кокиев 1928: 13–14].

О закапывании в могилу сердца барашка говорится и в дополнении к словарю В. Ф. Миллера [Миллер 1927: 617]. Сердце (во всех случаях) и нога (почти во всех случаях) фигурируют и в материалах М. В. Дарчиевой. При уточнении, какая именно нога жертвенного животного используется, указывается на переднюю [Дарчиева 2012: 274], переднюю левую [Дарчиева 2012: 186], левую без уточнений [Дарчиева 2012: 283], правую без уточнений [Дарчиева 2012: 267]. Один раз указываются «ножки» [Дарчиева 2012: 270]. По всей вероятности, изначально для исполнения обряда использовалась именно передняя нога ягненка, причем сырая, не подвергнутая термической обработке [Дарчиева 2012: 284].

По совокупности имеющихся сведений можно сделать вывод об использовании в ритуальных действиях сырого, а не сваренного сердца жертвенного ягненка [Каргиев 1991: 117], более того — оно должно быть неостывшим, горячим [Дарчиева 2012: 274, 289]. Несмотря на то что, по сведениям некоторых информаторов, сердце предварительно варили [Дарчиева 2012: 185], прямые и косвенные сведения других информаторов указывают на изначальность практики использования сырых, неостывших сердец, что, собственно, ложится в канву семантики данного обряда. Подробнее об этом будет сказано ниже.

На специально собранную для погребения кровь из ранних авторов указывает только Г. А. Кокиев [Кокиев 1928: 14].

В материалах М. В. Дарчиевой кровь упоминается дважды [Дарчиева 2012: 266, 290]; во втором случае фигурирует и ухо ягненка, которое закапывается вместе с сердцем, ногой и кровью животного [Дарчиева 2012: 289]. Не выявили наличие крови и ушей и наши

собственные расспросы. Не вызывает сомнений, что использование уха и крови ягненка является поздним прибавлением в ритуальные действия на могиле покойного.

Таким образом, можно заключить, что в качестве жертвенного животного на праздник *Зардаваран* использовался начавший прикармливаться молодой травой ягненок. После забоя от его туши отделялись сердце и передняя нога, которые сырыми и неостывшими использовались при проведении обязательного ритуала на кладбище.

Погребение рыбы фигурирует в наиболее ранних описаниях обряда, причем она погребалась вместе с сердцем и ногой жертвенного животного как на могиле, так и в склепе [Дарчиева 2012: 193; ППКОО 1987: 73; Миллер 1927: 617; Кокиев 1928: 14]. Об использовании рыбы сообщают и почти все информаторы М. В. Дарчиевой. Ни один из них не указывает на необходимость ее приготовления, но большинство уточняют, что она должна быть живой. Порода рыбы не поясняется, но отмечается ее небольшой размер [Дарчиева 2012: 268, 270, 274, 275, 283–284, 290]. То, что используется именно живая рыба, сообщают А. А. Кануков и Г. А. Кокиев, последний указывает и ее вид — форель [ППКОО 1987: 73; Кокиев 1928: 14]. Форель не только подходит под характеристику «маленькой рыбы», *касаг*, которая присутствует у вышеуказанных информаторов, но и является единственным видом рыбы, которая водится в горных реках Центрального Кавказа. До сравнительно недавнего времени в горных реках встречались лосось и осетр, но эта крупная рыба, *каф*, заходила сюда только на нерест, не раньше осени. Это отражено и в названии октября месяца — *кафты май* / *кафти майа*, «месяц крупных рыб», по периоду нереста, когда их можно было отлавливать в горных реках [Яновский 1993: 12]. Указание на использование деликатесной красной рыбы крупного размера единично и лишено конкретики по отношению к рассматриваемому обряду. К тому же далее информатор сообщает, что на ее памяти на *Зардаваран* закапывались именно маленькие рыбы [Дарчиева 2012: 191, 290].

Таким образом, для исполнения ключевого ритуала на кладбище использовались: дерн, сырое, не успевшее остыть сердце и свежееотделенная передняя нога молочного ягненка, а также живая рыба — форель.

Семантика дерна и его укладки рассмотрена выше. Что касается остальных элементов обряда и связанных с ними действий, следует

отметить их сразу бросающуюся в глаза нехарактерность для традиционной осетинской ритуалистики. Во-первых, забой молочного молодняка, в том числе ягнят, даже в ритуальных целях не практиковался. Информация, противоречащая данному утверждению, в фольклорных записях мне не известна. Молочный молодняк подвергается забою только ради сохранения мяса, в случае угрозы его смерти. Отступление от этого правила может носить исключительный или даже экстремальный характер. Один из первых осетинских этнографов Б. Т. Гатиев описывает именно такие обстоятельства: «Во время повальной оспы, равно и при привитии ее у детей, осетины приносят Аларды в жертву ягненка или годовалого барашка» [Гатиев 1876: 48]. Данная информация перекликается с молитвословиями в честь Аларды, покровителя оспы:

*Бурхъус уæрыкк — дæ кувинаг,  
Уалдзыгæндæй — дæ луаси.  
Нæ сæбитæ дæ фæдзæхст уæнт,  
Уæ, сыгъæрин сырх Аларды!*

Желтоухий ягненок — тебе молитвенное приношение,  
Ярового посева — тебе лепешки.  
Наши дети (малыши) да будут под твоим поручительством!  
О, золотой красный Аларды! [ПНТО 1992: 43–44].

*Уорс уæриккитæ — дæ хъурманлухътæ,  
Уорс галтæ — дæ нивæндтæ...*

Белые ягнята — тебе жертвоприношение,  
Белые быки — тебе в жертву [ПНТО: 1992: 47].

Здесь следует отметить специфичность культа Аларды, отражавшего не столько почитание патрона оспы, сколько страх перед ним, стремление задобрить, ублажить, предотвратить ужасающие последствия его гнева, результатом которого считались смертоносные эпидемии оспы [Тменов, Уарзиати 1980].

Б. А. Калоев приводит еще один обряд, требовавший жертвоприношения ягненка: «Перед началом окота они (осетинские овцеводы. — М. М.) устраивали пиршество в честь покровителя

мелкого рогатого скота Фæлвæра, а после окончания окота резали родившегося первым ягненка (его называли «фосысæр» — глава овец). Мясо ели только члены семьи. До завершения этого обряда не полагалось отдаривать или продавать овец из отары» [Калоев 1993: 132–133].

При осуществлении данного обряда с более чем прозрачной семантикой в жертву приносился не просто ягненок, а ягненок новорожденный. Но, во-первых, этой жертвой благодарился сам патрон — покровитель мелкого рогатого скота, ранее пославший приплод и в том числе пожертвованного ягненка, во-вторых, обряд имел самую узкую специализацию и, в-третьих, замыкался исключительно на семье, его совершающей.

Ни «экстремальная» жертва Аларды, ни фактическое «возвращение» первого из приплода пославшему его Фалваре, покровителю и, по сути, хозяину всего огромного стада мелкого рогатого скота, не противоречат выводу о нехарактерности жертвоприношения ягненка. Напротив, это подчеркивает исключительность данного действия и особый, повышенный статус нывонд'а, символизирующего особую чистоту приносимой жертвы. Ритуальные действия, предпринимаемые с сердцем и ногой жертвенного животного, не имеют вообще никаких прослеживаемых аналогий. Для подтверждения сказанного обратимся к осетинской ритуально-обрядовой практике.

В осетинской традиции сердце является ритуально-престижной частью жертвенного животного. Оно присутствует среди продуктов, имеющих сакральную символику и необходимых для совершения коллективного застольного моления. Среди осетин-иронцев часть сердца включается в специально приготовляемый на нетраурные торжества ритуальный шашлык — *æхсырфæмбал* (дигорская форма *æхсæрфæмбал*) для первого — главного — молитвословия, произносимого старшим при начале коллективного застольного моления (*куывд*). После молитвы старший дает младшему пригубить (*саходын*) из чаши, вкусить от трех пирогов и ритуального шашлыка, т. е. последовательно от ритуально-священных напитка и блюд, находящихся перед тремя старшими во главе ритуального стола. Затем освященное пиво из чаши, пироги и шашлык (куски сердца, легкого, печени, почек, правого ребра) распределяются среди участников застолья.

В Дигории сердце кладут во главе стола рядом с головой и шеей — ритуально наиболее значимыми частями туши жертвенного животного

го. В конце нетраурного застолья, во время молитвословия, произносимого за младших, старший передает младшим, в нижнюю часть стола, ухо от головы жертвенного животного, кусок шеи и кусок сердца. Это ритуальное действие сопровождается примерно следующими словами, являющимися продолжением произносимой молитвы:

*Нае буз каастартæ! Сымахма у мае дзырд. Рæсугъд, фидар, амондджын æмæ сабыр рæстаг уын уæд. Кæддæриддæр хъусаей хъусаг ут, зæрдæйæ æмæ уæнгæй (бæрзæйæ) фидар ут! Уе знæгтыл уæлахиз кæнут æмæ уæ хистартæм хъусаг ут. Уæ ныййарджыты фæндон хъомыл кæнут!*<sup>14</sup>

(Наши дорогие младшие! К вам обращено мое слово. Да будет ваше время красивым, прочным, счастливым и мирным. Всегда ухом будьте слышащими, сердцем и членами, телом (шеей) будьте крепкими! Ваших врагов побеждайте и будьте слушающими ваших старших. Вращивайте волю [будьте достойны] ваших родителей!)

Сравним основные элементы обрядовой практики, связанной с использованием сердца жертвенного животного во время коллективного молитвенного застолья (*куывд*) с ритуальными действиями, производимыми с сердцем на кладбище. Для большей наглядности сведем необходимые данные в таблицу.

<i>Куывд</i>	<i>Зæрдæвæртæн</i>
Животное для заклания — бык/корова, баран/овца немолочного возраста	Животное для заклания — молочный ягненок
Сердце должно быть сварено/пожарено	Сердце должно быть сырым, неостывшим
Присутствует среди наиболее сакрально значимых частей туши жертвенного животного	Присутствует в паре с ногой, одной из наименее престижных частей, никак и никогда не используемых в ритуальных действиях застолья
Используется только за столом	Используется только на кладбище
Используется при коллективной молитве Богу: прославление, благодарение, просьба за младших	Используется в узком кругу при посвящении покойному
После молитвы распределяется между молящимися/младшими и поедается	После посвящения закапывается в могилу

<sup>14</sup> Информатор М. М. Байсангуров, 1961 г. р., с. Дунта.

Полное несовпадение и даже противопоставление имеющихся данных не оставляет сомнений, что сердце, используемое в двух обрядовых практиках, имеет диаметрально противоположную семантику. В первом случае его использование пронизано подчеркиваемой связью с жизнью и радостью: застолье, прославление и благодарение Бога, моление Его о младших, являющихся залогом продолжения жизни общества, приобщение к этим молитвам сотрапезников через коллективное вкушение ими от ритуально наиболее значимых, освященных блюд и т. д. Молитвенное пожелание, обращенное к младшим при передаче им для вкушения части головы (ухо), лопатки (или шеи) и сердца раскрывает важный смысл их символики: *хъусай хъусаг ут, зардаейæ æмæ уæнгæй (бæрзæйæ) фидар ут* — фактически это пожелание мудрости, силы тела и духа, символом крепости которого и выступает сердце. Принципиально важно, что во время поминальных, траурных застолий ритуальный шашлык *æхсырфæмбал*, включающий часть сердца, отсутствует. Не передаются младшим во время обязательного молитвословия за них и вышеперечисленные части от головы, лопатки (шеи) и сердца жертвенного животного.

Неожиданным выглядит и присутствие ноги в паре с сердцем закланного ягненка. Как уже говорилось выше, нога жертвенного животного не входит в сферу застольной обрядности. Вероятно, это связано с тем, что нижняя часть животного не может иметь необходимой сакральной чистоты. Во время куывд'ов нога имеет статус «дополнительной» пищи и подается только в конце застолья вместе с другой, равнозначной по непрестижности частью — кишками и прочими субпродуктами, которые тщательно моются (очищаются) для приготовления. На ногах животного после заклания остаются грязь и пр., поэтому их также необходимо тщательно подготовить — опалить, просмолить на открытом огне, а затем промыть в проточной воде. Другими словами, здесь также необходимо провести действия, символизирующие очищение. И только после этого ноги можно начинать варить.

К ноге ягненка, приносимого в жертву на *Зардаварæн*, применяются прямо противоположные требования. Она должна быть только что отрезанной и неопаленной [Дарчиева 2012: 284].

В отличие от жертвоприношений, приуроченных ко всем остальным праздникам и поминальным торжествам, заклание ягненка на *Зардаварæн* не предполагало целью его дальнейшее поедание во

время обязательной ритуальной трапезы. Во-первых, об этом косвенно свидетельствуют имеющиеся источники; во-вторых, всего несколько килограммов мяса и еще несформировавшиеся ритуально наиболее значимые части туши (голова, шея) не могли обеспечить исполнение обязательного застольного ритуала. Для этих целей использовались другие животные. К примеру, В. Ф. Миллер в опубликованной в 1881 г. статье «В горах Осетии» со слов В. А. Цораева сообщает, что на «поминки около Вознесения», т. е. *Зардаваран*, резались «1 бык и 20 баранов» [Миллер 1998: 366]. В 1882 г. во второй части «Осетинских этюдов» В. Ф. Миллер приводит схожие сведения: «... 1–2 быка, 20–25 баранов» [Миллер 1992: 288].

Заклание ягненка имело совершенно иную семантику. Резалось животное с выраженными символическими признаками внутренней чистоты, и его сердце и передняя нога становились необходимыми атрибутами при совершении центрального ритуала поминального праздника.

Интересно использование и другого важного элемента рассматриваемой обрядности — рыбы. Указание на использование форели вполне объяснимо и не вызывает вопросов. Как уже говорилось, в горных реках Центрального Кавказа рыба других пород не водится, поэтому массовое использование могла иметь только форель. Вызывает удивление само присутствие рыбы в осетинской ритуальной обрядности, к тому же рыбы живой. По имеющимся сведениям, в позднесредневековой Осетии рыболовство не имело распространения, а присутствие рыбы в рационе питания носило эпизодический характер и являлось скорее лакомством [ОГРИП 1967: 34; Бларамберг 2010: 244; Яновский 1993: 12]. Рыба не относилась и к числу жертвенных животных.

Таким образом, каждый из рассмотренных элементов — жертвенный ягненок, его сердце и нога, а также рыба — является нехарактерным и даже неожиданным для традиционной осетинской обрядности. Не имеет аналогов и обрядовое действие, производимое с рыбой, сердцем и ногой жертвенного животного, а именно закапывание их в могилу. Очевидная утеря смысловой наполненности производимого ритуала свидетельствует о его относительной древности, а длительность продолжающегося инерционного существования — о некогда исключительной важности.

Перейдем к рассмотрению семантики указанных элементов. Не вызывает сомнений, что она может быть раскрыта только исходя из соот-





Рис. 6. *Агнец Божий*. Панно IV в. из церкви Сант-Амброджо в Милане

Очевидно, что *уэрыкк*, «ягненок», предназначенный для *Зардаваэраен*, тождественен христианскому *агнцу* [Дарчиева 2012: 180]. Его образ имеет несколько значений, но, исходя из богословия праздника Вознесения Господня, логично остановиться на наиболее трансцендентном из них, а именно *Агнец Божий* (*Agnus Dei*): «...символическое наименование, усваиваемое Иисусу Христу, принесшему Себя в жертву для спасения человека... Наименование Агнец Божий применительно ко Христу впервые использует св. Иоанн Креститель: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин 1: 29). Священное Писание видит во Христе «непорочного и чистого Агнца» (1 Пет 1: 19), искупительное посланничество Которого и даже Его заклание в Божественном Предвечном совете было предначертано «еще прежде создания мира» (1 Петр 1: 20)... Небесный Агнец благодаря совершенному Им на земле делу спасения облечен властью исполнять Божественные определения о дальнейших судьбах мира... и вести эсхатологическую брань с силами зла (Откр 17: 14)» [ПЭ 2000: 256].

Агнец Божий (рис. 6), как воплощение доброты (незлобия), смирения и кротости, искупает Своей кровью грехи мира. «Искупление завершилось после того, как Распятый и Воскресший Христос, вознесшись, вошел со своей Кровию в небесное святилище (Евр 9: 12; 24–26)» [ПЭ 2005: 199]. За Воскресением Агнца Божиего (*Пасха*, *Куадзэн*) следует Его Вознесение (*Вознесение Господне*, *Зардаваэраен*), которое является завершением этого трансцендентного цикла, искупительного для людей. «Как отмечал свт. Григорий Палама, Вознесение Господне принадлежит всем людям — все воскреснут в день Его Второго при-

шествия, однако вознесены... будут только те, кто “распяли грех через покаяние и жительство по Евангелию”...» [ПЭ 2005: 199]. В календаре богословская связь этих евангельских событий выражена через жесткую привязку (сороковой день, четверг шестой недели) Вознесения/*Зæрдæвæрæн* к Пасхе/*Куадзæн*.

Принятие формы *Агнец Божий* (*Agnus Dei*) через тождественность смыслов *уæрыкк* и *агнец* применительно к закланию, совершаемому на *Зæрдæвæрæн*, приводит нас к интересным выводам. Происходило символическое соотнесение заклания ягненка с жертвенностью Агнца Божиего. Погребение же еще не успевшего остыть сердца в день Вознесения должно обозначать стремление трансцендентной символической передачи термина *зæрдæвæрæн*, «обещание от всего сердца». Принадлежность погребаемого сердца жертвенному *уæрыкк*/уагнцу получает, таким образом, значение *Божественного обетования*. По сути, это своеобразное напоминание покойному о Божественном обетовании грядущего воскресения и возможности вечной жизни после Страшного суда, данном Агнцом Божиим, Иисусом Христом, Который и будет судить всех воскресших.

Нога ягненка, погребаемая вместе с сердцем, не имеет никаких аналогий в осетинском материале. Ни ее присутствие, ни семантика не могут быть объяснены с точки зрения осетинской традиционной обрядности. С учетом того что нога является частью *уæрыкк*'а/агнца, она должна составлять один семантический ряд с его сердцем, тем более что обе части, взятые от одного жертвенного животного, соединяются при совершении ритуала на могиле покойного.

Если предложенная интерпретация о символическом соотнесении жертвы ягненка на *Зæрдæвæрæн* с жертвенностью Агнца Божиего окажется верна, то присутствие ноги становится символическим свидетельством «правильности» жертвы. «Прослеживая символическую связь Христа с пасхальным агнцем, ап. Иоанн в своем Евангелии отмечает даже такую подробность относительно крестной смерти Спасителя: “Итак, пришли воины и у первого перебили голени, и у другого, распятого с Ним. Но, придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голени... Ибо сие произошло, да сбудется писание: кость его да не сокрушится” (Ин 19: 32, 33; 36). Это примечание св. евангелиста отражает предписание Торы, запрещавшее при употреблении пасхального агнца раздроблять его кости» [ПЭ 2000: 256].

Думаю, что на данный момент это единственное объяснение присутствия ноги в обрядовом комплексе. Вспомним, что, проходя рациональную стадию обязательной подготовки к дальнейшему кулинарному использованию, ноги жертвенного животного одновременно подвергались символическому очищению огнем. Напрашивающаяся параллель с приготовлением наиболее семантически значимой частью кусарт'а, головой, представляется не вполне состоятельной. Голова также тщательно опалается на огне до полного удаления волосяного покрова, а затем промывается водой для последующей варки. Однако схожесть вполне рациональных при кулинарной подготовке продукта действий не соответствует сопутствующей им иррациональной смысловой наполненности. Семантика головы жертвенного животного, ее высочайший статус среди всех остальных номинаций туши, положение на ритуальном столе [Уарзиати 1995: 129–131] не имеют сакрально-смысловых пересечений с пониманием ног, которые оказывались за пределами этого сакрального поля.

В отличие от головы ноги жертвенного животного находились в постоянном соприкосновении с землей и несли следы грязи и пр., поэтому для включения в кулинарный комплекс ритуального застолья требовалось их обязательное очищение и в прямом, и в символическом смысле. Голова же не очищалась для использования в коллективном молении, а приготавливалась к нему.

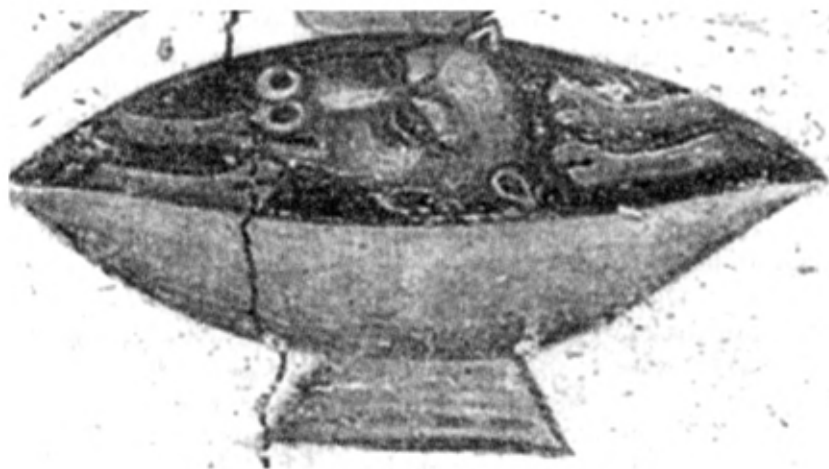
Наоборот, обрядовое действие, производимое с ногой жертвенного ягненка на могиле покойного, требовало полного исключения символического очищения, строго необходимого для ритуальной трапезы. Здесь присутствовало иное понимание сакральной чистоты, которая, безусловно, предполагалась для совершения обряда. Судя по всему, имеется в виду смысл изначальной нетронутости, что подходит к семантике закланного *молочного ягненка*.

Косвенным подтверждением такого сакрального смысла ноги ягненка может служить ветхозаветное изображение Святой Троицы XII в. из монастыря Иоанна Предтечи с острова Патмос, на котором запечатлен канонический сюжет «Гостеприимство Авраама». В чаше, поставленной перед Тремя Ангелами, находится *голова и четыре ноги* тельца, закланного Авраамом (рис. 7–8).

Рыба, присутствующая в обряде *Зардагваран*, также не имеет известных аналогов. Даже если принять к сведению тот факт, что рыба



*Рис. 7. Гостеприимство Авраама. Фреска церкви Богородицы, монастырь Иоанна Богослова. Патмос*



*Рис. 8. Фрагмент фрески*

в Осетии считалась лакомством [Бларамберг 2010: 244] и, согласно Г.-Ю. Клапроту, могла использоваться в качестве пожертвования наряду с другими редкими дефицитными продуктами, например сахаром или табаком. Но речь здесь идет о готовом продукте питания: «Кусок соленой рыбы, если она является лакомым кусочком, рассматривается как превосходная жертва» [ОГРИП 1967: 34]. В нашем же случае имеется в виду не деликатес, а рыба живая, *сакрально* значимая. Не найдя необходимого объяснения в осетинском материале, вновь обратимся к христианской символике.

Как известно, рыба имеет здесь несколько значений. Важнейшее из них — ИХТИС (Ἰχθύς — рыба), акроним имени Иисуса Христа: Иисус Христос Божий Сын Спаситель (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Ὑιὸς Σωτῆρ). Данный смысл мог бы быть принят, но он повторяет образ жертвенности Агнца Божиего. Присутствие двух во многом синонимических символов возможно, но маловероятно. Скорее, здесь следует видеть другое важное христианское значение, а именно — рыба как символ человеческой души, попавшей в спасительный невод. Это вполне согласуется с ритуалом использования именно *живой* рыбы на *Зардзваран*, которая должна была символизировать спасение души покойного [Мф 13: 47; Лк 5: 10].

Особый интерес представляет сакральный смысл ритуала закапывания. Обратим внимание, что действие это совершалось не *около* могилы, а именно *на* ней. Если погребение было совершено в надземном склепе, то указанные предметы забрасывались внутрь него через специально устроенное отверстие [Кокиев 1928: 13–14]. Посредством подобного отверстия обрядовое действие совершалось и применительно к подземным гробницам [Дарчиева 2012: 193]. Смысл его хорошо передается Ф. Байерном. Прочитируем его еще раз: «В день Вознесения, следующий после погребения, могила разрывается и в отверстие, делаемое через удаление камня у изголовья, впускается дневной свет, причем вкладывают баранье сердце и — если есть под рукой — живую рыбу, форель. Затем гробница уже закрывается навсегда...» [цит. по: Дарчиева 2012: 193].

Описание, сделанное применительно к осетинам, проживавшим к югу от Кавказского хребта в районе Мцхеты, отражает некоторые изменения, произошедшие в обряде, но при этом позволяет разглядеть важные смысловые оттенки в сохранившихся элементах. Судя по всему, позднейшее закапывание ритуальных предметов в изголо-

вые покойного явилось упрощенным действием помещения их в могилу, что обязательно сопровождалось впусканьем в нее солнечного света. А. А. Кануков зафиксировал промежуточный этап данного упрощения: «...когда хоронят кого-либо, то сверху могилу обкладывают камнями, плитками и сверх этих плиток могилу посыпают землей. В день “успокоения сердца” сбрасывают землю, находящуюся сверх плиток, и кладут вместо земли одну большую каменную плиту, предварительно положив у памятника, находящегося у изголовья покойника, сердце зарезанного животного, живую рыбу, некоторые же добавляют еще ногу зарезанного животного» [ППКОО 1987: 73]. Перечисленные предметы укладываются под плиту, не в полость каменного ящика, а под его новое перекрытие. Следующим этапом стало *закапывание* уже над погребальным сооружением без устройства второго, условного перекрытия. Соответственно, помещение предметов внутрь погребального сооружения перестало сопровождаться обязательным впусканьем солнечного (дневного) света. Это стало очередной стадией упрощения ритуала. Его смысл, как и смысл названия самого праздника, оказался забыт, что сделало возможным появление позднейших изменений и интерпретаций.

Думаю, что вышеизложенный анализ позволяет сформулировать несколько утверждений:

1. Названия *Зардаварæн* и *Вознесение Господне* имеют схожее богословие и соответствуют друг другу.

2. Элементы обряда, совершаемого на кладбище (за исключением укладки дерна), не характерны для позднесредневековой осетинской традиции и не имеют известных аналогий в имеющемся материале, что свидетельствует об их более раннем происхождении.

3. Данные элементы не объясняются ныне известной осетинской традицией, но могут быть раскрыты из христианской символики.

Предлагаемая реконструкция изначального смысла совершаемого обряда выглядит следующим образом.

*Укладывание дерна* передает древнюю символику вечной жизни, победы над смертью (смена зимы весной). В христианской традиции находим значение грядущего воскресения за обетованным (*зардаварæн*) пришествием Иисуса Христа, Который и будет даровать вечную жизнь праведным.

*Ягненок* символизирует Агнца Божиего (Agnus Dei), *заклание* соотносится с Его жертвенностью.

*Сердце ягненка*, не остывшее после заклания, передает семантику термина *зәрдаваэраен*, является символической передачей Божественного обетования, трансцендентного *обещания от всего сердца* о грядущем воскресении мертвых.

*Нога ягненка*, подчеркнута не тронутая обработкой после ее отделения от туши, указывает на «правильность» символического соответствия закланного ягненка жертвенности Агнца Божиего.

*Живая рыба* символизирует человеческую душу, попавшую в спасительный невод учения Христова.

*Погребение сердца, ноги и рыбы* — символическое обращение к покойному с напоминанием и ободрением.

*Впускание дневного (солнечного) света* является символом надежды на спасение после обетованного свыше воскресения и Страшного суда.

Смысловая связь указанных элементов позволяет сформулировать символическую наполненность рассматриваемого обряда следующим образом.

Искупительная жертва Агнца Божиего Иисуса Христа (*закланный ягненок, нога*), Его Божественное обетование вернуться для воскресения мертвых и Страшного суда (*обещание от всего сердца — Зәрдаваэраен, горячее сердце ягненка*) дает надежду (*помещение в могилу, впускание солнечного света*) душе усопшего (*живая рыба*) на вечную жизнь в раю (*укладывание дерна*). В целом данная интерпретация согласуется со смыслом и структурой соответствующих молитвословий в восточнохристианской традиции. В качестве косвенного примера можно привести и аланскую Зеленчукскую надпись, содержание текста которой построено по такому же принципу: обращение к Господу Иисусу Христу, перечисление имен усопших и завершающая формула о победе Господа над смертью (передача этого догмата через обрядовое действие впускания солнечного света внутрь погребальной камеры на праздник Вознесения/*Зәрдаваэраен* особенно прозрачна). При чем начальная и завершающая части надписи, содержащие канонические молитвенные формулы, выполнены на греческом языке, а основная часть с перечислением имен — на аланском [Zgusta 1987: 29, 60–61]<sup>15</sup>.

Возможно, в силу недостаточной разработанности современных

<sup>15</sup> Искренне благодарен Т. К. Салбису за любезно предоставленную возможность ознакомиться с его переводом фундаментального исследования Л. Згусты.

научных интерпретаций осетинской традиционной культуры подобное прочтение рассматриваемого ритуала и всего обрядового комплекса представляется неожиданным. В историографическом обзоре мы уже говорили, что это направление исследований проходит стадию становления и пока насчитывает небольшое количество работ [Урзиати 1995: 34–104; Фидаров 2011; Фидаров 2011а; Бзаров 2010 и др.]. Высокая эффективность изучения важнейших составляющих осетинской традиционной культуры показана, в частности, Т. К. Салбиевым. К примеру, в своей новейшей работе при реконструкции смысловой наполненности анализируемых элементов автор исходил из семантики их христианской составляющей [Салбиев 2013а].

Данный подход наиболее результативен, а в рассматриваемом сюжете — единственно верен. Рассмотрение обрядового комплекса *Зардаваран* вне связи с христианской символикой невозможно. К примеру, используемый в центральном ритуале *ягненок* никак не соотносится с ожидаемым здесь древнеиранским образом *фарна*, так как в арийской, в том числе и осетинской, мифопоэтической традиции его символизирует круторогий баран, *фыр*, а никак не *уэрыкк*, молочный ягненок. Присутствие рыбы на кладбище не может рассматриваться как специальное указание на хтоническую сферу, так как отсутствуют указания на две другие космические зоны, принятые в арийской вертикальной схеме трехчастного мироустройства и т. д.

Позднейшие изменения обрядового комплекса — баран, отварное сердце, специально собранная кровь, исключение ноги или рыбы и наивные попытки объяснения значения элементов данного комплекса явились следствием утери изначального смысла. Это было вызвано ослаблением христианства, без которого ритуал становился все более непонятным. Постепенное «реформирование», вызванное естественным стремлением переосмысления его элементов, сдерживалось консерватизмом обряда. Дошедший до нас упрощенный ритуал является прямым следствием данного конфликта. Сохранившиеся и незамененные элементы подверглись трансформации либо потеряли изначальный смысл.

Предложенные реконструкции требуют определения времени возникновения, широкого распространения и профанации описываемого обряда. Для решения этой задачи мы обладаем лишь небольшим количеством косвенных сведений, которые должны рассматриваться в историческом контексте последнего тысячелетия.



Вернемся к свидетельству Г. А. Кокиева, который при описании склепов некрополя у с. Фаснал сообщает следующее: «В фасадной стене имеется дверь... в этой же стене, под самым гребнем, имеется сквозное квадратное отверстие, имевшее в древности определенное и практическое значение: через такие отверстия, по древнему обычаю осетин, в склеп в день первого после погребения покойника праздника Вознесения (*zærdæ' væræn*) принято было забрасывать сердце и ногу барана, зарезанного в этот день, запекающуюся кровь того же барана и одну живую рыбу — форель. Этот оригинальный обычай в несколько измененном виде существует и по настоящее время как в Северной, так и в Южной Осетии» [Кокиев 1928: 13–14]. Часть приведенного отрывка выше уже цитировалась в связи с определением элементов обрядового комплекса. Теперь попытаемся получить информацию, касающуюся датирования обряда.

Некрополь, расположенный в местности *Дыууæ доны* (Две реки) (рис. 9), относился к селению Фаснал, в котором жила фамилия Кубатиевых. Первое письменное свидетельство об их мусульманском веро-



Рис. 9. Фаснал. Склеповый могильник

исповедании относится к 1745 г. [РОО 1976: 77]. Во второй половине XVIII в. Кубатиевы стали выселяться в предгорья, где на р. Урсдон основали селения Кубатиево и Фадау [Цориева 2010: 20]. Восьмигранный фаснальский склеп (рис. 10) относится к типу мусульманских усыпальниц и, без сомнения, принадлежал бадедьятам Кубатиевым. Как известно, склепы такого типа появляются в горной зоне Осетии довольно поздно, не ранее XVII в. Верхней границей строительства фаснальской гробницы является середина XVIII в., так как во второй половине Кубатиевы выселяются в предгорную равнину. За нижнюю границу можно принять начало XVIII в., когда ислам начал распространяться среди бадедьят. Таким образом, восьмигранная фаснальская гробница датируется первой половиной XVIII в. Склеп со специальным отверстием, описанный Г. А. Кокиевым, расположен всего в нескольких метрах от нее (рис. 11–12) и, судя по технике кладки, относится к тому же или чуть более раннему периоду.



Рис. 10. Фаснал. Восьмигранный склеп Кубатиевых

В первой половине XVIII в. рассматриваемый обряд уже существовал и был настолько укоренен, что в некоторых склепах для его отправления устраивались специальные отверстия. Так как склеповый погребальный обряд появляется в Осетии в период ослабления христианского влияния, логично предположить, что создание условий для осуществления ритуального действия на *Зардавааран* заимствовано из более ранних, христианских, погребальных сооружений. Подтверждение сказанному содержится в приводившемся выше описании Ф. Байерна. Повторю его для наглядности: «...и у нынешних осетин покойники погребаются в подобных каменных гробницах, в которых наверху оставляется малое отверстие, прикрываемое камнем. В день Вознесения, следующий после погребения, могила разрывается, и в отверстие, делаемое через удаление камня у



*Рис. 11. Фаснал. Склеп, описанный Г. А. Кокиевым*



*Рис. 12. Отверстие для совершения обрядовых действий на Зардаварган. Фрагмент*

изголовья (выделено мной. — М. М.), впускается дневной свет, причем вкладывают баранье сердце и — если есть под рукой — живую рыбу, форель» [цит. по: Дарчиева 2012: 193]. Оба описания следует рассматривать в комплексе, что позволяет сделать вывод о долгом и широком распространении данного обряда. Ф. Байерн описывает его как традиционный среди южных осетин, Г. А. Кокиев — как устоявшийся, вплоть до создания архитектурных деталей, в Дигории.

Проемы, идентичные устроенному в фасадной стене описанного Г. А. Кокиевым фаснальского склепа, фиксируются как на расположенных поблизости погребальных сооружениях (рис. 13–14), так и на многих других некрополях — в сс. Галиат, Дзивгис, Цымыти, Сахаггата, Аддагкау (Мизур), (рис. 15–18). Особенно показателен один из галиатских склепов. На фасадной *восточной* стене красной краской сделано изображение восходящего солнца, осененного равноконечным крестом. Рассматриваемое отверстие является его стилизованным лучом, венчающим композицию, нижнюю центральную часть которой образует лаз в погребальную камеру (рис. 19–20). С точки зрения христианской символики определение смысла композиции не составляет труда. Солнце с крестом символизирует Христа,



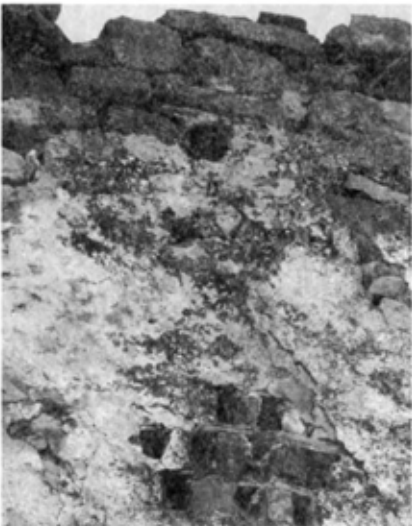
*Рис. 13. Фаснал. Склеп с отверстием, аналогичным описанному Г. А. Кокиевым*



*Рис. 14. Отверстие в верхней части склепа, аналогичное описанному Г. А. Кокиевым. Фрагмент*



*Рис. 15. Цымыти. Склеп с отверстием, аналогичным описанному Г. А. Кокиевым*



*Рис. 16. Отверстие в верхней части склепа, аналогичное описанному Г. А. Кокиевым. Фрагмент*



*Рис. 17. Адагкау (Мизур). Склеп*



*Рис. 18. Отверстие, аналогичное описанному  
Г. А. Кокиевым. Фрагмент*



*Рис. 19. Галиат. Склеп с изображением восходящего солнца*



*Рис. 20. Отверстие, аналогичное описанному Г. А. Кокиевым, в виде стилизованного изображения солнечного луча. Фрагмент*

восход — победу жизни над смертью, воскресение. Отверстие, словно образуемое центральным лучом, служит символом надежды на спасение и вечную жизнь, противопоставляется смерти, воплощенной в расположенном прямо внизу от него лазе, ведущем к мертвым, в нижнюю часть склепа. Такое прочтение согласуется с предложенной интерпретацией комплекса, помещаемого внутрь погребальной камеры именно через это отверстие на праздник Вознесения/*Зардаваран*. Сама композиция передает образ Мировой горы. Ее верхняя, Божественная зона маркируется отверстием, в которое проникает солнечный луч, а нижняя — лазом, погребальной камерой. Между двумя этими зонами находится мир людей. Эти прозрачные соответствия являются наглядным свидетельством гармоничного соединения восточнохристианской ортодоксии с древнеарийской традицией. Таким образом, смысл, заложенный в рассмотренной композиции, согласуется с ритуально-функциональным значением специально устроенного архитектурного элемента — треугольного отверстия и составляет с ним единый семиотический комплекс.

Схожая композиция фиксируется в верхней части фронтона надземного склепа в Сахаггата (рис. 21–23). Отверстие расположено над большим равноконечным крестом между тремя меньшими креста-



Рис. 21. Сахаггата. Склеп



*Рис. 22. Отверстия над крестом, аналогичное описанному Г. А. Кокиевым. Фрагмент*



*Рис. 23. Кресты над входным проемом. Фрагмент*

ми, прочерченными по сырой штукатурке. Композиционно противопоставляется лазу, расположенному в самой нижней центральной части фасада. Над лазом изображено еще несколько крестов.

В с. Гули в верхней части фасада склепа — четыре отверстия, расположенные крестообразно; верхнее, вероятно, задействовано функционально (рис. 24). Вообще, следует отметить, это довольно распространенный способ изображения креста на фасадах наземных склепов. В с. Ход на склепе Едзиевых в этом месте вместо отверстия



*Рис. 24. Гули. Склеп*





*Рис. 25. Ход. Склеп Едзиевых*

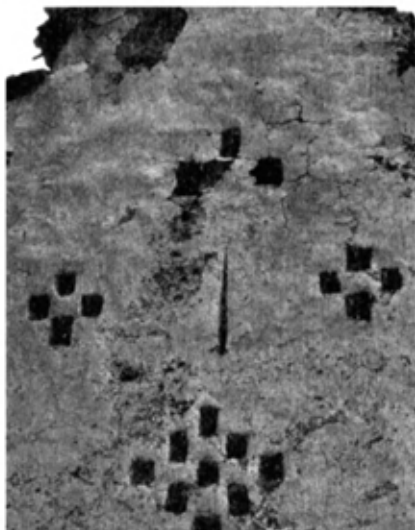


*Рис. 26. Вырезанное изображение равноконечного креста. Фрагмент*

поставлен камень с вырезанным изображением равноконечного креста (рис. 25–26). Крест может быть скомпонован из системы отверстий и щелевидного *светового* окна (с. Даллагкау) (рис. 27–28), системы отверстий, вертикального щелевидного *светового* окна и специально устроенной длинной узкой горизонтальной ниши (с. Цымыти) (рис. 29–30). Особого внимания заслуживает склеп, расположенный на некрополе у с. Дзивгис. В верхней части его фасада — изображение креста, скомпонованного из трех ниш и расположенного под ними щелевидного *светового* окна,



*Рис. 27. Даллагкау. Склеп*



*Рис. 28. Щелевидное световое окно  
внутри стилизованного изображения  
креста Фрагмент*



*Рис. 29. Дымыти. Склеп*



*Рис. 30. Крест в виде горизонтальной  
щелевидной ниши и светового окна.  
Фрагмент*

верхушка которого образует круглое сквозное отверстие (рис. 31–32). Оно идентично устроенному в фаснальском склепе и наверняка предназначалось для отправления обряда, описанного Г. А. Кокиевым. Идентичное изображение креста можно увидеть на том же месте фасадной стены на склепе близ с. Мысир (рис. 33–34). Конструктивное совмещение изображения креста и щелевидного светового окна с отверстием для осуществления обряда *Зардаваран* свидетельствует о совпадении смысловой наполненности данной композиции с фиксируемой на фасаде склепа у с. Галиат. Принципиально важно, что мысирский склеп расположен всего в двух метрах от *христианского храма* (о нем будет сказано в следующей главе) и, судя по расположению, приурочен к нему.

Для того чтобы завершить затронутую тему стилизованного изображения крестов на склепах, необходимо отметить их схожесть с крестами, изображенными на башнях и храмах Северного Кавказа. Технология и форма изображения повторяют кресты, которые широко распространены на внешних стенах церквей и других сооружений Грузии в XVI–XVIII вв. [Белецкий 2011: 27, библиография там же].

С учетом того, что расцвет склеповой архитектуры в Осетии приходится на XVII–XVIII вв., а фаснальский склеп со специально устроенным отверстием для отправления обряда *Зардаваран* датируется началом — первой половиной XVIII в., можно сделать вывод, что ко времени оформления и широкого распространения склепового погребального обряда рассматриваемый ритуал уже существовал. Судя по всему, он был уже настолько развит, что в некоторых строящихся склепах стали устраивать специальное отверстие для его отправления. Возможен и второй вариант — появление ритуала в период формирования склеповой погребальной обрядности. В любом случае к началу XVIII в. он уже имел оформленный вид и был широко распространен в Осетии.

Гораздо сложнее определить время появления и ранний период существования ритуала *Зардаваран*. Данные письменных или фольклорных источников, освещающих этот вопрос, мне не известны. Потенциально информативные материалы археологических исследований средневековых могильников не содержат сведений об отпращивании данного ритуала. Здесь возможны два объяснения: отсутствие самого обряда, что вряд ли возможно, так как к началу XVIII в. он уже имел оформленный вид; отсутствие его сохранившихся следов.



*Рис. 31. Дзивгис. Скел*



*Рис. 32. Световое окно с отверстием, аналогичным описанному  
Г. А. Кокиевым. Фрагмент*



Рис. 33. Мысир. Склеп



Рис. 34. Световое окно в виде креста. Фрагмент

В пользу второго предположения говорят зачастую не вполне профессиональные исследования некоторых археологических памятников и слабая устойчивость к воздействию окружающей среды каждого из предметов, входящих в обрядовый комплекс *Зардаварен*. Невелика вероятность сохранения костей небольшой рыбы и ноги молочного ягненка, хрящевидная ткань которой еще не полностью заменена костной. Мягкие ткани данного комплекса сохраниться не могут. Пожалуй, единственное подходящее упоминание содержится в описании каменного ящика № 5 могильника у с. *Есетæ* (Рукгом) в южной Осетии: «У головы найдены фрагменты костей мелкого рогатого скота» [Дзаттиаты 2002: 295]. Автор раскопок Р. Г. Дзаттиаты датирует могильник XVII–XVIII вв. [Дзаттиаты 2002: 43]. Даже если упомянутые фрагменты являются остатками комплекса *Зардаварен*, то имеющаяся датировка могильника не дает оснований для удревнения ритуала. Фактологическая база для определения времени его возникновения отсутствует. Поэтому за основу датирования целесообразно привлечь историко-богословский контекст вероятного появления обряда *Зардаварен*.

Точка отправления рассматриваемого ритуала — заклинание ягненка. Сам по себе забой пригодного для вкушения животного не проти-

воречит православным канонам. Например, заклание с благодарением Богу за посланную пищу. Если же заклание производится в качестве жертвоприношения, кровавой жертвы, посвящаемой Богу, небесным покровителям, то оно категорически воспрещается, так как вступает в противоречие с искупительной жертвой Иисуса Христа и никак не согласуется с христианским вероучением. Заклание ягненка, символизовавшего Агнца Божиего, не могло посвящаться Богу, это являлось бы грубым, богохульным актом, противоречащим не только богословию праздника, но и логике всего ортодоксального вероучения. Поэтому заклание в качестве жертвоприношения исключается полностью. Не прослеживаются здесь и черты посвящения покойному, что также противоречило бы смыслу христианства — после смерти человека душа не нуждается в пище и пр., но только в молитве и памяти живых. Таким образом, смысл символического воспоминания об искупительной жертве Агнца Божия, «...Который берет на себя грехи мира» [Ин 1: 29] существовал изначально. Вспомним о предполагаемой символике сердца ягненка, выражающей обетование Агнца Божия, касающееся как всех людей, живых и мертвых, так и конкретно каждого усопшего, спасение души которого может символизировать используемая в обряде рыба.

Обряд удивляет оригинальностью и нехарактерностью, диссонировав своей простотой с заложенным в нем глубоким символическим смыслом (будем исходить из правильности предложенной интерпретации). Бросается в глаза разница стройности и выверенности богословского содержания и безыскусность, наивный натурализм его изложения, что делает смысл обряда максимально доступным и незамысловатым. Все это наводит на мысль о целенаправленном стремлении довести сложный смысл простыми формами до самой широкой аудитории. Так как именно таким способом разъясняются религиозные истины, то речь идет о проповеди, направленной на все слои общества.

Другой вариант может означать движение «снизу», а именно адаптацию смысла важнейших догматов в народном сознании через их восприятие путем привлечения привычных культурно-хозяйственных методов и средств. Но и в таком случае необходим централизованный источник религиозной трансляции и регулирования. В рассматриваемом случае им может быть только церковь.

Вне зависимости от правильности первого или второго из предложенных вариантов очевидно, что сама форма обрядового действия

находится на грани или даже за гранью приемлемого. Существование подобного способа проповеди, либо подобное ее воплощение, возможно лишь в условиях религиозно-идеологического кризиса в христианском обществе, включая и институт церкви. С учетом того, что христианство в Алании в течение нескольких столетий являлось государственной религией, речь идет о кризисе всеобщем, проявляющемся в ослаблении христианского влияния. Речь может идти о времени с начала XV в., когда Аланское государство перестало существовать, а сохранявшая свое название Аланская митрополия имела только формальное отношение к разгромленной стране. Авторы XV в. продолжают называть алан христианами — Иоанн Шильтбергер [Шильтбергер 1984: 65], Иоанн де Галонифонтибус [Алемань 2003: 222], Иосафат Барбаро [Барбаро 1971: 137–138], Лаоник Халкондил [Алемань 2003: 301–302]. Однако облик датирующихся второй половиной XV в. церковей Дигории свидетельствует об ослаблении ортодоксии. Имеется в виду, например, уже упоминавшийся храм Саттайы обау, датирующийся второй половиной XV в. К этому времени относятся и аналогичные ему храмы Дигории [Белецкий 2008; 2010; Сланов 2010], архитектура которых также свидетельствует об ослаблении канонического влияния. Архитектура более поздних храмов изменяется в сторону все большего упрощения. В этом смысле особый интерес представляет собой храм Саниба близ с. Архон, который напоминает модель церкви с крошечным алтарем и наосом. Вынос Евхаристической чаши алтаря невозможен — алтарная часть соединяется с наосом посредством *лаза*. Подробнее о храмах этого периода будет сказано в следующей главе. Погребальный обряд также несет следы ослабления христианского влияния.

По всей видимости, в этот период и появляется ритуал *Зардавааран*. Его цель — сохранить православное понимание смерти человека, представления о данной свыше надежде, Страшном суде и вечной жизни, даруемой Иисусом Христом в конце времен. Новый, натуралистический ритуал, вышедший из традиционно-церковной обрядности, совершаемой на кладбище в день Вознесения/*Зардавааран* в государственный период существования аланского православия, оформился в послегосударственное время, распространившись по всей территории Осетии. Исчезновение церковного института привело к постепенному стиранию смысла обрядового комплекса, а значит, и к его изменению.

Постепенный уход из народной памяти сути *обещания от всего сердца* делал смысл праздника все более размытым, а ритуальные действия плохо объяснимыми. В Дигории христианский смысл праздника оказался растворенным в древней земледельческой обрядности, и трансцендентное *Зардаваран* вернулось к более простой народной альтернативе *Залдаваран*. Тем более что объясняемость этого названия достигалась простой заменой всего одной фонемы, а буквально выполняемое обрядовое действие приобретало понятный смысл, переходя в сферу упрощавшихся традиционных представлений. Укладка дерна стала основным элементом обряда. Отсутствие смены названия за пределами западной Осетии приводило к ожидаемой вульгаризации его понимания, буквализму действия, заключенного в его наименовании. Основным элементом обряда стало закапывание сердца, остальные же, не отраженные в названии, оказались второстепенными, а со временем и необязательными. В итоге возобладавший буквализм оформил замену сакрального профанным.

Несмотря на очевидную утерю изначального смысла праздника, упрощенная трактовка его названия присутствует среди ранних описаний: «Название, соответствующее исполнению обещания Божественного учителя ниспослать на своих учеников Параклета (Утешителя, Св. Духа. — М. М.)» [Толстой 1997: 59]; «...обещание Христа послать Святого Духа...» [ППКОО 1981: 260; ППКОО 1989: 168]; «...установление (упокоение) сердца» [ППКОО 1987: 73]. Источник подобного объяснения определить трудно. Возможно, оно еще как-то сохранялось в народной памяти 100–150 лет назад или рождалось у достаточно воцерковленных наблюдателей. Не исключается и соединение обоих вариантов. В любом случае *Зардаваран* во второй половине XIX в. оставался одним из основных и наиболее затратных празднеств поминального цикла [Миллер 1992: 471–472; Миллер 1998: 366; ППКОО 1982: 276–277; Каргиев 1991: 116–117]. По-прежнему велик его статус и в современном осетинском традиционном календаре. Все это указывает на изначальную выдающуюся значимость праздника в государственном, а затем и в традиционном аланском (осетинском) календаре. Иначе вряд ли возможно объяснить столь долгое существование высокого статуса праздника, утратившего свою смысловую наполненность, а значит, существующего инерционно.



Подведем итог. Динамика изменения праздника *Зардаваран* — восприятие, осмысление, утверждение, бытование и последующая профанация — укладывается в общую канву христианской истории Осетии-Алании. Степень глубины восприятия важнейшего евангельского события выражена через его самостоятельное осмысление, воплощенное в оригинальном и канонически верном названии, выделяющем, в отличие от греческого, латинского, русского эквивалентов, трансцендентность именно *Божественного обещания*, являющегося, таким образом, безусловной гарантией невидимого пребывания Иисуса Христа в Церкви и неизбежности Его Второго пришествия, воскресения мертвых и Страшного суда. Возвращаясь к предыдущей главе, нужно указать, что обрядовое воплощение этого ожидания в погребальной сфере заключается в захоронении покойных в вытянутом на спине положении лицом к востоку. Это и есть символическое положение ожидания Спасителя: «...и тогда восплачут все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» [Мф 24: 27].

Принятие восточнохристианского богословия Вознесения в корне преобразовывало представления о смерти, заключенные в распространенной погребальной обрядности. «Праздник Вознесения Господня удостоверяет исполнение божественного домостроительства о спасении всего мира и о высочайшем прославлении человеческого естества, которое в лице Иисуса Христа вознесено выше светоносных духов и спасено на Престоле Божественной славы. Спаситель облекся в человеческую плоть и вознес ее в Царство Божие, проложив всем верующим пути к небу, к вечной жизни» [Праздники... 2002: 32–34].

Доказательством восприятия подобного богословия является археологически четко фиксируемая смена погребального обряда и самостоятельное, каноническое переосмысление названия двенадцатого праздника. Термин *Зардаваран* заключил эсхатологическое обетование фундаментального евангельского события. Богословие праздника становилось принятым обществом объяснением сущности принципиально нового погребального обряда. Теперь он передавал не прежнюю подготовку усопшего к вечному существованию среди мертвых, а становился символическим преддверием воскресения с надеждой о вечной жизни.

По мере ослабления православия в позднесредневековой Ала-

нии постепенно стало стираться и сложнейшее богословие праздника. Тогда и появился дошедший до нас обряд на новой могиле, ставший идентификатором этого поминального дня. Вероятно, это началось с нарастающего преобладания гораздо менее выраженной, но более понятной похоронной сферы, т. е. постепенное стирание понимания первого, главного в евангельском сюжете обетования о ниспослании Святого Духа и вытеснение с последующей вероятной его заменой вторым обетованием о Втором Пришествии является свидетельством начала профанации праздника. Затем стали усиливаться продолжавшие существовать традиционные дохристианские религиозно-мифологические представления земледельческого культа плодородия. Постепенно христианское осмысление данной обрядности сходит на нет, и дальнейшая профанация праздника приводит к возвращению названия от забытого смысла обещания от всего сердца к более понятному укладыванию дерна. Прослеживаемая утрата первоначального смысла, скорее всего, совпала с окончательным угасанием мифопоэтического общественного сознания, вызванным объективными реалиями. При сохранении прежнего названия выход из образовавшегося семиотического тупика был выбран в сторону буквализма, что противоречит традиции, придает создаваемому обряду неестественность, а попытке его объяснения — неубедительность. Строго говоря, современные толкования, а зачастую их полное отсутствие, свидетельствуют о дальнейшей смене этапов от профанации к деградации, что должно завершиться исчезновением праздника, если он не получит принятого обществом религиозного смысла.

*Зардаваран* является далеко не единственным праздником осетинского традиционного календаря, несущим в себе значительную христианскую составляющую. Его тесная связь с православным церковным календарем хорошо известна и для большей наглядности может быть проиллюстрирована предлагаемой ниже таблицей. Прежде чем перейти к ее рассмотрению, отметим, что осетинский традиционный календарь описывался и анализировался неоднократно [Миллер 1992: 446–472; Чибиров 1976 и др.], однако в подробной форме и с объяснениями, наиболее отвечающими современным научным требованиям, он приведен в известной работе В. С. Уарзиати [Уарзиати 1995], которая и взята за основу предлагаемой таблицы (табл. 11). Даты церковных праздников даны по новому стилю.

## Традиционные осетинские праздники

		Традиционные осетинские праздники				Православные праздники			
№ №	Название	Этимология, дословный перевод	Дата	Характеристика	Элементы обрядности и символы	Название	Дата	Характеристика	Элементы обрядности и символы
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	Цыппурс / Целпурсе	От диг. <i>цилпор</i> 'сорок', по предшествовавшему сорокадневному посту. По образованию тождественно с русск. <i>со-рокост</i> , <i>со-рокоуст</i> , <i>пятидесятица</i>	Ночь на 7 января	Радостный праздник, связанный с рождением Христа	Наличие веток с колочками, разведение больших костров. Костры — очищение, выражение радости, символическое стремление согреть Младенца, в память о холодной ночи Его рождения. Разговенье	Рождение Христово	Ночь на 7 января	Двунадесятый праздник в воспоминание о рождении Христа. Празднику предшествует сорокадневный пост	Наличие еловых веток. Согласно апокрифическим сказаниям, в холодную ночь Рождества Младенца согрели дыханием осел и вол. Разговенье
2	Быняты хицу, Хэйраджыты æхсæв	'Хозяин места' (домовой), 'ночь чертей' (нечистой силы)	Первая среда после Цыппурс	Демонический	Жертвоприношение козла (курицы). Стремление умилостивить нечистую силу				

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
3	Ногбон / Анзисэр, Басилтæ. Отсюда и название января Басилти магъæ	'Новый день' / 'голова' (начало) года'; Василии 'Месяц Василия'	Ночь с 13 на 14 января, неделя после Цылпурс	Посвящен началу нового календарного года	Выпечка особых лепешек с сыром, называемых <i>басылтæ</i> . Связь одного из названий праздника и ритуальных лепешек с именем свт. Василия Великого	День памяти свт. Василия Великого	14 января		
4	Фыссæн æхсæв	Ночь писания (сульбы)	Следующая ночь после Ногбон	Скорее, не праздник, а ночь гадания	Гадание девушек о браке. Перекликается с распространённой традицией святочных гаданий				
5	Доньскæ-фæн	(праздник) 'быстроногошения воды'	19 января		Быстроносение на рассвете в дом воды из источника. Омовение принесённой водой всех членов семьи. Очищение сакральное чистой водой	Крещение Господне	19 января	Дванадцатый праздник	Принесение в дом освящённой воды из храма для потребления в течение года. Духовное очищение

Продолжение таблицы 11

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
6	Мертты бадеж. Бадэнтэ	'Сидение мертвых' / 'Сидения' дэня'	Архаичная дата: за неделю до Пасхи (Вербное Вс); Новая: ночь на первый Пн после Ног- бон	Поминальный	Имитация присут- ствия покойного				
7	Фадбадан	Из <i>фес-чин-он</i> , 'выздоровление после болезни'	Неделя начиная со второй Сб после Ног- бон	Радостный праздник, по смыслу благо- дарение дзуа- ру Идауэг (ангелу — по- кровителю общества). Только у дигорцев, в память об избавлении от эпидемии чумы	Искусственная изоляция (символи- ческой карантин) общества во время праздника				
8	Наф	Божество (не- бесный покр- витель) рода, название из иранского язы- кового фонда	Неделя, начиная с Сб после первого новолуния в Новом году	Празднование в честь родо- вого единства	Обильное угощение				

IV. Христианские элементы в осетинской календарной обрядности

Продолжение таблицы 11

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
9	Комахсэи	'Отпускание рта' (заговение)	В зависти от новолуния 5-7 недель от Ногбон. Две недели перед началом Великого поста	Заговение перед Великим постом	Подготовка к Великому посту	Заговение	Две недели перед началом Великого поста	Заговение перед Великим постом	Подготовка к Великому посту
	Фыды-комбаттэи	'Завязывание рта на мясо'	Первая неделя Комахсэи, предпоследняя неделя перед постом	Последняя неделя приготовления мясной пищи	Народные гуляния. Подготовка к Великому посту	Мясопустная неделя	Предпоследняя неделя перед Великим постом	Последняя неделя приготовления мясной пищи	Народные гуляния. Подготовка к Великому посту
	Урсы кыуыри	'Неделя белого'	Вторая неделя Комахсэи, последняя неделя перед постом	Последняя неделя приготовления молочных продуктов	Народные гуляния. Подготовка к Великому посту	Сыропустная неделя	Последняя неделя перед Великим постом	Последняя неделя приготовления молочных продуктов	Народные гуляния. Подготовка к Великому посту
10	Фыццаг / хэргэ Аларды	'Первый Аларды', заговение (в честь) Аларды'	Пн Фыдыкомбаттэи	Посвящение Аларды	Стремление задобрить Аларды				
11	Дæуджытæ	'Ангелы'	Чт Фыдыкомбаттэи	В честь небесных сил	Пост до полудня. Запрет на проведение работ				

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
12			Сб Фыды-комбаттæн	Поминование усопших		Все-ленская роди-тельская (мясо-пустная) суббота	Сб мясо-пустной недели	Поминание усопших православных христиан	
13	Фæстаг Аларды / Аларды / Аларды комбаттæн	'Последний Аларды' / 'Пост (в честь) Аларды'	Пн Урыс кзыури	Посвящение Аларды	Пост до вечера с разговетием яйцами и молочными продуктами				
14	Рудзгумты бон	'День окон'	Сб Урыс кзыури		Мазанье маслом дверей и окон				
15	Начало Комбаттæн	'Завязывание рта'	С Пн. 7 недель до Куадзæн	Пост, подготовка к Куадзæн		Начало Великого поста	7 недель до Пасхи с Пн	Подготовка к Пасхе	
			Первый Пн Комбаттæн	Пост во славу Уастуртыра					
			Первый Вт Комбаттæн	Пост во славу Уастырджы					
	Цъыуты ком	'птичий пост'	Первая Ср Комбаттæн	Пост девушек во славу Ту-тыра					
	Рæстæйы бон	'День праведности и успеха'	Первый Чт Комбаттæн						

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
16	Стыр Тутырта	'Великие Тутыры' (дни, посвященные Тутыру)	Первые три дня Комбаттан	Праздник мира и благоденствия. Подготовка к сезону сельхозработ	Запрет на лобоснасилие, мораторий на кровную месть. Особое значение даваемых обещаний	Праздник Феофора Тирона. Прощенос Вс	Вс накануне Великого поста. Сб первой седмицы	Духовная подготовка к посту	Внутреннее очищение. Традиция чтения Великого покаянного канона св. Андрея Критского
17	Хоры бон; Рамон бон / Хумидайан	'День зерна' / 'День надежды' (из иранск.) / Начало весны-него сева	Вт второй недели Комбаттан	Начало сельхозработ	Постное застолье, молитвы к Уаццила. Молитвенная просьба об урожае				
18	Фыццаг лауыз- генан	'Первое при- готовление блинов'	Сб второй недели Комбаттан	Поминаль- ный день	Приготовление блинов	Родительская Сб	Сб второй сед- мицы	Поминальный день	
19	Заххассан/ Науухист	'Несение тиса' / 'Ельные по- минки'	Предпо- следняя Сб и Вс перд Куацзан	Поминаль- ный день, идентичный Бадагта	Присутствие молодой елки или ветки тиса — вечнозеленых высокодекоративных растений	Родительская Сб	Сб третьей сед- мицы	Поминальный день	Присутствие веток (например, вербы), в память о пальмовых ветвях



Продолжение таблицы 11

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
20	Къутуга-наен	Изготовление салетки для зерна	Вс перед Куадзаен	Аграрный	Приготовление булочек в виде сапеток для зерна	Вербное Вс (см. выше)			
21	Куадзаен	Пасха. От 'комуадзаен' отпусканне рта, разговение	Вс после Къутуга-наен	Радостный праздник, посвященный Христу. Поминовение умерших в течение года	Молитвы, брашенне к Христу, приготовление крашенных яиц	Пасха Христова	Первое Вс после полнолуния, следующего за 21 марта	Воскресение Иисуса Христа. Главнейший христианский праздник	В том числе приготовление крашенных яиц
22	Зериноных	По посвящению поздней средневековой церкви в верховьях Куртатинского ущелья	Пасхальный вечер	Радостный праздник	Молодежные танцы				
23	Бялдарзаен	Неизвестно	Следующее Вс после Куадзаен	Праздник оплодотворения природы	Обязательное веселье	Животворящее Вс, Анти-Пасха	Следующее Вс после Пасхи		
24	Аларды	От местности Алаверды в Грузии, где находится монастырь Иоанна Крестителя	Пн после пасхальной недели	Посвящен покровителю оспы					

Продолжение таблицы 11

1	25	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	Фæлвæрайы æхсæв	Ночь Фалвара. От имени святых Флора и Лавра	Вт после Аларды; конец лета, перед стрижкой овец	Посвящен покровителю мелкого рогатого скота	Женские трапезы у воды. Моления о рождении мальчиков и плодородии	День св. Флора и Лавра	18 августа			Св. Флор и Лавр, покровители домашнего скота
	26	Касутæ	От груз. Кашатоба — праздник первой борозды, по названию храма Кашети, посвященного Богородице	Сб после Фæлвæрайы æхсæв	Веселый праздник плодородия					
	27	Таранджелос	От груз. 'архангел'	Вс следующей недели или летом, накануне сенокоса						
	28	Мыкалгабыр	От груз. 'Михаил, Гагриил' (архангелы)	Различные дни празднования	Посвящен покровителю изобилия					

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
29	Хуарз Николай	'Хороший (добрый) Николай'	Второй Пн мая	Аграрный праздник	Обряды плодородия	Перенесение мошей Николая Чудотворца из Мир Линкий- ских в Бар	22 мая	Николай Чудотворец являлся в т. ч. покровителем плодородия	
30	Зардаваран/Залдаваран	'Обещание от всего сердца' / 'Укладывание зерна'	Чт шестой недели после Куадзэн	Поминальный	Комплекс ритуальных действий на могиле умершего в течение года	Вознесение Господне	Чт шестой недели после Пасхи	Вознесение Иисуса Христа. Двадцатый	
31	Реком	Этимология не определена. Изначально церковь Св. Троицы	Неделя с Сб накануне Кардаг-хассэн	Прямая связь с праздником Кардаг-хассэн					
32	Кардаг-хассэн	'Несение травы'	50-й день после Куадзэн	Апофеоз прихода. Окончание весенних полевых работ	Принесение в дом травы	День Св. Троицы. Пятидесятница	50-й день после Пасхи	Сошествие Святого Духа на апостолов. Двадцатый	Принесение в храм травы
33	Даджытэ	Ангелы, небесные силы	Через неделю в первое Вс после Кардаг-хассэн	Праздник в честь всех небесных сил		Собор русских и Афонских святых	Две недели после Пятидесятницы		

Продолжение таблицы 11

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
34	Уацилла	'Св. Илья'	Через неделю после Дауджыгæ, в ближайший Пн	Праздник в честь Уацилла					
35	Хетæджы Уастырджы / Хетæджы дзуар	'Св. Георгий Хетага' / 'Дзуар Хетага'	Первое Вс июля	Праздник в честь явления чуда св. Георгия / Уастырджи Хетагу					
36	Кæхцæгæнæн	'Делание чашин' (в чашу собирали подарки для праздника)	Следующее Вс после Хетæджы дзуар	Посвящен родившимся в течение года мальчикам	Праздник в честь родившихся в течение года мальчиков				
37	Тербаты дзуар / Хохы дзуар	Дзуар гор	Ср после Кæхцæгæнæн	В честь Уастырджи / св. Георгия, покровителя гор. Связан с предстоящим сенокосом					
38	Хуыцауы дзуар	'Божий дзуар'	Вс после Хохы дзуар	Связан с предстоящим сенокосом. Схож с локальным Хохы дзуар'ом					

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
39	Атынг / Циргъсен	От имени св. Афиногена Севастийского / 'Поднятые косы'	Второе Вс после Къхигънен	Знаменует начало сенокоса		День памяти Афиногена Севастийского	29 июля		
40	Ног дуар	'Новый дуар'	3 или 4 дня с предпоследнего Пн августа	Связь с Рыныбардуагом и Моздокской иконой Богородицы		День празднования Моздокской иконы Богородицы	28 августа		
41	Майрæмы Куадзæн	'Пасха (в честь Марии (Богородицы))'	28 августа	Поминальный праздник, посвященный Мады Майрæм / Богородице		Успение Богородицы	28 августа	Дванадесатый	
42	Джеры Уастырджи / Джеры дуар	'Св. Георгий Джера' / Дуар Джера'	Последнее Вс августа — последнее Вс сентября — ноябрь	Памяничества к церкви Джеры дуар, церкви Св. Георгия					
43	Фелвæрайы куывд	'Куывд (в честь) Фалвара' (от Флор и Лавр)	Конце августа	Знаменует начало стрижки овец		День памяти святых Флора и Лавра	31 августа		



1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
48	Сагайтты җәхсәв / Ғеһсирф җәфтауған	Ночь (уби- рания) вил / Подвешивание серпа	Середина ноября	Окончание сельхозработ. Поминальный	Уборка сельхозин- вентаря				
49	Зыгулмон	'Мякичный' (от зыгулым — мя- кина)	Вс за неде- лю до Джоргуы- ба	Окончание сельхозработ					
50	Уастыр- джийи кьуыри (Джор- гуыба)	Неделя св. Георгия	12 неделя после Майрамы Куалдән, неделя с Вс предпослед- ней недели ноября	Празднова- ние в честь Уастырджи / св. Георгия. Окончание сельхозработ. Заговение перед Рож- дественским постом		Колесо- вание св. Георгия	23 нояб- ря. Пред- дверие Рождест- венского поста	Преддверие Рождествен- ского поста	

Как видно, в таблице даются только краткие характеристики праздников. В ряде случаев намеренно опускаются многие важные составляющие, включая характерные элементы обрядовой символики и т. д. Вынужденные сокращения продиктованы стремлением уйти от неизбежных в таком случае комментариев, которые должны носить обстоятельный характер. Отмечу только, что необходимость пересмотра смысловой наполненности осетинского календаря очевидна. Его интерпретации в качестве исключительно хозяйственного временного регулятора безнадежно устарели. Требуются современные подходы к комплексной дешифровке его сложной многоуровневой семантики. Разумеется, в предлагаемый список включены не все праздники, имеющие локальное территориальное распространение: праздники пасхальной недели (*Тхост, Хуыцауы дзуар, Цæуæггаг, Дзири, Цыргъ обау, Сау бараг* и т. д. Могут различаться и некоторые даты. Однако приведенная сводка отражает уровень взаимосвязи осетинского традиционного календаря с церковным восточнохристианским.

Праздники, имеющие прямые временные соответствия с церковным календарем (№№ 1, 3, 5, 9, 12, 15–16, 18–19, 21, 23, 25, 29–33, 39–41, 43–44, 50), составляют 46 % от общего числа приведенных. Очень важно, что почти все они имеют не локальный, а общеосетинский характер. Кроме того, по названию или посвящению торжества, в том числе и косвенно, с православием связаны еще 32 % праздников (№№ 7, 10–11, 13, 17, 22, 24, 26–28, 34–35, 37, 42, 45–46). К сельскохозяйственным, без явной связи с христианством, можно отнести 12 % праздников (№№ 17, 20, 38, 47–49). Поминальные, не связанные с церковным календарем (№№ 6, 48), составляют 4 %, древние праздники, не относящиеся к сельскому хозяйству (№№ 8, 14, 36), 6 %, демонические (№№ 2, 4) — 4 %. Предложенная группировка праздников очень условна, но хорошо иллюстрирует степень их связи с православием.

Большая часть праздников первой группы имеет прочную дохристианскую основу, связанную в том числе с хозяйственной деятельностью. Подобная традиция характерна, пожалуй, для всех национальных православных культур и является универсальным свидетельством значимости влияния христианства. Кроме того, фиксированные дни церковного календаря (*Цыттурс, Доныскъæфæн, Майрæмы Куадзæн*) выполняли важную корректи-



рующую роль по отношению ко всему традиционному календарю. Так называемые сельскохозяйственные праздники, сохранившиеся в относительно чистом виде, обуславливались практической деятельностью и не вступали в особое противоречие с церковным календарем и требованиями православного вероучения. Сказанное с определенными оговорками применимо и к двум (№№ 6, 48) поминальным дням, причем к *Маэрдты бадæн* (№ 6) в меньшей степени, чем к *Сагайтты ахсæв* (№ 48). Последний символизирует и окончание сельхозработ. Два демонических праздника (№№ 2, 4) выпадали на святки, т. е. время, которое в среде различных христианских народов, вопреки церковным запретам, используется для обращения к нечистой силе. Примечательно, что *Бынаты хицау* (*хæйрæджыты ахсæв*) всегда приходится на среду, т. е. на день, когда предали Христа. «В народе этот день получил аттестацию хæйрæджыты бон / день нечистой силы» [Уарзиати 1995: 31]. Близкая схожесть праздников *Бынаты хицау* и Хэллоуин предложена А. А. Слановым [Сланов 2007: 34–36]. Еще один демонический праздник, *Сау барæг*, имел локальный характер [Уарзиати 1995: 86–87].

Если для статистических обобщений ограничиться только основными праздниками, сведя до минимума число локальных [Сланов 2007], то количество всеосетинских традиционных праздников, так или иначе связанных с христианством, может приблизиться к 90%.

Осетинские названия соответствующих христианских праздников передают обозначения канонически необходимых или обрядовых действий. В первом случае они связаны с заговением / постом / разговением:

*Цыппурс/Цæппорсе*, Рождество Христово — от дигорского числительного *цуппор*, сорок, по держанию обязательного сорокадневного поста перед Рождеством Христовым [ИЭСОЯ 1958: 323; Чёнг 2008: 248];

*Комахсæн*, Заговение — дословно *захватывание рта*, заговение, предшествующее Великому посту [Уарзиати 1995: 49];

*Фыдыкомбæттæн*, Мясопустная неделя — дословно *завязывание рта на мясо*, первая неделя *Комахсæн*, подготовка к заговению на потребление мяса перед Великим постом [Уарзиати 1995: 49];

*Урсы къуыри*, Сыропустная неделя — дословно *неделя белого*, вторая неделя *Комахсан*, подготовка к заговению на потребление молочных продуктов [Уарзиати 1995: 50];

*Комбаттан*, Великий пост — дословно *завязывание рта* [Уарзиати 1995: 51–52];

*Куадзæn*, Пасха — дословно *отпускание рта*, разговение после окончания *Комбаттан* [ИЭСОЯ 1958: 604];

*Майрæмы Куадзæn*, Успение Богородицы — дословно *отпускание рта в честь Марии*, по разговению после Успенского поста в честь Успения Богородицы [Уарзиати 1995: 92–93].

Названия, передающие обрядовые действия:

*Зазхæссæn*, Вход Господень в Иерусалим, Вербное воскресенье — дословно *несение тиса*, по принесению вечнозеленых растений в память о пальмовых ветвях, с которыми встречали Иисуса Христа [ИЭСОЯ 1989: 289–290];

*Доныскъæфæн*, Крещение Господне — дословно *быстрое принесение воды*, по принесению в дом с раннего утра и употреблению освященной воды [Уарзиати 1995: 45];

*Кæрдæгхæссæn*, День Святой Троицы — дословно *принесение травы*, по принесению в дом травы и другой растительности, что перекликается с озеленением в этот день христианских храмов [Уарзиати 1995: 75–77].

Не рассматривая соотношение и смысл дохристианской и христианской обрядности, ограничимся констатацией их сочетания как в церковном, так и в традиционном осетинском календаре. Трудно сказать, чем вызвана разница в названиях праздников — изначальным осмыслением, как в случае с *Зæрдæвæрæн*/Вознесением, или произошедшей со временем профанацией, вызванной утерей богословского смысла и заменой его более понятными определениями обязательных (пост) или обрядовых (принесение освященной воды) действий. Возможно и соединение указанных причин. В пользу последнего варианта говорит прослеживаемая традиция наименования нецерковных праздников, выражаемая через характерное действие — *Мæрдты бадæн*, *Рудзгуыты бон*, *Кæхцæнæн* и др.

Осетинский традиционный календарь включает почитание целого сонма персонифицированных святых покровителей, имена большей части которых имеют прочную христианскую основу. Их

образы имеют хорошо различимые параллели с православной традицией многих христианских народов. За основу возьмем сводку этимологий из классической работы В. И. Абаева «Как апостол Петр стал Нептуном» [Абаев 1990: 136]:

*Аларды/Алаурды* — покровитель оспы; имя происходит от названия местности *Alaverdi* в Грузии, где находился древний и почитаемый храм Иоанна Крестителя, собиравший паломников, желающих исцеления;

*Дзуар* — общее наименование святых покровителей и посвященных им святилищ; происходит от груз. *Dzvari*, крест;

*Мады Майраем* — покровительница чадородия; *Мать Мария*, от греч. *Μαρία, Мария*, Богородица;

*Мыкалгабыртае* — покровители плодородия и изобилия, а также царского дома *Цаеразонтае*; архангелы Михаил и Гавриил, от груз. *Mikael — Gabrieli*;

*Никкола/Никола* — *Николай*, от греч. *Νικόλαος, Николай* Чудотворец;

*Сафа* — покровитель домашнего очага; от греч. *Σάββα, Савва* Освященный;

*Саниба* — от груз. *Sameba*, Пресвятая *Троица*;

*Таранджелоз* — от груз. *Mtavar — Angelozi, Архангел*;

*Тутыр/Тотур* — покровитель волков; от греч. *Θεόδωρος*, св. *Феодор* Тирский, которому подчинялись волки.

*Уастырджу/Уасгерги* — покровитель мужчин, путников и воинов; от греч. *(Ἁγίος) Γεώργιος, Святой Георгий* Победоносец;

*Уаццлла/Уацелла* — покровитель грозы и урожая; от греч. *(Ἁγίος) Ἰηλίας, Святой Илья* Пророк, в христианской традиции — громове-ре-жец;

*Фалвагра* — покровитель домашнего скота; от лат. *Florus — Laurus*, святые *Флор* и *Лавр*, в христианской традиции покровитель-ствуют той же сфере хозяйствования;

*Фыдыуани/Фидиуани* — *Отец Иоанн*, от греч. *Ἰωάννης, Иоанн* Креститель.

В настоящее время данный список может быть дополнен (напр., *Афсати* — св. Евстафий [Албегова 2000; Виноградов 2012: 287]). Происхождение некоторых этимологий пересмотрено, но в целом данный список продолжает иметь фундаментальное научное значение.

К началу Нового времени пары указанных образов уже не имели близкого сходства. Однако многовековая инерция существования христианских имен и значимых христианских элементов свидетельствует об их глубокой интеграции в традиционную религиозную культуру, что возможно только через осмысление этих образов и адаптацию их в средневековой аланской культурной среде. Данный вывод подтверждается прослеживаемым христианским влиянием и на некоторые мифологические персонажи:

*Донбеттыр* — владыка водного царства, *Водный Петр*; происходит от имени апостола Петра, покровителя моряков [Абаев 1990: 125–126; ИЭСОЯ 1958: 367–368];

*Ойнон* — владелец чудесного колеса, символа Солнца; восходит к имени *Иоанна Крестителя* [Абаев 1990: 131–132; ИЭСОЯ 1973: 225–226], образ которого в церковной и народной традиции связан с соляной символикой [МНМ: 553].

Перейдем к названиям месяцев и дней недели. Первый список осетинских названий месяцев принадлежит Г.-Ю. Клапроту (1806–1807 гг.), который привел их дигорский вариант, отметив, что эти названия «...не очень отличаются от других осетинских» [ОГРИП: 163]. С тех пор описания и специальные исследования показали, что существует несколько вариантов осетинских названий месяцев. Для того чтобы избежать необходимости их рассмотрения, сошлюсь на авторитетное мнение В. С. Уарзиати, согласно которому наиболее точная версия осетинских названий месяцев принадлежит В. И. Абаеву. В таблице 12 представлен список названий В. И. Абаева [ИЭСОЯ 1973: 83; Уарзиати 1995: 22], дополненный их переводом с использованием осетинско-русского и этимологического словарей В. И. Абаева [Абаев 1970; ИЭСОЯ 1958; ИЭСОЯ 1979].

Недавно А. А. Сланов предложил классификацию названий месяцев осетинского календаря, в основе которой формулируется следующий тезис: «Еще с древнеарийских времен идет традиция наименования месяцев и дней в честь основных божеств пантеона, что находит продолжение и в христианскую эпоху... Современные осетинские названия месяцев происходят от синтеза их христианского церковного наименования с народным аграрным. С упадком христианства большинство церковных названий месяцев были вытеснены народными» [Сланов 2007: 28–29]. Классификация осетинских

## Названия месяцев

№№	Осетинское название	Перевод	Русское название
1	<i>ир.</i> Тъæнджы мæй; <i>диг.</i> Ёнсури / Басилти мæйæ	<i>ир.</i> Трескучий месяц; <i>диг.</i> месяц трескучих морозов / месяц Ва- сила (по дню памяти Василия Великого)	январь
2	<i>ир.</i> Ёртхъирæны мæй / Комахсæн	<i>ир.</i> Месяц угрозы / Заговение	февраль
3	<i>ир.</i> Комдарæн	<i>ир.</i> Пост	март
4	<i>ир.</i> Сыфтæры мæй; <i>диг.</i> Никкола	<i>ир.</i> Месяц листьев; <i>диг.</i> Николай (Чудотворец)	апрель
5	<i>ир.</i> Кæрдæджы мæй; <i>диг.</i> Фæлвæра	<i>ир.</i> Месяц травы; <i>диг.</i> Фалвара (св. Флор и Лавр)	май
6	<i>ир.</i> Кæхцгæнæн; <i>диг.</i> Амистол	<i>ир.</i> Праздник в честь родивших- ся в течение года мальчиков; <i>диг.</i> Апостол (праздник святых апостолов Петра и Павла)	июнь
7	<i>ир.</i> Сусæны мæй; <i>диг.</i> Сосæни мæйæ	<i>ир., диг.</i> Месяц зноя	июль
8	<i>ир.</i> Майрæмы Куадзæны мæй	<i>ир.</i> Месяц пасхи Марии (Успе- ние Богородицы)	август
9	Рухæн	Месяц рева оленей (в период гона)	сентябрь
10	<i>ир.</i> Кæфты мæй; <i>диг.</i> Кæфти мæйæ	<i>ир., диг.</i> Месяц крупных рыб (период нереста)	октябрь
11	<i>ир.</i> Джоргуыба; <i>диг.</i> Геужргоба	<i>ир., диг.</i> Праздник св. Георгия (Колесование св. Георгия)	ноябрь
12	<i>ир.</i> Цыппурс; <i>диг.</i> Цæппорсе	<i>ир., диг.</i> Рождество Христово	декабрь

названий месяцев сведена в таблице 13, которая приводится ниже в авторской редакции [Сланов 2007: 30].

Не меньший интерес представляют названия и посвящения дней недели осетинского традиционного календаря, каждый из которых соприкасается с христианством [Уарзиати 1995: 23, 29–31; Сланов 2007: 26–28] (табл. 14).

Классификация названий месяцев по А. Сланову

Месяц	Христианское-аланское	Народное	Современное
1. Январь (вторая половина декабря — первая половина января)	Басилти мæйæ (диг.) (в честь Василия Великого, епископа Кесарийского)	Тъанджы мæй (месяц трескучих морозов, диг. — Ёнсури мæйæ (досл. клык — кусающий холод)	Тъанджы мæй
2. Февраль (вторая половина января — первая половина февраля)	Комахсан (Заговение) Масленица	Æртхыраы мæй (æнхъæрæни мæйæ) (месяц угрозы)	Æртхыраы мæй
3. Март (вторая половина февраля — первая половина марта)	Комдарæн или Мархойы дыууæ мæйы (Великий пост)	Тæргæйтты мæй (месяц обид)	Комдарæн
4. Апрель (вторая половина марта — первая половина апреля)		Кæрдæджы мæй	Кæрдæджы мæй
5. Май (вторая половина апреля — первая половина мая)	Николаæ (диг.) (в честь константинопольского патриарха Николая Мистика, X в.)	Хуымгæнаы мæй	Зæрдæварæн
6. Июнь (вторая половина мая — первая половина июня)	Амистол (диг.) (в честь апостолов Петра и Павла)	Хурхæтæны* мæй или Кæхцгæнаы мæй	Хурхæтæны мæй
7. Июль (вторая половина июня — первая половина июля)	Фæлвæра (в честь св. Флора и Лавра)	Сусæны мæй	Сусæны мæй
8. Август (вторая половина июля — первая половина августа)	Майрæм (в честь Марии — Богоматери)		Майрæм
9. Сентябрь (вторая половина августа — первая половина сентября)	Фыдыуани (в честь Иоанна Крестителя)	Рухæны дыууæ мæйы	Рухæны мæй
10. Октябрь (вторая половина сентября — первая половина октября)	Ичына (в честь праздника освящения храма)	Кæфты мæй	Кæфты мæй
11. Ноябрь (вторая половина октября — первая половина ноября)	Джеоргуыба (диг. Геуæргоба) (в честь св. Георгия)		Джеоргуыба
12. Декабрь	Цыппурс		Цыппурс

\* Названия возникли в позднейшее время (в советский период).

## Названия дней недели

№№	Осетинское название	Перевод	Русское название	Посвящение
1	Къуырисæр	Голова недели	понедельник	Уацилла (св. Илья, пророк Илья)
2	Дыццаг / Геуæргибон	Второй / День Георгия	вторник	Уастырджы (св. Георгий, Георгий Победоносец)
3	Æртыццаг	Третий	среда	День нечистой силы (хæйрæджыты бон, день чертей)
4	Цыппæрæм	Четвертый	четверг	Мыкалгабыртæ (арх. Михаил и Гавриил)
5	Майрæмбон	День Марии	пятница	Мад-Майрæм (Мать Мария, Богородица)
6	Сабат	от евр. Саббат	суббота	Мæрдты бон (День мертвых, Поминальный день)
7	Хуыцаубон	День Бога	воскресенье	Божий день

Приводя христианские соответствия в осетинском традиционном календаре, я намеренно не затрагиваю его мощный дохристианский пласт, этнокультурные и этноконфессиональные вливания, значение, смысл и характер взаимодействия составляющих элементов и т. д. Целью настоящего очерка является демонстрация существования ясно читаемой системы христианских соответствий, сохранившихся фрагментов целостной этнокультурной православной традиции, частью которой и являлся праздник *Зæрдæвæрæн*.

Даже одно лишь процентное соотношение праздничных дней, сохранивших христианскую окраску (на протяжении нескольких веков оставаясь вне контактов с церковью), иллюстрирует изначальный масштаб христианского влияния, глубину проникновения православия в народную культуру. Поэтому научное изучение традиционного календаря невозможно без специального, системного и последовательного анализа прослеживаемых христианских элементов, являющихся частью единого гармоничного целого — осетинской календарной культуры. Данный подход будет способствовать поэтапной реконструкции сформировавшейся в средневековую эпоху аланской православной традиции.

## V. ПАМЯТНИКИ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЫ ОСЕТИИ

Значительный интерес представляют позднесредневековые храмовые комплексы Осетии, которые находятся в преемственной связи с религиозной традицией предшествующей, государственной, эпохи. За основу для их рассмотрения возьмем давно известный в научной литературе документ — отчет протопопа Иоанна Болгарского, составленный в 1780 г. и содержащий наиболее ранний и полный перечень христианских храмов севера Осетии. Прежде чем приступить к анализу этого источника, необходимо отклониться от обозначенной темы и совершить краткий исторический экскурс, который позволит определить обстоятельства появления рассматриваемого документа.

С 40-х гг. XVIII в. Осетия попадает в сферу политических интересов Российской империи. Выгодное географическое расположение (центральная часть Большого Кавказского хребта по обоим его склонам), возможность контроля над важными перевальными путями в Закавказье, а также ожидаемая перспектива разработки полезных ископаемых обусловили стремление России присоединить Осетию к своей территории. Осторожность осуществления этих планов объясняется не только опасением перед неминуемой реакцией Турции, считавшей Кавказ зоной своих интересов, но и практически полным отсутствием информации о новом для российского правительства народе. Поэтому на первоначальном этапе ставилась задача возможно более полного сбора разнохарактерных сведений об Осетии (РОО 1976: 8). Получив данные о знакомстве осетин с христианством, российское правительство решает для реализации своих политических задач использовать миссионерскую деятельность. Для этих целей создается Осетинская духовная комиссия, сформированная



из грузинского духовенства во избежание нарушения Белградского мирного договора 1739 г. [РОО 1976: 7]. Перед ней была поставлена задача по распространению православия, склонению осетин к союзу с Россией и по возможности приведению их в российское подданство [РОО 1976: 8]. Результаты с точки зрения религиозно-просветительской деятельности комиссии можно оценить как посредственные [РОО 1984: 230–233; Толстой 1997: 15–17].

С началом русско-турецкой войны 1768–1774 гг. пропал смысл скрывать принадлежность комиссии, и в 1771 г. принимается решение заменить ее состав русскими миссионерами во главе с протопопом (протоиереем) Афанасием Лебедевым [РОО 1984: 13]. После его смерти в 1777 г. [РОО 1984: 376] место главы (что следует из контекста документов) Осетинской комиссии занимает протопоп Иоанн Болгарский, которому было указано, согласно составленному им же отчету, «...разведать о прежнем и нынешнем того (осетинского. — М. М.) народа положении, о числе их всех вообще, а особливо ново-крещен, о их нравах и склонностях, также относительно к религии, в какой они в прежние времена находились и в какой ныне состоят и о прочем...» [РОО 1984: 383].

В отчете, составленном о. Иоанном [РОО 1984: 383–392], содержатся ценнейшие сведения, касающиеся религиозных воззрений осетин. Однако, прежде чем перейти к анализу интересующих нас данных, попытаемся определить степень достоверности источника. Для этого необходимо определить: причину появления указанного отчета; степень компетентности и добросовестности автора; достоверность приведенных сведений; способ сбора информации и количество затраченного на это времени. Для ответа на первые два вопроса нужно обрисовать обстоятельства появления на политической сцене Иоанна Болгарского — как уже отмечалось, решение чисто политических задач тесно переплеталось с миссионерской деятельностью комиссии.

После поражения крымско-турецкой армии под Моздоком и заключения Кючук-Кайнарджийского мирного договора 1774 г. Российская империя получила значительную свободу действий на Северном Кавказе и добилась юридического признания присоединения Осетии и Кабарды к своей территории [Блиев 1970: 227–230]. Тогда же по инициативе российского правительства были успешно проведены очередные русско-осетинские переговоры в Москве. По их окон-

чании астраханский губернатор генерал-майор П. Н. Кречетников, возглавлявший российскую сторону, отправился в Санкт-Петербург, чтобы доложить о результатах Екатерине II. В своем обширном докладе П. Н. Кречетников предложил значительный комплекс необходимых политико-экономических и социальных мероприятий в Осетии, которые позволили бы укрепить позиции империи на Северном Кавказе [РОО 1984: 354–363]. Предложения губернатора были одобрены. Для осуществления некоторых из них требовались усилия Осетинской духовной комиссии, так как российское правительство делало расчет на расположенность осетин к православию.

По распоряжению императрицы 26 сентября 1777 г. Сенат, после ознакомления с докладом Синода, издал указ. Согласно одному из его пунктов казанский митрополит Вениамин обязывался подобрать и прислать в распоряжение астраханского еп. Антония «ученого протопопа» вместо умершего Афанасия Лебедева [РОО 1984: 375–376].

В марте 1778 г. новый астраханский губернатор генерал-майор И. В. Якобий составляет рапорт Коллегии иностранных дел, в котором сообщается, что, согласно донесению еп. Антония и губернской канцелярии, в Астраханской епархии нет подходящей кандидатуры на должность ученого протопопа. Поэтому Синод поручает казанскому митрополиту Вениамину, являющемуся членом Синода, выбрать «...из епархии своей протопопа ученого и о достоинстве его и добрых качествах самому ему, преосвященному, известного. А буде такого нет, то избрав из священников и по произведении в протопопа отправить к здешнему преосвященному при письменном сообщении...» [РОО 1984: 377]. Другими словами, тщательность отбора была настолько высока, что, во-первых, протоиерея требуемой квалификации не нашлось во всей Астраханской епархии, через которую осуществлялась деятельность комиссии, и, во-вторых, казанский митрополит нес личную ответственность за предложенного им кандидата. В итоге из проповедников епархии был выбран священник казанского Петропавловского собора Иоанн Болгарский, возведенный для осуществления миссии в протопопы [РОО 1984: 376–378].

В рассматриваемый период едва ли не все более или менее значительные действия, предпринимаемые Россией на Северном Кавказе, имели геополитическое значение, что объясняется ее непримиримым противостоянием с Турцией. Обе империи являлись

основными политическими игроками в регионе, причем если слабеющая Порта традиционно претендовала на контроль над Кавказом, то усиливающаяся Россия стремилась перехватить влияние своего соперника и присоединить этот стратегически важный район к своей территории. Поэтому осуществление программы, предложенной П. Н. Кречетниковым, требовало серьезной подготовки, в том числе и информационной. Несмотря на то что Сенат и Синод располагали довольно значительным объемом письменных сведений об Осетии, начиная с донесения архиепископа Иосифа и архимандрита Николая 1742 г. [РОО 1976: 29–31] и заканчивая обстоятельными донесениями самого П. Н. Кречетникова 1774–1775 гг. [РОО 1984: 338–347, 354–364], выбранный с такой тщательностью новый глава Осетинской комиссии получил задачу по сбору четко оговоренной информации, необходимой для осуществления планов правительства. Еще одним подтверждением важности полученных о Иоанне данных могут служить предложения графа Н. И. Панина и графа И. А. Остермана, высказанные в письме к князю Г. А. Потемкину [РОО 1984: 392–394] и основанные на информации вышеуказанного отчета.

Таким образом, появление Иоанна Болгарского в Осетии и его деятельность здесь тесно связаны с политической программой правительства на Северном Кавказе. Именно этим и объясняется столь тщательный поиск подходящей кандидатуры, в котором так или иначе были задействованы некоторые из высших лиц империи. Естественно, что не могли не учитываться моральные (добросовестность) и профессиональные (компетентность) качества ученого протопопа.

Перейдем к способу сбора информации. В преамбуле к своему отчету, адресованному астраханскому епископу Антонию, о. Иоанн пишет: «...велено мне и чрез священников разведать...», далее следует уже приводившийся нами перечень поставленных задач [РОО 1984: 383]. Ниже вновь отмечается, что присланный для епископа (с последующей переадресацией Синоду) отчет составлен на основе личных наблюдений и данных, полученных от священников: «...ныне о всем том, что я в бытность мою в тех местах сам разведал, а при том и чрез присланные от священников особые списки уведомился, нижайше вашему высокопреосвященству и доношу» [РОО 1984: 383]. И в конце текстовой части отчета еще раз указывается: «...о всем вышеописанном сколько было возможно сам и чрез

священников разведав вашему высокопреосвященству сим нижайше и покорнейше доношу» [РОО 1984: 387].

Подобная форма выполнения полученного протопопом задания вполне согласуется с Синодальным указом от 28 октября 1779 г.: «...преосвященному астраханскому дано знать указом, с тем, что как по вышеозначенному высочайше конформированному ея императорским величеством докладу велено Осетинской комиссии священно и церковнослужителям, кроме протопопа и при нем одного дьякона и дьячка, всем пребывание свое иметь всегда в Осетии, куда временно и самому протопопу для очевидного свидетельства и наставления ездить...» [РОО 1984: 379–380].

Сроки выполнения отчета (сбор сведений с последующим их текстовым оформлением) определяются по самому документу. Присланные из астраханской духовной консистории в Осетинскую комиссию указания о начале работ датированы 18 февраля и 20 мая 1779 г. [РОО 1984: 383], дата же окончания выполнения отчета — 18 июля 1780 г. [РОО 1984: 387]. Следовательно, на выполнение синодального задания могло быть затрачено не менее года — срок вполне достаточный для составления информативного и достоверного донесения.

Итак, ожидаемая вероятность достоверности приведенных сведений достаточно велика. Это вытекает из совокупности рассмотренных факторов: государственная важность отчета, обусловленная бескомпромиссной внешнеполитической борьбой за Кавказ; компетентность и добросовестность автора; продуктивный способ сбора информации; продолжительные временные сроки. Ниже мы сравним интересующие нас данные, содержащиеся у Иоанна Болгарского, со сведениями, приводимыми другими авторами.

Перейдем к рассмотрению самого документа. Он состоит из двух частей: текстового отчета и приложения, обозначенного как опись. Последняя представляет собой обширную таблицу, графы которой отражают: названия перечисляемых сел, порядковый номер каждого внутри таблицы; количество дворов; число крещеных; расстояние в верстах каждого последующего села от предыдущего. Перечисление названий идет обычно против течения реки, снизу вверх по ущелью. Все приведенные населенные пункты разбиты по «уездам», каждый из которых приблизительно соответствует территории некоторых из существовавших осетинских обществ, причем Дигория в опись не включена [РОО 1984: 388–392].

Текстовый отчет состоит из следующих частей:

а) краткая преамбула, в которой обозначены: юридическое обоснование составления документа, способ сбора информации, поставленные перед автором задачи, получатель отчета;

б) раскрытие сформулированных в преамбуле задач по пунктам.

Прежде чем перейти к рассмотрению приводимой информации, касающейся религиозных воззрений осетин (пункт б), кратко остановимся на предыдущих пяти пунктах.

1. *История народа.* По И. Болгарскому, происхождение осетин, в силу отсутствия у них письменности и письменных источников, неизвестно. Судя по самоназванию — ирон, осетины происходят от некоего Ира. Осетия получила значительный приток грузинского и славянского населения, спасавшегося от притеснений. Первые бежали от персидского шаха Аббаса, вторые — от ордынских татар, с которыми граничили славяне, жившие в Маджарах и Татартупе. Будучи в зависимости от Грузии, осетины получили свое название по имени владельца (князя) Иозефа. Получив независимость с ослаблением Грузии, Осетия вновь обеднела.

Воздержимся от повторного анализа этих противоречивых сведений, которые отражают уровень исторических знаний того времени. Об этом уже говорилось в первой главе настоящей книги.

2. *Число крещеных с 1771 года.* Следует отсылка к прилагаемой описи. Оговаривается, что приводятся лишь те населенные пункты, «...куда только вход имели наши священники и до чего они разведыванием своим доходить могли» [РОО 1984: 384].

3. *Общая численность населения и число некрещеных.* Не выяснены. Попытка получить данные у местного населения не удалась. Сбор информации на местах оказался невозможен «...по их (осетин. — М. М.) дикости» [РОО 1984: 384]. Этот пункт живо переключается с последующими двумя.

4–5. *Нравы и склонности народа.* Автором отмечаются суровость, жестокость, вспыльчивость, дерзость, непримиримость, злопамятность, мстительность, склонность к убийствам. Как следствие этого — превалирование драк и убийств над легкими ссорами, постоянное стремление отомстить обидчику (прощение приравнивается к позору), отсутствие отличия отце- или братоубийцы от убийцы, почти поголовная израненность людей, обязательное наличие оружия в каждом доме. Доминирующая склонность — «пользоваться чужими

выгодами» по праву сильного, что распространяется как на имущество, так и на жизнь. Все без исключения занимаются хищением и разбоем, большую часть времени проводят в набегах. Причем на дорогах опасности подвергаются не только проезжающие иностранцы, но и миссионеры, «...да еще от таких людей, к которым они, будучи на проповеди слова Божия, вхожи и приеманы были» [РОО 1984: 385].

Отметим, что другие «нравы и склонности», кроме перечисленных, в тексте отсутствуют полностью. Сгущение красок очевидно — нарисованное Иоанном Болгарским общество не могло быть жизнеспособным. Будучи сориентировано на самоуничтожение, оно не смогло бы существовать в течение столетий. Приведенное описание недостатков и только недостатков осетинского сознания, выраженного через поведенческие стереотипы, отличается значительными преувеличениями и откровенной пристрастностью автора. Такое восприятие, характерное для европейской цивилизации XVIII–XIX вв. господствует в описаниях авторов этой эпохи и имеет небольшое число исключений, таких как уже упоминавшиеся А. Гакстгаузен или К. Кох. Сформировавшееся рационалистическое мышление, получившее в эпоху просвещения определенную направленность, не в состоянии было рассматривать чуждое ему традиционное общество на основании совокупности и взаимосвязи проявлений его духовно-нравственных ценностей. К сожалению, этот цивилизационный субъективизм был характерен и для церковно-миссионерской среды, к которой принадлежал Иоанн Болгарский. Поэтому, как ни парадоксально, приводимые здесь сведения и характеристики следует признать в лучшем случае сильно преувеличенными, но весьма тщательными и скрупулезными.

6. *Религиозные воззрения.* Этот пункт составляет большую часть текстового отчета. Определив осетин «отчасти язычниками и отчасти христианами» [РОО 1984: 385] в прошлом и настоящем, о. Иоанн ниже приводит аргументы в подтверждение обоих определений. Христианская принадлежность характеризуется почитанием церковных праздников, соблюдением «...Великого поста и недели перед Рождеством Христовым...» [РОО 1984: 385], наличием древних церквей и благоговейным отношением к ним. К проявлениям язычества отнесены: наречение младенцев нехристианскими именами, свадебные и похоронные обряды, поклонение «...камням,

которые они приносят от церквей...» [РОО 1984: 386–387]. Отмечаются достижения миссионерской деятельности Осетинской духовной комиссии, несмотря на то что население в большей своей части придерживается нехристианского закона. В заключение предлагается предоставление осетинам равнинных земель, находящихся под защитой России, и строительство в каждом селении приходских церквей с регулярным проведением служб. В совокупности эти меры должны привести к утверждению в Осетии христианства.

Шестой пункт отчета отличается информационной насыщенностью. Помимо отражения позднесредневековой религиозной ситуации в Осетии, здесь содержатся ценнейшие этнографические сведения, в особенности касающиеся похоронной обрядности. Научная значимость приводимых сведений тем ценнее, что многие из них упоминаются впервые. Однако наибольший интерес, на наш взгляд, представляет пассаж, касающийся церковной архитектуры. И. Болгарским составлен наиболее полный список средневековых храмов Северной Осетии — из известных в документах и литературе второй половины XVIII — XIX в., т. е. времени, когда Осетия стала зоной активной деятельности политиков, миссионеров и исследователей.

Для наглядности последующего анализа приводим эту часть отчета полностью: «... в некоторых же местах имеются и церкви каменные, только весьма древние, а имянно в Куртатском уезде в деревни Дживгисе церковь во имя великомученика Георгия с олтарем, в котором едва только можно поставиться одному престолу, в деревни Мисир развалившаяся, в деревни Лачи целая, а в чие имя не известно, в деревни Джоаркау церковь пророка Илии развалившаяся, близ деревни Кадат церковь Святаго Духа целая, в Даргавском пророка Илии, в Нарском близ деревни Истырнара видны развалины церковные, близ деревни Туриум церковь во имя святых апостол Петра и Павла, в Дигурском в деревни Фарасткатте, в деревни Чебойте церкви, а в чие имя неизвестно, в деревни Лесгоры церковь Николая Чудотворца, в Олагирском уезде близ деревни Дагом церковь Святыя Троицы развалившаяся, в деревни Мизур целая, в деревни Нузал целая ж, в которой видно отчасти стенное изображение святых великомучеников Георгия и Феодора Тирона и архистратига Михаила, а в чие имя неизвестно, в Чей во имя Святыя Троицы деревянная церковь построена из красного дерева, незывемаго негниющего, в сей церкви есть стенное писание и несколько образов, у которых видны подписи

грузинскими литеррами; все же помянутые церкви очень малы и без алтарей и более сходятся на часовни, нежели на церкви, имеют вход с правой стороны, от куда и свет получают» [РОО 1: 385].

Всего перечислено 15 храмов с привязкой каждого из них к определенному населенному пункту. Большинство приводимых названий сел отличается от современной русской транскрипции. Некоторые населенные пункты забыты.

Местонахождение одиннадцати сел из списка известно: Дживгис — *Дзывгъис* (Дзивгис); Лачи — *Лац* (Лач); Джоаркау — *Дзуарыхъау* (Дзуарикау); Кадат — *Къадат* (Кадат); Истырна — *Нар* (Нар); Фарасткатт — *Фараскъатта* (Фараскатта); Лезгоры — *Лезгора* (Лезгор); Дагом — *Дагом* (Дагом); Мизур — *Мызур* (Мизур); Нузал — *Нузал* (Нузал); Чей — *Цъай* (Цей). Десять из них (за исключением с. Кадат) продолжают оставаться населенными. Необходимо выяснить локализацию сс. Мисир, Туриум, Чебойт и определить наименование села в «Даргавском уезде» — Даргавская долина в Тагаурии.

*Мисир* в тексте отчета помещается в Куртатинском ущелье. Уточненную локализацию находим в прилагаемой описи — две версты от села Барзыскау — *Барзыхъау* (Барзыкау) и одна верста от с. Кадат [РОО 1984: 388]. Ойконим *Мисир* в различной транскрипции в документах XVIII в. встречается неоднократно, причем во всех случаях селение локализуется в Куртатинском ущелье.

26.04.1772 г. (из ведомости Осетинской комиссии о крестившихся семьях): «...в Куртатах... деревни Миси...» [РОО 1984: 286–288].

26.05.1773 г. (из списка осетин и ингушей, крестившихся в 1772–1773 гг.): «...Куртатского уезду деревни Мисирс...» [РОО 1984: 309].

27.10.1774 г. (из прошения осетинского посольства П. Н. Кречетникову): «...в Куртатском уезде по реке Фоке (Фиагдон. — М. М.)... деревни Мисия...» [РОО 1984: 321].

Это же название встречается также в записках Штедера (1781 г.): «...Мисси на речке, протекающей вдоль возвышенности, и Гули» [ОГРИП: 46] и у Л. Рейнегса (1796 г.). Причем в описании последнего ойконимы отождествляются с фамилиями и коленами: «...около истоков Пога (Фиагдона. — М. М.) живут колена мизи и талагов» [ОГРИП: 100]. При соотнесении данной цитаты с контекстом источника в названии указанных «колен» легко распознаются сс. Мисир и



Даллагкау (*Дæллагхъæу*). Отметим, что с. Даллагкау располагается в непосредственной близости от с. Барзыкау.

В ходе полевого обследования, проводившегося нами совместно с Л. Р. Габоевой в 1999 г., жительница с. Даллагкау Г. А. Уртаева (в замужестве Елканова, уроженка с. Каккадур, 1905 г. р.) указала развалины Мисира, по-осетински *Мысир*. По словам информатора, здесь находился один двор, принадлежавший фамилии Саухаловых, переселившихся около 1928 г. в с. Дзуарикау. Местонахождение Мисира совпадает с обозначенным в описи отчета. В называвшихся документах Мисир связывается с фамилией Чаликовых (*Цæлыккæтæ*, в современной русской транскрипции *Чаликовы*) [РОО 1984: 309, 321], что соответствует существующим сведениям о происхождении данной фамилии.

*Туриум* локализуется о. Иоанном в Туалгоме. Населенного пункта с таким названием ни в литературе, ни в ходе опроса на местности нами не выявлено. Известно, что некоторые отселки осетинских селений могли называться по населявшим их фамилиям. Поэтому можно было бы предположить, по видимому созвучию, связь данного села с существующей фамилией Туриевых (*Тъуритæ*). Однако эта фамилия происходит из Стур Дигории [Гецати 1999: 15, 34–35], и нет никаких данных о переселении ее представителей в Туалгом.

В описи при перечислении сел «Нарского уезда» значится Истыр Нара (*Стыр Нар*, Большой Нар) — название, фигурирующее в списке отчета. Туриум в описи отсутствует, хотя значатся все остальные населенные пункты, приведенные в списке, кроме сел Дигории, не вошедшей в опись. Вместо ойконима Туриум здесь значится Гуриум [РОО 1984: 389]. По всей вероятности, буква «Т» появляется в результате описки. Ту же подмену «Т» на «Г» находим и в перечислении сел Куртатинского ущелья: здесь между сс. Ачонага — *Ацонаæга* (Ацонага) и Фардындон — *Фæрдыгдон* (Фардыгдон) значится с. Тули. Судя по расстоянию от указанных населенных пунктов (3 и 5 верст соответственно) и созвучию названий, Тули является искаженным ойконимом Гули — селением, действительно существующим в обозначенном районе Куртатинского ущелья.

Таким образом, правильной записью рассматриваемого названия должно быть Гуриум, а не Туриум. Связь этого села с фамилией Гуриевых, имеющих куртатинское происхождение, можно исключить. В описи Гуриум локализуется на расстоянии двух верст от

с. Скасын — *Скассан* (Скасан) и одной версты от с. Зрыся — *Дзрисса* (Зрисса) (РОО 1984: 389). При соотнесении этих данных с современной картой Туалгома наиболее вероятным по созвучию названий и первому из указанных расстояний оказывается соответствие Гуриума селению Гуркумта (*Гуыркъуымтæ*) Гуркумтского или Лядонского ущелья, название которого И. Бларамбергом передано как Геркум [Бларамберг 2010: 215–216].

Окончание *-тæ* является показателем множественного числа. Форма *Гуриум* есть искаженная от *Гуыркъуым* — по А. Дз. Цагаевой происходит от *слепой угол* [Цагаева 2010: 354], с заменой *к* (*къ*) на *и*, что произошло, скорее всего, во время переписывания непривычного и непонятного названия.

*Чебойт* локализуется в Дигории. Это название в измененной транскрипции — *Зебой* — встречается и в рапорте Л. Штедера от 19.07.1781 г. при перечислении сел, жители которых принесли присягу на верность России. Локализация — ущелье реки Сонгутидон [РОО 1984: 397]. Все зафиксированные Л. Штедером названия сильно искажены и отличаются от приведенных у Болгарского: Фарасткатт — Фаристкатгунцар, Лесгоры — Лескор. Следует отметить, что производившаяся запись топонимов Осетии сильно разнилась. Это объясняется отсутствием в то время устоявшейся русской транскрипции осетинских названий, воспроизводившихся на слух. Следовательно, мы можем признать идентичность *Чебойт* Иоанна Болгарского и *Зебой* Штедера. Еще одно упоминание того же селения в транскрипции *Чебоэти* присутствует в работе И. Бларамберга, с локализацией в том же ущелье [Бларамберг 1992: 143]. В сравнительно полном списке населенных пунктов севера Осетии В. С. Толстого [Толстой 1997: 116] село с таким названием отсутствует.

Представляется вполне допустимым соотнесение ойконима *Чебойт* с фамилией *Цъебойтæ* (Цебоевы), происходящей из с. Уакац (*Уахъæца*) [Гецати 1999: 166–167, 179–182] Сонгутидонского ущелья. Селение *Цъебойтæ* (Чебойта) действительно существует в непосредственной близости от с. Уакац, хотя не значится на современных картах. По-видимому, изначально оно являлось небольшим отселком, местом компактного проживания Цебоевых. Следует отметить, что в настоящее время это село среди местного населения называется как *Цъебойтæ*, так и *Цъебойты сых* (квартал Цебоевых). В таком случае понятно, почему этот небольшой населенный

пункт, в отличие от довольно крупного (64 двора на 1771 г.) с. Уакац [Берозов 1980: 234], в источниковой литературе встречается редко.

*Даргавский уезд* представлен только одним храмом без привязки к населенному пункту. Это может объясняться либо отдаленностью расположения от сел, либо идентичностью названий «уезда» и села (местности). Название «уезда» показывает, что он относится к густонаселенной в то время Даргавской долине, расположенной в Тагаурии, в верхнем течении р. Гизельдон. Свое название долина получила от с. Даргавс (*Даргъæвс*, от *даргъ фæз*, «длинная поляна» [Цагаева 2010: 192]), самого крупного из расположенных здесь сел. Логично предположить, что отсутствие указания конкретного населенного пункта для привязки внутри «уезда» должно подразумевать, что И. Болгарский не располагал достаточными сведениями и локализовал упомянутый им храм в общем, на территории долины.

Перейдем к идентификации храмов, перечисленных И. Болгарским.

1. *Дзивгис*, «...церковь во имя великомученика Георгия с олтарем, в котором едва только можно поставиться одному престолу».



*Рис. 35. Дзивгис. Церковь Св. Георгия — Дзывгъысы Уастырджы*

лу...». Известна также как *Дзывгъисы Уастырджы*, *Дзывгъисы дзуар* (рис. 35). Расположена на южной окраине села. Один из наиболее известных в литературе храмов Осетии. В разное время о нем писали Вахушти [Вахушти 1904: 144], Л. Штедер [ОГРИП 1967: 46–47], Я. Рейнеггс [ОГРИПП 1967: 100–101], Г. Бларамберг [Бларамберг 1992: 152], В. С. Толстой [Толстой 1997: 65–66], В. Б. Пфаф [Пфаф 1872: 134; Пфаф 1871: 160], В. Ф. Миллер [Миллер 1888: 48–55] и др. Как уже говорилось выше, в 1982 г. около апсиды храма В. А. Кузнецовым были раскопаны 4 погребения в каменных ящиках. Единственное, хотя и краткое опубликованное архитектурное описание дзивгисской церкви дано в работе Д. В. Белецкого и А. Ю. Виноградова [Белецкий, Виноградов 2011: 260–263]. В кратком описании И. Болгарского отражен важный элемент данного храма — наличие небольшой полукруглой внешней апсиды.

2. *Мисир*, «...развалившаяся...». Это единственное известное упоминание данной церкви. Исключением является описание П. С. Уваровой, обозначившей ее как «огромный колумбарий» [Уварова 1904: 145]. Церковь эта расположена сразу за селом, на



*Рис. 36. Мысир. Церковь*

возвышенности на территории небольшого склепового некрополя (рис. 36) [Тменов 1996: 166–167; Белецкий 2011: 40–41, 45, прим. 32].

3. *Лац*, «...целая, а в чие имя не известно...». Так как в тексте источника указывается на храм «...в деревни Лачи...», т. е. расположенном внутри населенного пункта, то под эту локализацию подходит *Хуыцауы дзуар*, расположенный на средневековом кладбище на южной окраине села (рис. 37). Наиболее известные описания *Хуыцауы дзуара* принадлежат В. Ф. Миллеру, идентифицировавшему его как церковь [Миллер 1888: 51, табл. X] и В. Б. Пфафу (Пфаф 1871: 162).



Рис. 37. *Лац. Хуыцауы дзуар*

4. *Дзуарыкау*, «...церковь пророка Ильи развалившаяся...». Фигурирует лишь в списке о. Иоанна. В селе существует только один храм — *дзуар Реком* (рис. 38). Его описания в литературе нам не известны. И. Болгарским подчеркивается руинированность церковного здания. Визуальный осмотр *дзуара Реком* позволяет выявить следы перестройки или восстановления. Согласно устным сведениям, полученным в 1998 г. от местного жителя Т. А. Цопанова, 1927 г. р., в XIX в. Беси Черджиевым, родственником информатора, дошедшему до нас строению была сделана плоская земляная крыша. Следует



Рис. 38. Дзуарикау. Реком (возможно, церковь Пророка Ильи)

отметить несовпадение посвящения дзуара с приведенным в тексте источника. Реком связывается со Св. Троицей [Уарзиати 1995: 76], тогда как И. Болгарский сообщает о посвящении церкви Илье Пророку. Так как никакого другого здания храма в с. Дзуарикау и его ближайших окрестностях нет, можно предположить, что либо оно было утрачено (находящееся в 1780 г. в руинированном состоянии здание больше не восстанавливалось), либо произошло изменение посвящения храма. В пользу первого предположения говорит давняя руинированность, против — особое почитание *Уацилла* в с. Дзуарикау и во всем Куртатинском ущелье [Сланов 2004: 222–223, 231]. В пользу второго — факт восстановления здания храма и постепенное снижение почитания *Тбау-Уацилла* с усилением почитания *Дзывгъисы Уастырджы* внутри Куртатинского общества, в которое входило с. Дзуарикау [Сланов 2004: 222–223].

5. *Кадат*, «...церковь Святаго Духа целая...». Упомянуется только в списке Иоанна Болгарского. Храмов в селе и его окрестностях не обнаружено. Ближайший храм, *Дзири-дзуар* (рис. 39), находится на возвышенности, менее чем в полутора километрах к юго-западу



Рис. 39. Дзири-дзуар

от села. Посвящение Дзири не совсем понятно. П. С. Уварова пишет: «...Дзуар — Дзиро, или святилище Христа», но называет так *Уастырджийы дзуар* над с. Лац [Уварова 1900: 163]. Путаница в локализации настораживает и при неожиданной идентификации названия. Отмечаемая связь Дзири-дзуара с почитанием Уастырджи имеет, скорее всего, поздний характер [Цагаева 2010: 235]. Не дает простых ответов и перевод слова *дзири*, с грузинского — *основание, корень*<sup>16</sup>. Чтобы не отклоняться в сторону определения и анализа посвящения дзуара, ограничимся его вероятной связью с церковью, фигурирующей в списке И. Болгарского. День празднования (*дзуары бон*) Дзири-дзуара приходится на *Дауджытаэ*, праздник, посвященный Силам небесным. *Дауджытаэ* отмечается через неделю после праздника Троицы/*Кæрдæгхæссæн*, на следующий день после которого в православном календаре отмечается день Святого Духа. Возможно, что это и связано с указанным в списке посвящением. Еще один аргумент — отсутствие населенных пунктов поблизости от Дзири-дзуара, который расположен на горе и подчеркнута

<sup>16</sup> Чрезвычайно признателен З. М. Сагкаеву за ценную консультацию.

возвышается над селами Фиагдонской долины. Ближайшим из них по дороге (но не по прямой) к храму является Кадат, входивший в состав Цымыгинского общества, где всеушельский дзуар Дзири был отмечен особым почитанием [Сланов 2004: 222–223]. Вспомним, что местонахождение церкви указывается «близ деревни Кадат», а не в самом селе, как при локализации ранее упомянутых храмов: «в деревни», хотя далее в списке относительно сс. Лезгор, Дагом, Цей такой способ указания расстояния оказывается очень условным. И наконец, Дзири-дзуар является визуально самым заметным храмом долины, что, наряду с его всеушельским характером, должно было попасть в поле внимания миссионеров.

6. *Даргавский уезд, «...пророка Ильи...»*. Почитание Уацилла, распространенное во всей Осетии, особенно развито в Даргавской долине, где и находится один из наиболее почитаемых дзуаров Осетии — Тбау-Уацилла. Хорошо известная связь образов Пророка Ильи и Уацилла объясняет, почему оба храма, построенных здесь во второй половине XIX в. Обществом восстановления православного христианства на Кавказе, были посвящены именно этому святому. Один храм расположен в с. Даргавс, другой — в с. Каккадур. Информация относительно наличия в Даргавсе средневековых храмовых построек отсутствует.

В отношении каккадурского храма вызывает несомненный интерес следующий отрывок из работы В. С. Толстого: «Главные места, посвященные Илье Пророку, следующие. На вершине реки Гизель, около деревни Верхний Какадур, высокая гора называется Тбав-Вацила. В самой деревне есть капище (судя по виду, должно быть, древняя православная часовня), посвященная тому же Вациле, т. е. Илье Пророку: в нее никто не входит, а лишь в отверстие, служившее дверью и заложенное большою плитою, кладут разные приношения» (Толстой 1997: 62).

Очевидно, что речь идет о святилище, расположенном *внутри* села. Им не может быть единственное теперь здесь культовое сооружение, дзуар *Бурусы Уастырджы*, представляющее собой приблизительно кубической формы постройку со сторонами около полутора метров с нишей.

Это явно не совпадает с приведенным описанием лично видевшего каккадурский *Уациллаы дзуар* В. С. Толстого. Автор говорит о камерной постройке с входным проемом, которая находится внутри села и напоминает православную часовню. О наличии в селе церкви Пророка



Ильи В. С. Толстой не сообщает, а это, исходя из целей поездки [Толстой 1997: 39–40], доказывает, что во время его посещения Каккадура в 1848 г. церковь еще не была построена<sup>17</sup>. Она появляется позже, а описанный В. С. Толстым дзуар больше не фигурирует в литературе, тогда как описания и изображения явно менее значимого дзуара Бурусы Уастырджи появляются неоднократно [Скитский 1947: 121, рис. 28; Семенов 1948: 113; Тменов 1984: 44]. Напрашивается закономерный вывод: церковь Пророка Ильи была построена на месте *Уаццлайы дзуар*, описанного В. С. Толстым. Такая практика имела распространение. Храм нового времени с одноименным посвящением мог строиться поблизости от средневековой церкви, как, например, в с. Хозитыкау церковь Успения Богородицы возле Зруджи Мады Майрам, или на месте древнего храма — в Закинском ущелье в сс. Абайтыкау и Кесатыкау.

Есть еще одно косвенное подтверждение сделанному выводу. Строительство двух храмов с посвящением пророку Илье/*Уаццлла* было наверняка продуманным миссионерским ходом, призванным защитить Даргавскую долину от усилившегося в этот период исламского влияния. Выбор для строительства церкви в Даргавсе, не только крупнейшем селе долины и Тагаурии, но и одном из самых больших сел во всей горной Осетии, понятен. Каккадур же не отличался внушительными размерами внутри Даргавской долины, тем более после переселений, последовавших за карательной экспедицией 1830 г. [Цориева 2010: 84]. Выбором в пользу этого села могло стать наличие средневекового храма — дзуара Уаццлла. Это объясняет и нехарактерную дублированность посвящений: была понятна необходимость строительства церкви в крупнейшем селе Тагаурского общества, а условия особого почитания Уаццлла предполагали ее посвящение пророку Илье; наличие почитаемого средневекового храма в Каккадуре с аналогичным посвящением требовало сохранения этого посвящения. Таким образом, средневековая церковь-дзуар Пророка Ильи, локализуемая И. Болгарским в «Даргавском уезде», идентифицируется как «Уаццллаи дзуар» В. С. Толстого, на месте которого впоследствии была построена церковь Пророка Ильи (рис. 40). После 1998 г. здание храма перестроено и используется как жилой дом.

7. Нар, «...видны развалины церковные...». Церковь, упоминаемая Иоанном Болгарским «близ деревни Истырнара», может соот-

<sup>17</sup> Поэтому указание в Терском календаре на 1910 г. даты 1844 г. ошибочно [ТК 1910: 338–339].



Рис. 40. Каккадур. Церковь Пророка Ильи. Фото 1998 г.

ветствовать только храму *Нары дзуар, Нары Уастырдж* (рис. 41) [Кузнецов 1977: 167–170; Пищулина 2006: 106–108]. Визуальный осмотр церковного здания выявляет полную перекладку его стен, что соответствует сообщению списка о руинированности храма. А. Гатуев приводит посвящение Нары дзуара Святой Троице [Гатуев 1901: 12], а не св. Георгию, как можно было бы ожидать.

8. *Гуркумта (Туриум)*, «...церковь святых апостол Петра и Павла...». Упоминается только в списке о. Иоанна. В источниках и научной литературе указания на существование храма в селе или его окрестностях отсутствуют. Полевое обследование местности храма не выявило.

9. *Фараскат*, «...в чие имя не известно...». Речь, несомненно, идет об известной фараскатской церкви *Фарæскъæтты ææппадз* (рис. 42) [Кузнецов 1977: 153–154; Тменов 1996: 169–170; Белецкий 2011: 31, 33–38], которая, согласно А. Гатуеву, была посвящена пророку Илье [Гатуев 1901: 13].

10. *Цебойта*, «...в чие имя не известно...». Церковь упоминается только в списке о. Иоанна. Полевое обследование местности храма не выявило.



*Рис. 41. Нар. Нары дзуар*



*Рис. 42. Фараскат*

11. Лезгор, «...церковь Николая Чудотворца...». Относительно данного храма сомнений также не возникает. Это *Саттайы обау* [Кокиев 1928: 17–19, рис. 29; Лакисов 1945: 65; Кузнецов 1977: 154–155; Тменов 1984: 255; Тменов 1996: 165–166], храм, однотипный с фараскатским [Белецкий 2011: 29–30, 33], расположенный на возвышенности позднесредневекового лезгорского некрополя (рис. 43). В этой связи большой интерес представляет похожее сообщение А. Гатуева: «В сел. Кумбулта — Донифарс в Дигории существуют развалины старого храма во имя Святителя Николая» [Гатуев 1901: 12]. Как известно, сс. Лезгор, Донифарс и Кумбулта составляли одну общину. Поэтому подобное объединение названий указывает на общинную принадлежность храма. Данное посвящение подтверждается и В. С. Толстым: «По Стит Горий над деревнею Лезгория виднеется древнейшая церковь во имя Николая Чудотворца, но она оставлена: рассказывают, что в ней были сокровища, которые давно уже расхищены неизвестно кем» [Толстой 1997: 80]. Несмотря на неточность локализации Стур Дигории речь, несомненно, идет о *Саттайы обау*. Единогласное указание на посвящение храма не



Рис. 43. Лезгор. *Саттайы обау* — церковь Николая Чудотворца

вызывает вопросов. Николай Чудотворец имел особое почитание в донифарской общине. После ее исламизации церковь *Саттайы обау* вполне ожидаемо была выведена из религиозной жизни общины, но почитание святого не прекратилось. До сих пор праздник *Хуарз Никколæ* (хороший, добрый Николай), выпадающий на день празднования перенесения мощей Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бари, ежегодно справляется у посвященной ему пещере над селом Лезгор [Басилов, Кобычев 1976].

12. *Дагом*, «...церковь Святыя Троицы развалившаяся...». Упоминается только в списке о. Иоанна. Вблизи села находятся два храма — широко известный во всей Осетии *Дагомы Зæронд Уастырджы* (рис. 44) и малоизвестный *Бурдзиаты дзуар* (рис. 45). В тексте документа подчеркивается руинированность церкви. Визуальный осмотр первого храма позволяет выявить следы позднего восстановления северной и западной стен, второй — полуразрушен. Посвящение Бурдзиаты дзуара забыто, а вероятная исконность посвящения *Дагомы Зæронд Уастырджы* (старинный, древний Дагомский св. Георгий) вроде бы заложена в его названии. Косвенное подтверждение этому присутствует в полевых материалах Е. Е. Бараковой: «Дзуæрттæй сегасæй зæронддæр уыдысты Дагомы Уастырджы, Реком, Мигъдау æмæ Ходы Уастырджы. Уыдонæй сегасæй раздæр сарæзтой Мигъдауы: уый Дагомы Уастырджийæ зæронддæр у, æз куыд хъуыстон зæрæдтæй, уымæ гæсгæ». «Из всех дзуаров самыми древними были Дагомы Уастырджы, Реком, Мигъдау и Ходы Уастырджы. Из них всех раньше построили Мигъдау: он древнее Дагомы Уастырджы, как я слышал от стариков» [Баракова 1938: 63].

С другой стороны, в поле зрения миссионеров, в силу большой известности, должен был попасть именно *Дагомы Уастырджы*. Под стенами именно этого дзуара на священной поляне *Мадизæн* вершился верховный суд позднесредневековой Осетии. Кроме того, просматривается и некоторая закономерность с посвящением Уастырджы. Среди храмов рассматриваемого списка в настоящее время четыре связаны с Уастырджы — в Дзивгисе, Наре, Дагоме и Цее. Три из них (Дзивгис, Нар, Дагом) посвящены этому особо почитаемому святому. Один (цейский Реком) такого посвящения не имеет, но в современном народном сознании прочно связан с образом Уастырджы. Согласно приведенным источникам св. Георгию посвящен только один из указанных храмов (Дзивгис), остальные три — Святой



*Рис. 44. Дагом. Дагомы Заеронд Уастырджы. Фото А. Сланова*



*Рис. 45. Дагом. Бурдзиаты дзуар*

Троице. Здесь возможно проявление закономерности смены указанных посвящений, причем если в отношении двух храмов данный процесс полностью завершился, то наступившая научная эпоха остановила «перепосвящение» цейского Рекома на незавершенной стадии. Сказанное является не более чем предположением, требующим системного анализа.

Таким образом, имеющиеся сведения не позволяют идентифицировать дагомскую церковь списка, уверенно выбрав один из двух рассматривавшихся вариантов.

13. *Мизур, «...целая...»*. В селе расположены два храма — Архангела Михаила и *Хъæуы Зæд*. Время строительства первого известно — 1890 г. [ТК 1910: 356–357]. Второй относится к средневековой эпохе, описан В. С. Толстым: «Кау звар (Хъæуы дзуар. — М. М.) — сельский святой, в самой деревне Мизур древняя покинутая церковь, внутри которой сохранился только четвероугольный каменный помост, служивший основанием престола, и признак места иконостаса. Вблизи, но пониже церкви, огромный сарай, где хранятся медные котлы для варения пива к празднику этой святыни. Кау-звар очень почитаем и



Рис. 46. Мизур. *Хъæуы Зæд*

страшен всем жителям гор, потому что посвящен Сау Вациле (Сау Уацилла. — М. М.), черному, или сердитому Илье Пророку. В старину, когда пленный или преследуемый за кровь успевал войти в Кау-звар, то первый освобождался от уз, а второй прощался» [Толстой 1997: 67 68]. Очевидно, что данный дзуар, *Хъæуы Зæд* (рис. 46), является Мизурской церковью из списка Иоанна Болгарского.

14. *Нузал*, «...целая ж, в которой видно отчасти стенное изображение святых Георгия и Феодора Тирона и архистратига Михаила, а в чие имя не известно...». Судя по расположению и краткому описанию стенной росписи, данный храм является хорошо известной в источниках и научной литературе Нузальской церковью (рис. 47) [Белецкий 2004].



Рис. 47. Нузальская церковь. Фото Ф. С. Киреева

15. *Цей*, «...во имя Святыя Троицы деревянная церковь построена из красного дерева, называемого негниющего, в сей церкви есть стенное писание и несколько образов, у которых видны подписи грузинскими литерами...». Краткое описание храма соответствует





Рис. 48. Цей. Реком (по В. Ф. Миллеру). 1888 г.

цейскому Рекому (рис. 48) [Кузнецов 1990: 5–49; Дарчиев 2011]. Описание его интерьера, приводимое В. С. Толстым [Толстой 1997: 74–76], позволяет исключить другую позднесредневековую деревянную церковь Цея — *Уастырджийы дзуар*. Посвящение, приводимое Иоанном Болгарским, подтверждается В. С. Толстым [Толстой 1997: 61] и А. Гатуевым [Гатуев 1901: 12].

Посвящение св. Георгию, приводимое В. Ф. Миллером [Миллер 1992: 439], носит явно поздний характер [Уарзиати 1995: 76]. На это указывают не только свидетельства более ранних авторов, но и описывавшаяся в литературе календарная связь Рекома со Св. Троицей [Уарзиати 1995: 76]. Можно упомянуть еще два варианта посвящения Рекома — Геркулесу (улавливается созвучие посвящения св. Георгию / *Уастырджи*) [Пфаф 1872: 120] и архангелу Рафаилу [Маркович 1906: 184]. Их ошибочность не вызывает сомнений.

Такова идентификация храмов из списка Иоанна Болгарского. Напомним, что помимо кратких индивидуальных характеристик автор приводит и обобщающее описание: «...все же помянутые церкви очень малы и без алтарей и более сходствуют на часовни, нежели на церкви, имеют вход с правой стороны, откуда и свет получают» [РОО 1984: 385].

Сравним данные, имеющиеся в списке И. Болгарского, сведя их в таблицу.

Таблица 15

№	Название села: осетинское / совр. русское	Данные отчета И. Болгарского						Современные данные			
		Название села (местности)	Местонахождение храма по отношению к селу	Сохранность храма	Специальное описание храма	Посвящение храма	Посвящение храма согласно другим авторам XVIII-XIX вв.	Местонахождение храма по отношению к селу	Соответствие специальному описанию И. Болгарского	Современное посвящение	Координаты храма
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1	Дзывгъис/ Дзивгис	Дживгис	в селе		кратко о размерах алтаря	Великомученика Георгия	Св. Георгия <sup>1</sup> , Дзывгъисы дзуар <sup>2</sup>	окраина села	соответствует	Св. Георгия, Дзывгъисы дзуар. Дзывгъисы Уастырджи	N 42°52,560' EO 44°18,824'
2	Мысир	Мисир	в селе	развалины				рядом с селом			N 47°50,838' EO 44°18,295'
3	Лæцц/Лац	Лачи	в селе	целый		неизвестно	Хуыцауы дзуар <sup>3</sup>	окраина села		Хуыцауы дзуар	N 42°49,509' EO 44°17,616'
4	Дзуары-хъæу/ Дзуарикау	Джоркау	в селе	развалины		Пророка Ильи		в селе		Реком	N 42°50,651' EO 44°19,893'

<sup>1</sup> ЮГРИП 1967: 47, 100; Бларамберг 1992: 152; Толстой 1997: 65].

<sup>2</sup> ЮГРИП 1967: 100; Бларамберг 1992: 152; Толстой 1997: 65].

<sup>3</sup> [Паф 1871: 162; Миллер 1888: 51, табл. X].

Продолжение таблицы 15

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
5	Къадат/ Кадаг	Кадаг	близ села	целый		Святого Духа		в отда- лении от села (более 1 км)		Дзири-дзуар	N 42°49,882' EO 44°16,480'
6	Хъахъ- хъæдур/ Каккадур	Даргав- ский уезд				Пророка Ильи	Тбау- Уацил- ла <sup>4</sup>	окрайна села			N 42°49,826' EO 44°23,825'
7	Нар/Нар	Истыр- нара	близ села	разви- лины			Святой Троицы <sup>5</sup>	близ села		Нары дзуар, Нары Уастырджиг <sup>6</sup>	N 42°40,708' EO 44°01,642'
8	Гуыр- къуымтæ/ Гуркумта	Туриум, Гуриум	близ села			Св. апо- столов Петра и Павла		не выяв- лен			
9	Фæрæ- скъæттæ/ Фараскат	Фараст- катт	в селе			неиз- вестно (?)	Пророка Ильи <sup>6</sup>	окрайна села		Фæрæс- къæтты зæппадз	N 42°58,153' EO 43°47,558'
10	Цъебойтæ	Чебойт	в селе			неиз- вестно		не вы- явлен			
11	Лезгорæ / Лезгор	Лесгоры	в селе			Николая Чудо- творца	Николая Чудо- творца <sup>7</sup>	в от- далении от села		Саттайы обау	N 43°00,552' EO 43°46,154'

<sup>4</sup> [Толстой 1997: 62].<sup>5</sup> [Гагуев 1901: 12].<sup>6</sup> [Гагуев 1901: 13].<sup>7</sup> [Толстой 1997: 80; Гагуев 1901: 12].

Окончание таблицы 15

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
12	Дагом/ Дагом	Дагом	близ села	разви- лины		Святой Троицы		близ села, в отдале- нии от села		Уастырджи- йы дзуар; Бурдзиаты дзуар	N 42°51,744' EO 44°11,149' N 42°51,640' EO 44°10,800'
13	Мызур/ Мизур	Мизур	в селе	целый			Хъауы дзуар, Сау Уацилла <sup>8</sup>	окраина села		Хъауы жэд	N 42°51,965' EO 44°04,784'
14	Нузал/ Нузал	Нузал	в селе	целый	кратко о стенной росписи	неиз- вестно	Архи- страи- тигов Михаила и Гав- риила <sup>9</sup>	в селе	соответ- ствует	Нузалы аргуан	N 42,°824591 EO44,°023708
15	Цъай/Цей	чей	в селе		кратко о материале постройки и вну- треннем убранстве	Святой Троицы	Святой Трои- цы <sup>10</sup> , Св. Геор- гия <sup>11</sup>	в от- далении от села	соответ- ствует	Реком	N 42°47,448' EO 43°54,268'

<sup>8</sup> [Толстой 1997: 67–68].

<sup>9</sup> [Гатуев 1901: 12; Толстой 1997: 68].

<sup>10</sup> [Толстой 1997: 61; Гатуев 1901: 12].

<sup>11</sup> [Толстой 1997: 61; Гатуев 1901: 12].

*Название села (местности).* Из пятнадцати названий четырнадцать приведены без искажений либо с допустимыми искажениями, позволяющими без труда определить изначальную форму. Только один ойконим, *Туриум*, оказался переданным неверно, что является ошибкой переписчика, а не автора. С учетом приведенных оговорок можно констатировать достаточную точность передачи названий сел и их расположения по «уездам», что подтверждается прилагаемой к текстовому отчету описью.

*Местонахождение храма по отношению к селу.* Привязка к населенному пункту отсутствует только в одном случае — при упоминании «Даргавского уезда». Из остальных храмов, обозначенных в списке, не обнаружены на местности два — в сс. Туриум (Гуркумта) и Чебойт (Цебойта). Кадатскую церковь с известной осторожностью идентифицируем как Дзири-дзуар. Храмы, расположенные на окраинах сел, можно отнести к указанным «в деревне». Тогда неверное местонахождение по отношению к населенному пункту фиксируется только в трех случаях — Мисир, Лесгоры (Лезгор) и Чей (Цей).

*Сохранимость храма.* Указывается в восьми случаях. Состояние церковного здания могло ухудшиться уже после написания рассматриваемого документа. Поэтому определяющим критерием по этому пункту служит руинированность («развалившаяся»), упоминаемая в отношении храмов в сс. Мисир, Джоаркау, Нар и Дагом. Во всех четырех случаях приведенные сведения могут быть приняты.

*Специальное описание.* Присутствует в отношении трех храмов. Во всех случаях совпадает с действительностью.

*Посвящение храма.* Приводится для восьми из пятнадцати храмов. Каноническое посвящение трех из них — в сс. Дживгис (Дзивгис), Лесгоры (Лезгор) и Чей (Цей) — указывается и другими авторами, причем совпадает с приводимыми в списке о. Иоанна (указание на посвящение цейского Рекома св. Георгию имеет позднее происхождение, архангелу Рафаилу и Геркулесу — в каждом случае единично и недостоверно, тогда как посвящение этой церкви Святой Троице подтверждается тремя разновременными авторами). Современное посвящение совпадает с известным каноническим только в одном случае.

Подведем некоторые итоги. Анализ сведений, приводимых в списке Иоанна Болгарского, показывает высокую степень их достоверности. То же самое можно сказать и об остальной части отчета, касающейся религиозных воззрений осетин. Казалось бы, это

резко диссонирует с достоверностью описания истории народа, его нравов и склонностей, но на самом деле и здесь о. Иоанн показывает себя старательным церковным чиновником (в условиях полного подчинения церкви государству), педантично описывающим народ, не отклоняясь от господствовавшей исторической и этнопсихологической парадигмы. Автор вполне оправдал звание «ученого протопопа», кандидатура которого подбиралась с такой тщательностью, и продемонстрировал свои достаточно высокие профессиональные качества в области религиозной деятельности. В областях же, с ней не связанных, он проявил себя не как аналитик, а как прилежный живописатель непривычного быта, твердо опирающийся на принятые в его среде взгляды и представления.

В данном случае нас интересует лишь компетентное мнение священнослужителя второй половины XVIII в., касающееся сферы его профессиональной деятельности в завершающей фазе традиционного периода развития осетинского общества. Вряд ли И. Болгарский являлся специалистом в области истории церковной архитектуры. Очевидно и то, что его восприятие было адаптировано к совершенно определенному стилю церковного зодчества, с которым сравним лишь Дзивгисы дзуар, и то по наличию внешней полукруглой апсиды. Сюда же могут быть включены Реком и Нузалы аргъуан, первый храм — по привычному для русского наблюдателя XVIII в. «срубному» облику и наличию икон и «стенного писания» (?), а второй — по впоследствии получившим широкую известность фресковым росписям. Облик еще двух несохранившихся храмов нам не известен. Руинированный Нары дзуар, по-видимому, продолжал сохранять хорошо различимые черты православного храма. Облик каккадурского Уациллайы дзуара забыт. Даже с такими допущениями восемь оставшихся дзуаров, т. е. более половины от списочного состава, значительно отличаются от архитектурного облика русских церквей рассматриваемого периода. Исключается соответствующая интерпретация и интерьерного убранства: «Утвари ж церковной, образов и книг, кроме в некоторых малых колоколов, не имеют, во оные церкви никого не допускают и сами не входят...» [РОО 1984: 385]. Упомянутые колокола, скорее всего, находились в Рекоме и Дзивгисы дзуаре, где их наличие отмечалось и многими другими авторами.

Консерватизм русского церковно-культурного мировоззрения должен был препятствовать идентификации рассматриваемых дзуаров в

качестве православных храмов, а не «языческих капищ». Одной лишь компетенции ученого протопопа для столь уверенной и ответственной идентификации было бы явно недостаточно. Не вызывает сомнений, что И. Болгарский имел возможность ознакомления и с иной, по большей части фольклорной информацией, касающейся перечисляемых им храмов. Очень скоро, с завершением традиционной эпохи, эта информация стала стираться из народной памяти, что в свою очередь привело к пересмотру отношения ко многим дзуарам, в том числе в сторону девальвации. К прослеживаемым результатам этих процессов могут быть отнесены, например, произошедшие смены посвящения (об отдельных из которых уже говорилось выше) или ослабление почитания вплоть до полного забвения. В качестве яркого, но далеко не единственного примера можно привести знаменитую Нузальскую церковь, *Нузалы аргъуан*. Результатом девальвации стала и практически незамеченная утрата почитаемого во всей Дигории дзуара Стона [ОГРИП: 148; Клапрот 1948: 221], внутри которого решались значимые вопросы общественной жизни [ОГРИП: 61]. Вероятно, этим же объясняется и безвозвратная утрата, прежде всего в народной памяти, храмов в сс. Гуркумта и Цебойта, упоминаемых в списке.

Подтверждением сказанному может стать одно из обстоятельных описаний, отдельные элементы которого выглядят несколько необычными на фоне письменных свидетельств авторов более позднего времени, в том числе и тех, что были составлены спустя всего несколько десятилетий: «...и когда случится из них кому итти мимо той церкви, то непременно должен он, снявши шапку, отдать поклон, женщине же проехать, сидя на лошаде, мимо церкви никак не позволяется, а должна она слезши зделать при коленопреклонении поклон; во оныя церкви входят только временно, нарочно определенные к тому некоторые из них же старики, которым и ключи церковные поверены и потому называются они церковными старостами» [РОО 1984: 385].

При этом Иоанн Болгарский был далек от преувеличений относительно силы христианского влияния в Осетии: «А священников до надлежащего по обычаю христианскому в праздновании порядка не допускают, учения и увещания от них не приемлют, да в таком случае и препятствовать им опасно» [РОО 1984: 386].

Не стоит и нам преувеличивать аналитические возможности о. Иоанна, они были ограничены уровнем знаний и подходов своего

времени: «Набожность же состоит в поклонении камням, которые они приносят от церквей и ставят близ своих жительство...» Однако эта хрестоматийная ошибка в трактовке указанного молитвенного обряда и другие подобные пассажи из рассматриваемого документа не должны снижать уровень доверия к другим толкованиям автора, в особенности касающимся идентификации перечисленных храмов-дзуаров. В своих уверенных интерпретациях И. Болгарский должен был исходить из образцов с понятным для него архитектурным обликом и интерьерным убранством. Но вот для соотнесения с ними прочих храмовых построек и идентификации последних в качестве православных храмов требовалась дополнительная информация, являвшаяся наследием прежней, ортодоксальной эпохи<sup>18</sup>.

Это могло быть сохранившееся в народной памяти посвящение, как, например, в церквях сс. Дзуарикау, Кадат, Лезгор, или какие-то другие сведения, когда изначальное посвящение было забыто либо осталось неизвестно автору — в сс. Мисир, Лац, Мизур. Сформированный таким образом список основан в значительной степени на недошедшей до нас информации, растворившейся в период между концом традиционной эпохи и распространением практики письменной фиксации фольклорно-исторических и этнографических материалов.

В любом случае список Иоанна Болгарского может быть взят за основу для определения эталонных образцов позднесредневекового церковного зодчества Осетии. Самобытный характер памятников списка отмечался еще его автором и теперь раскрывается в современной научной литературе [Белецкий 2011]. Существующие параллели и соответствия включают все эти храмы в широкий круг памятников восточнохристианского мира, а самобытность, «эксклюзивность» их значимых элементов демонстрирует результат индоиранских и кавказских влияний. Другими словами, данные храмы являются воплощенными в церковной архитектуре отзвуками более ранней, средневековой аланской православной традиции.

---

<sup>18</sup> Разумеется, бытующее в народе христианство всегда «разбавляется» противоречащими ему элементами древней традиционной религиозной культуры, о чем существует значительная специальная литература. Данный принцип интернационален и существует в среде всех христианских народов. Поэтому степень христианизации общества определяется не неизбежным фактом наличия данных элементов, а уровнем их развития и культурно-религиозного влияния, соотношением со степенью распространенности и восприятия собственно ортодоксии. К сожалению, этот универсальный принцип не учитывается многими авторами.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сложность изучения религиозных воззрений осетин заключается в сосуществовании трех основных компонентов единой религиозной системы, два из которых — христианство и гораздо более древняя мировоззренческая система, восходящая к древнеиранской эпохе, — занимают центральное, формирующее значение. Кавказский традиционный компонент играет роль ее важнейшего дополнения. Поэтому изучение истории христианства в Осетии предполагает комплексное исследование всех трех составляющих в их динамичном и достаточно гармоничном взаимопроникновении и взаимодействии.

К сожалению, подобный подход не характерен для большинства опубликованных работ. Кроме того, очень часто не принимается в расчет объективное наличие этнических особенностей внутри православного христианства, которые, не затрагивая догматической части вероучения, находят реализацию в календарной, обрядовой и других сферах религиозной жизни, создавая свою, неповторимую православную культуру, которая в свою очередь способствует сохранению идентичности создавшего ее народа. Этот универсальный принцип в полной мере относится и к аланской христианской истории. Независимость страны, обладавшей собственной суверенной государственностью и значительным политическим влиянием, автокефальность епархии внутри Константинопольского патриархата и, главное, существование древней и жизнеспособной культурной традиции подразумевало выработку собственной христианской культуры.

Принятие восточного христианства в качестве государственной религии раннесредневековой Аланией в начале X в. не ограничилось крещением высшей аристократии. Православие стало быстро

распространяться внутри аланского общества, о чем в первую очередь свидетельствуют письменные источники и смена погребального обряда с инвентарного дохристианского на безынвентарный христианский. Косвенным подтверждением служит и депортация византийского духовенства, проведенная по требованию Хазарского каганата после поражения Алании в войне 931–932 гг. [Алемань 2003: 347]. Это очевидное признание великой державой и крупнейшим политическим игроком в регионе значительных успехов христианизации аланского общества и его интеграции в византийское цивилизационное пространство. Отраженное в notiциях повышение статуса Аланской епархии от архиепископии до митрополии, монументальное храмовое строительство, печати аланских монархов, письменные источники, данные археологии и т. д. — вся эта система сведений свидетельствует о существовании средневекового христианского Аланского государства. Успешная христианизация Алании объясняется быстрым формированием собственной культурно-православной традиции.

После исчезновения Аланского государства в конце XIV — начале XV в. завершается полутысячелетний период ортодоксии и начинается постепенное, закономерное ослабление канонического православия с одновременным усилением неизбежно изменившихся за прошедшие столетия традиционных индоиранских представлений и мощных кавказских влияний.

Данный процесс ясно прослеживается на материалах этнографии, в частности календарной обрядности и памятниках поздне-средневековой храмовой архитектуры. Оформляется осетинский вариант так называемого народного христианства, которое и было зафиксировано на момент начала интеграции Алании-Осетии в русскую цивилизацию в середине XVIII в. Изначальное церковно-государственное агрессивное игнорирование многовековой осетинской (аланской) православной народной традиции привело к почти полному отсутствию тенденции взаимодействия, а тем более взаимопроникновения двух религиозно-культурных систем. Только историческая, религиозная и цивилизационная близость, воплощенная в древней осетинской традиционной культуре, обеспечила стабильное восприятие русского цивилизационного влияния вышедшему из длительной изоляции народу, имевшему в прошлом собственную государственность. Одним из эпизодов этого процесса становится

исчезновение получившего широкое распространение склепового обряда погребения. Тем не менее осетинская традиционная и русская государственно-православная религиозные системы существовали параллельно, временами соприкасаясь, но почти не взаимодействуя. Данный кризис преодолевался с развитием и интеграцией осетинской культуры в изменявшееся цивилизационное пространство.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

*Arzhantseva I.* 2002. The Christianization of the North Caucasus (Religious Dualism among the Alans) / Die Christianisierung des Kaukasus / The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Wien.

*Engberg S., Lubotsky A.* 2003. Alanic marginal notes in a Byzantine manuscript: a preliminary report // Nartamongae: the Journal of Alano-Ossetic Studies II (1-2).

*Nicholas I, Patriarch of Constantinople, Letters.* 1973. Greek Text and English Tr. by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink. Washington (DC).

*Nicolai, Constantinopolitani archiepiscopi, epistolæ.* 1863 // Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. CXI.

*Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae / ed. par J. Darrouzes.* 1981. Paris.

*Seibt W.* 1978. Die byzantinische Bleisiegel in Osterreich. 1. Teil. Kaiserhof. Wien.

*Selmeczi L. A.* 2012. Az atyák emlékezeti. A Kaukázustól a Zagyva-Tarna völgyéig (A magyarországi jászok régészeti leletei és középkori műemlékei). Jászberény.

*Schlumberger G.* 1884. Sigillographie de l'empire byzantine. Paris.

*Zeibt W.* 2003. Metropoliten und Herrscher der Alanen auf byzantinischen Siegeln Des 10.-12. Jahrhunderts // Новое в византийской сфрагистике. СПб.

*Zgusta L.* 1987. The old ossetic inscription from the river Zelenčuk. Wien.

*Абаев В. И.* 1949. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.

*Абаев В. И. 1949а.* Историческое в нартском эпосе // Нартский эпос. Сборник статей. Дзауджикау.

*ИЭСОЯ 1958* — Абаев В. И. 1958. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л.

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

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

*ИЭСОЯ 1989* — Абаев В. И. 1989. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.

*Абаев В. И. 1990.* Т. 1. Избранные труды. Владикавказ.

*Абрамова М. П. 1978.* К вопросу об аланской культуре Северного Кавказа // СА. № 1.

*Абрамова М. П. 1993.* Центральное Предкавказье в сарматское время (III в. до н. э. — IV в. н. э.) // Археология эпохи Великого переселения народов и раннего средневековья. Вып. 2. М.

*Авдиенко В. Г. 1979.* Этносфера Алании как фактор христианизации (к постановке проблемы) // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Сборник научных трудов. Грозный.

*Аверкий (Таушев), архиеп. 2002.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. 1974 / сост. В. К. Гарданов. Нальчик.

*АКАК 1866* — Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Т. I. 1866. Тифлис.

*Албегова З. Х. 2000* Склеп Софии нартского эпоса // Проблемы осетинского нартского эпоса. Сборник статей. Владикавказ.

*Албегова З. Х. 2001.* Палеосоциология аланской религии VII–IX вв. (по материалам амулетов из катакомбных погребений Северного Кавказа и Среднего Дона) // РА. № 2.

*Албегова З. Х. 2004.* Разведки в Северной Осетии // АО за 2003 г. М.

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

*Амброз А. К. 1966.* Фибулы юга европейской части СССР (II в. до н. э. — IV в. н. э.) // САИ. Вып. Д 1-30. М.

*Амброз А. К. 1989.* Хронология древностей Северного Кавказа. М.

*Андрей (Мороз), игумен. 2006.* История Владикавказской епархии. Элиста.

*Анна Комнина. 1965.* Алексиада. М.

*Антонович В. Б. 1882.* Дневник раскопок, веденных на Кавказе осенью 1879 года // Труды подготовительной комиссии V Археологического съезда в Тифлисе. М.

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

*Армянские источники об аланах / сост. Р. А. Габриелян. 1985.* Вып. 1. Ереван.

*Артамонов М. И. 2001.* История хазар. СПб.

*Археология эпохи Великого переселения народов и раннего средневековья. Вып. 2. М.*

*Афанасьев Г. Е. 1975.* Поселения VI–IX вв. района Кисловодска // СА. № 3.

*Афанасьев Г. Е. 1979.* Новые находки в Мокрой Балке близ Кисловодска // СА. № 3.

*Афанасьев Г. Е. 1980.* Керамика Мокрой Балки // Средневековые древности евразийских степей. М.

*Афанасьев Г. Е., Коробов Д. С. 2007.* Использование ГИС в изучении системы расселения аш-тигоров и выделении зон биопродуктивности в VII–XII вв. на Северном Кавказе // Археология и геоинформатика. Вып. 4. М. Оптический диск.

*Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001.* Мокрая Балка. Вып. 1: Дневник раскопок. М.

*Багаев М. Х., Мамаев Х. М. 2008.* Новые сведения о раннесредневековых катакомбных могильниках в Чечне // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ, 21–25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной конференции. Владикавказ.

*Барбанов Н. Д. 1996.* «Храмы, построенные их предками приходят в упадок...» (Религиозная повседневность Византии XII века глазами католика) // Историко-археологический альманах. Т. 2. Армавир; М.

*Баракова Е. Е. 1938.* Этнографические записи. НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64.

*Барбаро И. 1971.* Барбаро и Контарини о России. Л.

*Басилов В. Н., Кобычев В. П. 1976.* Николайи кувд (Осетинское празднество в честь патрона селения) // Кавказский этнографический сборник. Вып. VI. М.

*Бахрах Бернард С. 1993.* Аланы на Западе (от первого их упоминания в античных источниках до периода раннего средневековья). М.

*Белецкий Д. В. 2004.* Заметки о Нузальской церкви // ИФА. № 2. Владикавказ.

*Белецкий Д. В. 2008.* Сатайи-обау и северокавказские родовые храмы // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ, 21–25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной конференции. Владикавказ.

*Белецкий Д. В. 2010.* Сатайи-обау. К вопросу о датировке позднесредневековых «горских» построек // Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Сборник кратких содержания докладов. Тбилиси, 25–27 июня 2009 года. Тбилиси.

*Белецкий Д. В. 2011.* Материалы к изучению позднесредневекового зодчества Северного Кавказа // ИФА. № 7. Владикавказ.

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

*Белецкий Д. В., Габоева Л. Р. 2012.* Хидикусское «Касутæ»: к вопросу о характере религиозных культов в позднесредневековых осетинских святилищах // Известия СОИГСИ. Вып. 8 (47).

*Беляев И. 2008.* Русские миссии на окраинах. Историко-этнографический очерк // Кавказ христианский. Кн. 2. Владикавказ.

*Бернштейн С. Б. 1984.* Константин-Философ и Мефодий. М.

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

*Бзаров Р. С. 2010.* Аланская традиция (опыт культурно-исторической презентации) // Вопросы истории и культуры народов России. Сборник статей к 80-летию проф. М. М. Блиева. Владикавказ.

*Бзаров Р. С. 2013.* Аланское посольство в России: предшественники, полномочия, состав. М.

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

*Биджелов Б. Х. 1992.* Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ.

*Бинкевич Е. 1931.* Верования осетин // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.; Л.

*Бларамберг И. 2010.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа / пер. с франц., предисл. и коммент. И. М. Назаровой. М.

*Блиев М. М. 1970.* Русско-осетинские отношения. Орджоникидзе.

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

*Блиев М. М., Бзаров Р. С. 2000.* История Осетии с древнейших времен до конца XIX в.: учебник для старших классов средней школы. Владикавказ.

*Борисов А. В., Коробов Д. С., Симакова А. Н., Занина О. Г., Бухонов А. В., Демидов В. В. 2012.* Древние земледельческие террасы Кисловодской котловины: история развития почв и современное состояние // Почвоведение. № 6.

*Бриллиантов А. И. 2006.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб.

*Броневский С. 1823.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М.

*Бубенок О. Б. 2012.* Основание Аланской митрополии и начальные этапы христианизации аланов Северного Кавказа // Дриновский збірник. Т. 5. Академічне видвицтво імені проф. Марина Дринова. Софіє.

*Бутков П. Г. 1825.* О браках князей русских с грузинками и ясынями в XII веке // Северный архив. Ч. 13. СПб.

*Ванеев З. Н. 1989.* Избранные работы по истории осетинского народа. Цхинвал.

*Васильев Д. В., Зиливинская Э. Д., Рудаков В. Г. 2012.* Полуподземные погребальные сооружения в Золотой орде // Каспийский регион: политика, экономика, культура. № 1.



*Вахушти, царевич. 1904.* География Грузии / пер., введение и примеч. М. Г. Джанашвили // ЗКОИРГО. Кн. XXIV. Вып. 5. Тифлис.

*Вахушти Багратиони. 1976.* История царства грузинского. Тбилиси.

*Виноградов А. Ю. 2006* Очерк истории аланского христианства в X–XII вв. / ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чигурова. М.

*Виноградов А. Ю. 2012.* Заметки о культе святых Евстафиев на Кавказе // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации. XXVII «Крупновские чтения». Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. Махачкала.

*Виноградов А. Ю. 2013* Византийская политика в Восточном Причерноморье (вторая половина VII — первая половина X в. // Древности Западного Кавказа. Вып. I. Краснодар.

*Виноградов В. Б., Нарожный Е. И., Савенко С. Н. 2004.* Новые памятники из Гудермесского и Ачхой-Мартановского районов (Чечня) // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Вып. 3. Армавир.

*Волков Н. 1861.* Николай Мистик. Патриарх Константинопольский (896–925 гг.) // Прибавления к творениям св. Отцов. Ч. 20. Кн. 2.

*Габриелян Р. А. 2004.* История Осетии по армянским источникам V–XVIII вв.: дис. ... д-ра ист. наук. URL: <http://diss.rsl.ru/diss/05/0510/050510049.pdf>

*Габуев Т. А. 1986.* История племен центральных районов Северного Кавказа в I–V вв. н. э. (по данным погребального обряда): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.

*Габуев Т. А. 1988.* Классификация катакомб Центрального Предкавказья II в. до н. э. — VII в. н. э. // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Орджоникидзе.

*Габуев Т. А., Малашев В. Ю. 2009.* Памятники ранних алан центральных районов Северного Кавказа. М.

*Гавритухин И. Ю. 2007.* К вопросу о верхней дате городища Зилги // Три четверти века. Д. В. Деопику — друзья и ученики. М.

*Гавритухин И. О., Малашев В. Ю. 1998.* Перспективы изучения хронологии раннесредневековых древностей Кисловодской котловины // Культуры евразийских степей второй половины I тыс. н. э. (вопросы хронологии). Самара.

Гаглойти З. Д. 2010. Библиография по этнологии осетин (1925–2006). Цхинвал.

Гаглойти Ю. С. 1995. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах // Дарьял. №№ 1, 2.

Гаглойти Ю. С. 2000. Аланика. Сведения греко-латинских, византийских, древнерусских и восточных источников об аланах-ясах // Дарьял. №№ 3, 4.

Гадиев У. Б. 2008. Некоторые проблемы этногенеза ингушей в эпоху раннего средневековья. Археологический аспект // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ, 21–25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной конференции. Владикавказ.

Гадло А. В. 1994. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб.

Газданова В. С. 2007. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: сб. научных трудов. Владикавказ.

Гакстгаузен А. 1857. Закавказский край. СПб.

Гамбашидзе Г. Г. 1977. К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа. II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси.

Гамрекели В. Н. 1961. Двалы и Двалетия в I–XV вв. н. э. Тбилиси.

Гатиев Б. 1976. Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. Вып. 9. Тифлис.

Гатуев А. 1901. Христианство в Осетии. Владикавказ.

Гатуев А. 2007. Христианство в Осетии. Владикавказ.

Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. 1992. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск.

Гецати А. А. 1999. Дигори коми муггæгги равзурд. Дзæуæгигъæу.

Гиджраты Н. И., Тменов В. Х. 1988. Погребения в каменных ящиках на холме Бузуни-хума // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Сб. научных докладов. Орджоникидзе.

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

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

Гмыря Л. Б. 1985. Паласа-сыртский могильник (по материалам раскопок 1981–1983 гг.) // Древние культуры Северо-Восточного Кавказа. Махачкала.

Гмыря Л. Б. 1993. Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Могильники. Махачкала.

Головин А. 1853. Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854 г. Тифлис.

Греческие предания о св. ап. Андрее. 2005. Т. 1. Жития / изд. А. Виноградов. СПб.

Гурцеева О. А. 2003. Влияние христианства на осетинскую традиционную культуру // Вестник Института цивилизации. Вып. 5. Владикавказ.

Гурцеева О. А. 2005. Христианские черты в традиционных осетинских молитвах // Вестник Института цивилизации. Вып. 6. Владикавказ.

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

Дарчиева М. В. 2012. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). Владикавказ.

Даутова Р. А., Мамаев Х. М. 1974. Аланская катакомба XIV в. у сел. Ушкалой // СА. № 3.

Демаков А. А. 1990. К вопросу об этнической принадлежности скальных захоронений // Вопросы древней и средневековой археологии Карачаево-Черкесии. Черкесск.

Джанаев Э. Г. Материалы Эльхотовского катакомбного могильника I–IV вв. Текущий архив ИИА.

Джиоев М. К. 1992. Сведения древнеармянских агиографических памятников об алано-армянских связях // Аланы и Кавказ. Владикавказ; Цхинвал.

Дзаттиаты Р. Г. 2002. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ.

Дзаттиаты Р. Г. 2009. Погребальный обряд и погребальные сооружения на Центральном Кавказе в средневековье // Известия ЮОНИИ. Вып. XXXVIII. Цхинвал.

Дзеранов Т. Е. 2006. Религия осетин и русская культура. Владикавказ.

*Дзиццойты Ю. А. 2006.* Космо- и антропогонические мифы осетин (сказание о первом нарте) // ИФА. № 5. Владикавказ.

*Дидебулидзе З. Ш. 1983.* Культурные взаимоотношения народов Грузии и Центрального Предкавказья в X–XII веках. Тбилиси.

*Долидзе В. О. 1954.* «Хозита-Майрам» — документ культурных связей Грузии с народами Северного Кавказа // Сообщения АН ГССР. Т. XV. № 2.

*Долидзе В. О. 1958.* Архитектурный памятник Тли — новый документ культурных взаимоотношений Грузии с Двалети // Сообщения АН ГССР. Т. XXI. № 6.

*Дубровин Н. 1871.* История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. СПб.

*Дудаева З. С. 2012.* Географические аспекты религиозных традиций осетинского народа // Диалог религиозных культур как фактор безопасности и стабильности: проблемы и решения. Материалы II Региональной научно-практической конференции. Владикавказ.

*Зиссерман А. Л. 1879.* Двадцать пять лет на Кавказе. Ч. II. СПб.

*Иванов А. И. 1914.* История монголов (Юань-ши) об асах-аланах // Христианский восток. Т. 2. СПб.

*Иванов С. А. 2003.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из варвара христианина? М.

*Иерусалимская А. А. 1992.* Кавказ на Шелковом пути. Каталог временной выставки. СПб.

*Иерусалимская А. А. 2012.* Мошевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб.

*Исаенко А., Джесси С. 2010.* Аланская экспедиция в Византию. 1301–1306 гг. // Дарьял. № 4.

Исторический атлас Осетии. 2002 / отв. ред. Р. С. Бзаров. Владикавказ.

История Осетии: в 2-х т. Т. 1. История Осетии с древнейших времен до конца XVIII в. 2012. Владикавказ.

История Северо-Осетинской АССР. 1959. М.

История Северо-Осетинской АССР: С древнейших времен до наших дней. В 2-х т. 1987. Т. I. Орджоникидзе.

История Осетии с древнейших времен до конца XIX в.: учебник для старших классов средней школы. 2000. Владикавказ.

История южных осетин. 1990. Учебное пособие / под ред. Л. А. Чибирова. Цхинвали

*Кадзаева З. П. 2004.* Исследование аланского раннесредневекового катакомбного могильника VI–VII веков Гусара I в Северной Осетии // АО за 2003 г. М.

*Кадзаева З. П. 2008.* Могильник Ход в Северной Осетии // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ, 21–25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной конференции. Владикавказ.

*Кадиева А. А. 2008.* Погребальный обряд могильника Кари цагат // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ. 21–25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной конференции. Владикавказ.

Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области. 2005 // Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Вып. III. Воронеж.

*Калоев Б. А. 1993* Скотоводство народов Северного Кавказа. М.

*Каминский В. Н. 2008.* Скальные могильники бассейна реки Большой Лабы и их этническая принадлежность // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII / «Крупновские чтения», 1971–2006. Ставрополь.

*Кантария М. В. 1989.* Некоторые стороны традиционноритуальной религии осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе.

*Караулов Н. А. 1903.* Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербайджане // СМОМПК. Вып. 32. Тифлис.

*Караулов Н. А. 1908.* Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербайджане // СМОМПК. Вып. 38. Тифлис.

*Каргиев Б. М. 1928.* Обычаи и обряды осетин дореволюционного периода. Книга первая / пер. Л. Туаевой. НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 109.

*Каргиев Б. М. 1991.* Осетинские обычаи и обряды. Владикавказ (на осет. яз.).

*Кацтанов Д. В. 2013* Материалы для церковной истории Северного Кавказа // Древности Западного Кавказа. Вып. I. Краснодар.

*Кларот Г.-Ю.* 1992 Доклад, в котором доказывается идентичность осетин, народности Кавказа, и средневековых алан // Аланы и Кавказ. Владикавказ; Цхинвал.

*Кларот Г.-Ю.* 1948 Путешествие по Кавказу и Грузии, принятое в 1807–1808 гг. // Известия СОИГСИ. Т. XII. Дзауджикау.

*Ковалевская В. Б.* 1981 Северный Кавказ в X–XIII вв. // Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М.

*Ковалевская В. Б.* 1984. Кавказ и аланы. Века и народы. М.

*Ковалевская В. Б.* 1987. Отчет о раскопках Верхне-Кобанского средневекового могильника в 1987 г. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 191.

*Ковалевская В. Б.* 1988 Отчет о работах Северо-Осетинской комплексной экспедиции в 1988 г. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 199.

*Ковалевская В. Б.* 1989. Полевой отчет о работах Северо-Осетинской комплексной экспедиции ИА АН СССР, ИЭ АН СССР и Северо-Осетинского НИИ ИФЭ. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 210.

*Ковалевская В. Б.* 1995. Хронология древностей северокавказских алан // Аланы: история и культура. Аланика III. Владикавказ.

*Ковалевская В. Б.* 2000. Компьютерная обработка массового археологического материала из раннесредневековых памятников Евразии. М.

*Ковалевская В. Б.* 2005 Кавказ — скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э. — I тыс. н. э. Пушино.

*Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А.* 2007. Памятники эпохи раннего средневековья // Археология Северной Осетии: сб. научных трудов. В 2 ч. Ч. 2. Владикавказ.

*Ковалевский М.* 1995. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освящении. М.

*Кодзаев А.* 1903. Древние осетины и Осетия. Владикавказ.

*Кокиев Г. А.* 1928. Склеповые сооружения Горной Осетии. (Историко-этнологический очерк). Владикавказ.

*Кокиев Г.* 2011. Очерки по истории Осетии. Ч. 1. Владикавказ.

*Константин Багрянородный.* 1991. Об управлении империей. М.

*Коробов Д. С.* 2003 Социальная организация алан Северного Кавказа: IV–IX вв. н. э. СПб.

*Коробов Д. С.* 2004. К вопросу о скальных захоронениях Кисловодской котловины // Проблемы древней истории и культуры Северного Кавказа. М.

Коробов Д. С. 2009. К вопросу о расселении аланских племен Северного Кавказа по данным археологии и письменным источникам // РА. № 1.

Коробов Д. С. 2010. Укрепления эпохи раннего средневековья на Боргустанском хребте близ Кисловодска // Проблемы истории, филологии, культуры. № 1.

Коробов Д. С. 2012. Новые данные об укреплениях раннего этапа аланской культуры в Кисловодской котловине // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации. XXVII «Крупновские чтения». Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. Махачкала.

Коробов Д. С. 2013. Этапы заселения Кисловодской котловины по данным археологии // КСИА. Вып. 228. М.

Коробов Д. С., Борисов А. В. 2012. О земледелии алан Кисловодской котловины в I тыс. н. э. // РА. № 3.

Крупнов Е. И. 1940. Отчет о работах Северо-Кавказской археологической экспедиции 1940 г. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 6.

Крупнов Е. И. 1953. Об этногенезе осетин и других народов Северного Кавказа // Против вульгаризации марксизма в идеологии. М.

Кузнецов В. А. 1961. Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957 г.) // Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953–1957 гг. МАДИСО. Т. 1. Орджоникидзе.

Кузнецов В. А. 1962. Аланские племена Северного Кавказа // МИА. № 106. М.

Кузнецов В. А. 1962а. Отчет 1-го Северо-Осетинского отряда СКАЭ (раскопки городища Верхний Джулат Северо-Осетинской АССР в 1962 г.). НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 55.

Кузнецов В. А. 1963. Исследование Змейского катакомбного могильника в 1958 г. // МИА СССР. № 114. М.

Кузнецов В. А. 1971. Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе.

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

Кузнецов В. А. 1977а. Отчет об исследовании катакомб у города Орджоникидзе и кирпичного склепа у с. Эльхотово. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 124.

Кузнецов В. А. 1980. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе.

Кузнецов В. А. 1982. Отчет об археологической экспедиции (разведки и раскопки) в районе с. Дзивгис СОАССР в 1982 г. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 158.

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

Кузнецов В. А. 1988. Отчет о работе археологической экспедиции СОНИИ ИФЭ в районе с. Цми СОАССР в 1988 г. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 200.

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

Кузнецов В. А. 1992. Очерки истории алан. Владикавказ.

Кузнецов В. А. 1993. Нижний Архыз в X–XII веках. К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь.

Кузнецов В. А. 1993а. Алано-осетинские этюды. Владикавказ.

Кузнецов В. А. 1995. Раскопки Змейского катакомбного могильника в 1957 г. // Аланы: история и культура. Аланика III. Владикавказ.

Кузнецов В. А. 1997. Иранизация и тюркизация центральнокавказского субрегиона // Памятники предскифского и скифского времени на юге Восточной Европы. М.

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

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

Кузнецов В. А. 2010. Христианство на Северном Кавказе до XV века. 2-е изд. Владикавказ.

Кулаковский Ю. А. 1898. Христианство у алан // ВВ. Т. V. СПб.

Кулаковский Ю. А. 2000. Избранные труды по истории аланов и Сарматии // Византийская библиотека. Исследования. СПб.

Куссаева С. С. 1961. Аланский катакомбный могильник XI–XII вв. у станицы Змейской (по раскопкам 1953 года) // Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953–1957 гг. МАДИСО. Т. 1. Орджоникидзе.

КЦ — Картлис цховреба (История Грузии). 2012. Тбилиси.

Лавров Д. 1883. Заметки об Осетии и осетинах // СМОМПК. Т. 3. Тифлис.

Лакисов В. 1945. Материалы экспедиции по памятникам старины, собранные членом экспедиции архитектором — художником В. Лакисовым с 2 сентября по 17 октября 1945 года в Махчешском районе СОАССР. НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 8.



Ламберти А. 1913. Описание Колхиды, называемой Мингрелией // СМОМПК. Вып. 43. Тифлис.

Лемешко Л. Г. 1971. Развитие религиозного синкретизма у осетин в процессе их христианизации // Вопросы научного атеизма, этики и эстетики. Л.

Литтлтон К. Скотт, Малкор Линда А. 2007. От Скифии до Камелота. Владикавказ.

Любарский Я. Н. 1986. Замечания о Николае Мистике в связи с изданием его сочинений // ВВ. Т. 47.

Люттвак Э. Н. 2010. Стратегия Византийской империи. М.

Магомедов М. Г. 1983. Образование Хазарского каганата. М.

Магомедов А. Х. 1968. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе.

Магомедов А. Х. 1974. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.). Орджоникидзе.

Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. 1994. История Русской Церкви. Книга первая. М.

Малахов С. Н. 1992. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XVI вв. // Аланы: Западная Европа и Византия. Владикавказ.

Малахов С. Н. 1992а. Малоизвестное свидетельство об аланах в Житии Феодора Эдесского // Аланы: Западная Европа и Византия. Владикавказ.

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

Малахов С. Н. 1997. Алано-византийские заметки (II) // Историко-археологический альманах (Армавирского краеведческого музея). Вып. 3. Армавир; М.

Малахов С. Н. 2000. Христианизация Алании в 912–922 гг. (по письмам Николая Мистика) // Мир православия. Сб. научных статей. Вып. III. Волгоград.

Малахов С. Н. 2000а. Северокавказские каменные изваяния с христианскими символами: итоги и перспективы изучения // XXI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Кисловодск.

Малахов С. Н. 2008. О датировке христианских памятников Нижнего Архыза // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. «Крупновские чтения», 1971–2006. М.

*Малахов С. Н. 2010.* Материалы к церковной археологии Алании // Из истории культуры народов Северного Кавказа: сб. научных статей. Вып. 2. Ставрополь.

*Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012.* Энколпионы и нательные кресты как источник по истории христианизации Алании // ПОЛЕМОЛОГОС. Сб. статей памяти профессора В. В. Кучмы. Волгоград.

*Малашев В. Ю. 2001.* Керамика раннесредневекового могильника Мокрая Балка. М.

*Малашев В. Ю. 2009.* Позднесарматская культура: верхняя хронологическая граница // РА. № 1.

*Малашев В. Ю. 2011* Курганные могильники равнинной части центральных и восточных районов Северного Кавказа I–IV вв. н. э. // Погребальный обряд ранних кочевников Евразии. Материалы и исследования по археологии Юга России. Сб. статей. Вып. III. Ростов н/Д.

*Мамаев Х. М. 1986.* Хронология катакомбных могильников Чечено-Ингушетии конца IV — первой половины V в. // Проблемы хронологии памятников Чечено-Ингушетии. Грозный.

*Мамаев Х. В. 1988.* Погребальный обряд раннесредневековых катакомбных могильников Среднего Притеречья (некоторые итоги изучения) // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Сб. научных трудов. Орджоникидзе.

*Мамаев Х. М., Савенко С. Н. 1988.* Дуба-Юртовские катакомбные могильники // Новые археолого-этнографические материалы по истории Чечено-Ингушетии. Грозный.

*Мамиев М. Э. 2005.* Историографическая традиция и письменные источники о православном христианстве в средневековой Алании // ИФА. № 4. Владикавказ.

*Мамиев М. Э. 2013.* Осетинский традиционный праздник Зæрдæвæрæн/Вознесение // Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе: Материалы V Международных Свято-Игнатьевских чтений. Ставрополь.

*Мамиев М. Э. 2013а.* Христианский погребальный обряд средневековой Алании // Вопросы отечественной истории и археологии: сб. статей к 80-летию профессора В. Д. Кучиева. Владикавказ.

*Мамукаев Т. Б. 1969.* Тайна Нузальской часовни. Орджоникидзе.

*Мануил Бурнацев. 1997.* Святые аланской земли // Шпион.

Альманах писательского и журналистского расследования. Вып. № 8–9. М.

*Марков Е. 1887.* Очерки Кавказа: картины кавказской жизни, природы и истории. СПб.

*Марковин В. И. 1969.* Некоторые итоги археологических разведок в Северной Осетии // МАДИСО. Т. 2. Орджоникидзе.

*Марковин В. И. 1996.* Исследование Сентинского храма и некрополя у реки Теберды в Карачаево-Черкесии // Историко-археологический альманах. Т. 2. Армавир; М.

*Марковин В. И. 1996а.* Сентинский храм X в. на реке Теберде // АН. Вып. 41. М.

*Марковин В. И. 2002.* Заметки об изучении духовно-культурной стороны погребальной древности // Историко-археологический альманах. Вып. 8. Армавир; М.

*Маркович В. В. 1906.* В верховьях Ардона и Риона // ЗИРГО. Т. 38. № 3. СПб.

*Мартиросян А. А. 1988.* Маштоц. Ереван.

*Марченко И. И., Тургиев Т. Б. 1980.* Грунтовый могильник у с. Дзуарикау // Проблемы археологии Северной Осетии (Межвузовский сборник статей). Орджоникидзе.

*Матфей Парижский. 1979.* Английские средневековые источники IX–XIII вв. М. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus/Matthew\\_Par/frameset1.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus/Matthew_Par/frameset1.htm)

*Миллер А. А. 1926.* Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Т. III. Вып. первый. Л.

*Миллер В. Ф. 1888.* Терская область. Археологические экскурсии // МАК. Т. I. М.

*Миллер В. Ф. 1893.* Древне-осетинский памятник из Кубанской области // Мак. Вып. III. М.

*Миллер В. Ф. 1927.* Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополн. А. А. Фреймана. I. Л.

*Миллер В. Ф. 1992.* Осетинские этюды. Владикавказ.

*Миллер В. Ф. 1998.* В горах Осетии. Владикавказ.

*Миллер Г.-Ф. 2004.* Скифы. Сарматы. Аланы. Роксаланы // ИФА. № 2. Владикавказ.

*Милорадович О. В. 1963.* Христианский могильник на городище Верхний Джулат // МИА № 114. Средневековые памятники Северной Осетии. М.

*Минаева Т. И.* 1971. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь.

*Мисиков М. А.* 1916. Материалы для антропологии осетин. Одесса.

*Мисиков М. А.* 2011. Этнографические сведения об осетинах. Владикавказ.

МНМ — Мифы народов мира. 1991. Энциклопедия. Т. 2. М.

*Можсаева И. Е.* 1980. Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике 1945–1974 гг. М.

*Мухамадиев А. Г., Федоров-Давыдов Г. А.* 1972. Склеп с кладом татарских монет XV в. из Старого Сарая // Новое в археологии. Сборник статей. М.

ОГРИП — Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / сост. Б. А. Калоев. Орджоникидзе.

*Панкратов Ф. С.* 1913. Отчет о раскопках, произведенных 10 апреля 1913 года в окрестностях Татартупа и ст. Змейской. Архив СОГОМИАЛ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.

*Пассек В.* 1838. Очерки России. Кн. I. СПб.

ППКОО 1981 — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. 1981. I. Цхинвали.

ППКОО 1982 — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. 1982. II. Цхинвали.

ППКОО 1987 — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. 1987. III. Цхинвали.

ППКОО 1989 — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. 1989. IV. Цхинвали.

*Перфильева Л. А.* 1992. К вопросу о византийском влиянии на культовую архитектуру Северо-Западного Кавказа X–XI вв. // Аланы: Западная Европа и Византия. Владикавказ.

*Перфильева Л. А.* 2004. Купольные храмы Западной Алании в контексте средневизантийской архитектурной традиции // Христианское зодчество. Новые материалы и исследования. М.

*Пищулина В. В.* 2006. Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа периода средневековья. Ростов н/Д.

*Плано Карпини Дж. дель.* 1997. История монгалов / Дж. дель Плано Карпини; Путешествие в Восточные страны / Г. де Рубрук; Книга Марко Поло / вступ. ст., коммент. М. Б. Горнунга. М.

ПНТО — Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия. 1992. Владикавказ.

Погребной А. Ю. 2009. Особенности христианизации Западной Алании во второй половине VII — XIV в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ростов н/Д.

Попов С. 1930. Реком // Советский Северный Кавказ. № 2. Июль.

Праздники Русской православной церкви. 2002. М.

Протп В. Я. 1995. Русские аграрные праздники. СПб.

Пфаф В. Б. 1870–1871. Материалы по древней истории Осетии // ССКГ. Вып. IV–V.

Пфаф В. Б. 1871. Путешествие по ущельям Северной Осетии // ССК. Вып. 1.

Пфаф В. Б. 1871–1872. Народное право осетин // ССК. Вып. 1–2.

Пфаф В. Б. 1872. Этнологические исследования об осетинах // ССК. Вып. 1.

Пчелина Е. Г. 1963. Отчет о работе Архонской археологической экспедиции в 1963 г. Архив ИА РАН. Р-1. № 3183.

Пчелина Е. Г. 1965. Отчет по экспедиционной поездке Е. Г. Пчелиной с 5 по 26 августа 1965 г. в Алагирское и Мамисонское ущелье Северной Осетии. Архив ИА РАН. Р-1. № 3097.

ПЭ. 2000. Православная энциклопедия. Т. I. М.

ПЭ. 2005. Православная энциклопедия. Т. IX. М.

ПЭ. 2008. Православная энциклопедия. Т. XVIII. М.

Рашид ад-Дин. 1960. Сборник летописей. Т. II. М.; Л.

Рудницкий Р. Р. 2001. О зороастризме у алан в VII–IX вв. // Историко-археологический альманах. № 7. Армавир.

Рунич А. П. 1963. Катакомбные могильники в районе Кисловодска // СА. № 3.

Рунич А. П. 1970. Катакомбы Рим-горы // СА. № 2.

Рунич А. П. 1971. Скальные захоронения в окрестностях Кисловодска // СА. № 2.

Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сб. документов в 2 т. 1976. Т. 1. Орджоникидзе.

Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сб. документов в 2 т. 1984. Т. 2. Орджоникидзе.

Рыбаков Б. А. 2001. Язычество древней Руси. М.

Савенко С. Н. 1983. Конские захоронения на могильнике X–XII вв. н. э. Кольцо-гора // Кочевники Азово-Каспийского междуморья. Орджоникидзе.

Савенко С. Н. 1986. Хронологические особенности зеркал X–XII вв. н. э. Центрального Предкавказья // Проблемы хронологии археологических памятников Центрального Предкавказья. Орджоникидзе.

Савенко С. Н. 1986а. Этнокультурная характеристика богатых погребений конца XI — первой половины XII в. могильника Кольцо-гора // Этнокультурные проблемы эпохи бронзы Северного Кавказа. Орджоникидзе.

Савенко С. Н. 2008. Проблемы хронологии позднеаланской культуры // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ, 21–25 апреля 2008 г. Тезисы докладов Международной конференции. Владикавказ.

Савенко С. Н. 2009. Аланские всадники в письменных источниках и в археологических данных: вопросы сравнительного анализа // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. IX. Археология, краеведение. Ставрополь.

Савенко С. Н., Бурков С. Б. 2010. Новые находки зеркал с крестообразным изображением в Ингушетии // Из истории культуры народов Северного Кавказа: сб. научных статей. Вып. 2. Ставрополь.

Савченко Е. И. 1999. Мощевая Балка — узловой пункт Великого шелкового пути на Северном Кавказе // РА. № 1.

Сагарадзе М. 1899. Обычаи и верования в Имеретии // СМОМПК. Вып. 26. Тифлис.

Салбиев Т. К. 2006. Об осетинском прилагательном с'æх (языковые основы традиционного цветовосприятия // ИФА. № 5. Владикавказ.

Салбиев Т. К. 2013. Этнокультурная самобытность как условие устойчивого развития (смена исследовательской парадигмы) // Устойчивое развитие горных территорий. Международный научный журнал. № 2 (16).

Салбиев Т. К. 2013а. Мифы первотворения осетин (опыт реконструкции) // Вопросы отечественной истории и археологии. Сборник статей к 80-летию проф. В. Д. Кучиева. Владикавказ.

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

*Скитский Б. В.* 1947. Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 года // Известия СОНИИ. Т. XI. Дзауджикау.

*Скитский Б. В.* 1972. Очерки истории горских народов. Орджоникидзе.

*Скрипкин А. С.* 2001. О времени появления аланов в Восточной Европе и их происхождении (историографический очерк) // Историко-археологический альманах. № 7. Армавир.

*Сланов А. А.* 2004. Памятники Куртатинского ущелья. Культурные сооружения // Дарьял. № 2.

*Сланов А. А.* 2007. Традиционная духовная культура осетин. Учебное пособие. Владикавказ.

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

*Смирнов Ю. А.* 1997. Лабиринт: морфология преднамеренного погребения. Исследование, тексты, словарь. М.

*Соколов А. Е.* 1875. Краткое описание Дигора или Стодугора с некоторыми замечаниями // ССКГ. Вып. VIII. Тифлис.

*Сысоев В. М.* 1898. Поездка на реки: Зеленчук, Кубань и Теберду летом 1895 года // МАК. Вып. VII. М.

*Таказов Ф. М.* 2006. Двоеверие у осетин (середина XIX — начало XX в.) // Б. А. Калоев и проблемы современного кавказоведения. Владикавказ.

*Таказов Ф. М.* 2007. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII — начало XX в.). Владикавказ.

*Тихон Задонский.* 1994. Творения. М.

*Тихонов Н. А.* 2008. Аланские погребения V–VII веков на Нижне-Архызском городище // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. «Крупновские чтения», 1971–2006. М.; Ставрополь.

*Тихонов Н. А., Орфинская О. В.* 1997. Могильники в районе Нижне-Архызского городища // Историко-археологический альманах. Т. 3. Армавир; М.

ТК 1910 — Терский календарь за 1910 год. Владикавказ.

Тменов В. Х. 1984 Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе.

Тменов В. Х. 1985. Древние верования осетин и ингушей и их отражение в памятниках материальной культуры // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Орджоникидзе.

Тменов В. Х. 1992. Осетинское язычество в системе средневековых религиозных верований народов Северного Кавказа // Проблемы этнографии осетин. Вып. 2. Владикавказ.

Тменов В. Х. 1996. Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ.

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

Тменов В. Х., Бесолова Е. Б., Гोनоблев Е. Н. 2000. Религиозные воззрения осетин (история религии — в истории народа): хрестоматия. Владикавказ.

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

Топчишвили Р. 2009. Осетины в Грузии: миф и реальность. Тбилиси.

Тотоев М. С. 1940. Коста — атеист // Известия СОИГСИ. Т. IX. Орджоникидзе.

Туаллагов А. А. 1995. Алания (Осетия) и миссионерская деятельность св. Андрея // Аланы: история и культура. Владикавказ.

Туаллагов А. А. 2000. Нартовский Батраз и история христианства у алан // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Сб. статей. Владикавказ.

Туаллагов А. А. 2003. К вопросу об обряде обезвреживания у средневековых алан // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: IV «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа: тезисы докладов межрегиональной научной конференции (24–26 апреля 2003 г.). Ставрополь.

Туаллагов А. А. 2009. Христианство и аланы Северного Кавказа // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Владикавказ. URL: <http://ossethnos.ru/history/8-xristianstvo-i-alany-severnogo-kavkaza.html>

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

Уарзиати В. С. 2007. Праздничный мир осетин // Избранные



труды. Книга первая. Этнология, культурология, семиотика. Владикавказ.

*Уварова П. С. 1900.* Могильники Северного Кавказа // МАК. Вып. VIII. М.

*Уварова П. С. 1904.* Кавказ. Путевые заметки. Т. III. М.

*Фидаров Р. Ф. 2004.* Мусульманские погребения алан XIII–XIV вв. с могильников Верхнего Джулата // ИФА. № 1. Владикавказ.

*Фидаров Р. Ф. 2005.* Индоевропейский основной миф в нартовском эпосе осетин // ИФА. № 3. Владикавказ.

*Фидаров Р. Ф. 2011.* Традиционная идеология и мировые религии в средневековой Алании: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ.

*Фидаров Р. Ф. 2011а.* Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // ИФА. № 7. Владикавказ.

*Флеров В. С. 2000.* Аланы Центрального Предкавказья V–VIII веков: обряд обезвреживания погребенных. Труды Клин-Ярской экспедиции. I. М.

*Флеров В. С. 2007.* Постпогребальные обряды Центрального Предкавказья в I в. до н. э. — IV в. н. э. и Восточной Европы в IV в. до н. э. — XIV в. н. э. Труды Клин-Ярской экспедиции. Вып. III. М.

*Фомин М. В. 2011.* Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (IV–X вв.). Харьков.

*Хазанов А. М. 1963.* Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // СЭ. № 4.

*Халимбекова Ф. А. 1995.* Истоки раннего христианства алан // Дарьял. № 3.

*Хенниг Р. 1962.* Неведомые земли. Т. III. М.

*Хетагуров К. Л. 2000.* Полное собрание сочинений: в 5 т. Т. 4. Владикавказ.

Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года. 2002. СПб.

*Цагаева А. Дз. 2010.* Топонимия Северной Осетии. Владикавказ.

*Цибиров Г. И. 1981.* Осетия в русской науке. Орджоникидзе.

*Цориева И. Т. 2010.* Пути исповедимые... Из истории основания равнинных поселений на Кавказе в конце XVIII — XIX в. Владикавказ.

*Цуциев А. А. 2009.* Погребальная обрядность сарматов, алан и осетин // Духовная культура осетин и современность: проблемы и

перспективы. Сб. научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ.

*Ченг Д. 2008.* Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ; Цхинвал.

*Чибиров Л. А. 1976.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвал.

*Чибиров Л. А. 2008.* Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ.

*Чурсин Г. Ф. 1925.* Осетины. Этнографический очерк. Тифлис.

*Шегрен А. М. 1998.* Осетинские исследования. Владикавказ.

*Шестопалова Э. Ю.* Дагомский катакомбный могильник кон. VI — VIII в. Текущий архив ИИА.

*Шильтбергер И. 1984.* Путешествие по Европе, Азии и Африке / пер. Ф. К. Бруна. Баку. URL: <http://vostlit.info/Texts/rus3/Schiltberger/text2.phtml>

*Шнирельман В. А. 2006.* Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М.

*Шопен И. 1866.* Новые заметки на древние истории Кавказа и его обитателей. СПб.

*Яновский А. 1993.* Осетия. Цхинвал.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АКАК — Акты, собранные Кавказской археографической комиссией
- АО — Археологические открытия
- ВВ — Византийский временник
- ЗКОИРГО — Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества
- ИА РАН — Институт археологии Российской академии наук
- ИФА — Историко-филологический архив
- ИЭСОЯ — Историко-этимологический словарь осетинского языка
- МАДИСО — Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии
- МАК — Материалы по археологии Кавказа
- МИА — Материалы и исследования по археологии
- НА СОИГСИ — Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований
- ОГРИП — Осетины глазами русских и иностранных путешественников
- ППКОО — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах
- ПЭ — Православная энциклопедия
- РА — Российская археология
- СА — Советская археология
- САИ — Свод археологических источников

СКАЭ	— Северо-Кавказская археологическая экспедиция
СМОМПК	— Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СОГОМИАЛ	— Северо-Осетинский государственный объединенный музей истории, архитектуры и литературы
СОИГСИ	— Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
СОНИИ	— Северо-Осетинский научно-исследовательский институт
ССК	— Сборник сведений о Кавказе
ССКГ	— Сборник сведений о кавказских горцах
СЭ	— Советская этнография
ТК	— Терский календарь
ЮОНИИ	— Юго-Осетинский научно-исследовательский институт

*Научное издание*

**Мамиев Михаил Эрнестович**

**АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ:  
история и традиция**

*Редактор Е. М. Кочиева*

*Художник Т. Ф. Алипченкова*

*Технический редактор Б. Т. Бесаева*

*Корректор И. Н. Кантемирова*

*Компьютерная верстка Ю. О. Федорова*

Подписано в печать 05.11.14. Формат бумаги 60x90  $\frac{1}{16}$ . Бумага офс. № 1. Гарн. шрифта Times New Roman.  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 16,5. Учетно-изд. л. 15,95. Тираж 500 экз. Заказ № 1740.

Отпечатано в ОАО «Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева», 362021, г. Владикавказ,  
ул. Тельмана, 16. Тел. 76-81-97.



Аланская старина



История и культура