

Настоящий составлен и
председателем Цейского
Дианбеговны, меныи
курортной зоны Цей
ровныи и начальником рес
работ в святилище Ре
Теоршевской Стеллиной в
деревне Северного скат
лища Реком состоящее
строение кровли и раз
покрытия ее было сдела
при устройстве на помеще
для скота принадлежаще
из теса (колодых досок) кро
были устроены шалаши
и забор для скота. с
Странии Цейского савна

ISBN 978-5-00256-078-3



9 785002 560783

Е. Г. ПЧЕЛИНА СВАТИЛИЩЕ РЕКОМ В ЦЕЙСКОМ УЩЕЛЬЕ I

Ad fontes
AF
Supplementum 15

Е. Г. ПЧЕЛИНА

СВАТИЛИЩЕ РЕКОМ В ЦЕЙСКОМ УЩЕЛЬЕ





Ad fontes

Материалы и исследования
по истории науки

Supplementum 15

Научный совет серии

д. и. н. Е. Ю. Басаргина, чл.-корр. РАН П. Г. Гайдуков, д. и. н. С. Н. Искюль,
акад. РАН Н. Н. Казанский, акад. РАН А. В. Лавров,
акад. Гёттингенской АН В. Лефельдт, акад. РАН И. П. Медведев,
акад. РАН С. И. Николаев, чл.-корр. РАН И. Ф. Попова,
чл.-корр. РАН И. В. Тункина (председатель)



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ АРХИВА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Серия AD FONTES

Материалы и исследования по истории науки

Supplementum 15

Е. Г. ПЧЕЛИНА

СВЯТИЛИЩЕ
РЕКОМ
В ЦЕЙСКОМ
УЩЕЛЬЕ
I

Второе издание, исправленное и дополненное

Редакторы-составители:

Л. Д. Бондарь, И. В. Тункина

Санкт-Петербург

Р Е Н О М Е

2025

УДК 902.2(479)
ББК 63.48+63.521(=60)
П92

Рукопись подготовлена при поддержке совместного гранта
Российского фонда фундаментальных исследований № 20-59-07003
и Министерства образования и науки Республики Южная Осетия № 6-МК



Издание осуществлено при поддержке фонда
«История Отечества»

Рецензенты:

А. Л. Чибиров (Владикавказский научный центр РАН)
В. В. Лебедева (Санкт-Петербургский филиал Архива РАН)

Утверждено к печати Ученым советом Санкт-Петербургского филиала Архива РАН

Пчелина, Е. Г.

П92 Святилище Реком в Цейском ущелье : в 2 ч. / Е. Г. Пчелина ; ред.-сост. Л. Д. Бондарь, И. В. Тункина ; публикация документов: Л. Д. Бондарь, А. В. Газданова, А. В. Дарчиев, Е. Г. Застрожнова, И. В. Тункина, А. А. Цуциев, при участии Т. М. Бтемирова ; [авторы статей: З. Х. Албегова (Царикаева), А. В. Блажко, Л. Д. Бондарь, А. В. Газданова, А. В. Дарчиев, Е. Г. Застрожнова, В. В. Онощенко, А. Ю. Скаков, И. В. Тункина] ; Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. — 2-е изд., испр. и доп. — Санкт-Петербург : Реноме, 2025. — Часть I. — XX + 380 с. — (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; suppl. 15).

ISBN 978-5-00256-077-6

ISBN 978-5-00256-078-3 (Часть I)

DOI: 10.25990/archiveras.pchelina.nw9q-1652

Издание вводит в научный оборот незавершенный труд кавказоведа Евгении Георгиевны Пчелиной (1895–1972), планировавшей в виде докторской диссертации. В основу исследования Е. Г. Пчелиной положен археологический и этнографический материал, собранный во время реставрационных работ в святилище Реком в 1936 г. Авторского заглавия рукописи не сохранилось, публикаторами дано условное название «Святилище Реком в Цейском ущелье». Первая часть издания представляет собой публикацию рукописи Е. Г. Пчелиной; вторая часть включает приложения: дневниковые записи во время проведения исследований в Рекоме, описи археологических находок, фотофиксация находок из Рекома, альбом рисунков археолога И. П. Щеблыкина, научные статьи, посвященные святилищу Реком.

Издание предназначено для специалистов-кавказоведов, а также широкого круга исследователей, интересующихся культурой Осетии и историей ее изучения.

УДК 902.2(479)
ББК 63.48+63.521(=60)

ISBN 978-5-00256-077-6

ISBN 978-5-00256-078-3 (Часть I)

© Е. Г. Пчелина, наследники, 2025

© Л. Д. Бондарь, И. В. Тункина, составление, 2025

© Л. Д. Бондарь, Т. М. Бтемиров, А. В. Газданова, А. В. Дарчиев, Е. Г. Застрожнова, И. В. Тункина, А. А. Цуциев, публикация документов, 2025

© З. Х. Албегова (Царикаева), А. В. Блажко, Л. Д. Бондарь, А. В. Газданова, А. В. Дарчиев, Е. Г. Застрожнова, В. В. Онощенко, А. Ю. Скаков (наследники), И. В. Тункина, текст, 2025

© Санкт-Петербургский филиал Архива РАН, документы, иллюстрации, 2025

© Национальный музей Республики Северная Осетия — Алания (Владикавказ), иллюстрации, 2025

© А. О. Аказин, фотографии, 2025

© ООО «Реноме», редакционно-издательская подготовка, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Е. Г. Пчелина как исследователь святилища Реком (И. В. Тункина, Л. Д. Бондарь)	VII
Планы докторской диссертации Е. Г. Пчелиной (А. В. Газданова, А. В. Блажко).	XII
Принципы издания (Л. Д. Бондарь, И. В. Тункина)	XVII

Е. Г. Пчелина

СВЯТИЛИЩЕ РЕКОМ В ЦЕЙСКОМ УЩЕЛЬЕ

Глава I. Что известно в литературе о святилище Реком в Цейском ущелье (публикация А. В. Газдановой при участии Т. М. Бтемирова)	3
Глава II. [Топография и топонимика Цейского ущелья и осетинских святилищ] (публикация Л. Д. Бондарь)	48
2.1. Географическое положение Цейского ущелья	48
2.2. Топонимика Цейского ущелья и происхождение фамилий, населяющих цейские селения	53
2.3. Священный заповедник Ивард Реком. Топография святилищ в Цейском ущелье	58
2.4. Расположение святилищ Реком по Осетии в связи с расселением колен рода Осигагата	74
Глава III. Конструкция здания святилища Реком в Цейском ущелье (публикация А. В. Газдановой при участии Т. М. Бтемирова)	78
3.1. Материал, из которого построено здание	78
3.2. Сардаги	112
Приложение	115
Глава IV. Кувд. Моление (публикация А. В. Дарчиева)	117
4.1. [Кувды в священном заповеднике Реком]	117
4.2. Женский кувд в священном заповеднике Реком	147
Приложение 1. Половозрастные группы у осетин	152
Приложение 2. Моление о прекращении засухи. Вызывание дождя	156
Глава V. Божества Цейского ущелья	161
5.1. «Три слезы Хцау»	161
5.1.1. Хцау (публикация А. В. Дарчиева)	161
5.1.2. Уастрджи (публикация А. В. Дарчиева)	162
5.1.3. Мкалгабртæ (публикация А. В. Дарчиева)	206
5.1.3.1. Святилища колена Цæразонтæ (публикация А. В. Дарчиева)	211
5.1.4. [Реком] (публикация Л. Д. Бондарь)	216
5.2. [Божества, связанные с почитанием святилища Реком]	222
5.2.1. Майрем (публикация Е. Г. Застрожной)	222
5.2.2. Аларды (публикация Е. Г. Застрожной)	230
5.2.3. Аевсати (публикация А. В. Газдановой, Е. Г. Застрожной при участии Т. М. Бтемирова)	235

5.2.4. Божества земледельческого цикла (публикация А. В. Газдановой, А. В. Дарчиева, при участии Т. М. Бтемирова)	244
5.2.5. Зæдтæ, дауджитæ, уастрджитæ и уациллатæ (публикация Л. Д. Бондарь)	258
Приложение. Запреты, связанные со священным заповедником (публикация Л. Д. Бондарь)	259
Глава VI. [Археологический материал из святилища Реком в Цейском ущелье] (публикация Л. Д. Бондарь)	270
[6.1. Раскопки Е. Г. Пчелиной 1936 г. в святилище Реком в Цейском ущелье]	270
6.2. Экскурс о рекомском колоколе	270
К истории осетино-грузинских взаимоотношений. I. Колокола с грузинскими дарственными надписями из осетинских святилищ	270
Заключение (публикация Л. Д. Бондарь)	278
7.1. Значение святилища Реком для истории осетин	278
7.2. Приложения	278
Опись иллюстраций, приложенных к рукописи «Реком»	278
Комментарии	280
Комментарии к главе I (А.В. Газданова при участии Т. М. Бтемирова)	280
Комментарии к главе II (Л. Д. Бондарь)	287
Комментарии к главе III (А.В. Газданова при участии Т. М. Бтемирова)	291
Комментарии к главе IV (А. В. Дарчиев)	294
Комментарии к главе V (А. В. Дарчиев: коммент. I–CCCLI, CCCXCIV–CDXXVI; Л. Д. Бондарь: коммент. CCCLII–CCCLXIV, CDXXVII–CDL; Е. Г. Застрожнова: коммент. CCCLXV–CCCXCIII)	310
Комментарии к главе VI (Л. Д. Бондарь)	357
Комментарии к Заклучению (Л. Д. Бондарь)	359
Список литературы, цитируемой в рукописи (составители Л. Д. Бондарь, А. В. Газданова, А. В. Дарчиев)	360

Е. Г. ПЧЕЛИНА КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СВЯТИЛИЩА РЕКОМ

Старший научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа Евгения Георгиевна Пчелина (1895–1972) принадлежала к плеяде советских ученых, большую часть жизни — свыше полувека — отдавших изучению Кавказа, главным образом истории, этнографии и археологии Осетии. Эту женщину-кавказоведа, отличавшуюся не только физической, но и духовной красотой и природным достоинством, до сих пор помнят и почитают как ученые, так и старшее поколение осетин. Из-за крайней требовательности к качеству собственных исследований большая часть ее научного наследия не была опубликована при жизни. Сама Евгения Георгиевна так распорядилась «рукописным материалом» собственного архива: «Подавляющее большинство сделанных мною работ не опубликовано и хранится у меня дома в специальном шкапу. Рукописи эти почти все подготовлены к печати, но требуют перед сдачей дополнительной редакции. После моей смерти по имеющейся договоренности весь мой неопубликованный материал будет взят в научный архив Академии наук СССР»¹.

В соответствии с «завещанием» исследовательницы ее личный фонд хранится в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН (ф. 1017) и с 2019 г. доступен для исследователей². При знакомстве с документальным наследием Е. Г. Пчелиной становится очевидно, что научный материал, оставшийся в рукописях, своим объемом значительно превосходит то, что было опубликовано исследовательницей при жизни. Активная и масштабная экспедиционная деятельность, охватившая территорию всей Осетии (как Северной, так и Южной), тщательность проведения научных работ, граничащая с перфекционизмом, и, не в последнюю очередь, непростая внутрисполитическая обстановка 1930–40-х гг. не позволили Е. Г. Пчелиной обнародовать огромный массив ее разработок. При этом архивное рукописное наследие ученого остается крайне востребованным и сегодня.

¹ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 3. Д. 28. Л. 1.

² См.: Тункина И. В. О фонде Е. Г. Пчелиной в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной : сб. статей по материалам научных чтений, 17–18 октября 2019 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. В. Тункина. СПб., 2019. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 16). С. IX–XIV; Застрожнова Е. Г. Обзорное личное фонда Е. Г. Пчелиной (№ 1017) в СПбФ АРАН // Там же. С. 61–79; Власов А. Д., Хосид Е. Г. Микологический анализ состояния документов и среды хранения фонда Е. Г. Пчелиной в СПбФ АРАН // Там же. С. 80–83; Бондарь Л. Д. Архив ученого и проблема профессиональной этики архивиста (на примере личного фонда кавказоведа Е. Г. Пчелиной в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН) // Наука и техника: вопросы истории и теории. Материалы XL Международной годичной конференции Санкт-Петербургского отделения Российского национального комитета по истории и философии науки и техники РАН «Научный Санкт-Петербург: К 295-летию Российской академии наук» (28 октября — 1 ноября 2019 г.). Вып. XXXV. СПб., 2019. С. 84–85; Бондарь Л. Д., Застрожнова Е. Г., Малинина А. В. Научно-техническая обработка фонда Е. Г. Пчелиной в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН: особенности методического подхода // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2022. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 22). С. 47–65.

На фоне большого числа сохранившихся в фонде Е. Г. Пчелиной в СПбФ АРАН рукописных текстов разной степени готовности выделяется работа, посвященная осетинскому святилищу Реком в Цейском ущелье³.

Рукопись представляет собой текст, существующий сегодня в нескольких редакциях и включающий в себя следующие разделы: «Что известно в литературе о святилище Реком в Цейском ущелье» (библиографическое введение и детальное источниковедческое исследование, содержащее в том числе критику источников), «[Топография и топонимика Цейского ущелья и осетинских святилищ]» (с детальной характеристикой топографии местности, растительности и других географических особенностей района на момент исследований в 1920–30-х гг.), «Конструкция здания святилища Реком в Цейском ущелье» (содержит важные сведения об угасшей традиции сооружения на Кавказе бревенчатых построек и семантическом значении отдельных частей здания), «Кувд. Моление» (т. е. моление, сопровождаемое обрядовым пиршеством; раздел включает постановку вопроса о синкретизме традиционных верований и христианской религии в Осетии и трансформации культового назначения святилища), «Божества Цейского ущелья» (в главе представлен основной пантеон осетинских божеств). В работе предполагались еще два раздела. Первый из них остался у автора без названия и получил во время обработки фонда рабочий заголовок «Раскопки Е. Г. Пчелиной 1936 г. в святилище Реком в Цейском ущелье»; для этого раздела ею была подготовлена опись археологических находок. Завершающий раздел получил название «Заключение»; он также не окончен, но, согласно записям автора, должен был представить значение святилища для истории осетинского народа.

Это один из многих вариантов работы⁴, которую исследовательница готовила в качестве докторской диссертации. Временем создания рукописи следует считать конец 1940-х гг. (на одном из ее вариантов имеется дата — 1948 г.), т. е. последний период официальной трудовой карьеры Е. Г. Пчелиной, которая в 1952 г. вышла на пенсию и больше не занимала штатных должностей в научных учреждениях⁵. Таким образом, и с точки зрения полноты охвата проблемы, и с точки зрения времени его создания фундаментальный труд Е. Г. Пчелиной о Рекоме является венцом ее многолетней научной деятельности.

Значение этой рукописи сложно переоценить. До Е. Г. Пчелиной святилище Реком не становилось предметом специального монографического исследования, хотя упоминания о нем встречаются едва ли не во всех работах, в той или иной мере затрагивающих вопросы истории материальной и духовной культуры осетинского народа.

Долгое время было принято считать, что первые сведения о Рекоме содержатся в донесении 18 июля 1780 г. протопопа Иоанна Болгарского епископу астраханскому и ставропольскому Антонию⁶; между тем А. А. Цуциев убедительно показал, что в указанном донесении речь о Рекоме не идет⁷. В XIX — начале XX в. о Рекоме писали известные исследователи Кавказа. Подробно этот вопрос освещен в первой главе рукописи Е. Г. Пчелиной⁸.

³ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 749–782.

⁴ См. статью А. В. Газдановой и А. В. Блажко «Планы докторской диссертации Е. Г. Пчелиной» в настоящем издании.

⁵ Блажко А. В., Застрожнова Е. Г. Путь ученого: биография Е. Г. Пчелиной // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной : сб. статей по материалам научных чтений, 17–18 октября 2019 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. В. Тункина. СПб., 2019. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 16). С. 14.

⁶ Русско-осетинские отношения в XVIII веке: Сб. документов / сост. М. М. Блиев. Т. 2. Орджоникидзе, 1984. С. 385.

⁷ Цуциев А. А. О некоторых предметах христианского культа из святилища Реком // Известия СОИГСИ. 2021. Вып. 41 (80). С. 18–19.

⁸ См. также: Дарчиев А. В., Бондарь Л. Д., Газданова А. В. Святилище Реком в Цейском ущелье: рукописное наследие Е. Г. Пчелиной // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной : сб. статей по материалам научных чтений, 17–18 октября 2019 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. В. Тункина. СПб., 2019. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 16). С. 95–102.

Назовем здесь основные имена путешественников, посетивших святилище в разные годы и оставивших свои описания: в 1807–1808 гг. в Осетии побывал немецкий ориенталист, академик Юлиус Генрих Клапрот (*Julius Heinrich Klaproth*; 1783–1835)⁹; в 1847 г. во время службы на Кавказе святилище посетил российский военный, участник восстания декабристов Владимир Сергеевич Толстой (1806–1888)¹⁰; в 1869 г. в Рекоме побывал этнограф и путешественник по Осетии Владимир (Вольдемар) Богданович Пфафф (1834–1874)¹¹; в 1879 г. — известная исследовательница Кавказа, историк и археолог Прасковья Сергеевна Уварова (1840–1924)¹²; в 1880 г. — выдающийся русский ученый, языковед и этнограф Всеволод Федорович Миллер (1848–1913)¹³. Известный немецкий кавказовед и путешественник Карл Федорович Ган (*Karl von Hahn*; 1848–1925) оставил описание хранившихся в Рекоме реликвий¹⁴; очевидно, не позднее 1913 г. на Кавказе побывал немецкий энтомолог Рудольф Рангнов (*Rudolf Rangnow*; 1889–1939)¹⁵ и др.

В XX в. Реком стал объектом специального научного изучения. В 1928 г. святилище обследовала Северокавказская археологическая экспедиция ГАИМК под руководством Александра Александровича Миллера (1875–1935)¹⁶. В 1936 г. Е. Г. Пчелина совместно с архитектором Иваном Павловичем Щеблыкиным (1884–1947) выполнила научную реставрацию Рекома¹⁷. После того как старое здание святилища было разобрано, Е. Г. Пчелина произвела на его площадке археологические раскопки, давшие огромное количество предметов¹⁸. С этого времени всестороннее изучение Рекома стало занимать приоритетное место в широком спектре научных интересов Е. Г. Пчелиной, однако результаты

⁹ *Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 2. Halle ; Berlin, 1814. S. 377.*

¹⁰ *Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997. С. 67–78, 122–123.*

¹¹ *Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Вып. 1. Тифлис, 1871. С. 127–176.*

¹² *Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887. С. 60–65.*

¹³ *Миллер В. Ф. В горах Осетии // В. Ф. Миллер. В горах Осетии / сост. Т. А. Хамицаева. Владикавказ, 2007. С. 382.*

¹⁴ *Hahn K. von. Bilder aus dem Kaukasus: Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens. Leipzig, 1900. S. 53.*

¹⁵ *Rangnow R. Im Land des schwarzen Windes. Unter Kosaken und Kaukasiern. Braunschweig, 1941. S. 136–142.*

¹⁶ Археологические экспедиции Государственной академии истории материальной культуры и Института археологии Академии наук СССР 1919–1956 гг.: Указатель. М., 1962. С. 22–23; *Дарчиев А. В. Из материалов археолого-этнографических экспедиций А. А. Миллера в Северную Осетию (1923–1928 гг.) // Известия СОИГСИ. 2017. Вып. 25 (64). С. 173–182. См. также статью А. В. Газдановой «Материалы о святилище Реком Г. А. Бонч-Осмоловского и А. А. Миллера в собрании Российского этнографического музея» во второй части настоящего издания.*

¹⁷ *Газданова А. В. Изучение святилища Реком Е. Г. Пчелиной // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной : сб. статей по материалам научных чтений, 17–18 октября 2019 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. В. Тункина. СПб., 2019. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 16). С. 103–113. О совместных работах Е. Г. Пчелиной и И. П. Щеблыкина см.: *Бондарь Л. Д., Сеидбейли М. Г. 1) Е. Г. Пчелина и И. П. Щеблыкин: материал к истории творческого тандема // Известия СОИГСИ. 2023. Вып. 47 (86). С. 128–149; 2) Участие археолога Е. Г. Пчелиной в восстановлении комплекса дворца ширваншахов в Баку в 1932 г. // Древности Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии: от открытий Н. И. Веселовского к современной науке : материалы Международной научной конференции, посвященной 175-летию Николая Ивановича Веселовского (1848–1918) / отв. ред. М. Т. Кашуба, М. В. Медведева, Е. О. Стоянов. СПб., 2024. С. 167–169; 3) Первый год реставрационных работ Азербайджанского центрального управления охраны памятников революции, искусства, старины и природы во дворце Ширваншахов в Баку (1932 г.): в отражении архивных документов // *Elm tarixi və elmşünaslıq / History of science and science of science / История науки и науковедение. 2024. № 7 (1). С. 7–23.***

¹⁸ См. Приложение IV во второй части настоящего издания: «Опись находок в святилище Реком в 1936 г., составленная Е. Г. Пчелиной».

ее археологических раскопок вплоть до сегодняшнего времени не были комплексно представлены научной общественности.

После Е. Г. Пчелиной специального исследования Рекома не проводилось, целый ряд публикаций посвящен отдельным аспектам этой темы, в том числе — публикации, собранные в пяти выпусках сборника «Археология, этнография и языки Кавказа», изданного по материалам ежегодных конференций «Пчелинские чтения»¹⁹, проводившихся в СПбФ АРАН²⁰. Из авторов более ранних публикаций по теме Рекома следует отметить А. Х. Магометова²¹, Б. А. Калоева²², Л. А. Чибирова²³. Наиболее значительной работой на сегодняшний день остается монография В. А. Кузнецова²⁴. Из исследований последнего времени, помимо статей в упомянутых выше пяти выпусках «Археологии, этнографии и языков Кавказа», необходимо назвать работы А. В. Дарчиева²⁵, И. А. Дружининой²⁶, С. А. Штыркова²⁷, А. А. Цуциева²⁸.

¹⁹ О конференциях см.: Тункина И. В., Бондарь Л. Д. 1) Вторые Пчелинские чтения // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 2 : К 125-летию со дня рождения Е. Г. Пчелиной / сост. Л. Д. Бондарь, Е. Г. Панкратова (Застрожнова) ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2020. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 18). С. VII–XIV; 2) Третьи Пчелинские чтения в Санкт-Петербурге // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2022. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 22). С. IX–XIV; 3) Четвертые Пчелинские чтения // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 4 : К 1100-летию крещения Алании / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Р. С. Бзарова, Л. Д. Бондарь. СПб., 2023. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 25). С. VII–XIV; Андронов А. В., Томеллер В. С., Тункина И. В. Научные мероприятия Санкт-Петербурга к 1100-летию крещения Алании // Известия СОИГСИ. 2023. Вып. 48 (87). С. 5–14.

²⁰ Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной [Вып. 1] : сб. статей по материалам научных чтений, 17–18 октября 2019 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. В. Тункина. СПб., 2019. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 16); Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 2 : К 125-летию со дня рождения Е. Г. Пчелиной / сост. Л. Д. Бондарь, Е. Г. Панкратова (Застрожнова) ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2020. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 18); Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2022. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 22); Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 4 : К 1100-летию крещения Алании / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Р. С. Бзарова, Л. Д. Бондарь. СПб., 2023. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 25); Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 5 / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. Л. Д. Бондарь, И. В. Тункиной. СПб., 2024 (в печати).

²¹ Магометов А. Х. Реком (из истории религии осетин) // Ученые записки Северо-Осетинского государственного педагогического института. 1968. Т. 28, вып. 2. С. 365–397.

²² Калоев Б. А. Осетины (историко-этнографическое исследование). Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1971. С. 257–260.

²³ Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 157–159.

²⁴ Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990. С. 5–49.

²⁵ Дарчиев А. В. О некоторых реликвиях из святилища Реком. Владикавказ, 2011.

²⁶ Дружинина И. А. Комплекс предметов вооружения из святилища Реком как источник по истории ближневосточно-кавказских связей на рубеже XIII–XIV вв. // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: «империя» и «полис». Тезисы докладов и сообщений IV Международного византийского семинара. Национальный заповедник «Херсонес Таврический», Крымское отделение Института востоковедения НАН Украины. Севастополь, 2012. С. 15–17; Дружинина И. А., Чхаидзе В. Н. О старых и новых находках предметов вооружения из североосетинского святилища Реком // Очерки средневековой археологии Кавказа: К 85-летию со дня рождения В. А. Кузнецова. М., 2013. С. 74–81.

²⁷ Штырков С. А. Осетинское святилище Реком: старая фотография из фондов МАЭ и советские корни религиозного традиционализма // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 60 : Народы Кавказа: музейные коллекции, исследования объектов и явлений традиционной и современной культуры. СПб., 2015. С. 266–286.

²⁸ Цуциев А. А. О некоторых предметах... С. 17–36.

Между тем слова В. А. Кузнецова, сказанные им более тридцати лет назад, сохраняют сегодня свою актуальность: «Как это ни парадоксально, ни святилище как историко-архитектурный памятник, ни археологический материал из него до сих пор не опубликованы и не интерпретированы»²⁹. Исследование о Рекоме Е. Г. Пчелиной, пребывавшее до сегодняшнего дня в рукописи, несомненно, превосходит по своей значимости все перечисленные работы.

Никто из упомянутых выше исследователей не занимался изучением Рекома так долго и тщательно, как Е. Г. Пчелина. На момент исследования святилища Е. Г. Пчелиной (1936 г.) там существовали еще аутентичные постройки либо их остатки, а также предметы votivного характера, сохраняемые в этом святом месте. За годы советской власти традиционный культовый центр понес невосполнимые потери, включая разрушение строений святилища, реставрация которых опять же стала возможна благодаря исследованиям Е. Г. Пчелиной. Многие обнаруженные в святилище, изученные и описанные ею предметы в условиях объективных исторических обстоятельств на сегодня утрачены, включая и те, что были переданы в свое время на музейное хранение. Информация о них сохранилась в архиве ученого в описаниях и изображениях.

Речь не только об археологической стороне проблемы. Будучи блестящим этнографом, Е. Г. Пчелина смогла всесторонне и глубоко описать и исследовать сложный культ божества, почитавшегося в Рекоме. Особая ее заслуга состоит в письменной фиксации народных преданий о Рекоме, которые проливают свет на архаичные религиозно-мифологические представления осетин. Сбор и запись этого материала были возможны в 1930-е гг.; сегодня уже ушло из жизни то поколение осетин, для которых традиционные обряды являлись неотъемлемой составляющей быта и которые сохранили в памяти не записанные прежде предания. Е. Г. Пчелина успела записать многое из того, что ушло сегодня из народного сознания.

Исследование Е. Г. Пчелиной уникально также с методической точки зрения. В ее работе святилище Реком подвергается всестороннему комплексному изучению на основе сведений письменных, археологических, этнографических и фольклорных источников. Определенная новизна состоит в рассмотрении социального аспекта отправлявшегося в Рекоме культа, изучении роли жрецов святилища в общественной жизни горцев-осетин, а также в исследовании этнокультурных связей горной Осетии, выявляемых на основе материалов из Рекома.

Рассматриваемая рукопись Е. Г. Пчелиной — это не только бесценный источник информации, но и свидетельство глубины погружения автора в изучаемые вопросы и эффективности методики ее полевых исследований.

И. В. Тункина, Л. Д. Бондарь

²⁹ Кузнецов В. А. Реком... С. 9.

ПЛАНЫ ДОКТОРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ Е. Г. ПЧЕЛИНОЙ

В научном наследии осетиноведа Евгении Георгиевны Пчелиной (1895–1972) особое, если не главное, место занимают материалы изучения святилища Реком в Цейском ущелье. Долгое время изучая этнографию и историю региона, Е. Г. Пчелина придавала этому культовому центру важное значение в традиционной духовности осетинского народа, предки которого заселили сопредельные местности по обе стороны Большого Кавказского хребта. Обобщение результатов исследований растянулось на три десятилетия, трансформируясь из докторской диссертации в монографию. Степень кандидата исторических наук Евгения Георгиевна получила в 1944 г. за работу о довоенных раскопках в Термезе, над докторской трудилась с 1946 по 1955 г. Наибольшей интенсивностью отмечены 1947–1948 гг., последний период ее работы в Эрмитаже, когда был уже начисто перепечатан ряд глав¹. Однако труд остался незавершенным, а рабочие материалы составляют ныне сотни единиц хранения.

Подготовка главного труда Е. Г. Пчелиной к изданию сопряжена с вопросами о его сборном составе, датировке в целом либо отдельных частей и др., что побудило актуализировать рабочие записи «россыпного периода», кратко представленные ниже. Перекомплектация временных единиц хранения при завершении обработки фонда затрудняет соотнесение с окончательным составом дел, что несколько ограничило отсылки к ним.

Итак, в июле — декабре 2019 г. авторы данной заметки под руководством профессиональных архивистов участвовали в техническом разборе материалов личного фонда Е. Г. Пчелиной в СПбФ АРАН, связанных с археологией и этнографией Алагирского ущелья. Разделенный на комплексы массив исследовательница некогда воспринимала единым, как сам исторический контекст. Документы «перекликались» друг с другом, понимание одних оказывалось невозможным без изучения соседних. Задачей являлось структурирование многочисленных записей, выписок, отдельных текстов без начала и завершения, определение их взаимосвязи. Штатные обработчики, первыми начавшие разбор фонда с выявления машинописных текстов о святилище Реком, интерпретировали их как части крупной монографии. Имелся также машинописный автореферат докторской диссертации 1949 г., задававший свой вектор поиска. Его доминантой виделись сбор разделов этой работы, определение их завершенности и в конечном итоге ее вида (а может быть, и видов) в «вилке» диссертация/монография.

В результате кропотливого труда, сравнения сотен документов, отделения дубликатов удалось подобрать обширный машинописный текст из семи глав. Некоторые из них, правда, не были четко обозначены, однако последовательность и нумерация восстанавливались по косвенным данным вроде перечня иллюстраций, которые Е. Г. Пчелина планировала использовать². Записка Е. Г. Пчелиной с планом дополнений, где к номерам

¹ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 3. Д. 20. Л. 2–23.

² СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 781. Л. 4–6.

частей были приписаны их сокращенные названия, и другие свидетельства перекрестно позволяли определить авторскую структуру работы.

Все это позволило определить содержание этого фундаментального труда с той структурой, которая была положена в основу настоящего издания:

Глава I. Что известно в литературе о святилище Реком в Цейском ущелье

Глава II. [Топография и топонимика Цейского ущелья и осетинских святилищ]

Глава III. Конструкция здания святилища Реком в Цейском ущелье

Глава IV. Кувд. Моление

Глава V. Божества Цейского ущелья

Глава VI. [Археологический материал из святилища Реком в Цейском ущелье]

Заключение

Глава VI при этом не являлась полноценным разделом, а содержала небольшой рукописный проспект от 21 ноября 1965 г. с сообщением, что она дорабатывается³, опись предметов, найденных при раскопках в 1936 г., и «экскурс», как называла Е. Г. Пчелина излюбленные отвлечения в сторону, — фактически статью «Колокола с грузинскими дарственными надписями из осетинских святилищ»⁴, в исходной версии относимую к концу 1940-х гг., переработанную в 1951–1952 гг., когда Е. Г. Пчелина являлась старшим научным сотрудником ЮОНИИ (г. Сталинир), и при разборе встреченную в материалах отдельно⁵. Аналитическая часть (п. I) в заключении отсутствовала⁶.

Рукопись не имела авторского названия. По использованию в рабочих записях названия «Святилище Реком в Цейском ущелье» она была условно названа так. Сумма данных (хронометраж работы 1947–1948 и 1952–1955 гг.⁷, дневники 1948–1956 гг.⁸ и др.) позволяла датировать ее 1947–1948 гг. с позднейшими дополнениями и изменениями.

На самодельных обложках и титульных листах разделов, а равно в самом тексте, не было встречено указаний на то, чем считал его автор — диссертацией или монографией. По отсутствию обычных атрибутов вроде целей и задач и пр. он был отнесен к разряду последних.

Автореферат докторской диссертации Е. Г. Пчелиной 1949 г. демонстрировал близость, но не тождественность содержания с указанным текстом. Кроме того, существуют и другие планы диссертации, полностью или частично охватывающие тематику собранной работы.

Различные данные свидетельствовали, что Е. Г. Пчелина много лет работала над рекомовскими материалами, с 1947 по 1955 г. аккумулируя их именно в диссертацию. Хотя, возможно, строгая дефиниция не была обязательна — практиковалась защита выпущенных монографий как диссертаций и даже присуждение за них степени без защиты. Планы составлялись до середины 1950-х гг.

Вероятно, планировалось использование имеющейся машинописи полностью или вразброс в новых версиях диссертации. Во второй половине 1950-х, насколько можно судить, защита с повестки была снята. Текст далее мог выступать только как монография. В 1965 г. Е. Г. Пчелина обратилась к нему, приложив к главе VI краткий пояснительный обзор, составила опись иллюстраций и более, видимо, не возвращалась.

Ни с одним планом диссертации выявленный текст в достаточной степени не совпадал, как показали попытки сравнения с ними его частей и даже черновики. Конечно, нельзя исключать, что сохранились не все планы либо текст перекомбинировался не

³ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 780. Л. 1–3.

⁴ Там же. Л. 67–88.

⁵ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 779.

⁶ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 781. Л. 3.

⁷ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 3. Д. 20.

⁸ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 3. Д. 21.

синхронно с их трансформацией. И все же планов сохранилось достаточно, а главное — более широкого временного диапазона, чтобы составить локальный источник, отражающий не фактические этапы работы с текстом, а эволюцию взглядов автора на предмет исследования.

Предлагаем ниже их краткую характеристику⁹.

Вариант 1 — обширная «Программа диссертационной работы Е. Г. Пчелиной при Ленинградском государственном университете при кафедре этнографии. Оппонент — доктор этнографических наук Д. К. Зеленин¹⁰». Сама работа должна была называться «Осетины (северные и южные)» при объеме в 10 печатных листов и фактически представлять собой всестороннее этнографическое описание народа. План насчитывал 25 пунктов, в том числе: «Название и самоназвание», «Этническая и языковая принадлежность», «Краткая антропологическая характеристика», «Численность в СССР и за границей», «Основные занятия», «Средства сообщения и связи; способы передвижения», «Селения и жилище», «Одежда», «Пища», «Медицина и гигиена», «Социальный строй», «Религия», «Народное творчество», «Язык и письменность», «Социалистическая реконструкция быта», «Общественно-политическая и семейная жизнь» и др. Программа, возможно, была составлена по какому-то шаблону и предложена соискательнице. Вместе с тем содержание подразделов свидетельствует, что она носила не формальный, клишированный характер, а могла служить практической основой работы, конкретизировала описание объекта этнографического исследования, была в известной мере адаптирована к нему. Так, п. 6 «Расселение и административное устройство» включал: «Национально-государственное устройство. Северо-Осетинская автономная область. Вкрапление осетинских селений в пределах Грузинской ССР. Время образования национально-государственных единиц, столицы и основные города, плотность населения в главных городах расселения, территория национально-государственных единиц в кв. километрах (национально-государственное административное деление дается по сталинской конституции)».

В интересующем нас аспекте план имеет скорее историческое значение. Широта намечавшегося исследования, с одной стороны, показывала научный «замах» соискательницы, с другой — затрудняла практическую реализацию. Датируется он 1939-м (в п. 4 упоминается перепись населения этого года) или 1940 г., не позже июня 1941-го.

Вариант 2 — «Схема 1945-XII»; скорее конспект будущего труда, чем план в собственном смысле. Пролог ко всем последующим разработкам, демонстрирующий радикальную перемену спектра рассматриваемых вопросов. Вместо неохватных задач исследования этноса в настоящем и прошлом намечен конкретный объект изучения: «Реком — это древнее священное место, существовавшее с начала I до х. э. ... Оседание алано-осетинских колен в Алагирском ущелье можно отнести к первым векам х. э., причем первое поселение этого племени в Сев[ерной] Осет[ии] было именно среднее течение Ардона и затем уже освоение соседних ущелий...»¹¹ Здесь уже присутствуют основные идеи, связующими нитями тянущиеся к дальнейшим планам.

Вариант 3 — «Реком в Уаллагире [Уалладжыр] как культурно-исторический источник», представленный авторефератом 1949 г., — нацелен на исследование конкретного

⁹ Текстовую публикацию планов см.: Газданова А. В., Блажко А. В. Планы докторской диссертации Е. Г. Пчелиной: эволюция взглядов или аттестационная конъюнктура? // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 2 : К 125-летию со дня рождения Е. Г. Пчелиной / сост. Л. Д. Бондарь, Е. Г. Панкратова (Застрожнава) ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2020. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 18). С. 65–78.

¹⁰ Дмитрий Константинович Зеленин (1878–1954) — крупный этнограф, специалист в области материальной культуры, верований и фольклора восточных славян. Докторскую диссертацию защитил в 1917 г. В 1935 г. первым из отечественных этнографов был утвержден в степени доктора истории. С 1925 г. проф. ЛГУ, чл.-корр. АН СССР по отделению русского языка и словесности. В 1926–1949 гг. также научный сотрудник МАЭ/ИАЭ АН СССР, с 1926 г. — ГАИМК.

¹¹ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 749. Л. 7.

памятника. При некотором отличии названий он включает в себя основные разделы выявленной диссертации/монографии и свидетельствует о продуманной конструкции и охвате, по-видимому, всего доступного по теме исследования материала. Содержание частично перекликается с научно-исследовательской работой «Местность Уаллагир и шесть колен рода Осигагата» [Ос-Багатар], подготовленной в 1948 г. для Северо-Осетинского научно-исследовательского института¹². Выпуск автореферата подразумевает обычно готовность диссертационной работы, однако личный фонд Е. Г. Пчелиной в СПбФ АРАН, насколько можно судить, ее в указанном виде не содержит.

Вариант 4 — «Осетинский Реком как культурно-исторический источник». Условно датируется 1950 г., указанным автором в разделе «Предисловие»¹³. Близок предыдущему, являясь, по сути, его вариацией. В раздел III вошли вторая и третья главы автореферата; заключение обращается в сторону общекавказских корней культа Рекома, расширяя таким образом рамки и значение исследования.

Вариант 5 — «Цейский Реком как культурно-исторический источник для изучения осетин». Сходным с предыдущим образом датируется 1951 г.¹⁴, оформлен буквально на его основе с вырезанием частей машинописной копии, как Е. Г. Пчелина часто практиковала при перекомпоновке текстов. Несет следы энергичной переработки содержания, кройки при помощи ножниц и клея из разных текстов с детализацией содержания разделов и расширением их числа. В план добавлены интересовавшие исследовательницу перевальные пути; к рассмотрению личности Давида Сослана как представителя аристократической верхушки прибавлено описание гробницы в Нузальской часовне — памятнике зодчества и живописи. В названии и заключении делается уточнение: Реком выступает источником изучения осетинского народа¹⁵.

Фактически здесь представлены все основные направления многолетних исследований Е. Г. Пчелиной: шесть колен Ос-Багатара и заселение ими местности Уаллагир; священный заповедник Реком; пути сообщения; Давид Сослан — Нузал. Археологическое изучение святилища в этом и предшествующем планах не выделено в самостоятельный раздел, но, очевидно, подразумевалась его интеграция. Если бы отразившийся в плане замысел реализовался, получилась бы содержательная и полноценная — как минимум в авторском видении — работа. Но она требовала времени и усилий, структура исследования не кардинально, но трансформировалась, и не позже следующего, 1952 года размашистое содержание сжалось в **Вариант 6** — «Уаллагир. Расселение рода Багатара [Ос-Багатар] (Северная Осетия)». Датируется по записи о рассылке оглавления диссертации, в основном коллегам-ученым¹⁶.

Имеются две версии плана — машино- и рукописная; вторая детальнее. Акцент в названии смещается на расселение рода Багатара, т. е. происхождение иронского этноса, в формировании которого свою роль играла святыня Реком. Ей вообще отведен лишь один подраздел; археологические данные призваны показать не только древность Рекома, но и время заселения местности Уаллагир в целом. Уходит военная демократия, появляется структура рода у осетин. Фокус внимания смещается к общим вопросам складывания изучаемого народа.

Вариант 7 — «Пути первоначального расселения племени ир [иронцев] по ущельям Центрального Кавказа (к вопросу о первоначальном расселении осетин)»; имеется дата: «29-XII-[19]53 г.»¹⁷. Представлен в двух близких, но имеющих отличия (в том числе детализацией содержания разделов) версиях.

¹² СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 150.

¹³ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 751. Л. 10.

¹⁴ Там же. Л. 13.

¹⁵ Там же. Л. 13–14.

¹⁶ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 149. Л. 205.

¹⁷ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 89. Л. 58.

Взгляд на цели и задачи работы существенно изменяется. Подробно перечисляются источники намечаемого исследования, само оно затрагивает территорию, занятую этносом по обоим склонам Кавказского хребта, вопросы лингвистики, экономики, социальную структуру осетинского общества, родовые взаимоотношения и процессы классовой дифференциации. Реком не упоминается¹⁸.

Вариант 8 — «Схема диссертации 18-Х-[19]54 г.». Это рабочий конспект без индивидуального названия работы, рассматривающий в основном родовые объединения осетин, их социальное устройство, место среди других народов Кавказа, а также генезис последних. На этот счет высказывается своеобразный взгляд: они возводятся к субстрату, который «состоял из родовых ячеек самого различного происхождения, беглецов на Кавк[азский] перешеек и остатков различных отрядов, осевших и отставших от своих армий, смешанный к тому же браками с умыкаемыми девушками во время походов из самых различных и отдаленных мест»¹⁹. Примечательно упоминание положений Н. Я. Марра, к тому времени отвергнутых высшим авторитетом²⁰. Схема либо не закончена, либо не имеет продолжения, однако подтверждает устойчивое смещение фокуса внимания в область родовых отношений и социальной организации общества; существенная роль отводится вопросам сравнительного этногенеза народов Кавказа.

Вариант 9 — «Осетины (племена, роды и пределы расселения)» от 7 июля 1955 г. Название взято из единственной записи собственно плана работы, прочие документируют подбор названия, как бы «пробуемого на перо»: «Осетины среди разноплеменных и разноязычных алан и асов древних и средневековых авторов. 1955 г., январь», «Осетины и их место среди разноязычных народностей Кавказа. 1955 г., январь», «“Осетины. Пути расселения по ущельям Центрального Кавказа”. 1 февраля 1955 г.», «Расселение осетин по сев[ерным] и южн[ым] склонам Главн[ого] Кавк[азского] хребта (образование обществ, культурно-исторические памятники)»²¹. Последний из выявленных планов в известном смысле замыкает круг, перекликаясь с довоенной «программой работы» названием, широтой охвата, хотя содержательно более предметен. Это теории происхождения изучаемого народа, правомерность увязывания его генезиса с аланами-асами-ясами, занимаемая к периоду вхождения в состав российского государства территория, социальная и родовая структура, расселение по ущельям Северной и Южной Осетии²². В названиях разделов нет колен Ос-Багатара, священного заповедника Реком, археологических свидетельств. Работа, в основу которой он призван был лечь, носила бы скорее этнографический характер; намечалось рассмотреть происхождение осетинского народа на широком историческом материале.

Рассмотренные хронологически диссертационные планы показывают явную эволюцию взглядов Е. Г. Пчелиной на проблемы этногенеза осетин, роль в нем культового центра в Цейском ущелье, значение концепции шести родов — потомков легендарного предка Ос-Багатара. Внимание ученого постепенно смещалось с конкретного памятника и локальных построений в поле исторического бытия народа, осознания роли социальных и экономических факторов его развития, расширения спектра охватываемых вопросов.

А. В. Газданова, А. В. Блажко

¹⁸ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 89. Л. 58–60, 61–65.

¹⁹ Там же. Л. 67.

²⁰ Е. Г. Пчелина, по-видимому, до конца жизни разделяла впитанные в 1920-е гг. методологические концепции — стадийного развития и пр. Так, тезис о том, что «древнейшая культура, найденная в недрах Алагирского ущелья <...> относится ко времени скифов в стадии поздней Кобани», изложенный в упоминавшейся записи о доработке главы VI «Рекома» (СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 780. Л. 2), к 1965 г. уже звучал некоторым анахронизмом.

²¹ СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 89. Л. 68–70, 74.

²² Там же. Л. 71.

ПРИНЦИПЫ ИЗДАНИЯ

Настоящее издание состоит из двух частей. Первая часть — это собственно публикация рукописи Е. Г. Пчелиной «Святылище Реком в Цейском ущелье». Поскольку работа не сохранилась в качестве систематизированной рукописи, разбивка на главы и параграфы сделана в соответствии с авторскими заголовками разделов, порядок следования глав определен в соответствии с авторской нумерацией; порядок следования параграфов внутри глав чаще всего определялся внутренней логикой изложения. Авторская нумерация параграфов отсутствует, она проставлена издателями.

Рукопись публикуется в соответствии с «Методическими рекомендациями по публикации архивных документов в печатном виде» (М. : Росархив, ВНИИДАД, 2022). Отдельные разделы рукописи подготовлены к публикации разными авторами; имена публикаторов указаны в оглавлении.

При публикации рукописи сохранена авторская система постраничных ссылок, обозначенных арабскими цифрами; библиографические ссылки приведены к современным нормам. Осуществлена сверка приводимых автором цитат из работ предшественников; неточности цитирования (при наличии) исправлены по умолчанию. Авторские библиографические ссылки критическому анализу в основном не подвергались; когда возникала необходимость уточнения таких ссылок и обнаруживались неточности, они исправлялись; при необходимости издателями даны в таких случаях соответствующие пояснения.

Комментарий издателей размещен после рукописи Е. Г. Пчелиной в виде затекстовых ссылок, обозначенных римскими цифрами. Часть комментария относится не к основному тексту рукописи, а к авторским постраничным примечаниям; в этом случае номер комментария, обозначенный римской цифрой, будет следовать непосредственно за арабской цифрой авторской сноски. Авторами отдельных разделов комментария являются указанные в оглавлении публикаторы соответствующих разделов рукописи. В ряде случаев в массив комментариев, принадлежащих одному автору, включены отдельные комментарии других авторов; в такой ситуации автор комментария указан в круглых скобках. На полях публикуемой рукописи содержатся указания страниц, на которых находится комментарий к данной части текста.

Все пометки издателей внутри текста рукописи заключены в квадратные скобки. Лакуны авторского текста обозначены отточием в угловых скобках; в том случае, когда была возможность заполнить лакуны (например, указать пропущенный номер страницы), это сделано также в угловых скобках.

При подготовке рукописи трудность вызвал вопрос передачи автором осетинской лексики (включая имена собственные). В целом ряде случаев лексика в сравнении с современными нормами осетинского языка передана некорректно. При этом передача одних и тех же лексем может различаться в разных разделах и даже внутри одного раздела. Некорректность передачи обусловлена несколькими причинами. В большинстве случаев осетинская лексика была записана Е. Г. Пчелиной, не владевшей свободно осетинским языком, на слух. В распоряжении исследовательницы было фактически единственное лексикографическое издание — словарь В. Ф. Миллера¹, к которому, как показывает

¹ Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополн. А. А. Фреймана. Т. 1–3. Л., 1927–1934.

анализ рабочих записей, исследовательница регулярно обращалась за уточнением осетинской лексики². Следует также учитывать, что тексты и отдельная лексика записывались Е. Г. Пчелиной в различных районах Осетии (Северной и Южной), а разделы работы были написаны в разное время, что и являлось одним из факторов лексических разночтений в ее работе. Также в рукописи можно встретить вышедшую из употребления топонимику. Кроме того, искажения в значительной степени были внесены при перепечатывании машинописных оригиналов Е. Г. Пчелиной, которое осуществлялось не самой исследовательницей, а машинисткой, не обладавшей научной подготовкой (упоминания о недовольстве Е. Г. Пчелиной ее машинисткой встречаются в рабочих записях исследовательницы). В ряде случаев, когда в распоряжении публикаторов оказывались сохранившиеся рукописные оригиналы разделов, технические ошибки машинописи были исправлены, однако это удалось сделать не во всех случаях, поэтому при анализе употребляемой Е. Г. Пчелиной лексики необходимо делать допуск на возможность технической ошибки при перепечатывании (возможно, к такого рода ошибкам можно отнести регулярную путаницу в употреблении в осетинских терминах «и» и «у», а также «а» и «о») или очень часто запись фамилии «Басиаты» как «Баслаты» (в рукописи — «Баслатаæ»), в написании этой фамилии во всех случаях «л» исправлено на «и» по умолчанию.

Поскольку лексика, записанная в 1930-е гг. в полевых условиях ученым, не владевшим осетинским языком, может дать ценный материал для лингвистов по вопросам региональных, социальных языковых отличий, орфоэпических норм и пр., представленная в оригинальной рукописи осетинская лексика оставлена без изменений, корректная современная литературная форма приведена в квадратных скобках. Графический символ лигатуры для осетинского «æ» в машинописном тексте по понятным причинам отсутствует и повсеместно заменен на «ое»; во всех этих случаях издателями по умолчанию восстанавливается «æ» — в соответствии с тем, что в рукописных записях Е. Г. Пчелина использовала исключительно этот символ. Мы не исключаем того, что в связи с чрезвычайной сложностью текста в публикуемой рукописи могли остаться ошибки.

Вся осетинская лексика вынесена в указатели («Указатель осетинских слов и выражений», «Именной указатель», «Географический указатель»), где, помимо нормативной формы, представлены все встречающиеся в рукописи варианты. Нормативные формы для имен собственных даны в русскоязычном варианте, в случае наличия в тексте или комментариях осетинского эквивалента он указан курсивом; встречающиеся в рукописи варианты написания, отличные от нормативных (как в текстах самой Е. Г. Пчелиной, так и цитируемых ею авторов), указаны в скобках. Комментарий к специальным терминам, топонимам и персонам дается при первом упоминании термина; указатели призваны, в том числе, помочь найти место первого упоминания.

Вторая часть издания — это приложения (I–V), включающие документальный и иллюстративный материал, относящийся к истории изучения святилища Реком Е. Г. Пчелиной. Открывает том (Приложение I) дневник Е. Г. Пчелиной — ежедневные записи, позволяющие реконструировать все этапы работы исследовательницы и ее коллег по археологическому изучению и реставрации святилища в июле — ноябре 1936 г.³

² О работе Е. Г. Пчелиной с осетинской терминологией см. в публикациях: Бондарь Л. Д., Джиоева З. В. Названия и самоназвания народов Кавказа в документах архивного фонда Е. Г. Пчелиной // Известия СОИГСИ. 2020. Вып. 36 (75). С. 62–80; Бондарь Л. Д., Зельницкая (Шларба) Р. Ш., Кокоева А. Б. Источниковая и библиографическая база неопубликованного очерка Е. Г. Пчелиной, посвященного рабству и пленопродавству в традиционном осетинском обществе // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2022. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 22). С. 75–97; Бондарь Л. Д. Терминология рабства в рабочих материалах Е. Г. Пчелиной как отражение интереса к ареальной лингвистике и межкультурным контактам // Известия СОИГСИ. 2022. Вып. 43 (82). С. 82–96.

³ См. также: Застрожная Е. Г. Организация и быт Рекомской экспедиции 1936 г. (по материалам дневника Е. Г. Пчелиной) // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2022. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 22). С. 161–165.

Ссылки на рисунки, размещенные издателями в первой части, относят именно к этому разделу приложений. В случае отсылки к Приложению IV указывается номер фотографии, в совокупности с символом «№».

В том приложений включен наиболее важный и информативный фотоматериал — снимки, сделанные Е. Г. Пчелиной и И. П. Щеблыкиным (Приложение II). Здесь же — факсимильное издание альбома рисунков И. П. Щеблыкина, подготовленного им во время пребывания в Цейском ущелье осенью 1936 г. (Приложение III). Альбом опубликован в полном объеме; пять листов (л. 12, 13, 17, 21, 22) при публикации развернуты на 180 градусов. Оригинальное расположение листа можно определить по архивной нумерации: в документе нумерация лицевой стороны листа помещена в правом верхнем углу.

Приложение IV представляет археологический материал, полученный при раскопках Рекома. Прежде всего, это составленная Е. Г. Пчелиной полная опись находок, которая публикуется как полнотекстовый документ. Отдельно исследовательницей были составлены три перечня монет, найденных в святилище, полнотекстовая публикация которых также представлена в данном приложении. Важную часть приложения составили фотодокументы — фотографии находок, сделанные самой Е. Г. Пчелиной и хранящиеся в фонде исследовательницы в СПбФ АРАН. Эти фотографии размещены после публикуемой описи находок; номер, имеющийся на фотографии, соответствует номеру предмета в описи, где и можно найти его авторское описание. Представлены фотографии из следующих архивных дел: СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 674, 675, 677, 679–682, 684, 689, 691, 693–695, 708.

Дополнительно в издание включены современные фотографии находок из Рекома, которые были переданы Е. Г. Пчелиной после завершения работ в Северо-Осетинский музей краеведения (сегодня — Национальный музей Республики Северная Осетия — Алания). Рекомовская музейная коллекция Е. Г. Пчелиной на сегодня не полностью разобрана и не до конца атрибутирована, поэтому подборка современных фотографий не может считаться исчерпывающей. Работа по выявлению музейных предметов, их атрибутированию и описанию еще предстоит специалистам. Номер современной фотографии при публикации также соответствует номеру предмета в описи. Ряд музейных предметов скомпонованы на отдельных планшетах, подготовленных, очевидно, в свое время для музейных выставок. Такие планшеты сфотографированы целиком; наиболее значимые их объекты в ряде случаев представлены на отдельной фотографии. Специального изучения требует коллекция стрел; в настоящем издании они представлены совокупно на нескольких фотографиях для того, чтобы можно было получить общее визуальное представление об их количестве и типах.

В том приложений включены статьи составителей настоящего издания, посвященные вопросам изучения святилища Реком. Все эти статьи были в разное время опубликованы в разных выпусках сборников «Археология, этнография и языки Кавказа»⁴ и переизданы здесь с необходимыми исправлениями и дополнениями.

⁴ Дарчиев А. В. Бронзовые колокола из осетинских святилищ в материалах Е. Г. Пчелиной // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 2 : К 125-летию со дня рождения Е. Г. Пчелиной / сост.: Л. Д. Бондарь, Е. Г. Панкратова (Застрожнова) ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 18). СПб., 2020. С. 79–89; Онощенко В. В. Фотографии святилища Реком как источник по изучению памятника // Там же. С. 90–97; Панкратова (Застрожнова) Е. Г. Альбом И. П. Щеблыкина «Реком» // Там же. С. 98–102; Скаков А. Ю. Предметы эпохи бронзы и раннего железного века из Рекома (находки 1936 г.) // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2022. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 22). С. 166–173; Албегова (Царикаева) З. Х. Предметы «аланского времени» из святилища Реком (по материалам исследований Е. Г. Пчелиной 1936 г.) // Там же. С. 174–186; Газданова А. В. Материалы о святилище Реком Г. А. Бонч-Осмоловского и А. А. Миллера в собрании Российского этнографического музея // Там же. С. 186–196; Албегова (Царикаева) З. Х. К вопросу о планиграфии массовых находок в святилище Реком (по результатам работ Е. Г. Пчелиной 1936 г.) // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 4 : К 1100-летию крещения Алании / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Р. С. Бзарова, Л. Д. Бондарь. СПб., 2023. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 25). С. 7–37.

Завершают издание указатели, составленные к публикуемым документам, комментариям и сопроводительным статьям. В «Именной указатель» внесены как личные имена (антропонимы), так и имена божеств (теонимы) и эпических персонажей. В «Географический указатель», помимо топонимов, включены экклезионимы. При уточнении топонимов авторы опирались на работы А. Д. Цагаевой⁵. Случаи расхождения сведений рукописи и работ А. Д. Цагаевой оговорены в комментариях.

В указатели не вошли имена и географические названия, упоминаемые в публикациях, цитируемых в рукописи Е. Г. Пчелиной, комментариях и научных статьях составителей настоящего издания.

* * *

Выражаем искреннюю благодарность за помощь в работе над изданием Руслану Георгиевичу Дзаттиаты (Цхинвал, Владикавказ), Алану Акимовичу Сланову (Институт истории и археологии РСО-Алания) и Таймуразу Мухарбековичу Бтемирову (Центр развития осетинского языка Института истории и археологии РСО-Алания, Владикавказ) за консультационную помощь в работе над всеми разделами книги; библиографам Алене Сергеевне Репиной (СПбФ АРАН) и Елене Владимировне Шепелевой (Библиотека Российской академии наук), сотрудникам СПбФ АРАН Валентине Владимировне Лебедевой, Александру Валерьевичу Строганову, Михаилу Максимовичу Холоду; за помощь в работе с материалами Национального музея РСО-Алания — сотрудникам музея: Елизавете Александровне Дзадзиевой, Батразу Таймуразовичу Цогоеву (директор в 2019–2021 гг.), Лане Ахсарбековне Дулаевой, Марине Аликовне Габуевой. Должны специально отметить, что, хотя Анзор Валерьевич Дарчиев не смог войти в число редакторов настоящего издания, его квалифицированная помощь при работе по всей книге существенно усилила научную составляющую издания.

Л. Д. Бондарь, И. В. Тункина

⁵ Цагаева А. Д. 1) Топонимия Северной Осетии. Ч. 1–2. Орджоникидзе, 1971–1975; 2) Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010.

Е. Г. ПЧЕЛИНА

СВЯТИЛИЩЕ
РЕКОМ
В ЦЕЙСКОМ
УЩЕЛЬЕ

ЧТО ИЗВЕСТНО В ЛИТЕРАТУРЕ О СВАТИЛИЩЕ РЕКОМ В ЦЕЙСКОМ УЩЕЛЬЕ

Первое историческое свидетельство о существовании святилища Реком относится к XVII веку. Оно заключается в дарственной надписи грузинского царя Георгия XI, вырезанной на колоколе, подаренном им святилищу Реком.

Надпись эта грузинская, написана она алфавитом мхедрули¹. Даю ее в моем чтении и в моем переводе с грузинского: «Мы, Багратион, государя великого царя Ша[х]наваза сын, царь Георгий, пожертвовали колокол отцу святому земли осетинской, молящемуся о Дигории и Двалетии (за) наше здравие, нашу победу и удачливость и царства нашего преуспевание. Кроникон² 368 (1680)»¹.

Грузинский царь Георгий XI приезжал в горы Северной Осетии в течение своего мятежного царствования не раз. Здесь он просил помощи у предводителей осетинских военных наемных дружин для поддержания своего престола; сюда он бежал, потеряв во время династических распрей и под давлением Персии свой престол; отсюда же он, получив поддержку у осетин, вернулся в Грузию и восстановился на престоле. По грузинской летописи точно не известно, где именно в Осетии укрывался Георгий XI, но из сообщения о том, что он и его брат Арчил [II] проникали в Осетию через Рачу, ясно, что они были найдены в бассейне Ардона, а отсюда следует, что местом этим были земли, принадлежавшие роду Осигагата [Ос-Багатар; осет. *Ос-Багъатыр*]^{III}, и, как догадку, можно допустить, что это были земли наиболее сильного из колен этого рода — колена Царазонтæ [Царазонта; осет. *Цæрразонтæ*]^{IV}. Это тем более вероятно, что Георгий XI Багратид происходил по прямой линии от Давида Сослана Царазона [Цæразон] и его жены — грузинской Тамары, живших в XII — самом начале XIII века, и вполне естественно, что Георгий XI, желая отблагодарить помогавший ему род Осигагата, подарил колокол с дарственной надписью главному святилищу этого рода в целом и своего предка Давида Сослана в частности.

Второе упоминание о святилище Реком относится к 1780 году. Оно сделано начальником Русской православной миссии в Осетии^V — Иоанном Болгарским² в «Донесении епископу Астраханскому и Ставропольскому Антонию о нравах и обычаях осетин»³. В «Донесении» имеется список древних христианских храмов, находившихся в то время в горах Осетии. Среди них, под № 13, упоминается святилище Реком без обозначения его имени: «В Чей⁴ во имя святой Троицы деревянная церковь, построена из красного дере-

Коммент. см.
на с. 280

¹ Прочесть на колоколе дату кроникона оказалось сложнее, чем весь остальной текст, так как последняя буква кроникона искажена скорописью. По-видимому, это все же буква «ге», означающая цифру 8. По чтению анонимного автора 1849 г. здесь стоит дата кроникона 372 (1884) и у М. Г. Джанашивили — кроникона 362 (1674). Об этом см. далее в главе VI.

² Об Иоанне Болгарском см.: Указ Святейшего Синода от 27 июля 1793 г. № 995 // П. Г. Бутков. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. СПб., 1869. С. 271, прилож. I; 517.

³ Донесение протопопа Болгарского епископу астраханскому Антонию от 18 июля 1780 г. о нравах и обычаях осетин // Материалы по истории Осетии (XVIII век). Т. I. Орджоникидзе, 1934. С. 170.

⁴ Чей — русское написание названия Цейского ущелья, относящееся к концу XVIII и середине XIX века.

ва называемого не гниющего. В сей церкви есть стенное писание и несколько образов, у которых видны подписи грузинскими литерами».

Протопоп Иоанн Болгарский был одним из деятелей Русской православной миссии на Северном Кавказе, которая носила название Осетинской комиссии и просуществовала вплоть до 1860 года.

По Белградскому мирному договору 1739 года^{VI} была признана независимость Большой и Малой Кабарды^{VII}, как от Турции, так и от России, что означало не прекращение тяготения России к присоединению этих земель, а только изменение ее наступательной тактики. Вместо меча в руки был взят крест. Объявление независимости Кабарды фактически стало означать начало завоевания этих земель Россией. Не имея возможности в силу Белградского договора послать в Осетию войска, в 1745 г., при Елизавете Петровне, в горы Осетии были посланы монахи и учреждены Осетинская комиссия и Осетинское подворье, стоявшие на земле Малой Кабарды, у входа в Куртатинское ущелье.

История действий Осетинской комиссии является страницей из истории завоевания Россией Кавказа во всем его целом.

В 1807–1808 годах по Кавказу путешествовал знаменитый ориенталист, адъютант азиатских языков при С[анкт-]П[етербургской] академии наук J. Klaproth [Ю. Клапрот]. В его путевых записях мы имеем сведения о святилище Реком, где оно впервые в литературе названо этим именем⁵. «В двенадцати верстах ниже Нижнего Срамаги [Нижнего Зарамага], на правом берегу Арре-дона [Ардона], в необитаемой местности находится старая церковь Реком-дзуар. Как говорят, там сохраняется много серебряной утвари и других вещей. В каждые два года, в мае месяце, соседние осетины призывают священника из ближайшего грузинского селения и устраивают в день вознесения жертвоприношение и большое, общее пиршество. Дорога к этой старой церкви поднимается вправо от Бигултекау^{VIII} и может быть преодолима только пешком, потому что она очень плоха. Как раз под этой церковью долина, где течет Арра-дон, настолько узка, что образует теснину, называемую осетинами “Касара”, а грузинами — “Касрие-Кари”, т. е. “ворота Касри”^{IX}»⁶.

В этом рассказе Ю. Клапрота^X, записанном им с чужих слов и не проверенном им на месте, спутаны и объединены в одно четыре осетинских святилища: Реком в Цейском ущелье, Реком близ Зарамага^{XI} в Наро-Мамисонской котловине, Хохы-дзуар [Хохы дзуар] там же и Мкалгабртæ^{XII} в Сидане^{XIII}, в устье Касарского ущелья. Для внесения ясности в путаницу записи Ю. Клапрота надо иметь в виду следующее: деревянное здание святилища Реком находится в Цейском ущелье на 11-ом кило[етре] выше впадения реки Цейдон в реку Ардон в местности Цуале [Цъуалы], которой оканчиваются Цейское и Касарское ущелья, соприкасающиеся здесь под прямым углом. Деревянное здание святилища Мкалгабртæ в Сидане находилось у подножья горы Кальпер в устье Касарского ущелья, вблизи местности Цуале, в 14 км от Зарамага.

Оба эти святилища принадлежат: первое — всем шести коленам рода Осигагата, а второе — только колену Царазонтæ того же рода.

Каменный жертвенник святилища Реком-кувандон находится близ сел. Цми^{XIV} в Нарской котловине на вершине горы, на правом берегу Нардона. Дорога к нему идет из сел. Цми (Бигултекау). Святилище это принадлежит роду Бигулайтæ [Бигулаевы; осет. *Бигъуылатæ*], происходящему, по преданию, от греков. Род этот в родстве с коленами рода Осигагата не состоит. На землях рода Бигулайтæ имеется почитаемая древняя каменная церковь, носящая название Хохы-дзуар, что в переводе означает «святилище горы».

Снова повторю текст Ю. Клапрота, разбирая каждую его фразу отдельно: «В 12-и в[ерстах] ниже Нижнего Срамаги...» (то есть Зарамага — по осетинской топонимике

⁵ Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 1–2. Halle ; Berlin, 1814. S. 377.

⁶ Перевод с немецкого сделан мною.

и Зрмага — по грузинским летописным источникам), «...на правом берегу Арре-дона...» (здесь можно предположить, что говорится о святилище Реком-кувандон [*Рекомы кувандон*] рода Бигулайтæ), «...в необитаемой местности...» (это может быть отнесено почти ко всем древним святилищам), «...находится старая церковь Реком-дзуар» (святилище Реком находится в 11 км от местности Цуале, но от Заромага в 25 км). «Как говорят, там имеется много серебряной утвари» (это может относиться к святилищам Реком Цейского ущелья и к Мкалгабртæ в Сидане). «В каждые два года, в мае месяце... в день вознесения...» (во всех этих трех святилищах жертвоприношения бывают в день Троицы, а не Вознесения). «Дорога к этой старой церкви поднимается вправо от Бигултекау», то есть селения Цми, принадлежащего роду Бигулайтæ. Дорога вправо от Цми идет не по Касарскому ущелью, а по Нардону, и если «к старой церкви», то значит — к святилищу Хохы-дзуар. «Дорога плоха и преодолима только пешком» (это может быть отнесено вообще к большинству осетинских святилищ). «Как раз под этой церковью долина, где течет Арра-дон..., называемая осетинами Касара» (в этой фразе мы имеем уже совершенно точное указание на местонахождение святилища Мкалгабртæ в Сидане).

Следующие сведения о святилище Реком Цейского ущелья говорят о том, что «в ущельях кавказских в стране осетин есть два прихода, открытые в 1819 году. Приходы эти, по древним их названиям, именуются Реком и Згвина, и каменные в них церкви, восстановленные в 1819 же году для службы христианской, называются Рекомская и Згвинская. Когда и кем построены эти церкви, неизвестно: неизвестно и то, когда закрыто в них богослужение. Но найденные в них два медных колокола с надписями грузинскими свидетельствуют, что христианство существовало в этих отдаленных среди диких кражей Кавказа приходах еще в 1673 и 1684 годах»⁷.

В этой заметке святилищу Реком ошибочно приписывается каменное здание, тогда как оно деревянное. Думать, что это известие относится к какому-либо другому святилищу, имеющему имя Реком, — нельзя, так как все остальные известные в Осетии «Рекомы» представляют собой чисто языческие кувандоны^{XV} в виде жертвенников, сложенных из камней с нишкой, обычного типа. Думать, что в поселках в нижней части Цейского ущелья была еще какая-то древняя каменная церковь, на которую перешло имя святилища Реком, — тоже нельзя, так как никаких развалин таковой здесь нет и население об этом ничего не знает⁸. Подтверждением того, что речь шла здесь именно о святилище Реком в Цейском ущелье, является приводимый ниже текст надписи на рекомском колоколе с датой 1684 года, как я уже об этом говорила, и с незначительным отступлением от действительного текста этой надписи. К сожалению, кроме этой краткой заметки, других сведений о попытке Осетинской комиссии превратить святилище Реком в действующий православный храм нет.

В 1815 г. при генерале [А. П.] Ермолове^{XVI} Осетинская комиссия была реорганизована заново (в третий раз). Управление ею было перенесено с Северного Кавказа в Тифлис и введено в состав грузинского экзархата. Вновь назначенный первый экзарх Грузии^{XVII} Феофилакт Русанов⁹, человек деятельный, горячо взялся за дело православной миссии в горах Кавказа¹⁰. Между 1817 и 1820 гг. им в горах Осетии было построено вновь семь каменных

Коммент. см.
на с. 280

⁷ Неизвестный автор, заметка: Древние колокола // Закавказский вестник. 1849. № 12. 17 марта. С. 46. Упомянутая в заметке Згвинская церковь — древний христианский храм в Куртатинском ущелье Северной Осетии, в сел. Дз[и]вгис, стоящем у подножия скалы, в которой находится большая средневековая недоступная и еще не исследованная крепость Дзвгис-фидартæ [*Дзывгысы фидарт*].

⁸ Каменная церковь, находящаяся в Цее и теперь перестроенная в клуб, стоит между так называемым теперь Верхним и Нижним Цеем. Церковь построена Обществом восстановления православного христианства на Кавказе около 1900 года на месте старой деревянной церкви, «похожей на сарайчик», выстроенной тем же Обществом в 1868 году: Терский календарь. 1910. С. 358–359.

⁹ Р-ов. Феофилакт Русанов, первый экзарх Грузии. Биографический очерк. 1765–1821 // Вестник Европы. 1873. Год 8. [Т. 6]. Кн. 11. Ноябрь. С. 229–258; Кн. 12. Декабрь. С. 625–626.

¹⁰ История Грузинской епархии. М., 1826. С. 81.

церквей и возобновлено шесть каменных и четыре деревянных¹¹. К сожалению, архивные материалы, касающиеся деятельности Осетинской комиссии в период экзархства Феофилакта Русанова, чрезвычайно скудны и о Рекоме они совершенно не упоминают.

В 1846 г. с целью осмотра знаменитой осетинской святыни святилище Реком было посещено известным кавказским генералом, бывшим сперва комендантом Владикавказской крепости, П. П. Нестеровым¹².^{XVIII}

В результате этого посещения женой наместника Кавказа княгиней Е. К. Воронцовой^{XIX} и женой П. П. Нестерова — Н. Ф. Нестеровой были посланы в святилище Реком четыре церковных ставника (подсвечника) с надписями о даре¹³.

В 1847 г. в Реком, по поручению наместника Кавказа князя М. С. Воронцова^{XX}, проехал В. С. Толстой¹⁴.^{XXI} Он был послан в горы для выяснения причин «значительного отпадения осетин от православной церкви». Ему было поручено «объехать всю горную Северную Осетию, во многих местах которой до того никогда не бывала русская нога»¹⁵. В. С. Толстой писал: «Одно здание, мною посещенное, очень замечательно. Над ледниками, на самом рубеже вечных снегов, в урочище “Рекоме”, который считается святым местом у обьязычившихся христиан, заменивших священнослужителей своими “деканозами”¹⁶,^{XXII} стоит низенький сруб, к которому все без исключения не иначе подходят как разувшись, сажень за двести. Никто не решался открыть двери строения в отсутствие местного “деканоза”, вероятно, не успевшего приготовиться этому: для этого целую неделю он должен питаться одним молоком, которым также обязан ежедневно омывать все свое тело. С трудом бывшие со мной священники и я ухитрились открыть дверь этого святилища. Что же мы нашли? В сенях стояла жестяная купель для крещения, и лежал колокол в аршин вышины¹⁷ с грузинской надписью “хуцури”¹⁸,^{XXIII} — доказательство, что христианство исповедовалось здесь еще во времена грузинских царей. В срубе в одной стороне сложены были доски, обитые листовым железом с горельефами, изображающая Де-Иисуса и другие иконы. Ясно, что эти доски прежде составляли иконостас. В другом углу лежала огромная куча пополам изломанных стрел. Сопровождавшие меня старики осетины пояснили мне, что в давние времена был здесь воинский обычай брататься следующим образом: два воина отправлялись к Рекому, из каждого колчана вынимали по стреле, перемешивали их, одну переламывали пополам и оба куска оставляли в стенах Рекома. Это обьявляло с самоотвержением оборонять друг друга в бою, а в случае гибели одного побратима другой должен вынести тело из сражения и похоронить его».

Остатки алтарной преграды и обломки царских врат были, по-видимому, тем, что уцелело от затеи Феофилакта Русанова по обратному превращению святилища Реком в православный храм.

В 1849 году, как я уже отмечала выше, появилась заметка неизвестного автора в газете «Закавказский вестник» «О древних колоколах»¹⁹, висящих в святилищах Северной

Коммент. см.
на с. 280–281

¹¹ Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Т. 4, ч. 1. Тифлис, 1874. С. 381.

¹² П. П. Нестеров выведен в «Герое нашего времени» М. Ю. Лермонтова под именем «коменданта Владикавказской крепости полковника Н.». См.: Семенов Л. П. Из истории города Дзауджикау. Дзауджикау, 1947. С. 7, 14.

¹³ Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 год. Тифлис, 1878. С. 22.

¹⁴ Толстой В. С. Поездка в Осетию в 1847 году. Из служебных воспоминаний // Русский архив. 1875. Кн. 7. С. 265.

¹⁵ Толстой В. С. Поездка... С. 266–267.

¹⁶ Здесь В. С. Толстой ошибочно называет осетинских родовых жрецов дзуар-лаг'ов [дзуарлаг] деканозами [декъаноз], которых в Северной Осетии не было. Деканозы имеются в небольшом числе в Южной Осетии, в основном же деканозы были у грузин-горцев — хевсур, пшавов, тушин, мтиулов.

¹⁷ Высота колокола на самом деле 0,15 м, диаметр 14 см.

¹⁸ Надпись на колоколе вырезана шрифтом мхедрули, а не хуцури.

¹⁹ Древние колокола...

Осетии Рекоме и Дзвгис-дзуаре [*Дзывгъысы дзуар*]^{XXIV}. Заметка эта не побудила интереса к памятникам исторического прошлого Осетии и осталась незамеченной. Вначале сведения о святилище Реком мало кому были интересны, а впоследствии газета «Закавказский вестник» стала библиографической редкостью²⁰.

В 1852 году о Цейском ущелье и святилище Реком упомянул А. П. Головин — секретарь канцелярии Осетинской духовной комиссии²¹, ^{XXV} который силился изыскать какие-либо способы для поддержания распадающегося дела православной миссии в Осетии, особенно важного русскому правительству в период войны с Шамилем^{XXVI}. Описывая «Нузальский приход» Северной Осетии, куда входили селения, принадлежащие колену Церазонтæ: Нузал, Бад, Кора, Назгин [*Назыджын*; осет. *Нæзыджын*], — и колену Тидлатæ^{XXVII}: отселки Цейского ущелья, — он писал: «5) Чай, на западе и в 12 верстах от Нузала... Из Нузала к западу в Чай дорога весьма трудная через крутую обрывистую гору и по самой узкой тропинке, висящей над неизмеримой бездной, в глубине которой едва слышится слабый рев реки Скас²². Поэтому в худую погоду сообщение между Нузалью и деревню Чай невозможно. Но любопытство влечет в эту деревню, чтобы увидеть недалеко от нее находящуюся святыню Реком, которая почитается одной из древних знаменитостей Осетии, для выражения чествования которой на языке не достает слов».

А. П. Головин ни в Цейском ущелье, ни в Рекоме, безусловно, не был, это видно из того, что он ни одним словом не описывает святилище столь, по его словам, уважаемое осетинами, а с другой стороны — потому, что ниже он написал о «деревне Чай» такие несообразности, которые можно было писать, только не видя того, о чем пишешь²³. Видимо, А. П. Головин сообщил о цейских отселках со слов какого-либо досужего рассказчика²⁴.

У А. П. Головина интересна отметка в отношении сел. Чай, что там все христиане, тогда как, по отметке Иоанна Болгарского 1780 года, христиан там было только два человека.

В 1855 г. бароном И. А. Вревским^{XXVIII} был командирован в горы Осетии А. Л. Зиссерман^{XXIX}, который должен был произвести ревизию действиям Осетинской духовной комиссии и раздать по церковным приходам Осетии дорогие вещи, пожертвованные ревнителями православия в столицах и других крупных городах России. По-видимому, ставники, предназначенные в дар Рекому от Е. К. Воронцовой и Нестеровых, попали в заремагскую [заремагскую] церковь через А. Л. Зиссермана, т. е. в 1855 году. О переносе этих двух подсвечников из Заремага в святилище Реком рассказывается в Нузальском и Цейском ущельях следующее²⁵: одним из членов колена Церазонтæ, рассматривавшим как-то церковные вещи в Заремагской церкви, выстроенной Обществом восстановления православного христианства на Кавказе, были обнаружены подсвечники с дарственными надписями святилищу Реком. На просьбу Церазонтæ, обращенную к заремагцам, отдать эти вещи в их родовое святилище Реком от рода Бигулатæ [Бигулаевы] последовал отказ. Оскорбленные таким нарушением их прав, члены рода Осигагата, и в особенности

Коммент. см.
на с. 281

²⁰ Единственная ссылка на эту статью имеется у М. Г. Джанашивили в его работе: *Джанашивили М. Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Тифлис, 1897. С. 60, примеч. 2.*

²¹ Головин А. П. *Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854 г. Тифлис, 1853. С. 450–451.*

²² Скаж-дон, один из двух истоков реки Цейдон, назван в приведенном тексте вместо реки Ардон — о пути, по берегу которого от Нузала до местности Цуале, по-видимому, и говорится.

²³ Головин А. П. *Топографические и статистические...* С. 541.

²⁴ С этим обстоятельством постоянно приходится сталкиваться при просмотре напечатанной литературы, касающейся не только осетинского, но и многих других народов Кавказа.

²⁵ Рассказ этот записывался мною неоднократно в сел. Нузал от членов колена Церазонтæ и в Цейском ущелье от членов колена Тидлатæ, отцы и деды которых принимали участие в столкновении из-за этих подсвечников.

колена Церазонта и Тидлата, ближе всех стоящие к святилищу Реком, крикнули «фадис»^{xxx} — древний крик военной тревоги, по которому к Заромагу было стянуто большое количество мужчин. В результате этого конфликта в Заромаге на площади около церкви произошла потасовка, подсвечники были отняты и водворены по назначению. В 1875 году подсвечники эти уже значатся в перечне вещей, принадлежащих святилищу Реком²⁶.

А. Л. Зиссерманом оставлены очень интересные мемуары, но в них, к сожалению, нет ничего о Рекоме²⁷, о котором он ничего не знал.

В. С. Толстой, А. П. Головин и А. Л. Зиссерман подготавливали почву и материал для создания Общества восстановления православного христианства на Кавказе, учрежденного в 1860 году в СПб. и взявшего в свои руки дело православной миссии, сосредоточенной ранее в Осетинской комиссии^{xxxI}.

В период времени около 1869 года в урочище св. Николая^{xxxII}, при квартировавшей здесь воинской части, служил священник Давид Агладзе. У него было несколько сыновей, учившихся в Тифлисской духовной семинарии, одним из которых была написана «Записка о Рекоме». Рукопись эта исчезла, оставив о себе только беглое упоминание у В. Б. Пфаффа, видевшего ее²⁸. К сожалению, им не было указано имени этого Агладзе²⁹.

В 1869–1871 годах В. Б. Пфафф^{xxxIII}, юрист по специальности, совершил свои три знаменитые и знаменательные для изучения осетин путешествия, «открывшие Осетию»³⁰. В докладе, состоявшемся в Тифлисе в 1871 году, в Кавказском отделении [Русского] Императорского географического общества, В. Б. Пфафф подвел итоги тому, что было сделано до него по изучению Осетии³¹: «Три года тому назад во время одной поездки в ближайшие к Владикавказу горные ущелья я был поражен, встретив у осетин обстановку жизни и обычаи, живо напоминавшие глубочайшую древность. Обратившись к литературе, я нашел, что народное право этого любопытного племени, так же как и вся его история, совершенно еще неизвестно. Если в повременных изданиях и были иногда сообщаемы разными писателями сведения об осетинах, то из всех только г[осподин] Берзенов^{xxxIV}, академик Шегрен^{xxxV} и доктор Розен^{xxxVI} были знакомы с этим народом,

Коммент. см.
на с. 281

²⁶ Отчет Общества восстановления... за 1875 год. С. 22.

²⁷ Зиссерман А. Л. 1) Отрывки из моих воспоминаний // Русский вестник. 1878. Т. 138. С. 86–97; 2) Двадцать пять лет на Кавказе 1842–1867. Ч. 2. СПб., 1879. С. 334–383.

²⁸ Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 142.

²⁹ Вероятно, об этом же [Давиде] Агладзе упоминается у В. Ф. Миллера: Миллер В. Ф. Сообщение о поездке в горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 г. // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 9. Тифлис, 1885. С. 203. [Д.] Агладзе помогал отцу в записях говора южных осетин.

³⁰ Пфафф В. Б. 1) Материалы для древней истории осетин. [Ч. 1] // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Отд. 1.3. Тифлис, 1870. С. 1–32; 2) Путешествие... С. 127–176; 3) Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 177–220; Т. 2. Тифлис, 1872. С. 258–336; 4) Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2 / под ред. Н. К. Зейдлица. Тифлис, 1872. С. 80–144; 5) Описание путешествия в Южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2 / под ред. Н. К. Зейдлица. Тифлис, 1872. С. 145–166; 6) [В этом месте дана ссылка в следующем виде: «Материалы для истории Осетии». Изв. Кавк. отд. Импер. Рус. геогр. общества, кн. 1, 1872». В указанном томе «Известий» такой статьи нет; в 1871 г. вышли отдельным оттиском обе части «Материалов...»: Пфафф В. Б. Материалы для древней истории осетин. Тифлис, 1871. Возможно, в данной ссылке Е. Г. Пчелиной имеется в виду вторая часть названной статьи в «Сборнике сведений о кавказских горцах»: Материалы для истории осетин. [Ч. 2] // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 1.3. Тифлис, 1871. С. 1–100]; Pfaff W. Das Volksrecht der Ossethen. Beiträge zur vergleichenden Jurisprudenz. Hannover, 1870. Несмотря на тенденциозность и фантастичность выводов В. Б. Пфаффа, работы его вследствие огромного материала, собранного им, не потеряли своего значения и в наши дни.

³¹ Пфафф В. Б. Сообщение об исследованиях в Осетии // Известия Кавказского отдела Русского географического общества. Т. 1, № 1–6. Тифлис, 1872. С. 6.

остальные писали о них большею частью только понаслышке. Шегрен и Розен, как известно, обрабатывали осетинский язык, а г. Берзенов... — этнографию осетин».

В 1869 году В. Б. Пфафф проехал в Цейское ущелье, к святилищу Реком, в сопровождении сына священника Давида Агладзе, о котором я только что упоминала. Об этой поездке В. Б. Пфафф писал³²: «С зап[ада] впадает в Ардон бешеная горная речка Цейдон, образуя короткое побочное ущелье верст 15, в конце которого лежит заветная святыня Реком». «Мы заехали в аул Цей³³, чтобы воспользоваться коротким отдыхом, собирая у местных жителей несколько сведений о древней святыне осетин, лежащей в глубине ущелья, версты 3 или 4 за названным аулом. С первого взгляда я заметил, что жители смотрели на нас с подозрением; они не любят, чтоб любопытные путешественники посещали святое место, которого даже название они произносят с благоговением. На вопросы мои старики дали уклончивые ответы, в которых я видел один только вопрос: что мне за дело до Рекома? Наконец, видя бесполезность дальнейшего разговора, я потребовал проводника, знающего дорогу в Реком, с которым мы скоро и отправились дальше. Версты две за аулом мы выехали на ровное место, покрытое лесом. Мне странным показалось найти среди альпийской природы, почти под снеговою линией, стройные деревья, в числе которых я даже заметил дикие вишневые деревья и яблони. В углублении ущелья, против небольшого плоскогорья, по которому мы следовали, открылся вид на один из величайших глетчеров среднего Кавказа. На площади, окруженной полукругом высокою скалою, в трещинах которой виднелись следы завалов прошлой зимы, стоял незавидный деревянный дом; приближаясь к нему, проводник боязливым взглядом указал на него, говоря, что это Реком. В некотором расстоянии мы передали лошадей проводнику и пошли пешком по площади, поросшей травою, до церкви. Стены ее сложены из толстых бревен, уже весьма гнилых, так что одной стороной она уже провалилась, и все строение совсем покосилось. Крыша тоже деревянная, но, очевидно, новее стен. Жители не помнят, чтобы лес когда-либо был возобновлен. На этом основании проводник наш рассказал нам следующую, далеко распространенную по всей Осетии легенду. В древние времена, когда на том леднике не лежало еще снега, св. Георгию угодно было выстроить для осетин храм. По ту сторону гор был лес, в котором росли деревья, никогда не подвергавшиеся гниению. Св. Георгий велел своим волам перевозить бревна через гору против Рекома, где ныне ледник. Арбы нагрузились сами собою, и волы пошли без всякого проводника по назначенной им дороге. “Вот там”, говорил осетин, “дорога, по которой прошли быки”. Действительно, в этом месте виднеется трещина. — Сложив лес в Рекоме, волы тем же путем воротились, и храм строился без всякого содействия человеческих рук. Когда храм постройкою был уже окончен, тогда по той же дороге пришла однажды из-за гор женщина. Она носила на одной руке грудного ребенка и гнала перед собою барана, которого намерена была принести в жертву св. Георгию. Когда она спускалась по склону гор, вдруг стал дуть холодный ветер, и все вокруг нее превратилось в лед. Наконец, лед обхватил ее с ребенком и бараном. — “Вот там”, указал осетин, “на конце ледника стоит она еще теперь и даже ребенка и барана видать”.

Вход к храму на западной стороне закрыт тяжелыми дверьми, обитыми железом. Близ входа висел колокол около десяти дюймов в диаметре и другой, малый колокол. На первом проводник мой читал следующую, написанную грузинским церковным письмом, надпись: “Мы, Багратион, великого царя (Чиндара?^{xxxvii}) сын Георгий, принесли этот колокол и молитвенник св. отцу, отцу св. осетинской и дигорской стороны, за спасение нашей души и победы над нашими врагами”. За точность перевода не ручаюсь и снимка с надписи я не снял, потому что намерен был на обратном пути, с разрешения начальства, перевести все сокровища, находящиеся, по всей вероятности, в этой древней церкви,

Коммент. см.
на с. 281

³² Пфафф В. Б. Путешествие... С. 138.

³³ Там же. С. 139.

в Кавказский музей^{XXXVIII}. Надпись эта довольно важна, служа доказательством, что там еще в прошлом веке находился монастырь. Это подтверждается тоже жителями, которые рассказывают, что в ауле Цей некоторые семейства произошли от грузинских монахов, живших некогда в этом месте³⁴.

Передняя комната, или, скорее, коридор, имеет приблизительно восемь футов в ширину. На полу лежала громадная куча стрел, сломанных луков и колчанов. Из-под этой кучи стрел один из моих спутников с большим трудом вытащил копье, которое, по преданию, принадлежало осетинскому народному герою Осигагатару. Будучи занят другими разысканиями, я упустил из виду обратить на это копье надлежащее внимание. Через низкие двери мы вошли из коридора внутрь церкви. Площадь комнаты не более двенадцати шагов в квадрате. Это помещение освещается двумя небольшими окошками³⁵, и свет проникает сквозь щели провалившихся и сгнивших стен. Стены не оштукатурены, кругом они обвешаны платьем и платками в лохмотьях. На одной стороне находится довольно большой персидский ковер, тоже почти совсем уже сгнивший. Деревянный иконостас³⁶ уже совсем развалился; он разделяет это помещение на две части, из которых одна, по словам жителей, изображала рай, а другая — ад. За иконостасом я заметил в углу старинный образ, изображавший, по всей вероятности, св. Георгия, во имя которого построена церковь. Там же еще другой образ в серебряной ризе. На скамейке — множество мелких вещей, сломанных кружек, тарелок, горшков и т. д. Между ними попадаются серебряные и медные монеты и разные фигуры, грубо выделанные из глины, как то: олени, коровы, овцы, утки, гуси и т. д. Затем маленькие бронзовые колокольчики, множество оленьих и турьих рогов, нанизанные на нитку орехи и т. д. Наверное, стоило бы порыться здесь за древностями. Под кучей стрел мы нашли железный рыцарский шлем, с приделанным к нему для защиты плеч панцирем, и колчан, наполненный стрелами. Осетинское предание приписывает эти вещи и вышеупомянутое копье осетинскому народному герою Осигагатару. Суеверия их полагают, что эти вещи имеют чудотворную силу и потому навсегда должны оставаться в Рекоме, в случае же, если б кто-нибудь унес их, — в том месте, где они будут храниться, непременно появится моровая язва. В доказательство этого жители приводят, что несколько лет тому назад, когда шлем Осигагатара, для лучшего сохранения, был перевезен в Нузал, там появилась повальная болезнь, вследствие чего шлем, по решению народного собрания, был перевезен обратно в Реком³⁷. Это предание относительно шлема и копья не имеет никакого смысла, так как Осигагатар жил в XIV веке³⁸ и в такой долгий промежуток времени дерево, из которого эти вещи отчасти сделаны, давно бы сгнило³⁹. Что же касается шлема, то он, судя по отделке, действительно может быть отнесен к XIV в.⁴⁰, но за неимением на нем никакого знака и того нельзя совершенно определенно сказать. Конечно, во всяком случае, эти вещи когда-нибудь следовало бы перевезти в Кавказский музей. Суеверие, приписывающее этим вещам чудотворную силу в глазах осетин, очевидно, служит как бы замком для лучшего сохранения их от любознательности археологов.

Коммент. см.
на с. 281

³⁴ Это не верно. Измышление это, вероятно, записано со слов одного из спутников В. Б. Пфаффа.

³⁵ Здесь В. Б. Пфафф ошибается: в главном помещении святилища имеется четыре окна и в прирубке — два.

³⁶ Пфафф В. Б. Путешествие... С. 141.

³⁷ О первоначальном месте положения доспехов и последующих перенесениях их из Нузала в святилище Реком и Мкалгартæ в Сидане обратно — см. дальше в главе <...>.

³⁸ Предводителей осетинских военных родовых дружин, называемых грузинской летописью осигагатами, было несколько. Об этом см. ниже.

³⁹ В этом В. Б. Пфафф как не специалист неправ — дерево сохраняется многие века и даже тысячелетия. Все дело в том, в каких условиях оно лежит.

⁴⁰ Доспехи, хранившиеся попеременно в святилищах Реком, Мкалгартæ и в Нузале, относились, по-видимому, к XII веку — об этом см. дальше в гл. <...>.

Храм Рекомский, как говорят, имел огромные богатства, которые неизвестно куда девались. Под храмом, по словам жителей, идут подземные ходы⁴¹.

Служба в церкви давно, вероятно, уже с прошлого столетия, не совершается. Несмотря на это, Реком до сих пор считается первую осетинской святыней, где жители Валаджирского [Алагирского] и Касарского ущелья⁴² ежегодно, в определенный день собираются для жертвоприношения св. Георгию, который у них превратился из христианского святого в языческого дзуара^{XXXIX}. Прежде на этом народном празднике собирались богомольцы со всех концов Осетии; тогда этот праздник имел большое значение, и на нем происходило что-то вроде олимпийских игр: бывали состязания в верховой езде, кулачном бое, стрельбе, танцах, пении и т. д. В настоящее время игры эти справляются проще, и на первом плане стоит попойка и угощение⁴³, так как в этот день осетины режут большое число баранов и даже волов. Любимым блюдом⁴⁴ во время этого праздника служит жаркое или шашлык из турьего мяса; кругом церкви на карнизе выставлено бесчисленное множество турьих голов с рогами и на дворе лежит громадная куча рогов и костей — свидетели веселых дней, проведенных здесь осетинами. Подобное празднество называется по-осетински куфд^{XL}.

В некотором расстоянии от церковной ограды к стене скалы пристроены сакли, очевидно, служившие и служащие еще теперь, во время праздника кухней и убежищем в случае дождя⁴⁵.^{XLI} В этой сакле, или, вернее, сарае, стоят два громадных котла для варки пива».

В записях В. Б. Пфаффа об осетинах вообще и, в частности, о святилище Реком вкрался ряд ошибок, сделанных вследствие незнания осетинского языка и быстроты объезда осетинских ущелий. К сожалению, эти ошибки глубоко вкоренились в широкой литературе об осетинах, так как все, о чем в свое время писал В. Б. Пфафф, еще долгие годы оставалось для неспециалистов истоками изучения осетин.

В отношении святилища Реком у В. Б. Пфаффа основной ошибкой было его утверждение о существовании в Цейском ущелье монастыря и происхождении цейцев от грузинских монахов. Утверждение это совершенно необоснованно. Единственное упоминание о том, что «Из рода Осигагата из Улаг Ира три брата Исаак, Роман и Василий стали верными рабами Христа», т. е. монахами (на что В. Б. Пфафф не ссылается), находилось в тексте знаменитой нузальской «надписи о 9 братьях», о которой первый же В. Б. Пфафф писал как о подложной⁴⁶. Утверждение это и в настоящее время совершенно неопровержимо. Предпринятые в 1936 г. мною и И. П. Щеблыкиным в Цейском ущелье и окрестностях его поиски развалин, которые могли быть остатками монастыря, опрос населения, беседы со стариками доказали нам всю тщетность таких поисков.

Что касается происхождения цейцев от грузинских монахов, то это результат записанной В. Б. Пфаффом чьей-либо шутки. Население цейских отселков хоть и разнородное, но не потерявшее свои родовые связи и корни. В основном цейцы происходят от колена Тидлатæ и частично от колена Цахилтæ^{XLII} из рода Осигагата, относясь к определенным их арвадæлтæ^{XLIII} — «братствам»⁴⁷.

Следующей ошибкой В. Б. Пфаффа в его заметках о посещении святилища Реком надо считать записанное им с чужих слов, видимо, от семинариста Агладзе, утверждение, что

Коммент. см.
на с. 281–282

⁴¹ Возможно, что здесь имеется тайник. Вследствие того, что плато, на котором находится священная поляна Реком, состоит из гранитов и гнейсов, подземные хода прорываться здесь не могли.

⁴² Пфафф В. Б. Путешествие... С. 142.

⁴³ Это не верно.

⁴⁴ Здесь ошибка: шашлык — не любимое блюдо, а часть ритуала осетинского кувда [куывд] (моления).

⁴⁵ Эти «убежища во время дождя» — цæрдаги [цардахъ] — места для совершения ритуального пира во время кувда.

⁴⁶ Пфафф В. Б. Материалы для истории осетин. [Ч. 2]. С. 34–36.

⁴⁷ Об этом см. в главе [II] о топонимике Цейского ущелья.

осетинское языческое моление кувд — это веселая попойка, шашлык — любимое блюдо, а цардаг — укрытие от дождя. Такое непонимание ритуала языческого моления вполне естественно для В. Б. Пфаффа, впервые столкнувшегося с ним, для Агладзе же, если это был он, презрительное отношение к язычеству осетин также вполне объяснимо. В то пору — острая борьба между осетинами-язычниками и православным духовенством, «возобновлявшим» среди них православие.

Интересно то, что в литературе о кувде в Рекоме, да и вообще об осетинских кувдах, нигде не отмечено значение цардагов в ритуале жертвенного пира. Постройки, окаймляющие священную поляну Реком, названные В. Б. Пфаффом «укрытиями от дождя», принадлежат частям рода Осигагата: его коленам и братствам. Здесь происходит вторая часть кувда, начинающаяся после окончания общеродового моления, совершаемого под открытым небом при участии самых древних стариков, представителей частей общеродового объединения, которые затем возглавляют кувды по цардагам.

Ошибкой В. Б. Пфаффа надо считать также его, привившееся впоследствии в литературе, определение даты хранившихся в то время в святилище Реком доспехов Осигагата XIV[-м] веком. Датировка эта совершенно произвольна. В данном случае В. Б. Пфаффом допущена небрежность: ему очень хорошо была известна грузинская летопись «Картлис Цховреба» в[о] французском переводе М. Brosset [М. И. Броссе]^{XLIV}, на нее у В. Б. Пфаффа имеются ссылки во всех его работах. Между тем В. Б. Пфафф в данном случае упустил из вида, что Осигагатаров — предводителей осетинских родовых военных объединений — в грузинской летописи было упомянуто много. Так, из них Осигагатар V века н. э., имя которого было забыто, боролся с грузинским царем Вахтангом II^{XLV} Горгасланом^{XLVI}. Осетины считают его основателем рода Осигагата с его шестью коленами; Осигагатар XII — начала XIII века по имени Давид Сослан — великий полководец, муж и соправитель грузинской царицы Тамары и, наконец, Осигагатар конца XIV века, имя которого неизвестно, по местным осетинским преданиям, относится к уроженцам Уаллаг Ира^{XLVII}, а последние два считаются уроженцами Нузала, происходившими из рода Цæразонтæ. Приписывание доспехов, лежащих в Рекоме, именно Осигагатару XIV века, без каких бы то ни было для этого данных, было голословно.

К своему описанию святилища Реком В. Б. Пфафф приложил карандашную зарисовку его, являющуюся первым изображением Рекома⁴⁸. В остальных своих работах В. Б. Пфафф несколько раз упоминал о Рекоме так: в «Этнологических исследованиях об осетинах»⁴⁹ он высказал мысль о тождестве вещей, находящихся в святилище Реком, с находками, обнаруженными при раскопке храма жрицы Деметры в Большой Близнице^{XLVIII}, что было ошибочным. В «Материалах по истории осетин» В. Б. Пфафф опять приписал доспехи, хранившиеся в святилище Реком, Осигагатару XIV века⁵⁰, и, наконец, в «Das Volksrecht der Osseten»⁵¹ он коснулся военного обычая осетин — обряда преломления стрел в святилище.

В 1873 году святилище Реком посетил председатель Кавказского отделения Императорского Русского географического общества Н. К. Зейдлиц^{XLIX}. В своем кратком отчете о[б] этой поездке он сообщил только то, что совершил экскурсию «в боковое ущелье левого притока Ардона с лежащими уже в полосе альпийских лугов деревнями Цей (их несколько на протяжении 5 верст) с прелестными рощами, вмещающими Реком и другие древние святыни Осетии, и с близлежащим величественными ледником»⁵².

Коммент. см.
на с. 282

⁴⁸ Пфафф В. Б. Путешествие... С. 136, табл. III.

⁴⁹ Пфафф В. Б. Этнологические исследования... С. 117–119.

⁵⁰ Пфафф В. Б. Материалы для истории осетин. [Ч. 2]. С. 59.

⁵¹ Pfaff W. Das Volksrecht...

⁵² Зейдлиц Н. К. Поездка в нагорную Осетию // Известия Кавказского отдела Русского географического общества. Т. 2, № 1–5. Тифлис, 1873–1874. С. 108.

В 1874 году состоялся Первый съезд православного духовенства в Осетии, на котором был составлен «перечень дзуаров^L, подлежащих разрушению»⁵³. В нем под пунктом 6-м значится: «В сел. Цей — Рекам [sic!], старая церковь. В ней есть иконы и другие принадлежности храма, как то: колокол, кадило, ковш, чаша и т. п., которые завалены хламом. Здесь же находится четыре больших подсвечника, пожертвованные супругой кн. Воронцова, Елисаветой Ксавьерьевной, и женой ген[ерал]-майора Нестерова. Эта церковь имеет при себе землю, лес и три больших пивоваренных котла».

Пункт 7-й гласит: «На пути к вышеназванной церкви есть пять дзуаров — Майрем-Мария^{LI}».

Далее в отчете общества значится⁵⁴: «По рассмотрению перечня дзуаров съезд постановил: командировать двух священников со специальной целью уничтожения всех дзуаров, при содействии, если надобность укажет, местной полиции⁵⁵. Архимандрит Иосиф^{LI} (ныне Владикавказский епископ) заметил, что всего лучше разрушать дзуары руками самих же почитателей их». Но «не все дзуары должны быть уничтожены. С одной стороны археология хлопочет о сохранении памятников, как живых свидетелей древне-прожитой жизни, а с другой стороны исследование некоторых дзуаров прямо убеждает нас в том, что они происхождения древне-христианского, и потому лучшим средством для разъяснения истинного смысла дзуаров должна остаться проповедь и распространение образования в массе простого народа, что ревностно и выполняется обществом»⁵⁶.

Таким образом, первоначальное намерение I Съезда осетинского духовенства в отношении разрушения святилища Реком не было приведено в исполнение, и Реком избежал опасности уничтожения.

В том же 1874 году по строящейся в то время Военно-Осетинской дороге проехал М. [Н.] Владыкин^{LIII} — составитель «Путеводителя и собеседника в путешествии по Кавказу»⁵⁷. Святилище Реком он не видел, но отметил, что «В Тибе^{LIV} с нами ночевал осетин из дикого ущелья Цее (Дзей) [Цей], лежащего на запад от св. Николая, у подножия Адай-хоха; он передал мне, что в Дзейском ауле есть старинная церковь, в которой находится большой склад старинных луков, стрел, панцирей, и что многие господа приезжают осматривать эти редкости»⁵⁸.

В 1876 году вышла одна из лучших работ по этнографии осетин XIX века — статья Б. [П.] Гатиева^{LV} «Суеверия и предрассудки у осетин»⁵⁹, в которой впервые было упомянуто празднество «Реком амаэ Мкалгабртаэ бадатна»^{LVI}, т. е. «обряд бдения в честь Рекома и Мкалгабртаэ». Ниже этого названия следует у Б. [П.] Гатиева[а] разъяснение — «Первый нам неизвестен, а второй есть Николай Чудотворец»⁶⁰. Загадочность и необъяснимость для осетин понятия сущности Рекома — общераспространенное явление и в настоящее время. Б. [П.] Гатиев в данном случае только впервые в литературе отметил этот факт. Что же касается имени Мкалгабртаэ, то здесь им допущена ошибка, к сожалению, повторенная впоследствии рядом исследователей. Мкалгабртаэ, как на это указывал в свое время Н. Я. Марр, — не св. Николай, а слитые в один образ архангелы Михаил и Гавриил⁶¹.

В том же 1876 году в «Трудах II-го Археологического съезда в Петербурге» вышла «Записка об археологии Кавказа» А. П. Берже^{LVII}, в которой он писал: «В Осетии также

Коммент. см.
на с. 282

⁵³ Отчет Общества восстановления... за 1875 год. С. 22.

⁵⁴ Там же. С. 24.

⁵⁵ Там же. С. 25.

⁵⁶ Там же. С. 26.

⁵⁷ Владыкин М. Н. Путеводитель и собеседник в путешествии по Кавказу. Ч. 2. 2-е изд. М., 1885 (1-е изд. М., 1874).

⁵⁸ Владыкин М. Н. Путеводитель... С. 161.

⁵⁹ Гатиев Б. П. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. 3. Тифлис, 1876. С. 1–83.

⁶⁰ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 50 («Рекома ама Микалгабырта баданта»).

⁶¹ О Мкалгабртаэ см. дальше в специальном о том экскурсе в главе [V (5.1.3)].

попадают церкви и монастыри либо в развалинах, либо в уцелевшем виде. Они по преимуществу сооружены на труднодоступных горах, которые в глазах осетина составляют своего рода святыню и предмет почитания. Между ними особенное внимание заслуживают: церковь Нузальская, в котловине Касарского ущелья, знаменитая своими пресловутыми надписями и рисунками, и храм Рекомский в глубине ущелья р. Цейдон, приток Ардона. Он имел когда-то огромные богатства, которые неизвестно куда девались. Под храмом, по словам жителей, идут подземные ходы»⁶².

В этой «Записке» А. П. Берже имеется ряд неточностей: прежде всего, в Осетии до сих пор не найдено ни одного монастыря, также не существует Касарской котловины, а Нузальская часовня расположена в Нузальском ущелье. Во всем остальном А. П. Берже повторил В. Б. Пфаффа.

На 1881 год Моск[овским] археологическим обществом^{LVIII} был намечен созыв V Археологического съезда в Тифлисе, посвященного проблемам истории и археологии Кавказа. В связи с этим в Москве, в марте 1878 г., был открыт Подготовительный комитет к V Археологическому съезду под председательством основателя Моск[овского] Арх[еологи-ческого] общества А. С. Уварова⁶³.^{LIX} В программу V Археологического съезда входили также вопросы изучения древностей Осетии. К. И. Ольшевский^{LX} — археолог-любитель, инженер по специальности — удивил ученый мир на V Археологическом съезде своей коллекцией «Осетинских древностей»⁶⁴. Судя по косвенным данным⁶⁵, К. И. Ольшевский бывал в Цейском ущелье и в святилище Реком неоднократно и задолго до начала подготовки к V Археологическому съезду, но прямых указаний на это в литературе не имеется. В 1879 году им была закончена постройка «Осетинской трассы», впоследствии известной под названием «Военно-Осетинской дороги»⁶⁶.^{LXI} В указанном году К. И. Ольшевский подготовил возможность проезда к святилищу Реком П. С.^{LXII} и А. С. Уваровых, В. Б. Антоновича^{LXIII} и других членов этой археологической экспедиции⁶⁷. В результате этой поездки А. С. Уваровым было написано две статьи, в которых он упоминал о Рекоме. В одной из них — «Булава, или пернач»⁶⁸ — А. С. Уваров писал: «У осетин встречаются

Коммент. см.
на с. 282–283

⁶² Берже А. П. Записка об археологии Кавказа // Труды Второго археологического съезда в Санкт-Петербурге. Вып. 1. Отд. III. СПб., 1876. С. 5.

⁶³ Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета. [Ч. 1–3]. М., 1879–1882. [Издавался частями]. Страницы имеют сплошную пагинацию. Издано в виде приложений к «Древности. Труды Императорского Московского археологического общества».

⁶⁴ Коллекция К. И. Ольшевского была приобретена Эрмитажем и находится в настоящее время там.

⁶⁵ К. И. Ольшевский, будучи начальником инженерной дистанции по постройке шоссейных дорог в Осетии, часто по служебным делам бывал в урочище св. Николая, где находились главные рабочие казармы и материальные склады строительства. От урочища св. Николая до Рекома всего 11 км.

⁶⁶ Изыскания для проведения «Осетинской трассы», давшей возможность проникновения вглубь горной Осетии и посещений святилища Реком, были начаты в 1783 году дивизион-квартирмейстером [Л. Л.] Штедером (Бутков П. Г. Материалы для новой истории... Т. 2) и по проекту, исправленному в 1825 г. генералом А. П. Ермоловым. Об этапах работы по проведению Военно-Осетинской дороги см.: Херсонец. Гори — древняя столица Картелинии // Московский телеграф. 1833. № 16. Август. С. 507–511; Красницкий К. Кое-что об Осетинском округе и о правах туземцев его // Кавказ. 1865. № 29. 18 апреля. С. 164; Д-ко П. Через Главный Кавказский хребет по Военно-Осетинской дороге // Кавказ. 1887. № 287. 30 октября. С. 3; Толмачев С. И. Селение Алагир // Терский сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому календарю» 1903 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 5. Владикавказ, 1903. С. 108–129; и др.

⁶⁷ Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887. К. И. Ольшевский и в последующие годы оказывал помощь и содействие при посещениях святилища Реком учеными, как, например, это было в отношении В. Ф. Миллера; см.: Миллер В. Ф. В горах Осетии. Из дневника // Русская мысль. 1881. № 9 (сентябрь). С. 97.

⁶⁸ Уваров А. С. Булава, или пернач // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества / под ред. Д. Н. Анучина. Т. 10. М., 1885. С. 2. Упоминание этой работы и слова «Реком» см.: Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 13, вып. 2. М., 1890.

железные и бронзовые перначи; и в святилище их Рекоме я нашел два бронзовых пернача». В другой работе — «О важном значении Осетии и осетинцев для первобытной археологии»⁶⁹ — А. С. Уваров писал, что: «В особенности любопытны религиозные понятия Осетии и существующие доселе святилища, где языческие воспоминания иногда затемняют христианские понятия. К таким святилищам принадлежат: Реком, Михмабра, Каудзуар [Хъæуы дзуар]^{LXIV}, скала Алярды и т. д. Вообще в каждом ущелье свое святилище, и из бытующих доселе языческих преданий видно, что осетины почитали рощи и скалы».

В этой статье А. С. Уваровым допущен ряд ошибок: в имени божества скалы^{LXV} Аларды вместо «Я», написанного А. С. Уваровым, должно стоять «А»^{LXVI}. Целиком ошибочно название святилища «Михмабра»; такого святилища ни в Осетии, ни у других близких им кавказских народов не существует. Это или результат шутки какого-либо опрашиваемого осетина, или же неправильно записанное название, которым может быть или Михдау^{LXVII} — главное святилище колена Цахилтæ рода Осибэгатара, находящееся в среднем течении реки Ардон в ущелье правого его протока Урс-дон [Урсдон], если судить по первой части слова «мих(мабра)», или же это искаженное «Мкалгбартæ». Если последнее верно, то трудно сказать, какое из святилищ этому божеству имел в виду А. С. Уваров, но в связи с тем, что оно упомянуто рядом с именем святилища Реком, таковым вероятнее всего будет назвать Мкалгбартæ в Сидане.

Находившийся одновременно с П. С. и А. С. Уваровыми в Цее В. Б. Антонович, много поработавший перед V Археологическим съездом по археологии Осетии и принявший деятельное участие в осмотре святилища Реком, — не написал о святилище Реком ни слова. И если б не воспоминания П. С. Уваровой в ее «Путевых заметках»⁷⁰, то о пребывании В. Б. Антоновича в 1879 году в Рекоме не осталось бы никаких следов.

Посещение святилища Реком П. С. Уваровой оказалось более продуктивно, ею дано много новых и ценных наблюдений, дополняющих В. Б. Пфаффа, к тому времени уже умершего. П. С. Уварова в своем «В виде предисловия» писала⁷¹: «Если понимать наименование “Христианские памятники Кавказа” в том тесном смысле, который хотелось бы им придать и который дается подобным памятникам обыкновенно, то не раз приходилось бы останавливаться в своем предприятии и задавать себе вопрос: что делать дальше, что принадлежит моему описанию и что следует из него выбросить? Такое неестественное, неясное и, может быть, не совсем объяснимое для людей, не знающих Кавказа, положение рождается потому, что нигде как на Кавказе не замечается такое всеобщее молитвенное настроение. Молитвенное настроение это выражается теми многочисленными местами молитв и уединения, которые вы встречаете при ваших объездах: тут священная роща, там отдельное дерево, освященное иконой или без оной, как в Дидрюпше^{LXVIII}, где до сих пор приводят к присяге под тенью известного столетнего дуба; там камень или престол, там маленькая каплица под названием “Майрем”, там отдельно стоящий крест, там, наконец, более значительное святилище, как в Рекоме, или маленькая, едва заметная (в которой трудно поместиться втроем) базиличная церковь, как в Нузале и в других местностях Осетии, Хевсурии, Шавшетии, Рачи^{LXIX} и более других христианской Грузии. Мне могут заметить, что я напрасно мешаю языческие памятники с памятниками христианства,

Коммент. см.
на с. 283

Приложение: «Протокол заседания по Древностям Императорского Московского археологического общества № 313. С. 163; Уваров А. С. Сборник мелких трудов: издан ко дню 25-летия со дня кончины. Т. 2. М., 1910. С. 85.

⁶⁹ Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 9. М., 1881. С. 43 (Протокол № 168 от 29/XII 1879 г., п. 6); Уваров А. С. Резюме доклада // Сборник мелких трудов... С. 102. Доклад был прочитан 29.XII.1879 г.

⁷⁰ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 35, 64.

⁷¹ Уварова П. С. Христианские памятники. М., 1894. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства; вып. 4). С. 3–5.

языческие обычаи с празднованием святых, признанных нашей церковью; но весь вопрос и состоит именно в том, что отделить эти два понятия на Кавказе невозможно, да, может быть, пока и бесцельно. Многие считают, например, известное святилище осетин “Реком” за языческое святилище, но оно посвящено св. Георгию, даже, по преданию, построено им и, несмотря на то, что имеет вид не христианского храма, вмещает под своей крышей вместе с рогами животных, оружием и другими приношениями немало икон, восковых свечей, кадильниц и пр. В Верхней Раче, в некотором расстоянии от аула Геби <...> в виду ледника Киртиши-цвери, в ущелье р. Чиошири базиличная церковь Тавар-Ангелози⁷² или Михаила Архангела^{LXX}, где служат только два раза в год, но которая всегда открыта и где вы можете найти те же приношения, что и в Рекоме. Смешение понятий и воззрений христианских с языческими встречаем на Кавказе и во многих других проявлениях жизни не только горцев, но и жителей более населенных, и потому более цивилизованных центров. В Сафаре, в 7 вер[стах] от Ахалцыха^{LXXI}, в древней, когда-то знаменитой обители, в которой богослужение продолжалось еще в XVIII ст. в храме Успения и св. Саввы, 15 августа, собираются все жители Ахалцыха и его окрестностей, живут в храмах, разводят в них огонь, закалывают быков и баранов, жарят, пьют и едят. В святилище Реком делается то же весной и осенью, но осетины относятся с большим уважением к своему святилищу, и все пиршества производятся вне храма».

О своем посещении святилища Реком в 1879 году П. С. Уварова писала⁷³: «<...> заветный лес, святилище осетинское, в котором находится и Реком, лес, в котором никто не решится на воровство или на другое какое преступление. На лужайке, в гуще деревьев, замечаем маленькие деревянные постройки, рубленные, как наши избы, с деревянной тесовой крышей, на которую для большего устоя положены камни. Слеги, поддерживающие крышу, заканчиваются коньками или птичьими головками, резанными из дерева и украшенными продольными насечками. Постройки эти или храмики называются Майрем. Сюда, раз в год, в Троицын день, собираются женщины и девушки осетинки и справляют свой весенний праздник во имя неизвестного бога, вероятно, все того же и нами воспеваемого бога Ярило. Майрем окружен двориком; ограда грубо сложена из деревьев⁷⁴; в храмине — дверь⁷⁵, через которую осетинки накладывают свои приношения: вату, остатки материй, одежды, бутылки, банки, кружки и очень много стальных стрел. Около Майрема в ограде лежат колотушки, напоминающие наши сторожевые; они — деревянные, состоят из трех дощечек, из которых верхняя украшена резным крестом с украшениями; с этими колотушками ходят за несколько дней до Троицы по аулам, напоминая верным о приближении праздника и необходимости готовить быков и баранов на убой в честь Майрема⁷⁶. Их называют “файнагдзахданта” [файнагдзæгъдæн] и употребляют также во время эпидемий при песнях⁷⁷, обращенных к Ренебар-дауегу [Рыныбардуаг], или ангелу болезней и смерти⁷⁸. На вопрос, что значит Майрем, проводник наш, осетин из Цея и христианин, отвечал, что храм этот посвящен Пресв[ятой] Деве Марии, память которой справляют женщины, собираясь у храма. Толкование это, видимо, позднейшее, составленное народонаселением, а может быть, и самими священниками, для объяснения того, совершенно языческого празднества, которое справляется здесь

Коммент. см.
на с. 283

⁷² Здесь П. С. Уварова допустила ошибку: по-грузински следует «Мтавар Ангелози»: [მთავარ ანგელოზი] — «главный», [ანგელოზი] — «ангел». Это соответствует в осетинском языке искаженному осетинами грузинскому слову «Тарангелоз», или «Мкалгабртæ» в осетинском понимании.

⁷³ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 59.

⁷⁴ Из отмеченных П. С. Уваровой в «Заметках» четырех Майремов, стоящих в заповедном лесу святилища Реком, сохранилось в настоящее время только два. [Речь идет о двух сохранившихся строениях святилища Мады Майрам].

⁷⁵ Если только это отверстие со ставней можно назвать дверью, так малы пропорции этого святилища.

⁷⁶ Не только Майрема, а главным образом Рекома.

⁷⁷ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 60.

⁷⁸ Т. е. Мкалгабртæ.

жителями по старому преданию. Если бы в самом деле праздновалась здесь Дева Мария, то народ знал бы по крайней мере, когда церковь православная назначила дни для Ее прославления, и, вероятно, в эти дни собирался бы к Майрему. Очень вероятно, напротив, что мы тут наталкиваемся просто на остаток языческого культа в честь богини Ма или Майрем, богини плодородия или плоти, которая в мифологии осетин считается одним из четырех главных божеств⁷⁹.

Мы слезли с лошадей, чтобы осмотреть Майрем, и не садились больше до Рекома; проводники осетины просили дойти пешком из уважения к местности, пользующейся у них беспредельным страхом и уважением. Саженой сто от Майрема, на плоскогорье, окруженном с севера высокими скалами, на почти безлесной лужайке мы увидели Реком — род деревянной постройки, сильно вросшей в землю с одной стороны и весьма похожей на швейцарский шале⁸⁰. Главная часть здания срублена в шипы⁸¹, как наши избы; к ней приставлена пристройка, в которой сделана дверь; низкая тесовая крыша спускается широким навесом, который покоится на деревянных колонках. Трудно определить древность этого святилища. Осетины чтут его больше всех остальных⁸², крестятся еще издалека и не только не входят в самый храм, но и не переступают даже ограды, окружающей его дворик. Предание народное приписывает его постройку св. Георгию, который, как говорят, сам возил нужный для него лес с южного склона гор тогда, когда еще не было ледников⁸³, заграждающих теперь этот путь. С тех пор храм не перестраивался, только крышу изредка перекрывают⁸⁴, и работу эту исполняют лучшие люди из ближних аулов. Осетины не входят в святилище, но собираются раз в год, в Троицын день, чтобы праздновать память св. Георгия, которому посвящен храм. Тогда сгоняются сюда целые стада волов и баранов, варится здесь пиво или брага⁸⁵, — и в пиршестве и веселии проводится здесь целая неделя. В честь святого устраиваются также пляски и скачки лошадиные. Кругом храма, на площадке, сложены из камней длинные сараи, или сакли, для приходящих поклонников⁸⁶; в одной из них видели мы огромный котел для браги⁸⁷. В этот день храму приносят всякий свое подаяние: кто туры или олени рога, кто стрелы, оружие, одеяние и проч. Храмом и подаяниями заведуют три мужа, избранных народом на это дело. Иногда выбирается и одно лицо, иногда честь эта принадлежит наследственно целому⁸⁸ роду. Такое лицо носит название “дзуари-лаг” [дзуарлæг], т. е. служителя духам, или жреца⁸⁹. Говорят о богатствах храма, о несметных пожертвованиях, собранных в его стенах.

Полка, приделанная к внешней поперечной стене храма, равно как и навес, устроенный вдоль него, завалены или заставлены рогами и черепами туров, оленей и баранов; сам храм убран ими по сторонам. Слеги, поддерживающие крышу, имеют ту же фигуру, как и у Майрем. Между рогами находятся и разные вещи: пернач бронзовый, бронзовый ритон, коврик персидский, чашка с монетами, бусами, серьгами, железные

⁷⁹ Это не верно, см. ниже.

⁸⁰ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 61.

⁸¹ Или, что то же, — «в лапу».

⁸² Это не верно.

⁸³ Здесь у П. С. Уваровой ошибка: по легенде, наоборот — ледники Скажцити [Сказский ледник], по которым белые быки Уастрджи [Уастырджи] перевозили тисовые бревна с верховьев Риона [Риони] из Рачинского ущелья, были значительно больше, и переходить по ним было легче, чем теперь.

⁸⁴ Это не верно: см. ниже в главе III.

⁸⁵ Пиво и брага около Рекома не варится. Ее приносят на кувд — моление — уже в готовом виде. Около святилища в больших медных котлах варили только мясо жертвенных животных.

⁸⁶ Это цардаги.

⁸⁷ Здесь ошибка: это котел для варки мяса жертвенных животных.

⁸⁸ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 62.

⁸⁹ Здесь П. С. Уварова говорит вообще о дзуарлæгах — родовых жрецах в Северной Осетии. В святилище Реком куванлæгтæ [кувæг лæг, мн. ч. кувæг лæгтæ] или дзуарлæгтæ выбираются из самых старых по летам дзуарлæгов рода Осибатара.

кресты и подковы. Над дверью висят три колокола бронзовых, из которых один средней величины, а два очень маленькие. На первом — грузинская надпись, которую Пфафф переводит <...>. Низенькая, но тяжелая, окованная железом дверь ведет во внутренность храма; отваливши ее с большим трудом, мы взойшли в пристройку; она почти до верха завалена стрелами. Другая, такая же тяжелая и окованная дверь ведет из пристройки в самый храм; храм этот — совершенно низкий⁹⁰ четвероугольный сруб, не более десяти или двенадцати шагов в квадрате; освещается он двумя⁹¹ маленькими, прорубленными на запад и восток окошечками; стены и потолок обвешаны большим ковром и разным⁹² платьем, превратившимся от времени в лохмотья. Пространство у стен завалено и заставлено разными приношениями: чашами, кадильницами, иконами, маленькими ларцами, серьгами, гривнами и проч. и проч. Тут же находится знаменитый шлем Осабаготора, который, судя по отделке, может в действительности быть отнесен к XIV ст. — время, в котором по преданию жил этот осетинский богатырь. Мисюрка шлема стальная; вдоль лба идет накладная пластинка; пространство для глаз вырезано; забрало и назатыльник из мелкой плетеной кольчуги. Подобные шлемы носят и до сих пор хевсурами и называются у них “чакчани”. Пфафф, в своем описании, говорит еще о каком-то копье и колчане со стрелами, приписываемых также Осабаготору, но копья этого и колчана мы не видали. Рассказывали также о монетах весьма древних, но их не пришлось нам видеть. Тут же, по рассказам осетин, в маленьком ящике⁹³ хранится стальная цепь, оставшаяся в ауле Дергавсе [Даргавс] на том месте, где гром ударил и сжег стог сена. Цепь эту вынимают из ящика и окунают в воду, когда хотят, чтоб пошел дождь (“Сборник сведений о Кавказе”, т. 8, статья Кунакова)⁹⁴. Правда, что всего рассмотреть было невозможно за краткостью времени и за той полутемнотой, которая царствует в святилище; очень может быть, что многое из приношений скрывается и исчезает под полом храма, который состоит из весьма рыхлой насыпной земли.

На восточной стороне храма заметно на потолке что-то вроде деревянной полосы с остатками стрельчатых резных деревянных арок⁹⁵; может быть, святилище это и было в самом деле христианским храмом, и здесь перед нами — остатки иконостаса⁹⁶.

Предание ничего не говорит об этом, а проводники не сумели сказать нам, бывает ли здесь иногда служба и призывают ли сюда священника во время празднеств св. Троицы. Интересно, что Реком есть единственное из святилищ, которое носит особенное имя, а не имя какого-нибудь божества; вместе с тем в молитвах осетинский народ, при призвании Бога, Уастырджи^{LXXII} и др. часто взывает и к Рекому. Весьма интересны двери храма, <...> обе они дубовые, обитые железом, крайняя отделка кругом обеих совершенно одинакова, разнится только срединное украшение; на внешней — мы видим украшение, составленное из железных византийских четвероконечных крестов

Коммент. см.
на с. 283

⁹⁰ Здание святилища Реком не низкое. Высота стен его сруба 3,15 метра — над этим возвышается двускатная крыша еще на 1,24 метра.

⁹¹ В центральном помещении святилища четыре окна, по одному на каждой стене. В прирубке, кроме того, еще два окна: на восток и на юг.

⁹² Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 63.

⁹³ Это не верно. Спутано со святилищем на горе Реком в Тагаурии близ сел. Саниба, о котором писал И. Кануков.

⁹⁴ Здесь ошибка: не Кунакова, а И. [Д.] Канукова. Статья его (Кануков И. Д. В осетинском ауле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Тифлис, 1875) является наряду со статьями Б. [П.] Гатиева, А. [Г.] Гатуева, С. [В.] Кокиева [см. «Список литературы, цитируемой в рукописи»] и несколькими другими основным материалом по изучению этнографии осетин XIX века.

⁹⁵ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 64.

⁹⁶ Эти арочки, или, вернее, доска, прибитая к потолку святилища с вырезанными в ней арочками, действительно является остатками алтарной преграды. Поставлена она, видимо, в 1819 году, согласно сообщению: Закавказский вестник. Тифлис, 1849. № 12. Доска эта пиленая и не местного происхождения. Все остальные доски в здании святилища Реком — колотые.

и железных сапожных подковок⁹⁷, также, вероятно, принесенных в дар какими-нибудь радетелями св. Георгиева храма. Внутренняя дверь представляется нам еще любопытнее, ибо она украшена посередине крестом и перекрещенными над ними бронзовыми⁹⁸ булавками, которые мы встречаем в коллекции [К. И.] Ольшевского и вообще в Камунтском могильнике^{LXXIII}.

Я упомянула уже, что на внешней полке, между турьими рогами, находился бронзовый пернач (о восьми перьях); кроме него, внутри [В. Б.] Антонович разыскал еще и железный, о шести перьях (подобный тем, которые употреблялись в казачестве). Интересно было бы знать, каким образом попали сюда эти перначи: видим ли мы перед собой трофей победы⁹⁹ горцев над казаками; употреблялись ли они здешними племенами, не занесены ли они к нам с востока или, чего доброго <...> не заходили ли сюда поклонники из далекой степи или казацких станиц? Многие мечтают о переводе всех Рекомских драгоценностей в Тифлисский музей^{LXXIV}, но осетины глубоко уверены, что вещей этих не следует трогать, что гнев святого поразит всякого, который поднимет на них руку <...>. Неподалеку от храма нам указали на другую святыню — старое заповедное грушевое дерево¹⁰⁰, окруженное камнями. Кругом лужайки, на которой построен храм, тот же лес, то же смешение северной природы с теплым югом».

В своих «Путевых заметках» П. С. Уварова сделала несколько ошибок, из которых наиболее важной является то, что П. С. Уварова считала, а вслед за ней считали и все остальные писавшие после нее, что святилище Реком наиболее почитаемое из всех осетинских святилищ, упуская из виду основное, что Реком является святилищем родовым, а не вне родовым.

Святилище Реком принадлежит самому древнему и самому многочисленному из всех осетинских родов — роду Осигагата, известного в грузинских летописях с V в. н. э. Святилище это принадлежит всем шести коленам этого рода: Цæразонтæ, Сидамонтæ^{LXXV}, Кушагонтæ^{LXXVI}, Цахилтæ, Агузатæ^{LXXVII} и Тидлатæ, из которых колену Цæразонтæ в силу их большей, чем у других колен, военной значимости и в силу того, что священный заповедник Реком, расположенный в Цейском ущелье, примыкал к родовым землям этого колена, на кувде в честь Рекома Цæразонтæ имели некоторые преимущества перед другими коленами того же рода: их цардаг занимал на священной поляне Реком наиболее почетное место; им за право участия в общеродовом кувде рода Осигагата[а] лица, не входившие в состав этого рода, но желавшие участвовать в молении, уплачивали за это белыми быками и т. д.

Подобно тому, как у всего рода Осигагата имеется свое главное святилище, объединяющее всех «æмдзуартæ» [æмдзуæрттæ] — «имеющих один дзуар», так у других осетинских родов или разнородовых или ущельных объединений, имеется свое главное святилище, объединяющее их, которое почитается ими больше, чем почитаемое или же «сильное», но чужое святилище Реком.

Другой ошибкой П. С. Уваровой надо считать неточность ее записи в отношении божества Майрем, о котором она говорит, что это божество — одно из четырех главных божеств, тогда как оно одно из четырех, имя которого женщина-осетинка имеет право произносить не иносказательно.

Ошибкой П. С. Уваровой является ее утверждение, что двери святилища Реком украшены перекрещенными над крестом бронзовыми булавками типа Камунтского могильника. Булавки эти не бронзовые, а железные, повторяющие древние образцы в ином материале. Ошибка эта важна тем, что она для людей, не видевших дверей в натуре,

Коммент. см.
на с. 283

⁹⁷ Это не сапожные подковы, а лунницы.

⁹⁸ Булавки эти не бронзовые, а железные, только повторяющие форму бронзовых, находимых в погребениях.

⁹⁹ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 65.

¹⁰⁰ Здесь ошибка: дерево это — яблоня.

может спутать датировку их на много столетий. К числу таких же неточностей можно отнести слова П. С. Уваровой о «сапожных подковках», находящихся внутри святилища. Это не сапожные подковки, которых горцы на своей шитой выворотной мягкой обуви не носят, а лунницы, отпавшие от ставенки окна западного фасада, которыми она была обита. То же можно сказать и о том, что в главном помещении святилища Реком не два, а четыре окна и т. д.

Одной из особенно живучих ошибок П. С. Уваровой, которая повторялась от автора к автору, являются слова о хранящейся в святилище Реком цепи, упавшей в Тагаурском ущелье. Здесь П. С. Уваровой сведения, почерпнутые у И. [Д.] Канукова, о священной цепи, хранящейся на горе Реком в Санибанском ущелье в Тагаурии, перенесены на святилище Реком в Цейском ущелье, в котором среди вещей святилища имеется железная цепь, но это не та, которая «упала с неба» в сел. Даргавс.

Более мелкие ошибки я отмечать не буду, так как они отмечены мною в подстрочных примечаниях.

В «Каталоге собрания древностей графа А. С. Уварова»¹⁰¹, в примечании к витрине XVIII № 499 «Рог для питья, бронзовый. <...> Из осетинского святилища Реком» П. С. Уварова дала краткие сведения о святилище Реком, заканчивая их так: «Когда построено святилище и кем — не известно, но, судя по находимым в нем вещам, можно предполагать, что они собирались там целыми веками. Желая оказать внимание нашим любезным проводникам, позволившим нам не только взойти в ограду, но даже в самое святилище, мы выразили желание принести нашу лепту в храм, за что в благодарность получили дозволение взять себе несколько вещей на память».

В более поздней работе П. С. Уваровой «Могильники Северного Кавказа», суммировавшей ее многолетние научные изыскания, в отношении святилища Реком не прибавлено ничего нового к уже сказанному ею. Упоминается только бронзовый «рог для питья»¹⁰².

Кроме уже отмеченных мною высказываний П. С. Уваровой, касающихся святилища Реком, у нее есть еще несколько фраз, разбросанных в разных других ее работах, в которых упоминается святилище Реком. Так, например, в описании Лаца и Дзвгиса в Куртатинском ущелье¹⁰³ в сравнении «Даргавского святилища» с Рекомом¹⁰⁴ и в обозначении ледников Цейского ущелья «Ледниками св. Николая»¹⁰⁵.

Не касаясь сближений, сделанных П. С. Уваровой в отношении святилищ Лац и Дзвгис, как правильных, надо отметить фразу П. С. Уваровой в отношении Даргавса о том, что там имеется «храм, святилище, как в Рекоме, но недоступный ни для кого», как неправильную. Здесь П. С. Уварова говорит, по-видимому, о святилище Тагаурского ущелья Тбау Уацилла^{LXXVIII}, находящемся на вершине горы, между селениями Даргавс и Ламардон. Между тем ни в архитектуре его, ни в ритуале совершения кувда и характере празднеств здесь не может быть никаких сближений с Рекомом в Цейском ущелье. Кроме того, Тбау Уацилла — святилище, как более позднее по своему возникновению, — разнородное с потомственным дзуарлогом типа деканозов, происходящих из одной только фамилии Гуцетæ^{LXXIX}. В отношении же названия Скажского ледника^{LXXX} ледником Св[ятого] Николая, то, помимо топонимической ошибки, П. С. Уваровой допущена ошибка и по существу. Не касаясь того, что Мкалгабртæ — это не св. Николай, надо отметить, что в Алагирском ущелье вообще св. Николая не знают и не чтут, а проникновение в среду дигорцев почитания св. Николая является результатом миссионерской деятельности священников, главным образом, 60-х и 70-х годов XIX в.

¹⁰¹ Уварова П. С. Каталог собрания древностей графа Алексея Сергеевича Уварова. М., 1887. С. 63.

¹⁰² Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа. М., 1900. (Материалы по археологии Кавказа ; вып. 8). С. 349, рис. 275.

¹⁰³ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 80 (о Лаце), 83 (о Дзвгисе).

¹⁰⁴ Там же. С. 78.

¹⁰⁵ Там же. С. 56.

В связи с приближавшимся сроком открытия V Археологического съезда, в горы Осетии в 1880 году, при содействии К. И. Ольшевского, проехал В. Ф. Миллер^{LXXXI}, сделавшийся впоследствии величайшим осетиноведом. В эту его первую поездку им было посещено Цейское ущелье и святилище Реком. В своих путевых очерках он писал¹⁰⁶: «Я хотел проехать в Реком, чтоб получить понятие об этой знаменитой святыне. <...> Оказалось, что мы, как нарочно, попали в Реком в такой день, в который совершается там одно годовое празднество»¹⁰⁷. «<...> Вокруг часовни¹⁰⁸ ограда из камней. Осетины до такой степени чтут святыню, что не решаются из священного страха войти внутрь. Толпа человек в 40 стояла благоговейно вокруг ограды. Снаружи у часовни навалена куча прежних приношений, турьих и оленьих рогов. Около низенькой двери, обитой железными шляпками¹⁰⁹, помещается чашечка, наполненная деньгами разных времен, и грузинскими, и русскими. Чашка с серебром стоит снаружи; но никто никогда из опасения смерти не дерзнул бы украсть что-нибудь из Рекома. Подойдя к двери, прислоненной колом, так как петли давно перержавели¹¹⁰, я хотел было войти, но со всех сторон раздались крики: “Нельзя, нельзя, не входи”. Не желая оскорбить религиозного чувства толпы, я вступил в переговоры и спросил, почему нельзя мне войти. Оказалось, что нужно принести свечку. “Где же ее достать, — сказал я. — Лучше вместо нее я положу абаз^{LXXXII}”. Старики решили, что тогда войти можно, но все-таки нужно у двери снять шапку, пальто и сапоги. Из желания видеть содержимое дзуара я согласился и, торжественно разувшись перед толпой, пролез, наклонившись, в низенькую дверь. <...> Осмотрев весь этот хаос приношений, я вышел наружу и обулся».

Переходя к вопросу о дате построения здания святилища Реком, В. Ф. Миллер писал: «Неизвестно, к какому времени относится постройка часовни Рекома» и «Есть основание думать, что Рекомская часовня была построена во времена влияния Грузии на Осетию, в честь св. Георгия»¹¹¹. «Ввиду необычайной святости Рекома <...> и его положения в глуши, близ одного из величайших глетчеров Кавказа, можно думать, что это святилище восходит еще к языческим временам. Затем, как это часто бывало, христианские миссионеры освятили прежнее капище построением на его месте христианского храма, но, вследствие слабого влияния христианства на осетин, языческий элемент пересилил, св. Георгий принял окраску прежнего языческого бога, и в настоящее время о христианском храме сохранилось лишь смутное воспоминание»¹¹².

В. Ф. Миллер в своих знаменитых «Осетинских этюдах» о Рекоме говорит очень мало. В их первой части он только раз упоминает святилище Реком, отмечая, что оно находится недалеко от Цейского ледника¹¹³. Во второй части «Осетинских этюдов»¹¹⁴ о Рекоме он говорит в трех местах VII-й главы:

Коммент. см.
на с. 284

¹⁰⁶ Миллер В. Ф. В горах Осетии... С. 98–104. Об этой поездке в «Терских ведомостях» за 1880 год, № 35, было опубликовано краткое сообщение без указания посещения В. Ф. Миллером Цейского ущелья и святилища Реком.

¹⁰⁷ Миллер В. Ф. В горах Осетии... С. 98.

¹⁰⁸ Там же. С. 99.

¹⁰⁹ Там же. С. 100.

¹¹⁰ Это неверно. В конструкции здания святилища Реком нет ни одной железной части. Железо имеется только в орнаментальном украшении ставен и дверей святилища в виде железных резных пластин, прибитых к доскам коваными гвоздями с шумящими привесками-кольцами и без них, просто с широкими шляпками. В данном случае у дверей не петли перержавели, как думал В. Ф. Миллер, а сломался дубовый штырь, на котором вертелось дубовое полотнище двери, обитой железными резными пластинами. Этот штырь был исправлен И. П. Щеблыкиным при реставрационных работах в Рекоме в 1936 году.

¹¹¹ Миллер В. Ф. В горах Осетии... С. 102.

¹¹² Там же. С. 103.

¹¹³ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881. С. 120–121, примеч.

¹¹⁴ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. М., 1882.

1. «В Осетии было построено грузинами немало церквей и монастырей, которые в настоящее время лежат в развалинах и обратились в так называемые дзуары. <...> которые пользуются наибольшим почетом (Реком, Мвкaлвгaбvртa [Мыкалыгабыртæ]) — места, некогда освященные христианской святыней»¹¹⁵.

2. «Самыми славными дзуарами Осетии нужно назвать дзуары Реком и Мыкалыгабыртæ в долине реки Цей-дона». «Первый из них — древняя часовня, посвященная некогда св. Георгию (Уастvрi [Уастырджы]), второй — остаток христианской церкви, построенной некогда во имя св. Николая»¹¹⁶.

3. Дается сводка известного В. Ф. Миллеру материала о святилище Реком с ссылкой на его работу «В горах Осетии», работы В. Б. Пфаффа и П. С. Уваровой¹¹⁷. Ко всему этому здесь не прибавлено ничего нового. То же самое надо сказать и о другой работе В. Ф. Миллера — «Археологическая экскурсия в Терской области»^{LXXXIII}, в которой дается та же самая сводка¹¹⁸. Здесь В. Ф. Миллер приложил перепечатку карандашной зарисовки В. Б. Пфаффа, сделанной в 1869 году, изображающей фасад Рекома с западной стороны¹¹⁹.

В 1883 году В. Ф. Миллер намеревался еще раз проехать по Военно-Осетинской дороге, но случившиеся там ливни и порча дороги остановили его¹²⁰, вследствие чего он так и не побывал еще раз в Рекоме.

В 1881 году в «Терских ведомостях» появилась заметка неизвестного автора «В горной Осетии. Нузальское общество»¹²¹, в которой сообщалось, что «В Нузале и Цее имеются свои церкви, замечательные по древности и уважению, питаемому к ним жителями Осетии. Нузальская часовня подробно описана учеными и путешественниками по Осетии, равно как и находящееся в Цее священное здание Реком. Садонский священник в Нузале и Цее совершает службу по два раза в год в каждой из церквей».

Из этой газетной заметки можно вывести заключение, что два раза в год в святилище Реком производилась церковная служба, приезжим из соседнего ущелья священником — между тем садонский священник служил эти службы не в святилище Реком, а в церкви, выстроенной в цейских отселках в 1869 году Обществом восстановления православного христианства на Кавказе. Церковная служба в этой церкви с престольным праздником на Троицу совершалась два раза в год: весной, в день Троицы, и осенью, в день святого Георгия, в которой на священной поляне Реком совершались языческие моления — кувды.

Священники, отправлявшие в цейской Троицкой церкви праздничную службу, получали за это от цейцев, по словам священника Вазиева¹²², ^{LXXXIV} два раза в год от каждого цейского дыма по шкурке жертвенных баранов, приносимых ими святилищу Реком в весенний и осенний кувд, в качестве индивидуального кусарта¹²³.

Коммент. см.
на с. 284

¹¹⁵ Миллер В. Ф. В горах Осетии... С. 238.

¹¹⁶ Там же. С. 255. Повторение ошибки Б. [П.] Гатиева.

¹¹⁷ Там же. С. 256–257.

¹¹⁸ Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии. М., 1888. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой ; вып. 1). С. 47, 63–65.

¹¹⁹ Миллер В. Ф. Терская область... Табл. XVII.

¹²⁰ Миллер В. Ф. Сообщение о поездке в горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 г. // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 8, вып. 1. Тифлис, 1884–1885. С. 203.

¹²¹ В горной Осетии (Владикавказского округа, 3 участок). III. Нузальское общество // Терские ведомости. 1881. № 3. 17 января. С. 2–3.

¹²² Записано мною в 1935 году от священника Вазиева в городе Владикавказе, где он жил на покое.

¹²³ «Кусартаг» [осет. *кусарттаг* (мн. ч. *кусарттагтæ*)] дословно — «зарезаны», в данном случае — «принесены в жертву святилищу». Кусартаги на кувде бывают общие, приносимые в складчину отдельной религиозной общиной, обычно им бывает бык, и индивидуальные, приносимые каждым дымом отдельно и, кроме того, разными лицами по обещанию, или в знак какого-нибудь события в их жизни.

В 1883 году неизвестный автор, скрытый под инициалами Л. К., в своей статье «Поездка к Санибанским минеральным источникам»¹²⁴ поднял вопрос о том, что означает слово «Реком». Л. К. писал: «Слово *Реком* состоит из двух слов: *Реи* — собственное имя, и *ком* — ущелье. Нам так и не удалось узнать, какое собственно понятие обозначается этим словом: есть ли это имя какого-нибудь *дзуара* (святого) или название праздника, или, наконец, название местности».

В том же 1883 году в издании М. О. Вольфа^{LXXXV} вышел IX том «Живописной России», посвященный Кавказу¹²⁵. Издание это пользовалось в России большой популярностью и имело массовое распространение. В этом томе был помещен очерк Е. [Л.] Маркова^{LXXXVI}, в котором святилищу Реком были посвящены следующие строки: «Войдите в старинную божницу каких-нибудь дигорцев или алагирцев, например, в Реком, у аула Цей: пустынный низенький домик из громадных бревен, весь кругом обвешанный рогатыми головами туров, обваленный костями и рогами; жители не только приближаются к нему со страхом, но даже произносят имя Рекома с благоговейным ужасом и лишь в крайней необходимости. Тяжелая дверь обита заржавленным железом; за дверью, в притворе, огромная куча стрел, копий, сломанных луков и колчанов». «А между тем, это — христианский храм; вы различите в нем и старую икону св. Уастырджи, т. е. св. Георгия, патрона храма, и полуразрушенный иконостас, разделявший, по убеждению осетин, храм их на две части, на ад и на рай (дзэнет [*дзæнæт*]). Св. Георгий превратился незаметно в языческого “дзуара”, духа-покровителя племени, “домового” в своем роде, которому приносят в жертву туров, оленей, баранов, среди попоек и Олимпийских игрищ своего рода»¹²⁶.

Начав свою компиляцию со сгущения красок во имя экзотики, Е. [Л.] Марков кончил ее совершеннейшей чепухой, с домовым в образе святого Георгия и попойками среди оленей и баранов. Это было первым отражением в кривом зеркале получивших широкую известность работ В. Б. Пфаффа, П. С. Уваровой и В. Ф. Миллера, впоследствии с еще большей уродливостью воспроизведенных в бесчисленном количестве всяких «путеводителей» по Кавказу и Военно-Осетинской дороге.

В 1884 году вышла статья известного зоолога и кавказоведа Н. Я. Динника^{LXXXVII} «Осетия и верховья Риона»¹²⁷. О своем посещении святилища Реком он писал следующее¹²⁸: «<...> мы попали на довольно красивую поляну. На ней стояла большая четырехугольная хата вроде сарая: это осетинская молельня Реком. Снаружи, вдоль почти всех стен ее, находилась баррикада из турьих и оленьих рогов вместе с черепами или, по крайней мере, с лобной костью. Довольно много их валялось и на крыше молельни. Более старые рога оленей от влияния солнечного света сделались белыми, как снег. <...> Часовня вместе с окружающей ее поляной считается у осетин большой святыней, поэтому они приносят сюда в жертву Богу разные вещи. Турьи и оленьи рога доставляются, конечно, охотниками. Существует даже обычай непременно приносить к часовне рога первого оленя или тура, убитого начинающим охотником, и так как эти рога считаются неприкосновенными, то здесь их накопилось огромное количество, по всей вероятности, не менее пятисот или шестисот или пар. <...> В рекомской баррикаде¹²⁹ я не нашел ни одной пары рогов этого последнего вида (*Capra Caucasica* Güld. — последний из перечисляемых); это,

Коммент. см.
на с. 284

¹²⁴ Л. К. Поездка к Санибанским минеральным источникам // Терек. 1883. № 92. 5 августа. С. 2.

¹²⁵ Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общ. ред. П. П. Семенова. Т. 9 : Кавказ. СПб., 1883.

¹²⁶ Марков Е. Л. Общий очерк Кавказа в его прошлом и настоящем // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общ. ред. П. П. Семенова. Т. 9 : Кавказ. СПб., 1883. С. XIV–XV.

¹²⁷ Динник Н. Я. Осетия и верховья Риона // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1884. Кн. 13, вып. 1. С. 49–100.

¹²⁸ Там же. С. 54.

¹²⁹ Там же. С. 55.

без сомнения, доказывает, что в верховьях Ардона, Цеи и на Адай-хохе водится только *Aegocros Pallasii*».

В 1888 году вышло «Военно-статистическое описание Терской области» Г. Н. Казбека^{LXXXVIII}, где сказано¹³⁰: «Против урочища св. Николая деревенский жителяцкий мост через Ардон. Начало тропы в Цейское ущелье, к известной Рекомской церкви».

В 1890 году появилась диссертация Н. В. Гильченко^{LXXXIX} «Материалы по антропологии Кавказа, I — Осетины»¹³¹, в которой имеется краткое упоминание «знаменитого осетинского святого места Реком»¹³².^{ХС}

В том же 1890 году по Военно-Осетинской дороге проехал ботаник И. Я. Акинфиев^{ХCI}, но в Цейское ущелье не заезжал и Рекома не видел¹³³.

В 1890 году вышли две статьи зоолога Н. Я. Динника — «Путешествие по Дигории»¹³⁴ и «Современные и древние ледники Кавказа»¹³⁵, в которых он вскользь упоминает о Рекоме. В первой из этих статей он писал: «Вблизи Стур-Дигора^{ХCII} есть несколько священных рощ, в которых также собираются молиться и приносить жертвы; описанная мною раньше часовня Реком¹³⁶ принадлежит к подобным же местам».

В 1891 году вышло первое издание популярной, компилятивной книги П. П. Надеждина^{ХCIII} под названием: «Опыт географии Кавказского края»¹³⁷.

Книга эта переиздавалась и широко проникла во все слои русского общества, зачастую являясь первоисточником знаний и настольным руководством. Многие ошибки, имеющиеся в этой книге, трудно искоренимы и до сих пор. В I[-м] издании книги о Рекоме имеется следующее: «Рекома¹³⁸ — свято чтимая часовня, устроенная в честь св. Георгия Победоносца (она расположена в глуши, близ одного из величайших глетчеров Кавказа)». Во втором издании этой книги, имеющем название «Кавказский край. Природа и люди»¹³⁹, мы имеем еще более краткое сообщение: «Рекома — свято чтимая часовня, устроенная в честь св. Георгия Победоносца»¹⁴⁰. В третьем издании¹⁴¹, носящем то же название, имеются уже более пространные и уже совершенно искаженные сведения¹⁴²: «Свято чтимая Рекомская часовня, у местных жителей Уастрджи Кувандон [Уастырджийи кувандон] (молельня св. Георгия), расположена в древнем ауле Дживгисе [Дзивгис]¹⁴³ на левом берегу Фиаг-дона, в глуши, близ одного из величайших глетчеров Кавказа¹⁴⁴. Местные предания говорят, что в Рекоме был грузинский монастырь, что под часовней в горе идут подземные ходы и что некогда Рекома обладала большими богатствами. В Рекоме осетины собираются раз в год и справляют праздник св. Георгия в Троицын день».

Коммент. см.
на с. 284

¹³⁰ Казбек Г. Н. Военно-статистическое описание Терской области. Ч. 2. Тифлис, 1882. С. 227.

¹³¹ Гильченко Н. В. Материалы для антропологии Кавказа. I. Осетины. СПб., 1890.

¹³² Там же. С. 76.

¹³³ Акинфиев И. Я. 1) Из поездки по Осетии и Сванетии // Кавказ. 1890. № 287; 2) Поездка в Осетию на Ардоне и в Сванетию // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1894. Кн. 16. С. 81–114.

¹³⁴ Динник Н. Я. Путешествие по Дигории // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1890. Кн. 14, вып. 1. С. 26–27.

¹³⁵ Динник Н. Я. Современные и древние ледники Кавказа // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1890. Кн. 14, вып. 1. С. 401.

¹³⁶ Здесь автором дается ссылка на уже отмеченную мною его работу: Динник Н. Я. Осетия и верховья Риона. С. 54.

¹³⁷ Надеждин П. П. Опыт географии Кавказского края. Тула, 1891.

¹³⁸ Там же. С. 112.

¹³⁹ Надеждин П. П. Кавказский край. Природа и люди. Тула, 1895.

¹⁴⁰ Там же. С. 131.

¹⁴¹ Надеждин П. П. Кавказский край. Природа и люди. Тула, 1901.

¹⁴² Там же. С. 451.

¹⁴³ Дзвгис дзуар [Дзвиггисы дзуар] в Куртатинском ущелье на Фиагдоне на левом притоке реки Терек ничего общего с Рекомом не имеет.

¹⁴⁴ Около Дзвгис дзуара нет ледников, спутано с Цейским ущельем.

Возмутительная безграмотность книг П. П. Надеждина вообще и в частности в отношении сведений о Рекоме не требует особых пояснений. Достаточно указать на название святилища «Рекомой» и на перемещение его почему-то в Куртатинское ущелье на место Дзвгис дзуара, в ущелье, в котором как раз нет ни одного святилища в честь Рекома, и вблизи Дзвгиса нет ни одного ледника.

В 1891 году в «Терских ведомостях» появилась растянутая на несколько номеров статья А. [Г.] Гатуева¹⁴⁵ «Христианство в Осетии», где наряду с ценным историческим материалом, относящимся к миссионерской деятельности в Осетии в XIX веке, приводятся собственные домыслы, основанные к тому же еще на тексте подложной надписи о девяти братьях, приписываемой Нузальской часовне. В этой статье А. [Г.] Гатуев писал: «Первым делом первых осетинских миссионеров [Исаака, Романа и Василия] было построение монастырей в ущелье Цей во имя Живоначальной Троицы, развалины которого сохранились до сих пор. Другой монастырь был построен ими же во имя архангелов Михаила и Гавриила в Касарском ущелье, близ старого замка»¹⁴⁶. Здесь все от первого до последнего слова вымысел. «Исаак, Роман и Василий» — это трое из «девяти братьев» пресловутой, совратившей с пути истинного немало авторов, Нузальской, никогда не существовавшей, надписи, опубликованной М. Brosset [М. И. Броссе] в 1830 году¹⁴⁷. Не существовавший в Цейском ущелье монастырь обрел у А. [Г.] Гатуева не только свои не существовавшие развалины, но даже и имя «Живоначальной Троицы».

Второй монастырь, о котором писал А. [Г.] Гатуев, якобы находившийся в Касарском ущелье, по моему обследованию в 1946 году, оказался крепостной стеной таможенной заставы колена Цæразонтæ, перегораживавшей Касарское ущелье с юга, тогда как стены Зылын-дуар¹⁴⁸ запирали ее с севера¹⁴⁹. Пространство между этими двумя стенами протяжением по ущелью около пяти километров, по местным сказаниям, было местом, куда собирались жители всех селений земли колена Цæразонтæ в случае военной опасности, нападения на Цæразонтæ врагов, как снизу, со стороны Нузала, так и сверху, со стороны Заромага¹⁴⁹.

В 1892 году в тех же «Терских ведомостях» была напечатана статья Н. С. Семенова «В Осетии»¹⁵⁰. Автор скрылся под инициалами Н. С.¹⁵¹

В этой статье по-новому поставлено несколько вопросов. Впервые, отмечая ряд запретов, связанных с этим святилищем, Н. С. Семенов писал: «Реком не любит, чтобы роще ехали верхом, и поэтому никто из местных жителей не рискнет на это, опасаясь жестокого гнева святого. Роща Рекома не может быть осквернена трупом мертвеца <...>. Охотиться в роще можно, но боже сохрани явиться в нее охотнику, поевшему свинины, или имеющему на себе предметы, сделанные из свиной кожи или смазанные свиным салом»¹⁵². Приводя легенду, известную уже по В. Б. Пфаффу, об оледенении семьи паломников на перевале Скажцити, он связывает ее с запретом свиньи.

Коммент. см.
на с. 284

¹⁴⁵ Гатуев А. [Г.] Христианство в Осетии // Терские ведомости. 1891. [№ 14. 17 февраля. С. 3–4]; № 15. 21 февраля. С. 4; № 19. 7 марта. С. 4; № 27. 4 апреля. С. 4; № 42. 26 мая. С. 4; № 46. 9 июня. С. 4–5; № 47. 13 июня. С. 2–3; № 48. 16 июня. С. 4–5; № 51. 27 июня. С. 3–4.

¹⁴⁶ Гатуев А. [Г.] Христианство в Осетии // Терские ведомости. 1891. № 15. 21 февраля. С. 4.

¹⁴⁷ Brosset M. Pièces diverses relatives à la Géorgie // Nouveau Journal Asiatique. 1830. Т. 6. Octobre. P. 305–307.

¹⁴⁸ Об этом см. дальше в тексте — глава [III] настоящей работы.

¹⁴⁹ В. В. Маркович называет это место «Китайской стеной»: Маркович В. В. В верховьях Ардона и Риона (ботаническая экскурсия из Осетии в Колхиду) // Записки Императорского Русского географического общества по общей географии. 1906. Т. 38, № 3. С. 78.

¹⁵⁰ [Семенов] Н. С. В Осетии. Цейское ущелье // Терские ведомости. 1892. № 98 (16 августа). С. 2–3; № 99 (19 августа). С. 2–3; № 100 (21 августа). С. 4–5; № 101, 107, 110.

¹⁵¹ Н. С. — псевдоним Николая Сергеевича Семенова, помощника начальника Владикавказского округа.

¹⁵² [Семенов] Н. С. В Осетии... 1892. № 99.

Касаясь даты построения здания святилища Реком и говоря об убеждении местного населения о построении его «лет 900 тому назад», Н. С. Семенов приводит определение своего спутника по поездке к святилищу Реком, специалиста-лесовода, который, осмотрев здание, сказал, что, судя по сохранности этих бревен, оно построено «лет триста, много четырехста тому назад»¹⁵³.

При описании Н. С. Семеновым конструкции здания святилища Реком вкралось несколько ошибок, как в ориентации здания¹⁵⁴, так и в описании скрепления прируба с главным помещением святилища. У Н. С. Семенова сказано, что короткие боковые стенки (прируба) упираются в выступы бревен первого сруба, что не верно, так как в восточной стене прируба в северные концы врублен вертикально стоящий брус, связывающий между собой венцы этой стены в северо-восточном их углу. Бревна эти, таким образом, не опираются на южную стену сруба, главного помещения святилища, а только примыкают к ней, почему и произошло отклонение этой стены к югу.

В заключение Н. С. Семеновым поставлен вопрос о сущности понятия слова «Реком». Им приведена запись его беседы с местными, цейскими жителями:

«— А когда бывает праздник Рекома?

— Полагается на Троицу, но празднуют и в другое время, когда дождя просят.

— Так Реком по-русски значит св. Троица?

— Этого я не знаю, — отозвался Бесолов. — Вот они, может быть, знают, — указал он на цейских жителей.

— Говорят у нас, — произнес один из последних, — что это часовня (он указал на храм Микола-Габерта (т. е. Михаила-Гавриила). Он если рассердится, то целый год дождя не даст, и народ помрет с голоду.

— Постой! Ведь часовня Микола-Габерта не здесь, а около святого Николая (урочище Николая) на горе, где прежде был монастырь?

— Да, там, а здесь Реком, — совершенно спокойно ответил осетин.

Так я и не добился, какого святого подразумевает народ под Рекомом». «Ну-те прапорщик, обратился я к г[осподину] К., к одному из наших спутников-осетин, скажите хоть Вы нам, что значит Реком, какой это святой, если назвать его по-русски? — Вот уж этого не знаю, — отозвался г[осподин] К. — Говорят “Реком, Реком”, а какой это святой — Бог знает»¹⁵⁵.

В результате этого разговора Н. С. Семенов пришел к выводу, что «существование в священной роще (Рекома. — Е. П.) христианского храма еще не доказывает, чтобы слово “Реком” не могло бы означать “Ущелье бога Ра”»¹⁵⁶. Вывод неожиданный, но продолжающий попытку толкования загадочного понятия божества Реком.

В 1894 году в Цейском ущелье проехал И. [И.] Леонтьев^{XCVI}, возглавлявший экскурсию учеников средней школы. В своей статье «Экскурсия на Цейский ледник»¹⁵⁷ он писал: «В молельню осетины не советуют входить без нужды, любопытства ради. В крайнем случае, требуют, чтобы посетители молельни входили туда босыми ногами. Разувшись, мы пошли к часовне, ежеминутно рискуя обрезать ноги о куски разбитой стеклянной посуды, валявшейся около входа. Чьим-то усердием в часовне с недавнего времени помещена маленькая новая икона. Медные кольца, браслеты, ножи, монеты и другие вещи размещены здесь без всякой системы».

В том же 1894 году в святилище Реком побывал публицист-осетин А. [С.] Бутаев¹⁵⁸.^{XCVII}

¹⁵³ [Семенов] Н. С. В Осетии... 1892. № 110.

¹⁵⁴ [Семенов] Н. С. В Осетии... 1892. № 99.

¹⁵⁵ [Семенов] Н. С. В Осетии... 1892. № 110.

¹⁵⁶ [Семенов] Н. С. В Осетии... 1892. № 99.

¹⁵⁷ Леонтьев И. И. Поездка к Баксанскому леднику // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 2. Тифлис, 1897. С. 120–121.

¹⁵⁸ Бутаев А. С. В горах Осетии // Казбек. 1903. № 1514.

В 1896 году святилище Реком посетил педагог и кавказовед К. Ф. Ган^{XCVIII}. Свои путевые впечатления он описал в статье «По долинам Чорока, Уруха и Ардона»¹⁵⁹. Не прибавляя ничего нового к уже ранее написанному, статья эта оставляет неприятное впечатление небрежности полевых записей, еще более усугубляемое тем, что К. Ф. Ган известен многочисленными статьями кавказоведческого характера, стоящими на высоком уровне. Говоря о Рекоме, К. Ф. Ган писал: «...осетины построили себе святилище не из обыкновенного камня, из которого они строят свои дома, но из досок, которые с большим трудом они добыли из стволов старинных сосен, окружающих это священное место»¹⁶⁰. Между тем, как известно, здание святилища Реком срублено из толстых бревен, «в лапу», а не из досок, и не заметить этого было бы трудно. Мне кажется, что причина неправильности этой записи заключается в том, что К. Ф. Ган писал о Рекоме, видимо, по памяти и спутал внешний вид святилища с внешним видом святилища Вастрджи [*Уастырджи*], стоящего в том же Цейском ущелье, на холме Дзурираг [*Дзуары рагъ*], ниже Рекома по течению Цейдона и выше цейских отселков. Здание этого святилища, расположенное на уступе, видно с дороги, проложенной по низу ущелья. Здание это издали, с первого взгляда, действительно кажется сделанным из толстых досок. На самом же деле это не так. Здание Вастрджи Кувандон [*Уастырджийы кувандон*] срублено из толстых сосновых стволов, но оно так ветхо, что держится только досками, прибитыми к его наружным стенам, включающим здание Вастрджи Кувандон внутрь себя, как в футляр.

Другая ошибка, сделанная К. Ф. Ганом в описании здания святилища Реком, заключается в том, что он думал, что внутрь святилища ведет железная дверь¹⁶¹, тогда как она дубовая и только окована железными ажурными резными пластинками, прибитыми коваными железными гвоздями с шумящими привесками-кольцами.

Впоследствии К. Ф. Ган в своем «Путеводителе по Кавказу»¹⁶² исправил свою ошибку в отношении постройки здания святилища из досок и написал, что оно сделано из бревен, но в отношении дверей он повторил ту же ошибку¹⁶³.

В разбираемой статье К. Ф. Гана интересно только сообщение: «Когда в это лето (1896 г.) стали поговаривать о том, что святиню Реком со всеми жертвоприношениями хотят перенести во Владикавказ, то среди осетин стало высказываться большое неудовольствие»¹⁶⁴.

Мысль о перевозе древних предметов, скопившихся в святилище Реком в результате многовековых votivных приношений, как я уже отмечала, впервые была поднята В. Б. Пфаффом в 1869 году и впоследствии время от времени возникала вновь.

В 1897 году в Рекоме побывала группа московских студентов, среди которых был один бельгийский студент, приехавший для этого случая из-за границы. Группой руководил магистр фармации И. С. Ткешелашвили^{XCIX}, составивший на основании путевых впечатлений первый специальный путеводитель по Военно-Осетинской дороге — «От Владикавказа до Кутаиса»¹⁶⁵. Написана эта книжка живо и грамотно, но не прибавляет к имеющемуся материалу ничего нового. В книжке есть фотография Рекома, снятая с западного фасада, с висящим у дверей колоколом.

В 1897 году в Цейское ущелье заехал ботаник В. В. Маркович^C, совершавший экскурсию по Военно-Осетинской дороге¹⁶⁶. О святилище Реком им было сделано только одно беглое

Коммент. см.
на с. 284

¹⁵⁹ Ган К. Ф. По долинам Чорока, Уруха и Ардона // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Тифлис, 1898. С. 44–45.

¹⁶⁰ Там же. С. 44.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Ган К. Ф. Краткий путеводитель по Кавказу. Тифлис, 1912 (Приложение к «Кавказскому календарю» на 1913 г.).

¹⁶³ Ган К. Ф. По долинам... С. 45.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Ткешелашвили И. С. От Владикавказа до Кутаиса: Путеводитель по Военно-Осетинской дороге (Записки экскурсанта). М., 1899. С. 23 (о Рекоме).

¹⁶⁶ Маркович В. В. В верховьях Ардона... С. 78.

упоминание¹⁶⁷, но в Заромаге от сельского учителя Ростом Сикоева им был записан рассказ¹⁶⁸, основанный на пересказе все той же не существовавшей надписи «О 9[-и] братьях», которая в данном случае обросла добавлением о святилище Реком, церкви «во имя архангела Рафаила», которая «играла роль коронационной церкви для осетинских царей». Запись эта укоренилась в виде древнего исторического свидетельства и впоследствии появлялась в разных путевых впечатлениях о посещении святилища Реком.

В том же 1897 году вышла работа М. Г. Джанашивили^{CI} «Известия грузинских летописей и историков о Сев[ерном] Кавказе и России», в которой дан текст грузинской дарственной надписи, выцарапанной на рекомском колоколе¹⁶⁹. В чтении и русском переводе М. Г. Джанашивили надпись эта следующая: «Мы, государь Багратид, великого царя Шанаоза (Вахтанг V) сын, царь Георгий, пожертвовали сей колокол святому отцу земли осетинской, молитвеннику Дигории и Двалетии, — во здравие наше и в преуспевание царствования нашего. Год короникона 362 (=1674 г.)».

Перевод этой надписи, третий по счету¹⁷⁰, так же как и предыдущие, сделан не совсем точно, в особенности в конечной части надписи — дата надписи прочитана М. Г. Джанашивили крон[икон] 362, что соответствует 1674 году¹⁷¹.

В 1898 году в Цейское ущелье прибыл для научной работы геолог П. [П.] Пятницкий^{CII}, продолживший свои работы и в последующее время вплоть до 1900 года; о святилище Реком им сделано лишь одно упоминание, да и то в связи с определением географического пункта¹⁷².

В том же 1898 году вышла статья К. Н. Роскикова^{CIII}, начавшего свои ежегодные наблюдения над отступанием Цейского ледника с 1885 года¹⁷³. В статье дано описание Цейского ущелья, цейских ледников и здания святилища Реком. К сожалению, и здесь имеются неточности, порожденные знакомством автора с выпущенной в предыдущие годы литературой: К. Н. Роскиков, например, повторил, что жители цейских селений произошли от грузинских монахов и т. д.¹⁷⁴ К статье приложен фотографический снимок святилища Реком с западной стороны¹⁷⁵.

В «Книжке недели» за 1898 год появилась статья создателя Чаквинского ботанического сада А. Н. Краснова^{CIV} «В горах и предгорьях Кавказа»¹⁷⁶. Начиная свою статью с неправильного написания имени святилища в виде «Рекон», А. Н. Краснов далее писал: «<...> в долине среди этих лесов этих лежит одно из великих святилищ осетинского народа, храм 800-летней давности, для которого бор этот играет роль священной рощи. Трудно себе представить что-либо менее отвечающее понятию о христианском храме, нежели это здание. Самая жалкая курная изба или зимница, в которой живут в морозное время на Керженце за Волгой макарьевские дровосеки, показалась бы дворцом в сравнении

Коммент. см.
на с. 284

¹⁶⁷ Маркович В. В. В верховьях Ардона... С. 72–73.

¹⁶⁸ Там же. С. 84.

¹⁶⁹ Джанашивили М. Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Тифлис, 1897. С. 60.

¹⁷⁰ Впервые надпись эта опубликована неизвестным автором в 1840 году (см. выше) в «Закавказском вестнике», № 12 («Древние колокола...»). Затем текст этой надписи, повторенный рядом последующих авторов, дал В. Б. Пфафф: Пфафф В. Б. Путешествие... С. 166.

¹⁷¹ Разбор этой надписи см. дальше.

¹⁷² Пятницкий П. П. Геологические исследования в центральном Кавказе. I. Между Эльбрусом и Военно-Осетинскою дорогою (включительно). Предварительный отчет // Материалы для геологии России. Т. 21, вып. 2. СПб., 1904. С. 293.

¹⁷³ Роскиков К. Н. Экскурсии по кавказским ледникам // Естествознание и география. 1898. № 9. С. 1–19.

¹⁷⁴ Там же. С. 7.

¹⁷⁵ Там же. С. 8.

¹⁷⁶ Краснов А. Н. В горах и предгорьях Кавказа // Книжки «Недели». 1898. Октябрь. С. 68–69. «Книжки «Недели» — приложение к газете «Неделя».

с этим покосившимся и почерневшим от времени деревянным срубом, крытым тесом, поросшим мхом. Эта избушка без колокольни, можно сказать, без окон, снаружи ничем не напоминает церкви. Только черепа туров, прибитые к стенам, говорят, что она имеет какое-то мистическое назначение. Замечательно, что храм Рекома построен из тиса. Этой породы дерева не встречается нигде по эту сторону Кавказского хребта. Он должен был быть взят далеко на южном склоне гор». «Группа полупьяных осетин в их лохматых бурках и полуразодранных черкесках, дующих пиво из громадных турьих рогов, — сюжет, достойный кисти талантливого жанрового живописца <...> кинжалы, бряцающие за поясами пьяных дикарей». «Дикие сцены разгула горцев среди густого, приютившегося в ущелье бора сменяются величественной картиной природы»¹⁷⁷.

Не останавливаясь на тоне повествования проф. А. Н. Краснова, обнаружившем в нем самом дикаря, отмечу сделанные им фактические ошибки: для такого большого специалиста-ботаника, каким был А. Н. Краснов, даже беглый взгляд на бревна здания святилища Реком должен был бы сказать ему, что это сосна, а не тис. То же — и в самом повторении им домыслов о здании святилища Реком как имеющем «800-летнюю давность». Даже неспециалист сразу видит легендарность этого утверждения.

Тот, кто присутствовал на осетинских кувдах, молениях в честь божеств, не говоря уж об «откровенно мстящем» Рекоме, тот не смог бы, не теряя добросовестности наблюдателя, писать о «диком разгуле пьяных дикарей в полу-изодранных черкесках, бряцающих кинжалами». Особенностью быта осетин-горцев является умение пить, никогда не бывая пьяными. Появление в пьяном виде мужчины, даже у себя дома перед домочадцами, считается верхом неприличия. Появление в пьяном виде на улице — верх позора. Этот обычай пить не допьяна и, во всяком случае, не показываться в пьяном виде никогда и никому соблюдается неуклонно и повсеместно в Осетии до сих пор. Как же могли осетины на священной поляне Реком вести себя так, как это описывал А. Н. Краснов. На поляну Реком идущие на кувд вступают после исполнения ряда запретов и очищений, идут они босиком, с непокрытыми головами, а раньше только в белых одеждах, теперь же только в праздничных — и уж, конечно, не рваных и не грязных.

В том же 1898 году в Рекоме побывал А. Меч¹⁷⁸, чрезвычайно презрительно отзывавшийся об осетинах, а в отношении определения даты постройки здания святилища перешел от обычного «800–900 лет» в другую крайность. А. Меч писал: «Что касается до времени ее [постройки Рекома] возникновения, то мне кажется, что построена она была еще тогда (может быть, в начале XIX столетия), когда Цейский ледник, слившись с небольшим в настоящее время, но значительным прежде ледником Реком, доходил почти до самой часовни». Эта фраза, к счастью, не стала достоянием уж очень широкого круга читателей из-за места ее напечатания и попала в дальнейшем только в «Путеводитель по Кавказу» Н. Андреева¹⁷⁹, не внося излишней путаницы в и без того большое число несообразностей, которые были напечатаны о святилище Реком.

Здание святилища Реком не могло быть построено в начале XIX века уже потому, что рекомский колокол с дарственной надписью грузинского царя Георгия XI имеет дату 1673 года, а в XVIII веке о святилище Реком как о древней церкви писал Иоанн Болгарский.

Что же касается того, что Цейский ледник сливался у подножия священного плато поляны Реком и перекрывал собой гигантский утес Сау фондар [Сау-фидар], то это могло быть так не в начале XIX века.

¹⁷⁷ Этот же текст без изменений переиздан А. Н. Красновым в его брошюре: *Краснов А. Н. Натуралист на Кавказе*. Вып. 2. Пятигорск, 1911. С. 20–22.

¹⁷⁸ Меч А. Военно-Осетинская дорога на Кавказе // *Русская мысль*. 1900. Кн. 9 (сентябрь). С. 23.

¹⁷⁹ Андреев Н. Иллюстрированный путеводитель по Кавказу. М., 1912 (о святилище Реком — с. 427).

По словам исследователей цейских ледников А. Л. Рейнгарда¹⁸⁰,^{CV} К. Н. Россыкова и Н. Я. Динника, нахождение языка беспрерывно отступающего Цейского ледника у подножия священной поляны Реком могло быть, в лучшем случае, в начале исторической эпохи.

В 1899 году появилась статья Г. [В.] Баева^{CVI}, публициста-осетина, «Древние храмы Осетии»¹⁸¹, в которой он писал: «...невольную грусть и скорбь наводит своим полуразрушенным и обветшалым видом храм Рекома, находящийся в глубине живописного Цейского ущелья, среди соснового бора, у подножия ледников и мощного Адай-Хоха (Дед-гора). Храм этот сложен из огромных бревен негноя, он представлял из себя еще недавно богатейший музей церковного и светского характера, рядом с древними иконами красовались щиты, кольчуги, шлемы, мечи, монеты разных народов отдаленнейших времен. Все это богатство расхищено, остались жалкие остатки прошлого величия. Некоторые местные археологи года два тому назад, желая обогатить наш молодой Терский музей^{CVII}, предложили перевезти в город Владикавказ этот храм, разобрав его по бревнам, с намерением соорудить из него здесь языческое осетинское капище для обозрения публики. Было послано даже официальное приказание, но народ отстоял свою древнюю христианскую святыню от кошунственного проекта, подав жалобы и протесты. После этого случая храм этот был обновлен, и в день храмового праздника на Троицу, когда в Реком стекаются со всей Осетии паломники для поклонения, местный священник совершает торжественное богослужение. Осетин подходит к этой народной святыне с обнаженной головой, сняв обувь с ног. Лучшее приветствие и пожелание у осетин — «Реком хорзах да цог» [*Рекомы хорзах да цад*], т. е. «да будет к тебе благословение Рекома».

Приводя далее русский перевод текста надписи на рекомском колоколе в редакции М. Г. Джанашивили¹⁸², Г. [В.] Баев заканчивает статью словами: «Надпись эта указывает на значение Рекома для всей Осетии, т[ак] к[ак] упоминается в ней и Дигория, и Двалетия — Южная Осетия. Храму этому не менее 600 лет. От времени нижние бревна истлели, здание покосилось на бок и как бы вросло в землю. Крыша протекает во многих местах. Нужно поспешить, чтобы эта святыня окончательно не погибла».

В 1900 году на целебность Цейского ущелья обратил внимание известный курортолог О. А. Чечотт^{CVIII}, в результате чего появились две его статьи, обратившие на себя всеобщее внимание¹⁸³. В этих работах О. А. Чечотт мельком упоминает о Рекоме, связывая почитание его с целебностью местности.

В том же 1900 году вышла статья И. Беляева^{CIX} «Русские миссии на окраинах»¹⁸⁴, в которой приводятся сведения о Рекоме, целиком повторяющие Е. [Л.] Маркова из «Живописной России» и со ссылкой на него.

В 1900 году в Цейском ущелье был и С. Ф. Мельников-Разведенков^{CX}, педагог, возглавлявший экскурсию учеников средней школы. Он писал¹⁸⁵: «Войти в это здание (святилища Реком. — Е. П.) невозможно, потому что оно при малейшем движении дверьми и сотрясении грозит падением. <...> Внутренность здания можно видеть в маленькое окошечко, прорубленное по левую сторону от дверей; откинув палкой болтающуюся

Коммент. см.
на с. 284–285

¹⁸⁰ Рейнгард А. Л. Ледниковый период в Среднем Кавказе // Записки Императорского Харьковского университета. 1912. Кн. 2. С. 65.

¹⁸¹ Баев Г. В. Древние храмы Осетии // Казбек. 1899. № 599. С. 2.

¹⁸² [Джанашивили М. Г. Известия грузинских летописей...].

¹⁸³ Чечотт О. А. 1) О лечении чахоточных у Цейского ледника (Сообщение на заседании Санкт-Петербургского медицинского общества 6 ноября 1901 г.). СПб., 1901 [отд. отт.]. С. 8; 2) К изучению горной Осетии в климатологическом и климатолечебном отношении // Труды II Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905. С. 375.

¹⁸⁴ Беляев И. Русские миссии на окраинах: Историко-этнографический очерк. СПб., 1900. С. 56.

¹⁸⁵ Мельников-Разведенков С. Ф. Экскурсия на Цейский ледник // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 29. Отд. I. Тифлис, 1901. С. 177–179.

в окне тряпку, играющую роль гардины, вы увидите внутри здания старинные металлические вазы и другие вещицы и среди груды древностей образ Спасителя нового письма».

В 1901 году в издании М. О. Вольф[а] вышла маленькая заметка неизвестного автора под названием «Две святыни в Осетии» — Реком и Нузал, который назван «Нузан»¹⁸⁶. К статье приложены три фоторепродукции с Рекома: с западной и восточной стороны и общий вид склона священной поляны с видом на святилище Реком с западной стороны.

В широко распространенных по России путеводителях Григория [Георгиевича] Москвича^{CXI}, сперва издаваемых в Одессе, а затем в Петербурге, сведения о Цейском ущелье появились со II-го их издания, т. е. с 1897 года, а о святилище Реком — с VI-го издания, т. е. с 1901 года¹⁸⁷. Сведения о Рекоме даны Г. [Г.] Москвичом в виде компиляции из В. Б. Пфаффа, И. С. Ткешелашвили, К. Н. Россикова и других авторов, сделанной относительно грамотно¹⁸⁸. «Путеводитель Москвича» играл в свое время в России у русского туриста роль Бедекера, способствуя широкой популяризации примечательных мест, о которых не знать, хотя бы понаслышке, «было нельзя».

Фоторепродукции святилища Реком стали публиковаться в этих путеводителях с X[-го] издания — 1905 года, и взяты они были из путеводителя И. С. Ткешелашвили 1897 года.

В 1901 году в Реком проехал действительный член Императорского Русского географического общества А. И. Шершенко^{189, CXII} который, в написанной в результате этой экскурсии статье, не прибавил к уже написанному о Рекоме ничего нового, кроме лирических отступлений, которые к этому времени и так же уже стали общими местами.

В 1901 году в Рекоме были произведены первые археологические разведки.

В 1901 году Б. В. Миллером^{CXIII}, сыном В. Ф. Миллера, в святилище Реком были проведены первые археологические разведки. Об этом имеются сведения в «Протоколах заседаний Московского археологического общества»¹⁹⁰: «Пункт 3. Действ. чл., проф. В. Ф. Миллер сделал краткое сообщение об осетинском святилище Реком, находящемся в Цейском ущелье, близ ледников, в Терской области. Общество давно обратило внимание на этот интересный памятник и принимало меры к его сохранению. В текущем [1901 году], по просьбе заведующих святилищем, Общество отпустило просимую ими сумму на устройство шкапа для хранения древних священных предметов, и референт, посетивший этим летом Кавказ, собрал сведения о настоящем положении святилища, каковое оказалось вполне благоприятным. Шкап сделан, составлена опись всем вещам, и копии с этой описи переданы местному полицейскому начальству и священнику Вариеву»¹⁹¹.

В ту же поездку [1901 г.] сын докладчика сделал небольшую раскопку около святилища. Найдены были 2 железные стрелки, 4 простых шпильки, 4 бусы сердоликовых, крестик и 3 монеты; все вещи демонстрированы были в заседании и переданы проф. [В. Ф.] Миллером в дар Обществу. Дальнейшие раскопки в этой местности очень желательны».

Коммент. см.
на с. 285

¹⁸⁶ Две святыни Осетии // Живописная Россия. Иллюстрированный вестник отчизноведения, истории, культуры, государственной, общественной и экономической жизни России. 1901. № 44 (4 ноября). С. 569–570 (фото).

¹⁸⁷ Москвич Г. Г. Иллюстративный путеводитель по Кавказу. Одесса, 1901. С. 326–327.

¹⁸⁸ Кроме, например, имеющегося в XXVII-ом издании 1915 года, стр. 218–219, указания, что в Рекоме находится «Шлем Особагата, жившего в XVI веке», обычно, по стопам В. Б. Пфаффа датировавшийся XVI в. и т. п., опечаток.

¹⁸⁹ Шершенко А. И. Куртатинское ущелье и Цейский ледник // Известия Императорского Русского географического общества. 1904. Т. 40, вып. 3. С. 288–290.

¹⁹⁰ Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 20, вып. 1. М., 1904. С. 33–34 (протокол № 567, 18 сент[ября] 1901 г., п. 3).

¹⁹¹ Фамилия цейского священника была не Вариев, а Вазиев. Священник этот прожил в Цее вплоть до революции и уничтожения цейского церковного прихода, а затем жил в покое во Владикавказе.

В 1902 году Реком посетил работавший вместе с О. А. Чечоттом, также доктор медицины, А. Х. Григорьев^{CXIV}, изучавший Цейское ущелье в отношении целебности его для человеческого организма¹⁹².

Свои впечатления после посещения им святилища Реком А. Х. Григорьев передал так¹⁹³: «Среди леса попадаются открытые поляны разной величины, и на одной из них, приблизительно на полпути между селением и ледником, находится древняя осетинская святыня Реком, в виде покосившегося на бок старого деревянного сарая, у стен которого снаружи навалены кучи оленьих и турьих рогов».

В том же 1902 году в Цейском ущелье побывала знаменитая альпинистка М. П. Преображенская^{CXV}, неоднократно поднимавшаяся на Казбек. Она возглавила группу экскурсантов-учащихся, из которых одним из них — К. Ю. Зографом^{CXVI} — были написаны путевые очерки. В этих заметках имеется несколько строк о посещении святилища Реком¹⁹⁴: «Само святилище представляет из себя деревянную часовню, вокруг которой расположены навесы, где хранятся дары осетин, состоящие из черепов и рогов оленей, туров и других животных. Когда мы были возле Рекома, там не было никого, и часовня была заперта, так что видеть нам ее внутренность не пришлось».

В 1903 году в журнале «Волна», издававшемся в Батуми, появилась статья А. Кирстена «По Военно-Осетинской дороге. Из путевых впечатлений»¹⁹⁵, которую он начинает так: «Прочтя в путеводителе Москвича восторженное описание Военно-Осетинской дороги, я заинтересовался ею»¹⁹⁶. Затем он писал: «Мне пришлось провести в урочище (св. Николая) несколько дней. Однообразие пребывания нарушалось только проезжающими, которых было довольно много. Побывали здесь и чиновники из Петербурга, и барышни из Баку, и целые экскурсии, например, гимназистов из Бахмута и реалистов из Пинска. Выпало мне на долю и “счастье” видеть пресловутого Максима Горького». О Рекоме А. Кирстен писал со слов В. Ф. Миллера со ссылкой на него.

О пребывании М. Горького^{CXVII} в урочище св. Николая в 1903 году говорит также и В. Воеводский¹⁹⁷, который видел отзыв М. Горького в книге проезжающих у дорожного мастера Ваниева, но был ли М. Горький в Цейском ущелье и святилище Рекоме, или он проехал прямо по шоссе, не заезжая на ледники, мне не известно.

В том же 1903 году появилась заметка в газете «Кавказ», озаглавленная «Военно-Осетинская дорога» и подписанная «Пешеход»¹⁹⁸. В этой заметке сообщается, что: «Известное осетинское святилище Реком представляет собой нечто вроде небольшого сарая, сложенного из сосновых брусьев, которые с большим трудом надо было таскать с ближайших гор» и далее: «По рассказам осетин, тут же хранится стальная цепь, упавшая будто бы с неба в ауле Даргавсе, в стог сена, вместе с ударом грома».

Здесь повторены ошибки и К. Ф. Гана, и П. С. Уваровой. Как я уже отмечала, у К. Ф. Гана была допущена ошибка в первой половине фразы, о конструкции здания святилища Реком, а именно в том, что оно построено из сосновых досок. Но окончание этой фразы правильно, поскольку она относится к сосновым доскам, «которые с большим трудом надо было добывать из стволов». Всем, кто видел трудность получения досок при

Коммент. см.
на с. 285

¹⁹² Григорьев А. Х. К вопросу об устройстве горного санатория у Цейского ледника // Труды Второго Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905.

¹⁹³ Там же. С. 92.

¹⁹⁴ Зограф К. Ю. Триста сорок верст пешком по Кавказу // Ежегодник Кавказского горного общества в городе Пятигорске. 1904. № 1 (за 1902–1903). С. 27–49.

¹⁹⁵ Кирстен А. По Военно-Осетинской дороге. Из путевых впечатлений // Волна. 1903. № 10 (октябрь). С. 37.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Воеводский В. Прогулка по Военно-Осетинской дороге, к Цейскому леднику и на «Мамисонский перевал» // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1905. № 5–6. С. 38.

¹⁹⁸ Пешеход. Военно-Осетинская дорога // Кавказ. 1903. № 153. 12 июня. С. 2.

помощи раскалывания стволов сосны при помощи клиньев, способа, существовавшего в дореволюционной Осетии и сохранившегося до наших дней, когда этим старым способом изготавливают доску для культовых надобностей, — понятны слова К. Ф. Гана. Между тем Пешеход, отбросив сообщение К. Ф. Гана о том, что Реком построен из досок, как не соответствующее действительности, в то же время оставил, не понимая значения слов К. Ф. Гана, окончание этой фразы о трудности. В результате получилась нелепость, так как ни о какой трудности в «таскании бревен» для постройки Рекома не могло быть [речи], так как священная поляна Реком окаймлена густым сосновым бором.

Во втором случае Пешеходом повторена ошибка П. С. Уваровой, приобщившей легенду, относящуюся к жертвеннику на горе Реком в Тагаурии, к легендам, окружающим святилище Реком в Цейском ущелье.

В ответ на публикуемые пренебрежительные и безграмотные статьи и заметки туристов, посетивших Реком, и в особенности против А. [С.] Меча и С. Ф. Мельникова-Разведенкова, выступил представитель осетинской интеллигенции А. Бутаев. В своей статье «В горах Осетии»¹⁹⁹ он писал: «Туристы, которых судьба заносит в сел. Цей, всегда считают своим священным долгом сказать о нем два-три слова и бросить так или иначе ком грязи в “дикарей”; см. А. Меч или Мельникова-Разведенкова. Так говорит проф. Краснов, посетивший Реком в 1898 г., — “Храм 800-летней давности”, однако был бы, по нашему мнению, достоин более почтительного к себе отношения и чуждого сравнений, оскорбляющих седую древность безмолвного памятника. Строители Рекома не были, наверное, на Керженце, не были они и в других центрах архитектурного искусства, и им простительно, если они не создали в диком ущелье ни Софийского собора Юстиниана, ни какого-нибудь Исаакия питерского [Исаакиевский собор]. Какой бы вид ни имел Рекомский храм — мы здесь имеем ценный памятник прошлых ревизионных судеб осетин, каждая мелочь которого достойна внимательного изучения и бережливого отношения, но отнюдь не легкомысленного глумления и ненужной иронии».

А. [Н.] Кодзаев^{CXVIII}, также осетин по происхождению, дал в своей книге «Осетины и Осетия»²⁰⁰ компилятивную сводку о Рекоме с ссылкой на имеющуюся литературу.

То же сделал в своей статье «В горах Кавказа» в том же 1903 году и Г. А. Вертепов²⁰¹.^{CXIX} К статье приложена великолепная фоторепродукция Рекома с западной стороны. Этот же снимок неизвестным мне издателем был выпущен большим тиражом в виде открытки.

В то же лето 1903 года Цейский ледник посетил альпинист К. Рейнбах²⁰², но о святилище Реком он ничего не сообщил. К. Рейнбах проделал путь из плоскостной Дигории вверх по Уруху, через Кивонский и Садонский перевал к Цейскому леднику²⁰³.^{CXX} В связи с этим Н. Г. Рейнбах, владелец хутора Предгорный в плоскостной Дигории, и пытался организовать у себя первую в Осетии туристско-альпинистическую базу.

Ф. С. Красильников²⁰⁴ в результате своего посещения Цейского ущелья в 1903 году^{CXXI} написал несколько фраз о святилище Рекоме с неправильным написанием его имени²⁰⁵: «Рекома представляет собой низенький деревянный четырехугольный сруб с двумя маленькими низенькими окошечками. Перекрыта эта избушка тесом». Интересно приложенное к книге изображение святилища с восточной стороны²⁰⁶.

Коммент. см.
на с. 285

¹⁹⁹ Бутаев А. С. В горах Осетии...

²⁰⁰ Кодзаев А. Н. Древние осетины и Осетия. Владикавказ, 1903. С. 94–95.

²⁰¹ Вертепов Г. А. В горах Кавказа. Владикавказ, 1903. [С. 48].

²⁰² Рейнбах К. Письмо из Нальчикского округа Терской области // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1904. № 1–2. С. 22–28.

²⁰³ Путь этот был повторен по командировке Государственного Эрмитажа в декабре 1938 года В. Н. Кесаевым и мною.

²⁰⁴ Ф. С. Красильников — секретарь Русск[ого] Горного общества и редактор журнала «Ежегодник Русск[ого] Горн[ого] общества».

²⁰⁵ Красильников Ф. С. Кавказ и его обитатели. Вып. 1. М., 1904. С. 49.

²⁰⁶ Там же. С. 47 (фотография).

В кратком, но исключительно ценном «Путеводителе по горам Кавказа» В. А. Меркулова^{207, CXXII} вышедшем в 1904 году, о Рекоме сказано только следующее: «Отсюда по короткой глубокой, но довольно широкой долине р. Цей до одноименного ледника <...> мимо селений Нижний и Верхний Цей и осетинской молельни Реком, верст 18, причем до Рекома идет довольно удобная выючная дорога, а выше, последние 4 версты — узкая пешеходная тропа»²⁰⁸.

В 1904 году настолько широко уже была поставлена организация туристических экскурсий по Кавказу, что в проспектах Кавказского горного общества в Пятигорске, открытого весной 1903 года, значится: «Систематические экскурсии к Цейскому леднику и по Военно-Осетинской дороге», «для чего приглашен платный руководитель».

В этот же период времени святилище Реком посетил наместник Кавказа князь Г. С. Голицын^{CXXIII}. Об этой поездке осталась до сих пор память среди стариков Цейского ущелья — по словам Хазби Басиатæ [Хазби Басиев, осет. *Баситы Хазби*] Г. С. Голицын со своей свитой перед входом во дворик святилища разулись и босиком, с непокрытыми головами, прошли внутрь здания в сопровождении дзуарлагов святилища и представителя от колена Цæразонтæ, жителя сел. Нузал Татари Аладжиктæ [Татари Аладжиков; осет. *Аладжыхъоты Тæтæри*]²⁰⁹.

В 1904 году свое путешествие по Военно-Осетинской дороге описал И. П. Белоконский^{CXXIV}, печатая сперва свои путевые очерки в «Русских ведомостях»²¹⁰, а затем издав их отдельной книжкой без изменения текста²¹¹. О святилище Реком он писал: «Глядя на это пошатнувшееся неуклюжее деревянное здание, с горами побелевших от дождей и ветров рогов и черепов оленей и туров, невольно переносясь к отдаленным временам жизни человека. Утверждают, будто бы Реком построен в честь Георгия Победоносца, и тем рельефнее вырисовывается осетинское христианство, приносящее в жертву христианскому святому достояние охоты». К книге приложена фотография святилища Реком с западной стороны.

В. Воеводский, член Крымско-Кавказского горного клуба, в своей «Прогулке по Военно-Осетинской дороге к Цейскому леднику» сообщал, что при его посещении²¹² Рекома в 1904 году «все более ценные вещи сложены в ящик, а святилище заперто на замок, ключ от которого хранится у окружного начальника»²¹³.

Альпинист Н. В. Поггенполь^{CXXV} побывал в Рекоме в 1905 году и в своем отчете о восхождениях коснулся Рекома только мельком²¹⁴.

Альпинист М. Déchy [М. Деши]^{CXXVI}, неоднократно бывший на цейских ледниках, в 1905 году выпустил книгу «Kaukasus»²¹⁵, в которой посвятил святилищу Реком целую страницу, давая старые компилятивные сведения по выпущенной перед этим литературе.

Альпинист В. Ронкетти^{CXXVII} побывал в Рекоме в 1909 году, в своем отчете о восхождении²¹⁶ он писал: «<...> достигли лагата²¹⁷, находящегося в сфере влияния святилища

²⁰⁷ Действит[ельного] члена Императорского Русск[ого] геогр[афического] общ[ества] и Крымско-Кавказского горного клуба: Меркулов В. А. Путеводитель по горам Кавказа. СПб., 1904.

²⁰⁸ Там же. С. 19.

²⁰⁹ Записано мною от Хазби Басиатæ в Цее, в 1936 году. То же самое мне говорил в 1932 году Микел Дзасохтæ.

²¹⁰ Белоконский И. П. Пешком из Осетии в Грузию // Русские ведомости. СПб., 1905. № 171–185. О Рекоме № 174.

²¹¹ Белоконский И. П. На высотах Кавказа: Путевые заметки и наблюдения. Т. 1. М., 1906. С. 80–89 (о Цейском ущелье); 82 (о Рекоме); 85 (фото № 15).

²¹² Воеводский В. Прогулка... С. 33–35.

²¹³ Там же. С. 34–35.

²¹⁴ Поггенполь Н. В. По ледникам Дигории и Балкарии // Ежегодник Русского горного общества. 1906. Т. 5 (за 1905 г.). С. 1–56.

²¹⁵ Déchy M. von. Kaukasus: Reisen und Forschungen im kaukasischen Hochgebirge. Bd. 1. Berlin, 1905.

²¹⁶ Ронкетти В. Новый перевал из долины Мамисона в долину Цей // Ежегодник Русского горного общества. 1912. Т. 8 (за 1908 г.). С. 1–12.

²¹⁷ Лагата²¹⁷ [лæгæттæ] — «пещеры» — находятся у языка Цейского ледника в 3 км выше святилища Реком.

Рекомы, известной по всей Осетии. В настоящее время святилище, хотя и сохраняет еще шлем легендарного героя Оссы-богатыря [Ос-Багатар], представляет жалкую конуру, вокруг которой накаплиются и плесневеют черепа туров, складываемые верующими. Ежегодный приток пилигримов-паломников не имеет теперь, как раньше, целью желание присутствовать при знаменитых гимнастических играх <...> тем не менее, огромный ледник, горные хребты, скалы, утесы и лесная чаща не потеряли ничего в своей грандиозности и сохранили и поныне свое обаяние».

В том же 1909 году в святилище Реком был педагог А. Н. Брюхоненко^{CXXVIII}, редактор журнала «Естествознание и наглядное обучение». В своих путевых впечатлениях, реакционных по содержанию и предельно брезгливых по форме²¹⁸, А. Н. Брюхоненко дал статистическую справку о том, что в 1909 году, с 1 июня по 1 сентября, по Военно-Осетинской дороге прошло около тысячи туристов²¹⁹.

В то же лето 1909 года во главе одной из ученических экскурсий стоял педагог В. Л. Альбанский²²⁰.^{CXXIX} В своих путевых очерках, давая общеизвестные данные о Рекоме, В. Л. Альбанский в заключение писал: «Мы были одни, свободно вошли в ограду, с интересом осмотрели святиню. Один из учеников случайно увидел перед дверью на земле наконечник копья. Это заинтересовало всех; осторожно разгребая землю, мы еще нашли несколько наконечников, серебряных монет с надписями, бронзовое кольцо с печатью. С трудом удалось оторвать учеников от этого занятия и отправиться дальше на ледник»²²¹. К статье приложен фотоснимок святилища с западной стороны²²².

В «Списке населенных мест Терской области», помещенном в «Терском календаре» на 1910 год²²³, даны статистические сведения о Цейском ущелье и «исторические» — о святилище Реком. Последние взяты составителем из совершенно неизвестных и голословных источников: «Цей (основан в 1382 г.); число дворов 123, мужчин 490, женщин 403. Церковь общества восстановления христианства построена в 1868 году»²²⁴. «В четырех верстах (от Цея), полуразрушенный храм Реком, по преданию, построен в XIII веке братьями Чараджановыми»²²⁵. «Братья Чараджановы» означают в русском написании имеретинское «Чараджанидзе» — искаженное наименование осетинского колена Цæразонтæ.

В 1910 году в «Терских ведомостях» появилась статья В. Козьмина^{CXXX} «Военно-Осетинская дорога по В. В. Марковичу»²²⁶, где в № 97 приведены домыслы Р. Сикоева^{CXXXI} в качестве исторического факта о «церкви в Рекоме во имя архангела Рафаила, которая играла роль коронационной для осетинских царей».

В 1910 году святилище Реком было описано Н. Раздорским²²⁷. «Был осмотрен древний молитвенный дом — часовня на красивой поляне, в виду гор, из бревенчатого сруба, здание почерневшее и похилившееся на бок от времени. На переднем фасаде висят три небольших колокола, один, побольше двух других, иконы св. Георгия Победоносца и св. Троицы. Здесь же кружка и при ней надпись, приглашающая туристов к посильному

Коммент. см.
на с. 285

²¹⁸ Брюхоненко А. Н. По поводу экскурсий по Осетинской дороге // Естествознание и наглядное обучение. 1909. № 6. С. 358.

²¹⁹ Там же. С. 355.

²²⁰ Альбанский В. Л. Экскурсия по Военно-Осетинской дороге // Естествознание и география. 1910. № 2 (февраль). С. 19–38.

²²¹ Там же. С. 26–28.

²²² Там же. С. 26.

²²³ Список населенных мест Терской области // Терский календарь на 1910 год / под ред. М. А. Караулова. Вып. 19. Владикавказ, 1910. [С. 358–361].

²²⁴ Там же. С. 358–359.

²²⁵ Там же. С. 361.

²²⁶ Козьмин В. Военно-Осетинская дорога по В. В. Марковичу от Алагир до Мамисона // Терские ведомости. 1910. № 92–97.

²²⁷ Раздорский Н. Экскурсия на Цейские ледники 21–26 августа // Терские ведомости. 1910. № 257. 23 ноября. С. 2–3.

пожертвованию на поддержание старины. Бывшие с нами проводники, охотники на туров, объяснили нам, что это место очень чтится у окрестных осетин в память святого Рекома — покровителя животных, что это за имя, грузинское, осетинское или древнеязыческое, проводники не дали объяснения. Нет сомнения, что здесь было нечто вроде монастыря. Красивая величественная природа, глухое место привлекали людей, искавших уединения и молитвы. Почти с благоговейным страхом осетины рассказывали нам легенды про это место. Между прочим, говорилось, что вход в молельню доступен только для мужчин и то, предварительно вымывшись и одетых в чистое белье и босых. Рассказывали случаи, когда посягательство некоторых лиц на принадлежавшие (принесенные в дар) Рекому предметы оканчивались плачевно для дерзавших на святотатство. Так, один священник взял из церкви сундук с вещами и вскоре ослеп. А у другого священника, вошедшего в часовню без должного благоговения, т. е. не омытым и не в чистых одеждах, — умерла семья. Только глубокое раскаяние священника, его теплая молитва со своими прихожанами в храме св. Рекома и щедрое пожертвование спасли его и одного из членов его семьи от смерти. Кругом часовни много следов от бивачного расположения палаток или шалашей (огороженные камнями круглые места). На вопрос, откуда это — проводники объяснили, что на Троицин день многие из окрестных жителей съезжаются сюда, и устраиваются празднества. Приносят в жертву баранов, пьют араку и проч. Существует также поверье, что никто их охотников на туров не проходит этого места, не помолившись св. Рекому — покровителю животных, и не испросив его благословения на охоту. В виде жертвы обещают св. Рекому рога с убитых туров или оленей. И действительно, кругом часовни у стен ее лежит масса турьих и оленьих рогов. На полке лежат медные старинные монеты неизвестного происхождения, глиняные, покрытые эмалью кружки, блестящие предметы в виде лампадок и проч. На дальнейшем пути обратил наше внимание какой-то деревянный сруб с подложенным под него сухим хворостом. На наш вопрос — что это такое — проводник ответил, что это жертвенник, зажигается в мае месяце в честь Марии. Вообще же заметна смесь христианского с языческим в преданиях и обрядах. Плохо говорившие по-русски проводники не могли, к сожалению, дать удовлетворительных ответов на интересовавшие нас вопросы.

В заметке Н. Раздорского мы видим уже большой сдвиг в отношении реагирования местного населения и дзуарлогов [дзуарлагтæ] к массовому посещению святилища Реком экскурсантами; появилась кружка с надписью «приглашающая туристов к посильному пожертвованию на поддержание старины». В статье Н. Раздорского есть ряд неточностей, происшедших от незнания им осетинского языка, а у его проводников — плохого знания русского языка — как например: сведения о «святом Рекоме — покровителе животных». Есть в статье ошибки, вследствие небрежности полевой записи: «какой-то деревянный сруб» — это один из маленьких срубов-кувандонов в честь Майрам, а «куча хвороста» — кувандон — Леджитæ занг — «святилище палок»^{CXXXII}, ничего общего со святилищем Майрам не имеющее, являющееся самым древним из кувандонов Цейского ущелья и восходящее к эпохе алан. Между тем у Н. Раздорского эти два святилища, к тому же отстающие на несколько километров, объединены в одно.

В 1910 и 1911 годах вел свои наблюдения над режимом льда в цейских ледниках А. Л. Рейнгард. В его работах о святилище Реком имеется только одно упоминание²²⁸.^{CXXXIII}

В 1911 году вышла статья Е. [М.] Морозовой^{CXXXIV} «Пешеходная экскурсия по Кавказу»²²⁹. В ней сообщается, что осетины «зорко следят за русскими, проходящими осматривать Реком, боясь, чтоб их святыня не была бы чем-нибудь осквернена и не были бы растащены вещи, принесенные к ней. Мы несколько раз пытались узнать от осетин историю этого старинного памятника, но ничего не могли добиться».

²²⁸ Рейнгард А. Л. Ледниковый период...

²²⁹ Морозова-Попова Е. М. Пешеходная экскурсия по Кавказу: Военно-Осетинская дорога // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1911. Вып. 1. С. 24.

А. М. Дирр^{СХХV} посетил святилище Реком в 1911 году. Об этом он писал в своей статье «В Тагаурской и Куртатинской Осетии»²³⁰, начиная свои путевые впечатления с приведения даты построения здания святилища Реком — 1382 год. Дата эта была почерпнута из «Терского календаря на 1910 г.»²³¹ — дата совершенно произвольная и неизвестно кем выдуманная. Дата построения здания святилища — 1382 год — возникла, вероятно, в связи с чьей-нибудь догадкой о связи последнего из Осигагатаров, жившего по грузинской летописи в конце XIV в., с[о] шлемом и доспехами Осигагатара — Давида Сослана XII–XIII вв., хранившимися, судя по обстоятельствам, попеременно в родовых святилищах колен Цæразонтæ: Нузальской часовне, Рекоме и Сидане²³².

Описывая оковку дверей святилища Реком железными резными пластинками, А. М. Дирр указал в качестве орнаментальной аналогии украшения на хевсурских щитах, ссылаясь на Г. [И.] Радде²³³,^{СХХVI} что, на мой взгляд, не имеет даже очень отдаленного сходства. В статье А. М. Дирра интересно только описание состояния святилища Реком в 1911 году, в котором у дверей «стоит копилка для пожертвований в пользу отремонтирования храма; там валяется также масса вотивных подарков, состоящих из кусков глиняной посуды, палочек, шампуров, стаканов и т. п. Мне сказали, что нельзя посещать Реком не оставив там подарка, все равно какого. Внутри совершенно пусто, нет уже тех предметов, о которых говорит В. Миллер в своих «Осетинских этюдах» (II, стр. 256): нет стрел, нет железного шлема Осигагатара, нет глиняных барашков. Часть этих предметов, наверное, растащена самой любезной человеческой породой — туристами; по крайней мере, надо полагать, что это так, потому что в афише, приклеенной около двери, «убедительно просят гг. туристов ничего не брать из дорогой всему осетинскому народу святыни и не осквернять ее»».

В 1911 году А. Н. Краснов переиздал свою статью 1898 года «В горах и предгорьях Кавказа» почти без изменений в виде путеводителя «Натуралист на Кавказе»²³⁴, в которой ранее искаженное название святилища Реком дано правильно. На обложке этой брошюры и на стр. 20 дано изображение Рекома с западной стороны, взятое с популярной в то время открытки. Здесь же помещена фотография с подписью «Три сестры осетинки», причем при рассмотрении ее оказывается, что одна из этих «сестер», помещенная посередине, — мужчина, одетый в черкеску, с кинжалом.

В 1912 году вышел «Иллюстрированный путеводитель по Кавказу» Н. Андреева²³⁵, в котором смешаны развязность и безграмотность. Беря за истоки своих сведений А. Меча²³⁶, Н. Андреев сообщает, что около Рекома: «Турьи черепа навалены кроме того целыми грудями около одной из стен. Их давно уже не носят в Реком, их носили старинные охотники так давно, что этого времени не запомнят даже осетинские старики. Теперешние охотники (а их очень много в Цейском ауле) уже не приносят рогов убитых ими туров в часовню. Они предпочитают продавать их в Грузию». Ниже приведена взятая у А. Меча дата построения здания святилища Реком, «может быть, в начале XIX столетия, когда Цейский ледник, слившись с небольшим в настоящее время, но значительным прежде, ледником Реком, доходил почти до самой часовни».

О вреде широкой популяризации подобных безответственных и абсурдных сведений не приходится говорить.

Коммент. см.
на с. 286

²³⁰ Дирр А. М. В Тагаурской и Куртатинской Осетии // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1911–1912. Т. 21, вып. 3. С. 273–274.

²³¹ Список населенных мест... С. 360–361.

²³² О переносах дзуарлогами доспехов Осигагатара см. дальше.

²³³ Radde G. Die Chewsuren und ihr Land. Cassel, 1878. S. 162.

²³⁴ Краснов А. Н. Натуралист... С. 20–22.

²³⁵ Андреев Н. Иллюстрированный путеводитель... С. 426–428 (с. 427, фото).

²³⁶ Меч А. Военно-Осетинская дорога... С. 22–23.

В 1912 году в «Терских ведомостях» вышла статья Ф. С. Панкратова^{CXXXVII}, писавшего под псевдонимом Ф. С. Гребенца, — «У истоков Цейдона»²³⁷. В статье дано много интересного, отступающего от выработавшегося шаблона при описании посещения святилища Реком. Касаясь в своей статье вреда, причиняемого туристами сохранности древнего здания святилища Реком, и расхищения предметов древности, скапливавшихся в нем столетиями, Ф. С. Гребенец писал²³⁸: «...так как бесцеремонность туристов, посещающих Цейский ледник и неизменно обязанных проходить мимо Рекома, особенно в последнее время, в отношении хищения всевозможных предметов древностей перешла границы, то бывший начальник Владикавказского округа генерал [Д. А.] Вырубов^{CXXXVIII} постарался своевременно собрать все оставшиеся нетронутыми предметы древности и поместил их в 2-х шкафах за проволоочной решеткой в сенях же. Один из шкафов легко отворяется, почему в нем мы нашли немало интересных памятников седой старины».

Ниже Ф. С. Гребенец упомянул об остатках царских врат, валяющихся на полу внутри святилища. В подтверждение того, что в Рекоме был когда-то монастырь, Ф. С. Гребенец впервые указывает на ручеек подле святилища, «который до сих пор называется “водой священников”». Действительно, такой ручеек существует и носит название Сауджин дон, что в переводе означает «ручей носящих черную одежду»^{CXXXIX}. Этим именем «черноризцев» — «сауджин» [*сауджын*] осетины равно называют и монахов, и священников. Об этом «ручье черноризцев» мною была записана легенда очень интересная, но поздняя, относящаяся к концу XVIII — началу XIX века, времени проникновения вглубь осетинских гор миссионеров русской православной миссии²³⁹.

Между тем когда говорят о монастырях в Алагирском ущелье, то авторы, как А. [Г.] Гагуев и другие, подразумевают эпоху Давида Сослана и царицы Тамары, т. е. XII–XIII века.

В 1912 году в Цее побывал курортолог С. [С.] Трегубов^{XL}, взывавший к общественности об охране святилища Реком и леса, окружающего его²⁴⁰. С. [С.] Трегубов писал: «Всего обиднее варварское истребление дивного леса, который прежде украшал Цейское ущелье. В настоящее время последнее на значительном протяжении оголено. Знаменитая осетинская святыня Реком, имеющая, несомненно, большое археологическое значение, находится в полном небрежении. Масса предметов исторической важности расхищается. Пока не поздно, необходимо принять меры и сохранить, что есть».

В 1912 году К. Ф. Ган издал «Краткий путеводитель по Кавказу»²⁴¹. О святилище Реком он писал: «В Цейском ущелье находится самое большое святилище осетин Реком, полуразвалившаяся, сложенная из бревен изба, к наружным стенам которой прикреплены разные жертвоприношения в виде рогов, черепов оленьих и турьих. Внутренность недоступна и закрыта железной дверью»²⁴².

В дальнейшем, в своих многочисленных работах, К. Ф. Ган только еще один раз упоминал о Рекоме²⁴³, в связи с тем, что дзуар «Цац-ила в Ламардоне привлекает гораздо больше посетителей, чем праздник национального святилища Реком в долине Цейдона».

Не считая опечатки в названии святилища Уац Ила [*Уациллайы кувæндон*]^{CXLI}, где вместо первой буквы «У» поставлена «Ц», — надо отметить ошибочность приписывания святилищу Реком общеосетинского национального характера — таковых святилищ

Коммент. см.
на с. 286

²³⁷ Гребенец Ф. С. У истоков Цейдона // Терские ведомости. 1912. № 176–180 (о Рекоме № 178–180).

²³⁸ Гребенец Ф. С. У истоков Цейдона // Терские ведомости. 1912. № 180.

²³⁹ Об этой легенде см. ниже в главе [II].

²⁴⁰ Трегубов С. С. Из кавказских впечатлений // Бюллетень Харьковского общества любителей природы. 1912. № 4. С. 18–19; [Трегубов С. С.] Об охране Цейского ущелья // Бюллетень Тифлисского общества любителей природы. 1913. № 1. С. 66–67 (без автора, ссылка на С. Трегубова).

²⁴¹ Ган К. Ф. Краткий путеводитель...

²⁴² Ган К. Ф. Между Терекком и Ардоном // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1914. Т. 22, вып. 4. С. 361.

²⁴³ [В рукописи текст ссылки отсутствует].

в Осетии не имелось. Святилище же Реком в течение многих столетий принадлежало шести коленам осетинского рода Осигагата из Уаллаг-Ира [Алагирское ущелье]²⁴⁴.^{CXLII} Кроме этого, исторически неправильно сопоставление современного кувда у святилища Тбау Уацила, собирающего на свои празднества жителей Куртатинского ущелья, с современным кувдом цейцев в честь Рекома, устраиваемого в селеньях, — остатком отошедшего в прошлое грандиозного празднества в священном заповеднике, на его священной поляне, в честь Рекома, куда кроме шести колен рода Осигагата собиралось мужское население ущелий Северной и Южной Осетии, связанное с членами рода Осигагата (и в особенности с коленом Цæразонтæ) узлами дружбы, побратимства и службой в военных разнородовых объединениях, составлявших часть наемных войск в эпоху средневековья в Византии, Персии и Грузии.

В. А. Аедоницкий, посетивший Реком в 1913 году, в своих «Впечатлениях»²⁴⁵, так же как и Ф. С. Гребенец, упоминает о валяющихся внутри святилища остатках иконостаса. В отношении общего материала, имеющегося здесь, надо отметить небрежности в записях, как, например, отмеченная В. А. Аедоницким «Саразонская святыня Микель Габерты (Косого Николая)», по-видимому, означает святилище Мкалгабртæ в Сидане²⁴⁶. К статье В. А. Аедоницкого приложена фоторепродукция Рекома с западной стороны²⁴⁷.

В 1914 году в Московском студенческом издательстве вышел путеводитель Н. Я. Янушевича^{CXLIII} «Военно-Осетинская дорога на Кавказе»²⁴⁸, в котором он писал: «Быть на Военно-Осетинской дороге и не зайти на Цейский ледник, это все равно, что быть в Москве и не видеть Кремля». Книжка Н. Я. Янушевича читается легко, и написана она грамотно. Здесь приводится легенда о происхождении Рекома «из слез, пролитых богом о смерти нарта Батрадза» с ссылкой на «Осетинские этюды» В. Ф. Миллера²⁴⁹. Говоря о надписи на рекомском колоколе и приводя ее по В. Б. Пфаффу, Н. Я. Янушевич говорит, что Реком «уже существовал в дни грузинского царя Георгия Багратиона и, по-видимому, имел характер настоящей христианской святыни. Теперь же Реком представляет собой типичнейшее языческое капище»²⁵⁰.

Первая империалистическая война, а затем гражданская война, отодвинули на задний план туризм по Кавказу. Вместе с этим упал и интерес к святилищу Реком среди широкой публики. Только в 1925 году вновь появилось упоминание святилища Реком у Г. Ф. Чурсина^{CXLIV} в его «Осетины»²⁵¹, но с повторением ошибки П. С. Уваровой в отношении священной цепи из Даргавса, хранящейся в Рекоме, с ссылкой на И. [Д.] Канукова^{CXLV}.

В 1926 году появилась работа местного врача, осетина А. [А.] Езеева^{CXLVI} «Цейский курорт и сезонные наблюдения над больными в 1925 г.»²⁵². В ней А. [А.] Езеев писал: «Недалеко от санатория находится священная роща Реком с часовней — святыней глубокой древности. Часовня с ее реликвиями, целебные свойства здешнего климата, граничащие с чудесами, знаменитый Цейский ледник, все это было причиной того, что сюда совершалось ежегодное паломничество ученых с разных мест России, больных, преимущественно легочных, и туристов экскурсантов».

Коммент. см.
на с. 286

²⁴⁴ Уаллаг Ир — название местности по среднему течению реки Ардон от Заромага до выхода Ардона на плоскость в местности Нихас [Ныхасы фæз].

²⁴⁵ Аедоницкий В. А. Впечатления от поездки по Военно-Осетинской дороге // Естествознание и география. 1915. № 5. С. 3–5.

²⁴⁶ Там же. С. 1.

²⁴⁷ Там же. С. 4.

²⁴⁸ Янушевич Н. Военно-Осетинская дорога на Кавказе. М., 1914. С. 40–43.

²⁴⁹ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 25–27.

²⁵⁰ Янушевич Н. Военно-Осетинская дорога... С. 42.

²⁵¹ Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 77.

²⁵² Езеев А. А. Цейский курорт и сезонные наблюдения над больными в 1925 году: Доклад д-ра Езеева А. А. на Первом съезде участковых врачей и представителей окружных исполкомов Северо-Осетинской автономной области 1926 г. Владикавказ, 1926. С. 4.

В том же 1926 году, по командировке Государственного исторического музея в Москве^{CXLVII} и Северо-Осетинского научно-исследовательского института краеведения во Владикавказе^{CXLVIII}, совершила свою первую поездку в Цейское ущелье и к святилищу Реком я, но о результатах этой поездки мною ничего не было опубликовано²⁵³.

В 1927 году в справочнике НКПС^{CXLIX} «Кавказ», составленном Э. С. Батениным^{CL}, мы опять встречаем сведения о святилище Реком²⁵⁴, куда рекомендуют заглянуть, чтоб «совершенно ясно можно [было] составить себе понятие о быте и верованиях, донныне еще сохранившихся у осетин».

В 1928 году вышел «Путеводитель по Военно-Осетинской дороге» В. В. Иванковского и И. А. Короева²⁵⁵, местных педагогов^{CLI}. В книжечке даны краткие сведения с указанием, что: «Святыне насчитывают более 800 лет. Любопытно, что постройка из теса²⁵⁶, какой породы деревьев нет теперь в данном месте и не находят даже следов ее на северном склоне хребта». К путеводителю приложен фотоснимок святилища Реком, снятый с камня на берегу Цейдона²⁵⁷.

Совершенно безграмотные данные о святилище Реком мы встречаем в довольно грамотном путеводителе Л. Ильина, под редакцией В. П. Пожидаева^{CLII}, вышедшем в 1928 году²⁵⁸. Л. Ильина подвело редакторство В. П. Пожидаева, которому надо бы было как местному жителю и краеведу знать Осетию лучше. Привожу примечание В. П. Пожидаева целиком: «На четвертом километре по Касарскому ущелью через Ардон перекинута с правого берега на левый прочная кладка из массивных древесных стволов. Сейчас же за кладкой начинается горная тропа. Узкой лентой, как змея, она поднимается в гору и через обширные заросли соснового бора идет к самому подножию Адай-Хоха. Здесь, под самыми его снегами, на полянке сказочной красоты, расположен второй Реком «Дзуар Мкангабран», глубоко почитаемая святыня осетин Алагирского ущелья (Нузал, Унал и др. сел.)».

Речь идет здесь, очевидно, о святилище Мкалгартæ, находящемся на поляне Сидан, по одному из сказаний, второй слезе Хцау Хицауте^{CLIII}, упавшей при известии о смерти нарта Батрадза. И поскольку святилище Реком по этой легенде — первая из этих трех слез, то Мкалгартæ, по-видимому, на этом основании, названо В. П. Пожидаевым «вторым Рекомом». Разобраться в путанице, написанной В. П. Пожидаевым, и найти дорогу к Сидану сможет только тот, кто знает сам эти места и в путеводителях не нуждается. Тропа, ведущая к Сидану, начинается на 2-м, а не на 4-м километре от устья Касарского ущелья, и ведет она к подножью не Адай-Хоха, а Кальпера, и не к «Дзуар Мкангабран», которого не существует, а к Мкалгартæ в Сидане.

Простительно было [Ю.] Клапроту, путешествовавшему по Осетии в 1807–1808 годах, писать понаслышке о никому тогда не ведомом святилище Реком, спутав его с Мкалгартæ в Сидане, Реком Кувандоном и Хохи дзуар близ Заромага²⁵⁹, но В. П. Пожидаеву, работавшему много лет в туристических организациях г. Владикавказа, спутать в 1928 году Адай Хох с Кальпером и назвать всем известное в Осетии Мкалгартæ — Мкангабраном — совершенно недопустимо. Я не говорю уже о таких «тонкостях», как приписывание

Коммент. см.
на с. 286

²⁵³ Начиная с 1926 года я начала систематическую работу по изучению святилища Реком, попутно с составлением археологической карты Северной и Южной Осетии и сбором этнографического материала. В связи с этим я бывала в Цейском ущелье ежегодно за исключением 1931 и 1940–1945 годов.

²⁵⁴ Кавказ / под ред. Э. С. Батенина. М., 1927. С. 226.

²⁵⁵ Ивановский В. В., Короев И. А. Путеводитель по Военно-Осетинской дороге. Владикавказ, 1928. С. 41.

²⁵⁶ Здесь опечатка, предполагалось слово «тис».

²⁵⁷ Ивановский В. В., Короев И. А. Путеводитель... С. 36.

²⁵⁸ Ильин Л. Военно-Грузинская и Военно-Осетинская дороги: Ингушетия, Северная Осетия, Владикавказ / под ред. В. П. Пожидаева. Владикавказ, 1928. С. 44.

²⁵⁹ [Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 1–2. Halle ; Berlin, 1814].

В. П. Пожидаевым унальцам святилища Сидан. Как известно, Унал — позднее разнородное поселение, расположившееся на землях колена Сидамонтæ [Сидæмонтæ], а Сидан — родовое святилище могущественнейшего в Уаллаг Ире колена Цæразонтæ, никакого отношения к Уналу не имеющего.

В 1928 году была археологическая группа под начальством А. А. Миллера^{CLIV}, и в составе Н. Б. Бакланова^{CLV} и меня, в сопровождении осетина-краеоведа С. [Ц.] Тхостова^{CLVI}. О результатах короткого пребывания этой группы в Цейском ущелье самими участниками этой поездки ничего опубликовано не было, но со слов А. А. Миллера А. Вязигиным была написана заметка, опубликованная в журнале «Революция и горец» за 1929 год²⁶⁰. Привожу ее целиком: «Северо-кавказской экспедицией Академии истории материальной культуры под руководством А. А. Миллера было произведено длительное изучение древнего осетинского святилища “Реком”, находящегося в ущелье реки Цейдона, недалеко от Военно-Осетинской дороги.

Обследование было произведено по просьбе Осетинского общества краеведения и Научно-исследовательского института^{CLVII}. Вызвано оно было стремлениями местных научных организаций поддержать этот крайне любопытный памятник осетинской старины, пришедший почти в полную негодность и требующий ремонта.

Реком представляет особой культурно-исторический интерес, как хорошо сохранившийся в осетинской среде пережиток древнего общекавказского язычества. Следы этой религии можно найти у целого ряда народов Кавказа: карачаевцев, ингушей, балкарцев, чеченцев и абхазцев. В основе ее лежат два культурных момента: архаическое язычество и первобытная религия. Осетинские дзуары, числу которых принадлежит Реком, составляют для этого народа основной узел религиозных представлений. Слово “дзуар” (заимствовано из грузинского языка, слово “джавар” — по-грузински “крест”, впрочем, это слово употреблялось и до появления христианства на Кавказе) имеет два значения: *дзуар* в тесном смысле — “дух, святое существо”, а в более распространительном значении “святилище”, где проявляется сила этой святости. Пантеон осетинских дзуаров очень сложен и мало изучен: под христианской терминологией в нем скрывается немало языческих представлений.

Дзуары-святилища существуют во всей Осетии, это дзуары-рощи (часто святость приписывается отдельным деревьям), пещерные дзуары (пещеры естественного образования), каменные жертвенники, иногда бывшие христианские храмы или каменные постройки типа склепов и, наконец, деревянные постройки.

Последние представляют наибольший интерес как образцы кавказской деревянной архитектуры. Наиболее часто встречающийся их тип — домики-срубы с двухскатными крышами, нередко заканчивающимися открытыми деревянными навесами. К числу этих дзуаров и принадлежит Реком, находящийся в горах на левом берегу реки Цейдон.

Реком представляет собой небольшой сруб в виде избы, к которому примыкает постройка со входом. Сруб и постройка, как было установлено исследованием, произведенным в 1888 году, сделаны из тиса. Самый сруб считается местопребыванием божества, и постройка служит для хранения жертвенных предметов, утвари и разного рода приношения. Это своего рода музей. Здание окружено оградой, на поляне, где она расположена, в отдалении ютятся цардаки [цардахъ] — небольшие постройки для верующих. Как в большинстве первобытных религий, женщины и дети к почитанию дзуара вообще не допускаются. Присутствующие мужчины имеют три степени близости к святилищу: на площадке перед ним могут быть все, в ограду допускаются лишь избранные, а в самый дзуар — только жрецы (из стариков). В этом обычае осетины частично уподобляются другим народам Кавказа, например черкесам и грузинам.

Коммент. см.
на с. 286

²⁶⁰ Вязигин А. Памятник первобытной религии на Северном Кавказе — древнее осетинское святилище «Реком» // Революция и горец. Вып. 5. Ростов-на-Дону, 1929. С. 75–76.

Самая постройка находится сейчас в угрожающем состоянии. Построена она на склоне, как раз на водостоке, что и вызвало загнивание 6 бревен и оседания стены, в результате чего здание опрокинулось на бок и крыша распалась. Научно реставрировать здание оказалось невозможным, и экспедиции пришлось ограничиться лишь ремонтными работами.

Большой научный интерес представляют пожертвования, собранные в пристройке. Здесь множество рогов животных, серебряных русских монет 10, 15 и 20 коп., серег, ваты. Серебро имеет у осетин значение ввиду своего белого цвета, белый цвет — цвет религиозный, цвет молнии: поэтому предметом приношений является даже вата. Обнаруженные в Рекоме серьги и др. украшения дают интересное представление о торговых и культурных связях осетинского народа в прошлом. Одна из разновидностей серег (ободок с тремя пологими шариками) сейчас не встречается в быту и входит в комплекс южных изделий — предмет арабской торговли X–XII веков в Персии, на Кавказе и Поволжье. Другой тип серги (состоящий из двух подвесок — одна под другой) датируется VII–VIII вв. н. э. Такого рода предметы, несомненно, гораздо древнее, чем самая постройка, которой насчитывается не свыше 200 лет. Оружие, находящееся в большом количестве в Рекоме, обычно встречается далеко не во всех дзуарах. Больше всего в Рекоме шлемов и стрел и их наконечников. Один из древних шлемов с кольчужной сеткой и околышком поражает орнаментом, очень напоминающим средневековую баронскую корону западноевропейских феодалов. Из стрел большинство идентично (одинаково) с черкесскими. Встречаются стрелы XV–XVI вв. Часто встречается на них маленький наконечник, назначение которого было проникать через кольчужную сетку. Очень интересны стрелы-рогатины (с раздвоенными концами). Это наконечники религиозного характера — их обычно жертвуют в различные святые места. Кавказские могильники дают немало находок такого типа.

Двери дзуара окованы узорным железом; подвешено много колечек, издающих звенящий звук, это своеобразные погремушки, звонок более древний, чем колокольчик, встречавшийся еще в бронзовую эпоху. Характерно отношение осетин к железу — оно употребляется лишь для украшения, но в конструкции здания не должно быть ни одного гвоздя: постройка должна быть сооружена древними приемами зодчества. Религиозное значение железа известно целому ряду народов Кавказа (осетины, адыге, абхазцы). У абхазцев, например, кузнец — жрец, но жрец является кузнецом раз в году (в день утутробон), выступая со своими изделиями.

Очень интересен также хранящийся при Рекоме древний колокол с надписью, как предполагают, на грузинском языке. Есть теория, что Реком — бывший христианский храм. Окончательным заключением профессора [А. А.] Миллера является признание полной невозможности реставрации Рекома, поэтому с изучением этого памятника следует поторопиться; находящиеся в нем жертвенные вклады хотя в основной массе не относятся к большой старине, но прекрасно отражают быт осетин — поэтому сохранение инвентаря Рекома очень важно для науки. Осетинский институт краеведения должен взять на себя задачу перенести всю эту коллекцию в Осетинский музей^{CLVIII}, где она будет ценнейшим вкладом не только в историю и этнографию Осетии, но и вообще в историю развития первобытных религиозных форм».

В том же 1928 году вышла статья осетина Б. А. Алборова^{CLIX} «Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды»²⁶¹», в которой он писал: «Два раза празднуется и осетинское Аларды [Аларды́йы бон], причем в летнее солнцестояние под названием Rekom (из Rejy kom)²⁶², Уацилла, Аларды и Атинаг [Атынаг]; в зимнее же солнцестояние под названием Арт-хурон [Æртхурон], Аларды и Хоры-бон, он же Рапон-бон [Рæмон бон] (из Ramon-bon, Ra-ammon-бон)^{CLX}, причем последние два праздника передвинулись во времени празднования на более позднее время».

Коммент. см.
на с. 287

²⁶¹ Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» (К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях) // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Вып. 1. Владикавказ, 1928. С. 425.

²⁶² Рæкæ [ræjgæ] — «лаять».

Догадки Б. А. Алборова могли быть интересными, если бы этому не препятствовали законы лингвистики. Еще в 1883 году в газетной статье неизвестного автора, подписавшегося инициалами Л. К.²⁶³, было предложено толкование слова «Реком» от глагола *рæкæ* [*рæйгæ*] — «лаять» — такое словообразование было естественно для человека, не знавшего осетинского языка, чего нельзя сказать о профессоре Б. А. Алборове, одном из лучших его знатоков. Загадочность и трудная объяснимость этого слова увлекла многих на сомнительное его толкование.

В 1930 году вышло два путеводителя, выпущенных С. [С.] Анисимовым^{CLXI}, преемником по популярности Г. Москвича, но с гораздо большим количеством ошибок.

В первом из этих путеводителей — «Военно-Осетинская дорога и курорт Шови»²⁶⁴ — о святилище Реком даются следующие сведения: «Реком среди грандиозной и роскошной горной природы производит убогое впечатление», «Реком давно привлекал к себе внимание археологов. Они установили, что его постройка относится к XI веку, то есть лет за 800 до нашего времени, к первым временам проникновения христианства из Грузии в Осетию», «Осетины, подходя к Рекому, внимательно следят за экскурсантами, которым поэтому следует вести себя здесь осторожно».

Такая точно установленная дата построения Рекома, как XI век, конечно, совершенно не обоснована, так же, впрочем, как и многое другое из того, что писалось и говорилось о святилище Реком. Более обоснована была бы также голословная дата — XII век, в связи с Давидом Сосланом и миссионерской деятельностью царицы Тамары в горах Осетии. Дата же XI век — совершенно повисает в воздухе, являясь безответственным досужим вымыслом. Интересен у С. [С.] Анисимова совет «вести себя в святилище Реком осторожно». Это похоже на рекомендацию брать себе «на память» вещи из святилища настолько ловко, чтобы этого не заметили зорко следящие за туристами осетины, добровольно и бескорыстно оберегающие древний исторический памятник от осквернения и разграбления.

К путеводителю С. [С.] Анисимова приложена зарисовка святилища с западной стороны, сделанная Т. С. Анисимовой.

Во втором путеводителе С. [С.] Анисимова — «Кавказ. Пособие по краеведению»²⁶⁵ — говорится: «Известное хорошо археологам древнее святилище Реком у Цейского ледника является настоящим языческим капищем или храмом в виде убогой деревянной постройки, каких немало во всей горной Осетии». До того, что Реком — здание, «каких немало» в Осетии, из всех безответственных описателей святилища Реком договорился только С. [С.] Анисимов. Здание это совершенно уникально по своим архитектурным формам не только в Осетии, но и вообще в деревянной архитектуре, являя собой единственный образец сочетания боковых колоннад с навесом кровли, поддерживаемых стропильными ногами в форме протомов коней, носящих на осетинском языке название «байрегтæ» [*байрæгтæ*] — «жеребята», символизирующих табуны бога Уастрджи [*Уастырдж*] — эпонима персидского Митры и общекавказского «конного Бога» — святого Георгия.

В 1930 году в книге G. Dumézil [Ж. Дюмезиль]^{CLXII} «Les Nart» в публикации легенды о трех слезах Хцау [*Хуыцау*] упоминается о Рекоме, как об одной из этих слез²⁶⁶.

В том же 1930 году появилась статья С. Попова²⁶⁷ «Реком», которая побила все рекорды чепухи, написанной о Рекоме. В подзаголовке к этой статье петитом значится: «Реком — старинное религиозное капище, где приносили жертву божеству охоты Авсату»^{CLXIII}. Еще недавно справлялся «День Рекома» — ходить внутрь мог только уполномоченный старик, ослушникам — смерть. Сейчас Реком — музей».

Коммент. см.
на с. 287

²⁶³ Л. К. Поездка...

²⁶⁴ Анисимов С. С. Военно-Осетинская дорога и курорт Шови. М.; Л., 1930. С. 70–73; 71, рис.

²⁶⁵ Анисимов С. С. Кавказ. Пособие по краеведению. М., 1930. С. 202–203.

²⁶⁶ Dumézil G. Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930. P. 188.

²⁶⁷ Попов С. Реком // Советский Северный Кавказ. 1930. № 2 (июль). С. 34 (рис. Сидорчука).

В тексте: «Между зелеными ветвями голубой тенистый поток Цей. Осетинское слово “Цей” — по-русски “священный”, и долина, и река, и самый ледник — “священные”. Это потому, что в старину осетины лечились около ледника, получая полное облегчение от болезней. Лечение оригинальное. Больной туберкулезом живет около ледника в пещере. Он по утрам окунается в ледниковую речку и бегает голышом по солнцу до испарины. Потом ложится под одеяло и бурки и ест кислое молоко с толченым льдом из ледника. Говорят, что такое лечение помогало. Но, вероятно, “священной” эта долина названа еще потому, что в ней стоит старинное “святилище” Осетии — Реком. Реком — это старинное религиозное капище, где приносились жертвы божеству охоты, Авсаты. Реком в переводе — “спаси меня”. Он стоит на узенькой зеленой площадке над обрывистым берегом Цей. Против Рекома громадный массив горы Уаша-Хоха, окруженный сосновым лесом. На юге долина замыкается ледником и снежными вершинами Адай-Хоха. Еще недавно около Рекома справлялся “день Рекома”. Масса осетин собиралась в Цейскую долину. Резали белых баранов, варили пиво, пировали несколько дней, устраивая игры, пляски, пели песни. Реком — маленькая хибарка из тисового (черного) дерева — точеные столбы поддерживают крышу, маленькая дверь, обитая бронзовыми листами с хитрым узором украшений, всегда заперта. Входить внутрь мог только особо уполномоченный на это старик. Каждый охотник приносил сюда как жертву рога первого убитого тура или оленя. По земле разбросаны кучи стрел с бронзовыми, железными и даже кремневыми наконечниками. Входить за отраду не разрешалось, проходить мимо можно было только с открытой головой, проводить осла и собаку мимо Рекома воспрещалось. Ослушникам смерть. Так было. Октябрь, принесший в горы новую, быстро создавшуюся пролетарскую культуру, стирающий бытовую и религиозную старину, коснулся и Рекома. На его месте будет организован музей осетинской старины».

Для того, чтобы нагромоздить на одной странице столько несообразностей, надо было прежде всего никогда не видеть «голубого Цея», текущего «среди зеленых ветвей», ни бегающих голышом чахоточных, ни Рекома, имя которого «означает “спаси меня”», построенного из тиса, превратившегося в черное дерево, ни особо уполномоченного — к сожалению, это все многие читали и безусловно запомнили.

В 1931 году вышла популярная статья осетина Т. Кантиева «Забытый участок антирелигиозной работы»²⁶⁸, в которой имеется вульгаризация и упрощенчество в вопросе религии осетин. Вызвано это было желанием сказать популярно о многих очень сложных вопросах. Святилище Реком упоминается здесь в следующем контексте: «...христианство в Осетии существовало до покорения Кавказа русскими, но когда в связи с русской колонизацией появились в Осетии свои духовные лица, насаждавшие христианство, то они, видя двоеверие, начали некоторые праздники увязывать с языческой верой, как, например, день Рекома с Троицей, Пасху с Уастрджи, но сохранили атрибуты вроде араки».

В статье Т. Кантиева имеются фактические ошибки: утверждение, что святилище Реком в Цейском ущелье было связано с днем Троицы только после появления в Алагирском ущелье русской православной миссии, т. е. в 1745 году, неверно. Помимо других данных, отвергающих это, о чем не буду здесь говорить, напомним об упоминании о святилище Реком в списке русской православной миссии 1780 года, составленном Ионном Болгарским, где значится²⁶⁹: «В Чей во имя святой Троицы деревянная церковь»^{CLXIV}. Затем, праздник Пасхи в Осетии никогда не связывается с именем Уастарджи, это известно каждому осетину, и в данном случае причина появления этой фразы у Т. Кантиева не понятна.

Коммент. см.
на с. 287

²⁶⁸ Кантiev Т. Забытый участок антирелигиозной работы (О пережитках язычества в Осетии и борьбе с ними) // Революция и горец. 1931. № 10–11 (36–37). С. 105.

²⁶⁹ Донесение протопopa И. Болгарского епископу астраханскому и ставропольскому Антонию с данными, относящимися к истории Осетии, нравам, обычаям и религиозным верованиям // Материалы по истории Осетии. Т. 1 : XVIII в. / сост. Г. А. Кокиев. Орджоникидзе, 1934. (Известия СОНИИ ; Вып. 6). С. 170.

В 1931 году вышла хрестоматия «Религиозные верования народов СССР»²⁷⁰, в которой помещена статья Е. [Р.] Бинкевич^{CLXV} об осетинах²⁷¹, в которой она пишет: «Самыми известными дзуарами в Осетии считаются: “Реком” и “Мыкалыгабырт” в долине р. Цей-дона, близ Цейского селения. Первый построен в честь Уастрджи (св. Георгия), а второй — во имя св. Николая Чудотворца». Ниже этого в тексте ссылка на А. А. Миллера[а]: «Жертвенные предметы из осетинских дзуаров». Ссылка эта — поклев на А. А. Миллера, у которого ни в указанной Е. [Р.] Бинкевич работе²⁷², ни в других его работах таких высказываний нет. Дело же обстоит просто: Е. [Р.] Бинкевич спутала А. А. Миллера с В. Ф. Миллером, которому и принадлежит эта ранняя и ошибочная в отношении св. Николая запись, напечатанная в «Осетинских этюдах», ч. II, на стр. 255, причем Е. [Р.] Бинкевич, приводя эту выписку не дословно, допустила вставку слов, искажающих почерпнутые ею у В. Ф. Миллера сведения. Ни святилище Реком, ни Мкалгабртæ в Сидане не находятся вблизи Цейского селения, которого под таким названием не существует. Эта ошибка, которую В. Ф. Миллер, видевший Цейское ущелье с его святилищами и поселками, сделать бы не мог.

В 1936 году мною и архитектором-художником И. П. Щеблыкиным^{CLXVI} была произведена на суммы, отпущенные Комитетом по охране памятников старины при Совнаркоме РСФСР, реставрация святилища Реком и частичная раскопка в пределах двора святилища. В результате проделанных нами работ, при содействии и консультативной помощи ряда местных инженеров и архитекторов, была поднята северная стена сруба главного помещения святилища, в которую было подставлено целиком 5 новых венцов. В стены же, восточную и западную, в их северо-восточном и северо-западном углах, были подставлены части пяти нижних венцов, вследствие чего перекося здание был уничтожен. В то же время частично были сменены сгнившие части бревен и в остальных частях здания. Кроме того, была частично возобновлена кровля и колоннада, поддерживающая ее. В качестве рабочих на реставрации святилища работала группа осетин-плотников, выбранных при помощи жеребьевки дзурлогами святилища Реком среди желавших исполнить эту работу — с одной стороны членов рода Осигагата и с другой — людей, известных своей моральной и физической чистотой. Перед началом реставрационных работ избранная группа прошла через ряд полагающихся при этом запретов и очищений. Работа производилась ими при постоянной консультации стариков, сидевших за забором двора святилища и зорко наблюдавших за каждым действием работающих. Группа работавших пользовалась при совершении работ только древними орудиями труда: ножом, топором и деревянным клином. Что же касается приемов зодчества, то они отличались от современных своей архаичностью. При реставрации Рекома не было применено ни одного железного гвоздя, а также пилы, которую даже не вносили в зону священного заповедника Реком, как орудие запретное, которое «Реком не любит». Таким образом, на глазах моих и И. П. Щеблыкина прошел весь ритуал реставрационных работ в святилище, освященный многовековым обычаем и повторявшийся в течение столетий в промежутке времени, примерно через 11–15 лет. Работа это тщательно скрывалась от глаз посторонних. Правда, в данном случае объем работ в связи с подстановкой новых венцов был больше обычного, когда ремонтировались только крыша, потолок и менялись бревна верхних венцов, стропильные ноги в форме протомов коней и поддерживающие их колонны.

Произведенная мною частичная раскопка во дворе святилища дала 11 336 предметов votивных приношений, оставшихся после разгрома и разграбления его толпами проходящих и проезжающих, отдыхающих и лечащихся.

Коммент. см.
на с. 287

²⁷⁰ Религиозные верования народов СССР. Т. 1–2. М.; Л., 1931.

²⁷¹ Религиозные верования... Т. 2. С. 144.

²⁷² Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Т. 3, вып. 1. Л., 1926.

В 1938 году в издательстве ОГИЗа^{CLXVII} физкультуры вышел путеводитель Н. Феоктистова «По Северной Осетии»²⁷³, который недалеко ушел от уже отмеченного мною писания С. Попова. Н. Феоктистов в своем «спутнике туриста» сообщает следующее: «В Цейском ущелье производится реставрация древнеязыческого святилища Реком, имеющего историко-культурное значение. Некогда “священная” роща Реком превращается в заповедник, а в стенах “старого” святилища создается бытовой музей. В нем будет развернута историко-бытовая антирелигиозная экспозиция на тему “Осетия в прошлом и настоящем”»²⁷⁴. Исказив сведения о законченной нами уже в 1936 году реставрации святилища, Н. Феоктистов приводит собственные домыслы о развешивании внутри святилища экспозиции на религиозные темы. Об этом не могло быть и речи, потому что Реком, несмотря на все перенесенные им перипетии, до сих пор является живым и действующим осетинским святилищем.

Н. Феоктистов в своем путеводителе продолжает далее, ничем не стесняясь²⁷⁵: «...археологический памятник осетинского народа — это “священная” роща Реком с часовней, построенной 800 лет тому назад из дерева такой породы, которой ныне не находят ни в Цее, ни на всем северном склоне Кавказского хребта. Внутри стены (святилища) убраны: на них развешено старинное оружие, на длинной полке расставлены и уложены всевозможные приношения — дары Уастарджи [*Уастырджи*] (св. Георгию). Тут и железный шлем Осигагата».

Почему сосна, из которой выстроено здание святилища Реком, показалась Н. Феоктистову такой редкой породы, которой нет на Северном Кавказе, — неизвестно. Что же касается убранства стен внутри святилища, то это совершенная выдумка. То, о чем писали В. Б. Пфафф в 1869 году и П. С. Уварова в 1879 году в отношении развески и расстановки votивных приношений внутри святилища, уже не существовало со времени устройства двух шкапов, поставленных по желанию В. Ф. Миллера при начальнике Владикавказского округа генерале [Д. А.] Вырубове, известном любителе-археологе своего времени²⁷⁶; кроме того, все найденное при моей раскопке, и все, сохранившиеся в 1936 году внутри святилища Реком из votивных приношений, было мною и И. П. Щеблыкиным перевезено во Владикавказ и сдано в Осетинский музей краеведения. Доспехи же Осигагата, перед тем еще, в 1930 году, были взяты директором Алагирского музея из Нузальской часовни^{CLXVIII} и отвезены в Алагир, откуда они пропали во время немецкой оккупации в 1942 году.

Далее Н. Феоктистов писал: «В святилище Реком происходили службы по христианскому ритуалу, причем тут же производилось заклание белых быков и баранов, т. е. происходили языческие жертвоприношения, а мясо жертвенных животных делилось между молящимися. К этому празднику осетины варили особое пиво, которое выпивали на ночном пиршестве, продолжавшемся обычно до рассвета в священной роще, у стен древнего святилища».

Очевидцы, которым случалось бывать на этом своеобразном празднике у стен древнего Рекома, рассказывают, что на это ежегодно устраиваемое пиршество сюда приезжали осетины из самых отдаленных и глухих уголков Северной Осетии. Праздник проводили с песнями и танцами. Лезгинка не умолкала всю ночь, и только утром затихала музыка и песни, и до следующего года в “священной роще” водворялась тишина».

Этому описанию Н. Феоктистова кувда в честь Рекома также не посчастливилось в отношении истины, как в свое время А. Н. Краснову. Совместного совершения церковной службы священниками и языческого кувда дзуарлогами никогда при святилище Реком

²⁷³ Феоктистов Н. По Северной Осетии. Спутник туриста. М., 1938.

²⁷⁴ Там же. С. 40.

²⁷⁵ Там же. С. 62.

²⁷⁶ См.: Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 20, вып. 1. М., 1904. С. 33–34 (протокол № 567 от 18 сент[ября] 1901 г.). А также: Гребенец Ф. С. У истоков Цейдона... (о Рекоме — № 180).

не было. Такое слияние христианства с язычеством имеет место только в Южной Осетии, как, например, в Герис Джвари^{CLXIX} на Малой Лиахве, что было отмечено в литературе еще в середине XIX века²⁷⁷. Такие совместные службы священников с деканозами существовали у хевсур, пшавов, тушин, но не у осетин.

В Цейском же ущелье даже священник Вазиев, живший в последние годы перед революцией постоянно около цейской каменной церкви, в священном заповеднике Реком, а тем более на ее священной поляне, не появлялся. В эти дни кувда в Рекоме священник служил торжественную службу в цейской Троицкой церкви, а не в святилище Реком. Об этом я уже говорила, касаясь газетной заметки в «Терских ведомостях» за 1884 г., № 3. Никаких ночных бдений «у стен древнего Рекома» быть не могло по той причине, что в кувде в честь Рекома было строгое трехстепенное право присутствия членов рода Осигагатара: на поляне Реком, у ограды святилища Реком и в самом святилище Реком, куда мог войти только один старейший из дзуарлогов для вознесения молитвы и положения вотивных приношений. Никаких плясок, песен во всю ночь на священной поляне Рекома не допускалось, так как для этого в священном заповеднике Цейского ущелья были отведены определенные места. Что же касается ритуального танца арафтæтæ^{CLXX}, совершившегося молящимися мужчинами вокруг ограды святилища Реком, происходящего под хоровое песнопение собравшихся, об этом у Н. Феоктистова упоминания нет.

В «Нартских сказаниях», изданных на осетинском языке в 1946 году²⁷⁸, в толковом словаре, приложенном к тексту, имеется разъяснение слов[a] «Реком»²⁷⁹ — «дух-властитель крупного рогатого скота. Святилища Рекому имеются в Осетии в нескольких местах. Самое древнее из них Цъæйы-ком^{CLXXI}»²⁸⁰.

Это толкование слова «Реком» можно со всеми остальными его толкованиями отложить в сторону, так как оно также не может быть принято и слово это остается таким же загадочным, как и было.

В 1947 году появилась статья А. Костричева²⁸¹ [А. Г. Кастуева^{CLXXII}] «Охранять исторические памятники», где он пишет: «Художником-архитектором В. Л. Лакисовым^{CLXXIII} и научным сотрудником Музея краеведения^{CLXXIV} Г. Б. Бицоевым были реставрированы святилища: Реком в Садонском районе, относящееся к памятникам мирового значения, возникновение которого датируется XVI в. н. э., молельня Майрам (Майрамыдзуар) близ святилища Реком, Нузальская часовня в поселке Нузал и другие». Заметка А. [З. Кастуева касается мелкого ремонта крыши святилища Реком, смены части теса ее перекрытия, положенного при реставрационных работах 1936 года И. П. Щеблыкиным. Что же касается источников твердой даты построения Рекома — XVI в., то таковые мне неизвестны. Думаю, что они кроются в безответственности подобных высказываний.

На этом свой обзор того, что было известно в литературе о святилище Реком, я заканчиваю. Подытоживая все сказанное, надо отметить следующее: <...>^{CLXXV}.

Коммент. см.
на с. 287

²⁷⁷ Беридзе И. Б. «Вашкирки» у осетин // Кавказ. 1855. № 75. 24 сентября. С. 323.

²⁷⁸ Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1946.

²⁷⁹ Там же. С. 383.

²⁸⁰ Перевод с осетинского сделан мною.

²⁸¹ Костричев А. Охранять исторические памятники // Социалистическая Осетия. 1947. № 3978. С. 3.

[ТОПОГРАФИЯ И ТОПОНИМИКА ЦЕЙСКОГО УЩЕЛЬЯ И ОСЕТИНСКИХ СВЯТИЛИЩ]

2.1. Географическое положение Цейского ущелья¹

Цейское ущелье, в котором находится святилище Реком, расположено на северном склоне центральной части Главного Кавказского хребта¹, в месте пересечения хребтов Главного и Бокового².¹¹

Цейское ущелье входит в его [Главного Кавказского хребта] западную часть, нося[щую] название «Мамисонских Альп»¹¹¹, которые отделяются от восточной части Кавказского хребта — «Осетинских Альп»^{3, IV} — Касарским ущельем [Кассарское ущелье; осет. *Къасарагом*] с текущей по нему рекой Ардон⁴. Цейское ущелье, находясь в «Мамисонских Альпах» и начинаясь на водоразделе бассейнов рек Риона [Риони] и Ардона, левого притока реки Терек, отходит от северного склона массива горной группы Адай-хох^V, несущей в своем массиве самые большие ледники центральной части Кавказа. Из них на долю Цейского ущелья приходятся два ледника: Елбата цити [Елбатты цъити] (Цейский [Цъаы цъити])^{5, VI} и Скаж цити [Схъасы цъити]^{VII} (Скажский или Рекомский)⁶.

Коммент. см.
на с. 287–288

- ¹ В русской и иностранной географической литературе имеется очень большое количество работ, относящихся к описанию центральной части Главного Кавказского хребта, но специальной монографии о Цейском ущелье не имеется. Кроме того, в отношении топонимики отдельных мест в Цейском ущелье в имеющейся литературе существует большая путаница, так как почти каждый автор называет их по-своему. В настоящей главе я буду придерживаться как основы местной топонимики на иронском диалекте осетинского языка, распространенного в этих местах, приводя попутно и названия, встречающиеся в географической литературе.
- ² О Боковом хребте и пересечении горных массивов у Адай-хох см.: Литвинов М. М. Кавказ. Военно-географический очерк // Военный сборник. 1884. № 2. С. 307; Déchy M. von. Das Massiv des Adai-Choch im zentralen Kaukasus // Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt / hrsg. von A. Supan. 1889. Bd. 35. S. 209–216 и другие. В. Г. Михайловский (Горные группы и ледники Центрально-го Кавказа // Землеведение: периодическое издание Географического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1894. Т. 1, кн. 1. С. 123) не считает горную группу Адай-хох местом пересечения Главного и Бокового хребтов, так как вообще отрицает наличие Бокового хребта в кавказском горном массиве и видит здесь только отдельные группы гор.
- ³ «Осетинские Альпы» тянутся на восток от Касарского ущелья до Дарьяльского, включая в себя вершины Бокового хребта: Тепли (4423 м) [см.: Пчелина, 2013, с. 152], Джимарай-хох (4778 м), Казбек (5043 м) и в Главном хребте — Зилога-хох (3864 м) и Кадлосан [Кодласанский перевал] (3839 м). Высоты даются мною главным образом по таблице В. Г. Михайловского, приложенной к стр. 171–173 указ. сочинения и по М. [М.] Литвинову (Литвинов М. М. Кавказ. Военно-географический очерк // Военный сборник. 1884. № 2. С. 304–320; № 3. С. 149–164); см. также: Мерцбахер Г. Разделение Кавказских Альп / пер. К. Ф. Гана // Известия Кавказского отделения Императорского Русского географического общества. 1903. Т. 16, № 4. С. 38–40.
- ⁴ «Мамисонские» и «Осетинские Альпы» являются территорией, занятой иронским племенем осетин, и составляют часть Северо-Осетинской АССР.
- ⁵ Цейский ледник имеет протяжение в 9,6 км. Язык его лежит на высоте 2060 м над уровнем моря.
- ⁶ Скажский ледник имеет протяженность около 6 км. Язык его лежит на высоте 2250 метров над уровнем моря. По западноевропейской топонимике, Скажский ледник с легкой руки М. Деши (Déchy M. von. Kaukasus. Bd. 1. Berlin, 1905) стал известен в Западной Европе под именем Рекомского. Название это мелькает кое-где и в русских изданиях.

Ледники эти по своему значению и величине среди кавказских глетчеров стоят на 2-м и 3-м месте^{7, VIII}

В начале нашей геологической послеледниковой эпохи льды, спускавшиеся с восточного склона горной группы Адай-хох по Цейскому ущелью, заплывали его целиком до его устья^{8, IX} в местности Цуале^X, вливаясь в русло другого ледника, сползавшего из Наро-Мамисонской котловины по расщелине Касарского ущелья⁹.

На Цейском леднике имеется три замечательных по своей грандиозности и красоте ледопада^{10, XI} привлекающие к себе вот уже почти сто лет очень большое количество исследователей и туристов. Здесь побывали известнейшие альпинисты и ученые: геологи, минерологи, зоологи, ботаники, оставившие о Цейском ущелье обширную литературу¹¹.

Коммент. см.
на с. 288

⁷ На первом месте стоит Кара-Гомский (или Караугомский) ледник [*Къарæугоми цъете*] в Дигорском ущелье, имеющий протяжение 15,5 км. Он спускается с западного склона той же горной группы Адай-хох, откуда с восточного склона сползают также Цейский и Скажский ледники.

⁸ Длина Цейского ущелья около 21 км. Направление его — с запада на восток от Адай-хох до русла реки Ардон.

⁹ В настоящее время в Цейском ущелье заполнена льдом только его верхняя часть, примерно на 1/3 всего его протяжения.

¹⁰ Из них нижний цейский ледопад, лежащий на высоте 2511 м над уровнем моря, легко доступен.

¹¹ Основные работы следующие: Динник Н. Я. Осетия и верховья Риона // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1884. Кн. 13, вып. 1. С. 49–100; Déchy M. von. Das Massiv des Adai-Choch im zentralen Kaukasus // Dr. A. Petermanns Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt / hrsg. von A. Supan. 1889. Bd. 35. S. 209–216; Динник Н. Я. Современные и древние ледники Кавказа // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1890. Кн. 14, вып. 1. С. 282–417; Кавтарадзе Г. М. Восхождение на гору Адай-хох (в Осетии) // Кавказ. 1891. № 208. 8 августа. С. 3 (=Восхождение на гору Адай-хох // Терские ведомости. 1891. № 68. 25 августа. С. 3–4); Михайловский В. Г. Горные группы и ледники Центрального Кавказа // Землеведение: периодическое издание Географического отделения Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1894. Т. 1, кн. 1. С. 121–184; Россигов К. Н. 1) Состояние ледников и озер центральной части северного склона Кавказского хребта (Отчет за 1892 год) // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1893. Кн. 15. С. 219–246; 2) Состояние ледников и озер центральной части северного склона Кавказского хребта. Отчет за 1892 год. Тифлис, 1894 (наблюдения над Цейским ледником начаты К. Н. Россиговым с 1885 года); Freshfield D. W. The exploration of the Caucasus. Vol. 1. London; New York, 1896 (путешествие 1868 г.; иллюстрации Витторио Селла); Акинфиев И. Я. Альпийские растения центрального Кавказа // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1897. Кн. 19. С. 1–47; Россигов К. Н. Экскурсии по кавказским ледникам // Естествознание и география. 1898. № 10. С. 1–20; № 11. С. 1–19; Маркович В. В. О поездке к истокам Ардона и Риона (предварительное сообщение) // Труды Ботанического сада Императорского Юрьевского университета. 1901. Т. 2, вып. 1. С. 23–25; Мельников-Разведенков С. Ф. Экскурсия на Цейский ледник // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 29. Отд. 1. Тифлис, 1901. С. 155–182; Шершенко А. И. Куртатинское ущелье и Цейский ледник // Известия Императорского Русского географического общества. 1904. Т. 40. С. 273–293; Déchy M. von. Kaukasus... S. 32–45, 161–173; Воеводский В. Прогулка по Военно-Осетинской дороге, к Цейскому леднику и на «Мамисонский перевал» // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1905. № 5–6; Григорьев А. Х. К вопросу об устройстве горного санатория у Цейского ледника // Труды Второго Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905–1906; Мекк А. К. фон. Адай-хох или Уилпата // Ежегодник Русского горного общества. 1905. Т. 3 (за 1903). С. 115–122; Маркович В. В. В верховьях Ардона и Риона (ботаническая экскурсия из Осетии в Колхиду) // Записки Императорского Русского географического общества по общей географии. 1906. Т. 38, № 3; Ендржеевский А. И. По современным и древним ледникам Дигории // Ежегодник Русского горного общества. 1906. Т. 4 (за 1904). С. 95–149; Поггенполь Н. В. По ледникам Дигории и Балкарии // Ежегодник Русского горного общества. 1906. Т. 5 (за 1905); Ронкетти В. 1) Группа Адай-хох с перевала Мамисон и попытка восхождения на Мамисон-хох // Ежегодник Русского горного общества. 1911. Т. 7 (за 1907). С. 1–9; 2) Новый перевал из долины Мамисона в долину Цей // Ежегодник Русского горного общества. 1912. Т. 8 (за 1908). С. 1–12; Рейнгард А. Л. Ледниковый период в Среднем Кавказе // Записки Императорского Харьковского университета. 1912. Кн. 2. С. 1–132; Ронкетти В. Заключительный цирк северной ветви Цейского ледника // Ежегодник Русского горного общества. 1913. Т. 9 (за 1909). С. 21; Урусов С. М. Краткий географический очерк Терской области: Пособие по родиноведению. Пятигорск, 1914; Ронкетти В. На Уилпата-тау (м. 4647) из долины Цей // Ежегодник Русского горного общества. 1915. Т. 11 (за 1911). С. 60–73.

Цейские ледопады лежат в поперечных скалистых гребнях, преграждающих верховье ущелья. Эти гребни образуют для сперва спокойно спускающихся льдов высокие пороги, где льды, скапливаясь и ломаясь, превращаются в хаотическое нагромождение острых зубчатых ледяных стен и пирамид, несущих на себе выломанные ледником каменные глыбы. Поверхность ледника изрезана в этих местах лабиринтами ледяных трещин и заполнена множеством ледяных котлов с находящимися в них обломками камней. Выше ледопадов, среди голых скал, лежат фирновые поля^{XII}, соединяющиеся с с[северо-]з[апад-ной] стороны с Караугомским ледником. На снегу этих фирновых полей имеются места, окрашенные миллиардами пурпурных микробов, окрашивающих снег в ярко-красный цвет, дающий впечатление того, что здесь пролито огромное количество крови, что рождает мистический ужас среди местного населения.

Почти в историческую эпоху находящиеся здесь два ледника объединялись у отрога Адай-хох — Сау фидар^{12, XIII} стоящего напротив священной поляны Реком^{XIV}, перекрывали его и, образовав здесь еще один огромный ледопад¹³, ползли дальше единым мощным протоком, неся свой язык к местности Цуале, в русле реки Ардон.

Сторонами Цейского ущелья являются два восточных отрога Адай-хоха, хребты: Кальпер-раг^{XV} и Цей-раг^{14, XVI}. Острые зубчатые стены этих двух параллельно идущих боковых горных цепей поднимаются своими вершинами выше четырех тысяч метров над уровнем моря^{15, XVII}. Эти горные пики, венчающие «Мамисонские Альпы», Адай-хох (4647 м н[ад] у[ровнем] м[оря])^{XVIII}, Уилпата (4358 м н[ад] у[ровнем] м[оря])^{XIX} и Кальпер (4409 м^{XX} н[ад] у[ровнем] м[оря])¹⁶, считаются у осетин священными и связываются легендами и религиозными представлениями с расположенными у их подножий святилищами: Реком, Уастрджи [Уастырджы], Майрем [Майрам; осет. *Майрæм*], Мкалгабртæ [Мыкалыгабыртæ], Уацилла и Аларды.

Хребет Цей-раг служит водоразделом, вначале между восточными притоками реки Урух^{17, XXI} в Дигории^{18, XXII} и реки Цейдон в Уаллаг Ире^{19, XXIII} а затем между Цейдоном и другим, смежным левым притоком реки Ардон — Садон-доном [Садон, *Садондон*].

Хребет Цей-раг венчается снежной вершиной Цейя-хох [Цейхох] (4193 м н[ад] у[ровнем] м[оря])^{XXIV} и острым пиком Дзуарисæр [Дзуары сæр] (4063 м н[ад] у[ровнем] м[оря]) — «Голова святилища», возвышающимся над священной поляной Реком.

На хребте Цей-раг имеется перевал, ведущий в соседнее Садонское ущелье, носящий название Аларды Кахар вцек [Аларыдыйы къахыр æфцæг / Алардыйы къахыры æфцæг], что означает в переводе «Божества сыпных болезней и оспы пешеходный перевал»^{20, XXV}

Коммент. см.
на с. 288

¹² В переводе с осетинского — «Черная твердыня», «Черная крепость» или в грузинском, христианизированном наименовании — Иоанек-Па — «Шея от усеченной главы Иоанна Крестителя».

¹³ Роскиков К. Н. 1) Состояние ледников и озер центральной части северного склона Кавказского хребта (Отчет за 1892 год) // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1894. Кн. 16. С. 223–225; 2) Состояние ледников северного склона центрального Кавказа. Отчет за 1893 и 1894 гг. 1895. Кн. 18. С. 289–295; 3) Экскурсии по кавказским ледникам // Естествознание и география. 1898. № 10. С. 19–20; Рейнгард А. Л. Ледниковый период... С. 64–65.

¹⁴ «Раг» [рагъ] — по-осетински «хребет», «хох» — «вершина, гора».

¹⁵ Кальпер-раг тянется от Чанчахи-хох (4420 м н[ад] у[ровнем] м[оря]) через Мамисон-хох (4048 м[н]) к тройному пику вершины Кальпер-хох [Кальпер; осет. *Калпер*] (4409 м), образуя южную границу Цейского снежника.

¹⁶ В географической литературе нет точно установившегося названия этого хребта и его вершины. Он называется: Кальпер, Кальтпер, Кальтвер, Кельбер и т. д. По-осетински — Кальпер.

¹⁷ Река Урух, или Ираф [осет. *Ирæф*, *Æрæф*] — левый приток реки Ардон.

¹⁸ Дигория — крайнее западное ущелье Сев[е]ро-[Осет]инской АССР, заселена осетинами, говорящими на дигорском диалекте. Самоназвание их «дигур» [ирон. *дыгурон*, мн. ч. *дыгур*; дигор. *дигорон*, мн. ч. *дигорæ*].

¹⁹ Уаллаг Ир, в переводе «Верхние Иры», заселен осетинами, говорящими на иронском диалекте. Самоназвание их «ирон». Уаллаг Иром называется бассейн среднего течения реки Ардон от Заромага [Зарамаг; осет. *Зæрæмæг*] до Алагира, то есть выхода Ардона на плоскость.

²⁰ «Аларды» — божество, кахар [къахыр] — «пешеходный», «вцек» [æфцæг] — «перевал».

представляя [собой] узкую седловину между вершинами этого хребта: западной — Садон-вцек-хох (2956 м)^{21, XXVI} и восточной — Цахцири-хох (2714 м)^{XXVII}. Вершины эти являются крайними восточными точками хребта Цей-раг²². Перевал этот легко доступен и в настоящее время служит обычным путем сообщения между поселениями обоих ущелий. Ранее этот путь был запрещен. На страже его стояло святилище страшного божества Аларды.

Хребет Кальпер-раг служит водоразделом между верховьем реки Ардон, притока-ми Мамисондона и Цейдоном, текущими почти параллельно с запада на восток. Здесь в начале Кальпер-рага, в крайней западной его части, имеется два перевала, ведущих через горную группу Адай-хох в бассейн реки Риона на Чанчахи-цхали^{XXVIII} и в верховье Мамисондона. Теперь эти перевалы из-за передвижения льдов стали трудно проходимыми и доступными только альпинистам²³. Но еще в конце XVIII — начале XIX века здесь можно было проходить относительно легко²⁴.

Склоны хребтов Цейского ущелья спускаются к Цейдону двумя уступами, из которых верхний, крутой, заполнен скалами. Он носит характер альпийской зоны. Нижний уступ склонов ущелья более пологий, в нем меньше скал, он носит характер субальпийский и лесной²⁵. По склонам обоих хребтов высоко в скалы забираются сосны, все более редкая и все четче вырисовываясь на фоне голых скал своими темными силуэтами. Густой лес^{26, XXIX} разросшийся на древних моренных отложениях^{XXX} нижнего уступа обоих склонов, имеет густой подлесок из азалий, рододендрона, жимолости, жасмина, орешника и кавказской черники²⁷.

Скалы Цейского ущелья населены разнообразнейшей фауной. В недавнем прошлом здесь водились зубры, по-осетински «домбай», и благородные олени — «саг». В большом количестве до сих пор здесь сохранились туры — «дзабидертæ» [дзæбидыртæ], серны — «сычи» [сычъи], медведи — «арстæ» [æрсътæ], волки — «бирæгтæ» [бирæгътæ] и другие дикие животные, находящиеся теперь под охраной курортной зоны.

Цейское ущелье слева и справа от современного нам нижнего ледопада ограничено отвесными каменными стенами колоссальной высоты, состоящими из кристаллических гнейсовых^{XXXI} пород²⁸. Почти все пространство между их основанием и нижней частью ледника занято мощными грядами боковых морен. Конечная морена тянется около трех

Коммент. см.
на с. 288

²¹ На картах и в географических работах эта гора и перевал значится как Садон-вцек-Тау, что ошибочно. Слова «тау» в осетинском языке нет, оно не соответствует местной топонимике и занесено сюда альпинистами по аналогии с названием вершин гор Эльбрусской группы. В Осетии вместо тюркского слова «тау» употребляется иранское «хох» — «гора, вершина» и «сæр» — «голова».

²² Koch K. H. E. von. Reise durch Rußland nach dem kaukasischen Isthmus in den Jahren 1836, 1837 und 1838. Stuttgart, 1843. S. 99.

²³ Ронкетти В. 1) Группа Адай-хох...; 2) Новый перевал...

²⁴ По рассказам Хазби Басиатæ [Хазби Басиев; осет. Баситы Хазби] и Дженгиза Гогатæ [Денгиз Гогаев; осет. Гогаты Денгиз] об этом — см. дальше.

²⁵ Россигов К. Н. Экскурсии... № 9. С. 7.

²⁶ До революции и образования Северо-Осетинской АССР лес Цейского ущелья, ранее заповедный, начали с середины XIX в. безжалостно вырубать на нужды Садонского рудника. См.: Гребенец Ф. С. У истоков Цейдона // Терские ведомости. 1912. № 178. 25 декабря (или № 176. 22 декабря); Трегубов С. С. 1) Из Кавказских впечатлений // Бюллетень Харьковского общества любителей природы. 1912. № 4. С. 18–19; 2) Об охране Цейского ущелья // Бюллетень Тифлисского общества любителей природы. 1913. № 1. С. 66–67. В настоящее время лесное хозяйство Цейского ущелья, объявленное курортной зоной, значительно приведено в порядок и в будущем примет вид того заповедника, которым он дошел почти до наших дней.

²⁷ О флоре Цейского ущелья см., главным образом, работы И. Я. Акинфиева и В. В. Марковича из списка приведенной литературы по Цейскому ущелью.

²⁸ Пятницкий П. П. Геологические исследования в центральном Кавказе. I. Между Эльбрусом и Военно-Осетинскою дорогою (включительно). Предварительный отчет // Материалы для геологии России. Т. 21, вып. 2. СПб., 1904. С. 223 (глава «Военно-Осетинская дорога»; исследование 1898–1900 годов с картой профиля ущелья).

километров до утеса Сау фидар и подножия священной поляны Реком. Морена эта размыта и покрыта густым сосновым лесом.

В отношении растительности в пределах Цейского ущелья можно наблюдать смену флоры по всем ее высотным ярусам — от высокогорной, альпийской, до обычной, свойственной широтам этого места.

По дну глубокой расщелины Цейского ущелья²⁹ от вечных льдов, сперва двумя раздельными потоками, мчится река Цейдон³⁰, от крутого уклона ущелья³¹ она на всем своем протяжении походит на сплошной водопад. Сжимаемая тесными каменными стенами ущелья, река поворачивается в своем узком ложе в поисках прохода иногда так круто, что почти смыкает круг. В других местах, упираясь в обломки скал, заграждающих русло, Цейдон перекидывается всей своей массой воды через преграду и летит по воздуху дугой, слегка отодвинутой назад, состоящей из сплошных брызг и пены, отрывая от скалистых берегов куски скал и неся с ледников валуны. Цейдон гулко бьет камни о камни и, если не может нести их дальше, то бурлит и крутится вокруг них. Цейдон на всем своем протяжении, за исключением одного-двух месяцев в году, когда таяние ледников приостанавливается, вброд совершенно непреходим. На всем протяжении течения в Цейдон с обеих сторон хребтов Кальпер-раг и Цей-раг по поперечным балкам сбегает ручьи и водопады, вытекающие из вечных снегов и из бесчисленного количества находящихся здесь родников, пополняя его и без того обильные воды.

Цейское ущелье на всем своем протяжении и, в особенности, в центральной своей части, лежащей на южном склоне Цей-рага, где находится священная поляна Реком, признан целебным для человеческого организма: цейские ледники, представляющие собой огромную зеркальную поверхность, обращенную к юго-востоку, высотой от 3,5 до 2,5 км над уровнем моря, отражают солнечные лучи, усиливая ионизацию ультрафиолетовых лучей на 60–70 % выше нормы. В то же время наличие льдов озонирует воздух³².

Совершенно исключительная красота Цейского ущелья, являющегося одним из величайших мест на Кавказском хребте, нахождение здесь двух крупнейших из кавказских ледников, целебность местности, широкая популярность этого места

²⁹ Фоторепродукции Цейского ущелья помещены в следующих изданиях: *Déchy M. von. Kaukasus...* (фотография Витторио Селла, таблица между стр. 26 и 27: «Адай-хох из долины Цея»); *Белокопский И. П.* На высотах Кавказа. Путевые заметки и наблюдения. Т. 1. М., 1906. С. 83, рис. 14 (вид от моста на группу Адай-хох) и другие.

³⁰ По записке А. [П.] Головина (Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854. Тифлис, 1853. С. 450), Цейдон назван рекой Скас.

³¹ Имея истоки на высоте 2060 м над уровнем моря, а устье — на 1196 м, река на 16[-ти] км своего протяжения имеет 865 м падения, или на 1 км — 56,7 м, чем и обуславливается «кипение» Цейдона. См.: *Россигов К. Н.* Экскурсии... № 9. С. 5.

³² Об этом см.: *Гильченко Н. В.* Материалы для антропологии Кавказа. I. Осетины. СПб., 1890. С. 76 (был в Осетии в 1885–1890 гг.); *Чечотт О. А.* 1) О лечении чахоточных у Цейского ледника (Сообщение на заседании Санкт-Петербургского медицинского общества 6 ноября 1901 г.). СПб., 1901 [отд. отт.] (посещение 1900 г.); 2) К изучению горной Осетии в климатологическом и климатолечебном отношении // Труды II Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905. С. 379; *Григорьев А. Х.* К вопросу об устройстве горного санатория у Цейского ледника // Труды II Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905. С. <...> (посещение 1902 г.); *Маркович В. В.* Ледники как культурные курорты // Труды II Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905; *Трегубов С.* Из кавказских впечатлений... (перепечатано: [Трегубов С.] Об охране... С. 66–67); *Езеев А. А.* 1) Цейский курорт и сезонные наблюдения над больными в 1925 году: Доклад д-ра Езеева А. А. на Первом съезде участковых врачей и представителей окружных исполкомов Северо-Осетинской автономной области. Владикавказ, 1926; 2) Цейский курорт и сезонные наблюдения над больными в 1926 году: Доклад д-ра Езеева А. А. на Первом съезде участковых врачей и представителей окружных исполкомов Северо-Осетинской автономной области 1926 г. Владикавказ, 1927; *Гарданов К. С.* О высокогорных климатических станциях и минеральных источниках Северо-Осетинской автономной области. Владикавказ, 1926.

в советское время в связи с устройством здесь туберкулезного санатория, домов отдыха, туристской базы и альпинистских лагерей служат предпосылкой для той поверхностной известности, которой пользуется имя находящегося в этом ущелье древнего осетинского святилища Реком.

2.2. Топонимика Цейского ущелья и происхождение фамилий, населяющих цейские селения

Цейское ущелье на протяжении многих тысячелетий не было обитаемо человеком. Сперва в силу того, что оно еще в эпоху оледенения заполнилось грандиозными ледяными протоками, сползавшими с горной группы Адай-хох, впоследствии, уже в историческое время, потому что здесь был древнейший из всех известных в Осетии священных заповедников Ивард³³ Реком, который вплоть до XVII века на всем своем протяжении считался запретным как обиталище божеств.

Ивард Реком посещался людьми только для совершения там молений и принесений жертв. Входить в заповедник можно было только в определенный день, весной, после предварительных обрядов очищения и преодоления запретов.

Пребывать в заповеднике надо было один лунный месяц и в это время надо было охотиться на зубров, оленей, серн и туров, водившихся здесь в изобилии и существовавших здесь, по представлению осетин, для принесения их в жертву и поддержания жизни молящихся в течение месячного кувда.

В годы, когда случались засуха или шли непрерывные ливни, губившие и луговые травы, и посевы, сюда входили для совершения дополнительных молений и кровных жертвоприношений.

Входили сюда также и перед военными походами, для принесения присяги в верности и обряда братотворения — побратимства, а также для принесения очистительной присяги в особо важных случаях, чтобы снять с подозреваемого вину или же утвердить ее за ним.

По рассказам стариков, в конце XVII — начале XVIII века низ Цейского ущелья начал постепенно заселяться.

Сперва здесь осели бежавшие из Туальтæ^{XXXII} два кровника, искавшие спасения на земле священного заповедника. Вскорости к ним присоединились еще несколько беглецов из разных родов Уаллаг Ира и, наконец, колено Тидлатæ, имевшее неудобные и бесплодные земли, куда они были загнаны в эпоху средневековья другими более сильными коленами того же рода Осигагатара [Ос-Багатар], к которому они принадлежали. С середины XIX в., после все увеличивающегося посещения ледников Цейского ущелья большими осетинами и постройки здесь в конце XIX в. гостиницы для туристов и больных и хлынувшей с еще большей силой лавины чужих людей, Цейское ущелье потеряло свое нетронутую тысячелетиями девственность заповедника, и в древние топонимические обозначения мест в Цейском ущелье внедрились новые и чуждые осетинскому языку и быту названия.

Топонимические названия Цейского ущелья чрезвычайно сложны, не изучены и требуют к себе особого внимательного отношения. По словам Хазби Басиатæ и Денгиза Гогатæ [Денгиз Гогаев] из колена Тидлатæ и других стариков — уроженцев Цея, как Хадахца Айляртæ [Хадахц Айляров, осет. *Айлярты Хадахи*] из колена Цахилтæ [Цахиловы; осет. *Цъахилтæ*] рода Осигагатара и других, Цейское ущелье раньше как посвященное божествам и заповедное своего особого обозначения не имело, а называлось несколькими иносказательными наименованиями. Первое из них — Хореком. Оно состоит из слов «хор» — что на иронском диалекте осетинского языка означает «хлебное зерно», и слова «ком» — что на том же диалекте имеет несколько значений, а именно: «пасть», «рот», «отверстие», «острие (меча или ножа)», «согласие» и «воля». Хазби Басиатæ думал, что «Хореком» в обозначении Ивард Рекома — священного заповедника Реком — означает или «пасть, которая поглощает зерно», или же «согласие на поглощение зерна». Кадахц Айляртæ [Хадахц

Коммент. см.
на с. 288

³³ «Ивард» означает «заповедный».

Айлярв] поддерживает мнение Хазби Басиатæ и считает, что название «Хореком» не может быть принято в прямом его значении как «ущелье зерна», так как оно из-за своей высокогорности мало пригодно для произрастания хлебных злаков, и название это может быть понятно только лишь в связи с молениями, совершаемыми в Ивард Рекоме об урожае трав и злаков и благополучии, в связи с атмосферными явлениями природы.

Вторым иносказательным названием этого ущелья является — Хуреком: «хур» означает «солнце», и старики это название переводят как «ущелье солнца». В толковании этого названия у стариков разногласий нет.

Третьим иносказательным названием Цейского ущелья является Хуртажом: от «хур» [хуыр] — «щебень», в понимании — «щебенчатое ущелье». Название это в осетинской топонимике вообще широко распространено, определяя ущелье, являющееся ложем отступившего ледника. «Щебенчатым ущельем» называются, например: в Тагаурии — Геналдонское^{XXXIII} и Тменикауское ущелья, в Куртатах — Хилякское [Хилакское] и в Дигории — Гуларское и т. д.

Четвертое и последнее иносказательное название, сообщенное мне Хадахцем Айлярта, — Дурдурком: от «дур дур» — «россыпь крупных камней», то есть в смысловом переводе — «ущелье обломков скал».

Общепринятое словесное толкование происхождения названий: реки — Цейдоном, хребта — Цейрагом, ущелья — Цейским и поселков Цеом — от осетинского слова «цей» [цъæй], обозначающего гнойную сукровицу оспенной пустулы, или же от другого значения этого же слова — «капли смолы, подсохшей на сосновом стволе», — требует особого рассмотрения и смыслового раскрытия³⁴.

Цейское ущелье, как я уже отмечала, заселено осетинскими поселками (кау^{XXXIV}) только в нижней своей части и только по его левой стороне — зимой более теплой и солнечной, обращенной к югу.

Предание об образовании цейских кау заключается в следующем³⁵: семь поколений тому назад из Туалтæ^{36, XXXV} в Ивард Реком бежало от преследования кровников два туалæга [туаллаг; мн. ч. *туаллагтæ*]³⁷, не известных ни по имени, ни по роду. Были они или братьями, или близкими родственниками, происходившими из одного рода. Туалæгтæ спрятались в лесах священного заповедника Реком, так как в его пределах кровомщение, как и убийство человека вообще, запретно и, считаясь запретным, карается членами рода Осибагатара убийством убийцы без несения за это ответственности за кровь. Туалæгтæ сперва в Цейском ущелье жилось трудно. Здесь не было селений, посевов ячменя здесь не существовало, дичь убивать в заповеднике в неурочное время тоже было нельзя, так как за это их покарал бы Реком и покровитель диких зверей — Ёвсати [Афсати; осет. *Æфсати*], поэтому они принуждены были питаться только одними луковицами лилии, называемыми осетинами «чеджам», произрастающими здесь в огромном количестве. Один из этих туалæцев не выдержал тяжелых условий жизни и перебрался из зоны священного заповедника Реком в предкавказские степи и, приняв мусульманство, поселился у кабардинцев, образовав там фамилию Чедженовых.

Второй же туалæг остался жить в Ивард Рекоме. Похитив себе жену в Уаллаг Ире, он обзавелся семьей и основал кау Цифтæ [Цъыфтæ]^{XXXVI}, что означает «бочажина», «топь»,

³⁴ По-сетински эти слова имеют разное написание: «смола» — «чъиу», «сукровица» — «цъæй».

³⁵ Устанавливать происхождение осетинских родов по Уаллаг Иру исключительно трудно, так как нет ни одной работы, касающейся этого вопроса. Приходится все данные, необходимые для этого, добывать самой из рассказов стариков, но кое-что уже забыто, а кое-что не хотят говорить, не желая вдаваться в подробности относительно то слабых, то сильных родов. В этом вопросе я долгое время была совершенно дезориентирована самыми противоречивыми сведениями, которые мне иногда удавалось получать. Это продолжалось до тех пор, пока Хазби Басиатæ, Хадахц Айлярта, а за ними и другие цейские старики не рассказали мне со свойственной им серьезностью и правдивостью в делах, которые они считали долгом своей чести, все, что они знали и о себе, и о других родовых группах Уаллаг Ира.

³⁶ Туалтæ [туалтæ] — осетинское племя, говорящее на южном туалском наречии. В Сев[ерной] Осетии занимает Наро-Мамисонскую котловину, а в Южной Осетии — горную часть верховьев Ксана, Большой и Малой Лиахвы.

³⁷ «Туалæг» [туаллаг] — туалец.

«грязь»³⁸.^{XXXVII} Здесь потомки туалæга размножились и образовали арвадæлтæ [арвадæлтæ], распавшееся на две фамилии — Заккатæ [Закъатæ] и Бицойтæ [Бицъойтæ / Бицъотæ]. Заккатæ остались жить в Цифтæ, а Бицойтæ, по одним рассказам стариков, основали поблизости селение Адаг кау [Адаг-кау; осет. *Æддаг хъæу*] — «селение в лошине»³⁹, а по другим рассказам — переселились в это, уже основанное фамилиями Айляртæ [Айляровы] и Морзойтæ [Марзоевы; осет. *Мæрзойтæ*], селение составляющими одно арвадæлтæ колена Цахилтæ. Но больше вероятности в том, что Адаг кау основали потомки туалæга и к ним уже присоединились фамилии из колена Цахилтæ — выселенцы из Урсдонского ответвления Алагирского ущелья, где расположены селения колена Цахилтæ и где до настоящего времени на своих родовых землях живет арвадæлтæ, к которому принадлежат и Айляртæ и Морзойтæ.

Почти одновременно с туалæгтæ или несколько позже⁴⁰ один из членов колена Тидлатæ, пришедший сюда на кувд в Рекоме из своего древнего родового кау Уаллаг Зинцар⁴¹,^{XXXVIII} охотясь, набрел в чаще леса на местность, теперь «...называемую Дуртæ — “Камни”, “Каменистое”»^{XXXIX}, где нашел минеральный источник, выпотевающий из камня в виде желтых капель, похожих на сукровицу оспенных язв, называемых по-осетински «цей». Охотник счел это за счастливое для себя предзнаменование и благословение божества оспы — Аларды. Вернувшись к себе в селение, название которого «Уаллаг Зинцар» («Тяжкая жизнь на высоте»^{XL}) говорит само за себя, он предложил своим братьям выселиться вместе с ним в Цейское ущелье, на что им получены от Аларды благие ауспиции. Братья на это согласились, бросили свои земли и образовали в Цее родовой поселок Мидег кау — «Дальнее селение»⁴².^{XLI} Оно стоит вблизи так поразившего его основателя камня. Источник этот Тидлатæ называли Цейсуар — «Источник оспенного гноя», а камень — Цейдур [Цæи-дур] — «Камень оспенного гноя»^{XLII}. Кроме того, у перевала в соседнее, Садонское ущелье⁴³, в котором в древнем кау Згид, принадлежащем колону Сидамонтæ [Сидæмонтæ], находится главное в Осетии святилище божества оспы Згиды Аларды кувандон [Аларды-дзуар]⁴⁴, Тидлатæ поставили каменную кладку жертвенника, посвятив ее также Аларды, считая его своим покровителем. В Мидег кау Тидлатæ распались на две фамилии, составляющие одно арвадæлтæ: Басиатæ [Басиевы; осет. *Баситæ*] и Гогатæ [Гогæвы; осет. *Гогатæ*]. С течением времени Тидлатæ, размножившись, частично выселились из Мидегкау и основали на хребте Цей-раг поблизости еще два кау: Бхнар^{XLIII}, где и теперь живут только одни Гогатæ, и Хокале, где вначале жили только Басиатæ⁴⁵.

Коммент. см.
на с. 289

³⁸ Селение это носит также название Коз, что дает мне возможность предположить, что туалæгтæ пришли в Цейское ущелье из окрестностей Козыхоха [Къозыхох, Къодзы хох] или с северного его склона из Згиля-Калаки, или же из Юго-Осетии с истоков реки Гарулы, где есть ряд мелких кау, носящих название «Коз» и «Квата» — Верхних и Нижних. Название «Коз» туалæгтæ могли принести с собой как память своего родового святилища Тарангелоз [Таранджелоз], расположенного на склоне горы Козыхох.

³⁹ Слово «адаг» означает лошину. Современное селение Адаг-кау составляет часть так называемого на русских картах селения Нижний Цей.

⁴⁰ В этом вопросе между стариками-цейцами существует разногласие. Старики из колена Тидлатæ настаивают, что их предок поселился в Цейском ущелье раньше, чем туда пришли братья из Туалтæ.

⁴¹ Селение это в настоящее время находится в развалинах. Стояло оно в полосе альпийской луговой зоны у внутреннего перевала, ведущего из Алагирского ущелья в Куртатинское, вблизи Урсдонского ответвления Уаллаг Ира.

⁴² «Мидег» [мидæг] означает «дальнее», «глубинное», «крайнее». На русских топографических картах называемое селением Верхний Цей.

⁴³ Внутренний Садоно-Цейский перевал, находящийся на хребте Цей-раг, расположен на высоте 2650 м н[ад] у[ровнем] моря.

⁴⁴ Кувандонами [кувæндон] называются осетинские языческие святилища. Название происходит от слов «кувын» — «молить» и «дон» — «место», в переводе — «место моления».

⁴⁵ Впоследствии к Тидлатæ в Мидегкау и в Хокале [Хукали; осет. *Хуыкъалы*] присоединились и другие фамилии — потомки осевших здесь беглецов из Уаллаг Ира и других мест. Так, в Мидегкау обосновались Айляртæ из колена Цахилтæ и разнородовые: Сырхаотæ [Сырхаевы; осет. *Сырхаутæ*] и Дианбектæ [Диамбеговы; осет. *Диамбегтæ*] не выясненного мною происхождения, а в Хокале — те же Айляртæ, а также одного с ними арвадæлтæ Морзойтæ и те же Сырхаотæ [Сырхаутæ] и Дианбектæ [Диамбегтæ].

После Туалæгтæ [Туаллаговы; осет. *Туаллагтæ*] и Тидлатæ в Цейском ущелье обосновались беглецы из колена Агузатæ [Æгъуызатæ] и Цахилтæ. Первые из них основали поселок Цнехджæ^{XLIV} или Абайтæкау [Абайтикау; осет. *Абайтыхъæу*], в котором жила только одна фамилия Абайтæ [Абаевы]⁴⁶.

Выходцы из колена Цахилтæ своего селения в Цее не имели, если не считать спорного в этом отношении сел. Адагкау [Адаг-кау; осет. *Æддаг хъæу*]. Фамилии же Дзалатæ [Дзалаевы] и Сырхаотæ, составляющие одно арвадалтæ, и Дианбектæ являются потомками беглецов из неизвестных мне мест и не выясненных мною родовых связей, за недостатком к тому данных фольклорного характера⁴⁷. Эти шесть цейских кау являются потомками «семи цейских дворов» — родоначальников и основателей того разнородового объединения, которое теперь владеет Ивард Реком[ом] и его святилищами и выделяет из своих членов дзуарлаггов — жрецов святилища Реком⁴⁸.

Кто входил седьмым в «семь дворов цейцев», я никак не могла ни у кого выяснить, так как у цейцев в настоящее время имеется шесть родоначальников: колена Осибэгатара — Цахилтæ, Агузатæ и Тадлатæ, затем потомки туалæга — арвадæлтæ, состоящее из фамилий Дзалатæ и Сырхаотæ, и фамилия Дианбектæ.

Пресловутая «грузинская фамилия Касрадзе», якобы жившая в Цейском ущелье и возникшая от потомства грузинских монахов, живших в Рекомском монастыре, на самом деле не существовала, так же как и сам монастырь и его монахи. Сведения об этом с легкой руки В. Б. Пфаффа, записавшего это со слов, по-видимому, какого-то шутника в 1869 г.⁴⁹, повторены были впоследствии множество раз без всякой проверки. Сама фамилия «Касрадзе» явно происходит от названия Касарского ущелья, происходящего от осетинского слова «къашæр» [*къæсæр*] — «порог», с прибавлением имеретинского окончания -дзæ.

Касарское ущелье на протяжении многих веков было родовым владением колена Цæразонтæ рода Осибэгатара, и никаких грузин, живших там, народное предание не знает. Более того, Касарское ущелье было оплотом, неприступной твердыней против вторжений грузин, которые дальше Заромага в Наромамисоне в Северную Осетию не проникали.

Видимо, в молитвенной формуле на кувде в Рекоме о «семи дворах цейцев» играло роль не фактическое количество дымов и основателей цейских поселков, а магическое число

⁴⁶ В настоящее время здесь имеется один дым Басиатæ, выселившихся из Мидегкау.

⁴⁷ Таким образом, нижняя часть Цейского ущелья застроена следующими шестью кау: самое восточное из них, находящееся несколько выше слияния Цейдона с Ардоном, — родовой поселок Тидлатæ — Бхнар; живут здесь только Гогатæ. Выше по ущелью — поселок Тидлатæ — Хокале; живут здесь из этого колена только Басиатæ и, кроме того, одно арвадæлтæ из колена Цахилтæ фамилии Айляртæ и Морзойтæ и разнородовые Сырхатæ и Дианбектæ. Выше расположен ряд поселков, объединенных на современных топографических картах названием Нижний Цей; это кау: Цнехджæ — родовой поселок фамилии Абайтæ [Абаевы] из колена Агузатæ, называемое также Абайтæкау — «селение Абаевых»; Цыфтæ — родовой поселок потомков туалæга, называемое также Козыкау или Коз (Кож), населенный фамилией Заккатæ, и Адагкау — второй поселок потомков туалæга, второй фамилии этого арвадæлтæ — Бицойтæ, в котором живут, кроме того, Морзойтæ из колена Цахилтæ, Абайтæ из колена Агузатæ — выселенцы из соседнего селения Абайтæкау — и Дзалатæ. Крайним, верхним селением в Цейском ущелье является Мидегкау, называемое на картах Верхним Цеем и являющееся родовым кау колена Тидлатæ. Здесь живут обе его фамилии: Басиатæ и Гогатæ, — и, кроме них, из колена Цахилтæ Айляртæ и разнородовые Сырхаотæ и Дианбектæ.

⁴⁸ По своей родовой принадлежности жители цейских шести кау представляют следующее. К роду Осибэгатара принадлежат колена Цахилтæ (в Цее живет часть одного его арвадæлтæ, состоящее из фамилий Айляртæ и Морзойтæ), Агузатæ (в Цее живет часть одной фамилии Абайтæ), Тидлатæ (одно арвадæлтæ, состоящее из фамилии Басиатæ и Гогатæ). Кроме того, к другим неизвестным по имени родам принадлежат потомки туалæга, составившие в Цее: одно арвадæлтæ, состоящее из двух фамилий — Заккатæ и Бицойтæ, арвадæлтæ неизвестного происхождения из двух фамилий — Дзалатæ и Сырхаотæ и одну фамилию неизвестного арвадæлтæ и рода — Дианбектæ.

⁴⁹ Пфафф В. Б. Материалы для истории осетин. [Ч. 2] // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 1.3. Тифлис, 1871. С. 64.

семь, которое, то разлагаясь на 3 и 4, то собираясь в 7, фигурирует во всем, что связано с кувдами в Ивард Рекоме.

Обозначение Цейского ущелья в грузинских источниках до XIX века мне неизвестно; вероятнее всего, что о святилище Реком в Грузии мало кто знал или, вернее, интересовался. В «Истории» и «Географии» грузинского царевича Вахушти^{XLV}, написанной в 1745 г., о Цейском ущелье и святилище Реком упоминаний не имеется⁵⁰.^{XLVI} В русских источниках сведения о цейских поселках появляются впервые только под 1783 г. в описи главы православной миссии в Осетии — протопопа Иоанна Болгарского, где сказано, что «в деревне Чей» числится 78 дворов, из них «крещеных два двора»⁵¹. Следующее упоминание относится к 1852 г., когда у А. П. Головина в его «Топографических и статистических заметках об Осетии» также упоминается «деревня Чай»⁵², а река Цейдон обозначен Скаждоном, по имени ледника Скажцити [Сказский ледник], из которого он вытекает⁵³.

По словам цейских стариков, Цейское ущелье, как это принято теперь у осетин, Цъайы-комом [Цъайы ком] не называлось, так как это название является в осетинском языке новым, появившимся в результате перевода с русского. И действительно, ущелье это получило название Цейского и в русском языке только в середине XIX века, при топографической съемке, сделанной управлением Терского казачьего военного округа. До этого же времени осетины называли его иносказательными именами, а русские, в редких случаях, когда это приходилось делать, — в форме «Чей» и «Чай», как это было у Иоанна Болгарского и А. П. Головина.

У кау Цейского ущелья, всех очень поздних, есть названия, которые понятны, как например: Цифтæ [Цъыфтæ] — «топь, бочажина»; Адаг-кау — «селение в долине»; Мидег-кау — «дальнее селение». То же и в отношении отдельных местностей, как «дур» — «камень» и т. д., но среди цейских названий есть такие, которые трудно объяснить или совершенно не понятны. Так, например, название сел. Коз (Цнехдже) если и не переводимо, то объяснимо аналогичными названиями местностей в Туальтæ. Названия же «Хокале», «Цнехдже», «Бхнар» и некоторые другие совершенно не объяснимы.

Мне кажется, что это остатки каких-то древних названий местностей, теперь исковерканных произношением и трудно осмысливаемых в их значении. Может быть, этими названиями были обозначены какие-либо места на священной тропе Реком Над^{XLVII} древними кувекатæ [кувæггæгтæ]^{XLVIII}, ходившими здесь на кувд на священную поляну Реком. Признаков обитания человека в Цейском ущелье, до появления здесь шести существующих и сейчас кау, ни цейцами, ни мной и И. П. Щеблыкиным, потратившим немало времени на детальный осмотр ущелья с этой целью, не обнаружено, но думается, что не будет ошибкой мое утверждение, что до появления основателей цейских поселков в Цейском ущелье не только могли, но и должны были жить люди. Может быть, это были временные и малочисленные людские поселки, но они, несомненно, существовали с давних времен. Людями этими должны были быть больные, жаждавшие исцеления в животворящем дыхании льдов и сосны, а также солнечного сияния, отраженного льдами; охотники, безусловно, проникавшие сюда в сроки, запретные для входа человека, и беглецы кровники, спасавшиеся здесь от возмездия за пролитую ими кровь. Эти группы людей, вероятно, и оставили здесь свои названия, которые теперь для нас совершенно не понятны.

Коммент. см.
на с. 289

⁵⁰ «История» царевича Вахушти издана на франц[узском] яз[ыке] М. [И.] Броссе: Histoire de la Géorgie: depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle / trad. par M. Brosset. P. 1–2. St. Petersburg, 1849–1857. Выдержки из нее изданы М. Г. Джанашвили: *Вахушти, царевич*. География Грузии / введ., пер. и примеч. М. Г. Джанашвили // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1904. Кн. 24, вып. 5.

⁵¹ Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института краеведения. 1934. Т. 4. С. 170.

⁵² Головин А. П. Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854. Тифлис, 1853. С. 451.

⁵³ Там же. С. 450.

2.3. Священный заповедник Ивард Реком. Топография святилищ в Цейском ущелье

Священный заповедник Ивард Реком⁵⁴, занимавший некогда все Цейское ущелье, в отношении топографии святилищ представляет [собой] следующее. Все святилища: Реком, Ладзджытæ-занг [*Ладзойты æнг*], Майрем [*Майрæмы*] кувæндæттæ [святилища] и другие, — стоят на южном склоне хребта Цей-раг, т. е. тянутся по левому берегу реки Цейдон и принадлежат всем коленам рода Осигагата. Исключение составляет только одно из мест этого заповедника — Сидан [*Сидæн*], само по себе представляющее небольшой комплекс святилищ, объединенный единой священной поляной. Оно находится на правой стороне Цейского ущелья, на хребте Кальпер-раг и принадлежит только одному из колен Осигагата — Цæразонтæ.

О том, что еще в недавнем прошлом все Цейское ущелье, начиная от местности Цуале, вплоть до ледников Адай-хоха, было заповедным и священным, показывает путь кувд-дзаутæ [*куывддзаутæ*] — молящихся⁵⁵, отправляющихся туда на кувд.

Оставляя в стороне прекрасно разработанное шоссе⁵⁶, ведущее от Цуале^{57, XLIX} к дому отдыха, санаторию, туристической базе и альпинистическим [*sic!*] лагерям, <куывд-дзаутæ> идут по тропе, называемой «Реком над»⁵⁸, пролегающей на большой высоте, по левой стороне ущелья, по средней полосе хребта Цей-раг. Эта выючная тропа, вытоптанная тысячами ног в течение столетий, даже и в летнее время местами была трудно проходима. В осенне- же весенний период, ноябрь — март, эта тропа из-за гололедицы становится совершенно непроходимой⁵⁹.

Группы молящихся, направлявшиеся в Цейское ущелье из своих кау, шли туда, собираясь группами по своим родовым коленам и братствам.

Впереди идущей группы юноши гонят скот, предназначенный для жертвоприношения.

По словам стариков, при входе в Цейское ущелье, при подъеме от местности Цуале на хребет Цей-раг, неподалеку от нынешнего отселка Бхнар⁶⁰, путники встречали первое на своем пути святилище в виде каменного столбика, сложенного сухой кладкой, носящего название «Фандаджи Уастрджи Кувандон» [*Фæндаджы Уастырджийы кувæндон*] — «Святилище благословения пути божеством Уастрджи»⁶¹. Здесь мужчины делали свой первый привал и клали к подножию святилища какой-нибудь нишейнаг¹ — votivное приношение в виде пули, кусочка белой ваты или же серебряной монеты.

Женщины и дети, идущие поодаль от мужчин, к святилищу Фандаджи Уастрджи не подходили, а шли дальше, поднимаясь к покосным лугам, среди которых высится огромный священный дуб, огражденный кругом из камней, уложенных сухой кладкой, и носящий название «Гул-Куван» от слов: «гул» [*гуыл*] — пирожок с мясом и «куван» — от глагола «кувын» — «моление» [«молиться»]. Здесь женщины останавливаются, и старшая из этой группы совершает моление перед священным дубом, держа в руках три круглых

Коммент. см.
на с. 289

⁵⁴ «Ивард» означает «заповедный, священный, тайный».

⁵⁵ Кроме колена Тидлатæ, которое живет в нижней части Цейского ущелья.

⁵⁶ В настоящее время здесь проведено шоссе, идущее на протяжении 11 км от Буронского рудника к цейскому санаторию. Шоссе почти на всем своем протяжении идет по правой стороне ущелья, противоположной той, по которой ходили молящиеся.

⁵⁷ Теперь Буронского рудника.

⁵⁸ «Над» означает тропу, в точном переводе «вытоптанная».

⁵⁹ В этот период уже имеющееся в Цейском ущелье шоссе бывает местами непроходимо для пешехода, так как представляет сплошной ледяной скат. Трудность этих 11 км, непреодолимых без «кошек», я испытала на себе сама.

⁶⁰ Отселок Бхнар, самый последний из поселений Цейского ущелья, расположен в устье реки Цейдон у слияния ее с Ардоном. Принадлежит колену Тидлатæ фамилии Гогатæ.

⁶¹ Святилище это было уничтожено в 30-х годах XX века комсомольцами из Буронского рудника.

«гултæ» [гуылтæ] — пирожка и чашу с пивом, прося благословения всем домочадцам данного родового колена и арваделтæ — братства, к которому принадлежат их мужчины, а также прося чадородия женщинам, приплода скоту и урожая зерна. По окончании молитвы, выпив, по очередности старшинства, по глотку пива из чаши и съев по кусочку освященных молитвой пирожков, женщины садятся вблизи священного дерева, оставаясь здесь до тех пор, пока мимо них не проходит группа их мужчин. Здесь к мужчинам присоединялись мальчишки, которые начинали собирать по лесу сухие сосновые палки. Женщины с девочками и маленькими мальчиками медленно, поодаль, начинали следовать за группой идущих впереди мужчин, идя по той же тропе Реком над.

За нынешним селением Хокале⁶², на покосном лугу, расположено следующее на пути мужчин святилище — Лæдзджытæ-занг [Лæдзойты зæнг] кувандон [кувæндон]. Название это состоит из слов: «лæдзæг» — «палка», «занг» [зæнг] — «колено, ствол» и «кувандон» — «святилище». Лæдзджытæ-занг представляет собой священное дерево — сосну, около которой лежит большая куча сухих сосновых жердей и палок, которые складываются здесь не только в дни кувда, но и всегда, при каждом проходе мимо этого места, каждым мужчиной, без ограничения возраста, от самых ранних детских лет. Подойдя к этому святилищу, мужчины, в очередности старшинства лет, молча накладывают на уже имеющуюся кучу хвороста принесенные ими с собой палки и идут дальше.

Женщины к этому месту не подходят, так как оно для них запретно, а, огибая его, продолжают следовать дальше по Реком над, поодаль от группы мужчин.

Святилище такого рода у осетин не единично, оно имеется, например, в том же роде Осигагата, у колена Цахилтæ в Урсдонском ответвлении Алагирского ущелья, оно имеется в Тагаурии у входа в Кобанское ущелье со стороны Даргавса и в других местах, но в литературе эти святилища неизвестны. Между тем такого рода святилища, как Лæдзджытæ-занг, являются местами исключительного культурно-исторического интереса как сохранившийся до наших дней пережиток обычая поклонения богу войны, известного еще у скифов по Геродоту^L и у алан по Аммиану Марцеллину^{LII}. С тех пор о святилищах этого типа не было никаких упоминаний.

У Геродота говорится: «<...> относительно Арея^{LIII} существует иной, следующий порядок: в каждом скифском царстве ставятся по околodкам святилища Арея, именно: складывается куча хворосту длиной стадию в три и столько же шириною; высота кургана меньше; наверху сделана четырехугольная площадка, три стороны которой отвесны, а к четвертой есть доступ. Ежегодно свозится полтора-два возов хворосту, потому что от непогоды кучи постоянно оседают. На каждой такой насыпи водружается железный, старинный меч, который и составляет кумир Арея. Этому-то мечу ежегодно приносятся в жертву рогатый скот и лошади, как и прочим божествам, а сверх того, совершается еще следующее: в честь его умерщвляется каждый сотый мужчина из всего числа взятых в плен врагов и умерщвляется не так, как скот, но иным способом: сделав предварительно возлияние на головы людей, их режут над сосудом, потом кровь убитых относят на кучу хвороста и льют ее на меч. Только кровь относится наверх; внизу у святилища всем убитым людям отсекают правые плечи вместе с руками и бросают в воздух; покончив с принесением в жертву остальных животных, удаляются. Руки оставляются там, где упали, а трупы лежат отдельно» [пер. Ф. Г. Мищенко] (Herod., IV, 62).

В уартовском эпосе имеется отголосок скифской священной кучи хвороста.

Так, нарт Батрадз заставил нартов в виде платы за кровь убитого ими его отца, Хамыца, соорудить огромную кучу дров и хвороста, на которой он сжег шелк, принесенный нартами, а затем избил их, разбросав их тела около костра⁶³.

Коммент. см.
на с. 289

⁶² Сел. Хокале принадлежит разным коленам рода Осигагата, переселившимся сюда из своих родовых кау.

⁶³ Dumézil G. Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930. P. 63.

В ритуале же современного кувда у осетин в святилищах покровителя мужчин и войны — божества Уастрджи — до сих пор остается обряд собирания крови жертвенных животных в сосуд.

У Аммиана Марцеллина мы имеем отголоски того, о чем писал Геродот: «Аланы <...> они втыкают в землю по варварскому обычаю обнаженный меч и благоговейно поклоняются ему, как Марсу, покровителю стран, в которых они кочуют» [пер. Ю. А. Кулаковского] (*Ант. Марс.*, XXXI, 2, 17). Здесь мы уже не имеем упоминания ни о кучах хвороста, ни о человеческих жертвоприношениях, которые были у скифов, но у осетин в пережиточной форме сохранилось до наших дней почитание меча, описанное у Аммиана Марцеллина⁶⁴. Это есть и в нартовском эпосе⁶⁵.

Выше по ущелью, по тропе Реком над, стоит святилище Цейты Мкалгабртæ кувандон [Цъайы Мыкалыгабырты], что означает в переводе «Цейское святилище Мкалгабртæ»⁶⁶. Святилище это позднее, посвящено оно Мкалгабртæ, патрону колена Цæразонтæ, построено и почитается разнородовым населением цейцев. Кувд совершается здесь в один день с родовым кувдом Цæразонтæ в святилище Мкалгабртæ в Сидане, на котором цейцы не бывают, а совершают его у себя в Цее. Около цейского Мкалгабртæ имеются остатки цардагов [цардах], где цейцы совершают ритуальный пир, разбиваясь на родовые колена и фамилии⁶⁷.

Чейтæ [sic!] Мкалгабртæ кувандон имеет вид трехстенной деревянной постройки, у которой четвертая стена сложена сухой кладкой. Кровля односкатная, сделана из сосновой драни, придавленной для устойчивости обломками камней. Святилище украшено рогами туров, черепами быков и баранов, принесенных здесь в жертву. Святилище огорожено каменной стеной, сложенной сухой кладкой. Внутри ограды растут деревья, и высится священное дерево — сосна. Вокруг святилища — священная роща.

Подходящих к этому месту мужчин кувдзаутæ встречают старики из цейских отселков. Все мужчины: и пришедшие, и местные, — рассаживаются в священной роще на имеющихся здесь для этого камнях, выложенных знаком «П», и совершают здесь краткое моление над чашей с пивом и тремя круглыми лепешками в честь «Мкалгабртæ и брата Рекома».

Женщины в этом кувде участия не принимают, так как для них существует запрет произнесения имени этого божества.

Далее тропа идет вглубь ущелья, поднимаясь выше цейских поселков Цнехеджæ⁶⁸, Коз⁶⁹, Цифтæ⁷⁰, Адаг-кау⁷¹ и Мидег-кау⁷², к грани альпийских лугов, к священной роще Шаудзуар [Сау дзуар] — «Черная святыня», или Шау-кæд [Шау-хъæд] — «Черный лес»^{LV}.

В этой священной роще имеется святое место, называемое Индон-мус [Æндон мус] — «Стальное гумно»^{LV}. Почему оно имеет такое название, узнать мне не удалось. Ни один из стариков-цейцев из колена Цæразонтæ, земли которых соприкасаются со священным

Коммент. см.
на с. 289

⁶⁴ См.: Пфафф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2 / под ред. Н. К. Зейдлица. Тифлис, 1872. С. 132; Медоев А. Ц. Предание о шашке Акоевской фамилии // Терские ведомости. 1899. № 110. 26 сентября. С. 2: «Шашка эта по преданию имеет чудодейственную силу, и поэтому память ее чтится Акоевыми ежегодно жертвоприношением на степи, где они режут баранов, проводят целый день, а вечером возвращаются домой с песнями, танцами и стрельбой».

⁶⁵ Dumézil G. Légendes... P. 179, 184–185.

⁶⁶ Святилище это находится между отселком Хокале и Абайтæкау.

⁶⁷ По словам Хадахца Айляртæ, здесь было четыре сардага [цардах]: в одном совершало свой кувд колено Цахилтæ, Айляртæ и Морзойтæ, в другом — колено Тидлатæ, Басиатæ и Гогатæ и в третьем — колено Агузатæ-Абайтæ, в четвертом же — разнородовые фамилии Цейского ущелья: арваделтæ Дзалатæ-Сырхаотæ, арваделтæ Закатæ-Бицойтæ, — и одна фамилия Дианбектæ.

⁶⁸ Отселок Цнехедже, или Абайтæ кау, принадлежит фамилии Абайтæ из колена Агузатæ.

⁶⁹ Отселок Козж [Къоз] принадлежит Басиатæ из колена Тидлатæ.

⁷⁰ Отселок Цифтæ — в переводе «топь, бочажина», принадлежит фамилии Заккатæ.

⁷¹ Отселок Адаг-кау — в переводе «селение в ложине», заселено разнородовыми фамилиями.

⁷² Селение Мидег-кау — в переводе «дальнее, глубинное», заселено разнородовыми фамилиями.

заповедником Реком, объяснить мне этого не смог. Дзуарлаг Рекома Хазби Басиатæ из колена Тидлатæ, III лет⁷³, сказал мне, что это место называлось так до того времени, как Тидлатæ поселились в Цейском ущелье⁷⁴, а почему — он не знает.

В священной роще Шау-кад растут дубы, березы, буки, клены и, в большом количестве, рябина. Роща эта посвящена Уастрджи.

Дойдя до этого места, группа мужчин кувдзаутæ останавливается и в краткой молитве приветствует это святилище.

От рощи Шау Кад, через балку, расположен отрог хребта Цей-раг — Дзуари-раг [Дзуары рагъ] — «отрог [хребет] святилища»^{LV}, с голой безлесной поляной на его вершине, имеющей крутой угол падения в сторону Цейдона. На крайнем выступе этого отрога Уаскьуйпп — «священном холме»^{LVII}, находящемся над Цейдоном, стоит старое деревянное здание святилища Вастрджи дзуар [Уастырджийы дзуар] — посвященное Уастрджи⁷⁵. В плане своем это святилище совершенно тождественно Рекому, хоть и в перевернутом виде. В Рекоме прируб приставлен к главному помещению с южной стороны, а в Вастрджи дзуар — с северной, но в обоих случаях исполняя роль нартекса — преддверия православного храма.

Вастрджи дзуар при отселках Цей играет роль как бы кладбищенской церкви. Позади святилища с севера, уходя в гору, тянется обширное цейское кладбище с погребениями в земле по православному обряду и с группой забпадзев [заппадз] полуподземного типа в самой дали этого кладбища, уже на Цей-раге⁷⁶.

Святилище Вастрджи дзуар, несмотря на все признаки осетинского языческого культа в настоящем и прошлом, несомненно, православная церковь. Если бы это не было так, то около нее не могло бы быть кладбища, так как осетинские святилища, какому бы они божеству ни были посвящены, одним из главных своих запретов имеют запрет мертвого тела, и нахождение около них захоронений категорически исключено. Кроме того, это святилище имеет название не кувандон — принадлежность языческого в своей основе святилища, — а дзуар, заключающее в себе испорченное грузинское слово «джвари» [ჯვარი] — означающее «крест». То, что Вастрджи дзуар является церковью, подтверждается еще и тем, что группа мужчин сюда не заходит, а от священной рощи Шау кад спускается вниз со средней полосы хребта Цей-раг, почти до русла реки Цейдон, вступая в местность Уаллаг Кад [Уаллаг-хъæд]⁷⁷ — «Верхний лес»^{LVIII}.

Со времени образования цейских отселков, в конце XVII — начале XVIII века, и вплоть до революции отсюда⁷⁸ начинался священный заповедник святилища Реком⁷⁹.

В местности Уаллаг Кад прибывшие сюда на лошадях мужчины кувдзаутæ спешиваются и отсюда и в наши дни идут уже пешком, а женщины босиком, что делают также

Коммент. см.
на с. 289

⁷³ Записано в 1936 г.

⁷⁴ Тидлатæ поселились в Цейском ущелье в конце XVII — начале XVIII века.

⁷⁵ Беглое упоминание об этом святилище имеется у К. Ф. Гана: Ган К. Ф. По долинам Чорока, Уруха и Ардона // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Тифлис, 1898. С. 43. Здесь К. Ф. Ган сделал ошибку, сообщив, что святилище сколочено из досок, тогда как оно срублено из сосновых бревен, но скреплено впоследствии досками, приколоченными к стенам святилища и охватывающими здание наподобие футляра, предохраняя его от падения. Более краткое замечание об этом святилище имеется у И. С. Ткешелашвили: Ткешелашвили И. С. От Владикавказа до Кутаиса: Путеводитель по Военно-Осетинской дороге (Записки экскурсанта). М., 1899. С. 21.

⁷⁶ Забпадзы — погребальные камеры, в которых хоронили по обрядам осетинского язычества, имевшим в основе запрет осквернения земли трупом человека.

⁷⁷ Место это начинается от моста Уаллаг хид [Уаллаг-хид], где шоссе, идущее от Бурона по правому берегу Цейдона, переходит на его левый берег, ведя к дому отдыха ВЦСПС.

⁷⁸ В отчете Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 г. (Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 г. Тифлис, 1878. С. 22) значится о Рекоме: «Эта церковь имеет при себе землю, лес <...>».

⁷⁹ В настоящее время священный заповедник святилища Реком заключен по левому берегу реки Цейдон между домом отдыха ВЦСПС и туберкулезным санаторием.

и многие из мужчин, особенно самые молодые и самые старые, которые будут исполнять роль жрецов и их помощников на кувде. В настоящее время от этого места начинаются запреты, которые раньше распространялись на все ущелье. Начиная от местности Цуале — устья Цейдонского ущелья — отсюда и вплоть до ледников не должно находиться что-либо мертвое — человек или животное. Жертвенные животные в счет не идут. Сюда нельзя приносить ни сырое, ни приготовленное мясо. Все идущие вверх от местности Уаллаг Кæд должны предварительно исполнить в отношении себя все полагающиеся к тому очищения и запреты. Отсюда вглубь ущелья запрещен вход ослу, свинье и курам. Запрета на собак не имеется.

По словам Н. С. Семенова, бывшего в святилище Реком в 1892 г., на границе местности Уаллаг-кæд, которую он не называет, поперек тропинки лежал тяжелый брус — «обозначение границы, за которой идет священное место, посвященное Рекому»⁸⁰.^{LIX}

В местности Уаллаг-кæд тропа Реком-над идет вглубь ущелья, выше шоссе, пересекая ряд небольших лесных полей, называемых Майрæм фæжтæ [Майрæмы фæжтæ] — «Поляны Майрем»^{LX}. На них тоже стояло пять деревянных срубиков — святилищ, посвященных Майрем. Об этих святилищах имеются сведения в «Отчетах Общества восстановления православного христианства на Кавказе» за 1875 г.⁸¹ Их видела в 1879 г. П. С. Уварова⁸².^{LXI}

В 1892 г. Н. [С.] Семенов видел здесь уже только два Майрем кувандона⁸³.

Сохранившийся на одной из Майрем-фæж кувандонов Майрем, перенесенный нами на новое место, представляет из себя сосновый сруб, клеть которого имеет кубическую форму и рублена «в лапу». Сруб перекрыт двускатной кровлей, опирающейся на четыре стропильные ноги, по две с каждой стороны (с с[еверо]-з[апада] и ю[га]), покрытых орнаментальной геометрической резьбой. Стропильные ноги имеют форму фаллов⁸⁴.^{LXII} Кровля покрыта колотыми досками сосновой драни, вверху опирающиеся на князевую слегу^{LXIII}, положенную на середину верхнего пятого венца ю[го]-з[ападного] и с[еверо]-в[осточного] фасадов, а внизу упирающиеся в два желоба, поддерживаемых стропильными ногами здания. Поверх драни наложены куски камней, которые предохраняют крышу от ветра. В ю[го]-з[ападном], главном фасаде святилища Майрем имеется между II и III венцами вырезка в виде оконца.

Сруб святилища Даллаг Майрем [Даллаг Майрам; осет. *Дæллаг Майрæм*] с ю[го]-з[апада] и с[еверо]-в[остока] имеет по четыре венца.

Коммент. см.
на с. 289

⁸⁰ [Семенов] Н. С. В Осетии. Цейское ущелье // Терские ведомости. 1892. № 98. 16 августа. С. 2–3; № 99. 19 августа. С. 2.

⁸¹ См.: Отчет Общества восстановления... за 1875 год. С. [22].

⁸² Уварова П. С. Кавказ. Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887. С. [59] (1879 г.). При реставрационных работах 1936 г. в святилище Реком мною и И. П. Щерблыкиным остатки этого святилища был перенесены выше, вглубь ущелья, на территорию современной зоны заповедной рощи Реком, состоящей под надзором Комитета по охране памятников старины при Совете Министров СССР и имеющей сторожа. Здание это в реставрированном виде стоит там и сейчас.

⁸³ [Семенов] Н. С. В Осетии... № 99. 19 августа. С. 2. Об этих исчезнувших Майремах мне удалось собрать сведения у стариков Цейского ущелья. В посещение мною этой поляны в 1926 г. здесь стояло два Майрема, из которых один — в непотревоженном виде. Исчезло оно в 1927 г., в период начала постройки дома отдыха ВЦСПС.

⁸⁴ Стропильные ноги у святилища Даллаг Майрем на макете Осетинского музея работы художника Казюлина и по свидетельству П. С. Уваровой (Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 59–60) имели вид байрегтæ [байрегтæ] — стилизованных протомов коней. По словам же дзуарлага святилища Реком Кадахца Айляртæ [Хадахц Айляров], эти стропильные ноги сделаны неправильно, так как на здание Майрем перенесена форма стропильных ног святилища Реком, а «Майрем лошадей не имеет». Поэтому при позднейших работах по реставрации этого святилища здесь были сделаны стропильные ноги, аналогичные таковым у Уаллаг Майрем кувандон [Уæллаг Майрæм, Уæллаг Майрæмы кувæндон]. И. П. Щерблыкин, записавший это указание от Х. Айляртæ, все же счел более осторожным восстановить стропильные ноги по свидетельству П. С. Уваровой и макету художника Казюлина.

Внутри клеть имеет размер: ю[го]-з[апад] — с[еверо]-в[осток] — 1,07 м, высота его клетки от фундамента до кровли — 1,29 [м], высота конька кровли — 0,22 м, общая высота здания — 1,51 м, высота фаллов стропильных ног — 0,9 м.

Клеть сруба стоит на каменном фундаменте, выложенном на земле в виде ряда обломков гранита. Фундамент ничем не скреплен и является сухой кладкой. Святылище обнесено вокруг невысокой каменной стеной, имеющей форму неправильного круга, несколько вытянутого с запада на восток, сложенной также сухой кладкой.

В 1935 г. святылище это было частично разрушено и сожжено группой туристов, расположившихся здесь на ночлег. У святылища была сожжена крыша, часть стен и две стропильные ноги.

На поляне Майрем фæж и у святылища Майрем мужчины кувддзаутæ не останавливались, а шли дальше. Женщины же делали здесь привал, обходили все святылища Майрем и клали в каждый из них какое-либо приношение: уголек, завернутый в кусочек ваты, лоскуток шелковой материи, кусочек позумента и т. д. Затем шли дальше вслед за мужчинами.

От поляны Майрем-фæж тропа идет к священному водопаду Мкалгабртæдон [Мыкал-габырты дон]⁸⁵, вступая на поляну Амбртæ фæж^{LXIV}, что в переводе означает «место сбора»⁸⁶.

На этой поляне все идущие на кувд в Реком одновременно, отдельными группами останавливались, располагались на отдых и ждали прихода всех остальных групп, которые должны были принять участие во всех обрядах этого моления. Здесь происходило первое моление этого кувда, приносился в жертву белый баран, который съедался здесь целиком, мяса от него нельзя было никуда уносить. Идти отсюда дальше можно было только всем вместе, разделившись на две группы: мужчин и женщин.

В настоящее время, несмотря на разрушительную в этом отношении деятельность администрации дома отдыха и поведение отдыхающих, от места этого привала в лесу еще остались кое-где камни, уложенные в виде буквы «П», своими концами обращенной на запад, в сторону святылища Реком.

Здесь ранее находился столбик кувандона с нишкой, выложенный сухой кладкой из острых обломков гранита. Кувандон этот носил название Мух-бæх-Уастрджи^{LXV}, что означает «мух» [мыхуыр] — «печать», «бæх» — «лошади» Уастрджи. Что означало это название, никто из стариков объяснить мне не мог.

Выше этого места, в глубине скал хребта Цей-раг, имеется святылище Амбыртæ кувандон [Æмбырды кувæндон], что означает «святылище места сбора». Кувандон этот посвящен божеству — покровителю диких животных и украшен рогами туров, которые были убиты молящимися во время периода кувда в Рекоме и во время ожидания на поляне Амбыртæ фæж всех запоздавших. На этой поляне пасся скот, который пригонялся сюда для принесения его в жертву во время моления.

От поляны Амбыртæ фæж тропа Реком-над входила в густой темный лес, наполнявший души идущих мистическим трепетом и ужасом. Все боялись преступить какой-нибудь из многочисленных запретов, связанных со святылищем Реком.

Тропа сразу же поднимается вверх и ведет по берегу Цейдона на большой от реки высоте. Эта тропа выводит кувддзаутæ к поляне Фат ахшен фæж, что в переводе означает — «Поляна стрельбы из лука», позднее ее стали называть также Топ-ахшæн фæж^{LXVI} — «Поляна стрельбы из ружья»⁸⁷. В этом месте во время кувда, после принесения жертв

Коммент. см.
на с. 289

⁸⁵ Водопад этот находится позади здания дома отдыха ЦК профсоюзов. В туристической литературе он носит название «Водопада св. Николая» (см. напр.: [Семенов] Н. С. В Осетии... № 99. С. 2–3) — продолжая путаницу вокруг понятия Мкалгабртæ в пределах «Косого Николая».

⁸⁶ Теперь на этой поляне расположен цейский дом отдыха ВЦСПС.

⁸⁷ Название это произошло от слов: «фат» — «стрела», «ахшен» [ахсын] — «стрелять», «фæж» [фæз] — «поляна», «топ» [топп] — «ружье».

и совершения ритуального пира, происходили состязания в меткости стрельбы, сперва, еще до начала XIX века, из лука, а потом — из ружья.

Начиная от этой поляны в местах заповедника Реком, лежащих выше этой поляны, нельзя было уже производить ни одного выстрела ни из лука, ни из ружья. Все имевшееся у мужчин оружие, кроме кинжалов, с которыми осетин никогда не расставался, оставалось здесь. Оружие складывалось кучками, разделенное по родам, коленам и братствам. Около каждой кучки оружия оставались кастеры [кæстæртæ] (младшие мужчины)^{LXVII}, которые должны были охранять это оружие, но сами к нему не должны были прикасаться ни при каких обстоятельствах, кроме соревнования в стрельбе и боев на мечях. Здесь же происходили и все остальные военные игры.

Выше по ущелью, но несколько ниже по склону горы стояла древняя, многовековая гигантская липа Сускæд-балаш-Уастрджи кувандон [Сусхъæдбаласы Уастырджийы кувæндон] — «Священная липа Уастрджи»^{LXVIII}, в дупло которой клали серебряные монеты⁸⁸.

Несколько выше этой липы, наискосок от нее, стоит огромный ледниковый валун. На вершине его стоял деревянный срубик в честь Уастрджи, называвшийся Авсан-дзуар — «Святилище железа»^{LXIX}.

В этот срубик, имевший вид куба, высотой около метра, сложенный из тонких сосновых бревен, без крыши⁸⁹, мужчины, шедшие на кувд в Реком, раньше клали наконечники стрел, а впоследствии — пули. То же делали и охотники, охотившиеся на территории священного заповедника, после того как охота в священном заповеднике Реком с конца XIX в. перестала быть запретной не во время кувда, а была подчинена общим правилам о сроках охоты.

Далее тропа Реком-над ведет вверх, все так же на большой высоте, по краю отвеса над руслом Цейдона. Тропа эта выводит на обширное плато, где находятся два главных святилища Цейского ущелья: святилище Реком и Уаллаг Майрем^{LXX}.

Плато это делится на нижнюю, по течению реки, часть, на которой находится главное из семи бывших в заповеднике святилищ Майрем⁹⁰, и верхнюю, большую его часть, где расположена священная поляна Реком со стоящим на ней зданием этого святилища.

Святилище Уаллаг Майрем стоит в густом сосновом лесу, на полусклоне, обращенном к обрывистому берегу Цейдона. Выше святилища расположена поляна Уаллаг Майрем фæж [Уаллаг Майрæмы фæз], где совершается главное моление в честь Майрем. На этой поляне находится обломок скалы грандиозных размеров, скатившийся с хребта Цей-раг, называемый Майрем дур [Майрæмы дур] — «Камень Майрем» или Куфтæ дур [Кувæн дур] — «Камень моления»^{LXXI}, на котором и около которого происходят после окончания ритуального пира увеселения молодежи: танцы, хоровые песни, игры. Здесь группируются девушки, принимающие участие в кувде Майрем, сюда приходят молодые неженатые мужчины и юноши после совершения обряда моления и окончания ритуального пира по цардагам на священной поляне Реком. Здесь происходит выбор невест, и браки, заключенные после встречи у святилища Уаллаг Майрем, считаются в Осетии самыми счастливыми.

Святилище Уаллаг Майрем кувандон представляет собой маленький сруб, подобный тем пяти, которые стояли на полянах Майрем фæжтæ, и тому одному, что стоял на поляне Сидан.

Разница в конструкции этих двух святилищ Майрем только в том, что Уаллаг Майрем сделан наряднее. Стропильные ноги кровли этого Майрема украшены более мелким и более тщательно вырезанным орнаментом. Кроме того, в его главном фасаде, обращенном также на юго-запад, имеется не просто вырезка в бревнах его двух венцов, как это имеется у Даллаг

⁸⁸ Липа эта свалилась в середине XIX века на памяти Хазби Басиатæ.

⁸⁹ По словам Хазби Басиатæ, Хадахца Айляртæ и других стариков, срубик этот сгнил около 1918–1919 гг. и не был восстановлен.

⁹⁰ Один из этих Майремов был расположен на поляне Сидан, пять — на полянах Даллаг Майрем фæж [Даллаг Майрæмы фæз] в местности Уаллаг кæд, и один — на плато подле священной поляны Реком в местности Уаллаг Майрем.

Майрем, а между вторым и пятым венцами стены его сруба вставлено два бруска, окосячивающие стороны оконного отверстия, в котором вставлена деревянная ставенка, вращающаяся на деревянных штырях, вставленных в гнезда, вырубленные во втором и пятом венцах.

Уаллаг Майрем, так же как и остальные Майремы, имеет под своим срубом фундамент, сложенный из рваных кусков гранита сухой кладкой, но разница здесь в том, что передний фасад святилища Уаллаг Майрем установлен на один большой плоский гранитный камень. Остальные же стены этой клетки имеют фундамент, сделанный из более мелких кусков камня, тогда как у остальных Майремов все четыре стороны фундамента сложены из относительно мелких камней. Размер фундамента Уаллаг Майрем: по стенам, идущим с запада на восток, — 2,15 м и с севера на юг — 2,3 м.

Святилище Уаллаг Майрем огорожено стеной, сложенной из камней подобно тому, как это сделано у ниже стоящих по ущелью, на Майрем фæжтæ, Майремах. Камни в этих оградах положены сухой кладкой, внутри которой образуется дворик святилища, имеющий форму неправильного круга с диаметром около 3,5 метра.

С фасадной стороны в кладке ограды святилища Уаллаг Майрем имеется перерыв наподобие входа во дворик, хотя туда вход запрещен, да и взрослый человек едва ли смог бы пройти туда или поместиться в маленьких масштабах святилища Майрем, повторяющего формы большого здания.

Во двореке Уаллаг Майрем кувандон, в его северной части, растет большой куст лесной смородины «каларджи» [*хъалæрдзы*], являющейся женским священным кустарником. В южной стороне дворика имеется большое дерево красного клена, являющегося также священным деревом святилища Уаллаг Майрем.

Местность святилища Уаллаг Майрем граничит со священной поляной Реком, где находится деревянное здание главного святилища заповедника.

Обе эти поляны разделены узкой полосой соснового леса, служащего восточной границей поляны Реком и западной для поляны Уаллаг Майрем.

На окраине священной поляны Реком, у опушки леса, почти на краю обрыва над Цейдоном, стоит священное дерево — яблоня⁹¹ — Кæдтаг-фæткъуы-балаш-кувандон [*Хъæддаг-фæткъуыбаласы кувæндон*]^{LXXII} — граница проникновения женщин вглубь Цейского ущелья⁹². Яблоня эта символизирует животворящую производящую силу, вложенную в понятие божеств Уастрджи и Майрем.

Место около священной яблони, стоящей на рубеже священных зон божеств Майрем и Уастрджи, имеет еще одно название — æмбарын-дон^{LXXIII} — «место познания», или «место проникновения» в сущность божества.

Название это происходит потому, что с Реком^{LXXIV} над, проходящей по местности Уаллаг Майрем фæж, в гуще леса не видно ничего, кроме деревьев. От священной же яблони подошедшего к ней кувддаутæ поражает внезапность открывшегося перед ним вида на западную, конечную часть Цейского ущелья.

В высоте — покрытые вечными снегами, сверкающие на солнце вершины горной группы Адай-хох, со сползающими с них ледниками. Справа и слева — два скалистых гребенчатых хребта: Цей-раг и Кальпер-раг, составляющие стены ущелья; внизу покрыты густым лесом, который, редая, взбирается по склонам высоко вверх одиночными соснами. Прямо — огромный темный массив утеса Сау-фидар — «Черная твердыня»⁹³, выдвинувшийся

Коммент. см.
на с. 290

⁹¹ У П. С. Уваровой (Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 65), видевшей это дерево в 1879 г., написано, что это священная груша. Ошибка эта проникла и в литературу при описании посещений святилища Реком, составленных при помощи ее «Путевых замет[ок]».

⁹² Местность Уаллаг Майрем фæж находится хотя ниже по течению Цейдона, но в отношении расположения поляны Реком лежит выше, так что женщины, не имея права вступить на землю поляны Реком, могут видеть все происходящее на ней со своей священной поляны — Уаллаг Майрем.

⁹³ Утес этот имеет еще грузинское название «Иоанек-па». — «Шея Иоанна Крестителя». Об этом см. в главе [2.1].

вперед и омываемый сверкающими брызгами кристально чистого Цейдона. А у ног смотрящего — зеленая священная поляна Реком с причудливым зданием святилища.

Священная поляна Реком, имеющая округлую форму, расположена на небольшом возвышенном плато, сильно покатом к югу⁹⁴. Плато это оканчивается к югу крутым обрывом, в глубине которого мчится, омывая подножия поляны, река Цейдон.

Священная поляна окаймлена густым сосновым лесом, но на самой поляне нет ни одного дерева, исключая молодой чахлой березы, растущей теперь в камнях ограды святилища Реком.

Поверхность плато камениста и бугриста от лежащих здесь ледниковых валунов, частично уже затянутых густым дерном.

С севера священная поляна вплотную примыкает к возвышающейся над ней скалистой стене хребта Цей-раг, оканчивающейся вверх зубчатыми гребнями и вершиной Дзуари-сар [Дзуары сар] — «Голова святилища»^{LXXV}. Здесь, высоко в горах, от тающих снегов рождается бесчисленное множество ручьев, которые текут вниз по отвесу, обливая скалы этой стены отдельными серебристыми длинными водяными нитями, составляя водопад из тонких отдельных струй — Донжентә [Донджынтә]^{LXXVI}, считающийся священным. Водопад этот образует ручей Сауджин дон [Сауджыны дон]^{LXXVII} — «Ручей черноризцев»⁹⁵, являющийся границей священной поляны с ее западной стороны. С востока поляна Реком отделяется от поляны Уаллаг Майрем полосой соснового леса.

Здание святилища Реком находится в юго-западной части поляны Реком. Стоит оно на искусственно сооруженной при помощи навала обломков скал, выравненной, горизонтальной площадке, высящейся со своим каменным забором на склоне плато.

Эта площадка — дворик святилища — имеет неправильно округлую форму, напоминающую овал, вытянутый с запада на восток. В западной части ограды дворика теперь имеется калитка с одностворчатой дверью. Поставлена она, по словам стариков, в середине XIX века. До этого времени в ограде святилища прохода не было, и она представляла замкнутый овал. С западной стороны ограда святилища была сделана ниже, чем с остальных сторон, и дзуарлаги во время кувда, чтобы войти во дворик святилища, перелезали через стену ограды с этой стороны.

В кладке стены ограды святилища явно различимы различные переделки и починки. Внизу ограды лежат более крупные камни. Высота этой первоначальной кладки была, как это бывает обычно в святилищах, невелика. Овал из камней был выложен высотой в один-два камня. С началом же появления в Цейском ущелье посторонних людей, примерно с середины XIX века, цейцы начали увеличивать высоту ограды святилища, все добавляя и добавляя камни.

В западной части дворика святилища, в квадрате раскопной сетки К–Л/II, раскопкой 1936 г. на глубине около полуметра от поверхности был обнаружен древний небольшой очаг, примыкающий к ограде святилища, сложенный из нескольких камней. Старики из отселков Цея, осматривавшие этот очаг, сказали мне, что на их памяти в ограде святилища огонь никогда не зажигался. Для надобностей кувда очаги разжигаются только на поляне Реком в соответствующих местах и по цардагам, но никак не во дворике святилища, что не соответствует современному ритуалу кувда.

В западной части дворика святилища, на поверхности в квадрате И–К/VII раскопной сетки, мною были расчищены камни, положенные Хазби Басиатә на месте, где стояла древняя священная липа, упавшая на его памяти в середине XIX века. Липа эта имела огромное дупло, внутрь которого дзуарлаги Рекома клали во время кувда серебряные монеты, принесенные кувдзаутә. Вначале на месте упавшей липы⁹⁶ была поставлена

⁹⁴ Высота священной поляны 1946 м над уровнем моря.

⁹⁵ Легенду о том, почему этот ручей носит такое название, см. в главе <...>.

⁹⁶ По словам Хазби Басиатә, свалившееся священное дерево было поднято ими с земли и положено поверх ограды святилища с северной стороны, где оно и сгнило окончательно, превратившись в труху.

деревянная чаша, в которую клали монеты, а затем здесь был поставлен столб с иконой наверху, под которой была прибита церковная кружка для сбора пожертвований на ремонт крыши святилища Реком. Когда столб этот подгнил и упал⁹⁷, на его месте Хазби Басиатæ положил камни.

При моих раскопках 1936 г. здесь были найдены сгнившие куски корней от этой священной липы и серебряные монеты в количестве 205 штук. По определению проф. Е. А. Пахомова⁹⁸, ^{LXXVIII} здесь имеются [монеты]: грузинские XIV–XVI вв., золотоордынские XIV–XV вв., иранские XIV–XVII вв., византийские XV в., турецкие начала XVIII в., русские от Михаила Феодоровича до 1933 г. Особенно много здесь было грузинских монет XV века, которых в этом кладе оказалось 77 экземпляров.

Почти в центре овала каменной ограды стоит деревянное здание, носящее название Реком. Здание это — несомненный древнехристианский храм, впоследствии оязыченный.

По представлению осетин, святилище Реком — это дом божества Уастрджи, выстроенный им для себя из тисовых бревен, при помощи белых быков, без участия человеческих рук⁹⁹.

Деревянное здание святилища Реком рублено «в лапу» из сосновых бревен. Оно представляет из себя две поставленные рядом клетки, перекрытые двускатной крышей, опирающейся на стропильные ноги в виде протомов коней. Они поддерживаются двумя колоннадами из четырех резных колонн с каждой стороны, идущих вдоль северного и южного фасада здания. Вход в здание — с западной стороны, являющейся главным фасадом. Входная дверь украшена набитыми на нее резными железными пластинами и шумящими колечками¹⁰⁰.

На священной поляне Реком в ее северо-западной и северо-восточной части, ближе к хребту Цей-раг, расположены постройки цардагов — помещений для совершения кувда в кругу родовых подразделений.

В конструктивном отношении цардаги представляют [собой] тип осетинского первобытного жилища¹⁰¹. В плане оно имеет вид удлиненного прямоугольника. Стены его сложены сухой кладкой, высота их несколько выше человеческого роста. Перекрыты цардаги на два ската дранью, положенной нижними концами на желоба крыши, опирающихся на столбы, поставленные вдоль стен, внутри помещения, а верхними, поставленными в вырезку в князевой слеге, покоящейся на двух столбах, поставленных по одному в середине коротких стен постройки. Дрань придавлена камнями, предохраняющими ее от падения при порывах ветра. Внутри цардагов имеются очаги, сложенные из камней. Дымового колокола здесь не имеется, и дым стелется по цардагу и выходит в щели крыши и в дверь. Над очагом на специально просунутой для этого слеге укреплен надочажная цепь, являющаяся священной для данной родовой группы, совершающей кувд в своем цардаге.

В прежнее время на священной поляне Реком, принадлежащей всему роду Осибэгатара в целом, молились колена: Цæразонтæ, Сидамонтæ, [Къусæгонтæ], Цахилтæ, Агузатæ, Тидлатæ, но ставить цардаги и совершать кувды одновременно с коленами рода Осибэгатара разрешалось вообще всем осетинским родам, желающим этого. За это право рода эти платили дань белыми быками, которую забирало себе колено Цæразонтæ, прибавляя полученных быков к тем, которые закалывались ими на кувде в Рекоме в дни кувдов.

Коммент. см.
на с. 290

⁹⁷ При моем посещении Рекома в 1926 г. столб этот лежал во дворе святилища у северной стены ограды. Иконы там уже не было. В 1936 г. мною был отправлен в Северо-Осетинский музей краеведения верх этого столба в виде киота, выдолбленного из цельного куска дерева и украшенного резьбой.

⁹⁸ За что и приношу Е. А. Пахомову свою глубокую благодарность.

⁹⁹ Разбор этой легенды см. в главе [3.1].

¹⁰⁰ Детальное описание здания святилища Реком см. в главе III.

¹⁰¹ Детальное описание конструкции цардагов см. в главе III.

Остатки древних цардагов заполняют поляну. Более сильные колена этого рода в каждый данный отрезок времени захватывали для своих цардагов более почетные места, ближе к «Дороге стариков» — месту совершения главного моления в честь Рекома. Ближе всех здесь стоял цардаг колена Цәразонтә, находящийся сейчас в развалинах. Остальные же места время от времени меняли своих хозяев.

К началу Октябрьской революции на поляне Реком остались дошедшие до наших дней цардаги: колена Цәразонтә: один — нузальцев^{LXXIX} фамилии Мзоктә [Мзоковы], один — бадцев^{LXXX} фамилии Чехойтә [Чеховы] и Нартиктә [Нартиковы; осет. *Нартыхътә*], один — заромагцев^{LXXXI}, причисляющих себя к потомкам Цәразонтә, фамилии Мамиятә [Мамиевы; осет. *Мамиятә/Мамитә*; колена Цахилтә — один; колена Кушагонтә [*Къусагонтә*] — один; колена Сидамонтә — один; колена Агузатә — один и семь цардагов «семи цейских дворов» — основоположников отселков в Цейском ущелье: колена Тидлатә — два, фамилии Басиатә — один и Гогатә — один. Остальные четыре цардага принадлежат межродовому объединению цейцев фамилии Закатә, Бицойтә, Дзаланатә и Сырхаотә. Потомки «семи цейских дворов» устраивают кувд в честь Рекома не ежегодно, как это было положено ранее, а через год, в очередь с общецейским святилищем Мкалгабртә, находящимся близ сел. Хокале.

В юго-восточной части священной поляны Реком, среди обломков скал и ледниковых валунов, имеется между двумя каменными валами яма — место заклания жертвенных животных. Поблизости от этого места имеются ямы — для установки медных котлов для варки пива, которое варится здесь особо для этого выбранными мужчинами за 10 дней до совершения кувда.

За священной поляной Реком тропа Реком-над идет выше по ущелью, спускаясь по труднопроходимой осыпи, в отвесе над руслом реки Цейдон, и вступает в густой сосновый лес, растущий на ледниковой морене, заваленной огромными ледниковыми валунами и глыбами скал, свалившимися с хребта Цей-раг. Лес этот прерывается большой пологой Уацилла фәж [*Уациллайы фәж*] — «Поляной Уацилла»¹⁰², посвященной древнему божеству Бурхор [Бурхор, Бурхорали] — «Желтому зерну»^{LXXXII}, впоследствии перекрытого именем Хор-Уацилла [*Хоры Уацилла*] — христианизированного Ильи Пророка.

Над этой поляной, на хребте Чей раг [Цейраг], высится горный пик Чето-хох [Цейхох?].

В этом месте, по словам Хазби Басиатә, Хадахца Айляртә и других стариков, находилось святилище Бурхор кувандон [Бурхоры кувандон]^{LXXXIII} в виде каменного столбика с нишкой, выложенного сухой кладкой и поставленного между двумя огромными ледниковыми валунами. Святилище это было обнесено каменной оградой, сделанной сухой кладкой в форме круга. Около столбика этого святилища стояло два высоких шеста с распяленной на них шкуркой жертвенного козленка, в которой была оставлена голова с рождками и концы ног с копытцами. Святилище это теперь не существует, оно уничтожено около 1920 г. Теперь на этой поляне расположены строения цейского туберкулезного санатория^{LXXXIV}.

Дальше вглубь Цейского ущелья святилищ уже больше не имеется, так как за поляной Уацилла фәж вскорости начинается язык ледника^{LXXXV} Уилпата цити¹⁰³.

Все перечисленные мною выше святилища и священные места лежат по левой стороне Цейского ущелья, на массиве хребта Цей-раг.

На правой стороне ущелья, у конца ледниковой морены Скажцити [Сказский ледник], имеется обширная площадка — размытая конечная морена отступившего ледника Скаж-цити, называемая Миграй фәж — «Поляна конских ристалищ»^{LXXXVI}, где после кувда на священной поляне Реком происходили состязания в верховой езде, скачки и джигитовка. Но святилища здесь никогда не было.

На той же правой стороне Кальпер-рага, но в самом низу, в углу перехода правого берега Цейдона в левый берег Ардона, над стыком Касарского и Цейского ущелий¹⁰⁴,

¹⁰² Высота над уровнем моря поляны Уацилла фәж 1910 метр.

¹⁰³ Лежит на высоте 2140 метров над уровнем моря.

¹⁰⁴ На высоте 1190 метров над уровнем моря.

расположена священная поляна Сидан. Она лежит у подножия тройного пика вершины Кальпер, у языка его короткого ледника, на берегу реки-водопада Сидан-дон [Сидандон; осет. *Сиданы дон*], низвергающегося в брызгах и пене в глубину Касарского ущелья, в реку Ардон.

Священная поляна Сидан находится на высоком открытом с юго-востока, широком горном плато¹⁰⁵. Она защищена с севера и запада высокими скалами хребта Кальпер, не пропускающими сюда дующие здесь холодные северо-западные ветры.

С трехглавого пика Кальпер, к поляне Сидан, сползает небольшой по величине (вследствие крутизны склона) ледник, из которого берет начало священная речка Сидан-дон.

Плато Сидан покрыто густым прекрасным лесом, считаемым и до сих пор священным и вследствие этого неприкосновенным для порубок¹⁰⁶.

Лес, покрывающий горное плато Сидан, делится речкой Сидан-дон на две части: по левому берегу ее растет только сосна, а по правому — смешанный лес, состоящий преимущественно из березы и чинара (карагача).

Сама священная поляна Сидан находится в середине соснового леса. Летом она покрыта густой тучной травой субальпийской флоры, а зимой до поздней весны — глубоким снегом.

Выше плато Сидан по склонам Кальпер-рага тянутся альпийские луга, а еще выше — уже совершенно голые лиловато-сиреневые и серые скалы, где сейчас в изобилии водятся туры и газели, которые, будучи под охраной правительства, спускаются довольно низко и легко различимы в бинокль.

Священная поляна Сидан издревле служила местом родовых собраний и совершения родового кувда только для одного из колен рода Осигагата — Царазонтæ¹⁰⁷.^{LXXXVII}

Слово «Сидан» в осетинском языке означает «созывать, приглашать, разглашать» и «объявить»¹⁰⁸.

Местность эта получила такое название потому, что здесь, с самых древних времен, происходили собрания родовых военных дружин колена Царазонтæ, созываемые родовыми советами для решения дел, касающихся военных вопросов и войны как ремесла, а также для урегулирования вопросов внутреннего общеродового характера, касающихся колена Царазонтæ в целом и в его частях — арвадæлтæ — «братствах».

На поляне Сидан находится несколько родовых святилищ колена Царазонтæ — кувандоны: Уастрджи, Майрем, Мкалгабртæ и Уацилла¹⁰⁹.

Из этих святилищ наибольшей популярностью в Уаллаг Ире пользовалось святилище в честь божества повальных болезней, Мкалгабртæ, с именем которого, между прочим, связано представление о прекращении среди колена Царазонтæ свирепствовавшей здесь в конце XVIII — начале XIX веков чумы. Древнее здание этого святилища, стоявшего на поляне Сидан, в настоящее время уже не существует.

По словам стариков, святилище Мкалгабртæ в Сидане было деревянным храмом и по своей архитектурной форме и размеру было аналогично зданию святилища Реком¹¹⁰.

Коммент. см.
на с. 290

¹⁰⁵ Размер плато Сидан около 120 десятин, из которых на священную поляну приходится около 2-х десятин.

¹⁰⁶ В. В. Маркович (*Маркович В. В.* В верховьях... С. 76) писал о начавшейся рубке этого леса на нужды Садонского рудника, расположенного ниже по течению Ардона. В настоящее время лес этот состоит под охраной Министерства лесной промышленности Северо-Осетинской АССР.

¹⁰⁷ Здесь в настоящее время собираются Царазонтæ из селений Бад, Назгин [Назыджын; осет. *Нæзыджын*], Нузал и Верхний Заромаг [Зарамаг], который является результатом более позднего расселения этого колена.

¹⁰⁸ От осетинского глагола «сидын» — «созывать».

¹⁰⁹ Эта группа святилищ в литературе не известна, если не считать фразы А. А. Миллера, побывавшего здесь в 1923 г.: «Здесь же находятся и два других дзуара, посвященные Майрем и Уацилла. В течение двух дней я имел здесь возможность наблюдать кувд, т. е. жертвоприношение посвященного быка, молитвенных обращений к Мкалгабртæ и общее празднество» (*Миллер А. А.* Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии в 1923 г. // *Известия ГАИМК.* 1925. Т. 4. С. 27).

¹¹⁰ По словам Хазби Басиатæ, Хадахца Айляртæ и Темиркана Мзоктæ [*Мзокты Темырхъан*].

В начале XIX века храм этот, названный им часовней, видел В. В. Маркович¹¹¹. К сожалению, в своих записках он не дал его описания. Нет описания этого святилища и у других авторов¹¹².

Здание это сгорело незадолго перед революцией. Место, где оно находилось, обозначенное остатками пожарища, стоит нетронутым и в настоящее время. От этого храма осталась затянута дерном большая отесанная каменная плита, бывшая когда-то каменным престолом. Этот-то камень в настоящее время является тем, что представляет собой почитаемое и до сих пор святилище Сидæны Мкалгабртæ^{LXXXVIII}.

Кроме этого святилища, здесь имеется еще три кувандона: Уастрджи — в виде каменного столбика, выложенного сухой кладкой, Майрем, стоящего на месте теперь сгнившего деревянного столбика¹¹³ и замененного теперь камнем, и Уацилла в виде двух высоких шестов с распяленной на них шкуркой жертвенного козленка.

Кроме святилищ на поляне Сидан имеются остатки нескольких цардагов колена Цæра-зонтæ, в которых размещались на кувде по арваделтæ. Цардаги находятся теперь в таком запущенном состоянии, что я, будучи там в 1934 и 1936 годах, едва сумела их разыскать в густой траве, поднявшейся выше человеческого роста¹¹⁴.

В Цейском ущелье, на левом берегу Цейдона, на хребте Цей-раг, у перевала в соседнее Садонское ущелье, в котором в древнем селении Згид^{115, LXXXIX} находится наиболее почитаемое в Северной Осетии святилище божества оспы Згиды-Аларды [Зджыды Аларды]^{XC}, имеется святилище Цæиы Аларды, принадлежащее группе разнородовых отселков Цея и посвященное тому же, страшному еще в недалеком прошлом божеству Аларды.

Святилище это, или, вернее, группа связанных с Аларды мест, представляет собой, прежде всего, огромный камень с выпотевающей из-под него в виде желтых густых капель минеральной воды. Капли эти имеют сходство с гнойной сукровицей оспенных язв, называемой в осетинском языке «цæи» [цъгъй], почему и камень этот носит название Цæи-дур — «Камень оспенной сукровицы».

Неподалеку от него растет огромная старая священная сосна, покрытая каплями смолы, которые в осетинском языке обозначаются тем же словом «цæи» [цъиу]. Сосна эта носит название Цæи сускад бæлаш кувандон, которое происходит от слова «цæи» в двойном значении — «оспенной сукровицы и капель смолы», «сускад балаш» — «сосновое дерево» и «кувандон» — «святилище»^{XCI}.

Возникновение этого святилища относится к концу XVII — началу XVIII в. и связывается местными легендами с историей первоначального заселения низа Цейского ущелья отселками колена Тидлатæ.

¹¹¹ Маркович В. В. В верховьях... С. 75–76.

¹¹² [У] В. Ф. Миллер[а] (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 121, примеч. 26; Ч. 2. М., 1882. С. 255–256) имеются строчки, относящиеся к Сидану, без приведения его названия в связи с упоминанием о святилище Мкалгабртæ в виде остатка христианской церкви, построенной некогда во имя св. Николая, и в 1882 г. (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 276) [В. Ф. Миллер] писал со слов Б. [П.] Гатиева (Гатиев Б. П. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. 3. Тифлис, 1876. С. 50–51): «Праздник Николаю-чудотворцу справляется особенно усердно жителями цейского селения <...> ближайшими соседями главных осетинских дзуаров — Рекома и Мыкалыгабыртæ», с 9 по 23 мая.

¹¹³ Седьмой из Майремов, находившихся на территории священного заповедника рода Осигагата и его шести колен.

¹¹⁴ Священная поляна Сидан, лежащая на большой высоте и относительно труднодоступная, оторванная от всякого жилья, при возможности организации там археологических раскопок, должна дать совершенно исключительный по интересу материал, так как культурные слои при всей их нетронутости насыщены предметами культа и быта.

¹¹⁵ В сел. Згид находится катакомбный могильник, датируемый найденным здесь византийским солидом императора Фоки 602[-м] годом. Научные раскопки здесь не производились, вещи из этого могильника поступают время от времени в Северо-Осетинский музей краеведения в г. Дзауджикау от местных жителей, которые, имея в этом месте кладбище, наталкиваются на древние погребения.

Святилище это кувддзаутæ на их пути на кувд не посещается и стоит в стороне от тропинки Реком-над.

О возникновении святынь в Цейском ущелье имеется два сказания: одно из них общеизвестно:

Пришли к Хцау-Хуцауте зеды и дауги^{XCII} и сказали: «Боролся с нами Батрадз, но мы осилили его, и теперь он умер».

Ответил Хцау-Хуцауте: «Пойдите и похороните его».

Подняли зеды и дауги тело Батрадза и понесли его к забпадзу, изнемогая от тяжести ноши. Когда же захотели вдвинуть труп в лаз забпадза, то уперся мертвый Батрадз ногами в стенки лаза, и ничего не смогли с ним поделаться зеды и дауги.

От страшного зловония, исходящего от тела Батрадза, стали тут мертвыми падать на землю зеды и дауги.

Сказал тогда Хцау-Хуцауте: «Почему ты противишься, чего ты хочешь, Батрадз?»

Ответил тогда Батрадз: «Скорби твоей обо мне я жду, Хцау».

Заплакал тогда Хцау-Хуцауте, и упали его слезы на землю.

Первая его слеза стала Реком, вторая — Мкалгабртæ, а третья — Уастрджи кувандонтæ¹¹⁶.

Это широко известное в Осетии сказание¹¹⁷ имеет в своей основе широко распространенный бродячий мотив, который имеется в мифе о Диорфе, сыне Митры, превращенном в гору в бассейне реки Аракс^{XCIII}. В этом мифе бог, узнав о смерти Диорфа, пролил слезы¹¹⁸. Сюда же относится и талмудический апокриф о смерти Моисея, зашедший на Кавказ, по словам В. Ф. Миллера, по-видимому, из Сирии через Армению¹¹⁹. По этому апокрифу Моисей, сопротивляясь ангелам смерти, пугал их своим блеском и не давал им вынуть из себя душу. Тогда Бог, поцеловав Моисея в губы, выпустил из него душу, но, увидев, что Моисей мертв, пролил над ним слезы¹²⁰.

У современных народов Кавказа бродячий мотив о «трех слезах», кроме осетин, имеется еще и у сванов, до XV века очень близко соприкасавшихся между собой. Причем у них эти слезы становятся архангелами Михаилом и Гавриилом¹²¹.

Разница в сказаниях осетин и сванов в том, что в первом случае слез три, и они становятся святынями Реком, Мкалгабртæ и Уастрджи — теми, которые заключены в пределы цейского священного заповедника. У сванов же слез бывает две, из которых получаются архангелы Михаил и Гавриил, слившиеся у осетин в одно божество.

Коммент. см.
на с. 290

¹¹⁶ Записано мною от Денгиза Гогатæ из колена Тидлатæ в 1936 г., Цей.

¹¹⁷ Сказание о трех слезах Хцау над трупом Батрадза и возникновении в Осетии из этих слез святынь и упоминания о нем напечатаны: Миллер В. Ф. 1) Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881. С. 25–27; 2) Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Ч. 122. Август. Отд. 2. С. 191–207; 3) Рец. на: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. Тифлис, 1891 // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. Ч. 177. Сентябрь. С. 210–211; Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-нарти. Владикавказ, 1906. С. 156–158; Памятники народного творчества осетин. Вып. 2. Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданти / предисл., пер. и примеч. Г. А. Дзагурова. Владикавказ, 1927. С. 23–25; Памятники народного творчества осетин. Вып. 3. В записи Цоцко Амбалова / предисл., пер. и примеч. Г. Г. Бекоева. Владикавказ, 1928. С. 27.

¹¹⁸ Миллер В. Ф. Рец. на: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Издание управления Кавказского учебного округа. Вып. 4. Тифлис, 1884 // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Ч. 239. Май. С. 89.

¹¹⁹ Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // Журнал Министерства народного просвещения. 1893. Ч. 288. Июль. С. 95–99.

¹²⁰ Сванетские легенды и песня / записал и перевел Д. Маргиани // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1890. Вып. 10. Отд. 2. С. 245–252 (сванская легенда о сотворении мира).

¹²¹ Сванетские легенды... С. 245–251; Эристов Р. Д. Заметки о Сванетии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1897. Кн. 19. Прил. 2. С. 57. Легенда эта использована В. [Е.] Романовским в статье: Романовский В. Е. Сванетия и сванеты // Естествознание и география. 1904. № 5. С. 28–29.

Бродячий мотив о слезах бога, пролитых им из сожаления об умершем, стоит особняком от другого, также бродячего мотива о слезах воскрешающих, исцеляющих или пробуждающих, которых у осетин нет.

Другая легенда говорит следующее¹²²:

«В то время, когда в Цейском ущелье никто еще не жил, а льды, спускающиеся с Адай-хох, заполняли почти все ущелье от Цуале, сюда влетел Реком и сел в местность Хокале, где теперь святилище Лæдзджитæ-занг [*Лæдзойты зæнг*], поэтому там теперь складывают палки.

Потом льды стали усыхать и отходить вглубь ущелья. Вслед за ними полетел и Реком и сел там, где теперь священная роща Шау кæд.

После этого в ущелье становилось все больше и больше пришельцев, спасавшихся от кровной мести. Они находили себе пристанище в пещере вблизи Шау кæд и жили там. Реком поднялся и полетел верх по ущелью и сел там, где теперь его священная поляна и святилище. Идет много лет с тех пор, как наш род молился и охранял чистоту этого места. Теперь льды ушли высоко в горы, ущелье наполнилось людьми. Реком должен скоро улететь отсюда и сесть там, где его найдут только те, кто его чтут»¹²³.

В этом рассказе Хазби Басиатæ переплелись в одно две легенды: о полете Рекома вглубь Цейского ущелья и начало предания об образовании поселений в нижней части ущелья¹²⁴.

Сказание о летающем Рекоме и остановках, делаемых им, не является единичным в фольклоре осетин. Так, в сказании о возникновении святилища Реком близ Саниба^{XCIV} в Тагаурии¹²⁵ говорится¹²⁶, что переселенцы из Алагирского ущелья из колен Сидамонтæ из Архона и Цæразонтæ из Бада, осевшие на свободных землях в Тагаурии¹²⁷, однажды увидели огромную яркую звезду, которая медленно катилась по небу. Была ночь, но казалось, что настал день, так вдруг стало светло. Звезда же эта упала поблизости на вершине одного из холмов и там угасла. Санибанцы «поняли», что это прилетел к ним Реком. Они пошли на вершину этого холма и построили там из камня кувандон в виде каменного жертвенника.

Так же, в виде огненного облака, летает и Уастрджи в образах: «Сау-барæг» [*Сау-барæг*] — черного всадника^{XCIV}, вылетая из пещеры в Алагирском ущелье вблизи Биза, и Мих-дауга [*Мигдау*; осет. *Мигъдау*]^{XCVI}, появляющегося в виде сверкающего облака, оседающего на скалы.

В сказании о появлении в Дигории трех святилищ и праздника Зин-Иа¹²⁸,^{XCVII} говорится, что дауæг — божественный дух — прилетел в Дигорию в виде огненного облака и осел сперва в местности Ханаз^{XCVIII}. Затем он полетел в ущелье Сонгути-дона и, в третий раз перелетев хребет, осел в Стыр-Дигоре^{XCIX}.

Коммент. см.
на с. 290

¹²² Легенда эта в литературе неизвестна.

¹²³ Рассказ этот записан мною от дзуарлаæга Рекома Хазби Басиатæ, в 1936 г., когда ему было 111 лет. Он посвятил свои последние годы тому, что неотлучно сидел у ограды святилища, оберегая его от осквернения и разрушения толпами туристов, отдыхающих и лечащихся.

¹²⁴ Легенда эта в литературе неизвестна.

¹²⁵ Предание об этом в несколько искаженной версии было записано К. Н. Россиковым: *Россиков К. Н. Экскурсии...* № 5. С. 11–13.

¹²⁶ Записано мною в 1927 г. в сел. Саниба Тагаурского ущелья от Дзицила Дзугатæ [*Дзицил Дзугаев*; осет. *Дзугаты Дзыццыл*].

¹²⁷ Сказание о выселении этих колен в Тагаурское ущелье записано мною в 1928 году от Уари Темиркантæ [*Уари Темирканов*; осет. *Темырхъанты Уари*] в Архоне Алагирского ущелья.

¹²⁸ По моей записи, сделанной в 1928 г. от <...> Маккатæ [*Магкаев*; осет. *Магкаты*] 98 лет. У В. Ф. Миллера сведения об этих святилищах опубликованы по материалам А. [Г.] Гатугева: *Миллер В. Ф. Осетинские этюды*. Ч. 2. М., 1882. С. 261, 282–283.

Эти дигорские святилища связаны с почитанием иемне [*емынæ*] — чумы.

Полет божественного духа у осетин называется так же, как и полет метеорита — «дзуары фæттаhti» [*дзуары фæттаht, дзуар фæттаhti*], об этом упомянул, несколько исказив осетинское слово, Ю. Клапрот в своем путешествии 1807–1808 года¹²⁹.

Летающие божества имеются и у близких соседей осетин — чеченцев и ингушей, имеющих эпитеты «крылатый» и «быстронесущийся», как, например, у чеченцев божество небесного огня и солнца^C — Тамыж-ерда¹³⁰, у хевсур, у которых хати^C летают¹³¹, и у абхазцев, у которых «святой» вылетает из своей гробницы в виде огненного шара¹³².

Интересен вопрос, насколько может быть исторически правдивым предание и о «полете Рекома» по Цейскому ущелью, и [о] времени возникновения новых святилищ в связи с отступлением ледников, и [о] времени заселения нижней части ущелья, ранее необитаемого на всем его протяжении.

Цейские ледники, как и остальные ледники Кавказа, сокращаются в своем объеме. Из наблюдений над отступанием ледников Цейского ущелья, например, с 1885 по 1894 год, выяснилось, что Цейский ледник отступил на 172 м, высота его устья понизилась на 9 метров, а ширина по подошве ледника уменьшилась на 120 метров¹³³.

Подсчеты эти в самом грубом округлении дают примерные данные об отступании здесь льдов на 11 метров в год. Считая, что язык Цейского ледника отстоит от священной поляны Реком на расстоянии около трех километров, мы получаем в среднем грубо округленную цифру — около 300 лет, когда льды Цейского и Скажского ледников могли соединиться у подножия плато, на вершине которого расположено святилище Реком.

400–300 лет назад, т. е. XVI–XVII век — [это] эпоха тесных связей Осетии и Грузии, опиравшейся в своей борьбе за независимость под напором Ирана и Турции на осетинские родовые наемные военные дружины.

Монеты, найденные на месте древней священной липы, во дворе святилища Реком, в наибольшем числе относящиеся к XV–XVII в., дар грузинского царя Георгия XI — колокола с надписью 1673–1683 г., высказывания специалистов, что бревна сруба здания имеют 350–300-летнюю давность — из всего этого складывается заключение, что современное, дошедшее до нас здание святилища Реком имеет какое-то очень близкое отношение к третьей «посадке» Рекома у языка отступивших ледников.

То же можно было бы предположить и в отношении второй и первой посадок Рекома, увязывая место священной роши Шау-кад со временем Давида Сослана Цæразона и его жены грузинской царицы Тамары XII–XIII в., и святилище Лæдзджитæ-занг — с эпохой раннего средневековья и возникновением рода Осигагата и его шести колен. Но все это, несмотря на всю заманчивость подобных построений, требует сугубой осторожности и, прежде всего, в отношении разнобоя в высказывании исследователей, изучавших отступление цейских ледников¹³⁴.

Кроме того, здесь необходимо произвести дополнительные археологические разыскания.

Коммент. см.
на с. 290

¹²⁹ *Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 2. Halle ; Berlin, 1814. S. 602.*

¹³⁰ Головинский П. А. Чеченцы // Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ, 1878. С. 241–261; Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Приложение к «Терскому календарю» на 1894 г. / под ред. Г. А. Вертепова. 1893. Вып. 3. Кн. 2. Отд. 2. С. 63.

¹³¹ Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тбилиси, 1933. С. 43.

¹³² Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910. С. 69.

¹³³ Россиков К. Н. 1) Состояние ледников и озер центральной части северного склона Кавказского хребта (Отчет за 1892 год) // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1894. Кн. 16. С. 223–225; 2) Состояние ледников северного склона... С. 289–295; 3) Экскурсии... № 9. С. 1–19.

¹³⁴ Рейнгард А. Л. Ледниковый период... С. 64–65.

2.4. Расположение святилищ Реком по Осетии в связи с расселением колен рода Осигагата

Божество Реком и святилища в честь него имеются у многих аборигенных народов и племен Кавказа, но под другими различными его наименованиями. В этом же иносказательном названии этого божества в виде «Реком» оно связано только с Уаллагиром [Уæлладжыр] и с коленами рода Осигагата, его населявшими. По нахождению культа Рекома в ущельях горного Кавказа, занятых осетинами вне Уаллагира, можно проследить процесс отрыва частиц от этих родовых объединений и поселения их иногда очень далеко от места обитания их родоначальников и сородичей.

В Уаллагире культ Рекома существует в следующих местах и в следующих родовых группах.

1. Главное святилище рода Осигагата и шести его колен¹³⁵, ^{CII} находящееся в священном заповеднике Цейского ущелья.

Колено Цæразонтæ. На землях, занятых ими, отдельного святилища, посвященного Рекому, нет нигде, кроме кау Ход^{CIII}, заселенного фамилиями, не принадлежащими к колену Цæразонтæ. Произошло это потому, что в Цейском ущелье, непосредственно прилегающем к их землям, в их главном, общеродовом святилище Реком им принадлежит первое место. Привилегии их там перед всеми коленами того же рода так велики, что колено Цæразонтæ считает это святилище как бы своим.

Привилегии этого колена заключаются в следующем: 1) Цардаг их, где совершались действия родового ритуального пира во время празднеств в Рекоме, стоял на священной поляне Реком ближе остальных цардагов других колен того же рода, занимая место непосредственно у «Дорожки стариков», на которой начиналось главное моление кувда. От этого места двигался ритуальный хоровод танца арафтæтæ [ирон. æрæфтытæ / дигор. æрæфтитæ], заканчивающийся общей молитвой стариков у ограды святилища под открытым небом. 2) Колено Цæразонтæ, будучи только совладельцами священного заповедника Реком в Цейском ущелье, получало белых быков в качестве оплаты за право участия в кувде от всех, кто не принадлежал к коленам рода Осигагата.

Колено Сидамонтæ, участвуя в кувде на священной поляне Реком в Цейском ущелье на равных со всеми остальными коленами, на своих родовых землях имеет свое, родовое святилище Реком, находящееся близ кау Дей^{CIV}. Святилище это представляет небольшую каменную постройку — часовню типа двухкамерного погребального склепа, носящую название «Саниба» [Санибайы кувæндон]^{CV}, и находящегося подле него священного дерева груши, называемого «Реком»¹³⁶. Груша эта давно свалилась и сгнила, теперь почитается группа грушевых деревьев — поросль древней груши, растущих вокруг остатков дупла и корней. Кроме того, выше сел. Архон, на землях того же колена на дороге к теперь уже не существующему кау Холст^{CVI}, имеется каменная кладка святилища, называемая Реком.

Вне Уаллагира у выходцев отсюда в Тагаурском ущелье Сев[ерной] Осетии близ кау Саниба имеется святилище на горе Реком, принадлежащее арвадæлтæ, состоящему из фамилий Естентæ [Есеновы; осет. Есенатæ?] и Кундухтæ [Кундуховы; осет. Къундухатæ / Къуындыхатæ].

Коммент. см.
на с. 291

¹³⁵ В осетиноведческой литературе существует неправильное представление (см. напр[имер]: Ган К. Ф. Между Терекон и Ардоном // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1914. Т. 22, вып. 4. С. 261), что святилище Реком в Цейском ущелье является для осетин общенациональным святилищем, тогда как и сами-то родовые группы осетин в своем социальном развитии уже к концу XVIII в., началу русской экспансии на Кавказский хребет, не оформились не только в племенные объединения, но даже и в общеущельные. Тем более это надо отметить в отношении Уаллагира, который сохранил военно-демократический строй своего родового общества в наиболее нетронутом виде.

¹³⁶ Об этой груше в литературе имеется одно упоминание. См.: Уварова П. С. Кавказ: Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. Ч. 3. М., 1904. С. 128.

Колена Кушагонтæ и Цахилтæ, являющиеся по существу одним родом, издревле имели главным своим святилищем Реком, носящим эпитет «Товарища бога» — «Реком Амбал Хцау» [Реком, Хуыцауы æмбал]^{CVII}, но на территории их родовых земель святилищ, посвященных этому божеству, под именем Реком не имеется. В то же время главное святилище колена Цахилтæ, Михдау [Мигдау; осет. *Мигъдау*], посвящено тому же божеству — властителю над атмосферными явлениями природы. Само имя этого святилища, происходящее от «мих» — «туман» и «дауге» — «духи»^{CVIII}, говорит о единстве этого культа. В священном заповеднике святилища Михдау мы находим то же парное сочетание мужского и женского святилища, как это имеет место в священном заповеднике Реком. В Урсдонском ущелье стоят Михдау и Майрем, и в Цейском ущелье — Реком и Майрем.

Почитание божества Реком в [э]том его наименовании выразилось у этих колена в том, что выселившаяся со своих родовых земель в конце XVIII века часть входивших в эти колена фамилий Агнатæ [Агнаевы; осет. *Агънатæ*], Габуатæ [Габуевы; осет. *Габутæ*] и Царактæ [Царакковы; осет. *Цæрæктæ*] и образовавшая новое кау Бирагзанг^{137, CIX} главным своим святилищем считает Реком. Святилище в честь него поставлено жителями этого кау в виде сложенного сухой кладкой из камней жертвенника и окружено густой священной рощей.

Колено Тидлатæ живет отдельными фамилиями в различных кау Уаллагира на землях колена: Цæразонтæ и Кушагонтæ, а также в количестве одного арвадæлтæ в устье Цейского ущелья. Колено это почитает Реком[а] и считает его своим главным патроном, но своих святилищ, посвященных этому божеству, в Северной Осетии не имеет, участвуя в кувде на священной поляне Реком на равных с другими коленами Осигагата, кроме колена Цæразонтæ, условиях. Вне Уаллагира фамилии из колена Тидлатæ имеют только одно святилище Реком, находящееся в Юго-Осетии, в верховьях Большой Лиахвы близ кау Эдисса^{CX}; основано оно там переселенцами, происходящими из Уаллагира.

Колено Агузатæ. Единственным напоминанием, что колено Агузатæ, живущее вне пределов Уаллагира, когда-то в очень давние времена сформировалось именно там и вышло оттуда, говорит почитание ими божества и святилища Реком^{138, CXI}.

Помимо участия в кувде на священной поляне Реком, в котором члены колена Агузатæ участвуют на равных с другими коленами Осигагата правах (кроме колена Цæразонтæ), они имеют на своих землях в Томайтæ-кау^{CXII} святилище Реком, в виде каменного жертвенника, но празднование его бывает не как в остальных местах почитания этого божества на Кардагхæссен [Кардагхассан] (Троицу), связываясь с Саниба и Тарангелоз [Таранджелоз; осет. *Таранджелоз*], а в августе.

Имеется еще одно святилище Реком, принадлежащее давним выходцам из Уаллагира из колена Сидамонтæ и Тидлатæ. Находится оно вблизи кау Эдиси [Едис; осет. *Едыс*], стоящего на берегу Большой Лиахвы, левого притока реки Куры. Святилище стоит на его правом берегу, представляя собой огромную сосну, растущую внутри каменной ограды, выложенной сухой кладкой из обломков скалы. Сосна находится среди посвященной божеству Реком священной рощи. Кувд в этом святилище бывает на Кардагхæссæн. Кау Эдиси, называемое грузинами «Калаки» — «город»^{CXIII}, целиком погибло в неизвестный отрезок времени и от неизвестных причин. Теперь оно представляет небольшой поселок, образовавшийся вблизи развалин, на противоположном, правом берегу Большой Лиахвы. Поселок этот заселен разнородовым объединением, пережившим «бын» («гибель») от «емне» [емынæ] («чума») в конце XVIII века.

В Эдисах в настоящее время живут фамилии:

— Дзестæ [Дзесовы] — переселенцы из Сев[ерной] Осетии, из Алагирского ущелья из сел. Унал, причисляющие себя к колону Сидамонтæ;

Коммент. см.
на с. 291

¹³⁷ Бирагзанг стоит в устье Алагирского ущелья, на холмах правого берега реки Ардон.

¹³⁸ Колено Агузатæ жило уже на своих теперешних родовых землях, видимо, до VI в. н. э., так как при выселении из Уаллагира Ростом, Бибила и Цилосана [Цитлосан], принадлежащих к колону Сидамонтæ, [они] выселились первоначально на земли колена Агузатæ, которые, видимо, приняли их в силу родовых связей.

- Басиатæ — переселенцы из Сев[ерной] Осетии, из Цейского ущелья, сел. Хокале; причисляют себя к колену Тидлатæ;
— Мамиатæ — переселенцы из Сев[ерной] Осетии, из Нарской котловины, из сел. Гинат^{CXIV}; причисляют себя к роду Хетагуртæ [Хетагуровы; осет. *Хетæгккæтæ*] и Бегизатæ [Бегизовы; осет. *Беджызатæ*] — переселенцев из Тагаурии из Даргавского ущелья, из сел. Цагат Хинца [Цагат Хинцаг; осет. *Цæгат Хынцæг*]^{CXV}.

Из этих фамилий святилище Реком почитают Дзестæ (Сидамонтæ) и Басиатæ (Тидлатæ), принадлежащие к колену Осигагата. В почитании эдисского святилища Реком участвуют также и Мамиатæ, которые, являясь хотя и давними выселенцами из Нарской котловины, но тоже включены в почитание этого божества, имеющего там свое святилище.

Святилище Реком, находящееся вне Уаллагира и не связанное непосредственно с коленами рода Осигагата, находится в районе Заромагского [Зарамагского] уезда и верховья Касарского ущелья. Святилище это почитается древним родом Бигулайтæ [Бигулаевы; осет. *Бигъуылатæ*] из кау Цми^{CXVI}, происходящим по преданию от византийцев, и родом Хетагуртæ, происходящим от Хетага^{CXVII}, бежавшего от кабардинцев с Кубани и осевшего в Нарской котловине около XV века.

Святилище Реком в Наре^{CXVIII} имеет вид жертвенника, выложенного из каменных плит сухой кладкой с нишкой, где в особом деревянном ящике лежит большой бронзовый древний бубенец — главная святыня этого кувандона. Почитание этого святилища Реком по всей его округе очень велико и объясняется, видимо, с одной стороны, ассимиляцией выходцев из соседнего Уаллагира родами Нарской котловины и с другой — огромной силой почитания этого божества в Уаллагире в среде сильных колен рода Осигагата.

Второе святилище того же типа, посвященное Рекому, имеющееся в Северной Осетии, находится в Дигории, близ кау Гулар^{CXIX}.

В Куртатинском ущелье святилищ Реком не имеется ни одного¹³⁹.^{CXX} О том, что здесь имелось почитание божества, называемого иносказательно Реком, говорит название истоков реки Фиагдон в виде «Хилæг», что означает «пресмыкающееся»^{CXXI}, являющееся иносказательным наименованием Змея. Куртатинское ущелье, и в особенности его верховье Хилæг, в археологическом отношении еще не исследовано. По данным моих археологических разведок, здесь предстоят очень большие археологические открытия.

В Южной Осетии, кроме святилища Реком в кау Эдисы, имеется еще два: в кау Ортев^{CXXII} и кау Лесор^{CXXIII}.

2. В кау Ортеви, находящемся на Малой Лиахве, святилище Реком представляет собой священное дерево — дуплистый бук гигантского размера, огражденный небольшим количеством камней, выложенных кругом и заросших мхом. Дупло и корни священного дерева Реком закапаны воском и закопчены ставящимися здесь восковыми свечами. На соседнем дереве, на подвязанной березовым лыком суковатой палке, подвешен небольшой колокольчик русской фабричной работы конца XIX века. Священное дерево Реком окружено густой буковой рощей, состоящей из древних гигантских буков. В роще повсюду разбросаны вросшие в землю и покрытые мхом тесанные плиты, видимо, остатки древней церкви. Святилище принадлежит фамилии Чочиатæ [Чочиевы; осет. *Цоцитæ*], утратившей связи со своим родовым объединением и забывшей место своего

Коммент. см.
на с. 291

¹³⁹ Слова Т. Кантиева, что на празднество Реком в Куртатинском ущелье «приезжают даже из Южной Осетии» (Кантиев Т. Забытый участок антирелигиозной работы (О пережитках язычества в Осетии и борьбе с ними) // Революция и горец. 1931. № 10–11 (36–37). С. 105), я считаю опiskой. Празднество, о котором упомянул Т. Кантiev, происходит не в Куртатинском, а в Тагаурском ущелье близ святилища Саниба на горе Реком, о котором я уже упоминала в связи с местами поселения колен рода Осигагата вне Уаллагира. Как известно, кувд около этого святилища решил в 1830 г. судьбу восстания тагаурцев против русского управления, дав возможность генералу [И. Н.] Абхазову обойти окольными путями и ударить по повстанцам, молившимся у святилища Реком, и убить их предводителя Хазби, о чем сохранились и архивные документы, и героическая песня «Хазби», известная по всей Осетии.

первоначального происхождения, вследствие чего мне не удалось выяснить причину почитания Чочиатæ божества Реком.

3. В кау Лесор, находящемся на реке Джорджоре^{CXXIV}, правом притоке реки Рион, святилище Реком находится на вершине остроконечного холма^{CXXV}; [им] является гигантская ель, растущая среди густой старой буковой рощи. На самой вершине холма стоит кувандон в виде округлой кучи камней¹⁴⁰. Ниже кувандона — развалины цардага и площадка для совершения кувда¹⁴¹.

К сожалению, узнать что-либо об этом святилище мне не удалось. Выяснить, каким фамилиям оно принадлежит и в какой связи почитающие его жители находятся с коленами рода Осигагара, мне также не удалось, так как все мои расспросы и попытки сделать фотографические снимки местным населением были восприняты враждебно, и с каждым последующим моим приездом туда (1927, 1930 и 1931 гг.) все в более и более угрожающей форме. Вследствие этого попытки эти мне пришлось отложить до более удачного для этого дела времени. Думаю, что в настоящее время эти вопросы уже не вызовут эксцессов, и мой интерес к специфически мужскому святилищу будет понят правильно.

Коммент. см.
на с. 291

¹⁴⁰ Диаметр около полутора метров и высота около 30 см.

¹⁴¹ Цардаг имеет три стены, сложенные из камня сухой кладкой, и одну переднюю стену, сделанную из тесаных досок. Покрытие — на два ската дранью. Конструкция цардага аналогична святилищу [М]калгабртæ близ сел. Хокале в Цейском ущелье.

КОНСТРУКЦИЯ ЗДАНИЯ СВАТИЛИЩА РЕКОМ В ЦЕЙСКОМ УЩЕЛЬЕ

3.1. Материал, из которого построено здание

Почти каждый автор, писавший о Рекоме, обязательно останавливался на вопросе о том, из какого дерева могло быть выстроено здание святилища, «имеющее 800-летнюю давность». Безоговорочное восприятие на основании легенды этой даты влекло за собой непроверенное утверждение, что оно построено из тиса-негноя — *Taxus Baccata* L. — дерева исключительной крепости. Первые упоминания о тисе, как о материале, из которого построено здание Рекома, относятся к 1780 году. Начальник православной русской церкви в Осетии, протопоп Иоанн Болгарский писал: «Чей, во имя святой Троицы церковь, построена из красного... дерева называемого негниющего»¹. Впоследствии то же самое было повторено рядом специалистов-ботаников, как, например, основателем Чаквинского ботанического сада¹ А. Н. Красновым². О тисе же говорят Ф. С. Панкратов (Гребенец)³, Н. Андреев⁴, В. В. Аедоницкий⁵, В. В. Ивановский и И. А. Короев⁶, и, ссылаясь на А. А. Миллера, А. Вязигин⁷.

О том, что Реком выстроен из ели, писали: К. Н. Россиков⁸, И. С. Ткешелашвили⁹ и В. В. Маркович¹⁰; [другие —] из пихты¹¹, кипариса¹².

Меньше всего в литературе было указаний на то, что здание Рекома выстроено из сосны¹³.

Вторым утверждением писавших о материале, из которого построено здание Рекома, было то, что тис, ель, пихта и кипарис в ущельях в Северной Осетии не растут¹⁴ и дерево, из которого построен Реком, не местное, а привозное.

Коммент. см.
на с. 291

- ¹ Донесение протопопа И. Болгарского епископу астраханскому и ставропольскому Антонию с данными, относящимися к истории Осетии, нравам, обычаям и религиозным верованиям // Материалы по истории Осетии. Т. 1 : XVIII в. / сост. Г. А. Кокиев. Орджоникидзе, 1934. (Известия СОНИИ ; вып. 6). С. 170.
- ² Краснов А. Н. В горах и предгорьях Кавказа // Книжки «Недели». 1898. Октябрь. С. 69. («Книжки «Недели» — приложение к газете «Неделя»).
- ³ Гребенец Ф. С. У истоков Цейдона // Терские ведомости. 1912. № 178. 25 декабря. С. 4.
- ⁴ Андреев Н. Иллюстрированный путеводитель по Кавказу. М., 1912. С. 427.
- ⁵ Аедоницкий В. А. Впечатления от поездки по Военно-Осетинской дороге // Естествознание и география. 1915. № 5. С. 4 (посещение 1913 г.).
- ⁶ Ивановский В. В., Короев И. А. Путеводитель по Военно-Осетинской дороге. Владикавказ, 1928. С. 41.
- ⁷ Вязигин А. Памятник первобытной религии на Северном Кавказе — древнее осетинское святилище «Реком» // Революция и горец. Вып. 5. Ростов-на-Дону, 1929. С. 75.
- ⁸ Россиков К. Н. Экскурсии по кавказским ледникам // Естествознание и география. 1898. № 9. С. 8.
- ⁹ Ткешелашвили И. С. От Владикавказа до Кутаиса: Путеводитель по Военно-Осетинской дороге (Записки экскурсанта). М., 1899. С. 23.
- ¹⁰ Маркович В. В. В верховьях Ардона и Риона // Записки Императорского Русского географического общества по общей географии. 1906. Т. 38, № 3. С. 72.
- ¹¹ Бутаев А. В горах Осетии // Казбек. 1903. № 1514; Меч А. Военно-Осетинская дорога на Кавказе // Русская мысль. 1900. Кн. 9 (сентябрь). С. 23; Андреев Н. Иллюстрированный путеводитель... С. 427.
- ¹² Там же.
- ¹³ Посещение 1896 г.: Ган К. Ф. По долинам Чорока, Уруха и Ардона // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. 1. Тифлис, 1898. С. 44; Пешиход. Военно-Осетинская дорога // Кавказ. 1903. № 153. 12 июня. С. 2.
- ¹⁴ Россиков К. Н. Экскурсии... № 9. С. 10.

Оставляя в стороне кипарис, который действительно в Северной Осетии не растет, в отношении остальных пород деревьев высказывания эти оказались ошибочными.

Породы эти в ущельях Осетии в настоящее время хотя встречаются редко, но все же растут и могут расти. В более раннее время, до XIX века, до времени хищнического истребления лесов по ущельям Осетии породы эти встречались во множестве¹⁵.

На произрастание тисовых деревьев в лесах Северной Осетии указывалось рядом писателей конца XVIII и начала XIX века. Так, И. А. Гильденштедт^{III}, путешествовавший по Кавказу в 1772–1773 годах, сообщал, что в Дарьяльском ущелье выше Чми, в лесу «нередко попадает тис, дерево — *Taxus baceifera*»¹⁶.

[Л. Л.] Штедер, который ездил по Северной Осетии в 1781 году¹⁷, в своей записи в дневнике сообщал, что видел тисовые деревья в двух местах: близ селения Карца и близ священной рощи Хетаджи кох^{IV} — между устьями Куртатинского и Алагирского ущелий.

[Ю.] Клапрот, бывший в Осетии в 1807–1808 годах, указывал, что в Дигории близ Гулара имелись развалины старого дома, построенного из тисового дерева, но что вообще в Дигории тисовых деревьев нет¹⁸. Сведения эти были подтверждены и исследователями более позднего времени. Лесовод и ботаник В. В. Маркович, ездивший по ущельям Осетии в 90-х годах XIX и в начале XX века, прекрасно знавший все леса Осетии, писал, что тис-негной *Taxus Baccata* L. растет вблизи Алагира в Салугарданском ущелье¹⁹, на его северном склоне среди букового леса, а также и в других местах Северной Осетии.

В 1935 году я была в Салугарданском ущелье и действительно нашла там тисовые поросли в виде подлеска в дремучем буковом лесу в урочище, называемом Мидекаг Салугардан [*Мидæггаг Салыгæрдæн*], около Фасалугардана [*Фæссалугæрдæн*]^V.

Кроме того, в самом Алагире, в саду дома, ранее принадлежавшего инженеру и археологу К. И. Ольшевскому, существует и сейчас группа тисовых деревьев, о которых в 1879 году упоминала в своих путевых заметках П. С. Уварова, останавливавшаяся у К. И. Ольшевского²⁰.

Какое количество тисовых деревьев росло на Северном Кавказе, можно судить по тому, что в конце XIX в. вблизи города Владикавказа при проведении телеграфной линии столбы ее в большинстве состояли из тиса²¹.

Огромное количество тиса отмечалось и в Раче и Лечхуме на южном склоне Главного Кавказского хребта в Грузии²².

Коммент. см.
на с. 291

¹⁵ Ель и пихта, называющиеся на осетинском языке одинаково «наз», имеются в лесах Осетии и даже в Цейском ущелье, хоть и в единичных экземплярах. Одно такое дерево возраста лет 60 растет у конечной морены Скажского ледника [Сказский ледник; осет. *Схъасы цъити*] на берегу Скаждона [Цейдон]. В. В. Маркович (Маркович В. В. В верховьях Ардона... С. 214) писал, что ель *Picea orientalis* Carr. и является принадлежностью только южной стороны Кавказского хребта, произрастая иногда и на северном склоне. Так, он нашел два экземпляра такой ели в лесу в верховьях Ардона между сел. Нар и Цми по Нарскому ущелью Сев[ерной] Осетии. Там же на Нардоне, в глинистом оползеве, в конце XIX века им были найдены остатки деревянного дома, заваленного глинистым оползнем, оказавшегося срубленным из ели той же породы: Маркович В. В. В верховьях Ардона... С. 203. В Цейском ущелье имеется две пихты, одна подле другой, растут они на левом берегу Скаждона у подножия утеса Сауфидор [Сау фидар].

¹⁶ Гильденштедт И. А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб., 1809. С. 69.

¹⁷ [Steder L. von]. Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Gränzfestung Mozdok nach dem innern Caucasus unternommen worden. St. Petersburg ; Leipzig, 1797. (Neue nordische Beyträge / hrsg. von P. S. Pallas. 1796. Bd. 7). S. 89–91.

¹⁸ Klapproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 1–2. Halle ; Berlin, 1814. S. 389.

¹⁹ Маркович В. В. В верховьях Ардона... С. 40.

²⁰ Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887. С. 33. О том же упоминает и В. В. Маркович: Маркович В. В. В верховьях Ардона... С. 9.

²¹ Кавказская жизнь // Кавказ. 1885. № 88. 5 апреля.

²² Дандуров Е. Самшит и тис в Рачинском и Лечхумском уездах и их истребление // Кавказское сельское хозяйство. 1895. № 90. 21 сентября. С. 1540–1541.

Район массового распространения тиса на южном склоне Главного Кавказского хребта смыкается с северо-осетинскими ущельями, главным образом по линии верховьев Цейского и Мамисонского ущелий, примыкающих к верховью реки Рион, в Верхней Раче. Тис растет здесь повсеместно, начинаясь густой зарослью в виде подлеска от Шавшови²³, VII отсюда тис спускается к Кутаису, откуда начинается широкое распространение этого дерева по полосе Кавказского Причерноморья²⁴. VIII

Тис обладает крепостью кости, вследствие чего долго не подвергается гниению и червоточине²⁵, отсюда его второе название — «негной». Растет тис чрезвычайно медленно. Ствол, насчитывающий триста лет, достигает диаметра 20–23 см, а в 1,5 м до — четырех тысяч лет²⁶. По сказаниям и по словам стариков, в Осетии из молодого тиса делались луки, так как древесина его помимо твердости упруга и не имеет сучков, вследствие чего тисовый лук «прям как копье». Кроме того, из тисового дерева в Осетии делались рукоятки кинжалов и черенки ножей, так как тисовое дерево помимо крепости еще и очень хорошо поддается и полировке. Такие черенки и рукоятки часто попадаются в средневековых могильниках Осетии²⁷. Таким образом, тисовое дерево, произрастая в ущельях как Северной, так и Южной Осетии, а также в ближайших к ним местностях, было очень хорошо известно осетинам и высоко ими ценилось. Но, несмотря на это, тис в осетинском языке своего специального названия не имеет²⁸. IX В Южной Осетии его называют грузинским словом «уртхели» [ურთხელი]²⁹, а в Северной Осетии — «заз», что означает у осетин также и ель. В то же время ель, так же как и пихта, на том же иронском диалекте осетинского языка называется «нæзы» [наз], что является наименованием также и сосны.

В балкарском языке, у народа, поселившегося около XV века в ущельях, из которых ими были вытеснены осетины, и в языке которого осталось много осетинских слов³⁰, слово «наез» — означает «тис». Таким образом, видно, что у осетин раньше тис, как и сосна, назывались одинаково — «заз» и «нæз» [нæзы].

Эта путаница в обозначении у осетин древесных пород породила, по-видимому, путаницу в высказываниях о породе дерева, из которого выстроено здание святилища Реком

Коммент. см.
на с. 291

²³ Поиски тиса в этих местах я производила в 1935 году, пройдя Верхнюю Рачу пешком.

²⁴ Обширный список сочинений, даваемых мною в данном примечании, вызван тем, что в каждом из этих сочинений имеется только по несколько фраз, которые в общей сложности дают нужные сведения по данному вопросу: Рупрехт Ф. И. Ядовитые свойства негноя // Кавказ. 1863. № 1. 3 января. С. 4; Медведев Я. С. Деревья и кустарники Кавказа. Тифлис, 1883. (Сборник Кавказского общества сельского хозяйства; вып. 5–6); Пахомов А. Кавказская жизнь // Кавказ. 1885. № 92. 9 апреля. С. 2; Н. III. Еще о растущем в кавказских лесах красном дереве // Кавказ. 1885. № 152. 11 июня. С. 2; В. Н. Несколько слов о негное // Кавказ. 1885. № 166. 25 июня. С. 2; Дандуров Е. Самшит и тис... С. 1540–1541; Маркович В. В. В верховьях Ардона... С. 40; Сукачев В. Н. Дендрология с основами лесной геоботаники. Л., 1934. С. 433–435.

²⁵ Дандуров Е. Самшит и тис... С. 1541.

²⁶ Сукачев В. Н. Дендрология... С. 435.

²⁷ Антонович В. А. Дневник раскопок, веденных на Кавказе осенью 1879 г. // Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета / под ред. И. Д. Мансвотова. [Ч. 3]. М., 1882. С. 216–270; Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 10.

²⁸ О наименовании тиса в осетинском языке см: Гассиев Г. А., Туганов С. А. Названия растений и животных на осетинских наречиях // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1884–1885. Т. 8. Отд. 2. С. 173; Марр Н. Я. Яфетические названия деревьев и растений (Plurilia tantum). Долож. в заседании Ист.-филол. отд-ния 1 апр. 1915 г. // Известия Академии наук. 1915. № 8 (1 мая). С. 822; Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополнениями А. А. Фреймана. Т. 1. Л., 1927. С. 546.

²⁹ В Южной Осетии в ущелье Большой Лиахвы в сел. Мсхлеби, в отселке Сакире [Сачире], на холме, от бывшей здесь ранее священной рощи сохранилось только одно древнее священное дерево тиса — «Уртхели кувандон» [Уртхели кувандон], принадлежащее фамилии Цховребта [Цховребовы; осет. Цхуырбатæ].

³⁰ Абаев В. И. Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев // Язык и мышление. Т. 1. 1933. С. 74.

в Цейском ущелье. По словам бывшего лесничего алагирской казенной дачи Сохиева³¹, В. Ф. Миллером около 1888 года от бревен сруба святилища Реком были взяты небольшие куски и отвезены им в Москву для лабораторного анализа, который подтвердил, что пробы дерева относятся к тису — *Taxus Baccata* L.

Брал ли [В. Ф.] Миллер на самом деле куски от бревен сруба зданий Реком, мне не известно, так как в литературе об этом нет никаких следов, но то, что уверенность в этом очень сильна в среде осетинской интеллигенции, я убеждалась неоднократно, слыша то, о чем говорил Сохиев.

Видимо, народная молва подкрепила свое убеждение в том, что Реком сделан из тиса, именем популярного и до сих пор в среде осетин В. Ф. Миллера, бывшего в Осетии не раз и близко соприкасавшегося с осетинами.

Между тем, по микроанализу, произведенному по моей просьбе Ботаническим институтом Академии наук СССР в Ленинграде в 1935 году, в отделе растительного сырья, на основании доставленных мною туда обломков от бревен сруба святилища, оказалось, что это здание сделано из сосны — *Pinus silvestris*³², растущей в Цейском ущелье. Сосну эту, конечно, не надо было везти из-за перевала Скаж[ц]ити из Рачи, так как она растет в изобилии в Цейском ущелье и окаймляет густым бором священную поляну Реком.

Сосна у осетин считается священной, как вообще всякое хвойное дерево, стоит по почитаемости на следующем месте после березы, которая чище и святее всех остальных пород деревьев. Священные рощи у осетин часто бывают сосновыми, а священное дерево сосной. Почитание сосны связано не только с растущим живым деревом, но с куском его в виде полена³³.^X Таким образом, постройка здания святилища, посвященного Уастырджи, из сосновых бревен, как священного дерева, явление в представлении осетин вполне закономерное.

По моей записи 1936 года от Хазби Басиатæ [Басиев Хазби; осет. *Баситы Хазби*]³⁴, легенда о постройке Рекома из тиса следующая: «Уастырджи захотел построить себе дом. У него была пара белых быков, рожденных в день Тутыра³⁵; он послал их в Рачу за бревнами из тисового дерева. Бревна эти и в Раче сами прикреплялись к налыгачу³⁶, ложась между быками³⁶, которые волокли бревна по льду к поляне Реком. А здесь бревна сами собой уложились в этот дом Уастрджы, который святилище Реком»³⁷.

На мой вопрос, заданный Хазби Басиатæ, как же могли быки Уастрджы переходить перевал по леднику Скож Цити, когда перевал этот так трудно доступен, он мне рассказал

Коммент. см.
на с. 291

³¹ Сохиев умер в Алагире в том же 1934 году 84 лет от роду.

³² Например, в Дигории, в сел. Го[лиат] [Галиат; осет. *Гæлиат*] фамилии Атаевых [Атайтæ] было святилище «Атаиты дзуары кодах» [Атайты дзуары кьодах] — «Священная колода Атаевых», представляющее сосновое бревно. Колода эта в 1876 году была сожжена священником А. [Г.] Гатуевым. См.: Миллер В. Ф. В горах Осетии. Из дневника // Русская мысль. 1881. № 9 (сентябрь). С. 75–76.

³³ Записано в 1936 году на поляне Реком. Осетинский текст см. Приложение «Тексты» № <...> [приложение не обнаружено].

³⁴ <...>

³⁵ Тутыр — божество и «вожак волков». День Тутыра — бывает весной в пятницу первой недели великого поста. См.: глава «Божества, населяющие Цейское ущелье», раздел «Уастрджы», стр. <162–206>.

³⁶ В настоящее время этим способом осетины возят бревна по дорогам и тропам.

³⁷ Эта легенда широко известна и записана во множестве самых разнообразных вариантов: Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 139–140 (запись В. Б. Пфаффа 1869 года); Уварова П. С. 1) Кавказ... [Ч. 1]. С. 61; 2) Каталог собрания древностей графа Алексея Сергеевича Уварова. М., 1887. С. 63; Миллер В. Ф. 1) В горах Осетии... С. 102–103; 2) Осетинские этюды. Ч. 2. 1882. С. 256–257; 3) Терская область. Археологические экскурсии. М., 1888. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой; вып. 1). С. 65; 4) Рец. на: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. Тифлис, 1891 // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. Ч. 277. Сентябрь. С. 208; Россиков К. Н. Экскурсии... С. 9 (ноябрь). С. 10; и др.

следующее³⁸: «Цейское ущелье раньше было сильно заложено льдом. В давнее время, но когда Тидлатæ уже жили в Цейском ущелье, еще было можно свободно переходить по льдам Скож-цити в Рачу. Девушки и молодые женщины из Цейского ущелья на памяти его отца и деда ранним летом собирались вместе и шли толпой через этот перевал, забрав с собой вытканые ими за зиму сукна для продажи их в Глоле^{XII}. Выходили они рано утром, а к вечеру уже добирались до места. Теперь льды стояли, обнажились скалы, появились трещины, поэтому и переход стал таким трудным, а в давнее время, когда Уастрджи строил себе дом, льдов было гораздо больше. Вот почему верим в то, что быки Уастрджи привезли бревна тиса из Рачи».

Мне кажется, что легенда о построении здания святилища Реком из тисовых бревен сама по себе правдоподобна, отнесена она должна быть не к сохранившемуся до наших дней зданию, а, по-видимому, к какому-то другому, стоявшему в древности где-то в Цейском ущелье. Может быть, этим зданием было то, на пепелище которого, судя по моим раскопкам 1936 года, стоит фундамент сохранившегося до наших дней древнего соснового сруба святилища Реком. Исчезнувшее теперь здание Рекома, которое, по преданию, было выстроено из тиса, если это было так, было построено из местного, произраставшего в низовьях Алагирского ущелья тиса, но вероятнее, как о том говорит и легенда, оно было построено из тиса, привезенного в Цейское ущелье из Верхней Рачи, где тиса было больше, и кроме того, доставка его через перевал ледника Скож-цити была легче, чем перевоз бревен по труднопроходимым даже еще в конце XIX — начале XX века тропам от Нузала к Цуале [Цзуалы] и вверх по Цейскому ущелью. Но, конечно, утверждать это трудно. Может быть, в Цейском ущелье никогда не было здания, выстроенного из тиса, и в рождении легенды повинно однозначное [sic!] в осетинском языке название тиса и сосны — «заз» и «наэз» [наэзы] и пихты и ели «наэз» [наэз], которое внесло путаницу в определении породы дерева, из которого выстроено нынешнее здание святилища Реком.

Легенда же о перевозе тисовых бревен из Рачи из-за перевала на быках по леднику Скож-цити тоже могла быть только внедрившимся в среду осетин общераспространенным фольклорным бродячим мотивом. Легенда эта имеет свои истоки в «Четыи Минейях»^{XIII}, в «Чудесах великомученика Георгия», в рассказе о построении церкви во имя св. Георгия в городе Рамеле в Сирии³⁹, но еще больше близкие аналогии имеются у абхазцев и армян в легенде о построении Опизского монастыря в честь св. Георгия Басилой^{XIV} при помощи быков и осла блаженного Стефана⁴⁰, и Татевского монастыря в Зангезуре^{XV} при помощи быка, перетаскившего на себе камни для закладки церкви⁴¹.

Те же фольклорные мотивы имеются и в легенде о построении совершенно еще не изученного и с катастрофической быстротой разрушающегося древнегрузинского храма в Зругском ущелье Северной Осетии, теперь святилища Хозита Майрем [Хозиты Майрам; осет. *Хозиты Майрæм*]^{XVI}. По преданию, храм этот выстроен из камней, привезенных на паре белых быков из-за перевала из Южной Осетии, в местность, состоящую из голых скал и в каменном материале не нуждающуюся; несколько более далекую аналогию можно указать на легенду о построении циклопической крепости Зилде Машиг [Зильде Машиг; осет. *Зылды Мæсыг*], находящейся в верховьях Большой Лиахвы у Кодласанского перевала [*Хæдласæны æфцæг*]⁴², стены которой складывались сами собой, подобно стенам Трои, где камни, повинувшись звукам лиры Аполлона, сами становились на свои места.

Святилище Реком имеет ось стены, ориентированную с с[еверо]-в[остока] на ю[го]-з[апад] с отклонением на 150°.

³⁸ Записано тогда же.

³⁹ Страдание и чудеса святого славного великомученика победоносца и чудотворца Георгия: память его 23 апр. / сост. по руководству Четыи-Миней. М., 1865.

⁴⁰ Хаханов А. С. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 1. М., 1895. [С. 326] (чудеса св. Георгия по рукописи [М. П.] Сабина).

⁴¹ Григоров Н. Селение Татев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 1. Тифлис, 1892. С. 68.

⁴² Пчелина Е. Г. Крепость «Зильде Машиг» // Советская этнография. 1934. № 3. С. 88.

При описании здания святилища я буду для упрощения называть: с[еверо]-в[осточную] стену сруба и с[еверо]-в[осточную] колоннаду — северными; ю[го]-в[осточные] стены сруба и прируба — восточными; ю[го]-з[ападные] стены сруба и прируба и ю[го]-з[ападную] колоннаду — южными и с[еверо]-з[ападные] стены сруба и прируба, то есть его главный фасад святилища — западными.

Под первый⁴³ нижний венец сруба и прируба святилища, в процессе подгнивания нижних бревен, оседания здания и перекоса его (сруба к северу, а прируба к югу), а также вследствие наклона западной стены сруба к востоку, под падающие стены одновременно подкладывались камни самой различной формы и величины, задерживающие падение их. Особенно много камней было под северной стеной здания и в его с[еверо]-в[осточных] и с[еверо]-в[осточных] [sic!] углах сруба. Камни эти завалили первые венцы и в срубe, и в прирубe.

Крен здания святилища Реком, по-видимому, быстро усиливался в конце второй половины XIX века⁴⁴.

Видевший Реком В. С. Толстой в 1847 году ничего о крене не писал, но уже в 1869 году при посещении Рекома В. Б. Пфаффом⁴⁵ им было отмечено, что стены Рекома «сложены из толстых бревен, уже весьма гнилых, так что одной стороной она (часовня) уже провалилась, и все строение совсем покосилось». Между тем на рисунке этого крена еще не заметно. Крен этот в 1879 году отметила и П. С. Уварова⁴⁶, а В. Ф. Миллер в своих записях 1881 года писал «Реком сильно покосившийся»⁴⁷. Дальнейшие посетители Рекома отмечают все большее и большее расползание здания, лишенного опоры в нижних венцах, которое к 1936 году достигло угрожающего всему зданию состояния...

Помимо этих камней, появившихся в результате позднейших починок, беспорядочно и одновременно подсунутых, лежат плоские камни фундамента здания, уложенные на поверхности земли в один-два ряда (смотря по их толщине) по линиям всех стен сруба и прируба. Различить их от позднее подсунутых камней было не так трудно. Фундамент этот имеет толщину несколько большую, чем толщина нижних венцов здания, колеблясь от 45–50 см. Высота этого фундамента 30–32 см. Весь он перед началом раскопки 1936 года был скрыт под уровнем дворика святилища, а при постройке этого здания едва ли возвышался на поверхности земли выше 5–8 см. Камни этого фундамента лежат в слое сгнившей бревенчатой трухи и перегноя, имеющего толщину от 7 до 10 см. Этот слой: камней, фундамента и бревенчатой трухи, — покрывает собой камни более древней кладки фундамента, лежавшей в слое перегноя, земли и углей — остатков очень древнего пожара. Толщина этого слоя от 5 до 18 см.

С зап[адной] стороны дворика Рекома по линии входной двери святилища, кроме того, лежит ряд каменных отесанных плит.

К сожалению, вследствие просьбы стариков, обследование слоев пожарища и очистку каменных плит, обнаруженных в процессе реставрации, мне пришлось прекратить и засыпать все обратно, так что я с полной уверенностью не могу сказать, был ли это пол древнего здания, стоявшего когда-то на этом месте, или это вход в тайник под зданием святилища Реком, о котором говорит легенда⁴⁸ и который,

⁴³ Венцы отсчитываются снизу.

⁴⁴ Крен сруба Рекома к северу был настолько давним, что после реставрации святилища в 1936 году крен этот в зап[адном] фасаде Рекома все же остался, так как VI венец этой стены настолько деформировался, что дал изогнутость, которую можно было бы исправить, только сменив это бревно, чего сделать было нельзя, так как в здании были сохранены все даже мелкие части венцов, оставшиеся относительно крепкими.

⁴⁵ Пфафф В. Б. Путешествие... С. 139, табл. III.

⁴⁶ Уварова П. С. Каталог... С. 63.

⁴⁷ Миллер В. Ф. В горах... С. 99.

⁴⁸ Записана впервые В. Б. Пфаффом в 1869 г. См.: Пфафф В. Б. Путешествие...

по-видимому, существует⁴⁹, или же это каменная дорожка перед святилищем, отделявшая при принесении присяги истцов от ответчиков, как это наблюдается в древних ингушских святилищах, например, Дзорахццу⁵⁰,^{XVII} я в настоящее время сказать не могу.

Пол в дошедшем до наших дней здании святилища Реком земляной⁵¹, как это из века в век делалось в главном помещении осетинского дома — ходзаре [хæдзар]⁵².

Здание святилища Реком рублено «в лапу», или «в шап»⁵³,^{XVIII} из деревянных бревен. Оно имеет две клетки, поставленные рядом и объединенные общей двускатной крышей, выдвинувшей свои широкие навесы над всеми четырьмя стенами. С севера и юга навес крыши опирается на колоннады из резных деревянных столбов, на которые поставлены стропильные ноги кровли, вырезанные в виде стилизованных протомов коней. Из соединения двух клеток этого здания сруба и прируба и проистекает его план, который имеет форму прямоугольника, состоящего из двух частей: северо-восточной, почти приближающейся к квадрату⁵⁴,^{XIX} — главного помещения святилища и юго-западной — удлиненного прямоугольника⁵⁵, прируба, служащего преддверием святилища или же нартексом православного храма.

Прямой и ближайшей аналогией в плане здания святилища Реком, доходящей до тождества, является план святилища Хец-дзуар [Хецъы дзуар] Вастрджи^{XX} в верховье реки Ардон в Заромаге [Зарамаг; осет. *Зæрæмæг*]. Здесь боковое помещение святилища, так же, как и прируб в Рекоме, являвшийся ранее нартексом храма, находится справа от главного помещения храма-святилища (рис. <...>)⁵⁶. Такие же планы имеют церкви-святилища грузин-горцев, как, например, Хахматис Хати^{XXI} у хевсур⁵⁷ и Тамар Непе^{XXII} у пшавов⁵⁸. Близок к плану Рекома и Вастрджи дзуар в Цейском ущелье, стоящий на холме Дзури раг [Дзуары раг]. Разница здесь только в том, что прируб у Вастрджи дзуар^{XXIII} находится слева, а не справа, как в Рекоме⁵⁹ (рис. <5>)^{XXIV}.

Ч. II, с. 31

Коммент. см.
на с. 292

⁴⁹ Где-то такой тайник существует. Туда прятались время от времени колокола и другие предметы, принадлежавшие Рекому, и так же внезапно появлялись, но вопрос об этом я ни Хазби Басиата, ни другим дзуарлогам, конечно, не задавала.

⁵⁰ Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.; Л., 1931. С. 24.

⁵¹ В осетинском языке нет особого слова для обозначения понятия «пол». Деревянные полы, делаемые теперь в деревянных домах, называются или русским словом «пол», или же осетинским «зæх» [зæхх], означающим «земля».

⁵² О ходзаре см.: Пчелина Е. Г. Дом и усадьба в нагорной полосе Юго-Осетии // Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока РАНИОН. Т. 2. М., 1930. С. 14 и сл.

⁵³ У П. С. Уваровой в ее работе (Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]) опечатка. Надо «в шап», а не «шип», что имеет другое значение.

⁵⁴ Длина стен клетки главного помещения святилища внутри помещения: сев[ерная] стена — 4,85 м; южная — 4,77 м; восточная — 4,49 м; западная — 4,45 м. Таким образом, все стены этой клетки неодинаковой длины. Все обмеры святилища Реком приводятся мною по альбому черновых чертежей и зарисовок Ивана Павловича Щеблыкина, сделанных им в 1936 году во время нашей совместной работы.

⁵⁵ Длина стен прируба: южная — 4,36; западная — 1,84; восточная — 1,59. Северной стеной в прирубе является южная стена клетки сруба главного помещения святилища. Бревна, связывающие восточную и западную стены прируба, в количестве 5 венцов пропущены на высоте от пола 1,74 м, начинаясь от врубки в VI-й венец.

⁵⁶ Святилище это не изучалось. Упоминание о нем у П. С. Уваровой: 1) Кавказ: Путевые заметки. Ч. 2. М., 1887. С. 124; 2) Могильники Северного Кавказа. М., 1900. (Материалы по археологии Кавказа; вып. 8). [С. 331].

⁵⁷ Уварова П. С. Поездка в Пшавию, Хевсуретию и Сванетию. М., 1904. (Материалы по археологии Кавказа; вып. 10). С. 55; Эристов Р. Д. Извлечение из этнографических очерков г. Урбнели о хевсурах // Записки Кавказского отделения Русского географического общества. Кн. 14, вып. 1. Тифлис, 1890. С. 183; и др.

⁵⁸ Уварова П. С. Поездка в Пшавию... С. 53, табл. III, рис. 5; Эристов Р. Д. Записки о тушино-пшаво-хевсурском округе // Кавказ. 1854. № 45. 12 июня. С. 179–180; № 46. 16 июня. С. 184; № 47. 19 июня. С. 187.

⁵⁹ Святилище это не изучалось.

В ущельях Северного Кавказа, занимаемых до XV века осетинами, в лесистых районах Балкарии до сих пор попадаются деревянные дома, очень близкие по плану и форме к зданию святилища Реком. Например, таковым является дом фамилии Баташевых в сел. Хурзук, построенный, по местному преданию, в XIV веке. Вход в главное помещение этого дома находится, так же как и в Вастрджи дзуаре, слева⁶⁰ (рис. <126>).

Ч. II, с. 83

Планы каменных церквей, близких по плану святилищу Реком, чрезвычайно редки.

В Грузии мне известно лишь две церкви, имеющие придел с южной стороны, аналогичный прирубам Рекома. Обе эти церкви стоят в бассейне реки Куры: в Курткала⁶¹ (рис. <...>) и в Сансут⁶² (рис. <...>).

Из далеких аналогий можно было бы указать на планы северных русских и норвежских изб⁶³, но все это по существу ничего не дает, так как является простой комбинацией, поставленной под одну крышу, к тому же ни у одного из упомянутых мною зданий нет двух боковых колоннад, которые так характерны для здания святилища Реком.

Главным фасадом святилища Реком является его западная сторона. Кровля имеет конек, сбоку стен идут две колоннады, подпирающие стропильные ноги далеко выдвинувшегося навеса крыши. В стене клетки главного сруба имеется оконце с деревянной ставенкой, а в стене прируба — входная дверь, орнаментированные резными железными пластинками и шумящими колечками.

В ограде святилища вся главная масса черепов и рогов принесенных в жертву животных: туров, оленей, быков и баранов, — сложена у западной стены святилища. Здесь же росло священное дерево, а после падения его от старости тут был поставлен столбик с иконой и кружкой для сбора пожертвований. Скопление жертвенных приношений около западного фасада святилища объясняется тем, что при «молении стариков», происходящем на кувде в честь Рекома, открывающем молитвенные действия, молящиеся обращают свои лица и свои руки не к востоку, а к западу, к вечно снежным вершинам и ледникам, сияющим вечной чистотой священного белого цвета.

Западный фасад Рекома составляется из западных стен двух рядом стоящих клеток сруба главного помещения святилища — храма и прируба, его преддверия.

В западной стене сруба, между пятым и восьмым венцами вырублено оконце, над ним на высоте девятого венца протянута полка, сделанная из колотой сосновой доски, по краю украшенная треугольными вырубками, сделанными топором (рис. <30>). Полка предназначена для установки на ней после каждого очередного кувда черепа быка от общей главной жертвы в честь Рекома. Под этой полкой, но по линии первого венца стены имеется еще одна, более толстая колотая доска — брус, также служащая для установки на ней черепов жертвенных животных. Но на этот брус ставят черепа животных только главной жертвы отдельных родовых колен или крупных подразделений, и из этих-то приношений и выросла та гора черепов и рогов, которые, по подсчету Н. Я. Динника, в 1884 году составляли 600 пар⁶⁴.

Ч. II, с. 41

⁶⁰ Фотография этого дома напечатана в: Социалистическая Осетия. 1937. № 161.

⁶¹ Токайшвили Е. С. Христианские памятники. Экскурсия Е. Токайшвили 1902 г. М., 1909. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой; вып. 12). С. VIII, рис. 104 (христианские памятники Ахалцихского и Ахалкалакского уездов и Ардаганского округа).

⁶² Там же. С. 63–64, рис. <37>.

⁶³ Mokłowski K. Sztuka ludowa w Polsce. Lwów, 1903. S. 255, wiz. 63.

⁶⁴ Динник Н. Я. Осетия и верховья Риона // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1884. Кн. 13, вып. 1. С. 55. В 1884 году святилище Реком подвергшееся уже массовому и многолетнему посещению его туристами, обычно бравшими «на память» рога или какие-либо предметы из святилища и вскорости выбрасывавшими это, чтоб не нести лишнего, [что] уничтожило возможность какого-либо подсчета количества принесенных в жертву голов скота и их разновидности.

По расположению этих черепов на полке и на брус, а также по рогам, сосредоточенным по цардагам, дзуарлаги высчитывали года, а также определяли события, в них совершившиеся. Таким образом, в среде осетин скопления рогов около святилищ являются своего рода идеографическим посланьем.

Сруб главного помещения святилища имеет 16 венцов, из которых 13 венцов составляют высоту внутреннего помещения, а три венца, лежащие выше, поднимают конек крыши, в то же время являясь западной стеной чердака здания. Западная стена прируба имеет 14 венцов, из которых 11 венцов составляют высоту клетки, а три поддерживают скат кровли, спускающийся с вершины конька главного помещения святилища.

Южным фасадом Рекома служит южная стена прируба, в котором имеется одно окно. Стена эта имеет 11 венцов, из которых три нижних венца стесаны, образуя вертикальную плоскость. Сделано это для того, чтобы можно было приставить вплотную к стене брус — доску, тянущуюся вдоль всего южного фасада святилища, — предназначенный для складывания на ней вертел от шашлыков, над которыми совершалась молитва в честь Рекома на очередном кувде. Вертела эти кладет сюда старший из дзуарлагов.

Вдоль южного фасада — южной стены прируба, отступив от нее на <...> метра, стоит колоннада, состоящая из четырех деревянных резных столбов, поддерживающая стропильные ноги кровли в виде изогнутых протомов коней «байрегтæ» [*байраг*, мн. ч. *байрагтæ*] — «жеребят Уастрджи», символизирующих несметные табуны коней божества, которому посвящено здание святилища. Стропильные ноги — байрегтæ несут на себе желоб, в который вставлены нижние концы второго, нижнего ряда колотых досок, покрывающих кровлю здания.

Восточный фасад Рекома состоит из восточных стен сруба и прируба, в которых имеется по одному оконцу. Причем оконце главного сруба, помещенное между его 6[-м] и 9[-м] венцами, имеет косяк и ставню, окованную железными пластинками, а оконце прируба, врубленное посередине между его 5[-м] и 6[-м] венцами, не имеет ни косяка, ни оковки.

Число венцов в восточном фасаде соответствует таковому же в западном фасаде. Здесь так же, как и там, на выпущенных над зданием матицах устроен широкий навес, предохраняющий здание от дождей и снегопадов. На восточной стене прируба, на высоте 8[-го] венца, имеется полка, на которой кладутся черепа жертвенных баранов и туров, принесенные отдельными богомольцами по случаю особых событий в их жизни.

Северный фасад Рекома состоит из северной стены сруба и так же, как и внутренняя, южная стена того же сруба, имеет 14 венцов. В северной стене на высоте 6[-го]–9[-го] венцов сруба вырублено оконце. Оно имеет косяк и ставенку. По линии первого венца вдоль северной стены Рекома лежит доска (брус), служащая для хранения на ней котлов для пива, варки мяса и другой утвари, нужной для коллективных приготовлений к кувдам⁶⁵. Утварь эта уносится со двора святилища на священную поляну только перед наступлением дней кувда. После окончания кувда все это обратно вносится внутрь двора святилища и расставляется по своим местам.

Вдоль северного фасада поставлена аналогичная южному фасаду колоннада, увенчанная «байрегтæ»; но колоннада северного фасада выше, чем южного, она имеет высоту до навеса у стены 3,7 м и высоту столбов 3,25 м. Это происходит оттого, что колоннада северного фасада Рекома поддерживает навес кровли сруба, которая выше прируба.

Стены клетки главного помещения святилища рублены «в лапу» — по-осетински «æхнаг»⁶⁶. XXV

Бревна, составляющие эту клетку, имеют диаметр от 38 см в нижней части здания до 28–27 см вверху. Западная и восточная стороны этой клетки имеют по 16 венцов, из которых 13 венцов составляют стены, а три бревна поднимают фронтон крыши к коньку,

Коммент. см.
на с. 292

⁶⁵ Утварь для пофамильных приготовлений к кувдам хранится по фамильным цардагам.

⁶⁶ Слово «æхнаг» произведено от «æх» [*æхх*] — «изгиб, запор».

обращенному на запад и восток. В северной и южной стенах этого сруба имеется по 14 венцов, так как эти верхние бревна покрывают 13-ые бревна западной и восточной стен, замыкая собой клеть. Эти XIV венцы в северной и южной стенах выступают наружу на 1,75 м, образуя опорные балки двускатной кровли, далеко выступающие вперед и придающие зданию Рекома его своеобразный вид. Высота здания Рекома от первого венца, лежащего на камнях фундамента, до вершины конька по внешней стороне западной стены Рекома — 4,2 м. Высота северо-западного угла внутри помещения — 3,7 м.

К клетки сруба главного помещения святилища примыкает прируб. В западной стене прируба, в котором находится вход (в его юго-западном углу), четыре нижних бревна при соединении с южной стеной прируба рублены «в лапу». Северные же концы этих четырех бревен с косяком двери — таким образом, что язык косяка входит во врубку внутри этих первых четырех венцов западной стены прируба (рис. <57>).

Ч. II, с. 53

Пятый венец этой стенки, будучи срублен в южном углу «в лапу», своим северным концом входит в южную стену клетки главного помещения святилища крючком. В это бревно, в[о] вырубленные в нем снизу два гнезда, входят косяки входной двери, вследствие чего этот пятый венец прируба служит для двери притолокой и принимает на себя вышележащие VI–XI венцы этой стены.

Северная стена прируба, примыкающая к южной стене клетки главного помещения святилища, как я уже отметила, начинается с шестого венца, так как иначе нельзя было бы устроить находящуюся здесь вторую дверь здания, ведущую из прируба в главное помещение.

В восточной стене прируба, в его северо-восточном углу, первые пять венцов, соответствующие и стоящие напротив западной стены и ее входной двери, также срублены «в лапу» только в юго-восточном углу прируба, северные же концы этих бревен, только примыкающие к южной стене клетки главного помещения святилища, имеют брус, аналогичный косяку двери, который также своим концом входит внутрь этих пяти венцов, как и косяк, стоящий напротив в противоположной стене (рис. <...>).

Потолок главного помещения святилища сделан из толстых колотых досок⁶⁷, на 11-й венец восточной и западной стен, параллельно северной и южной стенам, и между ними, посередине положено в специально для этого вырубленных гнездах по одной доске-брусу толщиной в 9–10 см и шириной в 44–52 см. На эти три доски сверху наложены доски меньшего размера, опирающиеся своими концами на доски, лежащие вдоль стен, и на серединную доску. Длина этих досок около 1,5 м. Ширина в среднем около 50 см и толщина 7–8 см. Доски эти также колотые, подчищенные теслом и топором. Следы обработки их этими орудиями ясно видны по всей их поверхности.

На потолке главного помещения святилища Реком, по линии север — юг, отступая от восточной стены к западу на 1,95 м, имеется пришивная висячая декоративная доска, в виде причелины^{XXVI}, являющаяся остатком стоявшей здесь когда-то алтарной преграды, виденной здесь в 1846 году В. С. Толстым⁶⁸, [в] 1879 — П. С. Уваровой⁶⁹, [в] 1898 году — К. Н. Россиковым⁷⁰ и к 1936 году исчезнувшей бесследно.

Потолочные доски святилища, по-видимому, одновременны этой резной арке, так как в северной стене у северо-восточного угла, по линии врубов, имеется прямоугольное пятно со сторонами 22 × 16 см, оставшееся, видимо, от подставленного к этому месту бруса

Коммент. см.
на с. 292

⁶⁷ В здании святилища Реком употребляются только колотые доски, получающиеся посредством клиньев, расщепляющих бревно на слои. Затем каждый слой обтесывается со всех сторон, и получается колотая и обтесанная доска. Такой способ существовал и в России вплоть до Петра I; см.: Красовский М. В. Курс истории русской архитектуры (Деревянное зодчество). Ч. 1. Пг., 1916. С. 7.

⁶⁸ Толстой В. С. Поездка в Осетию в 1847 году. Из служебных воспоминаний // Русский архив. 1875. Кн. 7. С. 266–267.

⁶⁹ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 62–63.

⁷⁰ Россиков К. Н. Экскурсии... № 9. С. 9.

части царских врат. На северной половине потолка, в восточной части святилища за алтарной причелиной и на южном потолочном брус-доске имеются отпечатки человеческих рук в виде ладоней и пяти пальцев, сделанных какой-то жидкостью, которая теперь побелела.

Изображения человеческих рук в виде амулетов⁷¹ и отпечатков рук широко известны не только в Осетии, но и вообще на Северном Кавказе⁷². Такие отпечатки рук я видела на облицовке древнего обелиска — Уац-Илла кувандон [*Уациллайы кувандон*] в Дагоме в Урсдонском ущелье, там же на воротах таможенной заставы Чрамат^{XXVII}, на стенке церкви Тарангелоз^{XXVIII} близ сел. Реси [Рес] в Тр[у]совском ущелье и т. д.

По нартовскому эпосу, отрубленная рука считалась трофеем победы над врагом, залогом отмщения кровникам. Так, нарт Батраз отрубил руку убийце своего отца⁷³. У скифов при принесении человеческих жертв отрубалось правое плечо вместе с рукой⁷⁴.

При моих раскопках 1936 года мною были найдены⁷⁵ два амулета, изображающие руки по локоть, — один из них вырезан из серебряной пластинки (№ 10788), а другой (№ 9172)^{XXIX} вылит из бронзы (рис. <...>).

Кровля святилища Реком, имеющая два ската — на север и на юг, образует тупой угол, выдвигая над всеми четырьмя стропилами сруба и прируба святилища широкий навес. С запада и востока он поддерживается десятью выступающими вперед балками кровельного перекрытия⁷⁶, а с севера и юга, опираясь стропильными ногами на колонны, образует две боковые галереи.

Кровля Рекома своим северным скатом покрывает только половину сруба главного помещения святилища Рекома и северную галерею, а южным скатом — южную половину сруба, весь прируб и южную галерею. Поэтому северная и южная длина скатов кровли Рекома неодинакова⁷⁷.

На бревенчатый накат кровли наложены рядами тесины. Его нижний ряд своими концами упирается в желоба, поддерживаемые изогнутостью стропильных ног, опирающихся на колонны. Тес держится на крыше только тяжестью своего веса и камнями, наложенными на них, так как никаких деревянных шипов или кольев, а тем более железных гвоздей, здесь нет.

Чердак Рекома имеет наибольшую высоту по оси запад — восток, равняющуюся 1,36 м. Он состоит из двух не сообщающихся между собой помещений, получивших[ся] вследствие перегородки чердака дополнительной стеной из четырех бревен по оси север — юг, скрепленных между собой и со стропилами крыши при помощи вруба в бревна матицы кровли. Эта поперечная чердачная стена, по-видимому, поставлена позже, при одном из ремонтов святилища выбранными на то лицами из членов рода Осигагата. Начинаясь перекося здания к северу потребовал мер для создания большей устойчивости кровли. Бревна этой чердачной стены, судя по их сохранности, оказались новее остальных частей крыши. Кроме того, матицы потолка перекрыты потолочными досками,

⁷¹ Общеизвестны бронзовые амулеты в виде рук со зверями из Кобани Северной Осетии, опубликованные П. С. Уваровой в: *Уварова П. С. Могильники...* Табл. XXV, рис. 6; табл. XXIX, рис. 7; *Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии.* М., 1888. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой; вып. 1). Табл. XIX, рис. 2; табл. XXI (рис. из Заромага и Чегема).

⁷² *Яковлев Н. Ф. Ингуши.* М.; Л., 1925. С. 90; *Миллер В. Ф. Археологические экскурсии...* С. 33.

⁷³ *Пфафф В. Б. Путешествие...* С. 166.

⁷⁴ *Геродот. История в девяти книгах* / пер. Ф. Г. Мищенко. Т. 1. М., 1885. С. 330–331.

⁷⁵ № 9172 найден в прирубе на поверхности земли. № 10788 — в квадрате раскоп[очной] сетки Р.IX в главном помещении святилища.

⁷⁶ Над западным фасадом Рекома навес крыши отстоит от стены на 1,75 м, над восточным — 2,45 м. Ширина северной и южной колонн, перекрытых навесом крыши, 1,48 и 1,42 м.

⁷⁷ Длина северного ската кровли 6 м, а южного — 8 м.

расположенными в два ряда по линии север — юг параллельно этой чердачной стене, опирающимися на края этих досок, что указывает на более новое построение этой стены в сравнении с тоже, видимо, недавно настланными досками потолка. Доски эти колотые, подтесаны топором и теслом. Над прирубом чердачного помещения не имеется.

Колоннады Рекома, как северная, так и южная, имеют по четыре рубленных топором и обтесанных теслом фигурных колонны, разных по форме. Разновидностей их пять (рис. <59, 60>)^{XXX}, все они имеют различное и очень близкое друг к другу сочетание шара с расположенными между ними бипирамидами, более или менее вытянутыми к вершинам, входящим в шар. Формы этих колонн аналогий в Осетии не имеют, несмотря на то, что вообще столбы — в виде надочажных столбов и поддерживающих навесы, но и те, и другие совершенно иной конструкции и формы, обычны в осетинской архитектуре.

Ч. II, с. 54

Навес крыши над колоннадами поддерживается стропильными ногами или быками⁷⁸, по-осетински «байрегтæ» — «жеребяти», врубленными в верха колонн, в которых для установки в них стропильных ног сделаны желобчатые углубления, <долы>^{XXXI}.

Стропильные ноги кровли Рекома «байрегтæ», символизирующие табуны коней Уастрджи, «коней Нарты»^{XXXII}, представляют собой изогнутые стилизованные протомы коней, вырубленные топором и подправленные теслом и ножом, из части ствола и длинной и толстой сосны, образующих между собой прямой угол (рис. <...>)^{XXXIII}.

У байрега имеется голова, напоминающая змеиную, с раскрытой пастью и закругленным затылком, и выдающаяся вперед грудь. Байрегтæ покрыты резным геометрическим орнаментом, на одном из байрегтæ, смененным И. П. Щерблыкиным при реставрации святилища в 1936 году⁷⁹, имеется изображение человеческой фигуры, по-видимому, женской⁸⁰ (рис. <52>). На макушках байрегтæ, на деревянных шипах посажены вырезанные из дерева птички, называемые «балæтæ» [*бæлæттæ*] — «голуби» (рис. <№ 10547–10548>). Искусство резьбы из дерева и по дереву стоит у осетин на большой высоте, имеет чрезвычайно глубокие корни, но до сих пор еще никем не изучалось.

Ч. II, с. 51

Ч. II, с. 152, 250

В здании святилища Реком имеются две двери: западная, внешняя, ведущая из дворика святилища в прируб, то есть дверь, находящаяся в западной стене прируба, и южная, внутренняя, ведущая из прируба в сруб, то есть дверь, находящаяся в южной стене сруба.

Двери эти по своему совершенно исключительному интересу требуют к себе особого внимания и ждут особой о себе монографии специалистов. Я же, вследствие полной неисследованности этого вопроса и невозможности в данное время остановиться на их изучении, принуждена буду ограничиться только внешним их описанием и привлечением нескольких аналогий, известных мне в настоящее время.

Косяки обеих дверей Рекома в отношении их конструкции устроены одинаково.

Дверной проем в западной стене прируба примыкает к западной стене сруба⁸¹. Дверная рама этого проема⁸² внизу состоит из I венца западной стены прируба, который,

Коммент. см.
на с. 292

⁷⁸ Внизу «быки» врубаются в бревна верхнего венца сруба, зовущиеся «подкуретниками», крепко связываясь горизонтально поставленными «обрешетинами» или «лотоками», которые сверху соединяются подконковой жердью или князевой слегой. О подобной же конструкции в северном русском деревянном зодчестве см.: Сушков В. В. О древних деревянных постройках северных окраин России // Труды VI Археологического съезда в Одессе в 1884 г. Т. 1. Одесса, 1886. Табл. XIX, черт. 18.

⁷⁹ Отвезено мной в Сев[еро]-Осет[инский] музей краеведения в г. Дзауджикау в 1936 году.

⁸⁰ Интересно, что найденные мною два votивных изображения человеческих фигур при раскопках 1936 года (№ 1549 в метрах K.VIII и № 10635 в C.IX раскопочной сетки, то есть во дворе святилища в его северной стороне и в помещении святилища в полу сруба) оба женские. По-видимому, это связано с функциями Уастрджи как «Нæлы зæд» [*Нæл изæд, Нæлизæд, Нæлы зæд*] («духа самца») и означает мольбу о даровании потомства.

Ч. II, с. 110, 155

⁸¹ Отступая от ю[го]-з[ападного] угла сруба по южной его стене на толщину угла бревен, срубленных «в лапу» [на] 0,36 м и от такого же угла прируба по зап[адной] стене на 0,71 м.

⁸² Ниша дверного проема зап[адной] двери имеет размер 1,24 × 0,72 м, глубина ее равняется толщине бревен стены, в среднем 0,35 м.

служа порогом, северным своим концом срублен «в лапу» с первым венцом южной стены сруба, увязывая, таким образом, в одно целое сруб и прируб (рис. <53>). В этом I венце северной стены прируб имеет два гнезда для установки в них шипов, имеющих внизу у двух вертикальных боковых брусев косяка двери. Левый брус этого косяка⁸³ соприкасается с южной, внутренней стеной сруба, будучи только приставленным к нему, но ничем непосредственно с ним не скрепленным. Брус правого косяка кроме шипа внизу, которым он скреплен с первым нижним венцом — порогом, имеет по всей своей высоте язык, которым входит в пазы, вырубленные в северных концах II–V венцов западной стены прируба (рис. <...>)^{XXXIV}.

Верхней частью дверной рамы или ее притолокой является бревно шестого венца западной стены прируба, в котором так же, как и в первом венце, имеется два гнезда для входа в них шипов левого и правого вертикальных брусев косяка. Этот шестой венец позднейшей работы, хотя и давней. Он входит в южную стену сруба скверно прилаженным крючком, говорящим о том, что VI венец в какую-то давнюю пору был заменен тем, который сохранился до наших дней.

На этом венце снаружи, над дверным проемом, на сглаженной в плоскость поверхности бревна, вырезана арка в виде трех кривых дуг⁸⁴ (рис. <55>).

На притолоке, в центре этой резной арки когда-то был набит крест, от которого на дереве отпечатались светлое пятно, осталась ржавчина и углубления от гвоздей, которыми он был прибит. Крест этот был найден мною при раскопке 1936 года у порога двери, почти на поверхности земли двора святилища и прибит обратно — крест этот составлен из двух вырезанных из листового железа пластинок и повторяет форму пластин, из которых составлено центральное украшение западной двери Рекома в виде креста. Но сделаны были эти пластины, прибитые к притол[о]ке, очень грубо и явно позднее, чем оковы двери.

В южной стене сруба, примыкающей к прирубу и являющейся для него северной стеной, а для всего здания в целом — внутренней (рис. <38>), имеется дверной проем⁸⁵ для второй двери святилища⁸⁶. Дверная рама этого проема внизу состоит из I-го венца южной стены сруба, служащего ей порогом⁸⁷. Притол[о]кой для этой двери является бревно VI венца той же стены. Боковые стороны косяка южной двери устроены несколько иначе, чем в западной двери. Это объясняется тем, что южная дверь находится внутри стены сруба. Здесь в дверном проеме слева (с запада) стоит толстое, вертикально поставленное бревно⁸⁸, своими шипами входящее в пазы I и VI венцов сруба. Отесано оно с наружной стороны на шесть граней и слева не имеет во всю свою высоту язык для вхождения его в пазы II–IV венцов левой части (зап[адной]) этой южной стены сруба⁸⁹ (рис. <74>). К этому бревну примыкают створки двери, штыри которой вставлены в пазы, вырубленные в I и VI венцах стены рядом с пазами левого косяка.

Правый косяк состоит из двух рядом вертикально стоящих бревен⁹⁰, которые, как и левый косяк, обработаны теслом, но на большее количество граней, которые

⁸³ Диаметр этого бревна 0,36 м.

⁸⁴ Резьба эта по своей манере и стилю соответствует подобной же на внешней стороне южной стены прируба над оконным отверстием.

⁸⁵ Отступая от западной стены, ее ю[го]-з[ападного] угла на 0,68 м.

⁸⁶ Ниша дверного проема имеет размер 1,49 × 1,18 м. Глубина его равняется толщине бревен сруба в среднем 0,35 м.

⁸⁷ Венец этот срублен «в лапу» с первым венцом западной стены прируба, также являющегося порогом для западной двери.

⁸⁸ Высота этого бревна 1,32, толщина — диаметр 0,36 м.

⁸⁹ V[-й] венец этого левого отрезка южной стены короче нижележащих и до бокового косяка двери не доходит, образуя щель для просовывания руки, чтобы открыть засов, находящийся внутри помещения сруба; см. на рис. <46>.

⁹⁰ Высота первого бревна правого косяка двери имеет 1,31 м. Высота и диаметр — 0,21 м. Второе бревно высотой 1,32, диаметр 0,165 м.

мельче и не так ровно спускаются сверху вниз. Первое из этих бревен, соприкасающееся со створкой двери с обратной стороны в помещении сруба, имеет срез во всю свою высоту, сглаживающий его в плоскость доски, следующее же бревно и со стороны сруба имеет округло-граненую форму. В первом из этих окосячивающих дверной проем бревен имеется вруб во всю высоту бревна, в который входит язык, вырубленный в рядом стоящем бревне, которое имеет такой же язык, и который с другой стороны входит в пазы, вырубленные в[о] II–IV венцах правой (восточной) части южной стены (рис. <46>). Оба эти бревна и вверху, и внизу имеют шипы, которые входят в пазы I и VI венцов этой стены.

Ч. II, с. 48

Такое устройство косяка наводит на мысль, что дверь или неодновременна постройке, или ее привезли готовую для вставки в дверной проем уже готовой стены, так как наличие в косяке справа двух брусьев говорит о том, что дверной проем в южной стене оказался непомерно широким для небольшой двери. Венцы II–V — одновременной работы, судя по технике их обработки, бревна же, находящиеся выше двери, венцы VI–XII — более поздней, хотя и давней укладки. Техника обработки этих бревен другая⁹¹.

Обе двери Рекома, открывающиеся внутри помещения, одностворчатые. Сделаны они из толстых колотых и затем подправленных топором и теслом досок.

Анализа на породу дерева, из которого они сделаны, еще не производилось, но, по-видимому, западная дверь святилища дубовая. Из какой породы дерева сделана южная дверь, я точно не знаю, но, кажется, это не дуб, а какое-то другое дерево с более твердой структурой. Может быть, это тис^{xxxv}. Способ подготовки этих двух деревянных дверей к оковке их железом не одинаков.

Здесь явно видны руки различных мастеров. Тогда как тыльная сторона западной двери обработана легкими ударами тесла, оставившими на поверхности доски неглубокие бороздки (рис. <...>), тыльная сторона южной двери носит следы более грубой обтески тем же теслом. Здесь осталось десять вертикально идущих по поверхности двери довольно глубоких желобков, тянущихся сверху донизу (рис. <47>). Может быть, тут играло роль различие в породе дерева, из которого были сделаны доски этих дверей.

Ч. II, с. 49

То же различие в обработке дерева мы видим и в подготовке лицевой стороны дверей для украшения их железной оковкой. Западная дверь Рекома состоит из цельной доски, сделанной из тяжелой плотной породы дерева, видимо дуба. Доска эта некогда сверху вниз раскололась надвое⁹² и с тыльной стороны была скреплена двумя железными пластинами, прибитыми к доске коваными гвоздями с широкими шляпками.

Доска дверной створки⁹³ в центральной части имеет толщину 0,1 м, края же ее стесаны на толщину 2,5 см полосой, идущей по всем четырем ее сторонам. Края на 6 см (рис. <54>). Такой стес доски приподнимает ее центральную часть для набивки на нее железных пластин гвоздями с широкими шляпками и с шумящими колечками разных размеров.

Ч. II, с. 52

Вторая, южная, дверь также одностворчатая. Она имеет одну цельную доску⁹⁴. В разрезе она имеет вид прямоугольника (рис. <47>), без выступающей, как у западной двери, центральной плоскости, возвышающейся над краями.

Ч. II, с. 49

Лицевая поверхность южной двери обработана в своей середине хуже, чем по краям, где имеются мелкие следы ударов тесла в виде ямок и желобков. По-видимому, мастер, обрабатывавший доску, не предполагал, что при ее оковке будет оставлена открытой ее лицевая поверхность, а не закрыта так, как мы это видим на первой, западной, двери. Между тем орнаментальная композиция, которую мы имеем здесь, потребовала именно плоскость доски как фона.

Коммент. см.
на с. 292

⁹¹ Об этом см. дальше в этой же главе.

⁹² Западная дверь теперь состоит из двух кусков доски: I[-я] — шир[иной] 0,31 м и II[-я] — 0,48 м.

⁹³ Высота двери 1,4 м, ширина — 0,79 м.

⁹⁴ Размер двери: высота 1,48, ширина 0,73.

Обе двери Рекома в отношении их движения на «зелон»^{XXXVI}, поворотных пятках или штырях, предшественниках дверных петель, одинаковы. Поворотные штыри вырубались из доски, из которой сделана сама дверь, являясь окончанием ее сверху и внизу (рис. <47, 54>). Система таких штырей очень древняя. Она известна в Египте еще со времени V династии⁹⁵. Если такие поворотные штыри наращены к двери, то это указывает на их позднейшую починку. В западной двери Рекома ее верхний штырь при реставрационных работах И. П. Щеблыкина в 1936 году был цел, нижний же штырь был нарощен и сделан из куска дубовой ветки. По словам Хазби Басиатæ, этот штырь сделали на его памяти, но в каком это было году, он забыл. Джандар Басиатæ [Дзандар Басиев; осет. *Баситы Дзандар*] сказал, что при ремонтных работах цейцев 1911 года, в которых он участвовал, штырь этот уже был заменен новым, но ввиду того, что нижний первый венец прируба сгнил, то дверь в пазах не держалась, падала, почему ее только приставили к дверному проему и рукой, просунутой через щель в первом венце прируба, пододвигали к ней лежащие в прирубе камни, чтоб ее труднее было отвалить. И действительно, если проследить по воспоминаниям посетителей Рекома о неисправности входной двери святилища, то слова Хазби и Дзандара Басиатæ вполне оправдываются: в 1847 году В. С. Толстой отметил, что он с большим трудом ухитрился открыть дверь этого святилища⁹⁶. В 1879 году П. С. Уварова писала, что они не открыли дверь, а «отвалили ее с большим трудом»⁹⁷. В 1892 году Н. [С.] Семенов⁹⁸ сообщал, что «мы попробовали открыть тяжелую дверь, но оказалось, что она только приставлена к косяку. Усилия наши сдвинуть ее с места окончились тем, что она с грохотом упала на землю».

У южной двери Рекома оба ее поворотных штыря находятся в полной сохранности.

Подобная конструкция дверей на поворотных штырях имеется и в других святилищах Осетии: в Хозита Майрем в Зругском ущелье, в Дейы Саниба [Дæйы Саниба] в Архонском ущелье^{XXXVII} и т. д.

В обеих дверях Рекома, на тыльной стороне створки двери и примыкающего к ней косяка, вырезаны пазы для запоров.

На западной двери, несколько выше середины, имеется прямоугольная вырезка⁹⁹ (рис. <...>), для вхождения в нее языка деревянного засова, двигавшегося слева направо левой рукой, просунутой в щель, находившуюся между ю[го]-з[ападным] углом сруба и бревном левого косяка двери. Вырезка эта, как и засов, позднейшего происхождения, так как щель, в которую просовывалась рука, произошла после перекоса здания к северу.

На южной двери, в середине створки вырезано гнездо для деревянного замка, который теперь утрачен. От него осталась внизу прямоугольная вырезка, в которой имеется вторая, но круглая вырезка с щелевидным сквозным отверстием для всовывания ключа и две длинные прямоугольные вырезки, лежащие выше одна над другой. На косяке двери, на двух его бревнах, имеются железная скоба и деревянный брус, прибитый к косяку железными гвоздями. Ключ от этого замка (рис. <50>) найден мною при раскопке 1936 года во дворе святилища. Система запора этого замка для меня ясна. Кроме того, на лицевой стороне двери сверху, от пятого среднего шумящего колечка на гвозде идет цепочка с язычком на конце, который всовывается в петельку, имеющуюся на притолоке — VI венце сруба.

На орнаментацию дверей в Рекоме впервые обратила внимание в 1879 году П. С. Уварова¹⁰⁰. Но, к сожалению, в описании ею южной двери Рекома вкралась существенная

⁹⁵ Лурье И. М., Ляпунова К. С., Матье М. Э., Пиотровский Б. Б., Флиттнер Н. Д. Очерки по истории техники древнего Востока. М. ; Л., 1940. С. 183, рис. 62 (дверь в могиле Хаэмхета).

⁹⁶ Толстой В. С. Поездка в Осетию... С. 266–267.

⁹⁷ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 62.

⁹⁸ [Семенов] Н. С. В Осетии. Цейское ущелье // Терские ведомости. 1892. № 100. 21 августа. С. 4–5.

⁹⁹ Вырезка эта кривая: с левой стороны (сев[ерной]) выс[ота] 0,17 м и справа 0,14 м, ширина 0,85 м, глуб[ина] <...>.

¹⁰⁰ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 62.

ошибка: П. С. Уварова писала, что дверь эта украшена «перекрещенными над изображением креста бронзовыми булавками, которые мы находим в коллекции К. И. Ольшевского и вообще в Камунтском могильнике». Замечание это не верно. Так как хотя эти «булавки» и повторяют форму Камунтских бронзовых стержней, но они сделаны так же, как и все остальные набивные украшения на дверях и на ставнях окон Рекома, из железа. В этом их разница и особый интерес. Бронзовых поделок ни в конструкции здания Реком, ни в украшениях его совершенно не имеется, кроме того, указанная у П. С. Уваровой обивка дверей «железными сапожными подковками» неправильна, так как такие «подковки», вернее, лунницы, имеются только на одной из ставень окон Рекома, а именно, его западного фасада¹⁰¹, а на дверях таковые отсутствуют.

С. Ф. Мельников-Разведенков, посетивший Реком в 1894 году, допустил в своем описании другую неточность, написав, что «в Рекоме двери из железа»¹⁰².

Ту же ошибку повторил в 1896 году К. Ф. Ган — в[о] фразе: «Низкая маленькая железная дверь со странными украшениями»¹⁰³. А. И. Шершенко в 1901 году писал: «тяжелая дверь, от входа в пристройку храма обита железными гвоздями, расположенными узорами»¹⁰⁴, что также неверно, так как орнаментация дверей Рекома основана не на «узоре из гвоздей», а на расположении прибитых этими гвоздями стержней и железных пластин, сплошных и ажурных. В. Воеводский в 1904 году¹⁰⁵, Ф. С. Гребенец (Ф. С. Панкратов) в 1912 году¹⁰⁶ и ряд других посетителей Рекома, оставивших о нем в конце XIX и начале XX в. свои путевые впечатления, писали о дверях Рекома хоть и бегло и не вдаваясь в попытки привлекать аналогии, но правильно как о деревянных дверях, окованных железом.

У многих, при первом осмотре дверей Рекома, в особенности западной, получается впечатление о большой сложности и запутанности ее орнаментировки. После более длительного осмотра впечатление это исчезает. Железные пластины, оковывающие двери Рекома, резаны из небольших кусков листового железа. Некоторая кривизна в орнаментации дверей произошла не от небрежности мастера, а от неправильной нарезки некоторых пластин. Особенно это видно в нижней части западной двери в орнаменте «солнце» — «хуртæ»^{XXXVIII}.

Оковка западной двери состоит из отдельных частей общей орнаментальной композиции: по краю створок двери со всех четырех сторон идет полоса дерева, не покрытая оковкой, за этой, по краю приподнятой поверхностью створки двери идет оковка железными полосами в виде рамки. Верхняя, поперечная полоса имеет в центре створки расширение, суживающееся к краям, образующее дугообразную линию¹⁰⁷. Вдоль двери справа и слева набиты полосы во всю высоту двери¹⁰⁸. Нижняя поперечная полоса, замыкающая рамку, частично утрачена. От нее остались только правая ее часть и места от гвоздей, которыми она была прибита¹⁰⁹.

Коммент. см.
на с. 292

¹⁰¹ Подобные лунницы имелись на двери Саниба-дзуар [Дайы Саниба] в Архонском ущелье близ сел. Дей [Даикау, Дайыхъæу] до 1939 года, после чего дверь эта исчезла.

¹⁰² Мельников-Разведенков С. Ф. Экскурсия на Цейский ледник // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 29. Отд. 1. Тифлис, 1901. С. 178.

¹⁰³ Ган К. Ф. По долинам... С. 44.

¹⁰⁴ Шершенко А. И. Куртатинское ущелье и Цейский ледник // Известия Императорского Русского географического общества. 1904. Т. 40, вып. 3. С. 288.

¹⁰⁵ Воеводский В. Прогулка по Военно-Осетинской дороге, к Цейскому леднику и на «Мамисонский перевал» // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1905. № 5–6. С. 8–41.

¹⁰⁶ Гребенец Ф. С. У истоков Цейдона // Терские ведомости. 1912. № 176–180.

¹⁰⁷ Верхняя пластина в наиболее широкой своей части, в середине, имеет ширину 10 см, длина ее 95,5 см. Длина этой пластины складывается из двух частей: на лицевой стороне по линии бордюра 62,5 см и конца этой пластины, огибающей створку двери и переходящей на тыльную ее сторону, 33 см, где она прибита двумя гвоздями.

¹⁰⁸ Длина этих полос 1,16 м, ширина левой 7,5 см и правой 9 см, толщина пластин 0,3 см.

¹⁰⁹ Полоса эта подобна верхней, загнута на тыльную сторону двери. Ширина ее, судя по оставшейся ее части, — 8 см, длина должна была быть 83 см, но левая часть ее проржавела и отвалилась. На этой полосе также в два ряда по краям шли кованые гвозди. В настоящее время они в своем большинстве выпали.

Полосы эти прибиты к дереву створки двери двумя рядами кованых железных гвоздей, между которыми идет один ряд кованых гвоздей с подвесными шумящими колечками. Вверху двери прибита резная ажурная пластина¹¹⁰, в которой вырезано два ряда ромбов, расположенных один над другим, по шесть ромбов в ряд. На этой ажурной пластине набиты в три ряда шумящие колечки большей, чем на бордюре, величины, по девять колец в ряду.

Под пластиной с ромбами набита вторая ажурная железная пластина, в которой вырезаны идущие в ряд четыре равноконечных «георгиевских» креста¹¹¹. На этой пластине прибито также три ряда шумящих колечек; первый ряд выше крестов, второй между крестами и третий ниже крестов. Колечки эти самого мелкого из имеющегося на двери размера.

В центре орнаментальной композиции прибито две перекрещивающиеся разные пластины, образующие равноконечный крест, у которого концы раздвоены и закруглены. В этих закруглениях вырезаны кружки, в которые вбиты кованые гвозди с широкими шляпками. В месте пересечения двух пластин, образующих крест, вбито большое железное кольцо, являющееся ручкой двери¹¹². Слева крест окаймлен двумя пластинками, которые составляют продолжение друг друга¹¹³. Эти пластинки прибиты двумя рядами кованых гвоздей, между которыми висят три большого размера шумящих кольца. Справа от креста набита такая же, но одна пластина¹¹⁴. В ней также по краям набито по ряду гвоздей, а посередине висят три шумящих кольца, того же размера, как и слева. Под этим центральным крестом прибита занимающая весь низ полотнища двери прямоугольная большая ажурная пластина¹¹⁵, на которой вырезано в два ряда четыре изображения солнечных знаков, широко распространенных в осетинском орнаменте в резьбе по дереву и называемых «хуртæ» — «солнце». Изображения эти окаймлены сверху и снизу четырьмя половинками изображений этих же символов. Эта пластина по краям прибита железными коваными гвоздями с широкими шляпками, кроме того, здесь еще набито пять рядов шумящих колец [самого] большого из имеющихся на двери размера.

Таким образом, орнаментальная композиция западной двери Рекома следующая: в центре композиции находится большой четырехконечный крест с большим висячим кольцом посередине, служащим ручкой. Над крестом, как бы обрамляя его сверху, имеется четыре идущих в ряд креста. Выше этих крестов — двенадцать ромбов, идущих в два ряда. Ниже креста, в нижней части композиции мы имеем изображение четырех солнц, обрамленных лучами полусолнц. Вся эта внутренняя часть композиции окаймлена рамкой из железных полос, кроме того, на двери набито большое количество шумящих подвесок — колец, издающих звеняще-шумящий звук при малейшем прикосновении к двери или же дуновении ветра. Шумящие привески имеют свои корни в глубочайшей древности, сопровождая древнейшие религиозные действия в религиях Востока.

Мне кажется, что в символике орнаментальной композиции обеих дверей Рекома отразился глубочайший синкретизм религии осетин и окружающих их кавказских горцев: хевсур, пшавов, тушин, верхних рачинцев, мтиулов, в котором с глубочайшей древности смешались элементы христианства с основными представлениями общекавказского язычества, имеющего свои корни широко на Востоке — от Передней Азии до Индии и Китая.

В символике орнаментальной композиции западных дверей Рекома, мне кажется, можно различить следующие христианские символы: в центре большой крест — Христос, выше него четыре креста — четыре евангелиста, еще выше двенадцать ромбов — 12 апостолов.

¹¹⁰ Высота 31,5 см и ширина 46,5 см.

¹¹¹ Ширина 12 см, длина 46,5 см.

¹¹² Высота этого креста 26 см, расстояние между закругленными концами сторон креста 10 см.

¹¹³ Выс[ота] 26 см, верхн[ая] пластина имеет ширину 6 см, нижняя — 7,5 см.

¹¹⁴ Выс[ота] 26 см, шир[ина] 9 см.

¹¹⁵ Выс[ота] 43 см, шир[ина] 46 см.

Солнца же внизу — это то животворящее «Хур», которое пронизывает насквозь древние анимистические представления осетин, широко отраженные и в элементах их народного орнамента. Не думаю, чтобы эти солнца в представлении осетин могли бы означать «Свет Христов» — что для поверхностного знакомства кавказских горцев с христианской символикой, пожалуй, было бы слишком большим углублением в нее.

Оковка южной двери Рекома, в ее художественных приемах, совершенно иная, чем в западной двери. Здесь рисунок орнаментации ее не имеет той перенасыщенности, которая наблюдается в первом случае. Здесь мы видим только одну центральную орнаментально-символическую композицию, обрамленную рамкой, идущей по краям створки двери. Поэтому и дерево, совершенно закрытое железными пластинками на внешней двери, на внутренней двери открыто, усугубляя общее впечатление.

Оковка южной двери состоит из следующих отдельных частей общей орнаментальной композиции¹¹⁶: по краям створки двери со всех четырех сторон идет полоса дерева, не покрытая оковкой¹¹⁷, затем идет рамка, составленная из четырех железных полос, которые, как и на западной двери, загнуты на тыльную сторону двери и там прибиты гвоздями¹¹⁸. Полосы эти по наружному краю прибиты железными гвоздями с широкими шляпками, а по внутренней стороне этой рамки — гвоздями с шумящими колечками.

Внутри этой рамки, сверху и внизу, прибито по ажурной пластине, в которых в два ряда вырезано по 12 ромбов¹¹⁹.

В середине рамки из железных полос с набитыми внутри нее сверху и внизу двумя ажурными пластинами с изображением ромбов находится главная орнаментальная композиция. В центре [н]ее расположена железная пластина, по своим раздваивающимся лопастям с закругленными концами аналогичная кресту [в] центре композиции западной двери Рекома, но уже утерявшая прямое сходство с таковым. На южных дверях дуги, соединяющие, если можно так выразиться, оконечности концов креста, сокращены вдвое, слиты воедино, почему и получился не крест, а подобие его в виде четырехлопастной пластины, прибитой по краям гвоздями с широкими шляпками. В центре она имеет подвесное большое кольцо, подобное такому же в первой двери и служащее также ручкой. G. Radde [Г. И. Радде] в своей работе о хевсурах¹²⁰ указывает, что эта пластинка по своей форме и символике аналогична пластинкам, набитым в центре хевсурских средневековых щитов (рис. <47>).

Ч. II, с. 49

По всем четырем сторонам этой центральной пластины было прибито по кресту, состоящему из двух отдельных перекрывающихся пластин с раздваивающимися лопастями-дугами и закруглениями на концах, подобно кресту, расположенному в центре западной двери Рекома. От этих крестов в настоящее время остались только два боковых: левый и правый¹²¹, — а от крестов сверху и снизу, несколько меньшего размера, но той же формы, остались только слабые отпечатки и следы гвоздей между рогатыми головками перекрещивающихся стержней.

Выше и ниже центральной крестообразной пластины с кольцом-ручкой находятся четыре перекрещенных попарно железных приплюснутых стержня с рогообразными головками. Концы этих стержней спрятаны под округленными концами крестообразной центральной пластины. Верхние два стержня ниже рогов имеют округлую розетку,

¹¹⁶ Площадь, занятая центральной орнаментальной композицией внутри рамки, — 95 × 45 см.

¹¹⁷ Ширина этой свободной от оковки деревянной полосы у края створки двери — от 6 до 8 см.

¹¹⁸ Продольные полосы спрятаны в концах под поперечными полосами; длина их 1,19 м, ширина — 7,5–8 см.

¹¹⁹ На фото видно в каждом ряду по десять ромбов, но на самом деле их по 12, т[ак] к[ак] крайние из них закрыты набитыми на них вертикальными полосами окаймляющей композиции рамки.

¹²⁰ Radde G. Die Chews'uren und ihr Land: ein monographischer Versuch, untersucht im Sommer 1876. Cassel, 1878. S. 162.

¹²¹ Правый крест найден мной при раскопках 1936 года почти на поверхности земли, в прирубе.

а нижние — ромбическую, ниже которой имеется два завитка, которых нет в верхней паре стержней, представляющих обычное для археологических бронз, находимых в Осетии¹²², символическое изображение круто закрученных рогов мелкого рогатого скота.

В ромбической розетке нижних двух стержней разрезами обозначены уши, лоб и нижняя часть морды быка. Рога у этих стержней загнуты вниз, что соответствует рогам местной породы крупнорогатого скота. Но подобные изображения в археологических памятниках Кавказа мне не известны. Стержни эти в этом отношении пока стоят особняком.

Завитки, находящиеся под розеткой — мордой быка, символизируют, видимо, и голову барана, напоминая обычный прием в вотивных бронзовых изображениях Кавказа и, в особенности, Осетии, где помещены один под другим, иногда целым столбиком рога, что означает множество скота, приносимого божеству¹²³.

Таким образом, и в южной двери Рекома, как и в западной, мы имеем тот же синкретизм, где христианские символы: центральный крест — Христос, четыре окружающих его креста — четыре евангелиста и двенадцать ромбов (хоть и повторенных в орнаменте несколько раз) — двенадцать апостолов, — сливаются с символами древнего осетинского язычества — перекрещенными стержнями с рогаобразными головками-вертелами для шашлыков¹²⁴ — неотъемлемой принадлежностью ритуала осетинского язычества, над которыми произносятся молитвы и с которыми производят религиозные действия.

Размер и вес бронзовых «булавок», найденных в Дигории К. И. Ольшевским, о которых упомянула П. С. Уварова в качестве аналогии¹²⁵ к железным стержням, перекрещенным на створке южной двери Рекома, на мой взгляд, совершенно исключают ее предположение, что они служили украшением одежды или носились в голове наподобие шпилек¹²⁶.

В Осетии эти «булавки» являются прототипом тех деревянных вертелов, которые вырезаются из березы для кувдов. Рога эти, делаемые теперь меньшего размера, чем многие века назад, служат теперь рукояткой, за которую держат, вращая, вертел над углями.

Нахождение этих булавок в погребениях, перекрещенными над головой мертвеца, и нахождение их же в том же положении над знаком креста, спустя тысячелетие на дверях Рекома, в данном случае подтверждают их ритуальное значение, но никак не узко бытовое. Наличие подобного рода «булавок» во многих странах Востока и различных эпохах в каждом данном случае требует особого рассмотрения; «булавки» эти найдены, например, среди древних бронз Луристана¹²⁷, XXXIX в Монголии в Нойн-Уле^{XL} — I в. н. э.¹²⁸, рисунок их имеется на несторианских надгробных памятниках средневековья¹²⁹, и на современных нам кошмах полукочевого населения народов СССР, обитающих в степях Кавказа и Средней Азии. Изображение это везде символизирует рога животных различных пород, связанных с культовыми представлениями многих народов. Тот же орнаментальный мотив имеется в Европе, являясь одним из элементов романского искусства докаролингской эпохи. Существует он на капителях средневековой Византии¹³⁰. Но в Европе этот орнаментальный мотив уже потерял свою связь с его символическим

Коммент. см.
на с. 292–293

¹²² Уварова П. С. Могильники...; Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase. Paris; Lyon, 1886. Т. 2.

¹²³ Уварова. П. С. Могильники... Табл. LXXV, рис. 5; Chantre E. Recherches...

¹²⁴ <...>

¹²⁵ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 64.

¹²⁶ Уварова П. С. Могильники...

¹²⁷ Przeworski S. Ceramika i brzozy staroirańskie w zbiorach polskich // Broń i Barwa. Warszawa, 1936. Т. 3. С. 24, рис. 23; 23а.

¹²⁸ Ленинград, Государственный Эрмитаж, коллекция П. [К.] Козлова, фототека, негативы П 5884/6835 и П 5885/инв. 6836.

¹²⁹ Тальбот Райс Д. Иранские элементы в византийском искусстве // Иранское искусство и археология: III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии: доклады (Ленинград. Сентябрь 1935) / под ред. И. А. Орбели. М.; Л, 1939. С. 207, рис. 1.

¹³⁰ Perrot G., Chipiez Ch. Histoire de l'art dans l'antiquité. Vol. 4. Paris, 1882. P. 312, fig. 235.

значением и существовал только как рисунок. Кроме смыслового значения изображений рогов вообще и нахождения их на вершине всякого рода стержней в виде ее «головки», надо различать и практическое применение этих «булавок», в каждом данном случае различное, и не считать «головными булавками» стержни длиной свыше полуметра, как это обычно делается в отношении «булавок», найденных в Дигории.

Если отбросить различную орнаментальную символику в дверях Рекома, то в орнаментальной манере их мы найдем много общего. В обеих дверях имеется рамка, огибающая центральную орнаментальную композицию, которая расположена одинаково, отступая от края и оставляя бордюр из дерева створки двери. В обоих случаях эта рамка сделана из железных полос одинаковойковки и нарезки, причем, как на западной, так и на южной двери, полосы эти загнуты на тыльную сторону створки двери и закреплены там гвоздями. Прибивка железных полос рамки в обоих случаях также одинакова. Здесь употреблены близкие по своей выделке кованые гвозди с широкими шляпками и такие же кованые, но с шумящими подвесными колечками. Разница здесь только в том, что в западной двери эти колечки идут по середине полосы, между двумя рядами гвоздей с широкими шляпками, а в южной двери по внешнему краю идут гвозди, а по внутреннему — шумящие колечки, что здесь набито не три ряда гвоздей, а два. На обеих дверях внутри рамки имеются ажурные пластины с 12-ю ромбами, причем на западной двери пластина набита только вверху, а на южной — и вверху, и внизу. Кроме того, на западной двери ромбы эти крупнее, чем на южной, так как идут по 6 в ряд, тогда как во втором случае их по 12 в ряд. Ручки обеих дверей в виде большого железного кольца, вращающегося в отверстии, сделанного в головке гвоздя, прибитого в середину изображения креста, одинаково повторяют форму висящих колец, которыми обиты обе двери, присоединяя свой голос к общему шелесту и перезвону висячих колечек при каждом движении дверей.

Ту же общность и одновременность работы этих дверей мы видим и в символике изображений на этих дверях. В обоих случаях в центре композиции крест и четыре креста меньшего размера возле него. В западной двери кресты эти расположены над главным изображением креста, вытянувшись в один ряд, тогда как на южной двери они окружают центральное изображение креста со всех четырех его сторон, причем форма этих крестов повторяется в обоих случаях. Ту же общность мы видим в сочетании пластин с ромбами, дающими число 12 — дающими возможность причислить их к христианской символике.

В отношении местной языческой символики на одних дверях мы видим общераспространенную среди кавказских народов, уходящую вглубь веков и в ширь многих стран и религий Востока, розетку — знак солнца и на других — знак перекрещенных стержней с рогами баранов и быков в их вершине — изображение вертелов, употребляемых при языческих религиозных действиях осетин для изготовления шашлыков при кровной жертве божествам. И хотя «солнце» и «вертела» и не имеются на каждой из дверей, но они составляют в религиозных представлениях осетин единое целое.

Одна из дверей святилища Реком, а именно южная, по указанию П. С. Уваровой¹³¹, имеет сходство с дверью, имевшейся в Верхней Раче, в Утцери^{XLII}, кладбищенской каменной древней церкви. Об орнаментации этих дверей у П. С. Уваровой сказано бегло, а именно, что они орнаментированы «рогообразными булавками, подобными рекомским».

В литературе больше никаких сведений об оковках где-либо на Кавказе церковных дверей «рогообразными булавками» не имеется. К сожалению, я сама ни церкви в Утцерах, ни дверей ее церкви до сих пор не видела. По-видимому, в Горной Раче оковка церковных дверей железными пластинами широко практиковалась, т[ак] к[ак] П. С. Уварова

Коммент. см.
на с. 293

¹³¹ Уварова П. С. 1) Кавказ: Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. Ч. 3. М., 1904. С. 15; 2) Христианские памятники. М., 1894. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства ; вып. 4). С. 107.

отмечает несколько мест в дневнике своих путевых заметок, а именно: в Глоле — в церкви Шхельского креста, она же св. Георгия¹³², ^{XLII} и в Геби, в церкви Мтаварангелози [Мтавар Ангелози], или Михаила Архангела¹³³, ^{XLIII} но в каком виде эта оковка и каков рисунок ее орнаментации, ею ничего не сказано.

В Южной Осетии дверей, окованных железными пластинами, я не видела, может быть, потому, что в некоторых наиболее почитаемых святилищах, как например, Тарангелоз [Таранджелоз] или Раги дзуар в Кударо [Кударское ущелье; осет. *Къуыдаргом*]^{XLIV}, вход для женщин запрещен, или же «Тамар Хель дахеули» [Хелдахеули?] — «Тамары рука разящая» — развалины древней церкви, носящей грузинское название и находящейся близ Цоиси^{XLV} в верховьях реки Квирилы — запретны для посещения всех без исключения¹³⁴. По слухам, там и имеются двери, обитые железом.

В Сев[ерной] Осетии двери, окованные железными пластинами, имеются в следующих местах Наро-Мамисонской котловины, соседящей и с Верхней — Горной Рачей, и с горными районами Юго-Осетии, имеющими много памятников древнего христианства — и в среднем течении реки Ардон. Так, в Нарской котловине, в Зругском ущелье, в святилище Хозита Майрем, в развалинах древнего грузинского храма сохранилась одностворчатая дверь¹³⁵. Оковка ее железными пластинами напоминает оковку ставни восточного оконца сруба святилища Реком, с той только разницей, что оковка двери в Хозита Майрем произведена толстыми и большими железными пластинами, а в Рекоме — тонкими и более мелкими. Кроме того, рисунок этой оковки следующий: по всем четырем сторонам створки двери идет рамка, составленная из железных пластин (в восточном оконце Рекома рамка эта набита на косяк). Внутри этой рамки пластины набиты наподобие решетки (рис. <63>).

Ч. II, с. 55

По рассказам стариков Нарского и Зругского ущелий¹³⁶, ^{XLVI} точно такая оковка двери, как в Хозита Майрем, имеется в древней церкви святилища Хохы дзуар в Гуркомтæ^{XLVII} — отмеченной в 1780 году в списке протопопа Иоанна Болгарского в виде церкви в Гურიум¹³⁷. ^{XLVIII} Святилище это пока, вследствие большого религиозного его почитания, недоступно для исследователя.

В верхнем течении Ардона в святилище Мкалгабртæ [Мыкалгабырты кувандон] в Сидане, по словам цейских стариков, имелись окованные железными пластинами [двери], но они сгорели вместе со святилищем.

В среднем течении Ардона, в Архонском ущелье, на землях колена Сидамонтæ, за селением Дей, имеется святилище Саниба [Дæйы Саниба], в виде каменного двухкамерного забпада [зæппадз]. В этом святилище вплоть до 1939 года имелась дубовая одностворчатая дверь, окованная железными лунницами с несколькими уцелевшими шумящими колечками¹³⁸.

Больше по Северной Осетии дверей святилищ, имеющих оковку железными пластинами, я не знаю. Собственно, ни одна из упомянутых мною дверей в Северной Осетии не имеет такой богатой орнаментации, которую мы наблюдаем на обеих дверях святилища

Коммент. см.
на с. 293

¹³² Уварова П. С. 1) Кавказ: Рача... С. 19; 2) Христианские памятники...

¹³³ Уварова П. С. 1) Кавказ: Рача... С. 19; 2) Христианские памятники...

¹³⁴ Церковь эта очень труднодоступна. Мои попытки 1926 и 1930 годов пробраться туда потерпели в организационном отношении неудачу. Для посещения ее нужны особое снаряжение и помощь альпинистов, знакомых со скальной техникой.

¹³⁵ В настоящее время дверь эта, выпавшая из косяка и только приставленная к нему, в бытность мою в Зруге летом 1946 года, для сохранения ее от снега и дождей, внесена внутрь церкви и поставлена в помещение диакона, устроенное в глубине каменной стены церкви.

¹³⁶ Дмитрий Бигулатæ [Дмитрий Бигулаев; осет. *Бигъуылаты Дмитри*] в сел. Цми <...> лет. И Боград Бирагтæ [Баграт Бирагов; осет. *Бирагъты Баграт*] в Хозитæ кау [Хозитыкау; осет. *Хозиты хъæу*] <...> лет.

¹³⁷ Донесение протопопа И. Болгарского... С. 169.

¹³⁸ К сожалению, вследствие запустения этого святилища двери эти кто-то сломал и бросил во дворе, окружающем здание. Двери эти я подобрала и отнесла внутрь святилища, но, будучи там после 1939 года, я этих дверей там уже не нашла.

Реком. Самой близкой аналогией к его южной двери я считаю оковку ставни западного оконца сруба святилища, где мы имеем тот же мотив перекрещивающихся стержней, оканчивающихся стилизованным изображением рогов священных жертвенных животных.

Окон в Рекоме всего шесть. Четыре из них находятся в срубе — главном помещении святилища и два в прирубе — его преддверии. Между тем, все посетители Рекома говорили только о двух «окошечках» в срубе — в западной и восточной его стене¹³⁹. И никто, кроме Ф. С. Панкратова (Гребенца)¹⁴⁰, не обратил внимания на замечательную оковку косяков этих окон и их ставен железными пластинами, рогообразными «булавками», лунницами и шумящими сюльгами^{XLIX}, заменяющими здесь железные кольца, вбитые в обе двери Рекома.

В клети сруба из имеющихся здесь четырех волоковых окон^{141, L} три наружных, выходящих на запад, север и восток, и одно — внутреннее, в южной стене этого помещения, выходящее из главного помещения в преддверие. У всех этих четырех окон имеются дере[вянные ставенки].

Западное окно сруба расположено не в центре стены, а несколько ближе к ее с[еверо]-з[ападнему] углу¹⁴². Косяк этого окна имеет только два боковых, вертикально стоящих бруска¹⁴³, входящих своими языками внутрь VI и VII венцов сруба, между которыми залегает оконный пролет (рис. <35>). Низ этих брусков входит своими шипами в V венец, а верх — в VIII венец, которые служат подоконником и притолокой. Оба эти бруска косяка в глубине оконного пролета обиты железными пластинами¹⁴⁴, перехваченными пластинчатыми скрепами, а на правом — [пластина], позднее прибитая гвоздями, вследствие утраты скрепов, от которых на дереве остались пятна и следы ржавчины (рис. <36>)^L.

Ч. II, с. 43

Ч. II, с. 43

С наружной стороны бруска косяка были орнаментированы лунницами — по две с каждой стороны, одна под другой, между которыми проходила железная полоска скрепы, придерживающая оковки этих брусков железных полос, находящихся в проеме оконного отверстия. Судя по следам на дереве и оставшимся шумящим колечкам, они были набиты на обоих брусках, образуя четыре вертикальных ряда — по две в горизонтальном ряду, то есть два — над верхней лунницей, четыре прикрепляли лунницы и два — под нижней лунницей.

Между косяками, на двух поворотных штырях, или пятках, вставлена одностворчатая деревянная ставня, сделанная из толстой, по-видимому, дубовой доски, открывающаяся внутрь помещения святилища. Доска эта теперь расколота вдоль на две части¹⁴⁵. На ней, так же как и на окаймляющих ее двух планках, были набиты железные украшения, почти все отвалившиеся, но места расположения которых ясно видны на дереве в виде пятен ржавчины и углублений от выпавших гвоздей. Часть этих упавших украшений была найдена мною при раскопке 1936 года и прибита обратно на свое место, часть же безвозвратно

Коммент. см.
на с. 293

¹³⁹ Пфаффе В. Б. Путешествие... С. 140; Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 62; в «Каталоге собрания древностей графа А. С. Уварова» (Уварова П. С. Каталог собрания... С. 63) она писала, что «святилище освещается маленьким окошечком»; Россиков К. Н. Экскурсии... № 9. С. 9; Альбанский В. Л. Экскурсия по Военно-Осетинской дороге // Естествознание и география. 1910. № 2 (февраль). С. 27; и др.

¹⁴⁰ Ф. С. Гребенец (Гребенец Ф. С. У истоков Цейдона...) писал: «Ставни окон Рекома так же, как его двери, окованы резным железом с такими же украшениями, как и на дверях».

¹⁴¹ Такие окна по-осетински на иронском диалекте называются «фæрссаг» [færsag], в переводе — «боковые» или же «рудзинг» [рудзинг] — «висящие» от «рынз» [рынз] — «висящий», что говорится и о скале.

¹⁴² Это окно находится на 1,55 м от уровня земляного пола сруба и ниже потолка на 0,97 м — по промерам внутри помещения и ниже на 2,27 м от конька крыши — по промеру со стороны дворика святилища.

¹⁴³ Высота бруска косяка — 0,48 м, шир[ина] — <...> м, шир[ина] оконного пролета с внешней стороны — 0,45 м.

¹⁴⁴ Пластина эта имеет длину 0,56 см, шир[ину] 3,5 см, толщину 4 мм.

¹⁴⁵ Одна часть этой ставни была найдена мною внутри сруба, на полу, а другая в прирубе, заваленная землей и всяким хламом.

утрачена и от них остались только контуры на доске ставни. По совокупности оставшихся на ставне украшений из железных пластин и гвоздей можно восстановить рисунок орнамента, что и было сделано в 1936 году И. П. Щеблыкиным: на фоне гладко обструганной доски, в центре ее было прибито два плоских железных перекрещивающихся стержня с рогообразными головками. У одного, левого из этих стержней, рога больше и круто закручены, как у барана; у правого рога отогнуты вниз, как у быка. Стержни эти прибиты своими рогообразными головками к низу ставни с остриями вверх в том положении, которое обычно для вертелов при кувде, когда эти вертела с кусками шашлыка из мяса жертвенных животных находятся в руках дзуарлагга при произнесении посвяtitельной молитвы.

Стержни эти в месте своего пересечения пробиты большим гвоздем, в отверстие головки которого вставлено одно большое кольцо, служащее ручкой для открывания и закрывания ставни.

Между перекрещивающимися стержнями прибиты четыре лунницы, обращенных своими концами внутрь, друг к другу. Слева и справа эти лунницы большого размера, а сверху и внизу несколько меньшего. Головки и концы стержней, а также концы лунниц прибиты гвоздями с шумящими колечками, которые набиты по всей ставне в восемь горизонтальных рядов, по пять колец в ряд, считая и большое кольцо, находящееся в середине ставни и служащее ей ручкой. Таким образом, оковка косяка и ставни западного оконца святилища по замыслу своей орнаментации близки к центральной композиции на двери того же сруба, находящегося в его южной стене. Здесь мы видим те же перекрещивающиеся стержни с головками быка и барана, окруженные звеняще-шумящими колечками, исполняющими свою древнюю роль, которая им приписывается в представлениях многих народов мира. Но тогда, как на южных дверях, числовая символика дает нам христианские символы, в оковке косяков и ставни волокового оконца западного фасада святилища Реком мы имеем священное для осетин число четыре, повторяющееся в различных комбинациях.

Обработка железных пластинок, которыми окованы косяки и ставенки этого окна, а также гвозди с широкими шляпками и шумящие колечки, видимо, работы одновременной с оковкой обеих дверей, хотя и несколько грубее. Утверждать, конечно, это с полной уверенностью я не могу, так как для этого должна была быть проделана большая работа по изучению их; чего я, к сожалению, не успела сделать.

Южное окно сруба расположено также не в центре стены, а вблизи от ю[го]-в[осточного] его угла¹⁴⁶. Окно это внутреннее, и назначение его для меня не ясно, так как, выходя в темный прируб, оно не может быть световым, а находясь очень высоко, не может быть и смотровым. Оконное отверстие его врезано между VI и IX венцами стены. Окно это по конструкции косяков¹⁴⁷ поворотных штрей и формы ставенки¹⁴⁸ аналогично всем остальным окнам сруба, открываясь, как и остальные, внутрь помещения, по своей работе оно новое и лишенное совершенно каких бы то ни было украшений. Мне кажется, что оно было сделано при одном из капитальных ремонтов здания, когда были сменены по всем четырем стенам все верхние венцы сруба, начиная от VI по XII, и выше уже в коньке крыши. Для того, чтобы приостановить перекося здания, в это окно было впущено¹⁴⁹ поперечное бревно, оканчивающееся крючком, которое связывало южную стену прируба с южной стеной сруба, приостанавливая этим расползание здания. Может быть, прорубка этого окна относится ко времени 1819 года, когда в Рекоме

¹⁴⁶ Южное окно находится в 1,67 м от ю[го]-в[осточного] угла сруба, на высоте 1,7 от пола и ниже потолка на 0,83 м.

¹⁴⁷ Размер оконной ниши в бревнах стены — 0,7 × 0,45 м, световой пролет — 0,68 × 0,18 м.

¹⁴⁸ Размер ставенки — 0,7 × 0,31 м, толщина доски — 0,06 м.

¹⁴⁹ При реставрации 1936 года бревно это было убрано И. П. Щеблыкиным за ненадобностью, т[ак] к[ак] здание было поднято заменой сгнивших нижних венцов новыми.

при экзархе Феофилакте была возобновлена церковная служба, а следовательно, было сделано и «поновление храма».

Восточное окно сруба Рекома расположено так же, как и западное, — не в центре стены, а ближе к с[еверо]-в[осточному] углу помещения святилища¹⁵⁰. Оконное отверстие врезано внизу в верх VI венца сруба, а вершиной упирается в IX венец сруба, также небольшой вырезкой. По своей конструкции это окно совершенно тождественно окну западной стены святилища. Косяк этого окна также имеет только две боковые планки, окаймляющие световой пролет, которые также входят в пазы отрезков венцов стены языками, низом и верхом — шипами в VI и IX венцы сруба. С наружной стороны эти боковые бруски косяка окованы железными полосами. Левый брусок (южн[ый]) обит двумя пластинами: продольной, во всю высоту косяка, и внизу — поперечно[й], огибающей его со всех сторон. Второй, правый, брусок (сев[ерный]) также обит двумя пластинами: продольной во всю высоту косяка¹⁵¹ и внизу — поперечной, огибающей его со всех сторон¹⁵². Второй правый брусок (сев[ерный]) также обит двумя пластинами, идущими вертикально. Верхняя пластина¹⁵³ оказалась короче бруска косяка, поэтому к ней внизу прибили кусок дополнительной железной пластины¹⁵⁴. На этом бруске, в самом низу его, имеются следы еще от одной набитой здесь пластины — она так же, как и на левом бруске, огибала его низ¹⁵⁵. Вверху оконного пролета между брусками косяка на IX венце прибита еще одна железная пластина¹⁵⁶, такая же пластина была прибита и внизу, на VI венце, но теперь она утрачена, и от нее остались только углубления от гвоздей и ржавчина, определяющая форму и размер ее. Все пластины прибиты железными коваными гвоздями с широкими шляпками. Шумящих колечек на оковке косяка оконного пролета не имеется.

В оконном отверстии восточной стены сруба между двумя боковыми брусками косяков, на двух поворотных штырях, вставленных в пазы, вырубленные в VI и IX венцах стены, висит одностворчатая деревянная ставня¹⁵⁷, сделанная из толстой, по-видимому, дубовой доски, более новой, чем такая же в ставне западного окна сруба. Ставня восточного окна окована пятью железными пластинами¹⁵⁸, из которых одна, верхняя, прибита поперек, а четыре нижележащих расположены в две пары, одна ниже другой, вертикально. Пластинки эти прибиты гвоздями с шумящими колечками в шесть горизонтальных рядов, по шесть колечек в ряду. Форма этих шумящих колечек совершенно иная, чем на обоих дверях и на западной ставне святилища. Колечки эти сделаны из витой тонкой железной проволоки, не замкнуты, имеют на концах завитки и напоминают по форме сюльгамы (рис. <63>). Такие сюльгамообразные привески хорошо известны в могильниках Сев[ерного] Кавказа и, в частности, Осетии, но они сделаны из бронзы и меди¹⁵⁹.

Ч. II, с. 55

Пластины, набитые на косяки восточного окна, отличаются от пластин, которыми окована его ставенка. В первом случае они толще¹⁶⁰ и аналогичны пластинам оковки

¹⁵⁰ Восточное окно находится на расстоянии 0,7 м от с[еверо]-в[осточного] угла сруба, на высоте 1,8 м от уровня пола, ниже потолка на 0,74 м и по фасаду, снаружи, отстоит ниже верха конька крыши на 2 м.

¹⁵¹ Дл[ина] 0,54 м, шир[ина] 0,06 м.

¹⁵² Дл[ина] 0,16 м, шир[ина] 0,06 м.

¹⁵³ Дл[ина] 0,47 м, шир[ина] 0,06 м.

¹⁵⁴ Дл[ина] 0,16 м, шир[ина] 0,06 м.

¹⁵⁵ Шир[ина] этой пластины тоже была 0,06 м.

¹⁵⁶ Дл[ина] верхней пластинки, находящейся на притолоке, 0,26 м, шир[ина] 0,06 м, толщина — та же.

¹⁵⁷ Высота ставни 0,81 м, шир[ина] 0,3, толщина 0,05 м.

¹⁵⁸ Размер пластин, оковывающих ставню: верхней — 0,23 × 0,12 м; средний ряд: левая (южн[ая]) — 0,22 × 0,95 м, правая (сев[ерная]) — 0,245 × 0,115; нижний ряд: левая — 0,27 × 0,105, правая — 0,26 × 0,115.

¹⁵⁹ Уварова П. С. Могильники...

¹⁶⁰ Толщина 4 мм.

косяков окна, во втором же случае они гораздо тоньше¹⁶¹ и явно не одновременной с ними работы.

Северное окно сруба при сооружении его было расположено между VI и IX венцами северной стены сруба, то есть в поновленной его части¹⁶², но уже к 1928 году, времени, когда я была в Рекоме с комиссией по реставрации этого здания, возглавляемой А. А. Миллером, окно это находилось со стороны внутреннего помещения святилища уже между II и V венцами этой стены, а с внешней стороны — между I и IV венцами, так как нижние бревна V–VI венца этой стены совершенно сгнили, а V венец тоже частично превратился в труху (рис. <61>). Перекос здания в этом месте был так велик, что окно этой стены, находясь от уровня пола около 0,6 м, от досок потолка отстояло только на 0,9 м.

Северное окно сруба по своей конструкции совершенно аналогично остальным окнам сруба. Здесь так же, как и у других окон, по бокам оконного пролета имеется два бруска косяка¹⁶³, окаймляющих световой пролет, и деревянная одностворчатая ставенка на поворотных штырях, открывающих ее внутрь помещения. Но выделка частей этого окна походит на таковую же в оконце в южной стене сруба, производя впечатление, в сравнении с двумя другими окнами сруба западной и восточной стены, гораздо более новой работы. Никаких украшений ни на окосячивающих оконный пролет брусках, ни на ставенке нет, так же как и следов от них. В помещении прируба святилища Реком имеется два окна: в его южной и восточных стенах.

Южное окно прируба врезано в низ V венца и упирается своим верхом в VII венец¹⁶⁴. Снаружи это окно имеет окаймление в виде вырубki в форме прямоугольника, неглубокой выемкой находящейся на венцах V–VI–VII. На VII венце имеется резное украшение в виде трех двойных арочек, по одной над левым и правым брусом косяка и одной посередине над световым пролетом окна. Арочки эти аналогичны арочке, вырезанной также снаружи на VI венце западной стены прируба, являющимся притолокой для входной двери в святилище. Ставенки это окно не имело, так как следов пазов для вставки ее штырей в V венце этой стены нет. Окно это, по словам стариков Цейского ущелья, новое, так как вырублено в венцах, которые были сменены на памяти их отцов, когда вообще менялись верхние бревна в срубе и прирубе.

Восточное окно прируба, так же как и южное, отлично от всех остальных окон святилища. Это даже не оконце, а смотровой глазок, устроенный в восточной стене прируба и выходящий в сторону тропы Реком Над, ведущей в данном отрезке ее от поляны Уаллаг Майрем фæж [Уаллаг Майрæмы фæз]. Отверстие это представляет вырезку в середине между V и VI венцами прируба¹⁶⁵. Ни боковых брусков косяка, ни ставни это оконце не имеет.

В здании святилища Реком для рогов жертвенных животных, вотивных приношений и для установки пивных котлов и хранения предметов, необходимых для совершения кувда, устроены лавки вдоль внешних стен святилища.

Полки и лавки, которые имеются:

Полки — на стенах западного и восточного фасадов здания. Они предназначены для установки рогов жертвенных животных: главной годовой жертвы — на доске западного фасада и главной годовой жертвы каждого колена Цæразонтæ — на восточном.

¹⁶¹ Толщина 1 ½ мм.

¹⁶² Окно расположено почти в середине северной стены, отстоя от с[еверо]-з[ападного] угла на 2,07 м и от с[еверо]-в[осточного] угла на 2,33 м.

¹⁶³ Высота оконного пролета 0,71 м, шир[ина] — 0,36 м, световой пролет — 0,61 × 0,18 м, ставня высотой 0,7 м, шир[иной] 0,32 м.

¹⁶⁴ Левый (зап[адный]) косяк этого окна имеет высоту 0,43 м, шир[ину] 0,215 и толщ[ину] 0,055 м. С правой стороны косяк был утрачен. Ниша окна имеет выс[оту] 0,52, шир[ину] 0,54, отстоит от крыши на 0,94 м и от уровня земли на 1,17 м.

¹⁶⁵ Высота 0,2 м, шир[ина] 0,14 и глубина 0,22 м во всю ширину бревен стены.

Полки эти сделаны из сосновых колотых досок, которые положены на деревянные колышки, вбитые между бревнами венцов клетки сруба и западной стороны¹⁶⁶ и прируба с ее восточной стороны¹⁶⁷.

Лавки — по линии II венца южного и северного фасадов: по южному — для склада вертелов, оставшихся от кувда, заносимых во дворик святилища, после совершения над ними моления, и для хранения чаш, необходимых при кувде. По северному — для установки на них пивных котлов, в которых варят пиво на поляне Реком перед кувдом, и заносимых обратно после окончания кувда. Лавки эти тянутся вдоль всего фасада и имеют ширину около 0,6 м и сделаны из бревен, у которых сверху топорами сколоты горбыли, и поверхность их гладко выровнена.

Внутреннее убранство святилища Реком, его главного помещения в срубе и его преддверия в прирубке, по словам стариков, состояло в следующем: в срубе вдоль трех стен: северной, западной и южной, — было поставлено по одной трехногой скамье (рис. <...>^{LII}), а на стенах были прикреплены полки, опирающиеся на колышки, вбитые между бревнами венцов. На этих лавках и на полках были расставлены и разложены votивные приношения «нишейнагтæ» [*мысайнагтæ* (ирон.), *нысайнагтæ* (дигор.)]. На потолке, на железной цепи висел «шрахдарен» [*цырагъдарæн*] — «дающий свет» — светец, на который клали горящую лучину¹⁶⁸ (рис. <...>^{LIII}).

Священная железная цепь (рис. <...>), найденная также при раскопках 1936 года¹⁶⁹ внутри помещения, висела на западной стене, на колышке, так как дымового отверстия и очага внутри помещения Рекома не было. Во многих осетинских святилищах имеются священные надочажные цепи¹⁷⁰.^{LIV} Иногда на них во время кувда вблизи святилища, обычно под открытым небом, варят мясо жертвенных животных, а иногда такие цепи лежат без употребления. В прошлом эти цепи принадлежали какому-либо определенному роду или части его — фамилии, которой принадлежит также данное святилище, но за давностью лет причина появления этой цепи в святилище Реком забылась, и цепи обросли легендами, считаясь обычно упавшими с неба. В данном же случае в Рекоме со священной цепью никаких преданий не связано. Видимо, эта цепь служила только практическим целям в приготовлениях к ритуальному пиру.

По сообщению Иоанна Болгарского от 1780 года о святилище Реком говорится, что: «В сей церкви есть стенное писание»¹⁷¹. В каком виде это надо понимать, мне не совсем ясно. Внутри главного помещения святилища остатков штукатурки я не нашла. Ее нет и на бревенчатых стенах, не было найдено и в раскопке верхнего слоя пола святилища, произведенного мною в 1936 году. Правда, в пазах между бревнами наиболее сохранившейся южной стены сруба и частично в восточной и северной стенах имеются остатки какой-то мохообразной массы, смешанной с глиной и известкой. Вероятно, это была шпатлевка и прокладка щелей между бревнами, но не остатки штукатурки, хотя утверждать обратное я не берусь¹⁷².^{LV} Кроме этой мохообразной перегнившей массы, бревна

Коммент. см.
на с. 293

¹⁶⁶ Западная полка находится между IX и X венцами; дл[ина] — 5,15 м, шир[ина] — 0,28 м.

¹⁶⁷ Восточная полка находится между IX и X венцами прирубка; дл[ина] — 1,65 м, шир[ина] — 0,31 м.

¹⁶⁸ Остатки этого шрахдарена, видимо, упавшего и разбившегося, мною найдены при раскопках 1936 года в квадратах раскопной сетки П.VII и P.VII, почти в середине главного помещения святилища.

¹⁶⁹ Кв[адрат] раскоп[очной] сетки <O.VII>.

¹⁷⁰ Такие цепи имеются, например, в Куртатинском ущелье в святилище Хцаудзуар [*Хуыцауы дзуар*] в Лале, в Алагирском ущелье в Архоне в Нафæ кувандон [*Нафы кувæндон*] колена Сидамонтæ арваделтæ Икатæ [Икаевы; осет. *Икъатæ*], у вершины Карио Хох [Кариу-хох; осет. *Хъæриуы хох*, *Хъæриухох*] в святилище Борзонд Вастрджи [*Бæрзонд Уастырджи*] и других. П. С. Уварова свяшенную цепь, находящуюся в святилище Саниба [*Санибайы кувæндон*] на горе Реком в Тагаурии, ошибочно приписала святилищу Реком в Цейском ущелье (Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 62–63).

¹⁷¹ Донесение протопопа И. Болгарского... С. 170.

¹⁷² Куски этой мохообразной массы взяты мною в 1936 году для анализа и сохраняются в Сев[еро]-Осет[инском] музее.

стены внутреннего помещения сруба имеют на себе следы побелки — это особенно ясно видно и в особенности на южной стене и несколько хуже на западной и восточных стенах сруба. Ни о штукатурке, ни о побелке стен внутреннего помещения Рекома не упоминал ни один из посетителей его¹⁷³.

Фресковая живопись в Северной Осетии хотя и очень редка, но все же имеется. В том же бассейне реки Ардон, к которому принадлежит и Цейское ущелье, находится Нузальская часовня, являющаяся гробницей Давида Сослана, известная своей замечательной фресковой живописью^{LV}. В верховьях бассейна Ардона, в Зругском ущелье, стоят развалины древней церкви Хозита Майрем, имеющей фресковую роспись, но несколько более позднюю, чем в Нузале. В Куртатинском ущелье, в древних церквях [в] Дзвгисе и Гули в середине XIX века до их поновления Обществом восстановления православного христианства на Кавказе^{LVI} также была фресковая роспись¹⁷⁴. Роспись погребальных забпадзев по внешней и внутренней их штукатурной облицовке имеется в нескольких местах: в Згидском ущелье — соседящем с Цеем, в Дигории, в Махческе и в Голиате¹⁷⁵.

В Стырдигоре [Стур Дигора; осет. *Стур Дигорæ, Устур Дигорæ*], в Ахсау имеется подобная же роспись на стене дома — таким образом, если б[ы] в Рекоме была бы штукатурка, то на ней вполне могла бы быть и фресковая живопись.

Принято считать, что Реком является единственным памятником древне-осетинского деревянного зодчества и что сооружение деревянных зданий вообще не свойственно осетинам. Между тем, в Южной Осетии и по настоящее время, а в Северной в совсем недавнем прошлом, было широко распространено употребление дерева и для жилищ, и для приусадебных построек. Изобилие леса вообще и строевого, в частности, по ущельям Осетии обуславливало широкие возможности деревянного зодчества. В настоящее время многие районы Юго-Осетии, как, например, Кударо¹⁷⁶, обстроены почти исключительно деревянными домами. В других районах каменные дома смешаны с деревянными, как это было, например, в Мамисонском ущелье еще во второй половине XIX века¹⁷⁷. В настоящее время деревянных домов по ущельям Сев[ерной] Осетии очень мало, но о том, что их было много, повсеместно говорят упоминания путешественников. [L.] Steder [Л. Л. Штедер] в своем дневнике [в] 1781 году упоминает о деревянных домах в Дигории¹⁷⁸, [J.] Klaproth [Ю. Клапрот] в своем путешествии в 1807–1808 [годах] отмечал наличие деревянных построек в Тагаурии¹⁷⁹, а также в предгорье — на плоскости и в глубине ущелий других местностей Осетии¹⁸⁰.

По преданиям и по рассказам стариков, по Осетии повсеместно наряду с каменными грузинскими церквями существовали и деревянные храмы, по плану и форме подобные Рекому.

В настоящее время в Сев[ерной] Осетии сохранилось только семь святилищ, выстроенных из дерева. Все они находятся в бассейне реки Ардон: в Цейском ущелье пять: Реком,

Коммент. см.
на с. 293

¹⁷³ Кроме В. Б. Пфаффа в 1869 году, который в «Путешествии по ущельям Северной Осетии» (Пфафф В. Б. Путешествие... С. 140) писал: «Стены Рекома не оштукатурены».

¹⁷⁴ Головин А. П. Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854 г. Тифлис, 1853. С. 444.

¹⁷⁵ Об этих забпадзах имеется упоминание в литературе: Миллер А. А. Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии в 1923 г. // Известия ГАИМК. 1925. Т. 4. С. 34, 37; Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии: Историко-этнологический очерк. Владикавказ, 1928.

¹⁷⁶ Название «Кударо» происходит от осетинского слова «кудар» [*къуыдыр*], что означает деревянное бревно или его обрубок.

¹⁷⁷ См. фото в Северо-Осетинском музее краеведения в г. Дзауджикау.

¹⁷⁸ [Steder L. von]. Tagebuch...

¹⁷⁹ Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 1. Halle; Berlin, 1814. S. 389.

¹⁸⁰ Klaproth H. J. von. Reise...

два Майрем кувандона [Майрамы кува̀нда́ттә], Вастрджи дзуар и Авшанкувандон [Æфсæн кува̀ндон]¹⁸¹; в Урсдонском ущелье — Емне кувандон [Емына́йы кува̀ндон]¹⁸² и в Мамисонском ущелье — Хецыдзуар [Хецъы дзуар]¹⁸³.

Между тем, по рассказам стариков и упоминании в записях путешественников можно установить, что деревянные святилища в Осетии не являлись даже еще в XIX в. такой редкостью, как об этом принято думать. Кроме того, деревянные церкви в ущельях Осетии строили также и Осетинская духовная комиссия^{LVIII}, и Общество восстановления православного христианства. Это объясняется тем, что вырубка леса для промышленных целей, испортившая леса и оголившая скалы, началась во многих местах только со второй половины XIX века, до того же времени строевого леса везде было более чем достаточно.

Так, по «Отчету Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 г.»¹⁸⁴, в бассейне Ардона были еще следующие деревянные храмы. В Алагирском ущелье — в Нузале имелись развалины святилища деревянной часовни во имя св. Георгия-Уастрджи. В священном заповеднике Реком в Касарском ущелье — у подножия трехглавого пика Кальпер на священной поляне Сидан имеется деревянный храм Мкалгабрта дзуар [Мыкалгабы́рты дзуар]. В 1874 г. эта церковь попала в список древних святилищ Осетии, подлежащих уничтожению¹⁸⁵. На той же поляне Сидан стоял седьмой из Майремов, находившихся здесь в заповеднике Реком.

В том же священном заповеднике, но в Цейском ущелье, по руслу реки Цейдон, кроме оставшихся до наших дней двух деревянных срубиков Майрем, здесь находились еще четыре подобных Майрем. Кроме того, там же по тропе Реком Над, на огромном ледниковом валуне стоял срубик святилища Авсандзуар [Æфсæн дзуар]¹⁸⁶.

В верховьях Ардона, в зароматском скрещении ущелий, в вырубленном теперь лесу находились остатки деревянного храма¹⁸⁷.

В Дигорском ущелье на склоне горы Дзуари-кул [Дзуары къул] стояло здание деревянного святилища в честь Аларды¹⁸⁸.

В более позднее время деревянные церкви по Северной Осетии строились неоднократно. Так, Осетинская духовная комиссия начала свою деятельность в Осетии с того, что в 1745 году построила деревянную церковь Осетинского подворья^{LIX}, разрушенную осетинами в 1769 году¹⁸⁹. В 1763 году комиссией же была построена деревянная церковь при основании селения и форпоста «в урочище Моздок»¹⁹⁰. В 1818 году комиссией же в Юго-Осетии, в Кешельтском ущелье была построена деревянная церковь¹⁹¹, а с 1820 по 1822 год по Осетии было возобновлено четыре старых деревянных церкви¹⁹². В 1853 году в Сев[ерной] Осетии, в Кадгароне, была поставлена деревянная церковь¹⁹³ и т. д.

Коммент. см.
на с. 293

¹⁸¹ Об этих святилищах см. выше в главе II.

¹⁸² Об Емне кувандоне — святилище бога чумы см. дальше.

¹⁸³ Уварова П. С. 1) Кавказ: Рача... С. 123–125; 2) Могильники Северного Кавказа. М., 1900. (Материалы по археологии Кавказа; вып. 8).

¹⁸⁴ Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 год. Тифлис, 1878. С. 21.

¹⁸⁵ Там же. С. 22. О ней же писал В. Б. Пфафф: Пфафф В. Б. Путешествие... С. 142.

¹⁸⁶ См. главу II «Топография святилищ Цейского ущелья», [с. 64].

¹⁸⁷ По словам Дмитре Бигулайта [Бигъулаты Дмитри] в сел. Цми, 58 лет, записано в 1934 году.

¹⁸⁸ Впоследствии здесь была поставлена каменная часовня во имя св. Пантелеймона, называемая теперь населением «Аргъуан», т. е. «церковь».

¹⁸⁹ Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. Т. 3. СПб., 1869.

¹⁹⁰ Там же. С. 105.

¹⁹¹ Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Т. 4, ч. 1. Тифлис, 1874. С. 381, № 503.

¹⁹² Акты... С. 381, № 503; История Грузинской иерархии, с присовокуплением обращения в христианство Осетии и других горских народов, по 1-е января 1825 года. М., 1826. С. 82–83.

¹⁹³ Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1862 и 1863 годы. Тифлис, 1865. С. 72.

Кроме святилищ и церквей, целиком построенных из дерева, в Осетии зачастую можно встретить святилища, сделанные из смешанного материала, так, например, в Даргавсе часть стен святилища деревянные, часть — каменные, сухой кладки, а крыша деревянная. Такое же сооружение имеется в Цейском ущелье, у сел. Хокале [Хукали; осет. *Хуыккыалы*] — святилище Мкалгабртæ и другие.

В Рачинском ущелье, издавна населенном грузинами-горцами, с которыми осетины смежных ущелий¹⁹⁴ находятся в течение многих столетий в самых тесных взаимоотношениях и взаимосвязях, строили свои церкви не только из камня, но и из дерева, которого здесь и сейчас еще очень много. Так, в верховьях Риона до наших дней сохранились две древние деревянные церкви: в сел. Мухлы Мухлы [Мухли] — Гвард-цихе и в сел. Глола — Шхелисджвари и [в] других¹⁹⁵.

Это — маленькая деревянная часовня, частично завалившаяся, почему и заключенная в подобие деревянного чехла, образующего вокруг святилища тесный коридор. По преданию, это святилище как-то сгорело, а крест, его украшавший, потеряв свое пристанище, перешел в Осетию, где и сохраняется до сих пор¹⁹⁶. О том, что в Грузии было в обычае строить деревянные церкви, говорит летопись «Картлис Цховреба»^{LX}, что во время царя Мириана^{LXI}, в IV в. во Мцхете им была первоначально построена деревянная церковь, которая простояла 50 лет. После этого Вахтанг Горгасал в V веке на этом месте построил каменную, разрушенную землетрясением 1318 года¹⁹⁷.

В более позднее время в Грузии деревянные церкви, несмотря на изобилие строевого леса, строились, по-видимому, только в более глухих местах, как о том свидетельствуют сохранившиеся церкви — святилища верхней Рачи.

В своих конструктивных формах деревянное здание святилища Реком обнаруживает очень большую близость с деревянным зодчеством многочисленных племен и народов на широчайших территориальных просторах.

Элементы здания святилища Реком можно найти и в Западной Европе — в швейцарских шале, норвежских домах, на русском севере и на самом Кавказе — в Раче и в Кавказском Причерноморье у мегрелов, гурийцев, абхазов — везде, где сохранились еще старые деревянные постройки. Так, конструкция чердака Рекома с наличием поперечной внутренней стены, идущей по оси здания, имеет аналогию в древнем деревянном ребовском храме Новгородской обл.^{LXII}, построенном в 1523 году¹⁹⁸. Конструкция установки стропил кровли Рекома имеется в избах русского Поморья в Олонецкой губ.¹⁹⁹ и в других местах²⁰⁰. Стропильные ноги, или быки, аналогичные «байрегтæ» Рекома, но не подпертые колоннами, имеются и на русском севере, и в Норвегии²⁰¹, и в Польше²⁰².

Коммент. см.
на с. 293

¹⁹⁴ Ущелья верховьев Ардона: Наро-Мамисонское и Касарское, вплоть до Нузала.

¹⁹⁵ Об этих церквях см.: Уварова П. С. 1) Кавказ: Рача... С. 19; 2) Христианские памятники...

¹⁹⁶ Уварова П. С. 1) Кавказ: Рача... С. 19; 2) Христианские памятники... Предание это записано ею в Раче. К сожалению, мне не удалось, будучи неоднократно в Наро-Мамисонском ущелье, выяснить, к какому из северо-осетинских святилищ относится хранение Шхельского креста, по-видимому, перенесенного осетинами к себе.

¹⁹⁷ Histoire de la Géorgie: depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle / trad. par M. Brosset. P. 1. St. Petersburg, 1849.

¹⁹⁸ Прохоров В. А. О древнем деревянном храме в Ребовском погосте Тихвинского у. Новгородской губернии // Известия Русского археологического общества. 1884. Т. 10. С. 45.

¹⁹⁹ Бобринский А. А. Народные русские деревянные изделия. М., 1911. Вып. 4. Табл. 56. Рис. 8.

²⁰⁰ Суслов В. В. Очерки по истории древнерусского зодчества. СПб., 1889. С. 90, табл. 8, черт. 18; и др.

²⁰¹ Суслов В. В. 1) Путевые заметки о севере России и Норвегии. СПб., 1888. С. 38, 47, 59, табл. XII; 2) Из путевых заметок // Зодчий. 1883. Лист № 60; 3) Обзор древнерусских построек на Севере // Зодчий. 1883. С. 76–90; Бобринский А. А. Народные русские... Табл. 56. Рис. 2, 5, 6, 9; Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. М., 1941. С. 59; Забело С., Иванов В., Максимов П. Русское деревянное зодчество. М., 1942. С. 29. Рис. 59 и 60.

²⁰² Moklowski K. Sztuka ludowa... S. 103. Рис. 8, 9, 11.

Аналогией нависания кровли над деревянным срубом, поддерживаемым колоннадой, как в святилище Реком, но без изогнутых стропильных ног «байрегтæ», могут служить деревянные дома в соседящей с Осетией горной Грузии — в Раче²⁰³, Сванетии²⁰⁴ и Абхазии²⁰⁵. Вообще же широкие свесы крыши, крытой тесом, защищающие деревянные постройки от частых дождей и снегопадов, подобные рекомским, можно найти немало и по Северному, и по Южному Кавказу²⁰⁶. Такие крыши я наблюдала часто и в Юго-Осетии, как в бассейнах Большой и Малой Лиахвы, так и по притокам Риона, Дзерцис^{LXIII} и Квириле. Подобные крыши имеются и на русском севере²⁰⁷.

Покрытые крыши распространяются и в Карелии, и в русском Поморье. И все же, несмотря на все эти бесчисленные параллели, в здании святилища Реком есть нечто свое, неповторимое в других местах, свое национально-осетинское, отразившее понятие о красоте архитектурных форм. Конструктивная форма здания, широко известная и распространенная в отдельных элементах деревянного зодчества, избы-пятистенки — объединение в одно сруба и прируба, с широко нависающей над стенами кровлей, поддерживаемой стропильными слегами, дало новое: в слегах в виде протомов змей^{LXIV}, опирающихся на резные колонны, образующие две колоннады, в полках, прибитых по зап[адному] и восточн[ому] фасадам, и брусах, лежащих у нижних венцов, для установки черепов и рогов жертвенных животных, в дверях и ставенках окон, украшенных железными пластинами, — создавшее гармонию во всем его целом.

Все эти схожести в конце концов приводят к одному их истоку: материалу, из которого они сделаны, — дереву, бревну; орудию их обработки — топору и теслу; приему кладки клетки — рубке «в лапу»; отсутствию в конструкции постройки гвоздей и большому [числу] дождливых дней в году и многоснежных зим, требующих широких навесов кровли над стенами здания.

И все же в здании святилища Реком есть нечто свое, неповторимое в других местах, свое национально-осетинское, понятие о красоте форм и величии понятия святилища и храма, воплотившееся в сочетании давно и широко известных отдельных элементов деревянного зодчества: пятистенки (объединение в одно здания сруба и прируба), широко нависающей над стенами кровли, поддерживаемой стропильными слегами, опирающимися на колонны. Эти «байрегтæ» здания святилища Реком, которые на русском севере служат для поддержки желобов, имеют на своих концах крючки, охватывающие желоба для их большей устойчивости, в Рекоме выросли в изогнутые высокие протомы коней.

Бревна, поддерживающие напуск крыши в надворных постройках горной Грузии, в святилище Реком превратились в две боковые стройные колоннады по четыре резных бревна, поддерживающие «байрегтæ» с лежащими на них желобами, в которые опираются нижние ряды теса кровли, покрывающей святилище, придавая всему зданию его особое своеобразие.

Здание святилища Реком, сооруженное древнейшими приемами деревянного зодчества при помощи только топора, тесла и клина для раскалывания бревна на доски, без применения пилы и железных гвоздей, украшено высокохудожественной оковкой, железными пластинами и разнообразными гвоздями, набитыми на наружной стороне двух дверей и двух ставенок здания, искусства, развитого в средневековой горной Грузии.

Коммент. см.
на с. 294

²⁰³ См., напр.: Маркович В. В. В верховьях... С. 102, рис. 21 (жилой дом в сел. Глола).

²⁰⁴ Джандиери М., Лежава Г. Архитектура горных районов Грузии. М., 1940. С. 85, рис. 103 и 104 (жилой дом в селении Сасали).

²⁰⁵ Миллер А. А. Из поездки... С. 67, рис. 11 (крыша здесь четырехскатная).

²⁰⁶ Уварова П. С. Поездка в Пшавию... Вып. 10. М., 1904. Табл. XV; Миллер А. А. Из поездки... С. 66–67, рис. 10, 12; и др.

²⁰⁷ Габе Р. М. Карельское... Рис. 115, 128–129, 191, 224 и 225; Забелло С., Иванов В., Максимов П. Русское... С. 28. Рис. 58; и др.

Таким образом, элементы древнего деревянного зодчества, известные у разных народов порознь, в здании святилища Реком объединились в одно целое, создав удивительную гармонию во всех его частях.

Целью моей настоящей работы не является архитектурный анализ здания Рекома, поскольку это не входит в пределы моей специальности. Я сделала описание по собственным наблюдениям, записям и по оставшимся у меня обмерам и чертежам И. П. Щеблыкина, относящимся к нашей совместной работе 1936 года. Его безвременная [смерть]^{LXV} заставила меня по мере моих сил взяться за это, дабы не оставить дело изучения святилища Реком без описания его лицом, присутствовавшим при его реставрации 1936 года, дабы в какой-то мере сохранить то, что не успел сделать И. П. Щеблыкин, скупой на перо, но отдавший делу изучения Рекома многие годы своей жизни.

Для того, чтобы понять конструкцию и архитектурные формы здания святилища Реком, надо очень хорошо изучить прилегающие к Уаллаг Иру ущелья Южной Осетии: Кударо, Рачи, — и горной Имеретии по Квириле. Районы, изобилующие лесом и заполненные деревянными строениями. К сожалению, этим пока еще никто не занимался.

Для того, чтобы найти истоки искусства оковки железными пластинами дверей и ставенок окон святилища Реком, надо искать их в тех же районах, центре особой средневековой горской культуры, имевшей, по-видимому, относительно широкий круг своего распространения. Для этого необходимо изучить многие, даже еще не зарегистрированные святилища и церкви со всем их окружением древнего христианизированного язычества и оязыченного христианства на основе общности общекавказской культуры на базе общих географических и экономических условий.

Горная Рача, расположенная в истоках Риона, вплоть до последнего времени вследствие зимне-весенних гололедиц экономически тяготела больше к Юго-Осетии — Кударо и к Северной Осетии — Мамисону, куда легче было пройти через перевалы по снегу, чем в ниже лежащие районы Грузии, куда надо было добираться по обледенелому шоссе.

Еще более это должно было быть ощутимо в эпоху средневековья.

Вот этим-то, мне кажется, и объясняется, с одной стороны, общность бытового уклада, художественных и архитектурных форм в этих районах, а с другой — близость религиозных представлений и почитание одних и тех же божеств и святилищ.

По словам Хазби Басиатæ и других цейских стариков, когда та или иная часть в здании Реком приходила в ветхость, то приступали к «сногкенын» [*сног кæнын*] — к его ремонту.

На памяти Хазби Басиатæ бревен в клети сруба и прируба, т. е. стен святилища, не трогали, крышу же чинили при нем много раз, сменяя стропила и тес, а также меняли колонны и байрегтæ. Инициатива этих работ на его памяти принадлежала всегда уже колену Тидлатæ, которое из колен рода Осигагатара ближе всего территориально соприкасалось со святилищем. Но в самых ремонтных работах участвовали не только одни Тидлатæ.

В давние времена, об этом слышал Хазби Басиатæ от стариков, для сбора пожертвований на кувд по поводу поновления здания святилища обходили с трещоткой *файнагдзахтæ* [*файнагдзæгъдæн*] весь Уаллаг Ир, земли пяти колен Осигагатара, живущих здесь: Цæразонтæ, Сидамонтæ, Кушагонтæ [*Къусæгонтæ*], Цахилтæ [*Цъæхилтæ*] и Тидлатæ, Туалтæ, колена Агузатæ [*Æгъуызатæ*] того же рода, затем безотносительно от принадлежности к каким бы то ни было родам — селения Наро-Мамисона и Дигории, а также Горную Рачу в районе Глолы и Геби. С трещоткой не обходили: Куртатинского и Тагаурского ущелий целиком и Стыр Дигур [Стур Дигора], который все же впоследствии вошел в этот кувд.

Круг участников этого кувда определял, по-видимому, круг почитателей святилища Реком в горах Осетии вообще, а также сферу влияния рода Осигагатара и в первую голову — колена Цæразонтæ как сильнейшего из них.

Эта сфера влияния святилища Реком отражена и в надписи на рекомском колоколе, подаренном святилищу в 1683 году грузинским царем Георгием XI — «Отцу святому земли осетинской, покровителю Дигории и Двалетии», т. е. всех трех племен осетин: иронтæ [*ирæттæ*], дигуртæ [*дыгурæттæ*] и туалтæ [*туалтæ*].

В позднейшее время, в XIX — начале XX века, на памяти самого Хазби Басиатæ и других стариков: Кадахца Айляртæ [Хадахц Айляров; осет. *Айлярты Хадаџи*], Дениза Гогатæ [Денгиз Гогаев; осет. *Гогаты Денгиз*], — круг почитания Рекома значительно сузился. В кувде после поновления здания святилища участвовали главным образом колена Осигагата, жившие в Уаллаг Ире. Из других мест приходили только те, кто особо почитал это святилище, — приходили семьями или же родами и их подразделениями, или же селениями, как это было раньше.

На памяти Хазби Басиатæ и других стариков, ремонтные работы в святилище Реком начинались с того, что в цейских отселках при представителях межродового объединения цейцев созывало[сь] собрание стариков, заинтересованных в этом деле. На этом собрании, происходившем на площади около церкви, выстроенной Обществом восстановления православного христианства на Кавказе, <...>. Здесь, при помощи жеребьевки — гадания на палочках — происходил отбор людей: 1) на обход ущелий с колотушкой файнагдзахтæ (рис. <№9134>)^{LXVI} для оповещения населения и сбора пожертвований на кувд по завершению ремонта; 2) лиц, которые непосредственно должны были принять участие в ремонтных работах: рубке леса, изготовлении бревен, расколке бревен — на доски и на дрань для перекрытия крыши. В число этих людей должны были попасть достойнейшие в моральном отношении. Ни возраст, ни хорошее знание плотничьего дела в расчет не принимались. Человек мог быть юношей, и на его долю могла выпасть великая честь участия в этой работе.

Ч. II, с. 147, 201

Жребий — палочки из березовой ветки — обычно резал всеми уважаемый в Цее старик Куаз Абайтæ [Куаз Абаев; осет. *Абайты Куаз*] из колена Агузатæ. В данном случае Куаз выступал не как представитель колена Агузатæ, а как член цейского поселкового объединения потомков «семи дворов».

Жеребьевые палочки делались Куазом Агузатæ для каждого колена Осигагата с различными отметинами.

Первая жеребьевка среди собравшихся шла для выяснения того, какие колена должны были работать внутри ограды святилища по самому ремонту и какие колена должны были работать по заготовке и подвозке материалов. Для этого Куаз Абайтæ складывал бирки с отметками в свою шапку и с упоминанием имени Рекома амæ Уастрджи²⁰⁸ троекратно подбрасывал их вверх, и чьи палочки выскакивали из шапки, те и должны были делать те или другие работы. Затем шла вторая жеребьевка — уже по фамилиям. Выясняли количество нужных людей, называли их имена и опять резали березовые палочки, причем на работу, где нужно было три человека, делали бирку с тремя зарубками или крестами, причем у каждого кандидата была своя особенная заметка. Остальных двух подбирал себе выбранный сам. Эти второстепенного значения жребии метали старшие из присутствующих здесь колен Осигагата, о котором в данном случае шла речь. Эти бирки клались в шапку и вынимались оттуда каждым из намеченных для работ своей рукой.

Перед тем как приступить к ремонтным работам не только во дворе святилища и над самим зданием, но и по заготовке бревен, досок и теса, все выбранные жеребьевкой мужчины должны были в течение трех недель перед этим не иметь половых общений с женщинами, есть только молочную пищу и в течение этого времени купаться в реке по три раза в день, носить белую одежду и ежедневно надевать чистое белье. После окончания срока очищения на поляне Реком закалывался жертвенный бычок и бараны. В этом кувде участвовали представители старейших от каждого принимающего участие в ремонтных работах колена Осигагата и все участники этих работ. После совершения кувда принимались за работу и не уходили со священной поляны до тех пор, пока все работы не были закончены, живя на поляне Реком в родовых цардагах. Работали обязательно босые, без шапок, без поясов, в одном белом нижнем белье, ежедневно купаясь в реке по три раза: утром, в полдень и перед заходом солнца. Во время работ никто не имел права громко разговаривать, чтобы «Он», т. е. Реком, не рассердился.

Коммент. см.
на с. 294

²⁰⁸ «Реком и Уастрджи»; «амæ» [æmæ] по-осетински означает союз «и».

Во время реставрационных работ в Рекоме в 1936 году при укладке досок потолка 9 октября был сильный ветер. Порывом ветра выхватило из рук рабочих доску и отбросило ее вниз. Я и И. П. Щеблыкин стояли подле, и доска пролетела у нас над головой. Босые, в белье, озябшие, с бледными лицами стояли наверху сруба плотники Иван Гогатæ [Гогатев Иван; осет. *Гогаты Иуан*]^{LXVII} и Дзандар Басиатæ и, оборотя лица к вершинам гор, молились. Потом уже, вечером, Дзандар сказал мне: «Мы сделали что-то плохое. “Он” не хочет, чтобы “Его” накрывали...».

После окончания ремонтных работ устраивался при большом стечении народа кувд, на котором закалывались те жертвенные животные «нывондаги»^{LXVIII}, которые были собраны по ущельям перед началом ремонтных работ при обходе с колотушкой «файнегдзахтæ», а также доброхотные даяния от отдельных членов колен Царзонтæ и Тидлатæ, которым святилище Реком было ближе, чем остальным коленам, которые, будучи территориально более отдаленными, все более и более ослабляли связи, привлекавшие их в древности к святилищу Реком как общеродовому святилищу, в отношении которого все они считались «æмдзуардзы» [*æмдзуæрттæ*] — объединением вокруг одного дзуара. Кувд в честь окончания ремонтных работ тянулся столько дней, на какой срок хватало пригнанного для кувда скота и приготовленных для этого напитков — пива и араки.

Многие из осетин вообще и цейцы, в частности, очень не любили, вплоть до реставрационных работ, сделанных на средства РСФСР, рассказывать о своих ремонтных работах в Рекоме, говоря всегда, что здание Рекома сделано из тиса самим Уастрджи и в поновлениях оно не нуждается.

Между тем, в литературе, начиная с посещения В. Б. Пфаффа в 1869 году, начинают проскальзывать по этому поводу фразы. Так, В. Б. Пфафф отмечал, что, хотя жители Цея и не помнят, чтобы лес в здании святилища Реком когда-либо заменялся, но крыша его новее стен²⁰⁹. П. С. Уварова в 1879 году писала уже более определенно, что вообще «храм не перестраивался, а в нем только изредка перекрывают крышу, и работу эту исполняют люди из близлежащих селений»²¹⁰.

В архивном фонде Северо-Осетинского научно-исследовательского института краеведения²¹¹ имеется рукопись «Историческая записка о христианстве в Осетии», написанная в 80-х годах XIX в. священником А. [Г.] Гатуевым. В ней сообщается, что после окончания конфликта горцев Уаллаг Ира по поводу постановления начальником Терской области о переводе здания святилища Реком во Владикавказ и превращении его в музей отстоявшие свою святыню осетины произвели в Рекоме ремонтные работы и отпраздновали это событие кувдом²¹².

А. И. Шершенко, будучи в Цейском ущелье в 1901 году, был в Рекоме в то время, когда там ремонтировали крышу²¹³. В 1909 году, по словам Хазби Басиатæ и Дзандара Басиатæ, в июне производили ремонт святилища Реком, в котором участвовал Дзандар²¹⁴. По его словам, к этому времени в Рекоме сгнили все стропила и доски, поддерживающие потолок. Кроме того, были сменены все стропильные ноги «байрегтæ», все столбы боковых галерей (шесть фигурных и два простых), были поставлены новые желоба и потолок в прирубке Рекома. Кроме того, брусья-лавки по сторонам южной, северной и западной также были поставлены заново. Работали здесь с соблюдением всех правил запретов и очищений, и работавшие были выбраны также по

Коммент. см.
на с. 294

²⁰⁹ Пфафф В. Б. Путешествие... С. 139.

²¹⁰ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 61.

²¹¹ Сегодня — Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева.

²¹² Центральное архивное управление СО АССР в г. Дзауджикау. Фонд Гаппо Баева. № 1/18. Выдержки из этой рукописи напечатаны в Терских ведомостях 1891. № 14, 15, 27, 41, 46–48.

²¹³ Шершенко А. И. Куртатинское ущелье... С. 288.

²¹⁴ Вместе с Дзандаром Басиатæ в 1909 году на реставрации Рекома от цейцев работал Пака Дианбеков [Пака Диамбегов; осет. *Диамбегты Пъака*]. Оба они в настоящее время живы.

всем правилам жеребьевки. В 1909 году каждый це[й]ский двор был обложен на две колотых доски для перекрытия потолка Рекома, а также на некоторое количество теса, вследствие чего все доски на крыше были различного размера и различной толщины, что уродовало здание.

Последние ремонтные работы, произведенные здесь сообща всем родом Багатара [Ос-Багатар], относились к 1916 году.

В результате всех этих поновлений оказалось, что в здании Реком все венцы сруба и прируба, начиная от VI[-го] венца и выше, потолок, чердачное помещение, перекрытие кровли, а также обе колоннады, все «байрегтæ», все наружные полки и бруссы-лавки, опоясывающие снаружи здание, были в тот или иной отрезок времени заменены новыми частями.

Ремонтные работы в Рекоме более мелкие — как смена теса кровли — происходили примерно через каждые 10 лет, более крупные работы производились лет через 25–30.

Таким образом, от первоначальной постройки здания святилища Реком не поновленных частей осталось очень мало. Таковыми надо считать первые шесть венцов сруба, оставшиеся целиком в южной его стене — внутренней, защищенной от атмосферных осадков прирубом, обе двери святилища и западное и восточное оконца сруба. Все остальное — новое.

Если бы ремонтные работы в святилище Реком, производившиеся родом Осигагатара, не были бы совершаемы с исполнением религиозного ритуала, в состав которого входило также и совершенное повторение до мельчайших подробностей формы заменяемой части здания и его конструктивных особенностей и работа при помощи примитивных, издревле пришедших инструментов: топора, теса и кола, — с абсолютным запретом пользоваться пилой и другими новыми орудиями труда, то мы бы в здании Реком не нашли ничего старого — ни в материале, из которого оно сделано, ни в приемах зодчества. В настоящее время, несмотря на то, что он почти не имеет в себе первоначальных частей, вся его конструкция и формы говорят только о глубочайшей древности деревянного зодчества, известного осетинам издревле.

В первые годы революции здание Реком было оставлено цейцами почти без присмотра, что при усилившемся притоке туристов в Цейское ущелье довело здание святилища Реком почти до полного разрушения.

В 1928 году ИИМК'ом были предложены реставрационные работы под руководством А. А. Миллера при участии Н. Б. Бакланова. В этой группе вместе с С. [Ц.] Тхостовым от Северо-Осетинского научно-исследовательского института краеведения была и я.

Священная поляна Реком имеет сильный уклон к югу, к руслу реки Цейдон. Поэтому дворик святилища Реком, находясь на искусственно сооруженной площадке, на полусклонной горы, вследствие порчи северной части забора, стал открыт для стока воды с хребта Цейраг. Вода с камнями и щебнем устремилась во дворик святилища и заполнила собой всю его северную часть, образуя сток прямо на северную стену святилища. Давнее загнивание шести нижних венцов сруба начало быстро усиливаться и перекидывать расползающееся[ся здание], состоящее из сруба и прируба, в противоположные стороны: сруб — на север, а прируб — на юг.

При осмотре Рекома в 1928 году А. А. Миллер и Н. Б. Бакланов пришли к выводу, что научно реставрировать святилище Рекома уже невозможно, и экспедиции пришлось ограничиться только установкой двух небольших подпорок с северной стороны здания, чтобы задержать его падение.

В 1936 году по постановлению Совнаркома РСФСР были отпущены средства на реставрацию святилища Реком. Начальником реставрационных работ была назначена я, а реставратором-архитектором художник и кандидат исторических наук И. П. Щеблыкин.

При начале реставрационных работ 1936 года И. П. Щеблыкиным была взята за основу схема-чертеж, сделанный Н. Б. Баклановым в 1928 году, фотоснимок которой мне был

передан им в Ленинграде в конце 1935 года²¹⁵. На этой схеме были намечены к смене те совершенно сгнившие части здания Рекома, которые, превратившись в труху, дали сначала перекося, а затем и падение здания на бок²¹⁶. В реставрационных работах 1936 года очень помогли также советы и указания стариков из рода Осигагата, добровольно и безвозмездно просидевших на поляне Реком за забором святилища во все время производства работ, не упуская из своего внимания ни малейшего распоряжения И. П. Щеплыкина и обсуждая с ним все детали работ.

Кроме того, много помог делу и имеющийся в Северо-Осетинском музее краеведения в г. Дзауджикау [Владикавказе] очень точный макет святилища, сделанный в начале XX в. с большой тщательностью художником Казюлиным.

После реставрации святилища в 1936 году ремонтные работы в нем продолжают. В 1937 году кем-то был перепилен и выбит крайний восточный столбик у южной колоннады здания, который Кадахцем Айлярта, одним из дзуарлагов Рекома, был заменен новым, сделанным с точным повторением его формы.

Летом 1946 года Северо-Осетинский музей краеведения совместно с архитектурным управлением Сев[еро]-Осет[инской] авт[ономной] республики переменил тес на кровле святилища, который был поставлен в 1936 году И. П. Щеплыкиным и за это время уже успел испортиться от дождей и снега^[217].

3.2. Сардаги

Помимо святилища Реком на его священной поляне расположен ряд зданий, называемых сардагами [*цардахъ*], являющимися кувандонами²¹⁸, то есть местами совершения ритуального пира. В сардагах после общеродового кувда под открытым небом, в котором участвуют в качестве представителей от родовых подразделений только самые глубокие старики, все остальные религиозные действия происходят в сардагах в кругу более мелких родовых подразделений. Причем каждый сардаг принадлежит определенной родовой группе.

В литературе о сардагах ничего не известно, кроме упоминаний вроде: «В недалеком расстоянии (от Рекома) построены из хвороста не то сараи, не то навесы, в которых укрываются от непогоды собирающиеся в конце июня на празднество осетины»²¹⁹.

Название «сардаг» составляется из слова «сард» [*цард*] — «жизнь» и окончания «-аг», обозначающего годность к чему-нибудь, то есть в данном случае «годное для жизни». Или, что тоже возможно: «сард» — «жизнь» и «аг» — «котел», в значении «общий котел», «коллективное приготовление еды»²²⁰.

В конструктивном отношении цардаги представляют собой горское первобытное жилище, которое осталось еще на пастбищах в виде кутанов^{LXIX}.

Коммент. см.
на с. 294

²¹⁵ За что я от своего имени, а также от имени покойного И. П. Щеплыкина приношу Н. Б. Бакланову свою глубокую благодарность.

²¹⁶ Материалы по этой реставрационной работе находятся частично у меня, частично — у Е. Д. Щеплыкиной в Баку, оставшись в бумагах И. П. Щеплыкина.

²¹⁷ Кастуев А. З. Охранять исторические памятники // Социалистическая Осетия. 1947. № 3978. С. 3.

²¹⁸ От слова «кувд» — «молитва» и «дон» — «место».

²¹⁹ Зограф К. Ю. Триста сорок верст пешком по Кавказу // Ежегодник Кавказского горного общества в городе Пятигорске. 1904. № 1 (за 1902–1903). С. 37. См. также: Пфафф В. Б. Путешествие... С. 142; Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 61; Миллер В. Ф. 1) В горах Осетии... С. 101; 2) Терская область... С. 47–48; Ган К. Ф. По долинам... С. 45; Роскиков К. Н. Экскурсии... № 9. С. 9; и др.

²²⁰ Имеющиеся в Осетии подле некоторых святилищ подобия сардагов — «нафеты» [*найфат*], что означает «запретные», в священном заповеднике Реком не имеются. Найфеты являются помещением для склада предметов, необходимых для кувда, обычно в святилищах межродового характера, тогда как Реком — святилище родовое. У кавказских народов — горцев-христиан: хевсур, пшавов, тушин и др., — подле святилищ имеются подобные осетинским сардагам и найфетам помещения. У хевсур и пшавов они носят название «дарбази» — «дом». См.: Эристов Р. Д. Извлечение... С. 148; Н-ский. Из быта пшавов и хевсур // Кавказ. 1888. № 87. 1 апреля. С. 3; и др.

В плане сардаги имеют форму удлиненного прямоугольника. Стены их сложены сухой кладкой, иногда крупноблочной, из дикого рваного камня без употребления растворов. Стены сардагов имеют высоту немногим большую человеческого роста. Внутри помещения у двух продольных стен на расстоянии примерно около полуметра один от другого в землю врыты столбы, по высоте равные стене, с развилкой вверху, в которые уложено два желоба. В середине поперечных двух стен, один против другого, врыто еще два столба, но несколько более высоких, чем стены, с такой же развилкой. На них положена князевая слега^{LXX}, имеющая желобовидную вырубку, обращенную вниз. На устроенный таким образом каркас двускатной кровли, опирающейся вследствие малой устойчивости стен, сложенных сухой кладкой, на столбы, поставленные подле них, наложена сосновая дрань. Нижний конец этой драни поставлен в желоба, тянувшиеся вдоль стен, а верхний — в вырубку князевой слег. Поверх драни на крышу положены камни, придерживающие ее от сползания и падения вследствие порыва ветра, ливней и снегопадов.

Внутри сардага на полу, отступя от стен, уложены два ряда плоских камней в виде буквы «П» и предназначенные для сидения старикам на кувде. Но для старшего из них, или же для трех старших, обычно ставят камни большого размера, часто это бывают валуны, притащенные из русла реки, в которых водой выдолблено углубление и края его сглажены, представляя вид каменного седалища. На все эти камни набрасывают войлочные подседельники или же бурки. Между камнями во время кувда на камни кладутся доски, чисто отесанные, колотые — подобие стола. Доски эти после кувда поднимаются и устанавливаются в углу стоймя у стены. Для трех же стариков, возглавляющих ритуальный пир, ставится особый, низкий трехногий столик с круглым верхом. После кувда его поднимают вверх ножками и устанавливают на вбитых в стену двух длинных колышках сбоку у одной из продольных стен сардага, почти около входа; ставится очаг, с таким расчетом, чтоб он не побеспокоил бы сидящих за ритуальным пиром и дал бы возможность свободно подходить к сидящим старикам обслуживающим их младшим из присутствующих на кувде мужчин, исполняющим роли урдигистерга^{LXXI}.

Очаг этот, хотя и считается самым главным и самым почитаемым местом в сардаге, устанавливается не так, как обычно это делается в осетинских хадзарах, то есть в центре помещения, по линии, по которой происходит деление хадзара на его мужскую и женскую половину, а для большего удобства сбоку, так как весь сардаг является мужским домом и вход в него женщинам категорически запрещен и абсолютно немислим.

Очаг в сардаге представляет собой костер, разложенный на его земляном полу между несколькими камнями, ограждающими его. Надочажная цепь, висящая над этим очагом, укреплена не так, как это бывает обычно в хадзаре, в кау на специальных надочажных столбах, а на особом брус — *рэхыс кэд* [*рэхысы хьæд*], перекинутом поперек помещения сардага, лежащем на двух столбах, стоящих подле продольных стен помещения и поддерживающих желоба кровли, представляя наиболее архаичный способ навески надочажной цепи. Крючок ее обращен к двери, так что место распорядителя кувда «афсин» [*æфсин*] находится в пространстве между дверью и очагом. Цепь эта, иногда даже не железная, а деревянная, «самрка» или «саманка» [*самаркъа, саманкъа*], висит не прямо на этом брус, а на двух обычных в очагах хадзара «берз усердхатæ» [*бæрзуис уæрдæхтæ*] — березовых жгутах, в которые продета березовая палка, и на ней-то уже непосредственно висит надочажная цепь. Делается это и для большой подвижности цепи, и с целью «чистоты», так как священное дерево березы в жгутах и в палке охраняет чистоту надочажной цепи в соприкосновении с частями всей остальной постройки цардага.

Дымового колокола в цардаге не делают, дым уходит, иногда стелясь по всему помещению в отверстие в кровле, где над местом очага устраивается щель, прикрываемая в случае дождя тесом, поставленным под углом.

На надочажную цепь в цардаге вешается котел; как очаг, так и цепь в сардаге, как таковые же в хадзарах, считаются принадлежностью всей данной родовой группы. Осквернение кем-либо очага и надочажной цепи карается кровной мездой без замены таковой

денежной пеней. Прикасаться без надобности к надочажной цепи также не разрешается, за это должна быть послана кара от божества Сафа, обитающего в ней. Надочажная цепь является посредницей между людьми и божествами. Перед закланием жертвенного животного, предназначенного в жертву на кувде, его вводят в сардаг, подводят его к очагу и касаются его надочажной цепью. Затем берут из очага горящее полено и опаляют животному шерсть на голове знаком креста в знак посвящения его божеству²²¹.

По другую сторону двери сардага стоит кадушка, выдолбленная из ствола дерева, наполненная водой. Рядом, в углу сардага, против двери, находится место, отведенное для склада продуктов, привезенных на кувд. Здесь на воткнутых в стену между камней колышках висят части освежаванных туш баранов или быков, на камнях, поверх которых положены листья лопуха, столбиками лежат кружки сыра, в бурдюках налита арака, а в чанах — пиво, брага и мед.

Так как со священной поляны Реком ничего нельзя брать с собой обратно, то вся утварь, необходимая для совершения кувда, остается в сардагах из года в год, от дня одного кувда до другого. Те же предметы, которые могли бы быть похищены в связи с массовыми посещениями ущелья чуждыми осетинам людьми, теперь после кувда закапывают в землю в укромном месте, на поляне, а затем перед кувдом откапывают.

Окон в сардагах не делают кроме одного глазка — щели, обращенной в сторону здания святилища. Щель эта устроена в камнях стены постройки, в сардаге есть дверь, но она сделана только для защиты помещения от входа в него животных, запора она не имеет, а только задвижку. Все, лежащее в сардагах, для осетин неприкосновенно, и в запорах надобности не было.

Дверь в сардаге одностворчатая и сделана особым образом так, как она иногда делается в городских хадзарах для кабыдза^{LXXII}. Это деревянная рама, рубленая «в шапы» без употребления железа и гвоздей, в которую вставлены три или четыре поперечных планки так, что дверь получается сквозной (рис. <23>).

Ч. II, с. 38

Иногда такая дверь сделана из цельной колотой и отесанной доски, в которой прорублены прямоугольные отверстия, подобные уже описанным. Видимо, это более архаичный способ изготовления двери сардага. Вообще, в конструкции сардага нет ни одного железного гвоздя. Все деревянные его части сделаны при помощи топора и тесла, а каменные стены сложены сухой кладкой, часто крупноблочной — «циклопической», без употребления растворов.

На поляне Реком существует большое количество сардагов, владельцы которых забыты.

По словам стариков Хазби, Миха, Давида [Дауит] и Дзандара Басиатæ [Басиевы], а также Денгиза Гогати [Гогаты Денгиз], местных цейских жителей из колена Тидлатæ, на поляне Реком в давнее время молились все шесть колен рода Осигагата, причем два из самых близких к Рекому сардагов, теперь находящиеся в развалинах, принадлежали Царазонтæ и Сидамонтæ. Подле них были сардаги колена Цахилтæ и Кусагонтæ. Сардаги, принадлежащие Агузатæ и Тидлатæ, были подальше, севернее, подле скал Цейрага.

Вначале право на устройство сардага ближе к святилищу Реком оценивалось очень высоко, и честь этой близости сардага к Рекому принадлежала наиболее сильным родам и «стырмакам»^{LXXIII} Царазонтæ, в первую голову, тем более что само священное ущелье Цей соприкасалось в пределах их земель, но впоследствии уже лет двести, как великое почитание Рекома стало падать, и к середине XIX века на поляне Реком остались сардаги: у Царазонтæ — три, один — бадцев (фамилии Чехойтæ и Нартиктæ [Нартыхтæ]), второй — нузальцев (Мзоктæ) и третий — заромагцев (Мамиатæ) и по одному у Сидамонтæ, Цахилтæ, Кусагонтæ и Агузатæ. Тидлатæ входили в состав сардагов «семи дворов цейцев», основоположников отселков Цейского ущелья.

Коммент. см.
на с. 294

²²¹ В отношении жертвенных животных в сардаге исполняются обряды, аналогичные тем, которые происходят по селениям в хадзарах. См.: Пчелина Е. Г. Дом и усадьба... С. 34.

На священной поляне Реком разрешалось ставить сардаги всем осетинам без различия принадлежности их к Осигагара родам, но за это платили дань от каждого чуждого родового объединения — по одному быку ежегодно, закалываемому в жертву Рекому сверх установленных норм жертвоприношений на этот кувд. Сардаги этих родов, которые менялись, находились высоко по косоугору, близ полосы камнепадов, у самого северного края поляны.

Помимо сардагов, находившихся на священной поляне Реком, в священном заповеднике Реком сардаги, принадлежащие только колену Цæразонтæ, находились на священной поляне Сидан, кроме того, в Цейском ущелье, в зоне цейских отселков возле святилища Мкалгартæ в Хокале имеются пять сардагов, принадлежащих новообразованным родовым объединениям «семи дворов Цейцев», а именно: один сардаг — колену Тидлатæ (фамилии Басиатæ [Басиевы; осет. *Баситæ*] и Гогатæ), один — колену Цахилтæ (фамилиям Айляртæ [Айляровы] и Морзотæ [Марзоевы; осет. *Мæрзойтæ*]), один — Агузатæ (фамилии Абайтæ), один — потомкам кровников, бежавших из Туалетии^{LXXIV} и обосновавшихся в Цее (фамилиям Закатæ [Закъатæ] и Бицайтæ [Бицъойтæ]) и один — арваделатæ неизвестного происхождения (фамилиям Дзалатæ и Сырхаотæ [Сырхаевы; осет. *Сырхатæ*]).

Приложение

Здание святилища Реком несколько раз было под угрозой слома и уничтожения или перевозки его из Цейского ущелья и установки на новом месте в качестве музейного экспоната.

Так, в 1874 году на I-м Съезде осетинского духовенства Общества восстановления православного христианства на Кавказе был принят список осетинских святилищ, подлежащих уничтожению в силу их влияния на осетин-христиан, не желавших оставлять почитание языческих капищ²²².

В протоколе заседаний этого съезда сказано: «По рассмотрении перечня дзуаров, подлежащих уничтожению, I-й Съезд осетинск[ого] духовенства постановил: командировать двух священников со специальной целью уничтожения всех дзуаров при содействии, если надобность укажет, местной полиции, на что архимандрит Иосиф (ныне Владикавказский епископ), заметил, что всего лучше разрушать дзуары руками самих же почитателей их».

Попытки осуществить это постановление²²³ повлекли за собой такое сильное противодействие со стороны осетинского населения и отпадение от православия²²⁴, что метод борьбы с почитанием святилищ был заменен старым, уже ранее практиковавшимся среди осетин — переносом почитания христианского святого на языческое святилище²²⁵.

Проект перевода здания из Цейского ущелья во Владикавказ и устройства там музея впервые возник в семидесятых годах XIX века в связи с высказываниями В. Б. Пфаффа

Коммент. см.
на с. 294

²²² Отчет Общества восстановления... за 1875 год. С. 24–25.

²²³ Шанаев Дж. Божества, почитаемые осетинами. Ногдзуар // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 3. Отд. II. С. 39; Путешествие священника Гатиева по Дигории с целью ниспровержения дзуаров // Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1874 год. Тифлис, 1876. С. 20; В. Х. Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339; Миллер В. Ф. 1) В горах Осетии... С. 68, 75–76; 2) Осетинские этюды. Ч. 2. С. 262; Сосиев З. Станица Черноморская: Историко-статистический очерк // Терские ведомости. 1900. № 29. 10 марта. С. 1–2; и др.

²²⁴ Отчет Общества восстановления... за 1866 год. Тифлис, 1867. С. 11; Отчет общества восстановления... за 1875 год. С. 27–28; В. Х. Кое-что...; Зарницын. Два дня в Осетии // Терские ведомости. 1894. № 15. 4 февраля. С. 3–4; Дирр А. М. В Тагаурской и Куртатинской Осетии // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1911–1912. Т. 21, вып. 3. С. 267; Скачков А. Опыт статистического исследования горного уголка // Терские ведомости. 1905. № 212; и др.

²²⁵ Красницкий К. Кое-что об осетинском округе и о правах туземцев его // Кавказ. 1865. № 30. 22 апреля. С. 170; Отчет Общества восстановления... за 1875 год. С. 25, 26; и др.

о вывозе всех нишейногтæ [мысайнагтæ (ирон.), нысайнагтæ (дигор.)] — вотивных приношений, находящихся в Рекоме, в Кавказский музей в Тифлисе²²⁶. Об этом же писала и П. С. Уварова в 1879 году²²⁷, отмечая отрицательное отношение к этому среди осетин. То же подтверждал в 1896 году К. Ф. Ган²²⁸, указав, что «когда в это лето стали поговаривать о том, что святыню Реком со всеми жертвоприношениями хотят перенести во Владикавказ, то среди осетин стало высказываться большое неудовольствие. Понятно, что в городе эта святыня совершенно потеряла бы свое значение и обратилась бы в обыкновенный музей редкостей».

Об этом же имеется архивный материал в Сев[еро]-Осет[инском] научн[о]-исследов[ательском] институте краеведения^{LXXV} в рукописи священника А. [Г.] Гатуева «Христианство в Осетии»²²⁹, где написано: «Некоторые местные археологи, желая обогатить молодой Терский музей, хотели перевезти во Владикавказ, разобрав его по бревнам, и построить из него на дворе музея для обозрения публики. Было послано даже официальное приказание, но народ отстоял свою святыню, подав жалобы и протесты. После этого случая храм Рекома был обновлен, и в день храмового праздника, на Троицу, местный священник совершил там богослужение».

Весной 1934 года, в бытность мою в Алагирском ущелье, я встретила делегацию из стариков шести колен Особагатара, которые ходили из села в село с трещоткой — файнагдзахтæ — и собирали баранов и ягнят на кувд в честь Рекома и агитировали за перенос здания Рекома вглубь Цейского ущелья, на скалы за утесом Сауфидар между двумя ледниками, так как священная поляна Реком «осквернена людьми и животными санатория, дома отдыха и туристической базы».

Коммент. см.
на с. 294

²²⁶ Пфафф В. Б. Путешествие... С. 140–141.

²²⁷ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 65.

²²⁸ Ган К. Ф. По долинам... С. 45.

²²⁹ Центральное архивное управление СО АССР. Фонд Баева. [№] 1/18. Историческая записка о христианстве в Осетии. 1876 г.

4.1. [Кувды в священном заповеднике Реком]

В приводимой уже мною литературе о святилище Реком имеется несколько упоминаний и о кувде [куывд], совершавшемся на священной поляне. В подавляющем большинстве эти упоминания написаны с чужих слов, но есть и очевидцы его. Кувд подле Рекома, или вернее часть его — ритуальное пиршество по цардагам [цардахъ], удалось в 1880 году увидеть В. Ф. Миллеру¹. В 1897 году у святилища Реком перед кувдом был И. С. Ткешелашвили и видел приготовления к кувду².

К сожалению, упоминания эти чрезвычайно беглые и не дают никакого представления о религиозных действиях, происходивших там. Да это и вполне объяснимо, так как осетины, так же как и вообще все народы, оберегают от чужих глаз свои религиозные обряды и ритуальные действия, и для того чтобы заслужить доверие, надо перестать быть для изучаемого народа чужим, а для этого надо очень много времени и многого другого.

В. Б. Пфафф в 1869 году писал, что старики из Цейского селения, собранные местной, по-видимому, полицейской администрацией для дачи сведений, необходимых В. Б. Пфаффу для его научных исследований, «дали уклончивые ответы, в которых я видел один только вопрос: что мне за дело до Рекома?»³. О том же писал и К. Н. Роскиков в 1898 году⁴, а также и другие.

Я видела кувд в честь Рекома æмæ Уастрджи¹ в 1934, 1935 и 1936 годах, но совершавшимся не на поляне Реком, а в цейских селениях, так как кувды на поляне Реком прекратились с 1927 года. Кувды в честь Рекома, виденные мной, по своему содержанию ничем не отличались от кувдов, совершаемых в честь других божеств и наблюдаемых мною в течение многих лет по разным ущельям Осетии.

Кувд же в честь Рекома в том виде, как он совершался ранее на священной поляне Реком, отличен от совершаемых в настоящее время кувдов и воспроизводится мною по рассказам стариков, главным образом от Хазби и Пепе Басиатæ [Хазби Басиев; осет. *Баситы Хазби*; Пепе Басиев; осет. *Баситы Пепе*] и Денгиза Гогатæ [Денгиз Гогаев; осет. *Гогаты Денгиз*] из колена Тидлатæ, Хадахца Айляртаæ [Хадахц Айляров; осет. *Айлярты Хадахци*] из колена Цахилтæ [Цахилковы; осет. *Цъахилтæ*], Темиркана Мзоктæ [Темиркан Мзоков; осет. *Мзокты Темирхъан*] из колена Царазонтæ [Царазонта; осет. *Цæразонтæ*], а также других сказителей, которые в течение ряда лет моей работы над темой о святилище Реком порознь, а чаще и вместе, дополняли и исправляли как мои записи, так и друг друга. Следя за моей записью, старики неоднократно заставляли меня читать им то, что я записывала, обсуждая некоторые спорные, по их мнению, предложения и водя меня по Цейскому ущелью и показывая, где именно это все происходило, считая дело изучения Рекома и своим делом.

Коммент. см.
на с. 294

¹ Миллер В. Ф. В горах Осетии. Из дневника // Русская мысль. 1881. Кн. 9. С. 99–104.

² Ткешелашвили И. С. От Владикавказа до Кутаиса: Путеводитель по Военно-Осетинской дороге (Записки экскурсанта). М., 1899. С. 27.

³ Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 139.

⁴ Роскиков К. Н. Экскурсии по кавказским ледникам // Естествознание и география. 1898. № 9. С. 10.

В иронском диалекте осетинского языка понятие молитвы обозначается словом «кувын», а в дигорском диалекте «ковун»⁵.^{II} Языческое же богослужение, совершаемое осетинами вообще, и на священной поляне Реком в частности, на всех трех^{III} диалектах осетинского языка называется «кувд»^{IV}. От слова «кувын» происходит и слово «кувандон»^V — «место моления, святилище», языческое в своей основе. [Название] помещения для совершения моления — ритуального пира — также происходит от того же корня: кувддон^{VI} — «место кувда».

Помещение это носит и другие названия, происходящие от других корней слов: цардаг или сардаг. В первом случае от слова «цард» — «жизнь; годное для жизни» и во втором от «сар» — «голова» в значении «прикрытие головы»^{VII}. От того же слова «кувд» произошло теперь забытое и в настоящее время не употребляемое название языческого жреца «кувык-лаг»^{VIII} — «человек молитвы», замененное под влиянием христианизации на теперь общераспространенное название «дзуар-лаг»^{IX} — от «дзуар» — «крест, святыня» (произошедшее от грузинского слова [джаври] «крест»), т. е. «человек креста», «человек святилища».

О кувде у осетин написано очень много. Но обычно это или отдельные упоминания, или частичное описание того или иного момента кувда, чаще всего ритуального пира. Монографии же о кувде у осетин или даже хотя бы небольшой специальной статьи об этом до сих пор еще нет. Много в имеющихся в литературе мимоходом сделанных замечаниях неверно и непонятно. Взятые же вместе, эти сведения так разнобойны, что пользоваться этим материалом без предварительных личных наблюдений и хорошего знания языка и этнографии осетин невозможно.

Приводить всю литературу, в которой имеются замечания о кувде, нет никакого смысла, т[ак] к[ак] многие повторяют одно и то же. Укажу только основные, соблюдая хронологическую последовательность:

[Steder L. von]. Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Gränzfestung Mozdok nach dem innern Caucasus unternommen worden. St. Petersburg ; Leipzig, 1797. (Neue nordische Beyträge / hrsg. von P. S. Pallas. 1796. Bd. 7).

Выборки из дневника [Л. Л.] Штедера: Осетины во II половине XVIII века по наблюдениям путешественника Штедера / подг. к изд. и снабдил введением Г. А. Кокиев. Орджоникидзе, 1940.

Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 2. Halle ; Berlin, 1814. S. 600–602.

Пассек В. В. Осетинцы // Очерки России. Кн. 1. СПб., 1838. С. 168–171.

Montpéroux F. D. de. Voyage autour du Caucase: chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée: avec un atlas géographique, pittoresque, archéologique, géologique, etc. T. 4. Paris, 1840. P. 447.

Шёгрэн А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 39 (и во второй публикации данной статьи: Шёгрэн А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27. 6 июля. С. 108).

Берзенов Н. Г. Из записок об Осетии // Кавказ. 1852. № 67. 1 ноября. С. 279–281.

Гзелиев И. Праздник Геристоба // Закавказский вестник. 1854. № 41. 14 октября.

Жускаев С. «Атинаг». Праздник у осетин перед начатием сенокоса и жатвы // Закавказский вестник. 1855. № 32. 11 августа.

Беридзе И. Б. «Вашкирки» у осетин // Кавказ. 1855. № 75. 24 сентября. С. 323–324.

⁵ Шёгрэн А. М. Осетинская грамматика с кратким словарем осетинско-русским и русско-осетинским. Ч. 2. СПб., 1844. С. 234; Миллер В. Ф. 1) Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополн. А. А. Фреймана. Т. 2. Л., 1929. С. 698; 2) Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881. С. 119, примеч. 18; Ч. 3. М., 1882. С. 264. К. Борисевич писал, что в осетинском языке отсутствуют слова «молитва» и «молиться». Борисевич К. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // Этнографическое обозрение. 1899. № 1–2. С. 231. О словообразованиях от корня «кувын» см.: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 698. То же и в других осетинских словарях.

Берзенов Н. Г. Геристоба, праздник грузин и осетин // Цискари. 1870. № 7. С. 387–395. (На грузинском языке).

Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 34, 35.

Пфафф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2 / под ред. Н. К. Зейдлица. Тифлис, 1872. С. 132–134.

Гатиев Б. П. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. 3. Тифлис, 1876. С. 45.

Миллер В. Ф. В горах Осетии. Из дневника // Русская мысль. 1881. Кн. 9. С. 55–106.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. М., 1882. С. 252, 256, 269, 281–282 (по А. [Г.] Гатуеву).

Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии. М., 1888. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой; вып. 1). С. 47.

Л. К. Поездка к Санибанским минеральным источникам // Терские ведомости. 1883. № 93. 7 августа. С. 1–2; № 94. 10 августа. С. 1–3.

Чочишвили Г. Н. Праздники в Осетии // Кавказ. 1884. № 2. 3 января. С. 2.

Н. Б. На осетинском празднике из села Ардонского // Терские ведомости. 1880. № 56.^X

В. Х. Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339. 22 декабря. С. 3.

Туккаев С. В горах Дигории // Терские ведомости. 1889. № 90. 9 ноября. С. 3; № 91. 12 ноября. С. 2–3; № 93. 19 ноября. С. 4; № 101. 17 декабря. С. 3.

[Тулатов Б. З.]^{XI} Жертвоприношение Дзуару святому в селении Батако-Юрте // Терские ведомости. 1889. № 74. 14 сентября. С. 3–4.

Сел. Кадгарон // Терские ведомости. 1890. № 102. 20 декабря. С. 3.

Гатуев А. Г. Христианство в Осетии // Владикавказские Епархиальные Ведомости. Неофициальная часть. 1896. № 10–11. С. 175, 176.

Цаголов Г. Влияние религиозных обрядов на благосостояние осетин // Новое обозрение. 1897. № 4493. 13 декабря.

Сосиев З. Станица Черная: Историко-статистический очерк // Терские ведомости. 1900. № 29. 10 марта. С. 1–2.

Кавказец. Весенние праздники осетин // Кавказ. 1900. № 198. 28 июля. С. 2.

Инал. В Дигорском ущелье // Терские ведомости. 1901. № 175. 4 ноября. С. 2.

Студент Естественник. Праздник горной Осетии // Терские ведомости. 1902. № 160. 28 октября. С. 2.

Рискин Я. Олисай-дон // Русские ведомости. 1903. № 155. 7 июня. С. 2–3.

Скачков А. Е. Празднование дзуаров в Осетии // Терские ведомости. 1905. № 226. 28 октября. С. 2.

Бывалый. На Кувде // Терские ведомости. 1910. № 109. 22 мая. С. 3.

Дирр А. М. В Тагаурской и Куртатинской Осетии // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1911–1912. Т. 21, вып. 3. С. 270–271.

К-н. На святках у осетин // Терские ведомости. 1912. № 2. 3 января. С. 2–3; № 4. 5 января. С. 2–3; № 5. 6 января. С. 2–3.

Аракчиев Д. И. В горах Юго-Осетии. Народные песни // Пламя. 1923. № 12. С. 29; № 13. С. 31.

Аракчиев Д. И. Народное музыкальное творчество Юго-Осетии // На рубеже Востока. 1929. № 1. С. 83–91.

Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии: Историко-этнологический очерк. Владикавказ, 1928. С. 69.

Алборов В. А. Что такое осетинский праздник Джиоргуба // Ræstdzinad. 1931. № 258. 4 ноября. (На осетинском языке).

Кантиев Т. Забытый участок антирелигиозной работы (О пережитках язычества в Осетии и борьбе с ними) // Революция и горец. 1931. № 10–11 (36–37). С. 104.

Болаев А. Священные рощи // Безбожник. 1939. № 14 (677). 11 мая.

В указанной литературе имеются ошибки, которые в основном в следующем: у [Л. Л.] Штедера⁶ написано: «Ежегодные жертвоприношения всего народа умиротворяют божество. Перед жертвоприношением старейший молится, поднимая на палке кусок жира или почки, разделяет его между всеми присутствующими, а остаток бросает в огонь. После старейший опускается на колени в священном месте, молится и приносит в жертву что-либо съедобное или кусок своей одежды, кусок соленой рыбы, если она является лакомым кусочком. Это рассматривается как превосходная жертва»^{XII}.

В этом описании кувда не понято поднимание на палке куска жира или почки — под этим подразумеваются три вертела с шашлыком, которые входят в ритуал освящения еды и питья^{XIII}. В огонь у осетин никогда ничего из жертвоприношения не бросают, это противоречит основам кувда^{XIV}. Кусков своей одежды также в жертву никогда не приносят^{XV}, так же как и рыбу^{XVI}, за исключением хиста^{XVII} (а не кувда) — моления в честь умерших на Зæрдаверен — «Вознесение», когда в изголовье могилы кладется сердце жертвенного животного и живая рыба^{XVIII}.

Также совершенно лишено основания сообщение [Ю.] Клапрота⁷: «Осетины отправляются в такие священные места, где одурманивают себя дымом кавказского рододендрона, в результате чего быстро засыпают. То, что им снится, они принимают за предзнаменование и действуют сообразно с этим»^{XIX}. Никаких сведений об одурманивании в кувде у осетин не существует, это сообщение — явное недоразумение^{XX}. То же надо сказать и о следующих строках [Ю.] Клапрота⁸: «Особенное значение животного и сожжение его костей, за исключением головы, имеет что-то от иудейского пасхального агнца». Между тем, бросание в огонь частей жертвенных животных у осетин является преступлением против божеств, вызовом их на единоборство при помощи сухого дыма — это святотатство, о котором говорится только в нартовском эпосе (см., например, сказание «О славном сыне Чандза — маленьком Суай»⁹) и в быту осетин никогда не применяется^{XXI}. Ошибку [Ю.] Клапрота повторили: В. Б. Пфафф^{XXII}, говоря о хисте (поминках)¹⁰, а за ним и В. Ф. Миллер^{XXIII} — в отношении кувдов¹¹. Сожигание куска жертвенного мяса у осетин бывает только на одних поминках — «Цыппурс»^{XXIV} Кард Хай Хист»^{XXV} в честь предков, известных в литературе под неправильным названием «ночь чертей», или «ночь между двумя»¹².^{XXVI} Сожигание куска жертвенной пищи в очаге в честь мертвых имеется также и у пшавов¹³, но все это к кувду не имеет никакого отношения, а тем более к кувду в честь Рекома.

Эту ошибку о сжигании частей жертвенного животного в огне вскользь повторили В. Ф. Миллер¹⁴ и В. [В.] Пассек¹⁵,^{XXVII} и другие. Вне всяких обсуждений возмутительное измышление о кувде осетин имеется у А. Н. Краснова¹⁶.^{XXVIII} Упрощенчество для популярности изложения имеется и у Т. Кантиева¹⁷, где вместо родового жреца-дзуарлага — «тамада», произноситель тостов на пиру у грузин и т. д.

В задачу моей настоящей работы не входит обозрение ошибок в описаниях кувда у различных авторов статей об осетинах, почему я на этом свой обзор литературы

Коммент. см.
на с. 294–298

⁶ [Steder L. von]. Tagebuch... S. 60; Осетины во II половине XVIII века по наблюдениям путешественника Штедера / подг. к изд. и снабдил введением Г. А. Кокиев. Орджоникидзе, 1940. С. 31.

⁷ Klaproth H. J. von. Reise... S. 602.

⁸ Ibid. S. 600.

⁹ Памятники народного творчества осетин. Вып. 1 : Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. С. 27; 37, примеч. 3.

¹⁰ Пфафф В. Б. Этнологические исследования... С. 133.

¹¹ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 264: «Кувд... из приношения частицы жертвенной пищи огню».

¹² Гатиев Б. П. Суеверия... С. 27–29; и др.

¹³ Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1. М., 1890. С. 36, 37.

¹⁴ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 264.

¹⁵ Пассек В. В. Осетинцы... С. 169.

¹⁶ Краснов А. Н. 1) В горах и предгорьях Кавказа // Книжки «Недели». 1898. Октябрь. С. 70; 2) Натуралист на Кавказе. Вып. 2. Пятигорск, 1911. С. 21, 22.

¹⁷ Кантиев Т. Забытый участок... С. 104.

о кувде заканчиваю. Очень много элементов ритуала совершения кувда у осетин мы видим и у других кавказских народов, имеющих в основе своих религиозных представлений христианизированное общекавказское язычество¹⁸.^{XXIX}

Кувды у осетин распадаются на несколько групп, разделяясь по признакам: 1) происхождения данной группы молящихся — кувеккагтæ^{XXX} — родовые и разно- (смешанно-) родовые; 2) полового различия: только мужские, только женские и смешанные и 3) по возрастному составу: только стариков, только среднего возрастного состава, только молодежи и всех вместе, смешанные¹⁹.

Родовые кувды совершаются в кругу или всего рода, или же одного из родовых ар[ва]дæлтæ — «братств», или же одной фамилии внутри этого арвадæлтæ²⁰, как, например, в святилище Михдау [Мигдау; осет. *Мигъдау*]²¹,^{XXXI} в Урсдонском ущелье^{XXXII}. Относясь к колену Цахилтæ из рода Осибатгара [Ос-Батгара; осет. *Ос-Багъатыр*], святилище это выделяло этих жрецов из одного только арвадæлтæ и из одной только фамилии Дзугатæ²².^{XXXIII} На кувд в честь этого святилища в заповедник Михдау собираются все Цахилтæ, как из Урсдонского ущелья, так и из всех мест, куда они в течение ряда лет отсюда выселялись, безразлично, будь это в Северной или Южной Осетии или же в Грузии — Карталинии или Кахетии²³. Даже в настоящее время для стариков, живущих вне Урсдонского ущелья, а также женщин из колена Цахилтæ, выданных замуж в другие осетинские рода, далеко от родных мест, посещение родового святилища раз в год или один раз в несколько лет — судя по дальности расстояния, составляет обязанность первостепенной важности.

Коммент. см.
на с. 299

¹⁸ Гзелиев И. Праздник Геристоба...; Обряд жертвоприношения святому Георгию // Сборник сведений о Кутаисской губернии. Вып. 5. Кутаис, 1886; Эсадзе Б. С. О грузинском храмовом празднике // Б. С. Эсадзе. Летопись Грузии: Юбил. сб. к 300-летию царствования дома Романовых, державных покровителей грузинского народа. 1613–1913. Тифлис, 1913. С. 159–162; Зволбай С. [Званбай С. Т.] Обряд жертвоприношения Святому Победоносцу Георгию, совершаемый ежегодно абхазцами // Кавказ. 1853. № 90. 5 декабря. С. 389; Хаханов А. С. 1) Тушины // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 2. С. 43–49; 2) О пшавях // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. 85–87; Макалатия С. И. Культывые места и связанные с ними ритуальные обряды у грузин-мохевцев // Академику Н. Я. Марру. XLV. (Юбилейный сборник). М., 1935. С. 517–522; Панек Л. Б. Скотоводческий праздник «Теодороба» у мтиулов // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 193–199 и другие отголоски того же и у других народов. По словам Аль-Бируни, во время зороастрийских праздников в Согдиане, в Средней Азии происходили общественные пиры. См.: Толстов С. П. Древности Верхнего Хорезма. (Основные итоги работ Хорезмской экспедиции ИИМК 1939 г.) // Вестник древней истории. 1941. № 1. С. 165. То же см.: Розенберг Ф. А. О вине и пирах в персидской национальной эпосе // Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук. Т. 5, вып. 1. Пг., 1918. С. 375–394 и т. д.

¹⁹ См. приложение «Половозрастные группы у осетин».

²⁰ Арвадæлтæ осетин особых наименований не имеет, вследствие чего, по-видимому, они и ускользнули от внимания таких крупных исследователей, как М. М. Ковалевский и В. Ф. Миллер, занимавшихся социальным строем осетинского общества. В каждом древнем осетинском роде имеются арвадæлтæ — «братство». Они внутри себя распадаются на более поздние образования фамилий.

²¹ В литературе не известно. Найдено мной в 1928 году и изучалось мною в течение ряда лет. Разведочные раскопки подле него мною были сделаны в 1938 году. Об этом исключительного интереса ущелье в литературе об осетинах ничего нет, кроме нескольких газетных статей инженера А. [Е.] Скачкова, бывшего здесь на межевании. См.: Скачков А. Е. 1) [Опыт статического исследования горного уголка (экономический очерк)] // Терские ведомости. 1905. [№ 211–215, 219, 221, 222, 224, 225]; 2) [Празднование дзуаров...]; 3) [Легенды и предания осетин] // Терские ведомости. 1905. [№ 235. 8 ноября. С. 3; № 239. 12 ноября. С. 3].

²² Из этой фамилии вышел предок отца И. В. Сталина, переселившийся из Алагирского ущелья в Южную Осетию.

²³ Переселение осетин в Грузию особенно увеличилось в начале XIX века, во время присоединения Грузии к России.

Все мужчины, собравшиеся на кувд в Урсдонском ущелье, располагаются на территории заповедника Михдау, в местах, строго ограниченных и определенных для каждого арвадәлтә и внутри них для каждой фамилии. Места эти находятся в южной части священного заповедника. Мужчины же фамилии Дзугатә идут на кувд в сардаг [цардахъ], примыкающий непосредственно к зданию святилища Михдау, являющегося древнехристианской часовней типа грузинской каплички.

Мужчины остальных селений Урсдонского ущелья, более поздних разнородовых образований, собираются в юго-западной части священного заповедника, у его края и сидят все вместе. Там же располагаются и гости разных родов, прибывшие на этот кувд. Но бывает и иначе. В том же Урсдонском ущелье проводится кувд около святилища «Заронд Уастрджи» — «Старый Уастрджи»^{XXXIV}, являющегося древним святилищем, покровителем военных дружин колена Цахилтә. Гости, приглашенные на этот кувд, сидят отдельным рядом, по старшинству лет, не соприкасаясь с членами колена Цахилтә, которые располагаются рядами по арвадәлтә. Женщины в этом кувде не участвуют.

В священном же заповеднике Михдау в день кувда, который является общим, без полового различия, женщины из всех родов, арвадәлтә и фамилий, собравшихся на этот кувд, собираются все вместе в северо-восточной части заповедника выше зоны, отведенной мужчинам у святилища Майрем^{XXXV}, также и у развалин древней часовни.

На ритуальном пиру во время кувда мужчины рассаживаются внутри своих групп с соблюдением старшинства лет, а женщины, так же как и разнородовая группа мужчин, рассаживаются без соблюдения родовых подразделений, только в порядке старшинства лет. «Вверху» стола — наиболее старые, «внизу» стола — наиболее молодые из мужей, которым положено сидеть. Кастәртә^{XXXVI} — «младшие» — до 25 лет, стоят вдоль рядов сидящих и прислуживают совершающим ритуальный пир. Дзуарлагом святилища Михдау должен быть наиболее старый из фамилии Дзугатә, хотя бы он был моложе всех стариков, собравшихся на кувде из других фамилий, даже того же колена Цахилтә. В настоящее время, вследствие того, что все Дзугатә из Урсдонского ущелья выселились и последний дзуарлаг святилища Михдау из этой фамилии умер, дзуарлагом является Эльмурза Амбалтә^{XXXVII} 1817 года рождения, из колена Цахилтә и из того же арвадәлтә, к которому принадлежит и Дзугатә.

Урсдонское ущелье, по историческим сказаниям осетин, является первоначальным местом образования древнего алано-осетинского рода, Осибэгатара, впоследствии распавшегося на шесть алагирских колен: Царазонтә, Сидамонтә [Сидемонтә], Кушагонтә [Къусагонтә], Цахилтә, Агузатә [Æгъуызатә] и Тидлатә. То, что в священном заповеднике Михдау на кувде хотя и присутствует все колено Кушагонтә-Цахилтә, но преимущество отдается только одной фамилии Дзугатә, указывает на то, что этот кувд относительно поздний и что Дзугатә, в какой-то большей мере, чем все остальные колена, связано с почитанием языческой, впоследствии христианской, часовни, в которой, быть может, Дзугатә были деканозами, или же может быть и так, что именно Дзугатә построили эту часовню и были первыми христианами в этом ущелье^{XXXVIII}.

Несколько иной порядок присутствия на кувде узко семейного чествования святилища имеется, например, у колена Сидамонтә, того же рода Осибэгатара в Архоне, в Архонском ответвлении Алагирского ущелья. Святилище это принадлежит не всему колену, а только одному его арвадәлтә, состоящему из фамилий: Икатә [Икаевы; осет. *Икътә*], Каммойтә^{XXXIX} и Худдитә^{XL} и называется Нәфә-дзуар^{24, XLI}. Название этого святилища можно производить из иронского диалекта, на котором говорят в Архоне, от слова «наф» — «неделя пиршества»^{XLII} и от «нафә» — из дигорского диалекта, означающего «пупок»^{XLIII}.

Коммент. см.
на с. 299–300

²⁴ Святилище это в литературе не известно. Найдено мною в 1928 году.

Но вернее всего, что это название произошло от слова «наѣ фæдгаг», в точном переводе означающее «наше правило»^{XLIV}. В силу сглатывания^{XLV} окончаний слов в живом разговорном языке это слово могло превратиться в Наѣфæ, которым называется это святилище^{XLVI}. Такого рода кувды в Осетии не единичны. См., напр[имер], о кувдах в честь Тутыра и Бнат хицау^{XLVII}, на которых мясом жертвенных животных нельзя делиться с посторонними²⁵. Почитание этого святилища связано с удачным походом фамильной военной дружины, состоявшей только из одного арвадæлтæ из колена Сидамонтæ, на дигорцев, вероятно, уже в позднее средневековье, и похищение ими из какого-то святилища в Дигорском ущелье^{XLVIII}, по-видимому, из Задалеска^{XLIX}, медного чана «бурку»^L для пива и железной надочажной цепи «рахыс»^{LI}, являвшихся главными святынями этого культового места²⁶.^{LII}

Святилище это расположено на бугорке, на котором амфитеатром расположены каменные сиденья — кресла, сделанные из огромных речных валунов, в которых водой выдолблены просторные сиденья. Внизу этого амфитеатра стол-жертвенник, сложенный из каменных плит. Особенностью этого святилища, помимо его внешнего вида, является само священнодействие на кувде. Длится оно один месяц^{LIII} — весной^{LIV}. Жертвы закалываются здесь не на земле, как обычно, а на каменном столе-жертвеннике. На этом кувде могут присутствовать только мужчины этого арвадæлтæ, которые к этому дню стекались отовсюду, где бы они в это время ни находились. Для всех остальных осетин и даже членов того же колена Сидамонтæ посещение этого кувда запрещено.

Моление в Наѣфæ дзуар начиналось в сумерки и при полном молчании присутствующих²⁷. Говорить громко или петь песнопения не разрешалось. Все присутствующие по очереди, при молчании остальных, в порядке старшинства по нисходящей линии произносили молитвы над чашей. Бдение это продолжалось от сумерек до рассвета²⁸.^{LV}

Дзуарлагами этого святилища являлись ежегодно сменяемые со строгим чередованием очередности два наиболее древних старика из этого арвадæлтæ. Оба старика, старший и младший, будучи выбранными в дзуарлаги, должны были быть из одной и той же фамилии этого арвадæлтæ. Старший из них должен был приготовить к кувду лучшее жертвенное животное и большой котел пива, а младший — животное менее дорогое и меньший котел пива. На их обязанности лежала подготовка к празднеству, сбор пожертвований на общий ритуальный пир и т. д.²⁹.^{LVI}

Дзуарлагов, долженствующих исполнять роль жрецов на кувде следующего года, выбирали при помощи гадания на березовых палочках, на пиру, в последний день кувда в Наѣфæ дзуар, причем внешним знаком избрания в старшие дзуарлаги на кувд будущего года являлась передача дзуарлагом этого года священного медного чана «бурку» дзуарлагу будущего года. Причем чан этот должен был быть отнесен вместе с пивом в дом новоизбранного дзуарлага глубокой ночью, после окончания последнего пиршественного бдения, в полном молчании. Новый дзуарлаг шел, прижимая чан к пупку (животу), пятясь задом, с лицом, обращенным в сторону святилища. Кувд этот никаких христианских элементов в своем составе не имеет, являясь чисто языческим и связанным с удачным набегом²⁹.^{LVII}

Коммент. см.
на с. 300–302

²⁵ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 127, примеч. III; с. 130, примеч. 147.

²⁶ Вещи эти куплены мною у Икатæ в 1938 году и отданы в Северо-Осетинский музей краеведения.

²⁷ Записано мною в 1929 году от Ила Икатæ [Ила Икаев; осет. *Икъаты Ила*], 19 лет, комсомольца, и в 1938 году от Лекса Икатæ [Лекса Икаев; осет. *Икъаты Лекса*], около 40 лет.

²⁸ Впоследствии такое долгое сидение за пиршественным столом родило среди алагирцев следующую поговорку. Когда хотят отметить чью-нибудь беззаботность, то говорят: «Что это ты мне рассказываешь, как сидящий на молении в Нафе?» — «Нафе бададжи нихаште мын цы каныш?». Записано мною в 1928 году от Уари Темеркантæ [Уари Темирканов; осет. *Темырхъанты Уари*].

²⁹ В настоящее время кувд этот не празднуется. Вследствие массового переселения жителей Архонского ущелья в колхозы, расположенные на Северо-Осетинской плоскости, в Архоне не осталось стариков из этого арвадæлтæ, а молодежь же состоит в комсомоле и кувдов не справляет.

Святылища, являющиеся патронами общеущельных разнородовых объединений, бывают наименее древними в сравнении с родовыми святылищами. Так, например, Хозита Майрем [Хозиты Майрам; осет. *Хозиты Майрæм*] в Зругском ущелье, широко почитаемое святылище среди осетин племени туалътæ [туалтæ], является развалинами древнехристианской церкви, по-видимому, XVI–XVII вв. На кувд сюда собираются со всей Наро-Мамисонской котловины без различия от принадлежности их к родам и арвадæлтæ. Все желающие гонят сюда свой жертвенный скот безвозвратно.

Рассаживаются здесь, на ритуальном пиру, хотя тоже по родам, арвадæлтæ или же по селениям, но никаких преимуществ одна группа собравшихся перед другой не имеет. Такое рассаживание объясняется экономическими причинами, так как скот и остальные продукты питания покупаются вскладчину и потребляются этими группами также сообща. В Тагаурии, например, в Даргавсе, все жители селения сидят по кварталам его, почему кувды здесь носят названия «сыхкувд»³⁰ — «квартальных кувдов»^{LVIII}.

Дзуарлагами на кувдах у подобных святылищ являются старшие по летам из числа всех пришедших на этот кувд. Так, например, в Зругском ущелье, на его разнородовом кувде, предпоследним дзуарлагом здесь был Уашега Бирагтæ³¹,^{LIX} а в настоящее время Баград Казетæ^{LX}, работающий здесь чабаном на молочной колхозной ферме, выселившийся вместе со всеми жителями Зругского ущелья на равнину, но не потерявший свои связи с родным ущельем и его святылищем.

Ярким примером разнородового кувда, общего для всех живущих в поселке, может служить кувд на «Хцаудзуар»^{LXI}, возле святылища, находящегося на окраине города Алагира, вблизи селения Црау. Святылище это основано в 1910 году вследствие эпидемии холеры Магометом Челахсатæ^{LXII}, 105 лет, из колена Цахилтæ, высленцем из Урсдонского ответвления Алагирского ущелья. Кувд происходит здесь в воскресенье, отстоящее от Троицы на 47-ой день. Жертвенного быка, купленного вскладчину, обводят вокруг города Алагира, затем, замкнув этим круг, снимают с шеи нывондага веревку и пускают его пастись. Там, где он ляжет, на этом месте его и закалывают^{LXIII}. Мясо его идет на коллективный пир, в котором участвуют самые древние старики Алагира, безотносительно от принадлежности его к тому или иному роду или арвадæлтæ. Дзуарлагом после смерти основателя святылища Магомета Челахсатæ стал Шиха Бацоев [Бацойты Сиха], 90 лет, в силу старшинства лет и моральной чистоты, по профессии кузнеца, которого почитают «дашны»³².^{LXIV}

За три недели до Кардагхæссен^{LXV} каждое объединение кувеккагтæ^{LXVI}, родовое или смешанно-родовое, предполагавшее идти на кувд в священный заповедник Реком³³, было озабочено сбором продуктов для совершения коллективного ритуального пира. Для этого на нихасах³⁴,^{LXVII} по селениям, стариками объявлялся «кус бар»³⁵,^{LXVIII} для сбора продуктов. По нихасам, при помощи жеребьевки, избиралось несколько ответственных за это дело кæстæров. В помощь им давались юноши лябпугтæ^{LXIX}, и всей группе вручались деревянные колотушки «файнаг дзахдæнтæ»³⁶,^{LXX} с которыми они должны были обойти

Коммент. см.
на с. 302

³⁰ «Сых» — «квартал», «сыхаг» — «сосед», «сыхкувд» — «квартальный кувд»; в разнофамильных кау и на равнине теперь.

³¹ Записано мною в 1946 году, во время моего посещения этого, теперь очень труднодоступного, ущелья, вследствие отсутствия мостов через Зругдон.

³² Святылище это в литературе не известно. Впервые я набрела на него в 1934 году.

³³ То же делалось по другим ущельям и в отношении других главных святылищ местности.

³⁴ Нихасы — площади в осетинских селениях, на которых устроены каменные сиденья для стариков. Раньше здесь заседали родовые советы, а в настоящее время здесь происходят общие собрания.

³⁵ Название это происходит из слов: «кус» [кʏс] — «чаша» и «бар» — в значении «право», — и в переводе означает — «право на чашу».

³⁶ В переводе означает: «файнаг» — «доска», «дзех» — «шум» — «шум делающая».

все селения, которые входят в данное религиозное объединение^{LXXI}. Колотушки эти, или «священные доски» восточных средневековых христиан, под именем «цанцалуки» были широко распространены и в соседней с осетинами Грузии, заменяя и там в эпоху средневековья дорожные и редкие колокола³⁷. Кроме колотушек, в руках у кастаров и лябпуга была деревянная чаша «кусбарэн»³⁸ — «чаша меры»^{LXXII} для отмеривания муки или зерна, корзины, деревянные ведерки, а за плечами — мешки.

Процессия [с] кусбарэнтæ под шум трещоток двигалась от дома к дому, обрастая толпой ребятишек. Из домов навстречу пришедшим высыпали все домочадцы, угощая их и насыпая и отливая сверх положенной нормы, кто сколько может, и кто чем богат.

Перед кувдом, по селениям при помощи жеребьевки из лæгтæ^{LXXIII} перед Кардагхæссæн выбирались афсинтæ^{39, LXXIV} кувда — его распорядители. Афсинтæ располагали группой помощников из кастартæ, при содействии которых они начинали непосредственные приготовления к совершению ритуального пира — варили пиво, гнали араку, пекли пресные хлебцы и пироги с сыром. В этой работе им помогали старые женщины — афсинтæ женского кувда в честь Майрем. То же самое делали в каждом отдельном доме. На день совершения кувда оставлялось только приготовление в пищу мяса жертвенных животных, приносимых в этот день. Все же остальное изготовление пищи и напитков делалось предварительно и в таком количестве, чтоб всего было бы в изобилии, что является также и магическим действием.

Ко дню кувда, в честь Рекома на Кардагхæссæн в селения Цея к родственникам и друзьям приезжают кувеккагтæ из других мест, обычно выселенцы из Цея или других мест Уаллаг Ира. Паломники, явившиеся для участия в кувде своего святилища, пригоняли с собой скот для закланья в виде индивидуальных жертв^{40, LXXV} Фисимы^{LXXVI} — хозяева домов, к которым приезжают эти кувеккагтæ, встречают их с большим почетом и радушием закона о гостеприимстве⁴¹.

В Осетии было три наименования жрецов: самое древнее и теперь не употребляемое «кувекаг лæг» — «человек молитвы»^{42, LXXVII} общеупотребительное «дзуарлæг» — «человек святилища» и только в Южной Осетии «деканоз» — грузинское название «протоиерей», перешедшее на обозначение «народных попов», исполняющих религиозные действия христианизированно-языческого характера без рукоположения в священники местной церковной власти.

Вопрос о дзуарлæгах в Осетии очень сложен и еще совершенно не изучен. В литературе о них имеется только несколько беглых упоминаний, без каких бы то ни было

Коммент. см.
на с. 302–303

³⁷ Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. (Из журнала «Кавказский вестник» за 1900 и 1901 гг.). Тифлис, 1902. С. 56, 57.

³⁸ От «кус» — «чаша» и «барэн» — «мера».

³⁹ [В. Ф.] Миллер считал, [что] это слово кабардинского происхождения: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 131, примеч. 164. На мой же взгляд, судя по нартовским сказаниям осетин, слово это от осетин перешло к кабардинцам, появившимся в местах, откуда ими были вытеснены осетины, только с XV в., тогда как ритуал кувдов у осетин имеет глубокую давность.

⁴⁰ Едущий на кувд кувеккаг, если он едет верхом, привязывает переметную суму, хорздзен [хордзен], не позади седла, как это обычно делается, а к передней луке, как к «чистому» и «старшему» месту седла. В этой суме находится бутылка или бурдючок с аракой или пивом, а также пресные молитвенные лепешки, чиритæ (от Чиристе — Христос), и пироги с сырной начинкой, хабыджентæ.

⁴¹ Об этих правилах обычного права осетин см.: Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства у осетин // Советская этнография. 1932. № 5–6. С. 140–163.

⁴² Слово «кувекагтæ» — «молящиеся», относящееся к участникам кувда, сохранилось в иронском диалекте осетинского языка до сих пор. Название жреца «кувекаглæг», по-видимому, существовало в виде чисто языческого понятия, до господства названия святилища в форме «дзуар», имеющего в своей основе значение «крест» над кувандоном — «местом молитвы».

обобщений⁴³. Все эти сведения в лучшем случае не идут дальше толкования названия «дзуарлæгæ».

«Дзуарлæгæ» происходит от соединения слова «дзуар» в значении «святилище, святыня, крест», получившегося от испорченного грузинского слова «джвари» («крест»), и осетинского «лæг» — «человек», означая в смысловом переводе «человек, который молится»^{LXXVIII}. Дзуарлæги исполняют свои обязанности на кувдах в святилищах и несут обязанности ответственного за святилище. В случае если дзуарлæги исполняют обязанности жрецов на кувдах в селениях и в хадзарах⁴⁴, то они делают это не в силу того, что они дзуарлæги, а потому, что они в данном месте и в данном отрезке времени являются старшими по годам из мужчин среди собравшихся на кувд кувеккагтæ.

Дзуарлæгтæ осетин, подобно тому, как мы это видим в отношении жрецов у хевсур, пшавов, тушин и других горцев, на категории по роду своих обязанностей не делятся. Дзуарлæгтæ, исполняющие свои обязанности не при святилищах, а на ритуальных пирах, делятся на старшего и одного или двух младших, но это деление исходит только от их возраста, что не влияет на круг их прав и обязанностей, т. к. они одинаково равноправны, являясь представителями совершенно равных родовых групп. Различие в старшинстве заключается здесь только в соотношении лет данного старика в сравнении с другими. «Старший жрец» может не быть таковым, если на кувд явится более старый, чем он, по летам старик^{LXXIX}.

Кроме дзуарлæгов кувда имеются еще и помогающие совершению кувда, являясь распорядителями его — афсин, или же колящими жертвенных животных — кусартгенегамы^{LXXX}, но это никакими иерархическими делениями не обуславливается, основываясь только на переходящем выборном начале и соответствующем тому возрасту.

Дзуарлæгтæ у осетин, как в Северной, так и в Южной Осетии, бывают представителями как родовых, так и разнородовых (смешанных) объединений, причем в каждой из этих двух групп имеются более мелкие подразделения. Почти каждое святилище соблюдает в этом отношении и свои правила, почему моя попытка дать какие-то обобщения требует сугубой осторожности. В грубых чертах дзуарлæгтæ у осетин распадаются на следующие три группы: родовые, разно- (смешанно-) родовые и переходные от одной группы к другой. В прежнее время, безусловно, были только родовые дзуарлæгтæ. Это заметил еще В. Б. Пфафф, путешествовавший по ущельям Осетии в 1869 году⁴⁵. Только

Коммент. см.
на с. 303

⁴³ Секретная «Инструкция от святейшего, правительствующего, всероссийского Синода находящимся в Осетии протопопу [Афанасию Лебедеву] с прочими священнослужителями, каким образом им в обращении тамошнего народа в православную, грекороссийскую веру поступать должны» от 9 апреля 1771 г. см. в кн.: Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. Т. 1. СПб., 1869. С. 444–453; Толстой В. С. Поездка в Осетию в 1847 году. Из служебных воспоминаний // Русский архив. 1875. Кн. 7. С. 266; Шанаев Дж. Осетинские... С. 34, 35; Пфафф В. Б. Материалы для истории осетин. [Ч. 2] // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 1.3. Тифлис, 1871. С. 93; Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887. С. 61–62; Баранов Е. 1) Суеверие осетин // Терские ведомости. 1896. № 82; 2) Из суеверий осетин // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Отд. 3. Тифлис, 1900. С. 58–62; Кодзаев А. Н. Древние осетины и Осетия. Владикавказ, 1903. С. 30; Сын гор. Экономический строй горцев осетин в их прошлом и настоящем // Казбек. 1905. № 2306. 21 сентября. С. 2; Дирр А. М. В Тагаурской и Куртатинской Осетии... С. 271; Вязигин А. А. Памятник первобытной религии на Северном Кавказе — древнее осетинское святилище «Реком». (Результаты археологической экспедиции проф. А. А. Миллера) // Революция и горец. 1929. № 5. С. 75, 76; Алборов Б. А. Термин «нарт» (к вопросу о происхождении нартского эпоса осетин) // Научное общество этнографии, языка и литературы. Владикавказ, 1930. С. 247; и др.

⁴⁴ Хадзар [осет. *хадзар*] — главное помещение в осетинском доме средневекового типа, помещение, где находится очаг. О хадзаре и других частях осетинского горского дома см.: Пчелина Е. Г. Дом и усадьба в нагорной полосе Юго-Осетии // Ученые записки Института этнической и национальной культуры народов Востока РАН ИОН. Т. 2. М., 1930. С. 3–52.

⁴⁵ Пфафф В. Б. Материалы для истории осетин. [Ч. 2]. С. 93.

с разложением родового строя могли появиться разнородовые, смешанные поселения, объединенные одним, ранее родовым, дзуаром. Все стадии этого процесса ясно видны на округе амдзуардзы^{LXXXI} — почитателей того или иного святилища и способа смены там дзуарлæгтæ.

Родовые дзуарлæгтæ:

1) Во всех местах Северной и Южной Осетии, а также в местах позднейшего переселения осетин в Карской области и в Грузии: Кахетии и Карталинии, — при совершении кувдов внутри одного дыма, достигавшего еще в XV в. числа членов до ста человек и являвшегося по своей структуре родовой организацией в миниатюре, дзуарлæгом бывал и бывает в остатках такой большой семьи всегда один, два или три мужчины из членов дыма, старших по годам.

2) В кувдах, совершаемых в узком кругу мелкого родового объединения арвадæлтæ или части его фамилий, дзуарлæгтæ для совершения моления в святилище избираются по жеребьевке из числа старших или среднего возраста мужчин в порядке очередности совершения обязанностей дзуарлæгтæ. Например, в колене Сидамонтæ в арвадæлтæ Архона^{LXXXII}, распадающемся на три фамилии: Икатæ, Худалтæ и Каммтæ^{LXXXIII}, — ежегодно избирались из одной и той же фамилии сразу два дзуарлæга для участия в кувде следующего года. Такие кувды для чуждых родовых групп запрещены.

3) В святилищах ранее узкородового характера, где впоследствии к почитанию его присоединились поселки данной округи, обязанности дзуарлæга в святилище исполняет член родового объединения, которому принадлежит святилище. Все же остальные присутствующие на кувде разнородные объединения в качестве дзуарлæгтæ, возглавляющих ритуальный пир, выдвигают из своей среды своих дзуарлæгтæ по жеребьевке или по старшинству лет, смотря по тому, какие это группы. Эти дзуарлæгтæ, по существу, прямого отношения к святилищу, около которого происходит пир, не имеют. Примером подобной организации могут служить святилища:

а) Саниба близ селения Цми в Нарском ущелье, принадлежащее роду Бигулатæ^{LXXXIV}. Здесь родовой дзуарлæг избирается ежегодно, согласно жеребьевке, среди старших мужчин рода Бигулатæ.

б) В Дзвгисдзуаре^{LXXXV}, в Куртатинском ущелье родовые дзуарлæги в числе двух человек избираются пожизненно из одного арвадæлтæ, к которому принадлежат фамилии: Хуцистæ, Елкантæ, Цоколатæ, Абатиитæ, Кучитæ и Хаутæ^{LXXXVI}. При этом каждый из дзуарлæгов должен принадлежать не к одной, а к разным из этих фамилий.

в) В Тбауацилла^{LXXXVII}, в Тагаурском ущелье родовой дзуарлæг бывает пожизненным, наследственным из фамилии Гуцевых^{LXXXVIII}, то же мы видим и в Дигорском ущелье в святилище Фарон близ Голиата^{LXXXIX}, где дзуарлæг, пожизненный и наследственный, происходит из фамилии Кацæтæ^{XC}.

В разно- (смешанно-) родовых святилищах дзуарлæгтæ на каждый данный кувд выбираются из наиболее старых по годам мужчин, присутствующих на кувде данного года, без учета принадлежности их к той или другой родовой группе, то есть в данном случае происходит то, что бывает обычно на женских кувдах, которые всегда только разно- (смешанно-) родовые, в силу пережитков патриархального строя и выдачи женщин замуж в чужие роды. Иногда при святилищах такого характера все же имеется один дзуарлæг, выбираемый пожизненно, на попечении которого находится данное святилище. Но во время совершения кувда подобный дзуарлæг хотя и сидит в группе старших, но не всегда является лицом, возглавляющим ритуальный пир, то есть старшим из дзуарлæгов данного кувда. Типичным представителем таких дзуарлæгтæ является жрец при святилище Хцаудзуар в г. Алагире, стоящем по дороге к селению Црау.

Переходной формой от святилища узкородового назначения к разно- (смешанно-) родовому, вследствие этого порядка выбора дзуарлæгтæ, является святилище Михдау

в Урсдонском ответвлении Алагирского ущелья. В Михдау, еще лет 15 тому назад, дзуарлагом этого святилища был старейший в роде из фамилии Дзугатæ из колена Цахилтæ. Только он один имел право входа в святилище один раз в год. Остальные Дзугатæ имели право входа только в свой сардаг, раз в год. Кроме Дзугатæ, сюда никто не допускался, даже члены того же арвадæлтæ, к которому принадлежали Дзугатæ. Все остальные члены Цахилтæ со всеми их арвадæлтæ, а также живущие здесь род Анцутæ^{XCI} и разнородовые пришлые осетины сидели в зоне священного заповедника Михдау каждый на отведенном им месте под открытым небом, не имея даже собственных сардагов. После выселения всей фамилии Дзугатæ из Урсдона на равнину и образования ими колхоза обязанности дзуарлага Михдау легли на старшего по летам из фамилии Амбалтæ [Амбаловы; осет. *Æмбалтæ*], принадлежащего к тому же арвадæлтæ, что и Дзугатæ, и к тому же колону Цахилтæ — Эльмурзе Амбалтæ, 1817 года рождения, который получил себе в помощники ежегодно сменяемого по жеребьевке в кругу амдзуардзы, состоящего из разнородового, смешанного объединения жителей Урсдонского ущелья. То же самое мы видим и в отношении дзуарлагтæ святилища Реком. Было время, когда дзуарлагтæ его были самые почитаемые из стариков рода Осибэгатара и, главным образом, из наиболее сильного колена Цæразонтæ. Но с падением значения этого святилища в связи с ломкой родового уклада, русским завоеванием и, наконец, Великой Октябрьской революцией дзуарлагтæ из наиболее слабого из колен рода Осибэгатара, Тидлатæ, приютившегося в скалах нижней части Цейского ущелья, после смерти Хазби Басиатæ и Денгиза Гогатæ в настоящее время сменены стариками, старшими по годам, из цейских поселков, потомками «7[-ми] дворов цейцев», поселившихся здесь в конце XVII — начале XVIII вв.

Называние в кавказоведческой литературе языческих жрецов у христианизированных горцев Кавказа деканозами часто прикрывает этим объединяющим названием различные их категории. Особенно часто слово «деканоз» встречалось в русской этнографической литературе второй половины XIX в.⁴⁶ Теперь этим термином пользуются реже, заменяя его наиболее уточненным названием 3[-х] разрядов жрецов, о которых в данном случае говорится.

В Южной Осетии, в районах смежных с Грузией: Горной Рачей, Имеретией и Карталинией, — имеются деканозы в прямом значении этого слова — «народные попы». Слово это грузинское и означает протоиерея. На попечении деканозов находятся развалины церквей, служащие теперь оязыченными святилищами. Деканозами в Южной Осетии бывают старики, выбранные среди мужчин, входящих в состав округа, почитающей данное святилище, и находящихся между собой в состоянии «æмдзуардзы» — т. е. «объединенных святилищем». О таких деканозах в литературе об осетинах имеется несколько упоминаний⁴⁷. Деканозы эти были также и наследственные, являясь потомками строителей или возобновителей церкви, превратившейся затем в святилище⁴⁸. Вопрос о деканозах вообще, и в Южной Осетии в частности, еще совершенно не затронут исследователями.

Коммент. см.
на с. 304

⁴⁶ См., напр.: Слово, направленное против деканозов в Тушетии // [Грузинский] духовный вестник. 1868. Кн. 4; Ковалевский М. М. Закон и обычай... С. 117–119; Кирион, епископ. Народные обычаи и их значение // Весь Кавказ. 1903. № 1. Ч. 2. Отд. 3. С. 48–51. В Северной Осетии деканозов никогда не существовало, между тем у В. С. Толстого, в его «Поездке в Осетию в 1847 году», при описании его посещения святилища Реком говорится: «Никто не решался открыть дверь строения в отсутствие местного деканоза» (Толстой В. С. Поездка в Осетию... С. 267).

⁴⁷ Беридзе И. Б. «Вашкирки» у осетин. С. 323–324 (о «деканозах» в святилище Герис Джвари на малой Лиахве); Шаликов К. Р. Описание Ксанского участка Душетского уезда Тифлисской губернии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 16. Тифлис, 1894. С. 252.

⁴⁸ Шаликов К. Р. Описание... С. 252.

Деканозы имеются и у других кавказских горцев: хевсур⁴⁹, тушин⁵⁰, пшавов⁵¹ и сванов⁵². Но наряду с этим у этих же племен имеются и другие названия жрецов. Так, например, у сванов «папи»⁵³, у хевсур, тушин и пшавов и некоторых других более мелких этнических групп. Наряду с местными названиями: «хевис бери» («ущельный монах»), «цихис-тави» («начальник (голова) крепости»), «мегандзури» («хранитель имущества, принадлежащего святилищу»), «хелосани» («знаменосец»)⁵⁴, — в названиях священных предметов жреческой иерархии имеются следы древних зороастрийских представлений, проникших в среду горцев Кавказа, по-видимому, в эпоху Сасанидов, то есть в III–VII вв. н. э.⁵⁵ Так, у хевсур, тушин и пшавов один из разрядов жрецов носит название «дастуров», а знамя, несомое во время религиозных процессии, «дроша»⁵⁶.

Всей этой иерархии жрецов мы у осетин не имеем, несмотря на всю близость религиозных представлений осетин к таковым же у хевсур, пшавов, тушин и других христианизированных горцев Кавказа.

Нывондаг — жертвенное животное, посвящаемое или посвященное в честь божества для заклания на кувде, на иронском диалекте осетинского языка называется «нывондаг», от слова «нывонд» — жертва⁵⁷.

Нывондаг бывает быком — «нывонд гал», годовалым бычком — «нывонд уæныг», бараном — «нывонд фыр», годовалым бараном — «нывонд афедзæ фыр»^{XCII}, ягненком до 6 месяцев — «нывонд уырыгк»^{XCIII} и ягненком между 6[-ю] [месяцами] и одним

Коммент. см.
на с. 304

⁴⁹ Тучков С. А. Записки, касающиеся до земель, между Черным и Каспийским морем находящихся // Сочинения и переводы С. Тучкова. Ч. 4. СПб., 1817. С. 163–164; Зиссерман А. Л. Очерки Хевсурии // Кавказ. 1851. № 23. 23 марта. С. 92–93; Эристов Р. Д. Записки о Тушино-пшаво-хевсурском округе // Кавказ. 1854. № 45. 12 июня. С. 179–180; № 46. 16 июня. С. 184; № 47. 19 июня. С. 187; Дубровин Н. Ф. История войны и владычество русских на Кавказе. Т. 1, кн. 2. СПб., 1871. С. 295; Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 год. Тифлис, 1878. С. 33; Лихачев Н. Хевсурия в наши дни // Кавказ. 1876. № 87. 28 июля (9 августа). С. 1–2; Худадов Н. А. Заметки о Хевсуретии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 14, вып. 1. Тифлис, 1890. С. 93, 94; Эристов Р. Д. Извлечение из этнографических очерков г. Урбнели о хевсурах // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 14, вып. 1. Тифлис, 1890. С. 144–154. В последних работах о хевсурах: Макалатия С. И. Хевсурети: Историко-этнографический очерк дореволюционного быта хевсуров. Тбилиси, 1940; Тедорадзе Г. Пять лет в Пшавии и Хевсуретии: Историко-этнографический очерк. Тбилиси, 1941. — о деканозах не сообщается.

⁵⁰ Цискаров И. Записки о Тушетии // Кавказ. 1849. № 7. 12 февраля. С. 27–28. То же: Полевой Н. Н. Записки о Тушетии // Отечественные записки. 1849. Т. 62. № 1. Отд. 8. С. 18–22; Письмо из Тушетии // Кавказ. 1852. № 45. С. 190–192; Д-иев. Пешая прогулка по Тушетии и Пшавии. III // Новое обозрение. 1891. № 2601. 16 июля. С. 1–3.

⁵¹ О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 7. 22 января. С. 28. О входе в святилище главного жреца у пшавов см.: Хаханов А. С. О пшавых. С. 85.

⁵² Радде Г. И. Хевсурия и Хевсуры. (Опыт монографии) // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 11, вып. 2. Тифлис, 1880. С. 90–96.

⁵³ Лобанов-Ростовский М. Б. Сванетия // Кавказ. 1852. № 16. 1 марта. С. 64–65; Стоянов А. И. Путешествие по Сванетии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 10, вып. 2. Тифлис, 1876. С. 312 (песня «Восабрела Ушквляш папар» — «Бедные ушкульские папы (нашестие осетин)»; Хаханов А. С. Служители Христа «Папи» и христианские обряды, ими отправляемые в Сванетии // Этнографическое обозрение. 1902. № 3. С. 137–141.

⁵⁴ Тедорадзе Г. Пять лет... С. 83–86 сл.

⁵⁵ Миллер В. Ф. Рец. на: Графиня Уварова. Кавказ. Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки с 18 таблицами. Часть III. М., 1904 // Этнографическое обозрение. 1904. № 3. С. 91.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ В дигорском диалекте осетинского языка слова эти вместо «ы» имеют «нивондаг» и «нивонд».

годом — «нывонд далыс», козлом — «зæх»^{XCIV} и козленком — «зæныгк»^{XCv}, то есть четвероногим «цæпырках»^{xcvi}, над которым можно совершить кусарт⁵⁸.

По правилам осетинского язычества вообще, и по особенностям Алагирского ущелья в частности, всякий кусартаг⁵⁹,^{xcvii} или нывондаг, приносимый в честь Рекома и Уастрджы, должен быть белого цвета⁶⁰,^{xcviii} Если нывондагом является баран, то он может быть только курдючной породы. Бараны иных пород у осетин называются кудзыказыл^{xcix} — «собакохвостыми», похожими на собак, которые в жертву не приносятся.

Иногда по указанию дашны — «знающих», а также и по другим разным причинам, жертвенный баран может быть и не белого цвета⁶¹.

Животных для жертв выбирают обычно за год до совершения жертвоприношения. Но за две недели до этого нывондага отделяют от общего стада и пасут отдельно на лучших луговых угодьях заповедника Реком, оставляя его без людского присмотра и поручая скот уже охране того божества, которому они посвящены⁶².^c Перед этим нывондагов

⁵⁸ Кусарт — «убой, заклятие». Его можно совершить для хозяйственных надобностей, приема гостей и для принесения жертвы. Этнографические записи о кусарте: Гакстаузен А. фон. Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. Ч. 2. СПб., 1857. С. 96, 97; Пфафф В. Б. Путешествие... С. 148, 149; Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства... С. 142, 158, примеч. 30. В сказаниях осетин о кусарте говорится почти везде. См., напр.: «Хамыц, Созрыко и Урызмаг» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 39), «Амиран, Бадри и Мусырби» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 67), «Вариант о нартах: снежнобородом Урызмаге, Сосырыко и Сослане» (Памятники народного... Вып. 1. С. 18), «Еще вариант об Урызмаге» (Памятники народного... Вып. 1. С. 22), «О славном сыне Чандза — маленьком Суай» (Памятники народного творчества осетин. Вып. 1. С. 36), «Пир Урузмага» (Памятники народного... Вып. 2 : Ди-горское народное творчество в записи Михаила Гарданти / предисл., пер. и примеч. Г. А. Дзагурова. Владикавказ, 1927. С. 10), «Как три брата нашли украденных у них лошадей» (Памятники народно-го... Вып. 3 : В записи Цоцко Амбалова / предисл., пер. и примеч. Г. Г. Бекоева. Владикавказ, 1928. С. 57), «Дочь алдара, или Два присяжных брата-алдара» (Памятники народного... Вып. 3. С. 120, 121), «Две жены Уастырджы» (Шанаев Дж. Осетинские... С. 21); и др.

⁵⁹ Кусартаг — животное, предназначенное для убоя.

⁶⁰ Нывондаг с особой отметкой, выбираемый из стада по указанию дашны — «знахаря», приносимый в жертву по обещанию после благополучного разрешения дел или выздоровления больного, бывает обычно бараном. Когда нужное животное отобрано, его ведут в хадзар. Один из младших кæстæр этого дома подводит барана к старшему в доме мужчине хистеру, стоящему у очага с рогом, наполненным аракой, в одной руке и восковой свечой — в другой. Произнеся над животным посвятельную молитву, он отпивает глоток араки из рога и передает его кæстæру, удерживающему барана. [Этот кæстæр] отпивает из рога и, в свою очередь, передает его самому младшему из присутствующих здесь мужчин, обычно мальчику, стоящему подле. После этого хистер зажигает свечу от огня пылающего очага и со словами импровизированной молитвы поджигает у барана шерсть на лбу в виде знака равноконечного креста, стоящего или прямо, или вкось. После этого нывондага выводят из хадзара и содержат его на положении, связанном с понятием о нывондаге, до того дня, когда наступает праздник, в честь которого он был посвящен и когда его поведут на заклятие с соответствующими тому обрядами. Если больной, в честь которого был избран данный нывондаг, умрет, то жертвенное животное режут на хисте (поминках).

⁶¹ Таких нывондагов, имеющих особые приметы в цвете масти, строении тела и форме рогов, разыскивают в стадах окрестных ущелий довольно долго, а найдя, платят за них большие суммы. Но жертва эта в общей церемонии кувда не имеет никакого значения, являясь жертвой индивидуального характера, личным даром сверх положенного на кувд. Фамилия Айляртае [Айляровы] из колена Цахилтае, но живущая в отселках Цея и принадлежащая к новому родовому образованию «семи цейских дворов», приносит, например, в жертву Рекому барана персидской породы, серой масти, с совсем черной или пятнистой головой, разводимой в Туркмении для выделки из их шерсти ковров. Делают это Айляртае в связи с галлюцинацией одного из Айляртае, вернувшегося на поляну Реком в сумерки после окончания кувда за забытой вещью и увидевшего призрачных монахов, кропивших здание святилища Реком водой из священного источника.

⁶² В 1927 году, в июне, я видела на поляне Реком великолепного, исключительной красоты белого быка, который жил на поляне Реком, ожидая жертвоприношения на Атенег [Атынаг], которое по ряду обстоятельств не совершалось.

купают предпоследний раз, а последний раз — накануне жертвоприношения. Количество нывондагов, закалываемых в Рекоме еще в XVIII — начале XIX вв., было велико. По рассказам стариков, на памяти их отцов и дедов для кувда в Рекоме шло по ущелью не менее ста белых быков и несколько сотен годовалых бычков и баранов. По записи Б. [П.] Гатиева, в 70-х годах [XIX в.] к осеннему празднеству в честь Уастрджы каждая семья приготавливала быка и по одному годовалому барану⁶³.

После того как жертвенный бык анивонд кэнын, то есть будет посвящен божеству, то ему на шею навешивается посвяtitельный знак — нывонды кэбал⁶⁴.^{C1} Вырезается он из куска березового дерева и имеет несколько видов: 1) в виде равноконечного «Георгиевского креста» и <...> (рис. <...>); 2) в виде пирамиды, в вершине которой сделано отверстие, а на лицевой стороне вырезано изображение прямо или косо поставленного креста (рис. <...>); 3) в виде прямоугольника с ушком, с такими же изображениями (рис. <...>).

Кэбал навешивается на шею животного или на скрученной из шерсти веревке, или же на обруче, сделанном из железной пластинки, выкованной кузнецом с концами, слегка отогнутыми и имеющими сквозные отверстия, рис. <№9152>. Аналогичные посвяtitельные ошейники имеются и в Грузии⁶⁵. Такие же посвяtitельные знаки были и у восточных славян⁶⁶.

Ч. II, с. 148

Иногда на посвященного быка вместо деревянного знака навешивается колокольчик «qutas»^{CII}, большой бубенчик «мурæ»^{CIII} или же большие бусы «дындзыр фардыг»^{CIV}.

Жертвенным баранам (нывонд фыр) деревянных кэбал не навешивают. Обычно в качестве метки у барана надрезают правый рог каким-либо значком. Иногда это бывает косо поставленный знак креста, иногда черточки, иногда же вместо метки на рогах в качестве посвяtitельного знака на шею ему навешивают бубенчики или бусы меньшего, чем на быка, размера, на шелковом или шерстяном шнурке (рис. <...>).

После совершения жертвоприношения с туши убитого животного снимается его посвяtitельный знак и отдается дзуарлæгу, который, собрав все вместе, относит в святилище в качестве нишейнагтæ [нысайнагтæ] — приношений.

Этим обычаем объясняется то колоссальное количество бус, бубенчиков и колокольчиков, самых разнообразных видов и форм, относящихся к разным эпохам, которые были найдены мною в 1936 году при раскопке в Рекоме.

Животное, отмеченное посвяtitельным знаком кэбал, застраховано от похищения, за ним приглядывают все, кто только ни проходит мимо него. Кроме того, животное с кэбал пасется совершенно беспрепятственно там, где только захочет, хотя бы это была возделанная нива или огород. С нывондагами обращаются как со священными животными, боясь разгневать божества, которым они посвящены. Их не бьют, не понукают и разговаривают с ними в изысканно вежливой форме.

Нывондаги, выбранные для кувда, бывают трех категорий:

1) Главная жертва: нывонд гал — «посвященный бык». Его приносят в жертву сообща все, собравшиеся на кувд. Для определения животного, которое на данном кувде должно было быть главной жертвой, в прежнее время, на место сбора всех идущих на кувд, на поляну Амбырд фæж [Æмбырды фæз] пригоняли весь скот, предназначенный к закланию. Для выбора главной жертвы было безразлично, от какого родового объединения приведено то или иное животное. Из находившегося здесь стада старики выбирали несколько

Коммент. см.
на с. 304

⁶³ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 44.

⁶⁴ Упоминание об этом обычае у осетин см.: Инал. В Дигорском ущелье // Терские ведомости. 1901. № 175. 4 ноября. С. 2; Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Т. 3, вып. 1. Л., 1926. С. 89.

⁶⁵ Эрстов К. Р. Письма из Кахетии // Кавказ. 1846. № 26. 29 июня. С. 101; Дубровин Н. Ф. История... Т. 1, кн. 2. С. 143; Makalathia S. Einige ethnographisch-archäologische Parallelen aus Georgien // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1930. Bd. 60. S. 361–363.

⁶⁶ Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 1. СПб., 1879. С. 63; Багалей Д. И. Русская история. Т. 1. М., 1914. С. 309.

самых великолепных белых быков, выводили их на тропу Реком над и пускали их по ней идти самим. Тот из этих быков, который по дороге до священной поляны Реком останавливался три раза, а затем сам без понукания шел дальше и выходил на поляну, считался выбранным божеством. Позднее, в XIX в., когда количество приносимых на поляне Реком жертв значительно уменьшилось, белый бык для заклания его в качестве главной жертвы покупался вскладчину всеми, кто хотел участвовать в этом кувде. В советское время для кувда в честь Реком æмæ Уастрджи, так же как и в других святилищах родового характера, когда количество жертв еще более сократилось, главным и единственным жертвенным быком на очередном кувде бывает бык, доставленный на кувд в качестве калон^{CV}.

2) Калон — *пóдaть*⁶⁷.^{CVI} Каждая фамилия, или арвадæлтæ одного рода, или объединение разнородовых семей в одно амдзуардзы, т. е. принадлежность к одному общему святилищу, имеет круг очередности принесения жертв главному божеству местности в виде обязательства доставления для кувда главного жертвенного животного.

Для этого происходит метание жребия при помощи берзлазаг^{CVII} — березовых палочек, с исключением из круга мечущих его тех, на кого жребий этот уже выпадал. Вытянувший жребий хозяин жертвенного быка — *хицау нывонд гал*^{CVIII} — обязан доставить к кувду следующего года быка и сварить определенное количество ведер пива. Хозяин быка после кувда получает в свою собственность его шкуру. В отношении оплаты расходов существует два способа:

а) Все расходы оплачивает тот, на кого выпал жребий; все остальные участвующие в этом кругу никаких расходов, связанных с главным жертвенным быком, не несут.

б) Вытянувший жребий только организует доставку жертвенного животного и варку пива, расходы же несут ежегодно все участвующие в этом кругу. Обычно стоимость быка раскладывается на всех в денежной сумме, собираемой со всех и вручаемой хозяину быка. Мясо этого быка раздается в равных долях всем участникам кувда. В отношении пива собирается с каждого дыма по мере ячменя в 2 или 1,5 март'а^{CIX} обязательного, и, сверх положенного, по желанию хозяев, еще кто сколько даст.

В Алагирском ущелье очередь на калон, на доставление жертвенного быка в маленьком родовом кау [*хъæу*] охватывает все селение, а в больших кау очередь ведется в кругу одного арвадæлтæ или даже части его. В других ущельях, как, например, в Тагаурском, в сел. Даргавс, где население разнородовое, очередность принесения жертв соблюдается там в кругу сых — «околотка», «квартала», т. е. части селения. В поселках Цейского ущелья очередь на калон велась раньше в кругу фамилии по коленам: Тидлатæ, (Басиатæ, Гогатæ), Цахилтæ (Айляртæ) и т. д.⁶⁸ Но в XX в. вплоть до наших дней калон в виде белого быка охватывает все «7 дворов» Цейского ущелья.

Коммент. см.
на с. 304

⁶⁷ «Калон» — слово, заимствованное из грузинского языка. Аналогичный обычай имеется и у горцев картвельской группы, как, например, хевсур, тушин, пшавов и т. д. См., например, очередность совершения жертвы святилищу у пшавов: *Тедорадзе Г.* Пять лет... С. 31–32. «Самхвато» учреждено с древности как «умиловствование», имеющее целью обеспечение роду мужского потомства, избавление рода от болезней и других несчастий. Выполнение этого обряда обязательно для всех пшавов, и представители каждого рода совершают его ежегодно по очереди. Этот обряд происходит у Хати, пшавы-однофамильцы назначают день для переговоров о том, кому варить пиво, гнать водку, привезти скот для жертвы. Те, на чью долю выпало совершение очереди «самхвато», должны приготовить пиво и водку, привести двух-трехлетнего бычка и заколоть его в честь Хати. Все эти действия пшавы называют «возложение» — «данадеби», т[ак] к[ак] на каждого пшаву возложен этот долг, который вечен и переходит от поколения к поколению. «Самхвато» сопровождается угощением, во время которого присутствующие благословляют тех, кто его устроил, и величают Хати. Остатки печений и мяса после «самхвато» делят между собой хевисбери, дастури и знаменосец. Пиво же и водка должны быть выпиты там же, на месте — брать их с собой домой строго воспрещается.

⁶⁸ Вероятно, к этому относится запись В. Ф. Миллера от 1880 года о том, что во время празднества в честь Николая Чудотворца в цейских селениях Алагирского ущелья «каждые четыре семьи режут одного быка» (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. С. 276). В данном случае так и получалось, т[ак] к[ак] в каждом родовом объединении в цейских поселках было примерно по 4–5 дыма (дома), являвшихся «большими дворами».

3) Индивидуальные жертвы: а) обязательное принесение жертвы бычком или бараном от каждого дыма, лучшим из имеющихся в стаде, принадлежащим данному хозяйству; мясо этого животного потребляется во время ритуального пира в сардаге; б) по желанию — принесение жертвы в качестве благодарности за какое-либо свершившееся в доме событие, обычно этой жертвой бывает бычок, баран, ягненок⁶⁹.^{СХ}

Обряд кровного жертвоприношения на священной поляне Реком⁷⁰ совершается в ее восточной части, между оградой святилища и священной яблоней. Здесь, между тремя небольшими валами ледникового образования, тянущимися с севера на юг, имеются две каменные ямы. К одному из этих валов, на котором горит костер — очаг, зажженный при помощи трута, подводится бык, предназначенный для главной жертвы. Его ставят вдоль вала головой на север. Затем быку, не изменяя положения его тела, поворачивают морду на запад, в сторону ледников и святилища. После чего ему связывают скрученной из шерсти веревкой ноги, валят и укладывают на камнях на бок, повернув его ногами и мордой к востоку.

Перед совершением этого главного жертвоприношения все присутствующие на поляне мужчины сидели и говорили вполголоса, кто с кем хотел. Но ко времени начала религиозных действий все расходились и становились у стен своих сардагов, соблюдая молчание.

Старейший из присутствующих на поляне кувегов^{СХI} — мужчин из рода Осибэгатара подходит в сопровождении нескольких других наиболее древних стариков к быку, держа в одной руке рог с аракой, а в другой — свечу, зажженную огнем головешки, взятой из горящего здесь костра, на котором должно было вариться мясо закалываемого быка. Старик произносил импровизированную посвятительную молитву, после чего выжигал огнем свечи на лбу быка шерсть, знаком косо поставленного равноконечного креста, в виде «Х». После этого один из младших дзуарлаггов Рекома в сопровождении нескольких мужчин, выбранных для этого при помощи жеребьевки, подходил к быку. Дзуарлагг произносил слова: «Хцау уа Реком дауаен табу!»^{СХII}, т. е. «Хцау и Рекому, вам табу!»^{71, СХIII} а один из мужчин мгновенным движением лезвия кинжала убивал быка. Удар кинжала кусартгена, «делающего кусарт», должен быть настолько быстрым и верным, чтобы не причинил бы животному ни страданий, ни предсмертной тоски. Струя выпущенной из горла быка крови не должна обгагрять поверхность земли. Почему кровь эту сливают в находящееся в этом месте чашеобразное углубление в граните⁷².

Вся группа жертвоприносителей кувыгкæгтæ или кувыглæгтæ^{СХIV} в молчании ждет, пока вся кровь быка стечет в яму. Затем кусартгенаг наклоняется к туше жертвенного быка и отделяет его голову от шеи тремя взмахами кинжала и троекратно то подносит ее к огню, то приставляет ее обратно к шее. После этого голова быка одним из кæстæров опалается в огне

Коммент. см.
на с. 304

⁶⁹ При моих раскопках 1936 года в Рекоме было найдено огромное количество бычьих (тохси) и бараньих (кул) альчиков. У южной стены прируба Рекома клались альчики от принесенных жертв в благодарность за рождение мальчиков. Просившие о рождении мальчика оставляли там альчик от жертв барана. В случае рождения сына опять резали быка, бычка или барана и свой альчик опять клали за нижние доски.

⁷⁰ В литературе об осетинах имеется только одно краткое описание о ритуале кровного жертвоприношения, принадлежащее В. Ф. Миллеру, бывшему на поляне Реком на праздновании Атенега (Миллер В. Ф. В горах Осетии... С. 100–101). И. С. Ткешелашвили был на поляне Реком накануне того же кувда и видел приготовление к нему (Ткешелашвили И. С. От Владикавказа до Кутаиса... С. 34–37).

⁷¹ При заклинании главной жертвы во всех святилищах Осетии всегда упоминается имя Хцау Хуцаутæ — верховного божества, например: «Хцау да Уастрджи дауаен табу!» при жертве в честь Уастрджи или «Хцау да Уацилла» — в честь Уацилла и т. д.

⁷² В тех случаях, когда около святилища нет каменных ям для стока в них крови жертвенных животных, то под горло закалываемого животного подставляется деревянная чаша или же среди камней в землю зарывается глиняный сосуд, в который стекает кровь жертв. Как, например, в святилище колена Цахилтæ в Урсдонском ответвлении Алагирского ущелья подле древнего святилища воинов Заронд Уастрджи — «Древнего Уастрджи». Этот обычай был широко распространен и в Греции, будучи известен Гомеру, а также Страбону (XV.3.14) в отношении митраистов.

костра. Затем жертвоприносители приступают к обряду свежевания туши, а снятая ими шкура распластывается поблизости на траве. Вынутые внутренности моются в священном ручье Сауджиндоне [*Сауджны дон*], а сама туша рассекается на четыре части и кладется в котел, подвешенный над костром вместе с головой его, положенной вариться туда же.

Один из мужчин, совершавших жертвоприношение, отрезал от закланной главной жертвы на вертел Рекому семь кусков от правого легкого, два от сердца и три ребра с левой^{CXV} стороны туши⁷³, ^{CXVI} для приготовления шашлыка для совершения общей молитвы стариков и для входа дзуарлаггов в святилище Реком, для вноса туда votивных приношений нишейнагтæ. Мелко нарубленное кинжалами жертвенное мясо нанизывается на три деревянных остроконечных палки — вертела длиной около метра, сделанные из ветвей священного дерева — березы. Один из кастеров брал из рук хистера эти три вертела и, присев на корточки, начинал жарить шашлык на углях, взятых из костра, горящего на валу около жертвенной ямы.

Все остальные жертвоприношения во имя Рекома происходят также на валах над каменными ямами, но уже после принесения главной жертвы.

В настоящее время вместо главной жертвы, выбиравшейся из нескольких быков, закалывается бык, предназначенный в жертву по калон, или очередности, или складчины, но обряд жертвоприношения в обоих случаях совершенно одинаков.

В отношении второстепенных жертв, во множестве приносимых в настоящее время: бычков и баранов, пригнанных в счет индивидуальных пожертвований, по обязательной раскладке с каждого дыма и доброхотных (по обещанию или в благодарность), — то обряд заклания их по существу тот же самый. Разница здесь только в лицах, совершающих его. Жертвы эти закалывает не дзуарлаг святилища, а кто-либо из мужчин того дома, откуда приведены жертвенные животные.

Обычно около сардагов пасется несколько пригнанных на поляну Реком для приношения их в жертву бычков и баранов⁷⁴. Когда настает их время, то к ним, одному за другим, подходит кастер и ведет их поодиночке к месту заклания. Мужчина дома, исполняющий роль дзуарлага, босой и без шапки, перекрестившись, берется правой рукой за левый рог животного и произносит над ним импровизированную посвятительную молитву. Затем ему подают вынутую из жертвенного костра небольшую головешку, которой он выжигает у жертвенного животного на лбу шерсть в виде креста, поставленного вкось. Кто-нибудь из кастеров дает барану полизать кусок каменной соли. После всего этого барана, как и быка, кладут на землю в том же протяжении с севера на юг, ногами и мордой к востоку. На ноги барана, остающиеся несвязанными, наваливается мальчик из семьи, тяжестью своего тела и руками удерживая барана на месте⁷⁵. ^{CXVII} К барану подходит второй по старшинству лет в этой группе жертвоприносителей и при полном молчании всех присутствующих прижимает горло барана к камню и закалывает его. Кровь жертвенного барана также не должна обогреть земли священной поляны. Она, так же как и в отношении быков, струей направляется в каменную яму, являющуюся огромной жертвенной чашей, в которой собирается и смешивается кровь всех принесенных в этот день жертв. Тремя ударами кинжала голова барана отделяется от шеи. Затем троекратно то приставляется к шее, то подносится к огню. После чего приносящий жертву берет из рук подошедшего к нему мальчика из своей семьи свежее и чистооструганную березовую палку, нанизывает на нее отрезанную голову и сует ее в пламя костра, опаливая ее. Остальные присутствующие при жертвоприношении начинают свежевать тушу, рассекая ее на части, «не дробя костей» — по членам.

Коммент. см.
на с. 304–305

⁷³ Подобный обычай был и во время жертвоприношений у римлян, но с той разницей, что у осетин остальная туша варилась и съедалась, а у римлян она сжигалась (*Велишский* Ф. Ф. Быт греков и римлян. Прага, 1878. С. 419).

⁷⁴ См. описание кувда на Атенаг на поляне Реком (*Миллер* В. Ф. В горах Осетии... С. 99–103).

⁷⁵ За это мальчику дают из мяса жертвенного животного некоторую долю, которой он может угощать своих сверстников по своему желанию. Доля эта носит название «физонагкок» — «шашлычная».

Из легкого, сердца и трех ребер левой^{CXVIII} стороны каждого из принесенных в жертву животных этой индивидуальной жертвы делают на трех березовых вертелах шашлыки для обряда благословения жертвы на ритуальном пиру в сардаге, обряде, следующим за общим молением стариков над шашлыками, изготовленными из главной жертвы Рекома. Опаленные головы этих животных бросаются в котел, варятся вместе с остальным мясом. Все остальное мясо бычков и баранов с головами кладется вариться в котлы⁷⁶, подвешенные на надочажные цепи по сардагам, и предназначается для ритуального пира в кругу родовых объединений, участвующих в кувде. Мясо же жертвенного быка, отваренное в котле на костре очага, разложенного на валу в месте заклания, распределяется между всеми участниками кувда в равной доле, по числу родовых объединений, участвующих в данном молении. Число членов в каждой из этих родовых групп в расчет не принимается. Сваренная голова быка не делится, а ставится на круглом фынге^{CXIX} перед старейшими из дзуарлагов Реком.

В прежние времена мужчины посещали заповедник Реком и священную поляну Реком только в дни кувдов. Так продолжалось до последней четверти XIX в., когда в связи с русификацией осетин все старые устои разлагающегося родового строя осетин были низвергнуты. Большое число ученых, туристов и больных, начавших посещение Цейского ущелья, повлияло на представление осетин о Цейском ущелье как запретном для смертных обиталище божеств. Но посещение мужчинами священной поляны и святилища Реком во время кувда в отношении трехстепенности почитания святыни осталось в неизменном виде и до наших дней. Трехстепенность эта заключается в том, что на священной поляне Реком могут присутствовать все мужчины и мальчики, начиная с семилетнего возраста. В ограду святилища Реком могут входить только старший из стариков, сопровождающих дзуарлага и при исполнении им его жреческих обязанностей. В святилище же Реком может входить только один дзуарлаг, выбранный для несения обязанностей жреца при святилище. При помощи жеребьевки ранее среди старших из стариков рода Осигагата, а с конца XIX в. среди старших из стариков — представителей «семи цейских дворов», людей, известных своей чистотой и в нравственном, и в физическом отношении.

Кувд около святилища Реком еще в конце XIX — начале XX вв.⁷⁷ начинался с того, что все пришедшие на моление мужчины начинали строиться в ряды для исполнения ритуального танца арафтатæ^{78, CXX} совершавшегося вокруг ограды святилища

Коммент. см.
на с. 305

⁷⁶ Медные котлы в быту осетин играли огромную роль и имели большую ценность. Пивные котлы в Осетии имеют обычно емкость от 60 до 100 ведер, бывали они и большего размера: *Кокиев С. В.* Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1. М., 1885. С. 83. О трех больших пивоваренных котлах в Рекоме имеются сведения в кн.: *Отчет Общества восстановления... за 1875 год.* С. 22. От этих котлов остались теперь два. Третий котел ради развлечения был спущен туристами в 1934 году с обрыва поляны Реком в русло Цейдона и извлечен оттуда с большим трудом цейцами. Обломки его лежат теперь с северной стороны святилища Реком в ограде.

⁷⁷ Кувды эти, совершаемые теперь в узком кругу стариков, происходят в части религиозных церемоний около святилища Уастрджи, стоящего на отроге Дзуары Раг [*Дзуары раг*]. Дзуарлаг же Рекома в сопровождении группы стариков, человек 10–15, состоящей из членов рода Осигагата и представителей «семи цейских дворов», отправлялся для совершения моления по полагающемуся ритуалу на священную поляну Реком к святилищу Реком и, совершив там все положенное, возвращался вместе со стариками к святилищу Уастрджи. После этого, придя в село Цей, они в своем доме начинали, разделившись по хадзарам, завершающую часть кувда — пирушку в кругу друзей и прием гостей. В данном случае хадзары начали заменять назначение цардагов как мест совершения ритуального пира в кругу родовых или разнородовых объединений, связанных почитанием одного главного святилища и состоящих в отношении аемдзуардзы.

⁷⁸ Этимология этого слова для меня неясна. Единственное упоминание об этом танце у осетин имеется в статье Б. А. Алборова (*Алборов Б. А.* Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды». (К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях) // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Вып. 1. Владикавказ, 1928. С. 403), где автор описывает

Реком⁷⁹. Кувеккагтæ становились на поляне Реком с северной стороны ограды рядами. Ранее в танце арафтæтæ всегда бывало семь рядов. Из них первые шесть рядов составляли шесть колен рода Осигагата, и один последний ряд составлялся из разно- (смешанно-) родовых групп кувеккагтæ, пришедших на моление, но не принадлежавших к роду Осигагата. Они допускались к молению только после принесения ими дани: помимо жертвенных животных, приводимых ими для заклания на кувде, от себя самих они должны были от каждой из этих разнородовых групп отдать колену Цæразонтæ по белому быку для заклания их в качестве дополнительной жертвы Рекому от рода Осигагата. Все танцевавшие арафтæтæ должны были быть босыми и без шапок, но опоясанными.

Первый ряд цепи танцующих арафтæтæ, ближайший к ограде святилища, всегда составляли Цæразонтæ как самое сильное из колен Осигагата. За ними, по нисходящей линии своей силы в данный отрезок времени, становились и остальные колена. Второе-четвертое места чередовались здесь между: Сидамонтæ, Кушагонтæ и Цахилтæ, пятым рядом стояли обычно Агузатæ и шестым всегда были Тидлатæ. В данном случае не как самое слабое из этих колен, а как произошедшее от нумылус^{CXXI} (второй, побочной жены) Осигагата.

Внутри рядов, танцевавших арафтæтæ в первых шести рядах, состоящих из колен рода Осигагата, члены их строились внутри своих колен без соблюдения деления на арвадæлтæ, становясь только в порядке нисходящего старшинства: от самых глубоких стариков впереди (на западе) и до самых молодых из лæгтæ, т. е. мужей, позади (на востоке). Из кæстæртæ — молодых к танцу арафтæтæ допускались только те из них, которые имели особые заслуги в военном деле. Но как бы ни были знамениты эти кæстæртæ, они становились в цепь ряда танцующих только на свои места, в порядке того же нисходящего старшинства, занимая последние места.

Внутри седьмого, разно- (смешанно-) родового ряда танцующих кувеккагтæ, составляющие его, становились без разделения внутри себя на родовые группы, а только со строгим соблюдением старшинства по той же нисходящей линии: впереди (на западе) самые старые и позади (на востоке) самые молодые. С падением почитания святилища Реком в конце XIX — начале XX вв. вокруг ограды Реком танец арафтæтæ совершался или в один ряд, в который входило все разнородовое амдзуардзы — объединение вокруг святилища Реком потомков «семи цейских дворов», или если были приезжие на кувд из других местностей Осетии, то из этих гостей составлялся второй ряд танцевавших арафтæтæ. Дани за свое участие в кувде эти приезжие уже никому не платили, а приносили в жертву животных только от самих себя, не участвуя также и в раскладке расходов цейцев на совершение

его как обрядовый танец, совершавшийся на кувде Ногбон в Тагаурском ущелье — в Даргавсе. В «Осетинско-русско-немецком словаре» В. Ф. Миллера и А. А. Фреймана об этом танце упоминаний нет. Осетинский танец арафтæтæ совершенно аналогичен грузинскому военному танцу, называвшемуся земкрелло, в котором верхний ряд танцующих так же стоял на плечах танцоров нижнего ряда. О религиозных хороводах, совершаемых при религиозных действиях языческого и христианского обряда с языческими дополнениями, есть упоминания в следующих книгах: Люлье Л. Я. Веравания, религиозные обряды и предрассудки у черкес // Записки Кавказского отделения Императорского Русского географического общества. Кн. 5. СПб., 1862. С. 124; Званбай С. Т. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии. (Из заметок природного абхазца) // Кавказ. 1855. № 81. 15 октября. С. 351–352; Хаханов А. С. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 1. М., 1895. С. 17; Эмин Н. О. Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864. С. 60–62.

⁷⁹ Этот же танец до недавнего времени совершался на кувде колена Цахилтæ в святилище Михдау, но исполнялся он только одним рядом, в котором участвовали, строясь в порядке старшинства, только члены колена Цахилтæ, без разделения на арвадæлтæ. Другие жители Урсдонского ущелья, участвовавшие в этом кувде, к танцу арафтæтæ не допускались. Также ограничен был и возрастной состав танцующих. Самыми молодыми могли быть в ряду танцевавших только лæгтæ не моложе 50 лет. (Моя запись 1928 года и последующих годов от Эльмурзы Амбалтæ 1817 г. р. и других стариков Урсдона).

этого кувда и не включаясь в круг очередности доставки для этого кувда жертвенного быка и варки пива. Танец арафтатæ или стыр симд — «великий симд»⁸⁰ является типом мужского хороводного танца, в котором круг, образуемый цепью танцующих, не замыкается, так как впереди этой цепи старейшие хистæртæ, а в конце или младшие из мужей лæгтæ, или младшие мужчины кæстæртæ. Кроме того, в прежнее время всегда, а впоследствии очень редко арафтатæ танцевался в два или даже три ряда поднимающихся в высоту, превращаясь в акробатический танец. В нижнем ряду, взявшись под руки, стояли хистæртæ, старики. На их плечах, стоя между ними левой ногой на плече одного и правой на плече другого старика, становился ряд лæгтæ — мужей, также взявшихся под руки, и на их плечах становились кæстæртæ, также соединенные руками⁸¹. CXXII

В таком виде семь рядов танцующих, возвышающихся вверх на два-три ряда, обходили под хоровое пение танцующими молитвы вокруг ограды Рекома три раза. Начиная с северной стороны ограды святилища, хоровод обходил его с западной, южной и восточной сторон, идя боком, лицом к святилищу на правую руку. В[о] время танца кувеккагтæ бросали во дворик святилища мелкие вещи личного пользования в качестве нишейнагтæ⁸² votивных приношений: застёжки, пуговицы, перстни, кресала, бляшки от поясного набора и т. п., что найдено здесь при моей раскопке 1936 года в огромном количестве. Текст молитвенной песни, исполнявшейся в это время, был импровизацией возглавляющего хоровод старика. В прежнее время — старейшего из колена Цæразонтæ, а в последнее время — старейшего из цейского разнородового объединения семи цейских дворов. Старик, возглавляющий первый ряд цепи арафтатæ, речитативом выкрикивал свои просьбы и пожелания белым стихом. По окончании каждого предложения хором всеми танцующими подхватывался припев: «Сой, сой, Уастрджи!», что означает: «Жир (топленое баранье сало) подай нам, Уастрджи»⁸³. Молитва, исполнявшаяся ранее цейцами во время танца арафтатæ, а теперь поющаяся вообще на кувде в честь Рекома, устраивающегося в цейских селениях на площади около церкви, превращенной в клуб, записана мною в 1936 году⁸⁴. Текст ее в ее первой, начальной, части, имеющий постоянную формулировку, следующий:

Хистæр: Ой, Реком! Было время, что молились тебе только семь дворов!

Хор: Сой, сой, Уастрджи!

Хистæр: Из этих семи дворов размножилось семь раз по семь и еще семь, которые идут вокруг тебя!

Хор: Жир, жир (подай нам), Уастрджи!

Хистæр: Не дай погибнуть нам, Реком!

Хор: Жир, жир (подай нам), Уастрджи!

Хистæр: Возьми нас под свою защиту, ой, Реком!

Хор: Жир, жир (подай нам), Уастрджи!

Коммент. см.
на с. 305

⁸⁰ К арафтатæ по движениям в танце и не сомкнутости цепи хоровода близок ирон симд, танцующийся и сейчас повсеместно по всей Осетии во время кувдов, свадеб и народных празднеств. Но разница здесь в том, что ирон симд составляется из цепи взявшихся под руки пар, состоящих из мужчины и женщины, тогда как арафтатæ — танец исключительно мужской. Второе различие в том, что ирон симд никогда не бывает, как арафтатæ, двухэтажным.

⁸¹ У Б. А. Алборова указывается, что в танце, исполнявшемся в Даргавсе и названном им арафтатæ, танцующие сидели на плечах друг у друга и кружились. Это или ошибка сказителя, у которого записывал автор, или же другой вид этого танца (см.: Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 403). Танец арафтатæ, исполнявшийся до недавнего времени на кувдах у святилищ в ущельях Дигории, запечатлен в зарисовке М. С. Туганова конца XIX в. и совершенно соответствует арафтатæ, исполнявшемуся около Рекома.

⁸² Нишейнагтæ — votивные приношения святилищам у осетин. Название это происходит от слова «нысан», означающего «знак».

⁸³ Слова «подай нам» в припеве опускаются и только подразумеваются. Слово «сой» («жир») употребляется в смысле изобилия всего.

⁸⁴ Записано мною в селе Цей 13.09.1936 г. и проверено Хадахцем Айляртаг тогда же.

Далее начинается импровизация, связанная с обстоятельствами времени, с тем же припевом⁸⁵.

Когда цепь танцевавших арафтәтә огибала ограду святилища Реком в третий раз и возглавляющий танец становился на месте у камня, откуда начинался хоровод, то цепь останавливалась. К старикам подходили кәстәртә и подносили каждому из них по три вертела с шашлыком, изжаренным из мяса принесенных в жертву животных, и по бокалу пива. Все остальные участники арафтәтә в это время отходили к своим сардагам и выстраивались там цепью в порядке старшинства, причем старший из них стоял крайним на западе, а младший — крайним на востоке. Головы и глаза их обращены на запад, в сторону ледников и вершин горной группы Адай Хох.

К остановившейся на «Дорожке стариков» цепи танцевавших арафтәтә подходили кәстәртә и подавали хистарам своих родовых групп по три березовых вертела с шашлыком, жаренным из мяса жертвенного быка, и по турьему рогу, наполненному пивом. Старики, обратясь лицом к зданию святилища Реком, к северо-западному углу его фасада, строились в два ряда. В первом ряду наиболее старые из хистәртә, присутствовавших на кувде, во втором ряду более молодые по годам старики. Дзуарләг Рекома и два сопровождающих его паломника стояли в первом ряду стариков справа, то есть крайними на западе этой линии, протянувшейся с запада на восток. На всех хистәрах, участвовавших в этом молении, было одето только белое нижнее белье, ноги босые и непокрытые головы.

Все остальные бакуветә^{CXXIII}, т. е. молящиеся мужчины, становились несколько поодаль от дорожки стариков: восточнее, на косогоре поляны, выше северной стороны святилища. В руках у них у всех шапки вверх дном, что означает ожидание от божеств исполнения их просьб, ноги их также босы. При полном молчании всех присутствующих дзуарләг Рекома произносил импровизированную молитву, обращенную к Рекому, прося у него благополучия и благоприятных атмосферных явлений природы для изобильного произрастания трав на лугах и плодородия нивы на пашнях. После каждого законченного возгласа молитвы дзуарләг делал паузу, в которой все присутствующие хором вполголоса говорили: «Амен!»⁸⁶. ^{CXXIV}

После окончания этой молитвы дзуарләг передавал подходившему к нему кәстәру, ранее поднесшему ему вертела, пиво и пресные лепешки, отпить глоток пива и съесть кусочек шашлыка и ломтик лепешки, но сам ни до чего не прикасался, не пил, не ел, а продолжал стоять на своем месте и держать в руках те предметы, над которыми совершал молитву.

После дзуарләга то же самое, в порядке нисходящего старшинства, проделывали и все остальные стоявшие на молитве старики. Когда все из хистеров, стоявших на «Дорожке стариков», заканчивали свои молитвы, дзуарләг, неся в руках вертела, рог и три лепешки, в сопровождении своих двух помощников, обходил всех присутствующих на священной поляне молящихся, которые передавали шедшим сзади него старикам свои нишейнагтә⁸⁷ — вотивные приношения, состоявшие из предметов, чем-либо примечательных: привезенных из дальних странствований сосудов, шкатулок, ковров и т. п. предметов, имевших материальную ценность. Дзуарләг и его помощники, собрав все дары, входили во дворик святилища: впереди дзуарләг и за ним старики ләзгәр^{CXXV} «гуськом», в порядке

Коммент. см.
на с. 305

⁸⁵ В 1936 году далее шло изложение положения дел в колхозном хозяйстве Цейского объединения и пожеланий по этому поводу.

⁸⁶ О возгласе «Амен!» у абхазов см.: Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910. С. 67. О том же у персов: Иностранцев К. К истории домусульманской культуры Средней Азии // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. 24. Пг., 1917. С. 138.

⁸⁷ Сбор дзуарләгом у всех присутствующих нишейнагтә существует в ритуале кувда многих святилищ Осетии. Об этом в отношении святилища Ногдзуар в Тагаурии писал Дж. Шанаев: Шанаев Дж. Осетинские... С. 34, 35.

старшинства лет, пересекали дворик и останавливались у входных дверей святилища. Дзуарлæг, перекрестившись, троекратно ударял в висевший над дверями колокол — дар грузинского царя Георгия XI^{CXXVI}. Сопровождавшие дзуарлæга старики оставались стоять по обе стороны двери, а дзуарлæг шел к южному фасаду прируба и клал на брус — скамью, стоящую вдоль первых двух венцов прируба, три вертела с шашлыком и три пресных лепешки. Тут же, в щель между стеной прируба и брусом, устанавливался турий рог с пивом. Дзуарлæг брал в руки турий рог с пивом, оставленный здесь на кувде прошлого года, произносил краткую молитву благодарения за благополучия истекшего года, выпивал из рога глоток, а остальное выливал на стену прируба и брус. После этого дзуарлæг опять шел к входным дверям в святилище, брал из рук сопровождавших его стариков нишейнагтæ и вносил их внутрь святилища, раскладывал их на полки, на стенах главного помещения святилища и на лавки, стоявшие там же. После произнесения молитв, на возгласы которых стоявшие во дворике святилища два сопровождавших дзуарлæга старика говорили: «Омен», дзуарлæг выходил из святилища и запирали его на деревянный замок-засов и опять троекратно ударял в колокол, крестился и, идя впереди сопровождавших его стариков, выходил из дворика святилища на поляну Реком, где его ждали, стоя на своих местах, все присутствовавшие на кувде, которые также крестились. После этого все расходились по своим родовым сардагам и садились за ритуальный пир, совершаемый по правилам многовекового ахдау⁸⁸.

Ритуальный пир⁸⁹ в сардаге⁹⁰ начинался с рассаживания участников по своим местам, со строгим соблюдением старшинства. В каждом сардаге имелся свой возглавляющий фынг⁹¹ и два его помощника, усаживающиеся по левую и правую сторону хистера, исполняющего на ритуальном пиру роль родового жреца, в качестве рабинагтæ^{CXXVII} — «угловых», то есть самых дальних от входа, сидящих на почетном месте. Дзуарлæг Рекома, стоявший на общей молитве на «Дорожке стариков», теперь сидит среди хистеров своего религиозного объединения, иногда, если он старший в своей группе, возглавляющим пир, если же здесь есть мужчины старше его по годам, то на своем месте, исходя из возрастного соотношения между присутствующими⁹². За ритуальный пир садились только хистæртæ и лæгтæ (рис. <...>). В прежние времена, в эпоху средневекового быта осетин, называемую грузинами «Особа»⁹³,^{CXXVIII} восходящую своими корнями в глубочайшую даль веков,

Коммент. см.
на с. 305

⁸⁸ «Ахдау» [*æгъдау*] — «обычай», обычное право осетин.

⁸⁹ В данной главе я не имею возможности описать все течения ритуального пира, как это сделано мною в отношении пира по поводу приема почетного гостя. См.: Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства... С. 140–163.

⁹⁰ Сардаг, или цардаг (употребительно в обеих формах), является помещением для совершения части кувда, т. е. ритуального пира, раньше в кругу родового объединения, а впоследствии, когда образовались разно- (смешанно-) родовые поселки, то в кругу смешаннородовых объединений, связанных с почитанием одного святилища.

⁹¹ Фынгом называется вообще стол. В узком же первоначальном значении этого слова фынгом является жертвенник в виде стола, находящегося в хадзаре. Фынги бывают трех видов: кусарт-фынг [*кусартгæнæн фынг*] — стол для совершения кусарт'а (заклания жертвенного животного) — фынг для заклания на нем жертвенного животного. Верхняя доска его бывает прямоугольной формы с бортами и желобком для стока крови в подставляемую под него чашу. Тымбыл фынг — «круглый фынг» раньше служил только для возложения на него хлебов и мяса для совершения над ними посвятительной молитвы, теперь в горных ущельях Осетии за таким фынгом едят старшие мужчины в доме. И фынг с прямоугольной верхней доской, называемый просто фынгом, подставляемый к сидящим в хадзаре мужчинам с положенной на него повседневной едой, т. е. предназначен стол для еды. О фынгах в быту осетин см.: Пчелина Е. Г. 1) Дом и усадьба... С. 3–52; 2) Обряд гостеприимства... С. 140–163.

⁹² О сидении хистеров, возглавляющих фынг, см. сказание «Алагате». Здесь [во главе рядов пирующих] сидели: Урызмаг, Хамиц [Хамыц; осет. *Хæмыц*], Сосрыко [Созырыко; осет. *Созырыхъо*] и сын Хиза — Челахсартаг (Шанаев Дж. Нартовские сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. II. Тифлис, 1871. С. 5).

⁹³ См.: Коста Хетагуров «Особа»; первый раз издано в «Кавказском вестнике», 1902 г., № 7 (Тифлис), и вторично под названием «Быт горных осетин» в Сталинире [в] 1939 г.

сидевших за ритуальным пиром было так много, что члены родового объединения не могли уместиться в цардагах и выносили свое пиршество на священную поляну под открытое небо. Об этом говорит и нартовский эпос. В этом случае старший из присутствовавших на кувде из стариков данного родового объединения садился в центре, а колена этого рода и его подразделения на братства рассаживались радиусами, изображая символическое начертание солнца и расходящихся от него лучей. В нартовском эпосе старейший из нартов, снежнобородый Урызмæг, сидел во главе «семи родов»⁹⁴, рис. <...>.

Кæстæртæ за ритуальный пир не садятся. Они стоят позади сидящих за пиршественным столом, соблюдая между собой порядок старшинства, более зрелые по годам — позади наиболее старых из сидящих, наиболее молодые — позади лæгтæ, сидящих в конце стола. Несколько из кæстеров исполняют роль урдыджыстæг [уырдыгыстæг, уырдыджыстæг], подающих напитки тому из сидящих, которому предлагается пить из рога или из братины⁹⁵. Лябпутæ, т. е. юноши, частью стоят позади кæстæртæ по стенам цардага, а часть помоложе исполняют распоряжения æфсин — распорядителя кувда, участвуя в приготовлении и разноске еды и т. д.

Три возглавляющие фынг старика сидят на камнях, покрытых шкурками серны сычидзарм^{CXXX} или тура дзабидер^{CXXX}, являющихся священными животными, и в крайних случаях буркой или подседельником. Остальные сидят на камнях, покрытых бурками, войлоками или подседельниками, но не шкурками.

Когда все æмфынгтæ⁹⁶, ^{CXXXI} усядутся, к хистеру, возглавляющему фынг, подходят два кæстæра, у одного на руках кувшин, через плечо перекинута полотенце, у другого в руках деревянный таз в виде чаши. Первым моет руки хистер, который будет возглавлять ритуальный пир. За ним, в порядке нисходящей линии старшинства, моют руки и остальные æмфынгтæ. Когда руки у всех вымыты, к хистеру подходит или один из младших кæстæров, или же юноша из группы лябпутæ и подает ему кувегкаг⁹⁷, ^{CXXXII}: три треугольной ^{CXXXIII} формы жертвенных лепешки чиритæ⁹⁸, турий рог или деревянную братину, наполненную пивом, и три березовых вертела с изжаренным на них шашлыком.

Три старика, возглавляющие фынг, встают. Старший из них берет в руки вертела с шашлыком и чиритæ, а следующий за ним по старшинству принимает от подающего напиток. Третий старик в руках ничего не держит и стоит, сложив руки.

Хистер, держа в руках вертела и лепешки, начинает «общую молитву», неизменно повторяющуюся на всех кувдах в его начале. В ней перебираются имена всех божеств, почитаемых в данной области, причем первое имя, которое в ней поминается, неизменно и повсеместно бывает Хцау Хуцауты — «Бог богов». После Хцау идут имена божеств, в зависимости от того, в каком святилище происходит кувд. Хистер произносит общую молитву вполголоса. После каждой фразы все присутствующие, также вполголоса, отвечают ему «Омен!».

Хистер: «Хуцау, табу дауæн, Хуцау!» — «Боже, слава Тебе, Боже!».

Все хором: «Омен!».

Хистер: «Хуцау, акъар бакан, Хуцау!» — «Боже, содействуй нам, Боже!».

Хор: «Омен!».

Хистер: «Десконд хады хорзах радт!» — «Вознагради благами, подари милости!».

Хор: «Омен!».

Хистер: «Ама дахи хорзах радт асы адаман» — «Еще милости подари этим людям!»^{CXXXIV}.

Хор: «Омен!».

Коммент. см.
на с. 305–306

⁹⁴ См. сказание «Как нарты хотели опить Урызмага»: Памятники народного... Вып. 1. С. 72. См. также: Памятники народного... Вып. 1. С. 57, 62, примеч. 33.

⁹⁵ Название «урдыджыстæг» [уырдыджыстæг] составляется из слов «урдыг» — «прямо» и «стæг» — «стоящий». Об этом см.: Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства... С. 140–163. Там же указаны нартовские сказания, в которых говорится об урдыджыстæгтæ.

⁹⁶ Æмфынгтæ — сидящие за одним столом, объединенные одним пиром.

⁹⁷ Кувегкаг — то, над чем совершается молитва жреца у осетин: мясо, хлеб и спиртной напиток.

⁹⁸ «Чиритæ» означает нечто вроде просфоры, так как происходит от слова «Чиристи» — Христос.

После этого следует обращение к Рекому и Мкалгабртæ [Мыкалгабыр, Мыкалыгабыртæ] в виде молитвенной формулы:

Хистер: «Реком амæ Мкалгабртæ, дæуен æхсон фод!»^{CXXXV} — «Реком и Мкалгабртæ, да будет вам приятна наша молитва!».

Хор: «Омен!».

Затем та же формула «Да будет тебе приятна наша молитва» в порядке обязательности на кувде в Рекоме относится к Санибе æмæ Уастрджи и Аларды. Остальные божества поминаются хистерами по желанию⁹⁹.^{CXXXVI}

Закончив общую молитву, хистер подносит ко рту стоящего подле него младшего пиво, которое тот пригубливает, кусок шашлыка, к которому прикасается зубами, и ломтик лепешки¹⁰⁰, от которой он берет в рот крошку, то есть совершает обряд аходын^{CXXXVII}, то есть «отведывание»¹⁰¹, и полупшепотом говорит: «Чье имя из божеств ты упомянул и чье ты забыл упомянуть, равно пусть помогут нам». После этого другой, рядом стоящий с первым — младший мужчина, обычно кæстæр, доликает и без того полный сосуд пива и снова передает его хистеру.

После этого три старика садятся на свои места. Все молчат. К хистерам опять подходят кæстæртæ и ставят перед ними деревянное блюдо с лепешками и отваренными головами жертвенных животных. Перед остальными сидящими за пиршеством раскладываются доли из жертвенных животных и кладутся стопками хлебные лепешки и пироги с сырной начинкой. Когда все эти приготовления заканчиваются и все кæстæры и лябпугæ, занятые обслуживанием сидящих, станут по своим местам, хистер, возглавляющий фынг, встает опять, но уже один, и, взяв в руку сосуд с пивом или рог с аракой, провозглашает тост в честь Рекома и Мкалгабртæ, начиная импровизированную молитву, в которой поручает покровительству Рекома и Мкалгабртæ свой род, скот, луга и пашни, прося, чтобы они «правыми руками подавали бы блага, а левыми отгоняли бы зло и болезни».

После окончания этой молитвы запекала речитативом произносит возгласы, а все присутствующие поют припев на мотив «Сой, Уастрджи», гармонизуясь на квинту и унисон¹⁰².

Гимн [в] честь Рекома и Мкалгабртæ.

Запевала: «Ой! Ой! Реком и Мкалгабртæ, ваши болезни да мы съедем!».

Хор: «Ой, Реком и Мкалгабртæ!».

Запевала: «Здесь хорошие люди, воспоем к Рекому и Мкалгабртæ!».

Хор: «Ой, ой, Реком и Мкалгабртæ!» и т. д. Далее идет импровизация запевалы¹⁰³.

По окончании этого гимна хистер выпивает напиток из сосуда, над которым молился, и передает его урдигистегу, садится и съедает кусок шашлыка и ломтик лепешки. Все остальные начинают тоже есть, но не пить. Когда хистер окончит есть, все сидящие

Коммент. см.
на с. 306

⁹⁹ Тексты общих молитв на кувдах Осетии опубликованы в нескольких вариантах: 1) Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораяевым / изд. А. А. Шифнер. СПб., 1868. С. 88. (Приложение к 14-му тому Записок Императорской академии наук. № 4); 2) Гатиев Б. П. Суеверия... С. 57, 58 (в русском переводе); 3) Запись К. Г. Залемана, опубликованная В. Ф. Миллером: Дигорские сказания. По записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева / пер. и примеч. В. Ф. Миллера. М., 1902. С. 134, 145; 4) Аракчиев Д. И. Народное музыкальное творчество... С. 85; 5) Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 409.

¹⁰⁰ Хлеб на кувде у осетин разламывается, но не режется ножом, чего делать нельзя.

¹⁰¹ Обряд аходын часто встречается и в эпосе осетин, см., напр.: Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских народных сказаний // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Отд. 2. Тифлис, 1873. С. 29 («Сказание о св. Уастырджии»). В нарттовском эпосе в обряде аходын кусок шашлыка подавался хистером кæстæру на острие кинжала; на этом обычае построен сюжет сказания «Безымянный сын Урызмага» (Памятники народного... Вып. 3. С. 5). См. также сказания «Хвалебная песнь в честь Нарта Урызмега» (Осетинские тексты... С. 74) и «Еще вариант об Урызмеге» (Памятники народного... Вып. 1. С. 22, 26).

¹⁰² Гармонизация песенного лада осетин чрезвычайно архаична. К сожалению, за исключением небольшой статьи Б. А. Алборова общего характера (Алборов Б. А. Изучение и гармонизация осетинских народных песен // Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения. 1925. Вып. 2. С. 518–563) и двух статей композитора Д. И. Аракчиева, касающихся больше текстов песен (Аракчиев Д. И. 1) В горах Юго-Осетии...; 2) Народное музыкальное творчество...), работ по этому вопросу нет.

¹⁰³ Текст этого гимна опубликован Б. [П.] Гатиевым (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 51).

за пиршественным столом также прекращают, пока урдигистег не нальет заново осушенный хистером сосуд и не подойдет к следующему из стариков по нисходящей линии старшинства, сидящему по правую сторону от старейшего. После некоторой паузы второй по старшинству встает, берет из рук урдигистага сосуд с напитком и произносит краткую молитву в честь Рекома и Мкалгабртæ, выпивает из сосуда, передает его урдигистегу, садится и начинает есть. Вслед за ним начинают есть и все остальные и опять прекращают еду, как только хистер, возглавляющий стол, на которого обращены все взоры, прекращает еду. Урдигистег подносит сосуд следующему по нисходящей линии старшинства, который проделывает то же самое и садится. Так происходит, пока все не произнесут свои краткие импровизированные молитвы в честь Рекома и Мкалгабртæ.

Следующий тост хистер провозглашает в честь Уастрджи. Сперва хистером читается импровизированная молитва, а затем всеми в его честь поется гимн с припевом «Сой, сой, Уастрджи». Затем поются в честь Уастрджи следующие гимны: «Цæй, Уастрджимæ бакувæм»^{CXXXVIII} («Ну-ка, Уастрджи мы помолимся») с припевом «Ой, ой, Уастрджи»¹⁰⁴ и «Заронд Уастрджи»^{CXXXIX} («Старый Уастрджи») с тем же припевом¹⁰⁵. В этих гимнах, имеющих разные мелодии, содержание очень близкое¹⁰⁶ с повторением стереотипных фраз: «Дæ рынтæдын бахæрем, Уастрджи»^{CXL} — «Твои болезни да съедем, Уастрджи»¹⁰⁷ и «Нæ дæ уазæгтæ, о Уастрджи»^{CXLI} — «Мы твои гости, о Уастрджи»¹⁰⁸.

После этого хистером провозглашается тост за благополучие, здоровье и процветание того родового или разнородового объединения, в составе которого происходит данный ритуальный пир родового или разно- (смешанно-) родового сельского или ущельского объединения. Затем идет тост за благополучие всех присутствующих на кувде, причем за более старых и более почетных тосты провозглашаются поименно с преподнесением братины пива или рога с аракой, с приглашением произнести над ней молитву, а за молодых и менее почитаемых членов кувда одним объединяющим последним возгласом этого тоста. Предпоследний тост, провозглашаемый хистером в честь Мкалгабртæ, носит название баракет^{CXLII} — «изобилие», в котором произносится фраза: «Уа минаш, уа барадчет бира уад!»^{CXLIII} — «Да будет тысячу лет, да будет изобилие большое, будет!»^{CXLIV}. Последним и завершающим тостом является «Фандаджи Уастрджи»^{CXLV} — «Дорожный Уастрджи», после окончания которого хистер встает со своего места и тем ритуальный пир кончается. К стоящим трем хистерам подходят по старшинству лет все, сидящие на пиру, благодарят их, что они потрудились для них и со словами благопожеланий отходят и или оставались сидеть в цардаге, или же выходили на священную поляну Реком, в дальнейшем уже свободно располагая своим временем.

После того как мясо с головы жертвенного животного быка съедено, дзуарлæг откладывает его черепную коробку на своем фынге особо от других костей и после окончания ритуального пира относит череп быка в сопровождении двух стариков в ограду святилища Реком и кладет его на полку, находящуюся на западном фасаде сруба святилища, на полагающееся ему по летописи черепов место. Черепа же жертвенных животных, оставшиеся

Коммент. см.
на с. 306

¹⁰⁴ Гимн «Цæй, Уастырджимæ бакувæм» был записан Н. С. Семеновым при посещении Рекома в 1892 году с его же переводом:

*Цæй, сыгъдæг Уастырджимæ бакувæм! / Давайте святому Георгию помолимся!
Æмæ дзы ракурæм хорздзинадтæ! / И попросим у него всего хорошего!
Уазæг дæр де'уазæг, [фысым] дæр де'уазæг! / Он охраняет хозяина дома, охраняет и гостя его!
Фæндагыл цæуæг дæр де'уазæг, сыгъдæг Уастырджи! / Путника в дороге также охраняешь ты, святой Георгий!» ([Семенов] Н. С. В Осетии. Цейское ущелье // Терские ведомости. 1892. № 110).

¹⁰⁵ Гимн «Заронд Уастрджи» не публиковался.

¹⁰⁶ Христианизированную редакцию гимна в честь Уастрджи см. у Б. [П.] Гатиева: Гатиев Б. П. Суеве-рия... С. 45, 46.

¹⁰⁷ Фразу эту на иронском диалекте см.: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 46. И на дигорском диалекте: Памятники народного... Вып. 2. С. 136 сл.

¹⁰⁸ Фразу эту см.: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 45; Памятники народного... Вып. 2. С. 139.

после совершения кувда внутривидовых или разнородовых религиозных объединений, остаются по цардагам тех объединений, от лица которых они были принесены в жертву.

Обряд ведения ритуального пира на кувде в Рекоме и в других святилищах Осетии, являя глубочайшие корни давности, в то же время не представляет собой ничего обособленного и оторванного от общекавказского язычества, остатки которого зафиксированы путешественниками XVII–XVIII вв.¹⁰⁹ и которое мы еще явственно различаем в этнографических наблюдениях авторов XIX — начала XX вв. Так, например, у Б. К. Далгата в его описании совершения моления и ритуального пира у чеченских племен¹¹⁰ мы находим полное тождество и в молитве осетинского хистера над мясом жертвенного животного пивом и пресной лепешкой, и в отваренных головах жертвенных животных, стоящих перед стариками и символизирующих изобилие и приплод скота, и в осетинском обряде аходын — «отведывании» юношей пива, мяса и хлеба, над которыми была совершена основная посвятельная молитва.

Жертвенное животное при съедании его на ритуальном пиру имеет строго определенные части, принадлежащие возрастным группам молящихся. Части эти делятся на почетные, обычные и непочетные. Для хистæртæ, т. е. стариков, возглавляющих ритуальный пир, почетными частями кусартага являются: сæр — голова жертвенного животного с черепной коробкой, расколотой вдоль лобной части, чтобы можно было вынуть мозг (в голове кусартага старики съедают только мозги и язык)¹¹¹, бæрзей^{CXLVI} — шея жертвенного животного, чъапæ — курдюк, называемый часто «фахсин»^{CXLVII} — «сваренный» (от глагола «фых» — «варить»)^{CXLVIII}.

Бажег — передняя ляжка барана, употребляемая при вознесении молитвы. Ни над какой иной частью вареной баранины молиться нельзя^{CXLIX}. Почетными долями младшего в жертвенном животном является къус^{CL} — ухо, отрезаемое стариками от стоящих перед ними сваренных голов кусартагов в знак внимания и поощрения заслуг того или иного кастера. В осетинской пословице говорится: «Къус — кæстæрты»^{CLI} — «Ухо — младшему».

Сгу — бедренная кость, или «кость почета», оставшаяся от бараньих ляжек, с отрезанными от них большими или меньшим количеством мяса — посылается стариками младшим с той же целью^{CLII}.

Вообще же долей младших из жертвенных животных являются нижние части ног и внутренности. Позвоночный хребет является для лæгтæ, мужчин, унижительной частью, и его дают лъбпутæ, мальчикам от 7 до 14 лет. Таковым же считался до последнего времени и бас^{CLIII} — отвар от варившихся в котле жертвенных животных. Если бас ели, то только мальчики и младшие на женском кувде. Обычно бас выливался на землю. Теперь же, когда жертвенных животных стало очень мало, после того как каждой группой бываю́т съедены полагающиеся им части от жертвенного животного, желающим из стариков и мужей подается бас в маленьких деревянных чашках в состоянии почти кипятка. Для молодежи же из баса готовится вместе с требухой и обрезками жира от курдюков тура^{CLIV} и кузил мæдтæ^{CLV} — разновидности похлебок, которые съедаются присутствующими без остатка. В настоящее время, когда правила ритуала пира начинают отходить в прошлое, как пережитками их остаются представления, что старшим мужчинам «стыдно» есть уши с головы барана или быка, а младшим, наоборот, совершенно неприлично есть курдюк, голову барана, в особенности мозг и язык. Почетная доля женщин, посылаемая стариками

Коммент. см.
на с. 306–307

¹⁰⁹ Ламберти А. Описание Колхиды, или Мингрелии // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. 1877. Т. 10. Отд. I. С. 192, 203–208; Путешествие Шардена... С. 220–222.

¹¹⁰ Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Приложение к «Терскому календарю» на 1894 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 3. Кн. 2. Отд. 2. Владикавказ, 1893. С. 92.

¹¹¹ Аналогия этому имеется в зороастрийских представлениях, где голова, глаз и язык посвящались божеству. На осетинском кувде отваренная голова жертвенного барана символизирует божество, покровителя мелкого рогатого скота Фалвару [Фæлвæра], в имени которого находится древнеиранское название доброго духа фервер. См.: Миллер В. Ф. Зороастр и его учение // Мир Божий. 1892. № 5 (май). С. 18.

с кувда на поляне Реком на кувд на поляну Уæллаг Майрем [Уæллаг Майрæм] с кастæртæ, — передняя нога барана с лопаткой и задняя ляжка от бычка или барана вместе с братиной пива или бокалом араки.

По окончании ритуального пира, происходившего по цардагам, после некоторого короткого промежутка времени начинались пиршества и увеселения. Пиршества начинались в тех же цардагах, где только что окончилось моление. Все кувегкагтæ, хистæры и лæгтæ, за исключением особо почетных хистеров и младших мужчин и юношей, остававшихся по своим цардагам в качестве хозяев, расходились кто куда хотел. Младшие из хистæртæ и лæгтæ с песнями и шутками гурьбой ходили из сардага в сардаг, где их угощали пивом, аракой, а также мясом жертвенных животных. Повсюду начинались пирушки, но и они имели определенный порядок своего течения, связанный с кувдом в честь Рекома. На пирушках должны были петься гимны в честь божеств и в том же порядке провозглашения тостов, как это происходило на только что окончившихся родовых ритуальных пирах кувда. Рассаживались здесь тоже по правилам старшинства лет. Возглавляющий пир хистер опять произносил общую посвятельную молитву, после чего провозглашался тост в честь Хцау, затем в честь Реком æмæ Мкалгабртæ, Уастрджи, за здоровье родового объединения, в сардаге которого происходил пир, за здоровье присутствующих на пиру с выделением отдельных особо почетных лиц, а затем общий тост за всех остальных, благодарение Мкалгабртæ за баркад [бæркад] — изобилие и последний тост перед окончанием пира — «Фандаджи Уастрджи» («Дорожный Уастрджи»). Этим пиры заканчивались, для того чтобы возобновиться на следующий [день] и последующие [дни], поскольку в прежнее время пировали здесь по цардагам месяц. Во время сидения на этом пиру, в промежутках между тостами, запевались и подхватывались хором пирующих песни героического и исторического характера, прославлявшие былые дни и былые подвиги, а также речитативом говорились нартовские сказания. Пение сатирических песен на поляне Реком было запрещено, чтобы не разжигать чьего-либо неудовольствия и не омрачить ссорой кувда. Каждый из пирующих в случае, если ему уже не хотелось пить, мог откупиться от очередной чаши, передав ее по своему желанию кому-нибудь, а тот в свою очередь еще кому-нибудь, также откупаясь песней, или сказанием, или амбисондом^{CLVI} — коротким рассказом типа новеллы, или танцем. Тосты, произносившиеся на этих пирах, отличались особым красноречием, изощренностью языка и поэтическими сравнениями.

Во время течения этих пиров, несколько в стороне от пирующих, но в цардагах же или же на поляне выше цардагов происходили соревнования в танце, называемом «ирон кавд»^{CLVII} — «осетинский танец», требующем особой легкости и ловкости. Танцуют ирон кавд с кинжалами^{CLVIII}, которыми фехтуют, или же с чашей пива в руках или на голове^{CLIX}, из которой при бешеном темпе танца не должна пролиться ни одна капля¹¹².

Из музыкальных инструментов, употреблявшихся на пирах в сардагах на священной поляне Реком, допускались только арфа дуадастæнон^{CLX} — «двенадцатиструнная», на которой аккомпанировали нартовским сказаниям. Кроме арфы играли также и на свирели, на которой, по представлению осетин, играют Уастрджи и Ёвсати [Афсати; осет. *Æфсати*], сидя на вершинах гор¹¹³. Игра на двуструнной скрипке, фандыре^{CLXI}, на поляне Реком запрещена, так как раньше ее делали из черепа кабана, который в заповеднике Реком подлечит, как и свинья, запрету¹¹⁴.

Коммент. см.
на с. 307

¹¹² В нартовском эпосе часты упоминания о танце нарта Сослана/Сосрыко [Созырыко; осет. *Созырыхъо*] по краю фынга с бокалом в руке. См., например, сказание «Алагате» (*Шанаев Дж.* Нартовские сказания... С. 6). Этот эпизод имеется в нартовских сказаниях и других северо-кавказских народов. См., например, сказания «Пши-Бадиноко» (Из кабардинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 2. Тифлис, 1871. С. 64), «Пшибадиноко» (Кабардинские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. Тифлис, 1891. С. 35) и т. д.

¹¹³ На свирели играл также и нарт Ацамаз, зачаровывая ее звуками горы, реки, ледники, зверей и птиц: *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний: текст, перевод, комментарии. М.; Л., 1939. С. 91.

¹¹⁴ Запретна также и гармошка, как «новый инструмент», который на этом же кувде, в честь Рекома, но на площади среди цейских ущелий используется в полной мере во время танцев.

На ритуальном пиру в Рекоме, как и на других кувдах в честь других божеств, происходило^{CLXII} гадание на бараньей лопатке жертвенного животного, дошедшее до нас из глубокой древности и известное еще античным народам Европы¹¹⁵.

Гадатели эти бывают из числа дашны — «знающих», знахарей, из которых имеются прославленные на всю Осетию¹¹⁶.^{CLXIII}

Для гадания берется «он» [уæн], лопатка быка или барана, причем считается, что баранья лопатка дает более достоверные сведения. Лопатку эту при обедании с нее мяса нельзя трогать ножом или зубами, а надо общипывать с нее мясо пальцами, а окончательную ее очистку делать ногтями. Если случайно лопатка соприкоснется с железом, то она для гадания становится негодной. Лопатку рассматривают на свет для определения идущих по ней прожилок, а также ее форму и в особенности бугор, имеющийся на ней¹¹⁷. По лопатке определяют урожайность текущего года, приплод скота, благополучие и изобилие в хозяйствах или же всевозможные несчастья. Кроме гаданий на бараньей лопатке, на пиру происходит также и гадание на альчике жертвенного животного, быка или барана. Альчики эти имеют четыре стороны: шах (выемка с ребром), тау (то же, но более плоское), фыр (выпуклая) и цыг (ямка)^{CLXIV}. Выпадение тех или иных сторон альчика и сочетания их дают определенные ответы на вопросы об урожае, благополучии и т[ому] п[одобных] интересующих всех событиях^{CLXV}.

Дашны гадают также и на наконечниках стрел, называясь «фæттæп фæрсæг»^{CLXVI} — «спрашивателями стрел». Особенно отличались этим фамилия Ревæзтæ [Резавовы; осет. *Ревæзтæ*] из колена Сидæмонтæ из села Дей [Даикау; осет. *Дæйыхъæу*] Архонского ответвления Алагирского ущелья¹¹⁸. Они брали четыре наконечника стрел и произносили над ними заклинание, чтоб встала та стрела, которая означала намеченное, затем дашны начинал шепотом вызывать стрелы, перечисляя их, и когда он называл «ту, что нужно», то две стрелы приподнимали ее, указывая, что именно «это она и есть»¹¹⁹.

Распространено также было и гадание при помощи качания воскового шарика, скатанного на конце нитки, между положенными на камень углем, кусочком каменной соли

Коммент. см.
на с. 307

¹¹⁵ О гадании на бараньей лопатке у осетин имеется ряд упоминаний: Пфафф В. Б. Путешествие... С. 153; Сау Алдар. К этнографии Кавказа. Предсказание будущего по бараньей лопатке у осетин // Казбек. 1896. № 120. 10 сентября. С. 3; Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства... С. 152. Гадание на бараньей лопатке встречается и в сказаниях осетин. См., напр.: «Рассказ о Дигор-кабане» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 152), «Песня про пастуха Белой горы» (Памятники народного... Вып. 2. С. 125), «Алдар» (Памятники народного... Вып. 3. С. 67). Такое же гадание имеется и у других кавказских народов, например у мегрелов в XVII в. (Ламберти А. Описание Колхиды... С. 203), у черкесов в XVIII–XIX вв. (Любе Л. Я. Веравания... С. 134, 135), у чеченцев в XIX в. (Ипполитов А. П. Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Отд. III. Тифлис, 1868. С. 16, 19), то же в ингушско-чеченском сказании «Легенда-быль о хромом Теме́ре (Астха-Теме́р) и его сыне» (Далгат Б. К. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. Ингушско-чеченские сказания о нартах, великанах, людоедах и героях, записанные со слов стариков-ингушей в 1892 году // Этнографическое обозрение. 1901. № 1. С. 70), у азербайджанцев в XIX в. (Эфендиев М. Из поверий татар Шемахинского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 2. Тифлис, 1893. С. 211). Тот же обычай имеется и у народов Сибири и Центральной Азии: монголов, калмыков, киргизов (Pallas P. S. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. Bd. 2. St. Petersburg, 1801. S. 350 f.; Гомбоев Г. Глубокомудрая Чуга по кости лопатки, изложенная Манджуширием // Труды Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Ч. 8. СПб., 1864. С. 1–61). То же у коряков (Религиозные верования народов СССР. Т. 1. М.; Л., 1931. С. 53); и др. То же было и у западноевропейских народов еще в эпоху средневековья. См.: La Porte J. de. Le Voyageur Francois, ou La connoissance de l'Ancien et du Nouveau Monde. T. 24. Paris, 1778. P. 180.

¹¹⁶ Как, например, Коста Джиготæ [Коста Джигоев; осет. *Джиготы Къоста*] в Цона в Юго-Осетии и другие.

¹¹⁷ Например, если на свет видна растянутая полоса прожилок, то это к несчастью, темные пятна к покойникам, выпуклости — надо беречь от несчастий женщин и т. д. Записано в 1931 году в селении Цона от Коста Джиготæ, 69 лет.

¹¹⁸ Записано со слов Денгиза Гогатæ в 1936 году в Цее.

¹¹⁹ Видимо, фокус этот делался при помощи магнита, спрятанного в широком рукаве черкески.

и кусочком хлеба¹²⁰. На пиру происходили также и широко распространенные у осетин гадания на пучке березовых палочек бæрзы лæдзгутæ [бæрзлæдзæг (мн. ч. бæрзлæдзджытæ, бæрзлæдзгуйтæ)], которые выбрасываются дæсны [дæсны] на стол перед сидящими на ритуальном пиру¹²¹. ^{CLXVII} В. Ф. Миллер в «Чертах старины в сказаниях и быте осетин»¹²² провел аналогии этому обычаю, известному из «Истории» Геродота (IV, 67) у скифов^{CLXVIII}, у магов-иранцев, из «Германии» Тацита (гл. X) у германцев¹²³, из «Римской истории» Аммиана Марцеллина (XXXI, 2, 24) у алан¹²⁴ и у балтийских славян. О славянах мы имеем сведения также и от [Д. И.] Багалея¹²⁵, то же мы видим и в «Эдде»¹²⁶.

Наскучив развлечениями по цардагам, часть лæгтæ и кæстæртæ в конце пиршества шли на поляну Уаллаг Майрем навестить женщин, приветствовать их за совершением кувда и принять участие в танцах девушек, ожидая, когда окончится пир и начнутся спортивные состязания, в которых принимали участие все возрастные группы мужчин кувеккагтæ. Состязания происходили на поляне Скаж Миграй фæж^{CLXIX}, называемой также Ёрказæн фæж^{CLXX}, единственном месте, принадлежащем к комплексу, связанному с почитанием священной поляны Реком, которое расположено на правом берегу реки Цейдон, у конечной морены Скажского ледника^{CLXXI}.

Ристалищное поле представляет несколько покатуую площадку, обращенную к реке. В литературе о Рекоме об этом месте нигде не упоминается, хотя В. Б. Пфафф в своем путешествии по Северной Осетии 1869 года записал о существовании на кувде в Рекоме этого обычая¹²⁷. Конные ристалища на кувдах у осетин и игра всадниками в мяч^{CLXXII} в честь Уастрджи существовали в ущельях Осетии в средние века, по-видимому, повсеместно по крупным обще-родовым или обще-ущельным святилищам¹²⁸, но к XIX веку они остались, насколько мне известно, только в Рекоме и в Михдау — в двух святилищах рода Осибатара. Повсеместное распространение по осетинским святилищам ристалищных полей тем более вероятно, что в соседней Грузии такие ристалища на храмовых празднествах держались почти до середины XX века¹²⁹.

Коммент. см.
на с. 307–308

¹²⁰ Таким гаданием, произведенным на поляне Реком в 1934 году, попробовал запугать меня один из жителей Цея, предрекая мне за дерзостное преступление запретов Рекома всяческими карами, но был посрамлен и изгнан Хазби Басиатæ, взявшим меня под защиту.

¹²¹ См. об этом: *Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 1; *Баранов Е.* Из суеверий осетин. С. 58–62; *Чурсин Г. Ф.* Народные обычаи и верования в Кахетии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 25, вып. 2. Тифлис, 1905. С. 1–79.

¹²² *Миллер В. Ф.* Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Ч. 122. Август. Отд. 2. С. 201. См. также реферат данной статьи: *Статья В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин»* // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 9, вып. 2–3. Отд. 3. М., 1883. С. 11.

¹²³ Сочинения Корнелия Тацита / пер. с примеч. и со ст. о Таците и его сочинениях В. И. Модестова. Т. 1. СПб., 1886. С. 46.

¹²⁴ *Аммиан Марцелин.* Римская история / пер. Ю. А. Кулаковского (вып. 1–3) и А. И. Сонни (вып. 1). Вып. 3. Киев, 1908. С. 242, 243.

¹²⁵ *Багалея Д. И.* Русская история... С. 56.

¹²⁶ Эдда. Скандинавский эпос. Т. 1. М., 1917. С. 153.

¹²⁷ О турнирах в Рекоме упоминает В. Б. Пфафф (*Пфафф В. Б.* Путешествие... С. 142) и с его слов — В. Воеводский: *Воеводский В.* Прогулка по Военно-Осетинской дороге, к Цейскому леднику и на «Мамисонский перевал» // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1905. № 5–6. С. 35; и др.

¹²⁸ В литературе имеются сведения о конных ристалищах и спортивных играх на кувдах у осетин, относящихся к половине XIX в. См.: *Аткидан-Нузер.* Шумаржа // Ставропольские губернские ведомости. 1850. № 11. С. 116–117 (и обзор этой статьи: *Указатель географического, статистического, исторического и этнографического материала в «Ставропольских губернских ведомостях»* // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1875–1877. Т. 4. С. 12–13); *Беридзе И. Б.* «Вашкирки» у осетин. С. 323 (о кувде в Герис-джвари [Джеры-дзуар] в Юго-Осетии).

¹²⁹ Об играх на религиозных праздниках у грузин см.: *Гр. Гор.* Древние грузинские игры // Тифлиссские ведомости. 1830. № 27. 3 апреля. С. [3–4]; *А. Е.* Общественные игры и увеселения в древней Грузии // Кавказ. 1882. № 173. 3 июля. С. 2–3; № 174. 4 июля. С. 2.

По словам стариков Цея, на их памяти и по рассказам их отцов и дедов на поляне Скаж Лиграй фæж происходили следующие спортивные состязания:

- все виды вольтижировки на лошадях: джигитовка, игра всадников в мяч (поло), козлодрание,
- все виды состязания в стрельбе в цель и не только из ружей, но наряду с ними и из луков,
- состязания в беге,
- гимнастические прыжки в длину со сложенными ногами (æнгонкъахæй)^{CLXXIII},
- поднимание тяжестей,
- кулачный бой,
- метание палки,
- бой на деревянных мечях, а также кулачный поединок.

Глубокое внедрение в быт осетин спортивных состязаний и игр отражено в нартовском эпосе: так, гимнастический прыжок в длину (æнгонкъахæй) приписывается нарту Сослану¹³⁰. О нартовских играх имеется ряд сказаний и у осетин¹³¹, и у других народов Северного Кавказа, воспринявших эти сказания¹³². Такие же военные ристалища и поездство^{CLXXIV} были и у славян¹³³, а если идти дальше на запад, то они были и в Древнем Риме в виде секулярных игр¹³⁴, и в эпоху средневековья охватывали всю Западную Европу¹³⁵, представляя собой общее эпохальное явление.

Когда все относящееся к кувду в заповеднике Реком было выполнено, кувд считался оконченным, и все мужчины трогались в обратный путь, разделяясь только на возрастные группы и смешиваясь в родовых подразделениях. Старшие мужчины шли впереди пешком, за ними через несколько времени шла часть кастеров, ведя в поводу верховых лошадей, на седлах которых перекинуты пустые переметные сумы хордзины^{CLXXV}. Хистартæ и лæгтæ хором пели гимны в честь Рекома, Мкалгабртæ и Уастрджи, уже петье ими на окончившемся пиршестве. Подойдя к мосту у поляны Даллаг Майрем фæж^{CLXXVI}, откуда дороги расходятся: одна идет вниз к Бурону, а другая — вверх к поселкам Цея, мужчины садятся и ждут лошадей. Часть их едет в Цей, часть к себе в селения, откуда они приехали на кувд. После дружеского прощания мужчины, разделяясь на две группы, разъезжаются по домам.

4.2. Женский кувд в священном заповеднике Реком

У В. Ф. Миллера имеется упоминание о том, что женщины-осетинки не принимают участия в пире кувда и угощаются остатками от пира мужчин¹³⁶, между тем это неверно и непонятно¹³⁷. Причина этой ошибочной фразы у такого замечательного знатока быта и языка осетин, как В. Ф. Миллер, заключалась в слабом знании в 80-х годах XIX в. быта осетинских женщин, который был скрыт от глаз этнографов-мужчин и к тому же не из осетин. Осетины ж этнографы говорили о своих женщинах мало в силу осетинского

Коммент. см.
на с. 308

¹³⁰ Кокиев Г. А. Склеповые сооружения... С. 59.

¹³¹ Например, «Вариант о нарте Созырко и маленьком Тотрадзе, сыне Алимбека» (Памятники народного... Вып. 1. С. 100).

¹³² См., например, кабардинское сказание «Сосруко» (Кабардинские тексты. С. 7–12, 15–19) и карачаевское сказание «Сосрука и эмеген Пятиголовый» (Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. I. Тифлис, 1898. С. 73).

¹³³ Багалей Д. И. Русская история... С. 329.

¹³⁴ Базинер О. Ф. *Ludi saeculares: Древнеримские секулярные игры. Историко-филологическое исследование.* Варшава, 1901.

¹³⁵ Гуковский М. А. Турниры в Италии на исходе средних веков // Средневековый быт: Сб. ст. Л., 1925. С. 50–77.

¹³⁶ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 265.

¹³⁷ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 41–43. Несколько слов о женских кувдах: Скачков А. Е. Празднование дзуаров...

обычая, считающего полузапретным, полунеприличным разговоры о женщинах. Корни этого обычая лежат в пережитках военно-демократического строя у осетин, бытовавшего в горах Осетии в той или иной пережиточной форме вплоть до революции. Несмотря на внешнюю суровость мужчин-осетин к своим женщинам, отношения эти отличаются и по правилам обычного права, и по проведению их в жизнь мягкостью и признанием равноправности в хозяйственных и семейных делах, где сфера прав и обязанностей строго ограничена и скреплена взаимным уважением.

На самом деле, вопреки многим высказываниям этнографов во второй половине XIX в., женщины-осетинки совершенно равноправны с мужчинами и в отношении совершения кувдов, образуя аналогичную мужской половозрастную группу с разделением между этими возрастами прав и обязанностей.

В связи с этим женщины-осетинки участвуют в своих кувдах на равных с мужчинами началах и не зависят от них ничем, составляя особую от них группу, исполняющую религиозные действия, очень близкие к таковым же у мужчин, но отдельно. В то же время бывают такие женские кувды, как, например, в честь Майрем, на которых в качестве возглавляющего женский ритуальный пир жрецом, возглавляющим на нем еду и питье, а также выпивающим глоток священного пива, должен быть или может быть мужчина.

Женщины посещали заповедник Реком для совершения там кувда только один раз в году на Кардагхэссен. На остальных кувдах, происходивших здесь: Атынаг, Вашгерги^{CLXXVII} и кувды по особым случаям, присутствие женщин в заповеднике было запрещено. На Кардагхэссэе религиозные действия в честь Майрем начинались с того, что женщины, дойдя до поляны Амбырдфæж толпой, без соблюдения возрастных и родовых делений, последнюю часть пути по Реком над шли, разделившись на возрастные группы, а войдя на поляну Уаллаг фæж Майрем, рассаживались на земле на корточках, объединяясь возрастными: заронд уститæ^{CLXXVIII} — старые женщины, чинзтæ^{CLXXIX} — замужние женщины и чизджитæ^{CLXXX} — девушки от 14 лет, и все дети, пришедшие сюда с женщинами дома, включая мальчиков до 7 лет, составляют общую, без разделения на девочек и мальчиков, группу шевалонтæ^{CLXXXI}, «детей»¹³⁸. Эта последняя группа в совершении молитвы участия не принимает, находясь на поляне Уаллаг Майрем фæж под присмотром старших девочек лет 10–13, и только кормится от пиршественного стола, за которым сидят их бабушки, матери, тетки и другие родственницы по женской линии.

Рассевшись на земле кружками и тихо переговариваясь, женщины ждали начала кувда¹³⁹. Одновременно на поляне Реком лæгтæ при помощи кæстертæ совершали кровные жертвоприношения, закалывая баранов и ягнят в честь Майрем для женского кувда: на кувдах у женщин кровавая жертва заменяется бескровной (сыр, молоко, хабыджины^{CLXXXII}), а мясо присылается от мужчин. Освежеванные тушки нивондагов подтаскивались к котлам, стоявшим над кострами очагов на поляне Реком и клались в них вариться вместе с их головами. Жертвенные тушки или варились целиком, или разрубались на части, «не дробя костей». За котлами присматривала та же группа кæстæров и лябпутæ под общим руководством афсинтæ — распорядителей кувда из лæгтæ, которые приготавливали жертвенное мясо и для кувда мужчин.

Несколько распорядительниц женского кувда в честь Майрем, также называвшиеся авсин [æфсин], и также выбранные жеребьевкой из наиболее чистых синтæг^{CLXXXIII} — «женщин», с помощью девушек и девочек-подростков начинали приготовления к ритуальному

¹³⁸ Мальчики, имевшие свыше семи лет, находились на поляне Реком в цардагах вместе с юношами.

¹³⁹ Я наблюдала кувд в честь Майрем почти по всем ущельям Северной и Южной Осетии на протяжении свыше 20 лет. Описание кувда в честь Майрем в священном заповеднике Реком записывалось мною неоднократно и по частям, и целиком от разных женщин Цейского ущелья. Особую благодарность в изучении кувда у Майремов я приношу моей многолетней хозяйке, у которой я была в качестве гостьи в свои приезды в Цейское ущелье, Аминат Абайон, жене лесника Цейской казенной дачи Хадахца Айляртæ, живущих в лесной сторожке.

пиру. Несколько юго-восточнее камня Майрем Кувдтæ дур [*Майрамы кувæн дур*] раскладывались на густой траве поляны колотые, обтесанные доски, клались они в один ряд с ориентировкой с востока на запад. В восточном конце этого ряда находилось три плоских камня, предназначенные в качестве сидений для трех наиболее старых женщин, собравшихся на кувд и долженствовавших исполнять роль жриц на этом кувде. Эти три камня покрывались кусками войлока или же ковровой переметной сумой — хурдзин.

Когда с поляны Реком приходил посланный, обычно юноша лет 16, и говорил, что к молению у мужчин все уже готово, сидящие женщины вставали и готовились к шествию. Три старшие по годам женщины становились впереди. Самая старая из них посередине двух менее старых. Сзади них становились в строй остальные женщины, по несколько человек в ряд со строгим соблюдением старшинства. Впереди — наиболее старые, позади — самые молодые. Несколько поодаль, но по линии рядом со старшими женщинами, шел к Майрему и старик хистер, пришедший для участия в кувде женщин со священной поляны Реком. Шествие женщин медленно трогалось по поляне, входило в лес, где стоит святилище, и подходило к нему с его западной стороны. Старшая из жриц входила внутрь загородки святилища Уаллаг Майрем, открывала ставенку окна и доставала оттуда большую деревянную братину с пивом, поставленную там на кувде прошлого года. Взяв ее в руки, она смотрела, прибавилось ли в ней пива или убавилось. Если прибавилось, то это служило хорошим предзнаменованием для кувда этого года. В братину с пивом за год стояния внутри срубика святилища обычно наливается протекающая сквозь дрань крыши дождевая и талая вода, так что обычно братина бывает полной почти до верха. В некоторых святилищах Майрем в других местах, как, например, в Майрем кувандоне близ с. Архон, пиво это после оставляют стоять год уже не в чаше, а в бутылке, заткнутой пробкой.

Затем старшая жрица произносила над братиной краткую импровизированную молитву, благодаря Майрем за покровительство женщинам, и подносила ее подошедшему к ней старику, который, взяв в руки братину, произносил над ней молитву в честь Хцау, пригубливал из нее и передавал ее обратно жрице, которая выливали все содержимое в братине пиво на крышу святилища Майрем так, чтоб пиво, растекаясь, окропило бы все четыре стороны этого маленького строения¹⁴⁰. ^{CLXXXIV} После этого две старухи, помощницы главной жрицы, обходили всех собравшихся на кувд женщин и собирали от них принесенные им в дар Майрем нишейнагтæ — вотивные приношения в виде кусочков углей, завернутых в вату, шелковых лоскутков, предпочтительно белого цвета, размотанных шелковых коконов зелде^{CLXXXV} — шелковой ваты, кукол, сшитых из тряпок, с вышитыми разноцветными нитками лицами, и ряда других вотивных предметов, в виде моделей люлек и т. д., символизирующих чадородие¹⁴¹.

Сюда же с поляны Реком приносилась и зелдаг — шелковые шнурки и нанизанные на них бусы, снятые с принесенных в жертву на этом кувде в честь Майрем бычков, баранов и ягнят, от той или иной женщины, просившей у Майрем разрешения от бесплодности, или счастливо родивших.

Коммент. см.
на с. 308

¹⁴⁰ Этот обряд является остатком того ритуального действия, которое совершалось здесь в прежнее время. Еще в XIX в., здесь, около ограды святилища Уаллаг Майрем, в его священной роще, происходил теперь исчезнувший обряд посвящения юношей и девушек в брачный возраст, после которого на поляне Уаллаг Майрем фæж исполнялась ритуальная пляска фаллосного характера, «далладжикки кури», «уалладжикки сури», под хоровое пение и хлопанье в ладоши всех присутствующих на кувде женщин. После этого танца исполнялся танец вприсядку, «быни бадчитæ», такого же эротического характера, см. главу [5.2.1.] «Майрем». Ритуальную пляску, скачкообразные «танцы вприсядку» Б. Л. Богаевский связывал с культом быка: *Богаевский Б. Л.* Минотавр и Пасифая на Крите в свете этнографических данных // *Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932: Сб. ст. Л., 1934. С. 109.*

¹⁴¹ В Северо-Осетинском музее краеведения имеется интересная коллекция вотивных предметов, изъятых из святилища Уаллаг Майрем в 1930 году И. Т. Собиевым, а также мной в 1936 году при реставрации срубика этого святилища И. П. Щелбыкиным; см. инв. № 38–23 предметов.

Собранные нишейнагтæ старшая из жриц кладет внутри святилища через оконце и прикрывает ставенку. После этого старшая из жриц опять становилась посредине между своими двумя помощницами, держа в руках пустую братину из-под пива. Позади них группировались остальные женщины, соблюдая старшинство лет так же, как это было при шествии к святилищу: каждая занимала свое место, и так же медленно они шли на поляну Майрем Уаллаг фæж, где все было уже готово к совершению ритуального пира.

Возглавляющей ритуальный пир женщин в честь Майрем бывает та самая женщина, заронд ус, которая шла во главе процессии к святилищу Уаллаг Майрем. Но если она очень дряхла, то возглавляющим этот пир может быть один из стариков, чаще тот, который участвовал в обряде отпивания пива из братины около святилища Майрем. Но, как правило, ритуальный пир женщин возглавляется старшей из всех присутствующих на кувде женщин, исполняющей на данном кувде обязанности главной жрицы, которая усаживается на средний из камней, лежащих на вершине линии разложенных на земле досок. По ее бокам, также на камни, садятся и ее две помощницы. С обеих сторон досок присаживаются на корточки¹⁴² и все остальные женщины со строгим соблюдением старшинства. Позади жрицы и женщин становятся девушки и девочки-подростки, исполняющие роль урдигистагов, также в порядке нисходящего старшинства. В стороне от досок, также сидя на земле, на корточках, кружками вокруг разостланных на траве бурок, располагаются дети, рассаженные по возрастам, без деления на мальчиков и девочек. За ними присматривают девочки лет 10–13. На лежащие на земле в траве доски и бурки раскладываются на листья лопуха хлебные пресные лепешки чиритæ^{CLXXXVI}, пироги с сыром хабыджинтæ, куски нарезанного ножом сыра¹⁴³, куски сваренного и нарезанного мяса бычков и баранов. Перед тремя жрицами стоит деревянная тарелка, на которой лежат отваренная баранья голова, курдюк и баранья ляжка — почетные части из жертвенного животного, предназначенные для возглавляющих стол.

Ритуальный кувд начинает старшая из жриц. Девушка, стоящая позади ее сиденья, подает ей три круглых небольших пирога с сырной начинкой хабыджинтæ, играющие роль чиритæ [в кувде] мужчин¹⁴⁴. Поверх хабыджинтæ положена отваренная передняя ляжка баззег от главной жертвы на кувде текущего года в честь божества Майрем. В другую руку жрице подают чашу с пивом¹⁴⁵. Привстав со своего сиденья и снова сев, главная жрица начинала свою посвященную в честь кувда Майрем молитву, в которой она просила благословления Майрем дать в этом году молящимся плодородие во всем: урожая земле, приплода скоту и рождения мальчиков тем, кто молится сейчас вместе с нею об этом¹⁴⁶.

Затем следуют тосты, аналогичные одновременно произносимым мужчинам на кувде на священной поляне Реком и в порядке той же очередности, кроме перестановки Майрем

¹⁴² Женщина если что-либо ест или пьет, то приседает на корточки, она никогда не принимает пищу стоя.

¹⁴³ Сыр и мясо надо резать ножом, но хлеба трогать ножом нельзя, его можно только разламывать.

¹⁴⁴ Молитвенные лепешки женщин имеют сырную начинку потому, что женщины совершают бескровные жертвы молочными продуктами. В нарттовском эпосе осетин имеются частые упоминания о молении нарт Сатаны [осет. *нарты Сатана* — «нарттовская Шатана»] над тремя хлебами. См., напр[имер], сказания «Безымянный сын Урызмага» (*Шанаев Дж.* Нарттовские сказания. С. 24), «Как Батрадз разбил Хызову фидар (крепость)» (Памятники народного... Вып. 1. С. 90), «Сослан и нартты» (Дигорские сказания... С. 105). Такие же моления с тремя хлебами производят и другие женщины в нарттовских сказаниях. См., напр[имер], в сказании «Болат-Хамиц» молитву двух жен нарта Хамыца, совершенную на трех соленых хлебах, о том, чтоб третья жена Хамыца никогда бы не поправилась и умерла бы через год: Памятники народного... Вып. 2. С. 6.

¹⁴⁵ На кувд около святилища Майрем в заповеднике Реком женщины пьют только пиво — по ахдау (обычаю) женщины могут пить араку только на хистах (поминках). В настоящее же время во многих местах Осетии правило о том, когда можно женщинам пить пиво, а когда — араку, перестало соблюдаться с прежней неукоснительностью, почему во многих местах Осетии на кувдах в честь Майрем женщины стали пить пиво и араку.

¹⁴⁶ Текст этой молитвы в литературе неизвестен. См. приложение «Тексты» [названное приложение в бумагах Е. Г. Пчелиной не обнаружено].

с третьего на первое место: 2) Реком¹⁴⁷ амæ Уастрджи, 3) Мкалгабртæ, 4) Уацилла, 5) Аларды. Шестой тост отличен от такового у мужчин: за продолжение потомства у собравшихся на кувд женщин, и седьмой: просьба к Майрем о благословлении всех собравшихся на кувд женщин.

Разница между женскими и мужскими тостами не в их содержании и не в порядке их провозглашения, а в том, что женщины называют эти божества их иносказательно описательными именами, употребляя здесь обычный для женской речи иносказательный язык. Считается, что женщины имеют право не иносказательно называть только пять божеств: Мадид Майрем, Аларды, Хцаудзуар^{CLXXXVII}, Галагона^{CLXXXVIII}, Бнатхицау. Между тем, из этих божеств только первое является прямо произнесенным именем, остальные же тоже иносказательные.

Реком женщины называют «Æргомдзырд дзуар», «Откровенным», то есть быстро мстящим^{CLXXXIX}, Уастрджи — Лæгты дзуар^{CXC}, «Мужской святой»¹⁴⁸, Мкалгабртæ — Рыныбардуаг, «Божество, несущее гибель»^{CXCI} и Уацилла — Хоры хицау, «Хозяин хлебов».

После окончания этого последнего тоста в честь Майрем кувд считается оконченным, а братина с пивом, над которой он был произнесен, относится в святилище Уаллаг Майрем одной из второстепенных жриц, в сопровождении девушки, как бы тайком, и ставится внутри постройки на предназначенное для этого место.

После окончания ритуального пира на поляне Уаллаг Майрем фæж начинаются танцы, в которых участвуют девушки и молодые неженатые мужчины, освободившиеся от своих обязанностей кастæртæ на кувде на священной поляне Реком. Приходят сюда и хистертæ, и лæгтæ навестить женщин и пожелать им всяческого благополучия. Приходящим мужчинам подносились бокалы с пивом, рога с аракой, с куском пирога и вареного мяса, с приветствиями, передаваемыми от лица женщины, возглавляющей ритуальный пир женщин.

Танцы происходят под хоровое пение и хлопанье в такт ладошами, а также стука палкой по доске. Танцуют сперва ирон симд, «осетинский симд», однорядный, несомкнутый хоровод, состоящий из пар мужчин и женщин, взявшихся за руки¹⁴⁹.

Впереди симда идет ведущая пара, а позади замыкающая. Симд продолжается до тех пор, пока все пары не протанцуют по одному разу вдвоем. Этим же танцем, ранее ритуального характера, заканчиваются танцы на кувде в честь Майрем. Во время симда у всех должны быть серьезные торжественные лица, у девушек, кроме того, скромно опущенные вниз глаза. Улыбаться во время симда запрещено. Танец этот очень часто употребляется в нартовских сказаниях, по которым нарты так плясали этот танец, что потрясали землю, от топота ног на симде нартов осыпались горы, а деревья в лесах трескались.

Между этими двумя симдами танцуют обычные на сельских праздниках и свадьбах ирон кавд — «осетинский военный танец», маккалон кавд — «чеченский танец»^{CXCII}, общекавказскую горную лезгинку, а также кæсгон кавд — «кабардинский танец»^{CXCIII}.

По окончании танцев женщины уходили из заповедника Реком в цейские поселки на ночлег и больше в течение года входили в зону священного заповедника не имели права¹⁵⁰.

Все обряды, связанные с Майрем, в течение года совершались по селениям около сельских кувандонов в честь Майрем.

Коммент. см.
на с. 309

¹⁴⁷ А. А. Миллер считал, что «женщины и дети к почитанию Рекома не допускаются»; см.: Вязигин А. А. Памятник... С. 75. На самом деле это не так. Женщины и дети не допускаются к мужскому кувду на священной поляне Реком, но на ритуальном пиру в честь Майрем на поляне Уаллаг Майрем фæж молитва в честь Рекома, в иносказательной форме «Æргомдзырд дзуар», совершается.

¹⁴⁸ Текст женской молитвы в честь Уастрджи см.: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 42.

¹⁴⁹ Фотографический снимок с такого симда см.: Кавказ и Средняя Азия в фотографиях и описаниях. Ежемесячный иллюстрированный фототипиями журнал. 1901. № 6. Фото № 6. Осетинский симд аналогичен грузинскому симду.

¹⁵⁰ В настоящее время с устройством в цейском священном заповеднике Реком курортной зоны запрет посещения женщинами ущелья не соблюдается.

Приложение 1

Половозрастные группы у осетин

В структуре осетинского родового общества ясно проступают черты родовых и родовых взаимоотношений, которые ярче всего проявляются в религиозных обрядах осетин: кувдах (молениях), хистах (поминках) и чинзахсав [чындыæхсæв] (свадьбах), сопровождающихся ритуальными пирами, а также в нартовском эпосе и других народных сказаниях осетин. К сожалению, эти чрезвычайно интересные черты, отражающие в себе социальную структуру древнего общества предков современных осетин, пока еще не привлекли к себе внимания исследователей. То же самое можно сказать и в отношении других кавказских народов, у которых эти половозрастные деления сохранились не менее отчетливо, чем у осетин. К этим народам относятся: хевсуры, пшавы, тушины, мтиулы, мохевцы, чечено-ингуши и другие племена кавказских горцев.

Половозрастные группы у осетин¹⁵¹ выявляются в делении осетинского общества на две обособленные группы: мужчин и женщин, со строгим разграничением работ, прав, обязанностей и правил поведения.

Каждая из этих групп, в свою очередь, распадается на четыре возрастные группы, среди которых также произведено разграничение в исполняемых ими работах, правами, обязанностями и правилами поведения и внешнего отличия в костюме и причёске.

Мужчины	Женщины
I. Хистартæ [хистæртæ] — «старшие», или заронд лæгтæ [зæронд лæгтæ] — «старые мужчины», из которых выделяются унафæ-гæнæгтæ [унафæгæнджытæ] — управители хозяйства, домовладыки. Старики от 60 лет.	I. Заронд ужтитæ [зæронд устытæ] — «старые женщины», из которых выделяются авсинтæ [æфсинтæ] — «хозяйки», домовладыки. Старухи от 55–60 лет.
II. Лæгтæ — «мужи». Мужчины от 25 до 60 лет.	II. Чинзтæ [чындытæ] — «замужние женщины; [невестки, снохи]». Делятся на две группы: — старшие чинзы, пробывшие в замужестве 10 лет или имеющие сыновей; — младшие чинзы, пробывшие в замужестве менее 10 лет и не имеющие сыновей или же новобрачная до рождения ею сына.
III. Кæстæртæ — «младшие». От 14 до 20–30 лет.	III. Чизджитæ [чызджытæ] — «девушки». Делятся на две группы: — чинзайчизг [чындыззон чызг] — девушки на выданье; — чизджитæ [чызджытæ] — девочки и девушки-подростки, не достигшие брачного возраста, от 7 лет.
IV. Лябутæ [лæппутæ] — «мальчики». Называются так до женитьбы и делятся на две группы: — асæргæ-лябпу [ацæргæ лæппу] — юноши ^{СХIV} ; — лябпутæ [лæппутæ] — мальчики от 7-летнего возраста.	IV. Шевалонтæ [сывæллæттæ] — дети до 7 лет без различия пола.

Коммент. см.
на с. 309

¹⁵¹ Понятие о старшем и младшем в быту осетин распространяется также и на самого человека-мужчину, у которого есть старшие и младшие части тела, например: правая нога — старшая, а левая — младшая. Поэтому разуть надо сперва левую ногу, так как если будет тревога, то старшая нога будет обутая. А обуваться надо с правой ноги, по той же причине. То же и в отношении рук: правая рука — старшая, а левая — младшая и т. д.

Заронд лæгтæ («старые мужчины»), или же хистæртæ («старшие») — самая почетная возрастная группа мужчин. Она несет наибольшую моральную ответственность. Осетинские пословицы о хистерах говорят: «В плохой день и плохую ночь очередь старшего» («Æвзæр бон æтæ авзæр æхсæвы хистæры рад у» [*Æвзæр бон æмæ æвзæр æхсæвы — хистæры рад у*]) и «Вытри нос старшему и поучись у него мудрости» («Хистæрæн иæ фындз апæрз æмæ иæ зондæи бафæрс» [*Хистæрæн иæ фындз амæрз æмæ иæ зондæи бафæрс*]). Хистердзинад [*хистердзинад*] — «обычай о правах старшего» — особенно выпукло проявляется в правилах поведения стариков в дороге и при совершении религиозных обрядов¹⁵².^{СХV}

Хистеры, составляя командный состав в родовых боевых дружинах, и в походах, и в грабительских набегах «балцах» [*балцытæ*], всегда ехали или шли впереди своего военного объединения. Такие хистеры носили название къварихистæр^{СХVI} [*къуари хестæр*]¹⁵³, и к ним относилась пословица: «В роде один человек из всех почитается»¹⁵⁴. При разделе добычи доля старших была особой, нося название хистæйраг [*хистæйраг*]¹⁵⁵.

Право первого голоса также принадлежало старшему в родовом объединении. Непочтительность к старшим в быту у осетин совершенно не имеет место и в настоящее время сохранилась только как атавизм в нартовском эпосе, в некоторых своих частях отражающем черты глубочайшей древности этого народа¹⁵⁶. Внешнее выражение этой возрастной группы в настоящее время: на голове волосы, на лице борода и усы. Из одежды: на плечах длинная овчинная шуба, под ней бешмет и черкеска, на ногах шаровары шерстяные или кожаные мехом вверх, шерстяные ноговицы и высокие чувяки из сыромятной кожи.

О положении хистера в быту осетин в литературе имеется ряд упоминаний¹⁵⁷, но особенно много их в сказаниях осетин¹⁵⁸. В нартовском эпосе в качестве хистера выступает снежнобородый Урызмæг.

Коммент. см.
на с. 309

¹⁵² О роли старшего в роде, в родовом обществе, сводящейся в настоящее время только к руководству в религиозных обрядах, было отмечено Ф. Энгельсом в «Происхождении семьи, частной собственности и государства».

¹⁵³ Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний: текст, перевод, комментарии. М.; Л., 1939. С. 94, примеч. 41.

¹⁵⁴ Осетинские тексты... С. 9.

¹⁵⁵ См., например, сказания: «О том, как великан поймал Урызмага» (Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских... С. 11); «О славном сыне Чандза — маленьком Суай» (Памятники народного... Вып. 1. С. 34); и др.

¹⁵⁶ Это относится только к одному эпизоду в эпосе, в котором нартовская молодежь решила опоить одряхлевшего Урызмага на пиру и тем с ним покончить, но могучий дух богатыря Урызмага и помощь племянника нарта Батыраза [Батраз; осет. *Батырадз*, *Батрадз*] помешали этому начинанию. См. сказания: «Вариант об Урузмаге, последняя его добыча» (Памятники народного... Вып. 1. С. 38–39), «Как нарты хотели опоить Урызмага» (Памятники народного... Вып. 1. С. 72), «Последний балц Урузмага» (Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 23–28).

¹⁵⁷ Берзенов Н. Г. 1) Очерки Осетии. Дигория // Санкт-Петербургские ведомости. 1851. № 262. 21 ноября. С. 1051–1052; 2) Очерки Осетии. Дигория // Закавказский вестник. 1852. № 39, 40; Кокиев С. В. Записки о быте осетин... С. 74; Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном отношении. Т. 1. М., 1886. С. 99–104; Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства... С. 140–163.

¹⁵⁸ Осетинские тексты... С. 9, 92–93, 95 и др.; «О том, как великан поймал Урызмага» (Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских... С. 10–11); «Урызмаг и Созрыко» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 41); «О нартовском князе Насран-Алдаре» (Памятники народного... Вып. 1. С. 4, 16, примеч. 6); «Вариант о нартах: снежнобородом Урызмаге Сосырыко и Сослане» (Памятники народного... Вып. 1. С. 18, 21, примеч. 6); «Еще вариант об Урызмаге» (Памятники народного... Вып. 1. С. 23–24); «О славном сыне Чандза — маленьком Суай» (Памятники народного... Вып. 1. С. 30, 34, 38, примеч. 32); «Вариант об Урузмаге, последняя его добыча» (Памятники народного... Вып. 1. С. 38–40); «Как Сырдон сжег плетя у нартов» (Памятники народного... Вып. 1. С. 63); «Как нарты убили золотую лисицу» (Памятники народного... Вып. 1. С. 65); «Как нарты хотели опоить Урызмага» (Памятники народного... Вып. 1. С. 72); «О воровстве у Урызмага коровы» (Памятники народного... Вып. 1. С. 92); «Танец нартов»

Лæгтæ — «мужи», мужчины в полной силе. Все жизненные тяготы ложатся у осетин на этот возраст. От лæгтæ требуются выносливость, выдержка, бесстрашие, работоспособность и обязанность защищать все остальные возрасты мужчин и все возрасты женщин.

В разделе военной добычи лæгтæ участвовали после того, как брали свою долю хистæртæ и кæстæртæ. Только после этого они могли приступать к разделу, строго придерживаясь внутри своей группы нисходящей степени старшинства. То же самое в отношении питья воды в походе, в дороге и при полевых работах или работе на пастбищах со скотом. Весь распорядок уклада жизни осетина-горца по ахдау предусматривает для младших в первую очередь, и затем для старших, ослабление физических трудностей и обязует лæгтæ все трудности нести на себе. В нарттовском эпосе осетин в качестве лæгтæ выступают Хамыц, Батыраз, Сослан, Ацамаз и другие.

Кæстæртæ — предпоследняя группа в возрастных делениях осетин: «старшие из младших». Эта группа мужчин сохранила за собой почти до революции большую часть своих прав и обязанностей, проистекающих из структуры родового общества.

В эпоху средневековья и еще в XVIII в., до начала русского завоевания, кæстæртæ являлись в военно-демократическом социальном строе осетин оруженосцами, которые по достижении ими должного возраста сами становились лæгтæ — воинами в той же родовой военной дружине.

В связи с этим, по осетинскому ахдау, отсюда проистекают все права, обязанности и привилегии кастеров, называемые общим словом «кæстæрнраг» [*кæстæйраг*] — «долей младшего», широко освещенной как в фольклоре осетин¹⁵⁹, так и в этнографических работах об осетинах¹⁶⁰.

Кæстæртæ в силу своего молодого возраста обязаны всячески обслуживать и заботиться о двух более, чем они, старших группах мужчин: лæгтæ и хистæртæ¹⁶¹.

В свою очередь, кæстæртæ имеют ряд привилегий: в военных походах и набегах имели право выбора добычи непосредственно за самыми старшими, хистæртæ. Кроме того,

(Памятники народного... Вып. 2. С. 23); «Насиран-алдар» (Памятники народного... Вып. 2. С. 67); «Безымянный сын Урызмага» (Памятники народного... Вып. 3. С. 6); «Последний балц Урузмага» (Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 23–24); и др.

¹⁵⁹ См., например: Осетинские тексты... С. 9; и др. Сказания: «Созрыко» (Шанаев Дж. Нартовские сказания... С. 3); «Как родился Батраз» (Шанаев Дж. Нартовские сказания... С. 28); «Нарты и Сырдон» (Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских... С. 11); «Хамыц, Созрыко и Урызмаг» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 37, 39); «Еще вариант об Урызмаге» (Памятники народного... Вып. 1. С. 21–26); «О славном сыне Чандза — маленьком Суай» (Памятники народного... Вып. 1. С. 27–37); «Как родился Арах-Цау, сын Бедзенаг-Алдара» (Памятники народного... Вып. 1. С. 56); «Как нарты убили золотую лисицу» (Памятники народного... Вып. 1. С. 27–65); «Как сын Урызмага побил агуров» (Памятники народного... Вып. 1. С. 70–72); «Вариант о сыне нарта Урызмага Крым-Султане» (Памятники народного... Вып. 1. С. 93); «Пир Урузмага» (Памятники народного... Вып. 2. С. 8–9); «Танец нартов» (Памятники народного... Вып. 2. С. 21–22); «Черная лисица Нарты» (Памятники народного... Вып. 2. С. 33); «Нартовское зло Сирдон» (Памятники народного... Вып. 2. С. 57); «Мальчик, рожденный нарт Сатаной от Черного Ногайца» (Памятники народного... Вып. 3. С. 17); «Безымянный сын Урызмага» (Памятники народного... Вып. 3. С. 3–10; 136, примеч. 23); «Сказка про невестку алдара» (Памятники народного... Вып. 3. С. 40–45); и др.

¹⁶⁰ Берзенов Н. Г. 1) Очерки Осетии. Дигория // Санкт-Петербургские ведомости. 1851. № 262. 21 ноября. С. 1051–1052; 2) Очерки Осетии. Дигория // Закавказский вестник. 1852. № 39, 40; 3) Из записок об Осетии // Кавказ. 1852. № 67. 1 ноября. С. 279–281; № 68. 5 ноября. С. 283; Тхостов И. Г. Из заметок о тагаурцах // Терские ведомости. 1869. № 28. 9 июля. С. 2–3; Кокиев С. В. Записки... С. 76 сл.; Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства... С. 141 сл.

¹⁶¹ Еще недавно, уже после революции, чтоб оказать хистеру при встрече внимание, кæстæртæ при встрече с ним на горных тропах осетинских ущелий, поравнявшись с едущим стариком, подъезжал к нему сзади, по его левую сторону, и некоторое время сопровождал его. Проехав немного в молчании, старик спрашивал имя кæстæра, если его не знал, благодарил его за внимание и отпускал ехать по своим делам.

общая доля младшего выделялась при разделе добычи предварительно, отдельно от общей разверстки. Об этом говорят осетинское ахдау и ряд нартовских сказаний¹⁶².

Это же происходит и на кувдах: «доля младших» от жертвенного животного, заключающаяся в определенных частях их туши, выделяется авсин кувда кæстæрам раньше, чем начнется кувд. Ранее в походах, а теперь по всех случаях быта, при полевых работах или в дороге пьют воду прежде всего младшие-кæстæртæ, а после них хистæртæ и лæгтæ в нисходящей степени старшинства лет. Об этом обычае есть поговорка: «Дон кæштæрел нажгеву» [*Дон кæстæртæй нуызгæ у*] — «Вода младшим пьется» [«Вода пьется, начиная с младшего»]. Во внешнем облике кастера отмечалась его принадлежность к этому возрасту. Он должен был брить голову и бороду и иметь только подстриженные усы. Одет он был в короткую черкеску, поверх которой в дождь надевалась бурка, а зимой короткий полушубок¹⁶³.

Лябпутæ — младшая возрастная группа мужчин. До недавнего прошлого главной заботой при воспитании мальчиков в осетинских семьях было приучение их к уважению старших, чем они сами, и в особенности стариков и старух. При входе всех более старших возрастных групп мужчин, а также старших женщин: хистертæун [*хистæр ус*] и хистертæ чинз [*хистæр чынз*], — мальчики должны были вставать и приветствовать их стоя. При старших мальчики не должны шуметь, высказывать свои суждения, не садиться и всячески стараться всем и во всем помочь.

Мальчики начиная с семи лет имели право входа на кувды на священной поляне Реком, так же как и в другое святилище. Брались они туда дедом, дядей, братьями, но не отцами их, которые хоть и занимались воспитанием своих детей с семилетнего возраста, но по обычаю на людях они не должны были выказывать к сыновьям любовь и заботу о них. На кувдах мальчики заняты были делом, помогая взрослым во всех приготовлениях к ритуальному пиру. Толпясь у дверей цардагов и хадзаров, мальчики молча приглядываются ко всему происходящему, слышат все, что говорят, и впитывают в себя особенности национальной культуры.

Юноша — осæргæлябпу [*ацæргæ лæппу*] или ласкательное «шаби» [*саби*] — достигает совершеннолетия и имеет право резать на кувдах баранов после того, как сможет одинаково со взрослыми косить траву. Обычно к этому времени раньше приурочивалось шитье юноше его первой черкески, которую делали из домотканого сукна белого или светло-серого цвета, в которой он присутствовал на кувдах и праздниках. В обычное же время лябпутæ носили обноски старших мужчин дома.

Пробивающиеся усы юноши брили, так как усы — принадлежность более старшей, чем их, возрастной группы.

Женские возрастные группы

Зæронд уститæ — «старые женщины», или хистертæ уж [*хистæр устытæ*] — «старшие женщины». Из среды этих старух в каждом доме имеется авсин — главная и старшая женщина дома, хозяйка его, которая, как нартовская Сатана, «уподоблена мужчинам»

¹⁶² Например, сказания: «Нарты и Сырдон» (*Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских...* С. 13); «О славном сыне Чандза — маленьком Суай» (Памятники народного... Вып. 1. С. 34; 38, примеч. 33); и др.

¹⁶³ До какой степени еще в недавнее время существовал конфликт между современной действительностью и представлением о хистердзинаде, свидетельствует случай, записанный мною от очевидца события 14.V.1934 г. в Алагире. Один из стариков, жителей Салугардана (части [города] Алагира), отправился в лес за дровами и был пойман там с поличным конным милиционером, записавшим на него штраф за незаконную порубку. Гнев старика, пораженного таким «бесстыдством» поведения кæстæра, был безграничен. Отругав милиционера всячески, старик в заключение сказал: «Дай мне вот этот камень, чтоб я мог тебя им ударить», — и указал на камень, лежащий у его ног. Фраза эта имеет в своей основе все тот же обычай взаимоотношений старшего и младшего. Кæстæр обязан во всем обслуживать старшему, и поднимать хистеру с земли камень в присутствии кæстæра не подобает достоинству старшего.

и равноправна с ними. Авсин является полновластной хозяйкой большой неразделенной семьи, еще в XIX в. во многих местностях Осетии достигавшей 70–80 человек. В одежде старшие женщины отличаются от младших чинзтæ и чизджитæ особо повязываемым головным платком и фартуком поверх юбки. Отличием авсин является также связка ключей, висащая на поясе вместе с ножом в ножнах, употребляемым для отрезания продуктов. Сведения об авсин разбросаны в литературе об осетинах повсеместно¹⁶⁴.

Чинзтæ — «замужние женщины» — делятся на старших и младших. Старшей чинз [чындз] женщина становится сразу же после рождения ею мальчика или же после десятилетнего пребывания в качестве младшей чинз, если у нее нет мальчиков. Положение в доме и обязанности старших и младших чинз в прежнее время сильно разнились между собой, будучи более тяжелыми для младших. Еще в начале XX в., а в очень глухих местах почти до революции, чинзы отличались в одежде от старух и девушек; неизменной принадлежностью их костюма были платок на голове и нагрудник, а в прическе два длинных локона, окаймляющие и выпущенные из-под платка. Сведения о чинзах в литературе об осетинах разбросаны повсеместно¹⁶⁵.

Чизджитæ — «девушки», в свою очередь, делятся на чинзон-чизд [чындздзон чызг] — «девушек на выданье» и просто чизг [чызг] — «более юных девушек». Чизджитæ начинают свою трудовую жизнь с малых лет, участвуя во всех работах по дому, присмотру за детьми и посильно помогая в полевых работах. Кроме того, они проходят суровую школу послушания и умения владеть собой, в ответ на это их очень берегут и любят как мужчины, так и женщины дома. Вплоть до революции у них было отличие в шапочке и прическе. Волосы у чизджитæ раньше были сзади заплетены во множество мелких косичек, а впереди на лоб спускалась челка-чуб, на голове была надета шапочка цилиндрической или конусообразной формы. В литературе об осетинах чизджитæ уделено мало внимания¹⁶⁶.

Приложение 2

Моление о прекращении засухи. Вызывание дождя

I. Обливание углов здания святилища Реком водой из реки Цейдона.

II. Вымачивание шкурки жертвенного козленка, снятого с шестов на поляне Сидон [Сидан; осет. *Сидан*].

III. Купание священной цепи в святилище Реком-Саниба в Тагаурском ущелье.

IV. Выпускание части реки по канаве в сторону святилища Тыхоста и обрызгивание его водой.

V. Катание сита женщинами колена Сидамонтæ в Архонском ущелье.

VI. Вымачивание человеческих костей, вынутых из могилы, в ручье — повсеместно в Осетии.

¹⁶⁴ Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Чинз-ахсав. Сой-сой // Кавказ. 1850. № 95. 2 декабря. С. 569–570; *Лиахвели Г.* Осетинская женщина // Юридическое обозрение. 1885. Т. 12, № 202. С. [166, 170–172]; *Кокиев С. В.* Записки... С. <...>; *Ковалевский М. М.* Современный обычай... С. 101–102; *Цаллагов А.* Селение Гизель (или Кизилка) Терской области Владикавказского округа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 16. Отд. 1. Тифлис, 1893. С. 3; *Хетагуров К.* Оссоба. (Этнографический очерк) // Кавказский вестник. 1902. № 7. С. 40; *Пчелина Е. Г.* 1) Дом и усадьба... С. 36–37; и др.; 2) Обряд гостеприимства... С. 140 сл.; 156, примеч. 8; 3) Родильные обычаи у осетин // Советская этнография. 1937. № 4. С. 87 сл.; и др.

¹⁶⁵ Осетинские тексты... С. 10 (пословицы о чинзах № 68, 69 и др.); *Л[авро]в Д. Я.* Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1875. № 8. 19 февраля. С. 3–4; *Лиахвели Г.* Осетинская женщина...; *Ковалевский М. М.* Современный обычай... С. 99, 232 сл., 274 сл.; В. Х. Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339. 22 декабря. С. 3; *Хетагуров К.* Оссоба... С. 40–41; *Скачков А. Е.* Опыт статического исследования горного уголка (экономический очерк) // Терские ведомости. 1905. № 221; *Аракчиев Д. И.* Народное музыкальное творчество... С. 83; *Пчелина Е. Г.* 1) Дом и усадьба... С. 41 сл.; 2) Обряд гостеприимства... С. 150, 153 сл.; 3) Родильные обычаи... С. 85–103.

¹⁶⁶ См., например: *Хетагуров К.* Оссоба... (где о чизджитæ имеется несколько упоминаний).

I. Обряд обливания водой углов здания святилища Реком¹⁶⁷

В засушливые годы в Уаллаг Ире еще в недавнем прошлом все те, у кого на священной поляне Реком имелись сардаги, выбирали при помощи жеребьевки среди достойнейших своих стариков, а теперь среди потомков «7 дворов Цейского ущелья». Выбиралось два человека, которые, пройдя все полагающиеся к тому искусы запретов и очищения, шли босиком, в белом нижнем белье, без шапок, на поляну Реком, приходили в цардаги тех колен Осибэгатара, к которым они принадлежали, брали оттуда по две деревянных, то есть четыре, бадейки, и спускались с ними к Цейдону один раз. Почерпнув в реке воду, они несли ее во дворик святилища, ставили бадейки около входа и звонили в колокол. Затем доставали принесенные с собой три треугольной формы артыдзыхон [*артәдзыхон*]^{CXCVII} (трехротый) — лепешки и араку или пиво и совершали над этим молитву, прося у Рекома ниспослания дождя и обильного урожая. Помолившись, каждый брал свои два ведра и обливал по два угла святилища одновременно¹⁶⁸.^{CXCVIII} Совершив обливание, старики опять произносили краткую молитву, после чего выходили из дворика святилища, относили бадейки в цардаги на их места и возвращались в селения Цея, где их ждали приготовленные для жертвоприношения нивондаги, которых они благословляли и посвящали в жертву Рекому, опять произнося молитвы по очередности старшинства их лет, после чего начинался кувд по обычным правилам, в самом селении. Черепа с рогами жертвенных животных от этого кувда относили после окончания моления во дворик святилища Реком, так как жертвенные животные были куплены на коллективные средства.

II. Вымачивание шкурки жертвенного козленка на поляне Сидон в священном запоевнике Реком

На поляне Сидон имеется священное место, посвященное божествам грозового цикла, называемое теперь Уацилла кувандон [*Уациллайы кувәндон*].

В 1745 году царевич Вахушти писал: «Все же они [осетины] почитают подобие идола, которого называют Вачила, ибо они в честь Илии закалывают козла, мясо едят сами, а кожу натягивают на высокое древко и поклоняются этой шкуре в день (праздника) Илии, дабы он избавил их от градобития и даровал урожай земли»¹⁶⁹.

В интереснейшем документе XVIII века «Рассказ имеретинского князя Давида о своей судьбе», захваченного в плен осетинами и проживавшего в Осетии в качестве раба <четыре> года, говорится: «[Осетины] поклоняются козловой коже (голове?), которую почитают на место Ильи, и молятся ей»¹⁷⁰.

У [Ю.] Клапрота в его «Путешествии по Осетии в 1807–1808 г.» [«Путешествии по Кавказу и Грузии, предпринятом в 1807–1808 гг.»] имеется упоминание об этом обычае, виденном им у осетин Тросовского [Трусовского] ущелья, находящегося в истоках реки Терек¹⁷¹. Об этом же обычае мы имели упоминание и у В. [Ф.] Переваленко от

Коммент. см.
на с. 309

¹⁶⁷ Записано мною со слов Денница Гоготә [Денгиза Гогаева] и Хадахца Айляртә [Хадахца Айлярова] в 1936 году.

¹⁶⁸ То же мы видим и в Дигории. Во время засухи в Голиате [Галиат; осет. *Гәлиат*] в Авдзуаре [Авдздуари] дзуарлаг из фамилии Едзневых [Езеевы; осет. *Езетә*] после 2-недельного очищения несет к дзуару чашу молока и обливает им стены церкви. См.: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 259.

¹⁶⁹ Вахушти Багратиони. География Грузии / введ., пер. и примеч. М. Г. Джанашвили. Тифлис, 1904. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества : кн. 24, вып. 5). С. 141.

¹⁷⁰ Грамоты и другие исторические документы XVIII столетия, относящиеся к Грузии / под ред. А. А. Цагарели. Т. 2, вып. 2. СПб., 1902. С. 64.

¹⁷¹ Klapproth H. J. von. Reise... Bd. 2. S. 283, 601–602.

1849 года, наблюдавшего этот обычай в Южной Осетии в Кударском ущелье¹⁷². Шесты с распяленной на них шкуркой козленка и в настоящее время ставятся около некоторых святилищ в честь грозовых божеств, обычно на месте когда-то ударившей сюда молнии и обязательно на месте нового ее падения.

У Б. [П.] Гатиева имеется описание обычая водружения шестов со шкурками козленка, относящееся к семидесятым годам XIX в.¹⁷³ По жребию на палочках выбирают трое юношей и посылаются в лес за жердями-слегами-шестами «gil» [хыл]. Они срубают два прямых тонких высоких дерева, приносят на плечах до места удара молнии, куда собираются все однофамильцы убитого или потерпевшего, если убита скотина — по одному человеку от семьи. Здесь закалывается козленок в честь Ильи.

«После пира, — пишет Б. [П.] Гатиев, — <...> юноши берут оба шеста и, привязав к верхним концам их голову вместе со шкурою принесенной жертвы, вбивают их в то место, где, по их понятию, Илья карал землю». С той поры ежегодно шкура козла меняется, так же как и шесты. Праздник Арв-дзавды-кувд [Арвдзавды куывд] должен быть празднуем всей фамилией потомственно.

В 1936 году мною был записан рассказ, относящийся к 1917–1918 годам о вымачивании шкурки козленка на поляне Сидан от Инала Купеева [Инал Куппеев; осет. *Хъунпеты Инал*] из колена Царазонтæ¹⁷⁴: «Когда мне было лет 14, был засушливый год, и старики боялись, что и пашни, и огороды погорят от солнца. В сел. Назин [Назыджын; осет. *Нæзыджын*] на нихасе старики постановили, что надо идти “мочить кожу” на поляну Сидан, родовое святилище нагинцев [назыджынцев]. В качестве младшего взяли меня. Впереди шли старики, а я сзади них на веревке вел козленка. Придя на поляну Сидан, старики около шестов с распяленной на них козловой шкуре принесли в жертву приведенного нами козленка. Мясо его мы съели целиком, кости его зарыли у подножья шеста, а шкурку козленка, в которой были оставлены нижние части ножек ([?] кости) с копытцами и череп с рожками, распялили на вновь поставленных нами шестах. Старые шесты мы положили возле этого места, а сухую кожу козла, снятую нами со старых шестов, старики понесли в священный ручей Сидон-дон [Сидандон; осет. *Сиданы дон*], протекающий у края священной поляны, и опустили ее в воду. После этого мы вернулись домой. Через несколько дней пошел дождь, но так как он шел больше того, чем было нужно для почвы, старики опять взяли меня и пошли на поляну Сидан, где вынули из воды Сидан-дона вымокшую кожу козла и положили ее около шестов с распяленной на них шкуркой нашего козленка»¹⁷⁵.

Обряд водружения нового шеста с новой шкуркой жертвенного козла носит название «Æвгыл хæсæн бон» [Æвгыл хæссыны бон] — «Шеста несения день».

Святилища шеста в честь грозовых божеств широко распространены по Осетии и в настоящее время¹⁷⁶, XIX но стоят они обычно в более скрытых от глаз пришло

Коммент. см.
на с. 309

¹⁷² Переваленко В. Ф. Поездка в Кударское ущелье // Кавказ. 1849. № 40. 1 октября. С. 157–158. Об установке осетинами æвгыл'ов [æвгыл] см. также: Пфаф В. Б. Этнологические исследования... С. 133; Чурсин Г. Ф. Вызывание дождя у кавказских народов // Тифлисский листок. 1911. № 141. 24 июня. С. 2 (компиляция); Эсадзе Б. С. О грузинском... С. 181–183; Миллер А. А. Жертвенные предметы... С. 93; Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополн. А. А. Фреймана. Т. 1. Л., 1927. С. 87 («æвгыл»).

¹⁷³ Гатиев Б. П. Суверия... С. 29.

¹⁷⁴ Инал Купеев, 1904 года рождения, студент Педагогического института, уроженец сел. Назгин Алагирского ущелья.

¹⁷⁵ О некоторой разновидности этого обряда см. у Б. [П.] Гатиева (Гатиев Б. П. Суверия... С. 32): при засухе жители селения сообща покупают козла и приносят его в жертву Уацилла на месте, где вбито два кола со шкурками козленка. По принесении жертвы в место, где вбиты колы, вливают ведро воды.

¹⁷⁶ Даже на плоскости до последнего времени места падения молнии отмечаются или установкой шеста, или же прибавлением к дереву, опаленному молнией, шкур козла или козленка. Так, в Эльхотове

населения местах. Например, на землях колена Сидамонтæ в Архонском ответвлении Алагирского ущелья имеется четыре святилища в честь грозовых божеств: Хоруацилла [Хоры Уацилла] — «Хлебный Уацилла», Шау Уацилла [Сау Уацилла] — «Черный Уацилла», Цырты Нучи Уацилла [Цырты нучы Уацилла] — «Памятник желоба Уацилла»^{СС} и Шартæ Уацилла^{ССІ} — «Долото Уацилла», — отмечающих места падения молнии. Святилища эти хотя в целом и принадлежат колену Сидамонтæ, но имеют еще и фамильные подразделения, связанные с тем, какая из этих фамилий пострадала на данном месте или на земле какой из этих фамилий произошло падение молнии. Еще в недавнем прошлом, лет 15 тому назад, во всех этих местах имелся шест со шкурой козленка, но в настоящее время он имеется только в одном из этих святилищ — в Шау Уацилла кувандон [Сау Уациллайы кувандон]^{ССІІ}, по-видимому, наиболее древнем из всех четырех^{ССІІІ}.

Такие же шесты стояли и в заповеднике Реком, и на поляне Уацилла фæж [Уациллайы фæж], находящейся выше по ущелью за поляной Реком. Шест этот был уничтожен при постройке здесь туберкулезного санатория.

Обряд водружения шестов с распяленной на них шкуркой козленка близок к гесиодовскому описанию того же в мифе об аргонавтах, по которому Фриксос, внук Эола и Нефле [Нефелы], бога ветров и облака, на краю света, в стране [солнца] принес в жертву овна и повесил его шкуру в священной роще¹⁷⁷.^{ССІV} Метеорологические основы этого мифа замечены еще П. К. Усларом в его «Древнейших сказаниях о Кавказе»¹⁷⁸.

III. Обряд вызывания дождя купанием в реке священной цепи из святилища Реком в селении Саниба Тагаурского ущелья

В святилище Реком на холме Реком в Тагаурии у выселенцев из Уаллага Ира имеется священная цепь, которую в случае засухи купают в ручье, текущем подле святилища¹⁷⁹. Обряд этот совершают дзуарлагы святилища, принося перед этим жертву Рекому — белого ягненка.

IV. Обряд вызывания дождя в святилище Тхост [Тыхост]^{ССV} обливанием и обрызгиванием священного камня

Во время засухи около святилища Тыхост близ Унæла [Унал; осет. Уынал] Алагирского ущелья на землях колена Сидамонтæ собираются старики. Приносят в жертву ягненка и поют гимн Тыхосту с просьбой послать на их земли дождь, а кæстæртæ, младшие этого колена, во время моления, отведя от реки воду, пускают ее по канавке к камню Тыхоста и брызгают на него горстями воду¹⁸⁰.

Коммент. см.
на с. 309–310

в 1929 году в тополь у изгороди сада Татарбека Козыртæ [Тотырбек Козыров; осет. Кодзырты Тотырбек] ударила молния. Собравшиеся старики принесли в жертву козла, шкуру которого распялили на этом тополе, а на кувд пригласили муллу из сельской мечети. В том же году, в котором была засуха в конце лета, толпа осетинских женщин сел. Эльхотова направилась к этому тополю с шестом, на вершине которого развевался белый кусок в виде знамени, но процессия эта была разогнана местными комсомольцами.

¹⁷⁷ Гесиод. «Фрагмент» 183. Издание Götting'a.

¹⁷⁸ Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе. Тифлис, 1881. С. 350–352.

¹⁷⁹ Об этом см.: Кануков И. Д. В осетинском ауле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 2. Тифлис, 1875. С. 16; Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 63 (вкралась путаница, т[ак] к[ак] П. С. Уварова святилищу Реком в Цейском ущелье приписала цепь, находящуюся в святилище Реком Санибанского ущелья: «Тут же (в Рекоме Цейского ущелья [— Е. П.]), <по рассказам осетин, в маленьком ящике> хранится стальная цепь, оставшаяся в ауле Дергавс на том месте, где гром ударил и сжег стог сена. Цепь эту вынимают из ящика и окунают в воду, когда хотят, чтоб пошел дождь». Об этой цепи писал А. М. Дирр: Дирр А. М. В Тагаурской и Куртатинской Осетии... С. 269–270).

¹⁸⁰ Об этом кувде, сохранившемся до сих пор, есть упоминание у Б. [П.] Гатиева: Гатиев Б. П. Суевверия... С. 32.

V. Вызывание дождя ситом около святилища Тыхосту в Алагирском ущелье на землях колена Сидамонтæ

Описание этого, теперь вышедшего из употребления магического обряда имеется в записи семидесятих годов XIX в. у Б. [П.] Гатиева¹⁸¹. Когда долго нет дождя, и ничего не помогает, то берутся за дело женщины. Собравшись на площади (селения) с ситами и тарелками, они идут на гору или в лес, где разбегаются в разные стороны, катя перед собой тарелки или сито. Мужчины высылают к ним уважаемого старика с просьбой уговорить их вернуться. Старик шел к ним и говорил: «Воротитесь назад, не бойтесь, Тхост даст нам просимое». Вернувшись, женщины располагались около священного камня, а мужчины приносили тут же в жертву агнят.

VI. Вызывание дождя при помощи купания костей человеческого скелета, вынутых из могилы

Обряд этот распространен в ущельях Осетии, исполняется он по селениям и в Уаллаг Ире у всех колен Осигагата, но в заповеднике Реком не употребляется, так как Рекому запретно все мертвое, будь то труп или кости скелета.

Обряд этот состоит в том, что старики берут из определенной старой могилы, чаще из забпадза [заппадз], берцовые кости человеческого скелета, связывают священным березовым лыком и опускают их мокнуть в ручей или реку, подле святилища. Если пойдет дождь, то кости эти держат в воде до тех пор, пока дождь продолжает быть необходим. Когда же дождь грозит испортить посевы, то старики идут к святилищу, вынимают из воды мешок с костями и просушивают их, вызывая этим солнце. В литературе есть несколько упоминаний об этом обычае¹⁸², не понятом авторами.

Вызывание дождя при помощи куклы, широко известное у ряда кавказских народов (грузин, абхазцев, черкесов, кабардинцев, карабахских армян, азербайджанских тюрок, дагестанцев и т. д.), осетинам неизвестно^{CCVI}.

Коммент. см.
на с. 310

¹⁸¹ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 32.

¹⁸² См., напр.: Л. К. Поездка... С. 3. Здесь описывается пара берцовых костей человеческого скелета, обвитая «петлей из березового лыка». На вопрос, что это такое, местные осетины объяснили, что «в этом месте когда-то убило молнией жениха и невесту, шедших из какого-то аула, их похоронили вместе в этом сундуке, связав березовым лыком». Между тем, это как раз, по-видимому, были те подсушиваемые кости, которые мочили в воде, вымаливая дождь.

БОЖЕСТВА ЦЕЙСКОГО УЩЕЛЬЯ¹

5.1. «Три слезы Хцау»

5.1.1. Хцау

У осетин имеется понятие о верховном божестве, которое владычествует над всеми явлениями природы. Оно постоянно и неизменно охраняет человека. Чистое и праведное, оно страшно только злу. Божество это носит название «Хцау» [Хуыцау]¹¹.

Имя этого божества возникло от древнеиранского корня «хза» [χšā(y)]¹ — «хзала» [χšāya]², что означает «сиять, блистать, властвовать»¹¹¹.

Имя «Хцау» сближается осетинами со словом «хицау»³,^{1V} означающим «хозяин». Божество это у осетин, фигурируя в фольклоре, звучит только именем, не обрастая, подобно другим осетинским божествам, человеческими чертами.

Признавая за Хцау, с одной стороны, главенствующую над осетинскими божествами роль, называя его «Хцау-Хуцаутæ» [Хуыцаутты Хуыцау] — «Бог богов», употребляя его имя в самых ответственных клятвах («Хцау амæ захх ард» [Хуыцау амæ заххæй ард хæрын] — «Хцау и землей клянусь») или благословениях («Хцау хорзах ссар» [Хуыцау хорзах ссар] — «Получи доброту [милость] Хцау»), осетины в то же время отводят ему, по существу, второстепенное по сравнению с другими своими главными божествами место. Божества эти более оформились в народных представлениях и более активны в своих функциях, чем «бог богов».

Хцау Хуцаутæ осетин не имеет посвященных ему святилищ, как и кувдов [куывд] в свою честь^V, если не считать не связываемое осетинами с Хцау празднество Ног бон — «Новый день» — день весеннего равноденствия^{VI}. Праздник этот у осетин не связывается ни с одним из остальных божеств^{VII}, являясь праздником в честь солнца, Хур, без обозначения его иносказательными именами^{VIII}.

Праздник этот аналогичен иранскому Новрузу — «Новый день», имеющему свои корни в зороастризме, где он посвящался Ормузду и был одним из двух важнейших празднеств в течение года. Празднество это, несколько в другой внешней форме, но единое в своей сущности, имеется и у других народов и племен Кавказа: грузин, армян, азербайджанцев, горцев Западного Кавказа и т. д., являя собой пример синкретизма многих религий, объединенных зороастрийскими корнями.

Коммент. см.
на с. 310–312

¹ Абаев В. И. О собственных именах нартовского эпоса // Язык и мышление. Вып. 5. М.; Л., 1935. С. 75.

² Штапельберг Р. Р. Заметка о некоторых персидских словах в осетинском языке // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. Т. 1, вып. 2. М., 1891. С. 136; Багалеи Д. И. Русская история. Т. 1. М., 1914. С. 90.

³ Слово «хицау» в обозначении хозяина имеется у таких народов Сибири и Дальнего Востока, как чукчи, коряки, юкагиры, гиляки, гольды, тунгусы, буряты и якуты. См.: Религиозные верования народов СССР: Сборник этнографических материалов. Т. 1. М.; Л., 1931: у чукчей — стр. 41, коряков — стр. 55, юкагиров — стр. 59, гиляков — стр. 68, гольдов — стр. 84, тунгусов — стр. 110, бурятов — стр. 148 и якутов — стр. 161.

В текстах молитв, обращенных к Хцау, осетины, называя его «богом богов», обращаются к нему со словами «О Хцау-Хуцаутæ, который молиться умеешь, помолись вместо меня»⁴.

Эта формула молитвы обычно прикладывается и к Уастрджи [Уастырджи; осет. *Уастырджи* (ирон.), *Уасгерги* (дигор.)] — «О Уастрджи, который молиться умеет, помолись за меня».

Из этого было бы логично вывести, что Уастрджи как второстепенное, в сравнении с Хцау, божество, мог молиться Хцау как высшему божеству. Но возникает вопрос: кому же мог молиться Хцау, являясь сам верховным божеством?^{IX} Разъясняет это текст из Авесты: при рождении Зороастра Ормузд принес жертву ручью и вознес молитву о том, чтобы Зороастр думал, говорил и поступал согласно его, Ормузда, закону⁵.

Понятие о Хцау должно было быть известно у осетин издревна в силу древних элементов иранизма, находящихся в их языке и обычаях.

Хцау, в представлениях осетин, чрезвычайно близок к понятию об Агура [Ахура] Мазде «Зендавесты» и Асуре в «Ведах», боге света и жизни, так же как и Хцау, властвующем над всеми явлениями природы. Чистый и праведный, грозный только одному злу, он также не имеет никаких материальных атрибутов⁶. Асура в «Ведах» имеет наряду с собой более блистательные, чем он, божества: Агни, Индру, Варуну. Хцау у осетин совершенно стушевывается перед величиим Уастрджи, Уацилла, Мкалгабртæ и некоторыми другими, судя по тому или другому ущелью.

При так же древнем, хоть и более поверхностном, внедрении в среду осетин христианства иранское понятие о Хцау слилось с понятием о Боге-Вседержителе и даже иногда Иисусе Христе⁷. Здесь мы видим опять тот же глубокий синкретизм, который пронизывает ралигиозные представления осетин во всех направлениях.

Произносить имя Хцау у осетин могут только мужчины, женщинам это запрещено^X. Они могут называть только духа «Хцау дзуар» [*Хуыцауы дзуар*] — «святого, принадлежащего Хцау»⁸. В этнографической литературе существует давняя путаница в отношении Хцау и Хцау дзуар, от которой не убереглась и я⁹. Вопрос об осетинском Хцау никого не интересовал и никем не поднимался. Не занималась этим вопросом и я, почему и ограничиваюсь самыми общими замечаниями. В ритуале кувда в Рекоме Хцау упоминается только раз при благословении пищи и питья и затем совершенно не фигурирует. Обитает Хцау в священном заповеднике Реком, постольку поскольку предполагается, что он обитает везде и во всем, но это обитание ни в чем не проявляется.

5.1.2. Уастрджи

Главным божеством всех трех племен осетинского народа: иронов [иронцев], туалыцев и дигуров [дигорцев]^{XI}, — является Уастрджи.

Он носит эпитет «Рагон», что означает «древний», и служит посредником между Хцау Хуцаутæ (Хцауты хуцау) и людьми.

Уастрджи все видит, все знает, он свидетель истины, охранитель клятв и каратель клятвоступников, творец рассвета, властитель над произрастанием растений, ручьями, туманами, покровитель стад и охранитель пастбищ, владелец коня, быка и волка,

Коммент. см.
на с. 312

⁴ Текст записан на дигорском диалекте: «Молитва» — запись, переданная В. Ф. Миллеру К. Г. Залеманом в 80-х годах. См.: Дигорские сказания: По записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева / пер. и примеч. В. Ф. Миллера. М., 1902. С. 134.

⁵ Беттани Д. Т., Дуглас Р. Великие религии Востока. М., 1899. С. 273.

⁶ Коссович К. А. Четыре статьи из Зендавесты // Труды Восточного отделения Императорского археологического общества. Ч. 8. СПб., 1864. С. 88–90.

⁷ У осетин воскресенье называется «Хцау бон» — «День Хцау», но под этим предполагается «День Христа».

⁸ Миллер В.Ф. Осетинские этюды. М., 1982. Ч. 2. С. 253. О Хцау — там же, стр. 239.

⁹ См.: Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин // Советская этнография. 1937. № 4. С. 95, примеч. 3.

податель сыновей — бог-самец, покровитель мужчин, войны, набегов с целью грабежа и воинского ремесла.

Любовь и уважение к Уастрджи в среде осетин и предпочтение его всем остальным божествам ярко выражено в сказании «Уастрджи и пастух»¹⁰.

«По горной тропе шли Уастрджи, Уацилла¹¹ и Фалвара¹². Они устали, проголодались и присели отдохнуть. И увидели они внизу на склонах гор огромное пасущееся стадо баранов. Уацилла, как младший, встал и сказал: “Я пойду и попрошу у пастухов барана для нашего ужина”. И пошел вниз. Увидя его, пастух закричал ему: “Эй, эй, Уацилла. Ты идешь за бараном, а мы тебе готовили батоги, ты мучитель людей, твой град бьет наши поля, из-за тебя мы голодаем, уходи, пока не получил палки вместо барана”. И Уацилла пришлось уйти, “подняв свои лопатки” (плечи). Тогда пошел Фалвара, но и его пастухи остановили криками: “Эй, эй, Фалвара. Глупый лентяй, мало мы потеряли баранов из-за того, что ты со своим кривым глазом не видишь, как к нашим стадам подходят волки. Проси наших баранов, утащенных волками, у Тутыра¹³, от нас же ты получишь только палки”. Пришлось и Фалваре вернуться с “поднятыми лопатками”. Тогда спустился вниз Уастрджи, он подошел к пастухам и сказал: “Я Уастрджи”. Старший из пастухов ответил ему: “О, Уастрджи. Ты наш гость. Ты благороден и отважен, ты наш друг. Ты защищаешь нас во всех наших бедах и несчастьях. О, Уастрджи, ты наш гость” — и выбрал для Уастрджи из стада самого жирного белого барана»¹⁴.

В другом сказании «Раздел у богов»¹⁵ говорится:

¹⁰ Записано мною в 1924 году от Эльмурзы Галуати [Эльмурза Галуаев; осет. *Галуаты Елмырзæ*], 25 лет, в Юго-Осетии, в сел. Галуата, совместно с членом той же экспедиции, доктором В. А. (Лади) Газзаевым. Это же сказание было записано мною в 1927 году также в Юго-Осетии, в Гнухском ущелье Юго-Осетии совместно с Черменом и Василием (Джеттагазом) Бегизати [Чермен Бегизов; осет. *Беджызаты Чермен*; Василий Бегизов; осет. *Беджызаты Джеттагъæз*], 30 л[ет] и 21 г[ода].

¹¹ Божество плодородия, святой Илья.

¹² Божество — покровитель мелкого рогатого скота.

¹³ Божество — «вожак волков»

¹⁴ См. приложение «Тексты» № <...> [указанное приложение в бумагах Е. Г. Пчелиной не обнаружено]. А. [С.] Хаханов опубликовал два варианта этого сказания, найденные им у грузин, в которых имеется продолжение, отсутствующее в записанном мною осетинском варианте. См.: Хаханов А. С. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 1. М., 1895. С. 251–154. Карталинский вариант — стр. 251–252 (он напечатан также и в: Шидловский Г. Р., Хаханов А. Кирик и Иулита // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 6, № 3. С. 235–236) и имеретинский — стр. 252–254. Он напечатан также у А. [С.] Хаханова: Хаханов А. С. Грузинский извод сказания о св. Георгии // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 4. Отд. 3. М., 1891. С. 26–29. То же сказание было записано И. Санакоевым [в издании — Синакоев] у грузин: Синакоев И. Об Иисусе Христе, пророке Илье и св. Георгии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. Отд. 2. Тифлис, 1894. С. 152. Здесь вторая половина грузинского варианта, отсутствующего у осетин, вводит к сказкам, бытующих у русских. См.: Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 5, № 846; и др.

¹⁵ Сказание это записано мною от Хазби Басиати [Хазби Басиев; осет. *Баситы Хазби*] в 1936 году. Аналогии первой половине этого сказания мне не известны. Вторая его часть о корчах дьявола сближается с юго-осетинским сказанием о происхождении гор от корчей дьявола. См.: Г. Гори и его окрестные достопримечательности. (Из путевых впечатлений) // Кавказ. 1887. № 156. 16 июня. С. 3; Обзор Карталинских церквей экзархом Грузии // Прибавление к Вестнику грузинского экзархата. 1897. № 15 (1 августа). С. 11. Та же легенда имеется и у грузин: Джанашвили М. Картвельские повести // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 2. Тифлис, 1893. С. 146; Иверская церковь // Б. С. Эсадзе. Летопись Грузии. 1613–1913. Тифлис, 1913. С. 73; и др. Несколько другой вариант о происхождении гор от плевков дьявола, утаившего от бога засунутый за щеку песок, имеется у терских казаков — «Отчего произошли горы»: Баранов Е. Из области суеверий и устной словесности терских казаков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Отд. 2. Тифлис, 1899. С. 192–193. Современное аналогичное сказание имеется у финнов: Мансикка В. Финские варианты к дуалистической легенде о сотворении мира // Этнографическое обозрение. 1910. Кн. 81–82, № 2–3. С. 171.

«Когда божества делились, то Уастрджи взял себе лошадь, быка и волка, Авсати¹⁶ — оленей, туров и других диких зверей, Карчигулой¹⁷ — птиц, Фалвара — овец и свиней, Уацилла — зерно, а хайрегу^{18, XII} досталась на долю только земля. Но хайрег не захотел ее брать, сказав, что земля неподвижна и ему она не нужна. Тогда Чеса^{XIII} Уастрджи¹⁹ сказал: «Хорошо, тогда я возьму себе и землю».

Все божества, присутствовавшие при разделе, удивлялись поступку Уастрджи, не понимая, почему он обременяет себя ненужным, но в скорости божества увидели, что они ошиблись и земля важнее всего из того, что было при разделе, так как она сущность всего сущего. Хайрег же в бессильной ярости бросился на землю, стал на ней извиваться, бить ее хвостом и царапать ее костями. И там, где бился на земле хайрег, образовались горы, в которых так трудно жить».

Уастрджи осетин не является чем-то обособленным от древних представлений Кавказа и Евразии.

Имея в своей основе древнее ядро почитания космического света, он вобрал в себя элементы широко распространенных культов и отдельных религиозных представлений, объединенных под именем св. Георгия^{20, XIV} сложившись на этой основе в главное божество осетинских племен. Уастрджи оброс всеми специфическими особенностями этого народа. Около образа Уастрджи сплелась сеть легенд и представлений, как чисто осетинских, так и обще-кавказских и обще-восточных. Иногда в этих легендах проступают элементы и мировых бродячих фольклорных мотивов Евразии, в которых трудно определить, какие элементы мифа откуда прошли и куда и где превратились из одних в другие. Часто та или иная легенда об Уастрджи является контаминацией двух или нескольких самостоятельных сказочных сюжетов, спаявшихся в одно целое и обросших спецификой осетинского средневековья. Кроме того, даже и в среде осетин тот или иной сюжет, в котором действующим лицом выступает Уастрджи, часто связывается в другой записи от другого сказителя с иным божеством, каким-либо нартом или же даже простым смертным с указанием даже его имени, имени его рода и места происхождения.

Имя Уастрджи в нынешнем его звучании получилось в результате общего круга культурно-исторических заимствований. Культ святого Георгия, осетинским эпонимом которого является Уастрджи, очень широко распространен на Кавказе. Он имеется: у абхазцев, лазов, менгрелов, гурийцев, имеретин, карталин, кахетинцев, сванов, хевсур, пшавов, тушин, армян, чеченцев, карачаевцев, кабардинцев и у других кавказских народов. А. [И.] Кирпичников писал: «Чудесные подробности древнейшей легенды, раннее и сильное распространение культа, почтение, с которым относятся к Георгию мусульмане, все это доказывает, что в основе легенды о Георгии лежит чуждый христианству миф»²¹.

Коммент. см.
на с. 312–313

¹⁶ Авсати [Афсати, Апсати; осет. *Афсати*] — божество-покровитель и пастух диких зверей, кроме зайца.

¹⁷ Карчигулой [Карчиклой; осет. *Карчиклой*] — божество-покровитель птиц, кроме горной индейки.

¹⁸ Хайрег [осет. *хәйрәг*] — черт. По некоторым сказаниям, видимо, более поздним, он называется «хозяином земли»; см. «Про Черного алдара»: Памятники народного творчества осетин. Вып. 3 : В записи Цоцко Амбалова / предисл., пер. и примеч. Г. Г. Бекоева. Владикавказ, 1928. С. 33.

¹⁹ «Чеса» — в осетинском языке означает священное растение самшит. Можно предположить, что Чеса-Уастрджи означает Уастрджи в качестве божества покровителей растений. У Уастрджи существует другой близкий по созвучию эпитет — «Чесана Уастрджи», что означает «Уастрджи, живущий в чертоге»: от «чесана» [*чесена*] — «чертог, замок, великолепное здание». См. сказание «Уырызмæг, Хамыц и Сатана» [*«Урузмаг, Хамиц и Сатана»*]: *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний: текст, перевод, комментарий. М. ; Л., 1939. С. 21.

²⁰ О языческих корнях образа св. Георгия, сложившегося в Каппадокии, см. по [А. фон] Гутшмиду: *Кирпичников А. И.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 71–72. Каппадокия — первоначально семитическая земля. С начала первой тысячи до н. э. была иранизирована. Из старых божеств, почитавшихся здесь, зороастризм оставил Анахиту и Митру, который постепенно, в особенности в Малой Азии, вобрал в себя черты солярных семитических божеств, как, например, Сандана киликийского.

²¹ *Кирпичников А. И.* Св. Георгий... С. 71.

И затем: «Отсутствие исторических свидетельств о св. Георгии наводило исследователей на мысль, что за ним скрывается какое-то языческое божество. Одни считали его Митрой, другие Тамузом сирийским, Гором египетским, Персеєм, отнеся его к разряду солнечных арийских божеств (Святовит, Яриле, Перун, Хор), другие же видели в нем Индру»²².

Осетинское наименование св. Георгия, по моему убеждению²³, складывается из трех слов: «Уас», «стыр» и «Джи», то есть в смысловом написании «Уас-стыр-Джи».

Первая часть этого составного имени — различно звучащее по уществам Осетии «Уас», «Уац», «Вас», «Ваш», «Вац»²⁴,^{XV} аналогично парсийскому «Уазд»²⁵.^{XVI}

Осетинское «зæдтæ» — «добрые, светлые духи» — аналогично зендскому «Uazata»^{XVII}. Вследствие этого иранский корень «уаз» в осетинском языке сосуществует в двух близких понятиях: «Уас» («Уац») в обозначениях божества и его святости и «зæдтæ» — сонма светлых духов и «зæд» — одного из них, иногда божества²⁶.^{XVIII}

«Уас» в значении святости ставится в настоящее время впереди имени божества, кроме Уастрджи, еще у Ильи и Николая в виде «Уас (Уац) Илла», «Уас Никкола»²⁷. То же «Уас» («Уац») слышится в названии святилища Уасхо²⁸,^{XIX} «уас-тен»^{XX} («стен») — клятва²⁹, в названии почитаемых птиц: петуха — «уассаг» [уасæг], что дословно означает «священный»^{XXI}, и кукушки — «уасæгой»^{XXII}. «Уас» имеется и в именах нартских женщин: Уацирухс — «священный свет»³⁰, Уацæфтантæ — «прибавляющая святость»³¹, Уацхæссын^{XXIII} — «несущая святость»³² и в названии чудесной «указующей» чаши на пиру у нартов Уасамонгæ³³.

Коммент. см.
на с. 313–314

²² Там же. С. 62.

²³ Против этого положения высказался А. А. Фрейман. См. дальше.

²⁴ У ингушей имелось забытое впоследствии божество Вац, но каковы его функции теперь, неизвестно: Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. 5. Л., 1930. С. 722.

²⁵ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881. С. 120, примеч. 22.

²⁶ Об этом см.: Пфаф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2. Тифлис, 1872. С. 120 (Уас — Агул «Зендавесты», «святой»); Коссович К. А. Четыре статьи... С. 175 («Ас (аш) — частица, усиливающая значение прилагательного имени, особенно же в превосходной степени, подобно греческому ὡς»).

²⁷ «Уас Никкола» — имя позднее и искусственно созданное в среде осетин Русской православной миссией, связавшей божество Мкалгабртæ (архангелов Михаила и Гавриила, слитых в одно имя) со святым Николаем. Об этом см. дальше.

²⁸ «Уасхо» или «Уас Хох» для меня не ясно. В первом случае — «божественная сестра», во втором — «божественная гора». По Лопатинскому «Предисловию» к в[ып.] XXI «Сборн[ика] мат[ериалов для] опис[ания] мест[ностей и] плем[ен] Кавказа» [Лопатинский Л. Г. Предисловие с указателем предметов (мотивов сказок) и имен // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 21. Тифлис, 1896. С. XXXIX], оно аналогично черкесскому божеству «Куа-ча» — «вершина горы». Об этом святилище упоминается в путешествии [Ж.] Шардена в 1672–1673 гг. [Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. Тифлис, 1902]. О нем же писали Дж. Шанаев [Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 39–40] и В. Ф. Миллер (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 119). Дух Уасхо упоминается и в нартском эпосе кабардинцев «Сосрыко» (Из кабардинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 2. Тифлис, 1871. С. 53), «Насранжаке» (Из кабардинских сказаний... С. 67).

²⁹ «Стен-стен» [стæн] — клятва; «уастан» [уас-стæн] — «святыней клянусь».

³⁰ «Рухс» — «свет, светлый»: Памятники народного творчества осетин. Вып. 2 : Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданти / предисл., пер. и примеч. Г. А. Дзагурова. Владикавказ, 1927. С. 28–29, [183, примеч. 115] («Сказание о Деденаге»).

³¹ «Æфтауæ» [æфтауын] — «прибавлять, вносить»: Памятники народного... Вып. 2. С. [47, 49–52], 184, примеч. 22 (сказание <«Дочь Адакезы Уадзафтауæ»»).

³² «Хассæн» [хæссын] — «нести»: Памятники народного... Вып. 2. С. 184, примеч. 127 (сказание <«Войска крепости Гори»»).

³³ «Амонын» — «показывать»; <«Уацамонгæ»> — в переводе «чаша священная указывающая» См.: Памятники народного... Вып. 3. С. 11 (сказания «Нартовский Уацамонгæ» три варианта). Аналогия этому см.: Ирландские саги / пер., предисл., вступ. статья и коммент. А. А. Смирнова. Изд. 2-е, испр. Л. ; М., 1933. С. 287.

Вторая часть этого имени, я думаю, происходит от «стыр» — «великий»³⁴, происходящего от древнеиранского корня «tara» — «могучий»^{35, XXIV} которое, по-видимому, лежало в основе [имени] и славянского божества Стрибога^{XXV}. Это же «стыр» имеется и в имени другого осетинского божества — Барастыр, в переводе «Великого Властителя», которому подвластна Страна мертвых^{XXVI}.

Третью часть этого имени, «джи», заманчиво связать с Джемшидом^{XXVII} из II фаргарда «Вендидада»^{XXVIII} — «пастырем стад и народов», имя которого означает «свет, блеск»^{XXIX}.

Ормузд^{XXX} оделил людей разумом и долголетием, а Джемшиду дал золотой меч для обработки земли, которой ему было отмежевано 900 частей. Первую треть он населил людьми, домашними животными, птицами и яркими красными огнями и тем приблизился к свету, к стране, где царствует Рапитан^{XXXI} (юг). Межуя землю золотым мечом, Джемшид сказал: «Да возрадуется Сапондомад»^{XXXII} (дух земли).

Вторую треть земли, пустыню, он сделал плодородной землей, засадил растениями, деревьями, заселил людьми с домашней скотиной и птицами, развел стада быков и табуны лошадей.

Третью часть земли Джемшид также привел в порядок.

Затем он построил первый город — Вер^{XXXIII} (Гамадан), снабдил его водопроводом и заселил людьми и животными. Для соблюдения порядка в городах Ормузд дал Джемшиду сто частиц самобытного света, того самого, что оживляет луну, звезды и планеты^{36, XXXIV}.

Едва ли «джи» осетин появилась у них от арабского наименования Георгия^{37, XXXV} как бы рано арабы ни получили понятие об этом божестве от христиан, оно не могло появиться ранее IV в. н. э., тогда как «Уастрджи» осетин уходит своими корнями в глубокую старину.

Коммент. см.
на с. 314–315

³⁴ А. А. Фрейман сделал мне несколько указаний, за которые я приношу свою глубокую благодарность. Но в отношении имени Уастрджи я остаюсь при своем понимании этого имени. А. А. Фрейман указал мне, что если бы в иронском диалекте [в основе] слова «Уастрджи» было бы «стыр», то оно бы сохранилось и в дигорском диалекте в форме «стур». Между тем, этого нет, и у дигорцев «Уастрджи» имеет название «Уас Герги» — «Святой Георгий». Признавая эти все высказывания А. А. Фреймана в плоскости законов осетинского языка, позволю себе привести в подкрепление своего мнения историческую справку. До XIII в. — нашествия монголов и XV [в.] — появления кабардинцев осетинские племена занимали на Северном Кавказе более обширную территорию (см.: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 3. М., 1887. С. <96–101>), которая соседила и с Абхазией, и с Тмутараканью, выходя к побережью Черного моря. В этих местах и по притокам Терека: Череку, Чегему, Баксану и Малке, — а также по притокам Кубани: Теберде, Зеленчукам [Большому и Малому], Кефару [Кяфар], Бешгону, Лабе, — предки осетин, входившие в состав аланских объединений средневековья, оставили много памятников древнего христианства, относящегося ко времени до XI–XIII в. У западной группы осетино-алан в IX–XIV в. существовала созданная Византией Аланская сперва епископия, а затем митрополия (Кулаковский Ю. А. 1) Аланы по сведениям классических и византийских писателей. Киев, 1899. [С. 51–61]; 2) [Христианство у алан // Византийский временник. 1898. Т. 5, вып. 1. Отд. 1. С. 1–18]). Все это говорит о древних корнях у западных племен осетин асов и дигорцев. Другое мы видим в племени ирон. Христианство здесь было распространено гораздо слабее. Поэтому мне кажется, что в дигорском диалекте имя Уастрджи бытует в ее христианизированной форме, а в иронском диалекте — его древнем иранском звучании и в христианизированном.

³⁵ Словарь.

³⁶ Каратыгин П. П. История религий и тайных религиозных обществ Древнего и Нового мира. Т. 3. СПб., 1870. С. 150–151.

³⁷ Об арабском наименовании Георгия см.: Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 13–15, 93, 95; Амтая М. О. 1) Мусульманское сказание о Св. Георгии по Ат-Табари // Этнографическое обозрение. 1895. № 3. С. 122–134; 2) Краткий отчет о прочитанном «русском переводе жития Джирджиса, т. е. святого Георгия» на заседании Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического общества 18 октября 1894 г. // Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским Археологическим Обществом. М., 1895. № 1. Заседания Общества. С. 22–23; 3) Житие св. Георгия у Ат-Табари. (Протоколы заседаний Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества за 1888–1895 гг.) // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. Т. 2, вып. 1. М., 1896. С. 123; Заседания общества // Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским археологическим обществом. № 1. М., 1895. С. 22–23.

Наименование божества «Уас-стыр-джи»^{XXXVI} звучит у осетин по различным ущельям различно: «Уастрджи»³⁸, «Вастрджи», «Уасгерги», «Васгерги» и «Вашкирки»^{XXXVII}.

У окружающих осетин кавказских народов св. Георгий имеет различное наименование. Так, у ингушей — «Ерды»³⁹,^{XXXVIII} у абхазцев — «Ерги»⁴⁰, у балкарцев — «Бий Ашкерги»⁴¹, у кабардинцев — «Ауши Герге»⁴², «Ауз-Гирге»⁴³, у сванов — «Чиграк» и «Джигырак»⁴⁴.^{XXXIX}

Грузинские племена, получившие имя Георгий непосредственно из Византии, называют Георгия «Георгием» с прибавлением эпитетов: «солнечный» — у хевсур, «белый» — у пшавов и т. д. Вообще же Георгий известен у грузин под 63[-мя] названиями: Каппадокийский, Вифлеемский, Кашуэтский и т. д., но всегда как Георгий⁴⁵.

Вопреки твердо установившемуся и в среде осетин, и в литературе об осетинах мнению, что только женщины-осетинки лишены права называть божества по их именам и должны говорить о них только иносказательно, из рассмотрения имен осетинских божеств: Аларды, Курдалагона и других⁴⁶, — видно, что это правило распространено и на мужчин^{XL}. В своей основе почти все имена осетинских божеств имеют иносказательные элементы, прозвища, которыми их называют мужчины. У Уастрджи в религиозных представлениях осетин имеется ряд эпонимов^{XLI}, являющихся иносказательными именами Уастрджи, как, например, [Саубараг; осет. *Саубарæг*] — «черный всадник», «Тыхост» — «сильный», «Саукæд» [Саукад; осет. *Саухæд*] — «черный лес» и др.

В настоящее время женщины-осетинки называют Уастрджи «Лæгтæдзуар» — «Святыня мужчин» и «Крест мужчин» от «лæг» — «муж, мужчина» и «дзуар» — слово, имеющее в осетинском языке несколько значений^{XLII}. Слово «дзуар» в прямом значении, «крест», происходит от грузинского слова <...> — «джвари», «крест», и в переносном смысле — «святыня» с указанием на элементы христианства в этом понятии.

Вообще же в слове «дзуар» у осетин заключается святость чего-либо: духи-покровители, святилище, обычно возникшее или на месте развалин древней христианской церкви или же связанное с каким-либо отголоском христианских представлений, — а также «метеор», который представляется полетом светлого духа, «который летает»^{XLIII}.

Кроме «Лæгтæдзуар» женщины-осетинки называют Уастрджи «Лæгтæхицау» — «Хозяин мужчин»^{XLIV}, «Лæгты зæд» — «Дух-покровитель мужчин»^{XLV}, «Нæлы зæд»^{XLVI} — «Дух-покровитель мужчины (самца)» и т. д.

Когда при женщинах мужчины произносят имя Уастрджи или его эпонимов, сидящие женщины привстают со своих мест в знак почтительности к этому божеству.

Мифологический образ Уастрджи приходится восстанавливать по крупницам, рассеянным в различных сказаниях осетин, где он выступает в качестве действующего лица или только упоминается в связи с тем или иным событием разворачивающегося сказочного

Коммент. см.
на с. 315–316

³⁸ Со сглатыванием второго «с» в начале второго слога.

³⁹ Броссе М. И. О религиозном и политическом состоянии Грузии до XVII века // Журнал Министерства народного просвещения. 1843. Ч. 40, № 12 (декабрь). Отд. 2. С. 123–124.

⁴⁰ Зволбай С. [Званбай С. Т.] Обряд жертвоприношения... С. 389.

⁴¹ Миллер В. Ф. 1) Сообщение о поездке в горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 г. // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 8. Тифлис, 1884–1885. С. 202; 2) Терская область. Археологические экскурсии. М., 1888. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой; вып. 1). С. 71.

⁴² Кабардинская старина // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 6. Отд. 2. Тифлис, 1872. С. 62 (в примеч. 12 сказания [«Айдемиркан»] «Ауши-Герге — название какого-то древнего божества»).

⁴³ Прозрителев Г. Н. Древние христианские памятники на Северном Кавказе. Ставрополь, 1906. С. 7.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Берзенов Н. Г. Очерки деревенских нравов Грузии // Кавказ. 1854. № 91. 20 ноября. С. 366.; Хаханов А. С. 1) Очерки по истории... Вып. 1. С. 129; 2) Грузинский извод... С. 24.

⁴⁶ См. в этой же главе: «[5.2.2.] Аларды», «[5.2.4.] Божества земледельческого цикла» и др.

сюжета. Научного исследования об образе Уастрджи в религиозных представлениях и фольклоре осетин, так же как и в отношении других божеств, не имеется, откуда и истекает для меня трудность этой работы.

Из богов, выступающих в сюжетах осетинского нарттовского эпоса в качестве действующего лица, наибольшую роль играет Уастрджи. Но то, что мы узнаем о нем из этих сказаний, слишком мало для получения его образа во всей его полноте.

Нарттовская эпопея⁴⁷ в своей первой наиболее древней части, цикле «Ахсартаккатæ»⁴⁸, ^{XLVII} целиком связана с Уастрджи, но в последующих частях Уастрджи почти не упоминается.

По нарттовским сказаниям, у старого нарта Вархага [Уæрхæг] — «Волка»⁴⁹ было два сына-близнеца⁵⁰ — Хсарт и Хсартаг⁵¹ [Хсæртæг]^{XLVIII}. Братья-близнецы до такой степени были похожи друг на друга, что их невозможно было отличить⁵². Случилось так, что из сада Вархага^{XLIX} стали пропадать яблоки. Хсар и Хсартаг выследили похитителя, который по одним вариантам оказался оленем⁵³, а по другим — птицей. Братья погнались по следам убежавшего (улетавшего) похитителя на своих конях. Следы привели близнецов к берегу моря, в пучине которого скрылся преследуемый, обернувшийся при соприкосновении с водой в красавицу девушку. Хсартаг бросился за девушкой в море, а Хсар остался на берегу стеречь коней. Опустившись на дно морское, Хсартаг попал в подводную страну, где жила красавица по имени Дзерасса [Дзæрассæ]⁵⁴, ^L или Сосана [Сасана]⁵⁵, ^{LI} из рода Гумтæ [Гумтæ]^{LI}.

Хсартаг, влюбившийся в Сосану^{LIII}, женился на ней, но, вспомнив спустя некоторое время о своем брате Хсаре, оставленном им на берегу моря, и взяв с собой жену, выплыл на поверхность воды и вышел с ней на берег моря. На берегу они увидели шалаш, в котором никого не оказалось. Хсартаг, оставив жену в шалаше, ушел охотиться, чтоб добыть себе пищу. В это время в свой шалаш вернулся Хсар и увидел там красавицу, принявшую его за своего мужа. Вернувшийся с охоты Хсартаг застал свою жену в объятиях брата. В пылу гнева Хсартаг убил Хсара и затем в отчаянии покончил с собой. На пустынном берегу моря осталась Гумион⁵⁶, ^{LIV} Сосана одна с двумя мертвецами, оглашая своими

Коммент. см.
на с. 316–317

⁴⁷ О нарттовском эпосе см. приложение «Нарты» [указанного приложения в бумагах Е. Г. Пчелиной не обнаружено].

⁴⁸ У нарттов было три рода: Ахсартаккатæ [Ахсæртæггæтæ], Боратæ [Борæтæ] и Алагатæ [Алæгатæ].

⁴⁹ О сущности имени «Вархаг», «Уархаг»: Кайтмазов А. Сказания о нартах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 7. Отд. 2. Тифлис, 1889. С. 4 («Ахсарт и его дети»); Памятники народного... Вып. 2. С. 70–73 («Старый Уархаг»); Абаев В. И. 1) Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нарттов и римлян // Памяти академика Н. Я. Марра (1864–1934): Сб. ст. М.; Л., 1938. С. 320–321; 2) О собственных именах... С. [74, 78]; 3) Нарттовский эпос. Дзауджикау, 1945. (Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института; т. 10, вып. 1). С. 31–33.

⁵⁰ Солярные божества. Первая пара близнецов в нарттовском эпосе.

⁵¹ Об этимологии имени «Хсарт»: Абаев В. И. 1) Из осетинского эпоса... С. 73; 2) О собственных именах... С. 74; Dumézil G. Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930. P. 20–24; и др. Слово «хсар» сохранилось в осетинском языке в нарицательном значении — «доблесть».

⁵² Сюжет двойников-близнецов и путаницы, происходящей в связи с этим, чрезвычайно древний в мировой литературе. Римский поэт Плавт, живший в III–II вв. до н. э., написал на эту тему комедию «Близнецы»; другой римский поэт, живший в ту же эпоху, — Энний писал в своих «Анналах» о близнецах Ромуле и Реме и т. д.: Покровский М. М. История римской литературы. М.; Л., 1942. С. 43, [59].

⁵³ У грузин, в «Сказании о царе индийском Абесаломе», фигурирует морская царевна в образе серны: Дондуа К. Амирандареджаниани // Памятники эпохи Руставели. Л., 1938. С. 103–105.

⁵⁴ Дзерасса (или Кнаха [Хъуазæ]) — см.: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 249.

⁵⁵ «Сосана» происходит от персидских слов: «сос» — «слава» и «ана» — «мать». В переводе — «слава матери»: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 249.

⁵⁶ У осетин замужня женщина зовется по имени рода ее отца; в данном случае — «из рода Гумтæ», Гумион.

горестными воплями и небо, и землю, и воду⁵⁷.^{LV} Рыдания Сосаны услышал Уастрджи и подъехал к ней на своем белом^{LV} коне *ѣртакахуг'е* [*ѣртакъахыгъ*] — «трехногом» гиппокампе. Он предложил ей помочь похоронить Хсара и Хсартага, но за это она должна была разделить с ним ложе. Сосана притворно согласилась на условие Уастрджи, так как не хотела оставить тела умерших без погребения⁵⁸, когда же, засыпав могилу, Уастрджи захотел подойти к Сосане, она бросилась в море и исчезла в его глубине⁵⁹. Уастрджи, поняв, что он обманут, затаил в себе гнев и месть против Сосаны. У Сосаны в подводной стране родилось два сына-близнеца⁶⁰ — Уырымæг [Уырмаг; осет. *Уырымæг*]⁶¹ и Хамыц [*Хæмыц*]⁶².^{LVII} Первым из них родился Уырымæг, почему он и считался у нартов старшим из братьев. Когда близнецы подросли и стали юношами, Сосана, по обычаю^{LVIII} Нарты ставшая женой своего свекра Вархага и родившая от него еще одного сына Цыбалца⁶³, почувствовала приближение смерти и попросила своих сыновей, опасаясь мести Уастрджи, стеречь ее могилу три ночи подряд, никуда не отходя от нее до полного рассвета. Уырымæг и Хамыц исполнили просьбу умиравшей матери и просидели у ее могилы до восхода солнца⁶⁴, но на третью ночь, едва только Цыбалц улегся у могилы, небо вдруг стало светлым и Цыбалц, подумав, что уже утро, ушел^{LIX}. Но то не было утро, то к Сосане шел Уастрджи⁶⁵.^{LX} Беспрепятственно вошел он в неохраняемую могилу⁶⁶. Затем пустил туда своего белого^{LXI} коня *ѣртакахуга*^{LXII} и под конец своего белого^{LXIII} кобеля⁶⁷.

В могиле у мертвой Сосаны родилась девочка⁶⁸,^{LXIV} пегий жеребенок и белый^{LXV} борзой щенок, которых взял к себе Уырымæг. Девочку он назвал Сатаной⁶⁹,^{LXVI} и впоследствии женился на ней, из жеребенка вырастил себе боевого коня Арфана, а из щенка — собаку

Коммент. см.
на с. 317–318

⁵⁷ Аналогию плачу Сосаны над братьями-близнецами см. у [Дж.] Макферсона в «Песне о Сальгаре» из «Поэм Оссиана». Сюжет этот — убийство братьями друг друга, подобный «Золотому петушку» А. С. Пушкина и мифологии Евразии, — является «бродячим» и древним: *Андреев Н. П.* Указатель... С. <27>.

⁵⁸ Что по представлению осетин является большим преступлением по отношению к умершим.

⁵⁹ *Кайтмазов А.* Сказания... С. 8–10 («Ахснарт и его дети»).

⁶⁰ Вторая пара близнецов нартовского эпоса; см.: *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса... С. 18 (сказание «Урузмаг, Хамиц и Сатана»).

⁶¹ Главный из нартов рода Ахсартакатæ по прозванию Снежнобородый [Памятники народного творчества осетин. Вып. 1 : Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. С. 17]. Любовник жены Уастрджи (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 58–59), брат и муж Сатаны, дядя Батрадза, сына Хамыца (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. [С. 16, 48–53]). Его имя у ряда кавк[азских] народов звучит по-разному; см.: *Абаев В. И.* 1) О собственных именах... С. 66–67; 2) Нартовский эпос... С. 25.

⁶² Нарт Хамыц — воин, гуляка, любитель женщин и выпивки, по прозванию Стальноглазый — обладатель Аркызова зуба, привораживающего женщин [*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 36–41].

⁶³ О Цыбалце: *Кайтмазов А.* Сказания о нартах... С. [9–10] («Ахснарт и его дети»).

⁶⁴ Бродячий мотив, широко распространенный на Востоке. См., например, [сказку] «Об исполнении завета покойного отца»: Белуджские сказки, собранные И. И. Зарубиным / под ред. акад. С. Ф. Ольденбурга. Л., 1932. (Труды Института востоковедения Академии наук СССР ; 4). С. 198–199 и т. д.

⁶⁵ Эпитет Уастрджи «Испускающий свет» аналогичен эпитету Митры персов, Арегда [Мгера] (?) армян.

⁶⁶ [*Кайтмазов А.* Сказания о нартах... С. 10] («Ахсар и его дети»); *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 47–49 («Как родилась Сатана»); *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса... С. 21 («Урузмаг, Хамиц и Сатана»).

⁶⁷ [*Кайтмазов А.* Сказания о нартах... С. 11] («Ахсар и его дети»); *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 49.

⁶⁸ По указанию В. Ф. Миллера (*Миллер В. Ф.* Отголоски апокрифов... С. 100–101) сказание о рождении Сатаны от мертвой Сосаны аналогично апокрифу о жене патриарха Нира. Мне кажется, что можно указать на еще одно объединение в сюжете рождения Горгоны от рыцаря и умершей королевны. См.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. С. <...>.

⁶⁹ В. И. Абаев (*Абаев В. И.* Нартовский эпос... С. 26) соединяет имя нартовской Сатаны и Сатеник Моисея Хоренского в одно.

«Сатеник» — по-армянски «звезда».

по имени Силам [Силæм]. Сатана отличалась исключительной красотой. В этой же мере она была умна и проницательна. Уастрджи, любуясь своей дочерью^{LXVII}, замыслил ее обольстить. Он выехал на своем белом æртакахуге^{LXVIII} и стал красоваться перед нею, говоря себе: «От роду еще Сатану никто не сумел обольстить, но на то я и Уастрджи, чтоб достигнуть своей цели в подобных делах». И заехал к ней под видом гостя. Узнав от Уастрджи о цели его приезда, Сатана выгнала его, и Уастрджи отправился восвояси⁷⁰. Однажды Сатана полоскала белье в реке. Ее с другого берега увидел Уастрджи^{LXIX}, и, воспылав к ней желанием, он прислонился к камню, на который и вылил свое семя⁷¹. На этом камне вскорости образовалась опухоль^{LXX}, которая росла изо дня в день все больше и больше, о чем знала Сатана. Через девять^{LXXI} месяцев опухоль на камне лопнула^{LXXII}, и Сатана вынула из нее ребенка, горячего как огонь^{LXXIII}. Она опустила его в воду, где он, закалившись как сталь, стал неуязвимым для стрел, за исключением двух колен, за которые она его держала^{LXXIV}. Сатана назвала его своим «нерожденным сыном» и дала^{LXXV} ему имя Сослана⁷².^{LXXVI}

После этого Уастрджи в дальнейшем сюжетном разворачивании нартовского эпоса упоминается без органической связи с повествованием. Так, он появляется в сказании об обращении нарта Урызмага в суку^{LXXVII}, очень старом и широко распространенном сказочном сюжете^{LXXVIII}.

По осетинскому варианту:

«... Затем стал Урызмаг рассказывать чудесное. “Я приехал к жене Уастрджи, она сделала мне хорошее угощение. Я сказал ей: ‘Мое сердце по тебе взыгралось’. Ей стало досадно на эти слова, вошла она в спальню, взяла войлочную плетку, ударила меня, и стал я паршивой сукой». Дальше идут злоключения Урызмага в теле суки. «... Я убежал оттуда, прибежал к моему первому хозяину и лег у его двери. Он подошел ко мне и сказал: “Ты Урызмаг, я это знаю. Есть такое средство, что ты опять станешь Урызмагом. Я научу тебя. Ступай опять в дом жены Уастрджи, она тебе сделает похлебку и нальет в чашку; она не узнает, Урызмаг ты или нет. Когда ты войдешь к ней, то опусти хвост в чашку. Она рассердится на тебя и ударит тебя плеткой, тогда ты опять станешь Урызмагом”. Выслушав это, я пришел к Уастырджиевой жене в дом, и когда она мне сделала похлебку, то я то хвост, то ногу совал в чашку. Она рассердилась на меня и ударила меня опять плеткой. Затем я стал, как прежде, Урызмагом. Жена Уастрджи сказала: “Урызмаг, мне было досадно, что я тебя обидела”. Я ей сказал: “Конечно, ты мне беду причинила, но пусть тебя бог накажет. Из-за тебя на меня собаки скакали, и я щенят родил. Как бы теперь нам сойтись”. Она мне сказала: “Уастрджи в отсутствии, и если этой ночью он не приедет, то мы с тобой сойдемся”. Ту ночь я остался у нее, и Уастрджи не пришел. Мы вместе спали. Потом пришел Уастрджи, привязал коня к коновязи и внес свои доспехи в спальню. Смотрит он — лежат мои

Коммент. см.
на с. 319–320

⁷⁰ Шанаев Дж. Нартовские сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. II. Тифлис, 1871. С. 17–18 («О том, как Сатана поддалась обману»).

⁷¹ Надо отметить путаницу, внесенную в этот сюжет В. Б. Пфаффом (Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. [172]), поставившим вместо имени нарта Сослана нарта Батыраза [Батраз; осет. *Батрадз*]. Воспользовавшись текстом В. Б. Пфаффа, Н. С. Трубецкой (Трубецкой Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (–земли) // Этнографическое обозрение. 1908. № 3. С. 90) связал рождение нарта Батыраза вместо Сослана с мифом о рождении Диорфа от Митры.

⁷² В. И. Абаев считает имя Сослана трудно объяснимым (Абаев В. И. Нартовский эпос... С. 28), хоть и указывает, что оно известно у осетин начиная от Давида Сослана (первая пол[овина] XII — начало XIII в.). Между тем, на мой взгляд, именно имя Давида Сослана проливает свет на значение этого слова у осетин, которое мне представляется в следующем его раскрытии: «сос» — «слава» и «алан» — название народа, частью которого в средние века были осетины. Буква «а» в середине этого имени могла исчезнуть в силу закона сглатывания гласных, стоящих в середине слитных слов, что мы имеем и в осетинском языке.

ноговицы. Вот и сказал Уастрджи жене: «Пусть бог тебя не слушает! Откуда здесь Урызмагавы ноговицы?»⁷³

Имя Уастрджи в этом осетинском варианте сказа очень неустойчиво. В ряде других, также осетинских вариантов развертывание сюжета идет без упоминания Уастрджи и приписывания его жене роли волшебницы, превращающей Урызмага в суку: «Сказание об Урызмаге, Сосырыко и Сослане», где Урызмага обращает в пса волшебница-девица⁷⁴, «Сказание о том, как нарты убили золотую лисицу»⁷⁵ и «Черная лисица Нарты»⁷⁶. Тот же сюжет, но уже без имени Урызмага, имеется и в других осетинских вариантах этого сюжета: «Сказание об Ацамазе, сыне Аца»⁷⁷. Здесь в роли Урызмага выступает Ацамаз^{LXXIX}, в «Сказании о Цойоне» — Цопан⁷⁸ и в «Сказании об Ахсаре и Ахсартате»⁷⁹ — Ахсартат^{LXXX}. Кроме того, эпизод с ноговицами, оставленными Урызмагом в комнате жены Уастрджи и найденными им, фигурируют и в сюжете измены Сатаны, где ноговицы принадлежали уже сыну Сафы⁸⁰.

Аналогии этому сказанию у кавказских народов многочисленны: у [аварцев], ингушей⁸¹, чеченцев⁸², кабардинцев⁸³, грузин⁸⁴, армян⁸⁵ и тюрков⁸⁶.

Много аналогичных сказок имеется и у русских, причем несколько вариантов до тождества^{LXXXI} совпадает с нартовскими⁸⁷.

Коммент. см.
на с. 321

⁷³ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 57–59 («Урызмаг, Хамыц и Созрыко»).

⁷⁴ Памятники народного... Вып. 1. С. 19 («Вариант о Нартах: снежнобородом Урызмаге, Сосырыко и Сослане»).

⁷⁵ Памятники народного... Вып. 1. С. 67–69 («Как Нарты убили золотую лисицу»).

⁷⁶ Памятники народного... Вып. 2. С. 34–35 («Черная лисица Нарты»).

⁷⁷ Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Владикавказ, 1906. С. 59–65 [«Ацамаз, сын Аца»].

⁷⁸ Миллер В. Ф. Осетинские сказки // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1: Осетинские сказки. М., 1885. С. 119–121 («О Цопане»).

⁷⁹ Памятники народного... Вып. 2. С. 5 («Ахсар и Ахсартат»).

⁸⁰ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 51 (об Урызмаге и Сатане).

⁸¹ Чиркеевский А. Сказки и басни, собранные и переведенные с аварского // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 2. Отд. 5. Тифлис, 1869. С. 63 («О Балае и Боти»); Ахриев Ч. Ингуши: их предания, верования и поверья // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 1. Тифлис, 1875. С. 33–34 («Сказания об орхустойцах» (нарты)) (здесь в роли Урызмага [ингушский Урузман] фигурирует Батыраз [ингушский Патараз]); Чечено-ингушский фольклор. М., 1940. С. 264; и др.

⁸² Чеченские сказки, басни, пословицы // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 22–26 («Сказка о Султане»).

⁸³ Лопатинский Л. Г. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. [Отд. 1]. Тифлис, 1891. С. 78–80 («Сказка о Хагоре»); Баранов Е. З. Сказки горских татар // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 32. Отд. 2. Тифлис, 1903. С. 4–9 («Магомет Индырбаев»); Тамбиев П. И. Адыгские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 34. Отд. 4. Тифлис, 1904. С. 4–6 («Охотник Гасан и косарь Гасан»).

⁸⁴ Из грузинской словесности // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 35. Отд. 2. Тифлис, 1905. С. 123–128 («Горе царя Джумджума»).

⁸⁵ Востриков П. Сказки, записанные в Елисаветпольской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 42. Отд. 2. Тифлис, 1912. С. 46–48 («Сказка о Филиппосе»); Армянский эпос и сказки, собранные С. Айкуни // Эминский этнографический сборник, издаваемый Московским Лазаревским институтом восточных языков. Вып. 2. № 40. М., 1901. С. 428–432 («Жена, превращенная в мула»).

⁸⁶ Казбек Н. Татарские сказки, записанные в Геокчайском уезде Бакинской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 9. Отд. 2. Тифлис, 1890. С. <101–102> (сказка «Гюль и Синевиз»).

⁸⁷ Сказки и предания Самарского края / собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884. (Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии; т. 12). С. 100–103 (№ 19 [«Царская собака»]); Смирнов А. М. Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1917. (Записки Императорского Русского географического общества по

Истоками такой широкой известности этого сюжета надо считать, по-видимому, какой-то один общий первоисточник⁸⁸ рассказа о чудесах, который лег в основу сюжетов: «Золотого осла» Апулея^{LXXXII}, «Истории Сиди Нумана»^{LXXXIII} из «Тысячи и одной ночи» и былины о Добрыне Никитиче^{LXXXIV}, который «ходил кобелем ровно сутки»^{LXXXV}.

Другим подобным же сказанием, хотя и причисляемым к нарттовским, но вобравшим в себя элементы бродячих мотивов, является «Сказание о двух женах Уастрджи»⁸⁹.

По этому сказанию Уастрджи, обидевшись на слова своей младшей жены, сказавшей, что существует нарт Маргуца [Маргуц; осет. *Мæргъуыдз*], превосходящий его в качествах, необходимых мужчине в набегах, отправился искать Маргуцу по свету. После долгих скитаний Уастрджи наконец встретился с нартом Маргуцей и отправился вместе с ним в набег, чтобы удостовериться в его достоинствах. В набеге Маргуца, похитивший котел для варки пищи и увезший его на своем коне в безопасное место, вернулся за отставшим от него Уастрджи, посадил его к себе на лошадь позади себя⁹⁰ и увез от настигавшей их погони. Уастрджи, уверившийся в достоинствах нарта Маргуцы, воскресил его сына и жену, убитых Маргуцей в пылу гнева.

Подобных сказаний можно было бы привести еще несколько, но они мало говорят о божественной сущности Уастрджи, а любопытны больше как отражение средневековых представлений осетин о достоинствах и недостатках людей этой эпохи.

Кроме нарттовского эпоса Уастрджи фигурирует и в «Бахфалдисте» [*«Бахфалдыст»*]^{LXXXVI} — в текстах посвящения умершему мужчине-воину^{91, LXXXVII} коня для путешествия на нем в Страну мертвых.

Погребальный обряд у осетин, как и у других горцев Кавказа, совершается только при свете солнца, до наступления сумерек. По представлениям осетин, владетель Страны мертвых Барастыр — «Великий властелин» — закрывает свои ворота с последними лучами солнца и душа умершего, похороненного в сумерки или ночью, обречена блуждать по земле в смятении и муке до восхода солнца. Поэтому осетины непременно утром^{LXXXVIII} или днем позади^{LXXXIX} носилок с трупом умершего, завернутого в бурку, вели коня, который должен был доставить его душу в Страну мертвых. Путь туда долог, труден и страшен, и совершить его до вечера можно только на очень хорошем коне.

Коммент. см.
на с. 321–322

отделению этнографии; т. 44, вып. 1). С. 12–20 (Архангельская губ., [«Приключения двух стариков»]); 503–504 (Калужская губ., № 180 [«Муж, обращенный собакой»]); Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. 3-е изд. Т. 2. М., 1897. С. 136–139 (№ 141 [«Диво»]) и др.; Соколов Б. М., Соколов Ю. М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. С. 113–114 (№ 65 «Кузька и его жена»); [165–166] («Охотник и чудо-мужик»).

⁸⁸ Миллер В. Ф. Кавказско-русские параллели // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. [15–20]; Потанин Г. Н. Восточные параллели к некоторым русским сказкам // Этнографическое обозрение. 1891. № 1. С. [137–167]; Орлов А. С. Древняя русская литература XI–XVI вв. М.; Л., 1939. С. 26 (апокриф «Никитино мучение»).

⁸⁹ Шанаев Дж. Осетинские... С. 19–23 («Две жены Уастырджи»). Один из осетинских вариантов этого сказания с именем нарта Урызмага вместо Уастрджи: Памятники народного... Вып. 1. С. 25 («Еще вариант об Урызмаге»). Еще более далекий вариант этого сказания мы имеем в: Миллер В. Ф. Осетинские сказки. С. 121–129 («Кривой великан»); ингушский вариант: Баранов Е. З. Ингушские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 2. Отд. 2. Тифлис, 1903. С. 32–36 («Следует ли гордиться перед женщиной»); отдаленный вариант — дагестанский: Омар-оглы А. Казикумухские (лакские) народные сказания. (Несколько слов о казикумухах; сказки, басни, анекдоты и пословицы) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Отд. 5. Тифлис, 1868. С. 46–51 («Безносый ездок»).

⁹⁰ Такой способ спасения от гибели для мужчин считается у осетин позорным.

⁹¹ В настоящее время только мужчин, а еще в XVIII в. — и мужчин, и женщин. Об этом обычае записано мною в 1938 году в сел. Цамад Урсдонского (Алагирского) ущелья от Джиорджи Черчести [Джеорджи Черчесов, осет. *Черчесты Джеорджи*], 1829 года рождения.

На кладбище происходило последнее оплакивание умершего, после чего из группы стариков выступал один, обычно родовой дзуарлаг^{XC}; он медленно левой рукой брал посвящаемого коня за узду и вкладывал конец этой узды в пальцы мертвеца^{XCI}. Сам же брался за эту же узду около удила. К посвящаемому подходил юноша, приведший коня на кладбище, и подавал братину с пивом. Бахфалдисаг [бахфалдисаг]⁹², взяв в руки поданное ему, начинал свое посвящение формулой «Ацы бах, ацы мардан фалдист фод» [«Ацы бах ацы мардан фалдыст фауад»]^{XCII} — «Этот конь [да] будет посвящен этому умершему»⁹³, ^{XCIII} после чего говорил о том, как достать коня и как найти путь в Страну мертвых, каковы будут встречи и опасности для умершего в этом последнем его путешествии. Окончив речь и отрезав у коня шерсть около уха⁹⁴, ^{XCIV} клал ее в руку умершему, затем часть напитка лил на землю^{XCV}, часть давал выпить коню^{XCVI}, а остальное со словами: «Рухсаг у!» — «Будь светел!»^{XCVII}, — выливал ему на голову. Затем, взяв узду из руки мертвеца, он троекратно обводил коня вокруг могилы. После этого юноша подносил коню братину, наполненную зерном^{XCVIII}, и кормил его. Когда конь съедал зерно, юноша разбивал сосуд о копыта^{XCIX} коня, вскакивал на коня и начинал скачку на нем до тех пор, пока конь не впадал в полное изнеможение^C. Во время этой скачки происходило погребение^{CI} умершего⁹⁵.^{CII}

Осетинские тексты посвящений коня записаны и хорошо известны⁹⁶.^{CIII} По этим текстам, в то время как Уастрджи был на небе, находясь в гостях у небесного кузнеца Курдалагона⁹⁷, на земле умер «один из его друзей» (данный умерший). Горестную весть об этом взялся доставить к Уастрджи нарт из рода Ахсартаккатаэ Зарватек [Зерватек]^{CIV}, который в образе ласточки полетел к Уастрджи, сел к нему на плечо и шепнул ему о том, зачем

Коммент. см.
на с. 322–324

⁹² «Бах» — «лошадь», «фалдист» [фалдисаг] — посвящающий, «лаг» — человек. Или «бахфалдисаг» — «посвящающий коня».

⁹³ Последний раз я слышала речь фалдисага в 1935 году в сел. Заромаг [Зарамаг] при погребении Коста Бигулати [Коста Бигулаев; осет. *Бигъуылаты Къоста*] — сторожа туристской базы.

⁹⁴ Раньше отрезали ухо.

⁹⁵ Обычай этот очень древний и отмечен еще Геродотом: *Геродот*. История в девяти книгах / пер. Ф. Г. Мищенко. Изд. 2-е, испр. Т. 1. М., 1888. С. 335.

⁹⁶ Шёгрэн А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 84–87; то же: Шёгрэн А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 29. 20 июля. С. 116–118; Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Хедаджи кад. Бахи халдист. Акелдама // Кавказ. 1850. № 15. 22 февраля. С. 57–59; Зиссерман А. Л. Орывки из моих воспоминаний 1855 г. // Русский вестник. 1878. Т. 138, № 11. С. 89; Г[оловин П. И.] Осетины, древнейший их культ и позднейший религиозный их индифферентизм // Терские ведомости. 1868. № 11. 11 марта. С. 43; Осетинские тексты... С. 25–30, примеч. 123; 36–40; Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1, кн. 1. СПб., 1871. С. 345 (перепечатка текста из Н. Г. Берзенова); 346–348 (перепечатка текста из А. М. Шёгрена); Гатиев Б. П. Суеверия... С. 4–10; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. [108–115]; Хабос. Похоронные обычаи у осетин // Терские ведомости. 1902. № 6. 8 января. С. 2–3; Хетагуров К. Оссоба... С. 43–44; Кодзиев А. Н. Древние осетины и Осетия... С. 40–41. В архивах фольклорных секций Сев[еро-]Осетин[ского] и Юго-Осетин[ского] научно-исслед[овательских] институтов имеются записи, не опубликованные еще, посвящений коня умершему. На надгробных и придорожных памятниках осетин — циртах — часто встречаются рисунки, иллюстрирующие слова текстов посвящений коня. Из опубликованных см.: Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований на надгробных памятниках // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 3. М., 1893. С. 128–132, табл. XIII, рис. 3, табл. XV, рис. 2 [табл. LXII, LXV?] (перепечатка речи бахфалдистлега [бахфалдисага] по записи А. М. Шёгрена).

⁹⁷ Объяснение этого имени см. в этой главе в разделе [5.2.4.] «Божества грозного цикла».

он здесь появился⁹⁸. Задумчивость Уастрджи в связи с этой вестью заметили остальные божества и спросили^{CV} его о причине его внезапной грусти. Уастрджи рассказал им о только что умершем на земле человеке и о том, что ему необходимо снабдить его всем необходимым для его трудного путешествия в Страну мертвых. Услышав это, божества решили принять в этом деле участие: Курдалагон выковал для лошади, которая будет скакать с мертвецом по дороге мертвых, стальные подковы^{CVI}, Уацилла вынул для него из своего колчана стрелы^{CVII}, которые разят как молния, позаботились о мертвом и другие божества. Уастрджи же велел Зарватеку лететь к его табунам коней, пасущимся у края земли, и выбрать коня: не того, что слева — он копытом бьет, и не того, что справа — он зубами хватает, а среднего — что до неба прыгает⁹⁹. Поймав коня и забрав с собой все подаренное божествами, Зерватек мчится на коне на землю и подготавливает все для облегчения умершему его трудного пути в царство мертвых.

Как в нартовском эпосе, так и в текстах бахфалдисана [*бахфалдисан*] и остальных сказаниях осетин, явно проступают солярные черты Уастрджи как божества — конного всадника¹⁰⁰ и владельца конных табунов¹⁰¹. ^{CVIII}

В святилище Реком стропильные ноги кровли со стороны северного и южного фасада здания, вырубленные из сосновых деревьев в виде протомов коней, символизируют табуны Уастрджи и носят название «байрагта» — жеребят¹⁰² (рис. <...>). В моих раскопках 1936 года во двореке Рекома был найден обломок бронзовой пластинки¹⁰³, повторяющий байрагта здания святилища (рис. <...>). В осетинских сказаниях вообще, и в нартовских в особенности, много места отводится коню, фантастические свойства и качества которого освещены там всесторонне, хотя, по представлению осетин, создателем коня был Хаматкан [*Хаматхъан*]¹⁰⁴, но главным его покровителем и ездоком на нем¹⁰⁵ является Уастрджи.

В «Казбекском кладе»^{CIX}, найденном Г. [Д.] Филимоновым в 1876 г., в Дарьяльском ущелье, относящемся к IV в. до н. э. и представляющем место древнего языческого святилища, имеется бронзовый умбон всадника¹⁰⁶. ^{CX} военного божества, близкого по основной сущности к Уастрджи.

Коммент. см.
на с. 324

⁹⁸ По обычаю осетин, карганаг [*хъæргæнаг*] — вестник о смерти близких, найдя того, [к] кому он направлялся среди пирующих или гостей, должен сообщить ему горестную весть так, чтобы не нарушать веселия других.

⁹⁹ Уастрджи, одаривающий конем, по бахфалдисту: Шёгрен А. М. Религиозные обряды... // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 34; то же: Шёгрен А. М. Религиозные обряды... // Кавказ. 1846. № 29. С. 115–116; Г[ати-ев Б. П.] Осетины... С. 43; Хабос. Похоронные обычаи... С. 2–3; Кодзеев А. Н. Древние осетины... С. 40. Одаривание коня на пиру: Памятники народного... Вып. 1. С. 71 («Как сын Урызмага побил агуров»); 94–95 («Вариант о сыне нарта Урызмага Крым-Султане»); и др.

¹⁰⁰ Представление это, имеющее истоком образ св. Георгия, имеет широкие аналогии у кавказских народностей. Так, у грузин-горцев, у тушин, в церкви-святилище Лашарис-Джвари на празднике Лашароба [или Лашрис-Джвроба] жрецы-хевисберы сыпят для лошади св. Георгия в святилище и вокруг него ячмень, для того, чтобы она могла бы подкрепить свои силы: Хаханов А. С. Тушины // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 2. С. 47.

¹⁰¹ Шанаев Дж. Осетинские... С. 22 (сказание о двух женах Уастрджи); Г[оловин П. И.] Осетины...; и др.

¹⁰² Описание конструкции здания Реком см. в главе <3>.

¹⁰³ По дневнику раскопок № 11066, найдено в метре <О. IX> раскопочной сетки.

¹⁰⁴ Хаматкан [*Хаматхъан*] выступает в текстах посвящения коня умершему «Бахфалдисан» [Осетинские тексты... С. 37, 40].

¹⁰⁵ В религиозных представлениях осетин конными всадниками являются: Уастрджи, Сафа и Аларды. Из остальных выезжают к людям Афсати, стоя на голове оленя или тура. Об Уастрджи в виде конного всадника в сказаниях осетин имеется множество упоминаний: Кайтмазов А. Сказания... С. 8 («Ахснарт и его дети»); Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 59 («Урызмаг, Хамыц и Созрыко»); Памятники народного... Вып. 1. С. 5 («О Нартовском князе Насран-Алдаре»); 71 («Как сын Урызмага побил агуров»).

¹⁰⁶ У этого коня четыре ноги: Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа. М., 1900. (Материалы по археологии Кавказа; вып. 8). <Табл. LXXI, рис. 4–5.>.

В осетинском фольклоре обычно выступает «белый конь Уастрджи»¹⁰⁷, который имеет эпитет «артыкахыга» [артыкxахыг]¹⁰⁸ — трехногого^{CXI} и «кзулых» [кзуылых]^{109, CXII} — хромого, как следствие непонимания^{CXIII} позднейшими сказителями облика божественного коня в образе древнего гиппокампа, имеющего две передние ноги, а позади «третью ногу» — рыбий хвост^{CXIV}. Позднейшие сказители, осмысливая по-своему забытое представление об этом коне — «трехногом» и «хромом», в то же время приводят подробности его наружности, чем и восстанавливают смысловое равновесие.

По нартовскому эпосу родоначальником и «старшим из коней»^{CXV} нартов был Арфан^{110, CXVI} сын коня Уастрджи артыкахуга^{CXVII} и мертвой Дзерассы-Сосаны^{CXVIII}. Он был короткохвостым^{111, CXIX} и пегим^{112, CXX}. Принадлежал он сперва Уырызмагу^{113, CXXI} а затем Батыразу^{114, CXXII} и ездившему на нем Сослану^{115, CXXIII} — сыну Уастрджи.

Рождение в могиле у мертвой Сосаны девочки от Уастрджи, пегого косомордого жеребенка^{116, CXXIV} [от] артыкахуга и белого^{CXXV} борзого щенка Силама от Егар — борзой собаки Уастрджи было его мстью за неисполнение данного ею слова и пренебрежение им^{117, CXXVI}. Фабула этого эпизода близка к древнегреческому мифу о рождении Пегаса из обезглавленного тела Медузы, отцом которого был Посейдон. Этот же сюжет, хотя и в весьма отдаленном его отголоске, имеется в грузинской сказке «Охотник»¹¹⁸. Арфан

Коммент. см.
на с. 324–326

¹⁰⁷ Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских... С. 22 («Сказание о св. Уастырджи»); Гатиев Б. П. Суеверия... С. 44; Такоев Ф. Легенда о Георгии Победоносце // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Отд. 3. Тифлис, 1900. С. 51; Харузин Н. По горам Северного Кавказа // Вестник Европы. 1888. Т. 6. Кн. 11. Ноябрь. С. 168; Баранов Е. 3. Святой Георгий и три брата (Осетинская легенда) // Кавказ. 1900. № 33. 5 февраля. С. 2–3; Памятники народного... Вып. 1. С. 3 («О нартовском князе Насран-Алдаре»); и др. У славян лошадь св. Георгия золотая: Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 307.

¹⁰⁸ Трехногий конь Авсург, видимо, аналогичен «трехногому ослу Зороастра»: Г[атиев Б. П.] Осетины...; Чиркеевский А. Сказки... С. 37 («Черный нарт»); Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. 2. Тифлис, 1876. С. 26 («О нарте Урызмаге и Уарп-Æлдаре»); Памятники народного... Вып. 3. С. 20 («Хатаг Бараг»); Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 32 («Созруко и три золотых кубка»); 44 («Сатана и Борагановская девица»).

¹⁰⁹ См. в сказаниях: Такоев Ф. Легенда... С. 51; Шау-Кудз. Уастырджи и Кудар, или Песнь о гостеприимстве // Северный Кавказ. 1895. № 37; Баранов Е. 3. Святой Георгий... С. 75 («Священник и мулла»). Также «хромые лошади» имеются и в фольклоре чеченцев: Омар-оглы А. Казикумухские... С. 43 («Безносый ездок»). У карачаевцев: Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 1. Отд. 2. Тифлис, 1881. С. 13–22 («Шауай»).

¹¹⁰ Арфан — по сказаниям: Пфафф В. Б. Путешествие... С. 164–166; Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 4 («Сказание о нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца — Батразе»); 22 («О нарте Урызмаге и Уарп-Æлдаре»); Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. [41] («Урызмаг и Созрыко»), с. 49 [(«Как родилась Сатана»)]; и др.

¹¹¹ Арфан потерял хвост, когда отодвинувшиеся скалы защемили ему его и он не смог его вытащить, а только оборвал: Памятники народного... Вып. 2. С. 25 («Танец нартов»).

¹¹² Арфан был пегим конем, а не белым: Памятники народного... Вып. 3. С. 7 («Безыменный сын Урызмага»); 13 («Мальчик, рожденный нарт Сатаной от черного ногайца»).

¹¹³ Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 22 сл. («О нарте Урызмаге и Уарп-Æлдаре»); Памятники народного... Вып. 1. С. 56 («Как родился Арах-Цау сын Бедзенаг-Алдара»).

¹¹⁴ Памятники народного... Вып. 2. С. 25 («Танец нартов»).

¹¹⁵ Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 67 («Песнь о нарте Ацамазе»).

¹¹⁶ «Косомордый жеребенок Уастрджи»: Памятники народного... Вып. 1. С. 70–71 («Как сын Урызмага побил агуров»), С. 94–96 («Вариант о сыне нарта Урызмага Крым-Султане»).

¹¹⁷ Анализ этого сказания и список изданных вариантов его см.: Dumézil G. Légendes... P. <24–25>.

¹¹⁸ Грузинские предания и сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 3. Тифлис, 1890. С. 72–75.

по осетинским сказаниям понимал человеческую речь¹¹⁹, так как родился от женщины. Эпитетом ему служит «дур-дур» — «каменный»¹²⁰.^{CXXVII}

Черты облика Арфана носят в себе явные космогонические элементы, что подтверждается еще и тем, что Млечный Путь у осетин называется «Путь Арфана» [След Арфана]¹²¹.

У нартов, помимо Арфана, были еще лошади, полученные ими из табунов Уастрджы, все они были той же крылатой и рыбохвостой породы и обладали теми же качествами, что и конь Уастрджы, но в меньшей, конечно, степени, так как артыкахуг Уастрджы был лучше всех коней вообще.

Единственным, по-видимому, изображением артыкахуга у осетин, дошедшим до нас, является найденная мною в прирубе святилища Реком медная литая фигурка «трехногого коня»¹²² (рис. <...>). Сделана она грубо, имеет большую голову, похожую на ослиную, с большими ушами¹²³. У фигурки короткая нижняя губа. Передние ноги сделаны в виде столбика, раздвигающегося внизу на два копытца. Вместо задних ног у фигурки толстый закрученный спиралью хвост. Судя по манере литья, эту фигурку можно отнести к эпохе алано-осетин VII–VIII веков^{CXXVIII}, от которой дошло до нас большое количество изображений различных животных и птиц¹²⁴. Более близких аналогий для этой фигурки в мелкой скульптуре ни осетин, ни других кавказских народностей я не знаю. Ближе всего к артыкахугу из Рекома подходит изображение гиппокампа из Амударьинского клада, относящегося к ахеменидской эпохе¹²⁵.^{CXXIX} У него тоже нет крыльев, и хвост змеи

¹¹⁹ Памятники народного... Вып. 2. С. 22.

¹²⁰ Дословно «камень-камень».

¹²¹ Памятники народного... Вып. 3. С. 136; Г. Ф. Чурсин (Чурсин Г. Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925 (отд. оттиск из «Трудов Закавказской ассоциации». Сер. 1. Юго-Осетия). С. 81) называет «Путь Арфана» «Следом соломокрада» [Г. Ф. Чурсин пишет: «Некий Арфан украл солому с гумна божества и нес к себе. По дороге украденная солома сыпалась и образовала след — Млечный путь»]; о том же — у армян в отношении Вахагна; см.: Штакельберг Р. Р. Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян // Древности восточные. Труды Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества. Т. 2, вып. 2. М., 1901. С. 24–25; Джейранов Ф. Селение Чайкенд, Елисаветпольского уезда, той же губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. 2. Тифлис, 1898. С. 91; Эмин Н. О. Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858–1884 гг.). М., 1896. (Этнографический фонд Никиты Осиповича Эмина при Лазаревском институте восточных языков; вып. 2). С. 22, 47 (с указанием аналогий у братьев Гримм и других). У северо-кавказских горцев имеется то же поверье; см.: Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Приложение к «Терскому календарю» на 1894 г. / под ред. Г. А. Вертепова. 1893. Вып. 3. Кн. 2. Отд. 2. С. 123. У грузин Млечный Путь связывается со следами от прыжков оленя, пустившегося бежать по небу в запустении с быком: Степанов И. Поверья грузин Телавского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 2. Тифлис, 1893. С. 127–128.

¹²² Дневник раскопок, вещь под № 9170, найдена на полу прируба Рекома, «подъемный материал» размер: высота — 3,5 см, дл[ина] — 5,4 см.

¹²³ Можно было бы подумать, что это «трехногий» осел зороастрийцев, не имеющий у осетин аналогий ни в фольклоре, ни в мелкой скульптуре или рисунках. Но у такого осла должно быть 6 глаз, 9 ртов и один рог, чего мы у рекомского артыкахуга не видим.

¹²⁴ Опубликованы они у: Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase. Т. 2 : Texte. Paris ; Lion, 1886; Т. 2 : Atlas. Paris ; Lion, 1886; Т. 3. Paris ; Lion, 1887; Миллер В. Ф. Терская область... [С. 43–69, 92–129]; Уварова П. С. Могильники... и в других изданиях.

¹²⁵ Клад найден в 1877 г. на территории нынешнего Узбекистана на правом берегу реки Амударья в округе Термеза, более точное место нахождения находки не установлено. Клад датируется монетами V–II вв. до н. э. и находится в Британском музее. См.: Калмыков А. Д. Аму-Дарьинский клад и греко-бактрийское искусство // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии за 1908 г. Год 13. Ташкент, 1909. С. 29–45; [Массон М. Е.] Археологический и нумизматический рынок в Самарканде по данным отчета М. Е. Массона от 20 февраля 1924 года // Известия Средне-Азиатского комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис). 1926. Вып. 1. С. 271–272; 2) Археологический и нумизматический рынок в Самарканде по данным отчета М. Е. Массона от 2 декабря 1924 года // Там же. С. 272; Dalton O. M. The treasure of the Oxus: with other objects from ancient Persia and India. London, 1905. [Plate XXIX, fig. 193].

закручен кольцами спирали¹²⁶ (рис. <...>). Можно, пожалуй, привлечь сюда также и изображение на поясной пряжке из Кобани¹²⁷ (рис. <...>), где среди плавучих рыб мчится конь со змееобразно загнутым хвостом. Но и бляха из Амударьинского клада, и пряжка из Кобани не одновременны и по манере изображения слишком далеки от рекомской фигурки артыкахуга.

По сказаниям, конь Уастрджи имеет способность перевоплощаться.

По мере надобности у него то вырастают огромные крылья, то исчезают¹²⁸, так же как и его змеевидный или рыбий хвост^{CXXX}.

Часто он имеет вид невзрачной худой клячи, внезапно превращаясь в ослепительно прекрасного коня. На ходу конь Уастрджи легок, как дуновение ветра — Уад-дымд, летит как птица¹²⁹ или стрела — «фаты бах» [фаты бах]^{CXXXI}. Под седоком он извивается, как змея, и «трижды взвивается кверху, так что кажется, он ударится головой в небо, и затем трижды прыгает вниз, так что под ним вздрагивает земля»¹³⁰.^{CXXXII} Все эти свойства коня Уастрджи указывают на солярные и космогонические элементы в его сущности, которые в то же время не являются только специфически осетинскими представлениями, а общими народам Кавказа при совершенном отсутствии племенного и местного колорита¹³¹.

В нартовском сказании «Генджакешауай»¹³² имеется описание подобного коня, у которого с боков поднимаются огромные крылья, а вместо лошадиного хвоста извивается длинный рыбий хвост. Подобное изображение найдено мною в 1926 году в Южной Осетии, на реке Паца, притоке Большой Лиахвы, в могиле, относящейся ко времени I в. до н. э. — I в. н. э.^{CXXXIII} Изображение это является фибулой, у которой лицевая сторона сделана из пластинки, к которой сзади имеется булавка и крючок. Пластинка эта вырезана в виде артыкахуга, имеющего две передние ноги, рыбий хвост и два крыла, причем левое из них, которое должно было быть изображено на спине рядом с правым, спущено вниз под брюхо коня и производит впечатление плавника¹³³.

Коммент. см.
на с. 326–327

¹²⁶ Бляха эта воспроизведена у И. [И.] Толстого и Н. [П.] Кондакова: Толстой И. И., Кондаков Н. П. Русские древности в памятниках искусства. Вып. 2. СПб., 1889. С. 129 [Здесь И. И. Толстой и Н. П. Кондаков описывают этот предмет как «круглую золотую бляху, по-видимому, полуварварской работы, представляющую в смелом рельефе человеческую фигуру на морском чудовище с рыбьим туловищем и переднюю часть и головою льва»]; Вып. 3. СПб., 1890. С. 24, рис. 19 [изображение].

¹²⁷ Уварова П. С. Могильники... Табл. XXIV, рис. 3.

¹²⁸ Сын нарта Уырызмага имел коня, полученного от Уастрджи, по имени Уад-куым [Уад-дымд], на котором летал на небо: [Памятники народного... Вып. 1. С. 70–71].

¹²⁹ Марр Н. Я. «Лошадь» || «птица», тотем урарто-этрусского племени и еще два этапа в его миграции // Яфетический сборник. Вып. 1. Пг., 1922. С. 133. Кони Асвинов сравнивались по быстроте с птицами, отчего и сливалось понятие о коне и о птице; см.: Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1 : Асвины-Диоскуры. М., 1876. С. <112–114>.

¹³⁰ Такие прыжки в небо делают и другие кони Нарты; см. сказания: Чиркеевский А. Сказки... С. 11 («Морской конь»); Из кабардинских сказаний... С. 67 («Насранжаке»); Лопатинский Л. Г. 1) Кабардинские предания... С. 46 («Бештау»); 2) Кабардинские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. [Отд. 2]. Тифлис, 1891. С. 53 («Ашемез»); Абдулаев Б. Аварские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 14. Отд. 2. Тифлис, 1892. С. 96 («Морской конь»); Памятники народного... Вып. 2. С. 68 («Елахсардтон и Негор-алдар»); и др.

¹³¹ Марр Н. Я. «Лошадь» || «птица»... С. 133–136; Эрлих Р. Л. Иблис-музыкант // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук Союза Советских Социалистических Республик. Т. 5. Л., 1930. С. 397.

¹³² «Генджакешауай»: Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. I. Тифлис, 1898. С. 82.

¹³³ Раскопки 1926 года, погребение № 1. Материал еще не опубликован, имеется только краткое сообщение о моем докладе, сделанном по материалу этого могильника; см.: [П.-Р. К. 175-летие Государственного Эрмитажа // Исторический журнал. 1940. № 8. С. 127]; Пчелина Е. Г. Нартовский (богатырский) эпос в памятниках северо-осетинских могильников // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. 3. Л., 1945. С. 10, 12.

В комедии Аристофана «Лягушки», написанной в IV в. до н. э., есть указание на ткани, производимые из Ахеменидского Ирана, украшенные изображениями фантастических коней. На обсуждении их нереальности у Аристофана построен диалог между Эсхилом и Еврипидом¹³⁴. К I в. н. э. относятся ткани, найденные П. К. Козловым в Монголии, в Ноин-Ула, изданные К. В. Тревер¹³⁵ и имеющие такие же изображения фантастических животных и коней, о чем говорилось в «Лягушках» Аристофана, и которые нашли себе такое широкое распространение в мифологии и искусстве многих народов Евразии. Корни этих представлений лежат где-то на Востоке, так как в то время, как они были там уже широко распространены, в Греции, в мифологии эпохи Гомера, крылатые кони еще не были известны.

Эпонимом Уастрджи, также конным богом, является Саубарег [Саубарæг] — «Черный всадник»¹³⁶, ^{CXXXIV} покровитель мужчин-воинов и дружин ласатгæ¹³⁷, ^{CXXXV} ездивших в набеги и занимавшихся войной как ремеслом.

Святилище Саубарег¹³⁸, ^{CXXXVI} единственное в Осетии, находится в Алагирском ущелье на левом берегу Ардона близ кау [хъæу] Биз [Быз] и принадлежит всем шести коленам рода Осигагата [Ос-Багатар; осет. *Ос-Багъгъатыр*]¹³⁹.

Святилище это состоит из труднодоступной пещеры, расположенной в отвесе скалы и считающейся убежищем Саубарега, якобы залетающего туда в образе светящегося огненного шара наподобие метеора¹⁴⁰, священной рощи, растущей у подножия этой скалы, и жертвенника, сложенного из камней сухой кладкой с нишкой на восточной его стороне. О тождестве ^{CXXXVII} Сау-барег и Уастрджи говорит заклинание: «Саубарæджв-Уастрджи йæ æртикахуг урс æвсургвл æхи рабæлцон кодта» [Саубарæджы-Уастырджы йæ æртыкъахыг урс æвсургъыл йæхи рабæлцон кодта]^{CXXXVIII} — «Черный всадник Уастрджи на своем белом

Коммент. см.
на с. 327–328

¹³⁴ Розенберг Ф. А. Аристофан о персидских тканях // Восточные записки. Т. 1. Л., 1927. С. 44–45.

¹³⁵ Trever C. Excavations in Northern Mongolia (1924–1925). Leningrad, 1932.

¹³⁶ «Сау» — черный, «барег» [барæг] — «всадник». О значении слова «барег» см.: Пфаф В. Б. Материалы для истории осетин. [Ч. 2] // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 1. Тифлис, 1871. С. 25–28; Гассиев А. По части книжных древностей // Кавказ. 1873. № 36. 25 марта. С. 2; Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 16, 20, 22.

¹³⁷ «Ласатгæ» в переводе — «тащащие, пригоняющие»; название осетинских родовых дружин, находящихся в набеге.

¹³⁸ О святилище Саубареджи-кувандон [Саубарæджы кувæндон] см.: Пфаф В. Б. Путешествие... С. 134–135; Шанаев Дж. Осетинские... С. 29–30; Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 год. Тифлис, 1878. С. 19 (Первый съезд духовенства в Осетии в 1874 г., перечень дзуаров); Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 254; Гагудз Мзурон. Осетинские легенды и поверья // Казбек. 1899. № 618; Скачков А. Е. Легенды и предания осетин // Терские ведомости. 1905. № 239. Процесс внедрения в умы читателей нездоровой экзотики и искажений смысла сказаний о Саубареге можно проследить на след[ующем] примере — см. хроникальную заметку о попытке похищения девушки-осетинки Хоры из сел. Реси в Посовском [Трусовском] ущелье абреком Лоло и гибели его под ледниковой лавиной (Т. В. Ледник Мна-дон // Кавказ. 1850. № 81. 14 октября. С. 320–321) и легенду «Черный Всадник» ([Потто В.] Черный всадник. (Легенда Осетии) // Терские ведомости. 1903. № 143. 2 июля. С. 2), где к происшествию, описанному в 1850 г., были приплетены Саубарег и Уастрджи как противопоставление злого и доброго начала, наподобие Ормузда и Аримана.

¹³⁹ Шесть колен рода Осигагата: Церозона [Цæразон, Цæрадзон], Сидамона [Сидæмон], Кушагона [Къусæгон], Цахила [Цæхил], Агуза [Агъуыз] и Тидла [Тидла]. О подробностях см. в последующих главах [раздел 2.4].

¹⁴⁰ Саубарег вылетает во вторник, поэтому два годовых кувда Саубарегу бывают по вторникам (в 1929 году кувд был 6 августа н. с., записано от жителя сел. Биз Мирзы Бутаева — 78-и лет). См. другие записи: Скачков А. О пещере Саубараг близ сел. Биз // Терские ведомости. 1906. № 23. Такое поверье аналогично существующему у абхазцев: Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910. С. 69.

трехногом Авсург¹⁴¹ отправился в путь¹⁴²». Об участии самого Уастрджи в набегах имеется немало упоминаний по сказаниям осетин¹⁴³.

Покровительство набегам, приписываемое осетинами Уастрджи, не одинаково среди народов Кавказа. Истоками этого являются эпитет Митры — «похититель стад» и св. Георгия — покровителя едущих в набеги у грузин, мегрелов¹⁴⁴, хевсуров¹⁴⁵, пшавов¹⁴⁶, абхазцев¹⁴⁷, черкесов¹⁴⁸ и других народов Кавказа.

У русских святой Егорий тоже является покровителем воров¹⁴⁹,^{CXXXIX} а «былина о Сауре»¹⁵⁰ близка по содержанию и созвучию в имени с Саубарегом^{CXL}.

Саубарег-Уастрджи, будучи покровителем ездивших в набеги, был также и покровителем дорог и путников. В настоящее время это в большей мере относится к имени Уастрджи. Ему принадлежит эпитет «Фандаджизæд» [*Фæндаджы зæд*] — «дорожный дух», «ангел пути». В. Ф. Миллер¹⁵¹ не отождествлял его с Уастрджи, несмотря на прямое указание Б. [П.] Гатиева, писавшего^{CXLI} несколькими годами раньше, что «святого Георгия называют “Фандаджи зæд”»¹⁵². Доказательством того, что именно Уастрджи называется «фандаджизæд», служит существование огромного количества текстов молитв, поющихся перед отправлением в путь¹⁵³, а кроме того, последний прощальный кубок, выпиваемый со словами молитвы в конце и перед проводом уезжающих, называется «фандадж Уастрджи» [*фæндаджы Уастырджы*]^{CXLII} — «дорожный Уастрджи».

В этом эпитете есть еще и более мелкие подразделения: «хехты фандаджи Уастрджи» [*хæхты фæндаджы Уастырджы*]^{CXLIII} — «горный, дорожный Уастрджи»; «хохы бадаг Уастрджи» [*хохы бадæг Уастырджы*]^{CXLIV} — «сидящий на вершине горы Уастрджи»¹⁵⁴,^{CXLV} «быдырти фандаджи Уастрджи» [*быдырты фæндаджы Уастырджы*] — «степ-

Коммент. см.
на с. 328

¹⁴¹ Авсург — имя одного из коней Уастрджи.

¹⁴² Ср.: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 3. Л., 1934. С. 1265.

¹⁴³ См., например, о неудачном набеге Уастрджи: Шанаев Дж. Осетинские... С. 21–23 («Две жены Уастырджи»).

¹⁴⁴ Ламберти А. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией / пер. К. Ф. Гана // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 43. Отд. 1. Тифлис, 1913. С. 157 и другие, более новые заметки.

¹⁴⁵ Эристов Р. Д. Извлечение из этнографических очерков г. Урбнели о хевсурах // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1890. Кн. 14, вып. 1. С. 183; Тедорадзе Г. Пять лет в Пшавии и Хевсуретии: Историко-этнографический очерк. Тбилиси, 1941. С. 82.

¹⁴⁶ Хаханов А. С. О пшавых // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. <96>.

¹⁴⁷ Джанашивили М. Г. Абхазия и абхазцы. (Этнографический очерк) // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1894. Кн. 16. С. <55–56>.

¹⁴⁸ Люлье Л. Я. Вера, религиозные обряды и предрассудки у черкес // Записки Кавказского отделения Императорского Русского географического общества. 1862. Кн. 5. С. 125.

¹⁴⁹ Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. М., 1914. С. 119 (№ 12 «Золотое стремя», вариант: «Жил был бедный мужик Нестёрка, а детей у него шестерка»); Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете. 1890. Т. 69. Труды Этнографического отдела. Т. II, вып. 1. С. 205–206 («Сказка о Нестёрке»).

¹⁵⁰ Миллер В. Ф. Былины о Сауре и сродные по содержанию // Журнал Министерства народного просвещения. 1893. Ч. 289. Октябрь. С. 374–410.

¹⁵¹ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 254.

¹⁵² Гатиев Б. П. Суеверия... С. 21.

¹⁵³ Памятники народного... Вып. 2. С. 129 («Песня про Уасгерги»); 131 («Песня про Уасгерги и Никкола»); 132 («Уасгерги»); 141–142 («Песня про Уасгерги»); Гатиев Б. П. Суеверия... С. 45 (текст молитвы к Уастырджи, охранителю путников).

¹⁵⁴ «Горный Уастрджи», «Сидящий на вершине»: Кайтмазов А. Сказания... С. 27 («Куси Дзудтов»); Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 103 («Предание о Уаскерги»); Шау-Кудз. Уастырджи...; Памятники народного... Вып. 2. С. 131 («Песнь про Уасгерги и Никкола»); 132 («Уасгерги»); Памятники народного... Вып. 3. С. 75–77 («Священник и мулла»); и др. «Высокий Уасгерги»: Памятники народного... Вып. 2. [С. 130. («Пастух Щебеночного ущелья»)]; 131 («Уасгерги. Песня Верхнего Гулара»); 141–142 («Песня про Уасгерги»).

ной дорожный Уастрджи»^{155, CXLVI} «фандаджи росты Уастрджи» [*фандаджи раст Уастырджи*] — «выпрямляющий дорогу Уастрджи»^{156, CXLVII} и т. д.

В исторической песне XVIII века о гибели осетинского посольства^{CXLVIII}, ездившего к Екатерине II, убитого нападшими на него кабардинцами, есть слова: «Уастрджи оставил их в пути» [«Уасдырджи (Георгий Победоносец) уже оставил куртатинцев»]¹⁵⁷. То же свойство осетинского Уастрджи приписывается русскими св. Георгию^{158, CXLIX}.

Другим эпонимом^{CL} Уастрджи, также не увязываемым с ним в литературе, является Тыхост^{CLI} — символ величайшей силы и доблести воина-мужа. Имя его означает «сильный»^{159, CLII}. В этой разновидности Уастрджи почитается главным образом коленом Сидамонтæ [*Сидамонтæ*] и выходцами из этого рода, расселившимися по другим ущельям осетин. Святилищ, посвященных Тыхосту, в Осетии несколько, но главное и древнейшее из них находится в Алагирском ущелье близ сел. Унаэл [Унал; осет. *Уынал*]^{160, CLIII}. Оно называется «Тыхосты Уастрджи» [*Тыхосты Уастырджи*] — «Сильный Уастрджи»^{CLIV}.

Святилище это является огромной каменной глыбой¹⁶¹, оторвавшейся от скал хребта Кариу хох [Кариу-хох; осет. *Хъæриуы хох*] и скатившейся вниз на дно притока Ардона — Унал-дон [Уналдон; осет. *Уыналдон*]. Камень этот, по представлениям осетин, является жилищем Тыхоста. Второе святилище, посвященное Тыхосту, находится в кау Ксурт, также в Алагирском ущелье, но на левом берегу Ардона^{CLV}. Оно представляет кладку из камней в виде домика и перекрыто колотыми деревянными досками¹⁶². Еще одно святилище Тыхоста стоит в Куртатинском ущелье в кау Цимите [*Цымыти*], сделанное в виде столбика с нишкой с восточной стороны, сложенного сухой кладкой^{163, CLVI}.

Эпитетами Тыхоста являются «Обитающий в камне» и «Заставляющий окаменеть»¹⁶⁴, «Насылающий болезнь» — «Тыхосты рыны бардуаг»¹⁶⁵ [*Тыхосты Рыныбардуаг*]^{CLVII}. Осетины представляют себе Тыхоста в виде мужчины среднего возраста, в полном расцвете сил, огромного роста, с черной густой бородой и длинными усами^{CLVIII}. Тыхост Уастрджи прежде всего «лæг» — муж, воин. Он одет в воинские доспехи и вооружен мечом, копьем, дротиком и щитом. Кроме того, у него есть лук и стрелы в колчане^{166, CLIX}. По представлению осетин, доспехи Тыхоста внешне совершенно неотличимы от обычных, существовавших у осетин в эпоху средневековья, но доспехи эти совершенно непроницаемы, а оружие действует с непостижимой для человека силой и быстротой^{167, CLX}.

В колене Сидамонта до сих пор еще посвящают Тыхосту мальчиков^{CLXI}, когда им исполнится год^{CLXII} и они уже начнут ходить. При подведении посвящаемого ребенка

¹⁵⁵ Памятники народного... Вып. 2. С. 131 («Песнь про Уасгерги и Никкола»).

¹⁵⁶ Там же. С. 129 («Песня про Уасгерги»); 131 («Уасгерги. Песня Верхнего Гулара»); 132 («Уасгерги»); 141 («Песнь про Уасгерги»).

¹⁵⁷ Кайтмазов А. Сказания... С. 11–14 («Битва между Бяслановыми и куртатинцами»).

¹⁵⁸ Смирнов А. М. Сборник... Вып. 2. С. 601–602 (№ 216 «Жид, покупающий иконы»).

¹⁵⁹ «Тыхджын» — «сильный».

¹⁶⁰ Производное от слова «наэл» — «самец», одного из эпитетов Уастрджи.

¹⁶¹ Об этом святилище см.: Шанаев Дж. Осетинские... С. 18–19, 40; Гатиев Б. П. Суеверия... С. 32; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 257–258; Гагудз Мзурон. Как исчез дзуар Тхост // Казбек. 1899. № 619.

¹⁶² В литературе неизвестно.

¹⁶³ В литературе неизвестно.

¹⁶⁴ По моей записи от Элзарико Цалагтæ [Эльзарико Цаллагов, осет. *Цæллагты Елдзыхъо*] в сел. Унал в 1929 год[у].

¹⁶⁵ То же.

¹⁶⁶ Меч у осетин в связи с его формой имеет несколько названий: «кандзалкард» [*хъандзал кард*], «цердиэхсаргард». Копье называется «джебох» [*джебогъ*], дротик — «арц», щит — «уарт», лук — «фат», стрелы — «фаттæ» и колчан — «фатдон», «садак». Названия эти мною уточнены в 1936 году от Цоцко Амбали [Цоцко Амбалов; осет. *Æмбалты Цоцко*] в Ардоне.

¹⁶⁷ Гатиев Б. П. Сказания... С. 44; Пфаф В. Б. Материалы... С. 92; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 103.

к святилищу в руках у него имеется палочка, называемая «фат» — «стрела». Она обстругана в виде древка стрелы с наконечником, форма которого в археологических коллекциях Осетии мне не попадалась, она лопатообразной формы с двумя лопастями по бокам¹⁶⁸.^{CLXIII}

У Тыхоста имеется белый конь-гиппокамп, артыкахуг^{CLXIV}, живущий вместе с ним внутри скалы. По представлению осетин, Тыхост защищает колено Сидамонта от нападения на них врагов. Ему молятся на кувде в его честь словами: «Мы живем под тобой, и кто вздумает насильно вторгнуться в наши пределы, того ты сломи и истреби»¹⁶⁹ и «<...>»¹⁷⁰ Тыхост в случае «фадис» [*фæдис*] — военной тревоги — выезжал из камня на своем артыкахуге и бросался на врагов, истребляя их. И однажды пастушок из колена Сидамонта, желая увидеть Тыхоста, закричал «Фадис!». Появившийся из камня Тыхост, увидя, что его обманули, обратил пастуха вместе с его стадом в камни, а сам ушел к себе в свою глыбу камня, перестав с тех пор выходить на «Фадис!», хотя бы это действительно было для Сидамонта необходимо.

Появление божества из камня или горы является обычным представлением в ряде древних религий Передней Азии¹⁷¹. Мхер из армянского эпоса «Давид Сасунский» тоже выезжал из скалы и так же ушел в нее же¹⁷².^{CLXV} Св. Георгий, по поверьям сванов Бечойского ущелья, выехал им на помощь при нападении на них осетин из иконы, пробив каменную крышу часовни¹⁷³.^{CLXVI}

В Дагестане из пещеры в горе Аркас должен был выйти на помощь местным жителям шейх Асельдер [Асилдар], но четыре раза вызванный пастухом на ложную тревогу шейх обратил пастуха и его овец в камни¹⁷⁴. Более далекие, широко распространенные и многочисленные сближения — от Митры^{CLXVII} с эпитетом «бог из камня» и «рожденный из утеса», наказавшего окаменением, и кончая Фридрихом Барбароссой, ждущего страшного суда в пещере, и Олекса на Карпатах — подтверждают древность корней Уастырджи-Тыхоста, осетинского эпонима святого Георгия, одним из свойств которого является окаменение и связь с камнем¹⁷⁵.^{CLXVIII}

Коммент. см.
на с. 330

¹⁶⁸ Обряд этот я видела в 1928 году в Алагирском ущелье в Унале и в 1939 году в Картатинском ущелье в Цимиты [Цымыты]. Мальчика к святилищу Тыхоста подводит старший из арваделтæ [*арваделтæ*] данной фамилии колена Сидамонта, который исполняет роль родового жреца.

¹⁶⁹ Молитва эта записана в семидесятых годах XIX века Б. [П.] Гатиевым и опубликована им в русском переводе: Гатиев Б. П. Сказания... <С. 58>.

¹⁷⁰ Осетинский текст этой молитвы записан мною в 1928 году в Унале от Эльзарики Цаллагти.

¹⁷¹ Пиотровский Б. Б. История и культура Урарту. Ереван, 1944. С. 276.

¹⁷² Давид Сасунский. Армянский народный эпос / под ред. И. А. Орбели. Ереван, 1942. С. 78–79.

¹⁷³ Бакрадзе Д. З. Сванетия // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1864. Кн. 6, вып. 1. С. 71; Стоянов А. И. Путешествие по Сванетии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1876. Кн. 10, вып. 2. С. 470–472.

¹⁷⁴ Дебиров Г.-М. Дагестанские предания и суеверия // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1884. С. 26–27.

¹⁷⁵ Окаменение, связанное со святым Георгием, у грузин: Иоселиани П. И. Гора св. Давида (в Тифлисе) // Кавказский календарь на 1859. Отд. 3. Тифлис, 1858. С. 320–321; Машурко М. Из области народной фантазии и быта // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 18. Отд. 3. Тифлис, 1894. С. 279–280 (предание об Квашветской церкви св. Георгия); Шатберов М. Несколько грузинских легенд и сказаний // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Отд. 2. Тифлис, 1899. С. 245–246 («Предание об Зегардской церкви»); Глушаков М. В. Памятники народного творчества Кутаисской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 31. Отд. 3. Тифлис, 1903. С. <11–13> («Основание церкви св. Георгия в селении Зарани»); Легенда о св. Георгии в Хони // Новое обозрение. 1883. № 1603. У русских окаменение по воле св. Георгия: Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе: Речь, произнесенная в торжественном собрании Московского университета исправляющим должность экстраординарного профессора русской словесности Ф. Буслаевым 12 января 1859 г.: [С приложением текстов]. М., 1859. Приложение 1. С. 2. (Из Цветника 1665 г. «Повесть о девицах смоленских како игры творили»); Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 2. СПб., 1880. С. 55–56; Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 103; и др.

Сущность Уастрджи в его эпитете «Нæлы Уастрджи» — «Самец Уастрджи», «Нæлы дзуар» — «Божество-самец» и «Нæлы зæд» — «Дух самец» ярко очерчивается во множестве сказаний и религиозных представлениях^{CLXIX}.

Осетинское «нæл» происходит от иранского корня, имеющегося в «Авесте» и в санскрите — «нара» («муж»)¹⁷⁶. ^{CLXX} Святилище Нæлы Уастрджи^{CLXXI} находится в Дигории, близ сел. [Галиат]¹⁷⁷. Кувд около него, в котором участвуют только мужчины^{CLXXII}, происходит на протяжении трех дней Троицы^{CLXXIII}. Святилище это не принадлежит к кому-либо отдельному роду, а является покровителем вообще мужчин. Как в нартовском эпосе, так и в отдельных не нартовских сказаниях осетин часто проступает черта похотливости Уастрджи: попытки обольстить Сосану, затем свою дочь Сатану^{CLXXIV}, излияние семени на камень при виде моющей белье Сатаны и зарождение Сослана и т. д., — все это подтверждает его эпитет «нæл». В Куртатинском ущелье в Дзивгис-дзуаре [Дзывгъысы дзуар], древней церкви, обращенной в святилище и посвященной Уастрджи, в день кувда на Троицу происходит единственное в Осетии действо культового танца, называемого «май-мун» [маймули] — «обезьяна»^{CLXXV}, где пляшущие надевают войлочные маски, а в недавнем прошлом подвязывали и войлочные фаллы. Пляски эти с конца XIX века под влиянием православных священников хоть и приняли более благопристойный вид, но фактическая их основа осталась¹⁷⁸. ^{CLXXVI}

В свадебном обряде осетин Уастрджи играет роль «главного шафера» и покровителя брачующихся, давая им чадородие. Во время ввода^{CLXXVII} невесты в дом жениха шафер невесты исполняет^{CLXXVIII} «Алай» — магическую песню в честь^{CLXXIX} Уастрджи¹⁷⁹. ^{CLXXX}

«Вон в поле идет невеста,
Ой, невеста, ой, алай.
У нее на одном плече светлые лучи солнца,
У нее на другом плече лучи луны,
<...>
У нее шафер святой Уасгерги.
<...>
Какое благословление было у этих людей,
И этой невесте пусть Бог даст такое же счастье»¹⁸⁰.

Кроме того, Уастрджи в ряде сказаний выступает и в роли свата. Часть этих сказаний имеют в своей основе, являясь очень их отдаленными отголосками, бродячий мотив «три брата»¹⁸¹. Этот же мотив заключен и в «сказаниях об Одинок»¹⁸², являющихся в своей основе вариантом второй части этого же сюжета.

Коммент. см.
на с. 331–332

¹⁷⁶ Первое имеющееся в литературе сопоставление «Нæлы-зæд» с Уастрджи сделано Б. А. Алборовым (Алборов Б. А. Ингушское... С. 247), но дальнейшая его концепция о «нæргæ Уацилла» и энареях Гипократа кажется мне сомнительной.

¹⁷⁷ Святилище в литературе не известно. Представляет грудку камней, около которых лежат олени и туры рога. Посещено было мною впервые в 1927 году.

¹⁷⁸ Единственное упоминание и краткое описание этого «маскарада», как писал А. М. Дирр, имеются в его путевых заметках 1911 года: Дирр А. М. В Тагаурской... С. 270–271.

¹⁷⁹ Текст песни см. в записи Б. [П.] Гатиева: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 21.

¹⁸⁰ Памятники народного... Вып. 2. С. 129. Там же и другие варианты текста песни «Алай» [с. 141, 143]. См. также у Б. [П.] Гатиева: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 21.

¹⁸¹ Памятники народного... Вып. 1. С. 3–5 («О нартовском князе Насран-Алдаре»); Миллер В. Ф. Легенда о св. Георгии // Терские ведомости. 1880. № 44. 25 октября. С. 3; Баранов Е. З. Святой Георгий...; и др.

¹⁸² Дигорские сказания... С. 112 («Сказание об Одинок») и др.

В некоторых осетинских сказаниях имеются упоминания о женах Уастрджи¹⁸³, к которым он относится так, как того требует, по представлениям осетин, высокая порядочность лага-мужа.

Так как одна из трех главных добродетелей мужчины — его рыцарское отношение к женщине вообще и снисходительность к проступкам своей жены, в частности, такое представление осетин, в основе которого лежат элементы матриархата, создало у осетин то совершенно исключительное среди народов Кавказа отношение к женщине, по которому ее личная неприкосновенность священна, нарушитель этого считается в народе тяжелым преступником, карающимся кровной мстостью.

Уастрджи в качестве властителя над животными повелевает, кроме коня, еще быком и волком^{CLXXXI}, а из насекомых — пчелой^{CLXXXII}.

Одним из главных эпитетов Уастрджи является «Галтæ зæд» [Галты зæд]^{CLXXXIII}, «Галтæ дзуар» [Галты дзуар]^{CLXXXIV} и уже исчезнувшее почти повсюду, но еще сохранившееся в Цейском и Архонском ущельях «Домбайтæ зæд» [Домбайты зæд]^{CLXXXV}, что означает в переводе в первых случаях — «дух-покровитель быка» и в последнем — «дух-покровитель зубра».

В груди рогов, лежащих в западной стороне святилища Реком, по определению Хазби и Деница Басиатæ [Денгиз Басиев; осет. *Баситы Денгиз*], имеются также черепные коробки, принадлежащие вымершему теперь в этих местах зубру — «домбай»¹⁸⁴.

В заповеднике Реком, по словам стариков-цейцев, на памяти их дедов были еще небольшие остатки стада зубров, которых в более ранние времена здесь было очень много. Ловили их ловчими ямами, прикрытыми сеном¹⁸⁵.

Также много было зубров и ниже по течению Ардона, в том же Алагирском ущелье, в его Архонском ответвлении, где около святилища Михдау [Мигдау; осет. *Мигъдæу*] лежат и сейчас несколько черепов зубров. Под святилищем Михдау, где находится озеро Цад-веж [Цадывæз; «Озерная поляна»]^{CLXXXVI}, был раньше лес с поляной посредине, носившей название «Домбай-фæж» [Домбайты фæз]^{CLXXXVII} — «Поляна зубров»¹⁸⁶. Черепа зубров имеются и в груди рогов у святилища Олисайдон близ Задалеска¹⁸⁷, также имеется и местность, называемая до сих пор «Домбæйтæ» [Домбæйтæ], что в переводе означает «обиталище зубров»^{CLXXXVIII}.

На кувде в честь Уастрджи главная жертва моления приносится белым быком, символизирующим оплодотворение земли семенем.

По представлению осетин, бык символизирует также землю, а рога его — луну — «мæй»; кроме того, они считали, что «на рогах огромного белого быка покоится земля»¹⁸⁸ и когда на морду его с земли сыпятся куски и тревожат его — он встряхивает головой, от чего происходит землетрясение¹⁸⁹.^{CLXXXIX} У осетин не сохранилось сказаний о быке, наподобие тех древнеиранских, как, например, о спасении Заратустры в его младенческие

Коммент. см.
на с. 332–333

¹⁸³ Шанаев Дж. Осетинские... С. 19–23 («Две жены Уастырджи»); Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 59 («Урызмаг, Хамыц и Созрыко») и др.

¹⁸⁴ Наличие в массе рогов возле западной стены Рекома черепов зубров высказал в личной беседе со мной А. А. Миллер в бытность нашу с ним в Цейском ущелье в 1928 году.

¹⁸⁵ Записано от Хазби и Ахмета Басиатæ [Ахмет Басиев; осет. *Баситы Ахмæт*], Деница Гогатæ [Денгиз Гогаев; осет. *Гогаты Денгиз*], Хадахц Айляртæ [Хадахц Айляров; осет. *Айлярты Хадахц*], 1936 год, Цей.

¹⁸⁶ Записано от Эльмурзы Амбалте [Эльмурза Амбалов; осет. *Æмбалты Елмырзæ*], сел. Урсдон, и Джорджи Черчесте, сел. Цамад, в Урсдонском ущелье [в] 1938 году.

¹⁸⁷ Динник Н. Я. Путешествие... С. <17–19>.

¹⁸⁸ Хазби и Дзандар Басиатæ [Дзандар Басиев; осет. *Баситы Дзандар*] в Цее, Эльмурза Амбалтæ в Урсдоне и др. Об этом см.: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 71–72; Штакельберг Р. Р. Главные черты в народной религии осетин // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями / под ред. Н. Я. Янчука. М., 1900. С. 23.

¹⁸⁹ От Хазби Басиатæ в 1936 году в Цее и от Пидо Газзатæ [Пидо Газзаев; осет. *Газзаты Пидо*] в Висто [Уиста?] в Юго-Осетии в 1924 году.

годы быком-вожаком^{CXC} стада и т. д., но бык, в понимании осетин, стоит очень высоко: когда нарт Сослан противился смерти и не хотел идти в Страну мертвых, за ним оттуда пришел бык, который позвал его с собой.

В текстах бахфалдистлага [*бахфалдисæн*] при описании мучений грешников, подвергающихся карам за свои преступления, имеется человек, дурно обращавшийся с быками и не кормивший их. Это перекликается с верованиями зороастрийцев, у которых двумя из шести грехов против Митры было недостаточное кормление скота и нерадение о стаде^{CXCI}. Семейные тотемы быка или отголоски его существуют в Осетии до сих пор. Так, в фамилии Кесатæ [Кесаевы; осет. *Хъесатæ*] в Юго-Осетии в сел. Челиат^{CXCII} в верховьях Большой Лиахвы есть предание, что во время праздника в честь Уастрджи из родового кувандона Дзуараудзуар [*Дуарау дзуар*]^{CXCIII} навстречу собравшимся на моление мужчинам фамилии Кесатæ вышел бык, разгневавшийся на них, неся на голове деревянные вертела для изготовления для него шашлыка. Бык, качнув головой, метнул эти вертела в Кесатæ, как стрелы, и убил их. С тех пор оставшиеся в живых Кесатæ, произошедшие от младенцев-мальчиков Кесатæ, остававшихся дома с женщинами, стали праздновать этот день ежегодно и приводить в жертву святилищу быка¹⁹⁰.

Там же, в верховье Большой Лиахвы, в сел. Сба¹⁹¹, имеется Сихжарин дзуар [*Сыгъзæрин дзуар*], «Золотое святилище», на священной поляне, расположенной на вершине горы. Здесь ежегодно появлялся бык, никем не приводимый. Он был белым, и у него были золотые рога. Он сам себя приносил в жертву Уастрджи^{CXCIV}. В Абхазии, в Илори имеются аналогичные представления о быке св. Георгия, являвшемся по собственному желанию для принесения его в жертву¹⁹².^{CXCV} Аналогичное поверие существовало тоже в Абхазии в отношении церкви в Окули [Окум, Окуми], куда приходил для совершения над ним жертвоприношения олень¹⁹³. Подобные представления имеются также и у армян в отношении своих церквей¹⁹⁴.

В Северной Осетии, в Мамисонском ущелье, близ сел. Калаки имеется святилище «Дзлеси дзуар» [*Дзлеси дзуар*] — «Могила быка»^{CXCVI}, там погребен белый бык, посвященный Уастрджи, который сам пришел из Зарамага в Калаки и там околел¹⁹⁵.^{CXCVII}

По представлениям осетин, чума и другие эпизоотии на крупном рогатом скоте зависят от воли Уастрджи^{CXCVIII}, то же мы видим и у других кавказских народов¹⁹⁶. На ставне и на косяках окна западного фасада здания святилища Реком на дереве набиты лунницы, резанные из листового железа, называемые «рога быка» («галы шикатæн» [*галы сыкъатæн*]), «в честь быков, приносимых в жертву Уастрджи»¹⁹⁷.

Коммент. см.
на с. 333

¹⁹⁰ Записано мною 25/VI 1924 года от Коста Кесатæ [Коста Кесаев; осет. *Хъесаты Къоста*] в сел. Челиат, Юго-Осетия.

¹⁹¹ Чурсин Г. Ф. Осетины... С. <75>. Запись сделана им в 1924 году во время нашего пребывания в Сба в 1924 году совместно с В. А. (Лади) Газзаевым.

¹⁹² Первое сообщение об этом имеется у [А.] Ламберти, жившем в Абхазии в 1635–1653 годах: Ламберти А. Описание Колхиды, или Мингрелии / пер. П. Юрченко // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. 1877. Т. 10. Отд. 1. С. 205–206. Затем у Chardin'a [Ж. Шардена], бывшего там в 1683 году: Chardin J. Voyages de Mr. le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient. T. 1. P. 1. Amsterdam, 1711. P. 241–244. Также: Зволбай С. [Званбай С. Т.] Обряд жертвоприношения... С. 389; и др. (Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 80–82), где указывается на связь Митры с Георгием Победоносцем.

¹⁹³ Израелов Г. Село Касалет // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 1. Тифлис, 1892. С. 47–48.

¹⁹⁴ Мелик-Шахназаров Е. Из древностей селения Ченахчи // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. Отд. 1. Тифлис, 1894. С. 79.

¹⁹⁵ В литературе неизвестно.

¹⁹⁶ О связи св. Георгия с эпизоотиями на скоте см.: Эрстов Р. Д. Извлечение... С. 183.

¹⁹⁷ По словам Хазби Басиатæ записано в 1935 году в Цее.

К сожалению, вопрос о культе луны у осетин совершенно еще не затронут исследователями.

Связь, существующая между Уастрджи и волком, восстанавливается по фольклорным материалам не без труда, так как древность культа почитания волка в настоящее время перекрывается понятием о волке как о животном вредном и подлежащем уничтожению.

Слово «бираг» [*бирæгъ*] у осетин означает волка — дикого зверя. Слово это позднейшего происхождения. В древности же волк носил название «варг-варка»¹⁹⁸.

Варг-волк в осетинском нарттовском эпосе являлся тотемом нартского рода Ахсартак-катæ, родоначальником которого был Вархаг-Уæрхаг [Уархаг] — «Волк»¹⁹⁹. Остатки тотема волка мы видим в родословных и у современных осетин: предок жителей Зругского ущелья Сев[ерной] Осетии был Бирог [*Бирæгъ*] — «Волк», он происходил из Урсдонского ответвления Алагирского ущелья из сел. Цамад^{200, CXCIX} и из рода Анцутæ [Антуттата; осет. *Æнтуттатаæ*]. От этого «Волка» теперь высчитывает свою родословную фамилия Бирагтæ [Бираговы; осет. *Бирæгътаæ*] из зругского сел. Бирагтæ кау [Бирагтыкау; осет. *Бирæгътыхъæу*]²⁰¹.

По суевериям осетин и по нарттовскому эпосу четко проступает понятие о том, что волки враждебны злой силе, чертям. Так, нарт Тотрадз погиб в битве с нартом Сосланом, сыном Уастрджи, только потому, что конь Тотрадза был возвращен чертями в подземелье [и] испугался волчьих шкур, которые надел на себя Сослан по совету Сатаны²⁰². По нарттовскому эпосу, нарт Сослан получил неуязвимость своего тела после того, как Сатана выкупала его в младенческом возрасте в молоке^{203, CC}. Варёво из волчьего мозга и молока считается среди осетин целебным средством от множества тяжчайших болезней^{CCI}. Почитание волка среди осетин имеет глубокие древние корни. По нарттовскому эпосу, нарт Сосуай [Саууай; осет. *Сæууай*] был выкормлен волчицей — эпизод, перекликающийся с древнеиранскими представлениями: Зороастр тоже был выкормлен волчицей^{CCII}, у которой люди перерезали волчат и взамен их подбросили ей младенца Зороастра на растерзание. Сюжет этот близок и к сказанию о Ромуле и Реме, выкормленных волчицей²⁰⁴. О дружбе обращенного в собаку нарта Уырызмæга с волками рассказывают все варианты этого сказания^{CCIII}.

О почитании волка в Юго-Осетии, в фамилии Бегизатæ^{205, CCIV} [Бегизовы; осет. *Беджызатæ*] из сел. Эдиси [Едис; осет. *Едыс*] в верховьях Большой Лиахвы, мною записан рассказ, относящийся к концу XVIII в.^{206, CCV} При деде рассказчика, Пепе, Бегизатæ поймали волка и содрали с него с живого шкуру. Волк забежал на гору над селением Эдиси, повыл и околел. Вскорости после этого все селение Эдиси вымерло от чумы. Осталось только два мальчика, из которых одним был Пепе. После этого Бегизатæ никогда не убивают волков, прикармливают их падалью и почитают вожака волков Тутыра^{CCVI}.

Коммент. см.
на с. 333–334

¹⁹⁸ Абаев В. И. 1) О собственных именах... С. 74; 2) Опыт... С. 320; 3) Нарттовский эпос... С. 33. Там же (с. 32) см. о соответствии имени нарта Уархага мегрельскому имени Гериа, означающему волка.

¹⁹⁹ Кайтмазов А. Сказания... С. 4, 9 («Ахснарт и его дети»); Памятники народного... Вып. 2. С. 70–73 («Старый Уархаг»).

²⁰⁰ Записано мною в 1938 году в сел. Цамад от Джорджи Черчестæ [Джеорджи Черчесов; осет. *Черчесты Джорджи*], 1826 года рождения, и в 1946 году в Зругском ущелье от Баграда Борадова, 1888 года рождения.

²⁰¹ У хевсур также имеется предок Волк, могила которого весьма почитаема: Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тбилиси, 1933. (Труды Историко-экономического сектора / Научно-исследовательский институт кавказоведения; вып. 4). С. 38.

²⁰² Абаев В. И. Нарттовский эпос... С. 33.

²⁰³ Dumézil G. Légendes... P. <111>.

²⁰⁴ Абаев В. И. Опыт... С. <329>.

²⁰⁵ Фамилия Багазатæ [Беджызатæ] считает себя выходцами из Куртатинского ущелья Сев[ерной] Осетии, в которое переселились из Уаллаг Ира. Связь с коленами рода Осигагата, из которого, по-видимому, отпочковалась фамилия Бегизатæ, потеряна совершенно, кроме почитания главного святилища Реком.

²⁰⁶ Записано в 1924 году в сел. Эдиси от Левана Бегизатæ [Леван Бегизов; осет. *Беджызаты Леуан*], рождения 18<12> года.

По представлениям осетин, волк благороден. Он смело идет на врага более сильного, чем он сам. Он не так силен, как отважен, дерзостен и ловок — качества, заменяющие ему силу, которой больше у многих из окружающих его зверей. Несмотря на то, что жизнь волка все время на грани смерти, он неуклонно делает то, что задумал, презирая смерть. И умирает волк молча, не выражая ни боли, ни страха. Когда сын Уастрджи, нарт Сослан, умирал, то уверился в благородстве и верности волка, благословил его и сказал: «Да будет у тебя моя отвага, когда ты нападаешь на стадо, и застенчивость невесты, когда ты уходишь от стада»²⁰⁷.

В почитании волка в элементах обожествления его зиждился обряд перепрыгивания через зажженную волчью жилу, существовавший у осетин повсеместно в качестве судебного доказательства невинности обвиняемого в тяжелых преступлениях. В сел. Дагом²⁰⁸, на знаменитом в Осетии своими судьями родовом судилище колена Царазонтæ, на площади перед нихасом [ныхас] Мард Ижен²⁰⁹, CCVII [Мард Изæн] процедура эта происходила в особо важных случаях^{CCVIII} вплоть до XX в.²¹⁰

По осетинскому сказанию о местности Бирагзанг [Бирæгъзæнг] и [о] появлении там поселка, имеется следующая легенда²¹¹, CCIX когда Хетаг [Хетæг]²¹² укрылся в роще, образовавшейся в степи от пучка деревьев, вырванных Уастрджи из дремучего леса повыше нынешнего Алагира, то место, откуда эти деревья, не заросло и осталось плешивым, нося теперь название «Волчьей голени» — «Бираги-дзэнджи цагат» [Бирæгъы зæнджы цагат]^{CCX}. О происхождении этого названия говорится следующее. В давние времена в этом лесу жил охотник. В то время леса Осетии так же были полны зверей, как теперь русло Ардона заполнено песком и камнями. Этот охотник не имел при себе никакого оружия, кроме дубины, которую он бросал в головы зверей, и этим способом убивал их. Волки, жившие в этом лесу, были недовольны тем, что в их владениях живет охотник, и все время смыкали вокруг него круг своей стаи и выли, желая его испугать. Но охотник взмолился к Уастрджи, прося у него помощи в освобождении из-под власти волков, и однажды, когда волки особенно тесно сомкнули вокруг него круг, изловчился и бросил свою дубину в голову предводителя стаи волков и убил его. Волки, потеряв вожака, разбежались, а охотник из голени этого волка сделал себе палицу и стал с этой страшной палицей еще сильнее и непобедимее. Не боясь больше волков, охотник основал здесь селение и зарыл в землю волчью голень. Когда охотник умер, то его похоронили возле этой голени и поставили там каменный цирт. Проходя мимо этого цирта, надо сказать: «Табу да бон» [Табу дауæн] («Слава тебе»), — и дотронуться до цирта правой рукой^{CCXI}.

В этом сказании, ускользнувшем из поля зрения исследователей и собирателей осетинского фольклора, на мой взгляд, имеются глубоко архаические черты, и оно гораздо древнее того времени, к которому его теперь относят местные осетины. Построение сел. Бирагзанг [Бирæгъзæнг] близ Алагира относится, по архивным данным, к первой четверти XIX в.^{CCXII}, эпохе освоения Алагирской плоскости русскими. Между тем, эта легенда по своему характеру похожа на фрагмент из нартовского эпоса из цикла Ахсартакатæ о нарте Вархаге [Уархаге], у которого, вероятно, оружием была только палица, и вероятно, что она могла быть именно из волчьей голени^{CCXIII}, поскольку именем его было «Вархаг» — «Волк».

Коммент. см.
на с. 334–335

²⁰⁷ Памятники народного... Вып. 2. С. 17 («Смерть Сослана и Колесо Ойнона»); Абаев В. И. Нартовский эпос... С. 33.

²⁰⁸ В Урсдонском ответвлении Алагирского ущелья.

²⁰⁹ По-осетински «мард» — смерть, «ижен» [изæн] — искать, [т. е.] «искание смерти». Здесь разбирались дела о кровничестве и родовой мести.

²¹⁰ Записано мною в 1938 году в сел. Дагом от <...>.

²¹¹ Записано мной со слов Бабу Зангиатæ [Бабу Зангиев; осет. Зæнджиаты Бæбу]. Легенда эта в несколько другой редакции напечатана Н. [Г.] Берзеновым: Берзенов Н. Г. Осетинская Сафо. (Картины и нравы из моих воспоминаний) // Журна. Закавказский альманах. Тифлис, 1855. С. 180–181.

²¹² См. также: Шанаев Дж. Осетинские... С. 30–32 («Легенда об основании Хетага»).

Почитаемый осетинами в древности Волк мог отразиться в этом сказании в виде вожака стаи волков, убитого человеком и победившего зверей.

По представлению осетин (это видно из приведенного мною сказания), волки подчиняются Уастырджи^{CCXIV}. Только при его попустительстве они уничтожают стада, и только по его воле можно уничтожить волков. Проклятием пастухов, разгневанных на свое стадо, бывает обычная в таких случаях фраза: «Да истребит вас Уастырджи волчьей пастью»²¹³.^{CCXV}

Пастухи-осетины, гонящие свои стада при сезонных перекочевках с гор на плоскость и обратно, охраняют свои стада распеванием гимнов в его честь²¹⁴.

В этом отношении представления осетин сближаются с верованиями славян, по которым «волки — собаки святого Георгия»²¹⁵.^{CCXVI}

О почитании волков в среде осетин говорит также и то, что слово «волк», наряду с именем ряда божеств, женщинам разрешалось [употреблять] только иносказательно²¹⁶.^{CCXVII} Называть его она могла «длиннохвостый» — «дæрг дым» [даргъдым] или «торчащие [короткие] уши» — «кубыркуз» [къуыбырхъус] и т. д.

Помимо Уастырджи, волки подчиняются своему вожаку и покровителю, божеству, может быть, когда-то и бывшему близким к эпониму^{CCXVIII} Уастрджи.

Мужчины называют его «Тутыр», что необъяснимо [из] осетинского языка²¹⁷,^{CCXIX} а женщины — «Бирагты зæд» [Бирæгъты зæд] («Дух-покровитель волков») и «Бирагты-хицау» [Бирæгъты хицау] («Хозяин волков»)^{CCXX}. Тутыр представляется в человеческом облике.

О том, как Тутыр заставлял почитать себя, рассказывается следующее²¹⁸: «Было время, когда люди не скрывали своей неприязни к Тутыру и не молились ему, и не делали ему жертвоприношений. Долго терпел Тутыр, но однажды его терпение истощилось, и он решил наказывать людей за непочтительность. Божество Фалвара [Фæлвæра], божество-покровитель овец²¹⁹,^{CCXXI} кроток и глуп, поэтому все остальные божества считали для себя

Коммент. см.
на с. 335–336

²¹³ Об этом без приведения осетинской фразы писал Б. [П.] Гатиев: *Гатиев Б. П. Суеверия...* С. 44.

²¹⁴ Памятники народного... Вып. 2. С. 130 («Пастух Щебеночного ущелья», текст на дигорском диалекте с русским переводом).

²¹⁵ *Афанасьев А. Н. Народные русские легенды.* С. 259 («Егорий храбрый», примеч. к № 9); *Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко.* Вып. 1: Сказания, легенды, повести, сказки и притчи / под ред. Н. И. Костомарова. СПб., 1860. С. 130; Сказки и предания Самарского края / собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884. (Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии; т. 12). С. 283, № 94; *Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше.* СПб., 1864. С. 9; *Харузина В. Н., Иванов П. В. Кому и в каких случаях народ молится? // Этнографическое обозрение.* 1898. № 4. С. 142; *Коринфский А. А. Егорий Вешний // Правительственный вестник.* 1900. № 94–95; *Балов В. А. Очерки Пошехонья. Верования // Этнографическое обозрение.* 1901. № 4. С. 93; *Добровольский В. Н. Суеверия относительно волков // Этнографическое обозрение.* 1901. № 4. С. 135–136; *Иванов П. В. Жизнь и поверия крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.* Харьков, 1907. (Сборник Харьковского историко-филологического общества; т. 17). С. 137–139 (песни о св. Георгии, покровителе стад и победителе волков).

²¹⁶ Мнение Г. Ф. Чурсина (*Чурсин Г. Ф. Осетины...* С. <79>), что женщина называет волков иносказательно в силу только магии слова, кажется мне неверным.

²¹⁷ Имя это и по созвучию, и по значению аналогично латинскому «tutor» — «защитник, покровитель, опекун». Но у римлян волчьим пастырем, как известно, был Фавн. По словам В. И. Абаева, в имени нарта Тотыраза [*Тотрадз*] слышится имя Тутыра: *Абаев В. И. О собственных именах...* С. 73.

²¹⁸ *Гатиев Б. П. Суеверия...* С. 35–39.

²¹⁹ Фальвара — божество скотоводческого цикла. Имя его имеет иранские корни: санскритское «фраваша» или «фравардин», персидское «фарвар», ново-персидское «фервер». Слово это обозначает духов третьего класса, покровителей частных форм жизни. Их множество; см.: *Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству: Ист. исслед. / [соч.] архим. Хрисанфа, ректора Санкт-Петербургской духовной семинарии.* Т. 1. СПб., 1873. С. 532; *Иностранцев К. К истории...* С. 138; *Штакельберг Р. Р. <Главные черты...>.* С. 22. В «Эдде» также имеется бог Фйольвара — «Осторожный», кото-

обязательным покровительствовать ему. Затронуть Фальвару было делом опасным, так как все духи ополчились бы на обидчика.

Приняв личину вежливости, Тутыр отправился к Фальвара и сказал ему, что хочет наказать людей, настав на них своих волков, и просил ему в этом не препятствовать. Фальвара ответил Тутыру, что как равный равному он не может помешать ему в его злом деле. Обрадованный Тутыр созвал волков и велел им истребить треть всей имеющейся у людей баранты. После этого осетины стали ежегодно выделять для жертвы Тутыру одного откормленного козла».

В этом сказании, несмотря на его общую близость к русским сказам об Егории и Юрии, очень много отличного, специфически осетинского, что указывает на очень отдаленные точки соприкосновения фольклорных сюжетов. Вопрос этот не исследован совершенно. Несмотря на возможность сближений между Уастурджи и Тутыром и Егорием, Юрием — вожаком волков, все же для того, чтобы поставить сейчас знак равенства между ними, я не имею в достаточном количестве фольклорного материала.

В честь Тутыра святилищ в Осетии почти не имеется^{CCXXII}. Мне лично известно только одно: в Юго-Осетии, в верховьях Большой Лиахвы, вблизи сел. Сба имеется куст барбариса, посвященный Тутыру^{CCXXIII}. Кувд же в честь Тутыра происходит по Осетии два раза в год: весной, во время выгона скота на подножный корм, и осенью, после возвращения скота с горных пастбищ. Весной бывает «Тутыры комдарæн» — «держание рта в честь Тутыра»²²⁰, приурочиваемый к первой неделе Великого поста, с утра понедельника до восхода солнца в утро пятницы. Все это время соблюдается строгий пост. В понедельник, вторник и среду не едят с восхода солнца до захода солнца, а в четверг не едят сутки — с восхода солнца в четверг до восхода солнца в пятницу, когда Тутыра-бон — «день Тутыра» [Тутыры бонтæ — «дни Тутыра»] оканчивается^{CCXXIV}. В вечер четверга женщины каждого отдельного хозяйства пекут для Тутыра по три пирога, начиненных солью, а для лошади Уастурджи жарят зерна ячменя^{CCXXV}. Пастухи же берут свою шапку, кладут в нее камень и привязывают это своим поясом к ступке^{CCXXVI}. На заре в пятницу^{CCXXVII} старший^{CCXXVIII} из пастухов в доме произносит заклинание, держа в руках связанные с вечера вещи, и произносит: «О, Тутыр. Мы все держали в честь тебя пост, мы не промочили горла каплей воды и не съели ни зернышка. Да будут твои волки, Тутыр, глухи, немы и неподвижны, как эта ступка^{CCXXIX}. Пусть так же будет завязана пасть волка, как эта шапка, и во рту у него пусть будет такой же камень^{CCXXX}. О, Тутыр, за это будем каждый год приносить тебе в жертву козла»²²¹.

В сел. Унал в Алагирском ущелье к этой молитве прибавляют фразу: «О, Тут[ы]р, сделай так, чтобы твоя доля из стад наших не пропала»²²².^{CCXXXI}

Коммент. см.
на с. 336–337

рый в своем имени имеет те же иранские корни: Эдда. Скандинавский эпос / пер., введ., предисл. и коммент. С. Свириденко. М., 1917. (Памятники мировой литературы. Народная словесность). С. 206. [См.:] Миллер В. Ф. 1) Очерки арийской мифологии... С. 263–271; 2) Осетинские этюды. Ч. 2. С. 278–279. А за ним и православные миссионеры (см., напр[имер]: Чочишвили Г. Н. Праздники в Осетии // Кавказ. 1884. 3 января. № 2. С. 2) и другие пытались сблизить понятие об осетинском божестве Фальвара со святыми Флором и Лавром, но это в осетинской среде не привилось.

²²⁰ По моим наблюдениям, пост «Тутыры комдарæн» исполнялся до последнего времени в селениях верхнего течения Ардона и в Наро-Мамисонской котловине. Придерживались этого обычая кое-где еще и в Куртатинском ущелье Северной Осетии, а также в Кударском и Гнухском ущельях Юго-Осетии. Этот же праздник [под] именем Теодороба существует на первой неделе Великого поста у мтиулов: Панек Л. Б. Скотоводческий праздник «Теодороба» у мтиулов // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 197–198.

²²¹ Заклинание это записано мною в сел. Архон в [1928] году от Уари Темеркантæ [Уари Темирканов; осет. *Темырхъанты Уари*] из колена Сидамонтæ.

²²² Записано Казбеком Агнатæ [Казбек Агнаев; осет. *Агънаты Хъазыбег*] в 1929 году во время нашей экспедиции по Алагирскому ущелью от Эльзарики Цаллагтæ.

После заклинаний²²³ и благословения приготовленных для кувда явств старшим из мужчин дома, выступающим в роли родового жреца, все домочадцы получают от него по кусочку пирога с солью и горсть жареных зерен ячменя в честь лошади Уастырджи — артыкахуга.

Заклинания и магические действия против волка существуют у большинства горцев Кавказа, как, например, у пшавов²²⁴, дагестанцев²²⁵ и других, что относится к области древних общекавказских представлений, в которых образ персидского Капута [Капуда]^{CCXXXII} очень близок к волку осетин²²⁶.

Второе чествование Тутыра бывает осенью, по исчислению по кругу празднеств в честь различных божеств осетин, в ночь с понедельника на вторник^{CCXXXIII}. Ночь эта называется «Колоны Тутырæ» [Тутыры хъалон] — «Дань Тутыра» или же «Тутырыцау» [Тутыры цæу] — «Козел Тутыра».

В эту ночь в честь Тутыра с подобающим к тому обрядами закалывается козел, от жертвенного мяса которого запрещается уделять что-либо посторонним²²⁷.

Вторая особенность «дней Тутыра» — это выбрасывание стариком, возглавляющим стол и играющим роль родового жреца на этом молении, серебряного альчика, хранившегося до недавнего времени в большинстве семей и называющегося «Тутыра кул» — «альчик Тутыра» [Тутыры хъул].

Альчик этот от кувда до кувда хранится хозяином дома в особой деревянной коробочке, наподобие пенала, в вате. Альчик имеет вид сделанной из серебра игровой кости, в которой не шесть граней, как обычно, а восемь, на которых расположены круглые черные дырочки от 1 до 6 и две грани пустые^{CCXXXIV}. Кроме того, имеется сделанный из дерева кубок Тутыра (рис. <...>), в котором имеется шесть^{CCXXXV} отдельных углублений, каждое вместимостью около полулитра^{CCXXXVI}. При провозглашении тоста в честь Тутыра, на ритуальном пире этого кувда, возглавляющий стол старик бросает на фынг альчик. Сколько точек выпадет, столько углублений в кубке Тутыра наливаются пивом и подносятся тому, кто этот тост должен выпить. Если выпадает пустая грань, то кубка не подносят, а бросают вновь альчик для того из сидящих на пире, кто по нисходящей линии старшинства должен пить следующий тост. Выпадение пустых граней считается немилостью Тутыра и плохим²²⁸ предзнаменованием в отношении скота^{CCXXXVII}.

В дни Тутыра, в которые «сам Тутыр играет в альчики на небесах», чтобы определить удачливость в разведении скота того или другого мужчины в хозяйстве, гадали на альчиках все мужчины дома, как взрослые, так и юноши и мальчики, стараясь предугадать приплод скота в текущем году. Этнографические записи о культе Тутыра хоть и имеются, но они малочисленны и кратки²²⁹.

Русификаторы сближали Тутыра со святым Федором Тироном²³⁰. Отголоски такого понимания Тутыра остались в среде осетин кое-где и сейчас, несмотря на то, что сказания о Тутыре для такого его понимания не дают никаких данных.

Коммент. см.
на с. 337

²²³ См. текст: Памятники народного... Вып. 2. С. 132 («Песня про Тотура»).

²²⁴ Хаханов А. С. О пшавах... С. 89.

²²⁵ Омар-оглы А. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Отд. 7. Тифлис, 1868. С. 51.

²²⁶ Зиновьев И. А. Эпические сказания Ирана. Рассуждение, написанное для получения степени магистра. СПб., 1855. С. 66–67.

²²⁷ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 35–39.

²²⁸ В литературе описание этого обычая мне неизвестно.

²²⁹ Шёгрен А. М. 1) Религиозные обряды... // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 92; 2) (то же) Религиозные обряды... // Кавказ. 1846. № 30. С. 117; Кучеровский С. Осетинский праздник Хор-хор // Закавказский вестник. 1848. № 18. 29 апреля. С. 75; Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Тутури-Хури. Рамон-бон. Вацилла. Цоппай // Кавказ. 1850. № 47. 17 июня. С. 185–186; Дубровин Н. Ф. История... Т. 1, кн. 1. С. 301–302; Гатиев Б. П. Суеверия... С. 33–39; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 127; примеч. 3; Ч. 2. С. [243], 273–274; Чочиивили Г. Н. Праздники...; К[ануков А]. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 25. 26 февраля. С. 2–3.

²³⁰ Кучеровский С. Осетинский праздник... С. 75; Древние колокола // Закавказский вестник. 1849. № 12. 17 марта. С. 46; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 127, примеч. 3; Ч. 2, С. 243.

В настоящее время Тутыр оброс своими специфическими чертами, резко отличными от образа Уастырджи. Вероятно, в древности эти два образа были ближе или даже, может быть, сливались в единое целое, как это мы видим в славянских представлениях о Егории и Юрии, вожаках волков, но теперь многие осетинские сказания, на которых можно было бы, быть может, основываться, забыты, а из того, что сейчас осталось о Тутыре, многое непонятно и трудно объяснимо. Есть сведения о том, что Тутыр, по представлению осетин, был одним из сильнейших зæдов среди божеств, но гордостью своей навлек на себя гнев Хцау и в наказание, будучи сброшен с небес, упал в море и утонул²³¹. Поэтому Тутыр имеет эпитет «утопленник». По другой версии, Тутыр навлек на себя гнев Хцау тем, что, устроив из дырявой жести небесный свод, он устраивал через это сито искусственный дождь себе на потеху. По третьей версии, Тутыр прокладывал дорогу к небу, к обиталищу богов, по которой могли бы взбираться люди.

Во всяком случае, Тутыр называется низверженным с небес, как бы эпонимом дьявола, но сказаниями это не подтверждается, и эти версии весьма возможно, что и позднейшие. В образе Тутыра, по-видимому, впоследствии, произошло слияние двух взаимно антагонистических представлений доброго и злого начала: волка тотемного порядка и волка — губителя стад и разорителя хозяйств, от которого оберегом в средние века служили литые из бронзы фигурки волка^{232, CCXXXVIII} (рис. <...>).

В фольклоре осетин хорошо известен волк-великан. Он носит название «бираг-хизисун» или «хузисæр» [хуызисæг]²³³, то есть «волк-оборотень», он же — «уоджесæр» [уодесæг] («извлекатель душ»²³⁴, [т. е.] смерть)^{CCXXXIX}.

В посвящении коня умершему, которого «дает Уастрджи», говорится: «И придется тебе идти по мосту из одинокой жерди. Не бойся ничего. Сверху на тебя закричат, снизу на тебя закричат, из них один — оборотень, а другой — искуситель. Не бойся ничего, а погоняй коня сильнее, чтоб с ладони руки твоей спал лоскуток кожи, с ляжки коня кусок величиной с подошву»²³⁵.

Этот волк — волк-великан, волк-оборотень, злая сила в образе волка — отличен вообще от волков-зверей «стада Тутыра».

С остальными животными Уастрджи связан только косвенно. Белые ягнята и белые годовалые бараны, приносимые в жертву Уастрджи, подлежат не его покровительству, а Фальвара, которого женщины и мужчины называют также «Фири-дзуар» [Фыры дзуар]^{CCXL} — «Святой баранов»²³⁶.^{CCXLI} Фальвара представляется осетинами в виде человека

²³¹ Кануков А. Годовые праздники... С. 3.

²³² Фигурки эти находятся в могильниках осетинских ущелий и относятся к эпохе алан. См.: Уварова П. С. Могильники... Табл. <...>, рис. <...>.

²³³ «Бираг» [бирæг] — «волк», «хуз» [хуыз] — «образ», «сун» [исын] — «брат» [исæг — «берущий, принимающий»]; в переводе — «берущий образ волка».

²³⁴ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 295.

²³⁵ Осетинские тексты... С. 36.

²³⁶ Кувд Фальвара бывает в августе, в жертву ему приносят пироги с сыром, кровных жертв ему не полагается. Святилища ему довольно редки. Наиболее уважаемое святилище Фальвара находится на горе Верхнего Зарамага в Наро-Мамисонской котловине, представляет собой сложенный из камней сухой кладкой столбик с нишкой. В литературе упоминания о Фальваре и Фиридзуаре (хотя, по-видимому, это не совсем одно и то же) довольно многочисленны, но поверхностны, повторяя одно и то же: Шёгрен А. М. 1) Религиозные обряды... // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 39; 2) (то же) Религиозные обряды... // Кавказ. 1846. № 28. С. 110; Кучеревский С. Осетинский праздник... С. 75; Шанаев Дж. Осетинские... С. 40; Дубровин Н. Ф. История... Т. 1, кн. 1. С. 319; Гатиев Б. П. Суеверия... С. 35–40; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 243–244, 252, 278–279; Пурцеладзе Д. Хроника. [Казбекская церковь] // Кавказ. 1883. № 187. 20 августа. С. 1; Чочишвили Г. Н. Праздники...; В. Х. Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339. 22 декабря. С. 3; Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887. С. 96–97; [Кануков А.]. Годовые праздники... № 80. 5 июля. С. 3; Кубалов А. З. Песни... С. 188. Несмотря на такое обилие упоминаний в литературе, сущность божеств Фальвара, Фиридзуара и Дзудзумара совершенно еще не изучена.

средних лет, чрезвычайно жирного, округлого, маленького, глуповатого, доброго и безобидного, находящегося в силу своей недалекости под покровительством других божеств^{CCXLI}. У Фальвара имеется сын Дзудзумар — пройдоха, который терпеть не может овец²³⁷.^{CCXLIII} Фальвара имеет эпитет кривого «Фальвара кәрау» [*хәрау Фәлвара*]²³⁸,^{CCXLIV} так как, по сказанию, один глаз ему выбил Тутыр для того, чтобы он хуже присматривал за своими овцами.

С оленем и туром Уастырджи связан у осетин также только косвенно, в пределах принесения этих животных ему в жертву. Покровителем же и пастухом их является Афсати и его сын «Даргцәшт лябпу» [*Дарддзәст ләппу*]^{CCXLV} («Дальнозоркий юноша») — подпасок. Между тем, в литературе об осетинах имеется мнение, что олень и тур связаны именно с Уастырджи; это происходит оттого, что святилища в честь Уастрджиджи всегда заполнены рогами туров и оленей, принесенных ему в жертву. Но эти же рога мы находим и во всех остальных наиболее почитаемых святилищах, посвященных другим божествам: убранство рогами камня, столбика, жертвенника, строения указывает в Осетии на принадлежность этого места к святилищу. Этот же обычай существует и у грузин-горцев: хевсур, пшавов, тушин, сванов, рачинцев²³⁹. Полуязыческие, полухристианские святилища убраны рогами жертвенных диких и домашних животных.

На воображение посетителей святилища Реком, судя по литературе, действовало прежде всего и больше всего обилие рогов, сложенных во дворе святилища, и действительно, по определению зоолога Н. Я. Динника, в 1884 г. их было здесь около 600 пар²⁴⁰. Большинство из них уже побелело от старости, остальные посерели от дождей и снегов.

Почитатели Рекома после удачной охоты приносили к стенам святилища рога оленя (*Cervus elaphus*), тура, или каменного козла (*Aegoceros Pallasii*) и косули (*Cervus capreolus*).

Животных убивали в заповеднике Реком во время кувда, где охота на это время было разрешена религиозными представлениями. Во внутреннем помещении святилища Реком находилась подзорная труба Уастрджиджи²⁴¹, «имевшая три стекла» и называвшаяся «кәсән цест» [*кәсәнцәст*] — «глаз для зрения»²⁴². Такая же подзорная труба имелась и у других кавказских горцев, например у сванов²⁴³. Охотники, желающие охотиться

Коммент. см.
на с. 339

²³⁷ Кубалов А. З. Песни... С. 188.

²³⁸ Гатиев Б. П. Суеверия... С. <40>.

²³⁹ Обычаи грузин приносить рога оленей и туров и класть их у западного фасада церкви известны давно: Церетели Г. Археологическая экскурсия по Квирильскому ущелью // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 7. М., 1898. С. 113–114, табл. XIV. Храм спасы на горе Квирик близ дер[евни] Чала, в Сванетии: Бартоломей И. А. Поездка в Вольную Сванетию // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1855. Вып. 3. С. [163, 166] (в монастыре Квирика и Улиты [Квирик и Ивлиты]). У хевсуров и тушин: Машурко М. Из области... С. 250. У мохевцев: Хаханов А. С. О мохевцах // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. 78. У мегрелов: Ламберти А. Описание Колхиды... С. 207. В Кахетии: Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования в Кахетии. Тифлис, 1905. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества; кн. 25, вып. 2). С. 15; и др. Обычай развешивать черепа жертвенных животных около святилищ существовал и у древних греков; см. рисунки на вазах IV в. до н. э.: Ламер Г. Греческий мир / пер. с нем., под ред. Д. Н. Егорова. М., 1914. С. 20, рис. 29. (Культурно-исторический альбом. Древний мир; вып. 2).

²⁴⁰ Динник Н. Я. Осетия... С. 54.

²⁴¹ Сказания, где фигурирует кәсән цест Уастрджиджи: Памятники народного... Вып. 1. С. 70 («Как сын Урызмага побил агуров»); 93 («Вариант о сыне нарта Урызмага Крым-Султане»). Нарт Сослан также имел при себе кәсән цест: Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских... С. 1.

²⁴² Записано со слов Хазби Басиатæ и Кудакца Айлярте [Айлярты Хадæхц] в 1935 году и 1936 году в Цее.

²⁴³ На средневековом грузинском языке подзорная труба называлась «samhole» [сатәл]; см.: Маргиани Д. 1) Сванеты. (Некоторые черты быта) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 1. Тифлис, 1890. С. 71; 2) Сванетские песни и сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 3. Тифлис, 1890. С. 3 («Шерглай, Тавбэ и Гиу»).

в заповеднике Реком и принести рога в жертву перед отправлением на охоту, должны были пройти ряд очищений и исполнить запреты²⁴⁴, только после этого им выдавалась эта труба²⁴⁵. CCXLVI

Почитание осетинами оленя и тура выразилось в огромном количестве вотивных привесок, изображающих этих зверей. Фигурки эти все литые из бронзы и относятся в большинстве к эпохе средневековья²⁴⁶. CCXLVII Мною при раскопках дворика святилища Реком были найдены такие же подвески, изображающие фигурки оленей и головы туров (рис. <...>)²⁴⁷.

В народном врачевании существует представление, что оленьё мясо является лекарством от множества болезней. В фольклоре же осетин оленьё мясо является оживляющим средством и необходимо при выращивании из ребенка силача²⁴⁸.

По представлениям осетин, Уастырджи связан также косвенно с пчелами^{CCXLVIII} и пчеловодством²⁴⁹, несмотря на то, что у пчел есть свой специальный на то покровитель — дух Анигол²⁵⁰, божество забытое и неизученное, может быть, имеющее свои истоки в древнеиранских представлениях.

В настоящее же время связь Уастырджи с пчелами заключается в заклинании при роении пчел: «Ой, Уастрджи. Хорæн кæс шкодта раздæрент æмдæхд æмача з дæхыне» [сильно искаженная осетинская фраза, восстановить которую не удалось] — «<...>»²⁵¹, CCXLIX — и при этом щелкают по воздуху длинной <...> и шестом с медом на его вершине и стучат трещотками, употребляемыми при культовых действиях.

Другим свойством Уастрджи является его связь с растительностью, водой и атмосферными явлениями природы и вытекающей из всего этого способностью воскрешать и исцелять.

Связь Уастрджи с растительностью и произрастанием растений выпукло проступает в ряде осетинских народных сказаний. Так, в песне об образовании заповедной рощи Хетага, находящейся у устья Алагирского ущелья, говорится, что скиталец-Хетаг²⁵², CCL вместе со своими двумя сыновьями бежал из своих родных мест с Кубани. Около Тартупа беглецов догнали преследовавшие их кабардинцы. Сыновья Хетага были убиты, а сам он на быстром коне поскакал по направлению к горам Алагирского ущелья. Вскорости и здесь его стала настигать погоня. Но на первом отроге лесистых гор, близ Бирагзанга стоял Уастрджи и смотрел на попытку Хетага ускакать от погони. Видя,

Коммент. см.
на с. 339–340

²⁴⁴ О запретах и очищениях см. в главе <Приложение к настоящей главе>.

²⁴⁵ «Подзорная труба Уастрджи» из святилища Реком несколько раз исчезала, вновь появлялась и наконец пропала окончательно. По словам В. Б. Пфаффа (Пфафф В. Б. Путешествие... С. 141), трубу эту похитили дигорцы из сел. Задалеск, где вскоре после этого появилась повальная болезнь. Задалескские жители, испугавшись, вернули трубу, пригнали в Цейское ущелье белого быка с шелковой белой материей на рогах и шее и принесли его в жертву Рекому. Куда потом делась эта труба из Рекома, Хазби не знал, предполагая, что ее «туристы украли».

Ч. II, с. 113, 117
(183), 138 (197),
149 (203)

²⁴⁶ Публикацию их см.: Уварова П. С. Могильники...

²⁴⁷ Рис. №№ по описи раскопной сетки: 2274, 2785, 7237, 9173.

²⁴⁸ Миллер В. Ф. Осетинские сказки... С. 124 («Кривой великан»), 130 («Ассаго») и др. в разных изданиях.

²⁴⁹ Св. Георгий является покровителем пчел также и у сванов: Дмитриев Н. Г. Из быта и нравов жителей Вольной Сванетии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 2. Тифлис, 1897. С. 177.

²⁵⁰ Штапельберг Р. Р. Заметка... С. 136 (персидский изæд, дух-покровитель пчел). См. также: Штапельберг Р. Р. Главные черты... С. 22–23; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 97; Медоев А. Ц. Сказание о появлении медоносных пчел в Дигории // Терские ведомости. 1880. № 31. 26 июля. С. 2.

²⁵¹ Записано мною в 1929 году в Алагире при роении пчел от Бориса Абайтæ [Борис Абаев; осет. Абайты Барис], 10 лет.

²⁵² Сказание приурочивается к историческому лицу — Иналу-скитальцу-Хетагу, родоначальнику рода Хетагуртæ [Хетагуровы; осет. Хетæгкæтæ] из Нара, который в XV веке при наступлении кабардинцев на бассейн Кубани, на земли, занимаемые до того алано-осетинами, бежал с Кубани в бассейн верховья реки Ардона и там обосновался.

что гибель его близка, Уастрджи крикнул ему: «В лес, Хетаг, в лес»^{CCLI}. Но Хетаг, сидя на изнемогавшей от усталости лошади, чувствуя, что она падает, ответил Уастырджи: «Я не успею добраться до леса, пусть лес доберется до меня»²⁵³. Услышав это, Уастрджи вырвал кусок леса, растущего вокруг него, и бросил его Хэтагу. Пучок леса мгновенно превратился в густые заросли, где Хэтаг и укрылся²⁵⁴.^{CCLII} С тех пор и стали почитать это место²⁵⁵.^{CCLIII} Священная роща Хетаджи Кох [*Хетæджы къох*] площадью 1 кв. км имеет форму эллипса с осью с с[еверо]-з[апада] на ю[го]-в[осток]. Роща состоит из ясеня, клена, липы и карагача. Лес этот настолько густ, что даже в летний яркий день в нем темно^{CCLIV}. В центре рощи находится небольшое озерко²⁵⁶.^{CCLV}

Почитание священных рощ и отдельно стоящих деревьев у осетин²⁵⁷ не является чем-то обособленным от основных древних форм религиозного сознания человека.

Коммент. см.
на с. 340

²⁵³ Существует поговорка: «Хетæг æдмæ нал, фæлæ кæд — Хетæгмæ» [*«Хетæг хæдмæ — нал, фæлæ хæд — Хетæгмæ»*] — «Не Хетаг бежал к лесу, а лес к Хетагу» [*«Хетаг к лесу уже не [успевает], но лес — к Хетагу»*].

²⁵⁴ Сказание это широко распространено среди осетин Алагирского и Куртатинского ущелий и в настоящее время. Записывалась эта легенда и публиковалась неоднократно. Об этом святылище Хетаджи-Кох см.: Шёгрен А. М. 1) Религиозные обряды... // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 44–45; 2) (то же) Религиозные обряды... // Кавказ. 1846. № 28. С. 111 (в этой статье допущены ошибки: местонахождение Хетаджи Кох указано в Тагаурском ущелье, тогда как оно находится на плоскости между Алагирским и Куртатинским ущельем; вместо «кох» [*къох*], т. е. «лес» [*роща*]), сказано «хох», т. е. «гора»); Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Хетаджи кад...; Шанаев Дж. Осетинские... С. 30–33, 40 (запись 1869 г., легенда об основании рощи Хетага); Пфафф В. Б. 1) Путешествие... С. 130 (запись 1869 г.); 2) Материалы для истории осетин... С. 77–78 (по Дж. Шанаеву — см. выше); Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 254; Сел. Кадгарон // Терские ведомости. 1890. № 102. 20 декабря. С. 3; Джанашивили М. Г. Алгузиани // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 1. Тифлис, 1897. С. 196; А. К. Хетаг // Кавказ. 1902. № 107. 25 апреля. С. 3; [Потто В.] Черный всадник...; В. К. Хетаг-кох // Терские ведомости. 1910. № 172. 12 августа. С. 2–3; Миллер А. А. Жертвенные... С. 86; Болаев А. Священные рощи // Безбожник. 1939. № 14 (677). 11 мая.

²⁵⁵ Легенда в этой редакции публикуется впервые. Записана она мною в 1934 году в Алагире от «Бабу Зангиева».

²⁵⁶ По мнению А. А. Миллера, Хетаджи Кох — позднее искусственное насаждение: Миллер А. А. Жертвенные предметы... С. 86. На самом же деле это остаток леса, росшего когда-то и на равнине и теперь уничтоженного. Почитание заповедной рощи Хетаджи Кох, несомненно, относится к гораздо более древнему, чем XV в., времени. Название ее в переводе означает «Роща скитальцев». Место это на протяжении многих веков служило убежищем находившим здесь приют всякого рода хетагам-скитальцам, кровникам и т. д. Если б Хетаджи-Кох не был бы в XV в. священным заповедником, с правом убежища в нем и полной неприкосновенности, то Инал Хэтаг не скакал бы в эту сторону и не укрылся бы здесь, так как, как ни густа чаща Хетаджи Кох, она так мала, что спрятаться в ней невозможно так, чтоб не быть найденным. О появлении леса по желанию Уастрджи у осетин имеется ряд упоминаний в сказаниях, но все они без приурочивания их к определенным местностям Осетии, например: Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских... С. 30 («Сказание о св. Уастырджи»).

²⁵⁷ О священных рощах в Осетии есть ряд упоминаний в литературе об осетинах: Головин А. П. Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854. Тифлис, 1853. С. <445>; Байерн Ф. О древних сооружениях на Кавказе // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. 1871. С. 319; Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1874 год. Тифлис, 1876; Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 26, 93 и др.; Гатиев Б. П. Суеверия... С. 52; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 254; Дмитриев Н. Г. Переход через Рокский и Мамисонский перевалы // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 20. Отд. 1. Тифлис, 1894. С. 17; Преображенская М. П. К западным истокам Арагвы // Ежегодник Русского горного общества. Т. 3. М., 1905. С. 77; Маркович В. В. В верховьях Ардона и Риона. СПб., 1906. (Записки Императорского Русского географического общества по общей географии; т. 38, № 3). С. 53; Троицкий Н. А. «Священная роща» осетин в верховьях Арагвы // Закавказский краеведческий сборник. Серия А: Естествознание. Тифлис, 1930. С. 20–26; Миллер А. А. Жертвенные предметы... С. 83; Чурсин Г. Ф. Осетины... С. [45, 51–55, 74–76]; Болаев А. Священные рощи...; и др.

Оно было распространено почти у всех народов мира, начиная от индусов и кончая римлянами²⁵⁸, а на Кавказе²⁵⁹ осталось до сих пор среди армян, грузин, абхазцев, зап[адных] горцев и других соседящих с осетинами народов²⁶⁰. У рачинцев, ксанцев, мохевцев, мтиулов, хевсуров и др. распространено почитание священных рощ, по форме очень близкое к тому, что мы наблюдаем у осетин. Здесь эти рощи в большинстве случаев считаются принадлежащими св. Георгию, в них обычно лежат развалины древних церквей, оязыченных местными религиозными верованиями, построенных обычно в местах древнего почитания языческих святилищ, которые были христианизированы в свое время постройкой здесь церквей. Таким образом, здесь замыкается круг христианизированного язычества и оязыченного христианства.

Лесные породы, из которых состоят священные рощи у осетин: береза, дуб, липа, сосна, — хотя и соприкасаются так или иначе с именем Уастрджи и исполняют роль священного дерева, кувандона в его честь, но в той же мере связываются они и с другими божествами. Береза («бæрз») у осетин считается деревом, из всех пород, самым «чистым» — сыхдæд [сыгъдæг]. Из нее делают трещотки для культовых действий, палочки для жребиев, вертела для шашлыка, над которым будет совершена молитва, и т. д.

Сосна — «зæс» [нæзы], дуб — «тулдз», липа — «сискæд» [сусхæд] повсеместно почитаются осетинами, но вообще, конечно, породы деревьев в этих рощах бывают теми, которые произрастают в данной местности, так как пересаженных или посаженных деревьев здесь не бывает. Так, священная роща, посвященная Уастрджи, в Саубареджи кувандон [Саубарæджы кувæндон], близ Биза на левом берегу реки Ардон, на земле колена Сидамонтæ и близ Дагома на землях колена Цахилтæ [Цахиловы; осет. Цъæхилтæ], состоит из сосны. В местности Шубы [Суби] на землях того же колена, на правом берегу Ардона — из дуба. В Стырдигоре [Стур Дигора; осет. Стур Дигорæ], вблизи Ахсау она [роща] грушевая. В заповеднике Хетаджи Кох на плоскости — смешанных пород и т. д. Но отдельно стоящее священное дерево, посвященное Уастрджи, часто бывает дубом — символом силы в растительном царстве или же липой, символизирующей плодородие, произрастание. Такие «кувтдон-балаштæ» [куывддон бæлæстæ] — священные деревья — имеются повсеместно в Осетии Северной и Южной, на плоскости и в горах.

Так, например, на плоскости в Сев[ерной] Осетии бл[из] Ольгинского на Цырх-обау [Цыргъ обау] («Остром кургане») стоит огромный священный дуб^{CCLVI}. Тоже в Ардоне, между Ардоном и Алагиром, между Алагиром и Тамиском, в местности Шуби в дубовой роще имени Уастрджи — древний дуплистый дуб. В Тагаурском ущелье на Гизелдоне [Гизельдон; осет. Джызæлдон], на вершине горы — священный дуб и т. д. В том же ущелье, близ башни Кануковых [Хъаныхъуатæ], стояла древняя священная липа — «Балаш Уастрджи» [Уастырджийы бæлас — «Дерево Уастырджи»]²⁶¹. CCLVII

Коммент. см.
на с. 340

²⁵⁸ Латышев В. В. Очерк греческих древностей: Пособие для гимназистов старших классов и для начинающих филологов. Изд. 2-е, испр. Ч. 2. СПб., 1889. С. [17, 20, 23]; Кагаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913. С. [92]–94; Burris E. E. Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion. New York, 1931. [P. 145, 210, 216].

²⁵⁹ Чурсин Г. Ф. Почитание деревьев на Кавказе // Иллюстрированное приложение к газете «Кавказ». 1903. № 5. 10 мая; Вейденбаум Е. Г. Священные рощи и деревья у кавказских народов // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1878. Т. 5, вып. 3. С. 153–179.

²⁶⁰ Эмин Н. О. Очерк... С. 57–58; Чурсин Г. Ф. Народные обычаи... С. 41–46; Радде Г. И. Хевсурия... С. 203–206; Ломия-Бардавелидзе В. В. Культ дерева в Грузии // Вестник Музея Грузии. Т. 3. Тифлис, 1926. С. 167–178; Люлье Л. Я. Верования... [С. 122, 124, 128–129, 133]; Миллер А. А. Из поездки... С. 69; и др.

²⁶¹ О гибели этой липы мною от Цету Байматæ [Байматов Цепу; осет. Баймæтаты Цытту], жителя сел. Даргавс, был записан в 1927 году следующий рассказ: «Эта священная липа, посвященная Уастрджи, стояла у самой дороги. Каждый из проезжавших здесь мужчин осетин слезал, завидя липу, с лошади, проводил ее мимо дерева на поводу и клал в дупло серебряную монету, чтоб обезопасить себя от гибели в пути. Против почитания этой липы восстало и православное, и мусульманское духовенство, а также жившие в Кобани алдары Кануковы. В 1905 г. Кануковы наняли ингушей, чтоб они срубили бы священную липу, что те и сделали однажды ночью, повалив ее поперек дороги. Весть о гибели

Эпонимом Уастрджи в отношении его связи с растительностью, мне кажется, является божество «Сау кед» [Саукад; осет. *Саухъæд*]^{CCLVIII} — «Черный лес» или «Саудзуар» — «Черная святыня»²⁶², обитающее в священных рощах, часто посвященных Уастрджи. С большей уверенностью сказать о том, кто скрыт под этим иносказательным наименованием, я в данное время не могу, вследствие совершенной неизученности этого вопроса. Дух-покровитель Саудзуар^{263, CCLIX} представляется осетинам в виде покровителя лесов, оберегающего их от всяческой гибели: от сил природы и руки человека, засыхания на корню, пожаров и порубок. Деревья из священных рощ считаются осетинами неприкосновенными. Брать из рощ что-либо, даже валежник или листья, считается запретным, под угрозой кары Уастрджи. Всем этим в виде сухих веток, бурелома можно пользоваться только на территории священной рощи для костров, на которых на лесных полянах перед началом кувда коллективно варится пиво, и во время кувда, для приготовления мяса принесенных в жертву животных. В тексте молитвы, обращенной в Сау-Кæд²⁶⁴, имеются слова о том, чтоб он покарал бы страшной карой тех, кто посмеет дотронуться до священной рощи в целях своей выгоды или хозяйственной необходимости, а не для совершения кувда.

Одним из эпитетов Уастрджи имеется «Чеса Уастрджи»^{265, CCLX} что в осетинском [*чеса*] означает «самшит» — дерево, считающееся священным у других кавказских народов. В Мамисонском ущелье, на юго-восточном склоне Адай хоха [Адай-хох; осет. *Адайы хох*], близ верхнего Заромага имеется древнее осетинское святилище, носящее название Чеса Уастрджи кувандон [*Чеса Уастырджийы кувæндон*]²⁶⁶, находящееся на большой высоте и представляющее каменный столбик с нишкой. Там нет самшита, так как, прежде всего, он не растет на северном склоне осетинских гор и, кроме того, на такой высоте над уровнем моря он не растет и на южном склоне. Думаю, что в эпитете «Чеса Уастрджи» мы имеем указание на его функции в растительном мире. У Саудзуара имеется эпитет «самый близкий к Хцау», совершенно аналогичный эпитету Уастрджи «<...>», не имеющийся ни у кого из других осетинских божеств. Кроме того, Уастрджи является единственным божеством, которое в своих эпитетах имеет два цвета: кроме белого, «урс», также и черный — «сау», что прилагается к его эпониму «Саубарегу» («Черный всадник», покровитель набегов). Думаю, что и в данном случае «Саудзуар» и «Сау Кæд» потому имеют имя «Сау» — «Черный», что они связаны с представлением об Уастрджи^{CCLXI}.

По представлениям осетин, Уастрджи посвящены плодовые деревья, яблони, груши, символизирующие и в других частях Евразии плодородие²⁶⁷.

В священном заповеднике Морг [Моргæ] близ Задалеска в Дигории имеется священная роща, состоящая из грушевых деревьев, возникшая, по преданию, от стрел

Коммент. см.
на с. 340–341

священного дерева быстро понеслась по ущелью и к этому месту, как на «Фадис!» (крик о военной опасности), стали собираться все мужчины со всей Тагаурии из Дигорского и Санибанского ущелий. Испугавшиеся Кануковы вызвали из Владикавказа наряд войск, которое разместили у себя в селении. В эту же ночь собравшиеся к липе осетины, сперва сложив из священной липы костер, сожгли ее, а затем, разойдясь по домам, отомстили Кануковым тем, что в ближайшие ночи вырубали и сожгли все их частновладельческие лесные участки с такой ловкостью, что ни один человек из совершавших эту месть не был пойман».

²⁶² О Сау кæд и Сау дзуар есть несколько упоминаний в литературе: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 52; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 254.

²⁶³ Нельзя смешивать духа, обитающего в священной роще Сау Кæд [Саухъæд], с вообще духами леса: Кæдах, подобие лешего (иронский диалект), Бæдæрахнаг (дигорск[ий] диал[ект]) [Хъæдох (иронский диалект), Гъæдæрахнаг (дигорский диалект)], или Лæг-сирд [Лæгсырд] («человек-зверь») — [имя], являющееся другим наименованием того же духа, «Кæды-ус-бараги» [Хъæдус-барæгджын, Хъæдыус-барæгджын] — леший-женщина [лесная женщина].

²⁶⁴ Текст записан мною от Джандара Басиатæ в 1936 году, <...> лет, одного из младших дзуарлæгов Рекома.

²⁶⁵ См. в этой главе, стр. <164>.

²⁶⁶ В литературе это святилище неизвестно.

²⁶⁷ См.: Кагаров Е. Г. Культ... С. 163–164 и сл.

Уастрджи, пущенных им в духа, похитившего соляные копи²⁶⁸. CCLXII Священная груша в честь Уастрджи имеется и в Тагаурии близ сел. Саниба и в других местах, как Сев[ерной], так и Южн[ой] горной Осетии. В священном заповеднике Реком, на границе проникновения женщин вглубь Цейского ущелья, стоит священная яблоня. Связь Уастрджи с расцветающей и плодоносящей яблоней отражена в ряде осетинских сказаний.

В бродячем фольклорном сюжете, известном в фольклорной литературе под названием «Три брата»²⁶⁹, CCLXIII и широко распространенном на Кавказе²⁷⁰, под видом старика [или бедняка] у осетин фигурирует Уастрджи²⁷¹. При выборе жениха на «Божьем Суде» предложенная им сухая ветка яблони по его воле сперва покрывается цветами, а затем — плодами. К этому сюжету примыкает другое осетинское сказание, в котором вишневое дерево, вечером посаженное в пепел, наутро застилает своими ветвями, покрытыми плодами, огромное пространство²⁷². Сказание это в своей основе имеет миф о чуде, совершенном Зороастром по требованию царя Гистапа²⁷³.

Помимо деревьев, Уастрджи связан с травой. Кувды, совершаемые в заповеднике Реком весной и летом: [весной] — на «Кардаг хæссен» [*Kærdæghæssæn*] ([букв.] «несение травы» [«приношение трав»]), впоследствии под влиянием христианизации приуроченный к дням Троицы, и летом — «Атенег» [*Атынаг*] (аналогичное грузинскому Атенгеноба, связанному со свят[ым] Георгием)²⁷⁴, называемый в Осетии также «Цирхисæн» [*Цырғ-исæн*] — днем «взятия острия», [перед] началом косьбы в горах. [Это] говорит о глубоких, дохристианских корнях кавказского язычества.

Представления эти имеют свои истоки в почитании Митры, «владыки обширных пастбищ»^[275], CCLXIV что мы видим также и в представлениях восточных славян²⁷⁶.

Коммент. см.
на с. 341

²⁶⁸ Миллер В. Ф. 1) Осетинские этюды. Ч. 2. С. 142–143; 2) В горах Осетии... С. 85.

²⁶⁹ Андреев Н. П. Указатель... С. <52 (сюжет № 750)>.

²⁷⁰ Орбелиани С. С. Книга мудрости и лжи. (Грузинские басни и сказки XVII–XVIII стол.) / пер. и объясн. А. Цагарели. СПб., 1878. С. 137–138. Армянский вариант: Бабалян А. Предание о Господе нашем Иисусе Христе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 28. Тифлис, 1900. С. 29–32. Кабардинский вариант: Баранов Е. З. Кабардинские предания и легенда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 32. Отд. 2. Тифлис, 1903. С. 49–54 (о пророке Магомете). Это сказание бытует среди грузинских племен; у сванов: Нижегородце И. Сванетские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 2. Тифлис, 1890. С. 177–179 («Три брата», расцветшая при тех же обстоятельствах виноградная лоза); у рачинцев: Ломинадзе Ш. Рачинские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 2. Тифлис, 1892. С. 24–27 («Старик-нищий и три брата») (Иисус Христос); у мегрелов: Степанов И. Из мингрельских преданий // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 24. Отд. 2. Тифлис, 1898. С. 50–52 («О трех братьях») (Бог). К этой группе сказок имеются интересные аналогии у [А. И.] Кирпичникова (Кирпичников А. И. Св. Георгий...), где даются параллели от библейских и апокрифических сюжетов (с. 11–12) до средневековых религиозных песен у немцев (с. 23) и французов (с. 41–42). Аналогии этому имеются у [И. Н.] Жданова: Жданов И. Н. Русский былевой эпос. Исследования и материалы. I–V. СПб., 1895. С. 322–330.

²⁷¹ Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских... С. 27–31 («Сказание о св. Уастырджии»); Миллер В. Ф. 1) Легенда о св. Георгии...; 2) Осетинские этюды. Ч. 1. С. 156–158; Такоев Ф. Легенда... С. 51–58; Баранов Е. З. Святой Георгий... С. 2–3; Дигорские сказания... С. 115 (св. Николай); Памятники народного... Вып. 1. С. 3–5 («О нартовском князе Насран-Алдаре»).

²⁷² Сказание записано со слов осетина Асланбека Кундухова. См.: Брун Ф. К. Опыт соглашения противоположных мнений о Геродотовой Скифии и смежных с нею землях // Древности Геродотовой Скифии: Сб. описаний археологических раскопок и находок в черноморских степях. Вып. 2. СПб., 1872. С. XCV.

²⁷³ Каратыгин П. П. История религий... С. 134.

²⁷⁴ Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения... С. 35–37.

²⁷⁵ [Беттани Д. Т., Дуглас Р. Великие религии... С. 279].

²⁷⁶ Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. <132–150>.

Празднование св. Егория падает на 23 апреля старого стиля — время появления в полях травы и первого выгона стад на пастбище.

Функции Уастрджи, связанные с растительностью, соприкасаются с его властью над ручьями и атмосферными явлениями природы: почитание ручьев у осетин обычно связывается с именем Уастрджи, которому свойственно, подобно Митре, извлекать из камня ударом копыа чистую ключевую воду²⁷⁷. CCLXV

В одном из многочисленных сказаний об Уастрджи²⁷⁸ говорится о том, что после ряда приключений он бросился в погоню за духами смерти *мæрдтæ зæдтæ* [*мæрдты зæдтæ*]²⁷⁹, гнавшими впереди себя стадо овец, в которых обратились души умерших, и попросил у духов того белого ягненка — душу ребенка, которого хотел воскресить. Но духи смерти отказали Уастрджи в его желании. Тогда он наслал на духов такой нестерпимый зной, от которого они впали в изнеможение и согласились на предложение Уастрджи дать им прохладу взамен ягненка. После чего мгновенно на их пустынном пути появилась густая роща с холодным ключевым источником в глубине ее²⁸⁰. CCLXVI

Близкое к этому сказание мы имеем и у сванов²⁸¹, в котором рассказывается, что конь св. Георгия изнемогал от жажды, и, чтоб напоить его, св. Георгий ударил копыем по камню, и из него брызнул источник, текущий и по сию пору^{CCLXVII}.

Почитание животворящей воды, бьющей из земли, имелось в зороастризме, проникнув туда из «Вед», выразившись в поклонении источникам Ардвисура^{CCLXVIII}, от которых исходит всякое изобилие и счастье на земле²⁸². По древним иранским мифам, при рождении Зороастры ручьи и деревья ликовали, а Ормузд принес жертву ручью, чтоб Зороастр в течение своей жизни думал и поступал согласно его законам^[283]. О почитании древними персами воды писал и Геродот [I, 138]²⁸⁴.

Власть Уастрджи над произрастанием растений и рождением воды связана с его способностью оживления и исцеления, то есть приобщения к живительной силе солнца и природы. В осетинском сказании «Две жены Уастрджи» Уастрджи воскрешает сына и жену нарта Маргуцы, убившего их в пылу гнева²⁸⁵. Тот же мотив воскрешения имеется

Коммент. см.
на с. 341

²⁷⁷ Таковым является ключевой ручей Донджентæ [Донджынтæ], текущий по священной поляне Реком в нижней своей части, впоследствии, в начале XIX века, названный «Сауджин дон» [Сауджны дон] — «ручей черногогорцев». Особо почитаются в Осетии перемежающиеся источники: давно известный в литературе Хуссаг дон [Хуыссаг дон] («спящий родник») в Мамисонском ущелье близ сел. Згилъ [Згил; осет. Згыл], о котором писал в XVIII в. царевич Вахушти: *Вахушти Багратиони*. География Грузии / введ., пер. и примеч. М. Г. Джанашивили. Тифлис, 1904. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества; кн. 24, вып. 5). С. 146. [См. также:] *Зиссерман А. Л.* 1) Отрывки... С. 64; 2) Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867). Ч. 2. СПб., 1879. С. 344. Позднее: *Сикоев Р.* Спящий родник Хусаг-дон // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 2. Отд. 2. Тифлис, 1882. С. 161–164. И неизвестный в литературе источник Хурхатен [Хурхатæн] («Блуждающее солнце») в Куртатинском ущелье выше сел. Лац в морене отступившего ледника, неподалеку от древнего поселения Ура-Кау [Уырыхъау].

²⁷⁸ В другом варианте этого сказания Уастрджи накормил смерть солеными пирогами и тем вынудил смерть выменять душу ребенка на воду: *Такоев Ф.* Легенда... С. 57. Этот сказочный мотив «вымогательства при помощи жажды» широко известен на Востоке; см., например, сказку о царевиче Газанфаре, которому за воду после съеденного соленого хлеба выкалывают глаза: *Мамедов Д.* Царевич Газанфар // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Тифлис, 1899. С. 119.

²⁷⁹ *Шанаев Дж., Шанаев Г.* Из осетинских... С. 30.

²⁸⁰ Сказание это я слышала от Цоцко Амбалтæ в 1936 году в Цее, в котором он вместо неудачно переведенного Г. Шанаевым осетинского слова «мæрдтæ зæдтæ» [*мæрдты зæдтæ*] в виде «ангелы смерти» употребил «духи смерти», что более соответствует значению этого слова в осетинском языке.

²⁸¹ *Бакрадзе Д. З.* Сванетия. С. 71; *Стоянов А. И.* Путешествие... С. 382.

²⁸² *Коссович К. А.* Четыре статьи... С. 91–92.

²⁸³ [Беттани Д. Т., Дуглас Р. Великие религии... С. 273].

²⁸⁴ *Геродот.* История... С. 75.

²⁸⁵ Библиографию см. на с. <...> в примеч. <...> этой главы [Шанаев Дж. Осетинские... С. 19–23].

и в бродячем в своей основе сюжете «три брата», широко распространенном в Осетии и на Кавказе и в России²⁸⁶.^{CCLXIX} Способность Уастрджи воскрешать умерших целиком уходит в его общие со святым Георгием, древние корни солярного божества²⁸⁷ и существует в представлениях не только кавказских народов, но глубоко бытуя и в Западной Европе, где мотив этот в отношении свят[ого] Георгия восходит к списку X в. его «Жития», где воскрешенный им мертвец падает к ногам святого и объявляет себя христианином, как и мать воскрешенного^{CCLXX} им младенца в других вариантах²⁸⁸.

Представление о способности Уастрджи исцелять больных²⁸⁹,^{CCLXXI} была связана в среде осетин, прежде всего, с твердой уверенностью в целительной силе священного заповедника Реком, что имеет под собой реальную почву, так как Цейское ущелье как климатическая станция по своей целительности стоит на одном из первых мест в нашем Союзе [Советских Социалистических Республик]²⁹⁰. Целительность эта основана на повышенном против нормы излучении ледниками Адай Хох ультрафиолетовых лучей, а также радиоактивности местности и ее ключевых источников. В Алагирском ущелье у колена Сидамонтæ говорят: «Тыхост ныбардуаг» [*Тыхосты Рыны бардуаг*] — «Тыхост насылает болезни» [*«Тыхост владыка болезни»*]²⁹¹, подразумевая под эпитетом «тыхост» («сильный») Уастырджи^{CCLXXII}. Такое же понятие существует и у восточных славян, по которому роса Юрьева дня помогает от семи недугов²⁹². О способностях свят[ого] Георгия исцелять говорят «Четы Миней» от 23 апреля в «Чудесах святого великомученика Георгия»²⁹³.^{CCLXXIII}

С именем Уастрджи связывались в Осетии теперь исчезнувшие народные приемы²⁹⁴,^{CCLXXIV} врачевания нервнобоных и сумасшедших, что давало не такие блестящие результаты, как лечение в Цейском ущелье.

В нескольких местах как Северной, так и Южной Осетии имеются святилища, известные как место подобного врачевания. Все они имеют близ себя глубокую пропасть, в которую для изгнания из больных бесов опускали больных на веревке, чтоб пережитый ими испуг оздоровил бы их²⁹⁵.

²⁸⁶ То же: с. <...>, примеч. <...>.

²⁸⁷ Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 118.

²⁸⁸ Там же. С. 3, 12.

²⁸⁹ По представлению осетин, Уастрджи насылает и исцеляет «простудную горячку», «<...>» и «грудную лихорадку», то есть воспаление легких и туберкулез. См., напр[имер]: Кайтмазов А. Сказания... С. 28–29 («Куси Дзудтов»); Гатиев Б. П. Суеверия... С. 44; Миллер В. Ф. В горах Осетии... С. <96>.

²⁹⁰ См. в главе «Что известно в литературе о святилище Реком [в Цейском ущелье]» библиографию об изучении Цейского ущелья как климатической станции — работы: [А. О.] Чечота, [А. Х.] Григорьева, [А. А.] Езеева и других.

²⁹¹ Моя неоднократная запись.

²⁹² Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 134.

²⁹³ Макарий, митр. Всероссийский. Великия Миней Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Апрель. Тетрадь 3. Дни 22–30. М., 1915. Стб. 851–855.

²⁹⁴ В литературе имеется описание о лечении больных в двух святилищах Хозита Майрем [Хозиты Майрам; осет. *Хозиты Майрам*] — в Зругском и в Герисджвари [Герис-джвари; осет. *Джеры дзуар*] — в Белотском ущельях: Беридзе И. Б. «Вашкирки» у осетин. С. 324; Кесаев. Осетинские бесноватые и лечение их // Кавказ. 1897. № 185. 15 июля. С. 2; № 187. 17 июля. С. 2; Осетин. Бесноватая // Терские ведомости. 1901. № 94. 22 июля. С. 2–3; Чурсин Г. Ф. Осетины... С. [73–74, 83]. Об аналогичных приемах см.: Дело об истязании в Нальчике в сел. Мисостовском Хуфы Хачаритловой с целью изгнания бесов // Казбек. 1898. № 335. 13 сентября. С. 3. У грузин исцеление умалишенных, так же как у осетин, связано с именем св. Георгия; см.: Уварова П. С. Христианские памятники. М., 1894. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства; вып. 4). С. 106.

²⁹⁵ Мною в 1936 году был записан рассказ от Коста Абайтæ [Коста Абаев; осет. *Абайты Къоста*], уроженца сел. Верхний Заромаг, рождения 1871 года, о лечении нервнобоной, произведенном в 1906 году при его участии в Юго-Осетии в святилище Герис-джвари. Привожу рассказ в моем переводе с осетинского. Мани, о которой идет речь в рассказе Коста Абайтæ, приходилась ему племянницей, и было ей тогда 18 лет. «Из Заромага я с Мани, которая была припадочная и вообще сумасшедшая,

Святылища эти находятся в Северной Осетии: в Зругском ущелье Нарской котловины на развалинах древнегрузинской церкви — Хозита Майрем²⁹⁶ и в той же Нарской котловине, в ущелье Гуркомтаком [Гуыркъуымты ком] на развалинах древнегрузинской церкви — Хохы дзуар²⁹⁷. В Южной Осетии: в Белотском ущелье на развалинах древней грузинской церкви Герисдживари, подле нового большого каменного храма, построенного Обществом восстановления православного христианства на Кавказе в 1899 году²⁹⁸ и в верховьях Большой Лиахвы, на утесе правого берега реки между селениями Челиат и Эдисы²⁹⁹.

Функции Уастрджи, касающиеся области атмосферных явлений, связанной с растительностью, зачастую сливаются со сферой действий древнеосетинских божеств грозового цикла, теперь перекрытых христианизированным именем Уацилла, переходя из одного в другое и образуя трудно отделимое целое. Осетины говорят³⁰⁰: «Уацилла сеял, Уастрджи держал соху, Мкалгабртæ держал у быков налыгач».

В молитве во время весеннего кувда в Рекоме поется молитва: «Ой, Реком амæ Мкалгабртæ, правыми руками дайте нам урожай, а левыми отгоните от нас злые силы и болезни»³⁰¹. CCLXXV

То же мы видим и на кувдах в других святылищах Уастрджи, где поется: «Уаани рухххсы Уастырджи! Дааарынта дын мах баааххарам! Мааанааа ацы хааадзааран аказгаанагуу! Иее фоосын ама иее хооорын бичерааска! Ой! Ай! Тай-той таит!»³⁰², CCLXXVI в переводе: «О, Уастрджи да съедим мы твои болезни. Вот нашим домам ты окажи помощь. Умножь скот и хлеб его»³⁰³. CCLXXVII

Эпитет Уацилла как божества грома, молнии и плодородия «нæргæ» («громовник» [«гремющий»]) означает не только громовержца, но связывается также и с мужским началом — семенем, оплодотворением земли³⁰⁴. CCLXXVIII

Гроза и молния приписываются одинаково и Уастрджи, и Уацилла, но первый бьет злую силу и мечом, и копьем, а второй — только стрелами^{CCLXXIX}. В Дигорском ущелье, вблизи перевала Домахацег [Долæгги æфцæг]^{CCLXXX} на вершине высокой отвесной скалы

Коммент. см.
на с. 342–343

пошел в Герис Джвари, в сел. Гудиси, через Рокский перевал. Мани не хотела идти и все время упиралась, так что временами приходилось тащить ее волоком на веревке, в чем помогал мне мой племянник Петре, шедший с нами также из Заромага. В Роках мы купили барана и с трудом дотащились до Гудиси, на что потратили четыре дня. По дороге мы все время спрашивали Мани об именах чертей, которые в ней сидели, но она не признавалась и буйствовала. Перед Гудисами Мани все же призналась в именах девяти чертей, а имена трех ни за что не хотела сказать. В Герисе Джвари нас встретил священник, который держал крест, а три деканоза [декъаноз] (жрецы при Христе в церквях в Южной Осетии. — Е. П.) держали зажженные свечи. Два других деканоза взяли Мани крепко за руки и стали уговаривать ее сказать им имена трех чертей, которые она еще не назвала. Мани стала плакать и рваться из рук, а деканозы стали ее бить и даже вырвали у нее из одного уха серьгу. Потом ее поволокли к обрыву и, показав ей пропасть, сказали, что если она не признается в именах чертей, то ее завтра спустят туда на веревке. После этого ее повели в церковь. Там она упала на пол в припадке и стала просить Уастрджи о смерти. Мне так стало ее жаль, что я ее вынес из церкви, отдал деканозам барана, и мы пошли обратно в Заромаг. После этого Мани стала очень молчаливой и скоро умерла».

²⁹⁶ Хозита Майрем хоть и считается посвященной Богородице и кувд в этом святылище бывает 15 августа [арого] стиля в Успение, как пережиток храмового праздника, но само святылище связывается и с именем Уастрджи. Список литературы об этом храме см. в прилож[ении] <...>, с. <...>.

²⁹⁷ В литературе не известно. См. приложение <...>, с. <...>.

²⁹⁸ Согласно надписи, высеченной над входом в церковь; прочитано мною в 1939 году.

²⁹⁹ В литературе не известно.

³⁰⁰ Записано мною в 1928 году в сел. Унал, Алагирское ущелье, от Эльзарики Цаллагтæ [Эльзарики Цаллагов; осет. Цаллагты Елдзыхъо].

³⁰¹ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 50 (дано только в русском переводе).

³⁰² Там же. С. 46 (текст на осетинском языке).

³⁰³ Перевод этого текста Б. [П.] Гатиева сделан мною.

³⁰⁴ Алборов Б. А. Термин «нарт»... С. 247. См. разбор глагола «нæрын» — «грометь».

находится святилище Асхардгара Зоар Уастрджи^{CCLXXXI}, «Удар меча Уастрджи»³⁰⁵, ^{CCLXXXII} где, по преданию, имеются следы удара меча Уастрджи по чертям^{CCLXXXIII}. Нижняя часть Дигорского ущелья, представляющая узкую расщелину, по преданию, также произошла от удара его меча, сделанного им в гневе на «духа соли» [«ангела соли»], убежавшего в его отсутствие из Дигории³⁰⁶. Уастрджи извлек меч свой в гневе и ударил по горе [сказав сторожам]: «Зачем вы так не ударили?». Гора до самого Задалеска разделилась надвое. Тогда он вынул копье и пронзил гору, и гора продырявилась: «Так вы зачем суку не проткнули?». Его удары и ныне ясно видны в Задалеске³⁰⁷.

Звучание грома осетинами связывается не с Уацилла^{CCLXXXIV}, а с Уастрджи, так как гром считается топотом копыт белого артикахуга Уастрджи. Аналогией этому служат поверия мегрелов³⁰⁸, сванов³⁰⁹, абазинцев³¹⁰. О смешении и у русских понятия о св. Георгии и св. Илье писал и А. Н. Веселовский³¹¹. Функции Уастрджи в отношении управления туманом и дождем, которые в то же время принадлежат к сфере действия грозowych божеств, выступают в сказаниях осетин совершенно отчетливо. Так, Уастрджи, чтоб уберечь от охотников туров, принадлежавших Авсати и приходивших к нему молотить зерно, напустил в ущелье густой туман³¹².

Связь Уастрджи со льдами, ручьями и дождем общеизвестна среди осетин, например: периодические обвалы Генальдонского [Геналдонского] (или, что то же, Санибанского) ледника в Тагаурском ущелье связываются с именем Уастрджи³¹³. ^{CCLXXXV}

Интересен также обычай выпрашивания дождя коленом Сидамонта у Тыхоста, эпони́ма^{CCLXXXVI} Уастрджи. Привожу по записи Б. [П.] Гатиева 70-х годов XIX века³¹⁴. [«По понятию горцев, Елия имеет власть и над дождем. Поэтому, если случается бездождие и хлеб начинает от засухи портиться, жители деревни сообща покупают откормленного барана или козла и режут его на том месте, где во имя св. Ильи вбиты два шеста. По принесении жертвы, вливают ведро воды туда, куда вбиты нижние концы шестов»]. Если не было дождя и после кувда на месте шестов³¹⁵, то молятся Тыхосту, жертва ему — ягненок³¹⁶. ^{CCLXXXVII} «О Тыхост, ты наш сосед и знаешь нашу бедность, да будет на нас твоя милость, — ты товарищ Уацилла, умоли его, чтобы он, вняв нашим бедным молитвам, послал дождь на засохшие нивы и поля». По окончании ритуального пира в честь Тыхоста пускают из источника воду по направлению к камню-святилищу Тыхоста и мажут камень коровьим маслом. Но если и после этого дождь все не идет, то женщины брали сита и тарелки и шли в горы, а оттуда — бежали вниз, катя перед собой взятые предметы.

Коммент. см.
на с. 343

³⁰⁵ В «Терск[их] ведом[остях]», в заметке без автора «Осетины», имеется упоминание об этом святилище, но название его приведено неправильно — в виде «ахсар» [æxæp] — «орешник»: Осетины // Терские ведомости. 1870. № 48. 26 ноября. С. 3.

³⁰⁶ Пфафф В. Б. Материалы... С. 91–92.

³⁰⁷ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 103 («Предание о Уаскерги»).

³⁰⁸ Гагуа В. И. Селение Носири // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 1. Тифлис, 1890. С. 111.

³⁰⁹ Романовский В. Е. 1) Сванетия и сванеты // Естествознание и география. 1904. № 5; 2) Хевсурсы // Естествознание и география // 1909. № 9–10. С. 51. Град у сванов посылает св. Георгий.

³¹⁰ Веселовский А. Н. Разыскания... Вып. 2. С. 86–87.

³¹¹ Там же. С. 87.

³¹² Кайтмазов А. Сказания... С. 28 («Куси Дзудтов»).

³¹³ Л. К. Поездка к Санибаским минеральным источникам // Терек. 1883. № 93. 7 августа. С. 2; Росиков К. Н. Экскурсии по кавказским ледникам // Естествознание и география. 1898. № 5. С. 91; Штебер Э. А. Ледниковые обвалы в истоках Геналдона // Терский сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому календарю» 1904 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 6. Владикавказ, 1903. С. 233–248.

³¹⁴ Гатиев Б. П. Суевория... С. 32.

³¹⁵ Слова «на месте шестов» означают моление Уацилла около шестов с повешенными на них шкурами козлят.

³¹⁶ Жертва ягненка — Уастрджи; жертвы козлом и козленком приносятся громовым божествам.

Тогда навстречу им выходил уважаемый в селении старик и просил их вернуться обратно: «Воротитесь, не бойтесь, Тыхост даст вам просимое». Женщины шли к священному камню Тыхоста и там приносили жертву — ягненка. Мужчины тоже приносят в жертву ягненка, образовав особый от женщин кружочек.

Еще не изученное, но скрывающее в себе ключ к пониманию многих сторон образа Уастрджи святилище Михдау, принадлежащее колену Сидамонта и находящееся в Урсдонском ущелье, содержит в своем имени слово «мих» [мигъ] («туман») и в переводе означает «святилище духа тумана»³¹⁷.

Приведенные мною сказания об Уастрджи в большинстве в своей основе имеют бродячие фольклорные мотивы, но, несмотря на это, дают представление об образе Уастрджи, его функциях и свойствах, проистекающих из условий быта родового строя осетин со всеми его особенностями. Но существует еще ряд сказаний, в которых имя Уастрджи привнесено извне, без всякой органической связи с сюжетом, выросшим на чуждой осетинским представлениям почве. Уастрджи в таких сказаниях фигурирует только именем, легко заменяемым в других вариантах сказания другим персонажем. Так, в сказке «Спор»³¹⁸ Уастрджи, прилетев с неба, сказал, что на востоке у одного царя родился сын, а на западе у купца родилась дочь и что они через 20 лет поженятся. Орел же предложил Уастрджи пари, утверждая, что предопределение изменить можно. Уастрджи принял пари, а орел полетел на запад и, выхватив девочку из люльки, отнес ее на безлюдный остров среди моря, на котором не было ничего, кроме одного дерева. На нем орел устроил гнездо и в течение 20 лет кормил девочку, из которой вырастил девушку. Когда сыну царя было около 20 лет, его отправили путешествовать. Корабль, на котором он ехал, разбился, и юноша выплыл из пучины верхом на своей лошади и выбрался на тот остров, где жила предопределенная ему невеста. Юноша убил свою лошадь, питался ее мясом и прятался от орла в ее остве. Когда девушке исполнилось 20 лет, то пришло время отнести ее к Уастрджи, чтоб решить, кто окажется прав в заключенном пари. Девушка попросила орла нести ее через море спрятавшейся в оств коня, на что орел и согласился. Перелетев море с ношей в когтях, орел положил оств коня к ногам Уастрджи, и из него вышли девушка и юноша, которым предопределено было быть вместе. Уастрджи наказал орла за отрицание предопределения тем, что приковал его цепью к тому самому дереву на безлюдном острове, где 20 лет сидела девушка и ждала своей судьбы.

Мотив предопределения чужд мирозерцанию осетин, и в фольклоре попадает только как чуждое заимствование³¹⁹.

Аналогии этому сказанию очень широки. Истоком его является сказание о птице Симурге, воспитывавшей в своем гнезде богатыря Зале [Заль], отца Рустема³²⁰. Этот же мотив лежит в основе сказки о Синдбаде, мореплавателе из «Тысяча и одной

³¹⁷ Об этом святилище см. настоящую главу, разделы «Грозовые божества» [5.2.4 «Божества земледельческого цикла»] и «Майрем» [раздел 5.2.1].

³¹⁸ Кануков А. Осетинские сказки и поверья // Терский сборник. Приложение к «Терскому календарю» на 1892 год / под ред. П. Стефановского. Вып. 2. Кн. 2. Отд. 2. Владикавказ, 1892. С. 147–149 («Спор»). См. также: Шанаев Дж. Осетинские... С. 6–7 (сказка «Боголюбимый пророк», где вместо Уастрджи фигурирует пророк).

³¹⁹ См., напр[имер], сказку в записи того же А. Канукова «Что Бог даст, то и в окно подаст»: Кануков А. Осетинские сказки... С. 144–147.

³²⁰ Зиновьев И. А. Эпические сказания... С. 67; Персидские народные сказки / подбор, пер., примеч. и вступ. статья А. А. Ромаскевича. М.; Л., 1934. (Восточная литература. Персия / под общ. ред. А. А. Болотникова, П. И. Воробьева, акад. И. Ю. Крачковского и В. А. Гордлевского). С. 331–355 (№ 65). О сюжете см.: Миллер В. Ф. Рец. на кн: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 15, 16 и 17. Тифлис, 1893 // Журнал Министерства народного просвещения. 1894. № 1. Январь. С. <200>.

ночи»³²¹. CCLXXXVIII На Кавказе эта сказка бытует у чеченцев³²², бжедудхов³²³, грузин³²⁴, известна она и русским³²⁵. CCLXXXIX

Еще более позднее вплетение имени Уастрджи в фольклорные сказы осетин — мусульманизированное и христианизированное — мы имеем в амбисондах [амбисонд]³²⁶: «Священник и мулла»³²⁷, CXC в котором Уастрджи обратился к ослу и ослицу священника и муллу, ответивших на его вопрос, будет ли дождь или нет, «Не обойдется без дождя» вместо — «Для бога нет трудностей», как это сказал прохожий, получивший за правильный ответ от Уастрджи превращенных им на два года в ослицу священника и муллу, родивших ему двух ослят³²⁸. Аналогии этому сказанию имеются у армян³²⁹, а также у крымских татар в анекдотах о Ходже Наср Эддине [Ходже Насреддине]³³⁰. То же надо указать и в отношении «Песни про Уасгерги и Никкола»³³¹, которая представляет бродячий мотив, широко известный у русских под именем «Касьян и Николла», внесенный в среду осетин-дигорцев, по всей вероятности, священниками 80–90-х годов из хорошо образованных осетин, окончивших Духовную семинарию в Ардоне, Духовную академию в Москве или Киеве³³².

Сказание это аналогично русскому апокрифу о св. Николае и Касьяне^{CCXI}, по которому Касьян поленился помочь возчику дров, но св. Николай хоть и измазался в грязи, но помог мужику вытащить лошаденку и воз с дровами^[333]. Можно было бы еще продолжить пересказ сказаний, в бродячие сюжеты которых вплетается имя Уастрджи, но это не прибавит ничего нового к уже сказанному.

В общей массе в осетинских сказаниях об Уастрджи четко проступают черты этого божества, во плоти и крови человека, с достоинствами и недостатками, сомнениями, рассказанием в сделанном, с мужеством, помогающим ему сознаться в этом и исправить сделанное зло.

В осетинских сказаниях о нем эти человеческие черты обросли чисто осетинскими средневековыми понятиями о чести и правилах поведения мужчины и Уастрджи. Осетин — прежде всего лӕг (муж), в основе которого лежит человечность в отношении его к окружающим его людям и справедливость во что бы то ни стало.

Коммент. см.
на с. 344

³²¹ Книга тысячи и одной ночи / пер. с араб. М. А. Салье. [1-е изд.] Т. 5. М.; Л., 1933. С. 391–404.

³²² Ипполитов А. П. Этнографические очерки... С. 36–42 («Сказка о пророке Соломоне»).

³²³ Хан-Гирей. Князь Пшсской Аходягоко // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 1. Тифлис, 1893. С. 3 (сказание о родоначальнике бжедугских князей Дяндэко-Севай).

³²⁴ У хевсур: Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения... С. 42 сл. У имеретин: Василькова М. А. Воспитанница орла // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. Отд. 2. Тифлис, 1894. С. 19–23. Начало и конец этой сказки отличен; может быть, сближен только мотив жизни девушки на дереве до совершеннолетия.

³²⁵ Андреев Н. П. Указатель... С. <68>.

³²⁶ Амбисонд — форма короткого рассказа в осетинском фольклоре с четким сюжетом и малым количеством слов.

³²⁷ Памятники народного... Вып. 3. С. 75–77 (запись Цоцко Амбалтае).

³²⁸ Вариант этого сказания («Не следует говорить, не принимая во внимание волю божью, или Не делай себя мастером того, чего не знаешь»): Памятники народного... Вып. 3. С. 103–104.

³²⁹ Мелик-Шахназаров Е. По луне не суди о погоде, по ласкам не верь жене // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 24. Отд. 2. Тифлис, 1898. С. 185 (где предсказатель погоды сделался длинноухим ослом).

³³⁰ Анекдоты о Ходже Насреддине и Ахмет Ахаве / подгот. текста к печати и предисл. С. Д. Коцюбинского. Симферополь, 1937. (Фольклорный сборник / Алушкинский государственный дворец-музей). С. 261, № 179.

³³¹ Памятники народного... Вып. 2. С. 131 (№ 63, запись 1903 г.).

³³² См. эту же главу, раздел «[5.1.3] Мкалгабртае», с. <234 сл.>.

³³³ [Афанасьев А. Н. Народные русские легенды... С. 117–118].

Когда нарт Маргуца, «безносый всадник», превзошел его в силе, ловкости, отваге, в ремесле набегов, то Уастрджи, будучи спасенным им при помощи позорного для осетина мужчины способа сидения на крупе лошади позади всадника, с чувством полного достоинства и беспристрастности признается, что младшая жена его была права и он действительно должен дать дань превосходства Маргуце³³⁴. Здесь проскальзывает глубоко вскоренившееся в мирозерцании осетин философское положение, отраженное и в фольклоре, что все в мире относительно и что все имеет над собой нечто большее. «Кто сильнее?»³³⁵. Ответ на это: «Нет сильнейшего как предела, но одно сильнее другого». «Что больше?»³³⁶ — «Нет ничего большего, все больше относительно, одно больше другого».

Вопреки родовому ахдау [ægʰdaɯ]³³⁷, Уастрджи в отсутствие нарта Уырызмага становится гостем его жены (и своей дочери^{CCXCII} от мертвой Дзерасы-Сосаны^{CCXCIII}) Сатаны и к тому же еще старается ее обольстить³³⁸. Но, будучи прогнанным ею с позором, он уходит пристыженным и виноватым и не мстит ей, как это было в отношении ее матери, которая преступила слово, данное ею ему. Когда Уастрджи обнаруживает измену своей жены, то только восклицает: «Пусть бог тебя не слушает! Откуда здесь Уырызмаговы ноговицы?»³³⁹. Снисходительность к слабостям женщины — основное качество чести мужчины.

Уастрджи отличается общительностью и отзывчивостью на дела и нужды окружающих. У нартвов и простых людей Уастрджи с другими божествами³⁴⁰ бывал на пирах и на кувдах, посвященных не ему, принимая в них участие в качестве гостя, и как старший возглавлял фынг³⁴¹.^{CCXCIV} У нарта Маргуцы Уастрджи провел в качестве гостя девять дней, прежде чем приступил к разговору о деле³⁴², и т. д.

Уастрджи, по представлению осетин, является для человека добрым другом. В широко распространенной формуле благословения говорится: «Да будет Уастрджи в товариществе с тобой». Для путешествия в Страну мертвых Уастрджи дает умершему коня³⁴³, конем же он одаривает и молодежь, отправляющуюся в набеги³⁴⁴, принимает участие в свадьбах и в выборе хорошей невесты³⁴⁵. С песней в честь Уастрджи шафер ведет невесту в дом жениха³⁴⁶.^{CCXCV} С песней к нему же вводят родильницу из хлева в ходзар в случае рождения ею мальчика³⁴⁷.

Гостеприимство по родовым обычаям осетин обязывает хозяина всячески оберегать и заботиться о госте. Поэтому человек, произносивший фразу: «Я твой гость», — ставил себя этим под защиту того, к кому обращался. В молитвах и гимнах в честь Уастрджи обычно обращение: «Да будут наши головы и головы наших животных твоими гостями»³⁴⁸.

Коммент. см.
на с. 344

³³⁴ Шанаев Дж. Осетинские... С. 22–23 («Две жены Уастырджи»).

³³⁵ <...>

³³⁶ <...>

³³⁷ Ахдау — обычное право осетин.

³³⁸ Шанаев Дж. Нартовские сказания... С. 18 («О том, как Сатана поддалась обману»).

³³⁹ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 59 («Урызмаг, Хамыц и Созрыко»).

³⁴⁰ Напр[имер], у нарта Сайнаг Алдара [Сайнаг-Алдар; осет. *Сайнаг-Æлдар*] Уастрджи был вместе с Сафой и Уациллоу: Памятники народного... Вып. 1. С. 93–95 («Вариант о сыне нарта Урызмага Крым-Султане»).

³⁴¹ Памятники народного... Вып. 1. С. 70–71 («Как сын Урызмага побил агуров»). В записи А. М. Шёгрена (Шёгрэн А. М. Религиозные обряды... // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 84) допущена неточность: на пиру святых Георгий был урдигистегом [уырдыгыстæг, уырдыджыстæг] — подающим чашу. Как старший из божеств Уастрджи не мог быть таковым, которым мог быть только младший, обычно Уацилла.

³⁴² Шанаев Дж. Осетинские... С. 21 («Две жены Уастырджи»).

³⁴³ См. тексты бахфалдиста: с. <...>.

³⁴⁴ Памятники народного... Вып. 1. С. 71 («Как сын Урызмага побил агуров»).

³⁴⁵ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 156–157 («Легенда о св. Георгии»); Памятники народного... Вып. 1. С. 4–5 («О нарттовском князе Насран-Алдаре»).

³⁴⁶ Текст молитвы — см. записи Б. [П.] Гатиева: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 21.

³⁴⁷ Пчелина Е. Г. Родильные обычаи... С. 99.

³⁴⁸ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 45 (текст молитвы к Уастрджи).

[В песне «Уасгерги» находим такие слова:]

«Вот бедные твои гости,
Под твоей защитой, Уасгерги!»³⁴⁹

В ряде сказаний, где повествуется об Уастрджи как о покровителе того или иного героя эпоса, проскальзывают черты родового строя, в котором поддержка своего родовича, какими бы поступками это не сопровождалось, рисуется добродетелью: как, например, в рассказе о лукавстве, проявленном Уастрджи при оказании помощи юноше при выборе для него хорошей невесты³⁵⁰, почему имеет эпитет «рæстæбарадзджин» [*ræstæbaradždžyn*]^{CCXCVI} — «властитель добра».

В связи с христианизацией религиозных представлений у осетин Уастрджи является ходатаем перед верховным божеством — Хцау Хицаутæ. Мною в Юго-Осетии во время эпизоотии чумы на крупный рогатый скот был записан рассказ³⁵¹: «Хцау Хицаутæ разгневался на людей за то, что они забыли его, и захотел всех уничтожить, но Уастрджи день и ночь стоял на коленях на небе и просил Хцау пощадить людей. Хцау стал меньше сердиться и ответил: “Хорошо, пусть люди живут, но скот их я уничтожу”». Близкие к этим представлениям отмечены и у других кавказских горцев³⁵², для которых, так же как и для осетин, Уастрджи (св. Георгий) — охранитель от всех несчастий.

Но Уастрджи бывает гневным, и карающим, и мстительным, когда преступают его законы, поэтому осетины проклинают его именем: «Да попадет в тебя гнев Уастрджи!», «Да войдет гнев Уастрджи в дом твой!», «Да истребит твоё стадо Уастрджи!». Разгневавшийся Уастрджи превращает провинившихся в камень³⁵³ или ледяную глыбу³⁵⁴, что опять подтверждает его связь с землей и водой.

Самыми общеупотребительными эпитетами Уастрджи являются: «сыхдæг» [*sygdæg*] — «чистый, святой»; «урс» — «белый»^{CCXCVII}. Белый цвет, в представлении осетин, самый чистый. Белый цвет — цвет молнии, которая разит зло. Уастрджи называют «урс-æрдуг» [*urs ærdug*] — «беловласый (седовласый)»^{CCXCXVIII}. У Уастрджи имеется белая лошадь, белый^{CCXCIX} борзый кобель. В жертву Уастрджи приносят белого быка и белого барана. У грузинских племен святой Георгий также имеет эпитет белого^{355, CCC} — «тетри», у абхазцев в древности святому Георгию посвящался белый конь, который сжигался на костре³⁵⁶.

У славян св. Георгий носил название Белбога или Дажьбога³⁵⁷, у украинцев имелся заговор: «Ехав Юрий на белом коне, белы губы, белы зубы, сам белый, в беле оделся, белым подперцався»³⁵⁸.

«Сузхæрин» [*syzghæryn*] — «золотой»; по понятиям осетин, у Уастрджи золотая борода и золотые крылья³⁵⁹.

Коммент. см.
на с. 344

³⁴⁹ Памятники народного... Вып. 2. С. 132 (№ 66, «Уасгерги»).

³⁵⁰ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 156–157 («Легенда о св. Георгии»); Памятники народного... Вып. 1. С. 4–5 («О нартовском князе Насран-Алдаре»); и др.

³⁵¹ Кударское ущелье, сел. Коз, записано в 1927 году от <...>; см. приложение «Тексты», № <...> [указанное приложение в бумагах Е. Г. Пчелиной не обнаружено].

³⁵² Хаханов А. С. О мохевцах... С. 79.

³⁵³ См., напр[имер]: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 157 («Легенда о св. Георгии»); и др.

³⁵⁴ См., напр[имер], легенду об оледенении семьи паломников на Скажском [Сказском] перевале в Цейском ущелье: глава <...>, с. <...> и глава <...>, с. <...>.

³⁵⁵ Пшавские духовные стихи в обработке Важа Пшавела. 1893. № 7.

³⁵⁶ Фаминцын А. С. Божества... С. 307.

³⁵⁷ Там же. С. 310.

³⁵⁸ Там же. С. 311.

³⁵⁹ По сказаниям осетин, Уастрджи надевал и снимал свои золотые крылья, судя по надобности; см.: Памятники народного... Вып. 1. С. 5 («О нартовском князе Насран-Алдаре»). О золотых крыльях Уастрджи см.: Гатуев А. Г. Христианство в Осетии // Терские ведомости. 1891. № 19. 7 марта. С. 4. Гимны в честь «златокудрого [золотокрылого] Уастрджи»: Памятники народного... Вып. 2. С. 131, 141–142.

«Ну помолимся, воспоем к Уасгерги,
 Мы — под его защитой, под его защитой, ребята!
 <...>
 Если будешь идти впереди,
 То охраняй нас назад!
 Если будешь назади,
 То накрой нас своим крылом!
 Ну, прямой путь, прямой путь,
 Золотокрылый наш праведный Уасгерги!»³⁶⁰

Кроме крыльев, у Уастрджи была еще и золотая борода — «сызхæрын зачхе» [*сызгъæрин зачхе*].

И «сырхцæшт» [*сырхцæст*] — «красноглазый», так как у Уастрджи были красные глаза.

Из всех этих эпитетов нетрудно восстановить внешний облик Уастрджи, как его представляли себе осетины.

Из остальных эпитетов Уастрджи наиболее употребительный «<...>» — «самый близкий к Хцау».

Как в Северной, так и в Южной Осетии нет ни одного селения, ни одной местности, где бы не было святилища в честь Уастрджи в виде отдельного камня (рис. <...>), столбика, сложенного из камней, с нишкой (рис. <...>) или же жертвенника (рис. <...>). Эти кувандоны в честь Уастрджи, часто называемые дзуарами, стоят всегда на высоком месте, выше всех поселений, чтоб Уастрджи было бы удобно наблюдать за людьми и скотом³⁶¹, и чтоб молитвы и жертвоприношения, совершаемые людьми, скорее и прямее шли бы к нему. И чем выше кувандон в честь Уастрджи, чем безлюднее место, тем приятнее он божееству³⁶². Поэтому одним из эпитетов Уастрджи является «хохыбадаг» [*бæрзондыл бадæг*]^{CCC I} — «сидящий на вершине»³⁶³. Поэтому и обычно местопребывание Уастрджи — в заповеднике Реком, на трехглавом пике Кальпер³⁶⁴ над священной поляной Сидан. Здесь, сидя на вершине и оглядывая окрестности, Уастрджи играет на своей свирели, пользуясь ею как средством сообщения на расстоянии. Каждая мелодия, играемая Уастрджи, имеет свое смысловое значение. Такая игра на свирели и до сих пор бытует в горах Осетии, среди пастухов. Как-то Уастрджи при помощи свирели переговаривался с Авсати, а подслушавший их охотник Куси Дзу[д]тов понял все, о чем они говорили, и использовал это в своих целях³⁶⁵.

Святилища в честь Уастрджи носят самые разнообразные иносказательные названия, по которым сразу трудно догадаться об их принадлежности именно ему, например: «Фарныджи-дуаг кувандон» [*Фæрныджы дуаг*]^{CCC II} («Святилище духа счастья») в Тагаурском ущелье близ сел. Генал, «Рынны-дзуар» [*Рындзы дзуар*] («Узкое святилище»)^{CCC III} в Алагирском ущелье близ сел. Тамиск, «Михдау-дзуар» [*Мигъдау дзуар*] («Клятва в тумане»)^{CCC IV} в Урсдонском ответвлении Алагирского ущелья, «Тыхост кувандон» [*Тхосты кувæндон*]^{CCC V} («Святилище сильного») в Алагирском и Куртатинском ущельях близ сел. Унаэл [Унал, Алагирское ущелье] и Цимиты [Цымыты, Куртатинское ущелье], «Нæлы-зæд»

Коммент. см.
на с. 344–345

³⁶⁰ Памятники народного... Вып. 2. С. 132 («Уасгерги»). Приведено мною с сокращением.

³⁶¹ См. текст гимна «Песня про Уасгерги и Никкола» на дигорском диалекте и с русским переводом: Памятники народного... Вып. 2. С. 131 (№ 63).

³⁶² Подобные же представления существовали и у древних персов; см. у Геродота [I, 131]: *Геродот. История...* <Т. I. С. 71>.

³⁶³ См. гимн «Уасгерги»: Памятники народного... Вып. 2. С. 132.

³⁶⁴ Сказание о Куси Дзудтове, запись А. Кайтмазова: *Кайтмазов А. Сказания...* С. 27.

³⁶⁵ «Куси Дзудтов»: *Кайтмазов А. Сказания...* С. 27.

[*Нæлизæд, Нæли изæд*]^{СССVI} — «Дух-самец» в Дигорском ущелье близ сел. Голиат и т. д. Многие святилища имеют прямое наименование «Уастрджи кувандон» [*Уастырджийы кувæндон*] и «Уастрджи дзуар» [*Уастырджийы дзуар*]: в первом случае слово «кувандон», в переводе означающее место моления и относящееся к чисто языческим святилищам, а во втором — указывающее почитаемое место, так как в основе слова «дзуар» лежит грузинское слово «джавари» — крест. Но и здесь имеются прилагательные, как, например, [в названиях] «Рагон Вастрджи» [*Рагон Уастырджиджи*] («Древний Уастрджи») в Мамисонском ущелье и «Заронд Вастрджи» [*Зæронд Уастырджиджи*; «Старый (древний) Уастрджи»] в Урсдонском [ущелье].

Иногда Уастрджи кувандонтæ [*Уастырджийы кувæндæттæ*] стоят группой вблизи друг друга, и тогда они называются «æфсимертæ Уастрджитæ» [*æфсымæртæ Уастырджитæ*] («братья Уастрджи»), как, например, в Мамисонском ущелье, вблизи сел. Тиб — Сагом Вастрджи [*Сагом Уастырджиджи*], сел. Клиат — Рагом Вастрджи [*Рагон Уастырджиджи*], сел. Калаки [Калак] — Самтхоз Вастрджи [*Самтхосы Уастырджиджи*]. Такие же «братья святые Георгии» имеются и в Грузии³⁶⁶.

Святилища в честь Уастрджи представляют собой чаще всего столбик, сложенный из диких камней, сухой кладкой, в котором имеется нишка для хранения культовых предметов и votивных приношений, как, напр[имер], Уастрджи кувандон на Зикарском перевале, ведущем из Северной Осетии в Южную (рис. <...>), иногда это жертвенник, сложенный той же сухой кладкой, с нишкой в одной его стороне, предназначенной для той же цели, как, напр[имер], Саубареджи кувандон [*Саубарæджы кувæндон*]^{СССVII} близ Биза в Алагирском ущелье. Иногда это недоступная или труднодоступная пещера, как Саубареджи лæгет [*Саубарæджы лæгæт*] в том же Бизе и близ сел. Саниба в Тагаурском ущелье³⁶⁷, иногда это просто обломок скалы, как, напр[имер], Тыхоста Уастрджи [*Тыхосты Уастырджиджи*]^{СССVIII} в сел. Унæл в Алагирском ущелье (рис. <...>), иногда это развалины древней церкви, как Заронд Вастрджи дзуар [*Зæронд Уастырджийы дзуар*] в сел. Дей^{СССIX} Урсдонского ущелья — еще не исследованный памятник осетинского средневековья, святилище воинов, отправляющихся в чужие страны на службу в наемных войсках Византии, Персии и Грузии и для набегов на соседей (рис. <...>).

Иногда это — лæдзджытæ кувандон [*Лæдзджыты кувæндон*]^{СССX}, куча хвороста и поле-ньев, собираемых в течение года, для возжигания в день кувда из него костра, подобного тому, о котором писал Геродот в описании святилища бога войны у скифов [IV, 62]³⁶⁸, подобный тому, как это мы видим в заповеднике Реком. Иногда это — высокий шест с привязанными к его вершине белым лоскутом и маленькими колокольчиками, ставящиеся по дорогам на высоте у перевалов — фандаджи Уастрджи кил [*Фæндаджы Уастырджийы хвил*] («дорожного Уастрджи шест»), как, например, на перевале, ведущем из Зруга в Кешельтское ущелье Юго-Осетии³⁶⁹.

5.1.3. Мкалгабртæ

Вторая слеза Хцау, упавшая над мертвым Батрадзем, стала святилищем Мкалгабртæ кувандон [*Мыкалгабырты кувæндон*], являющимся родовым патроном колена Цæразонтæ рода Осигагата³⁷⁰.

Имя Мкалгабртæ [*Мыкалгабыртæ*] составлено из двух имен архангелов: Михаила — «Мкал» [*Мыкал*] и Гавриила — «Габр» [*Габыр*]; а «-тæ» является в осетинском языке

³⁶⁶ Машурко М. Из области... С. 250.

³⁶⁷ Л. К. Поездка... // Терек. 1883. № 94. 10 августа. С. 2–3.

³⁶⁸ Геродот. История... Т. 1. С. 330.

³⁶⁹ В литературе неизвестны.

³⁷⁰ Почитание Мкалгабртæ частично перешло и в колена Сидамонтæ того же рода.

окончанием множественного числа, показывающим, что в данном слитном имени «Мкал-габр» заключается два лица.

О святилище Мкалгабртæ в Сидане В. Ф. Миллер писал, что оно является развалинами христианской церкви, построенной во имя Николая Чудотворца, видя в «Мкал» — Николая и в «габртæ» — «кабуртæ» [*кʰæбыртæ*]^{СССXI}, слово, означающее в дигорском диалекте «бугры, конусы, утесы на горе», и переводя в значении «Святой Николай на буграх»³⁷¹.^{СССXII} Такое толкование этого имени в корне неправильно. Культ святого Николая в Дигории, о котором писал [В. Ф.] Миллер и что поддерживалось местным православным духовенством, я считаю досадной глубоко укоренившейся ошибкой, внесшей в изучение осетин такую же путаницу, как и название местности Цуале в устье Цейского ущелья урочищем св. Николая и даже «Косым Николаем»^{СССXIII}. По-видимому, и в Дигории, так же как в Сидане, под именем св. Николая надо подразумевать именно только Мкалгабртæ.

Первое упоминание о существовании св. Николая в Дигории мы имеем у протопопа Иоана Болгарского в его списке церквей 1780 г.³⁷² Затем то же повторил в 1805 г. P. S. Pallas [П. С. Паллас]³⁷³, в 80-х — 90-х годах XIX в. это усиленно пропагандировали священник Б. [П.] Гатиев³⁷⁴,^{СССXIV} и А. [Г.] Гатуев³⁷⁵,^{СССXV} и в 1881 г. это, как мы видим, повторил и упрочил В. Ф. Миллер^{СССXVI}. В результате в настоящее время имеется некоторое количество гимнов языческо-христианского характера, появившихся в конце XVIII — середине XIX в.³⁷⁶ в результате деятельности православного духовенства и Общ[ества] восстановления православного христианства на Кавказе^{СССXVII}. За срок примерно в 200–100 лет гимны эти восприняли в себя чисто осетинские черты. Между тем, единственное^{СССXVIII} имеющееся у дигорцев сказание о святом Николае³⁷⁷ является почти дословным переводом^{СССXIX} широко распространенного в России апокрифа о святом Николае и Касьяне³⁷⁸, вошедшем в русские сказки³⁷⁹.^{СССXX} Иногда в эту легенду вводится и Михаил-архангел³⁸⁰.

Просматривая данные о понятии о св. Николае в среде осетин, мы видим, что, с одной стороны, св. Николай известен только в Дигории и нигде в горах о нем нет никаких упоминаний и что в Дигории он имеет чисто христианское наименование «Фыд Никкола» [*Фидæ Никкола*] — «Отец Николай», подобно «Фыд Иоанне» [*Фид-Иуане*] — «Отец Иоанн» (Креститель), в отношении которого бесспорно для всех его внедрение в понятие осетин Осетинской комиссией и Обществом восстановления^{СССXXI}. С другой стороны, все попытки приписать имя святого Николая к различным местностям остальных ущелий осетин, или точнее — Алагирского ущелья (как то: Урочище святого Николая вместо Цуале [Цуали], водопад св. Николая в Цее, святилище Мкалгабртæ в Сидане и т. д.), настолько неосновательны, что доказать это не требует труда, так как все эти места неизменно оказываются связанными только с Мкалгабртæ.

Коммент. см.
на с. 345–347

³⁷¹ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 121, примеч. 26; Ч. 2. С. 255–256.

³⁷² Материалы по истории Осетии. Т. 1. Орджоникидзе, 1933. (Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института краеведения ; т. 6). С. 169.

³⁷³ Pallas P. S. Voyages entrepris dans les gouvernemens méridionaux de l'empire de Russie, dans les années 1793 et 1794. Т. 1. Paris, 1805. P. 471.

³⁷⁴ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 50–51.

³⁷⁵ [Гатуев А. Г. Христианство в Осетии // НА СОИГСИ. Ф. Гатуева А. Оп. 1. Д. 4. Инв. № 775. Л. 2].

³⁷⁶ Памятники народного... Вып. 2. С. <129–131, 132–136, 141>.

³⁷⁷ Памятники народного... Вып. 2. С. 131 (№ 63 «Песня про Уасгерги и Никкола»); Сосиев З. Станица Чернаярская // Терский сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому календарю» 1903 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 5. Владикавказ, 1903. С. 56.

³⁷⁸ Орлов А. С. Древняя русская литература XI–XVI вв. 2-е изд. М.; Л., 1939. С. 26.

³⁷⁹ Афанасьев А. Н. Народные русские легенды... С. 117–118; Мендельсон Н. М. К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 3; Смирнов А. М. Сборник... Вып. 2. С. <577–582> (№ 211 «Солдат и смерть»).

³⁸⁰ Сказки и предания... С. 273 (№ 92).

Правильный взгляд на происхождение имени Мкалгабртæ высказал Р. Р. Штакельберг, увидевший здесь двух архангелов, объединенных в одном имени³⁸¹. Такой взгляд подкрепляется не только осетинским фольклором, но и религиозными представлениями других кавказских горцев, имеющих христиано-языческие религиозные представления. Так, у сванов, соседивших с осетинами вплоть до XV в., в их духовных стихах двух архангелов Михаила и Гавриила называют, как и [у] осетин, слитным именем Микалгабисл [Микел-Габриел]^[382].

Позднее Н. Я. Марр отозвался на высказывания В. Ф. Миллера и Р. Р. Штакельберга^{СССХII} о корнях этого имени, критикуя производное «габртæ» от «кабуртæ» — «бугры»³⁸³.

По представлению осетин, Мкалгабртæ — божество страшной, губительной силы. Оно повелевает повальными болезнями, из которых на первом месте стоит чума, проказа и холера. Мкалгабртæ носит эпитет, или, вернее, иносказательное наименование, «Рыны-бар-дауг» [Рыныбардуаг], которое гораздо древнее теперь более распространенного христианизированного имени Мкалгабртæ^{СССХIII}. Это наименование состоит из слов: «рыны» [рын] — «мор, повальная смерть от эпидемии», «бар» — «властитель» и «дауг» — «дух, божество»^{СССХIV}.

Осетины, так же как и другие народы Востока, в продолжение многих столетий вплоть до XIX в.³⁸⁴ жестоко страдали от моровых бедствий. Об этом у осетин есть множество сказаний и песен. Болезни уничтожали население целых ущелий, оставляя мертвецов истлевать непогребенными, что особенно было страшно для осетин, у которых так глубоко развит культ предков.

Во время повальных болезней среди осетин³⁸⁵ составлялся бродячий религиозный хор, обходивший или все поселки одного рода, или же определенного территориального объединения селений, бывших «амдзуарцы»^{СССХV}, то есть возглавляемых одним главным святилищем.

Обряд собирания приношений для совершения моления и принесения жертвоприношения назывался «kosbartæ» [къусбартæ]³⁸⁶. Описание этого обряда^{СССХVI} имеется у Б. [П.] Гатиева³⁸⁷, оно относится к концу 60-х — началу 70-х годов XIX в. Все остальные, упоминавшие об этом, только повторяли слова Б. [П.] Гатиева³⁸⁸. По рассказам Хазби Басиатæ и Хадахца Айляртæ³⁸⁹, при наступлении повальной болезни, насланной

Коммент. см.
на с. 347

³⁸¹ Штакельберг Р. Р. Главные черты... С. <21>. Об этом же в разное время писали: Скачков А. Е. Опыт статического исследования горного уголка (экономический очерк) // Терские ведомости. 1905. [№ 212]; Чурсин Г. Ф. Осетины... С. [44], 75 (ссылка на В. Б. Пфаффа: Пфафф В. Б. Этнологические исследования... С. 120, 132); и др.

³⁸² Грен А. Н. Сванетские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 2. Тифлис, 1890. С. 83.

³⁸³ Марр Н. Я. Ossetica-Japhetica. I // Азиатский сборник. Из «Известий Российской академии наук». Новая серия. [Т. 1]. Пг., 1918. С. 2072–[2073].

³⁸⁴ О чуме см.: Ерицов А. Д. Чума в Закавказье (исторический очерк). Тифлис, 1879. О последней чуме, охватившей ущелья Осетии с 1801 года по 1818 год, см.: Эриксон Э. В. Чумные эпидемии на Кавказе и в смежных странах в прошлом // Кавказский вестник. 1900. № 9. С. 69–70. О начале чумы в Грузии см.: Письма архиепископа Иосифа Аргутинского о Грузии (1795–1796 гг.) // Кавказская старина. 1872. № 2. (Декабрь). См. также: Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. Т. 1. СПб., 1869. Ч. 1. С. 525 (о моровой язве на Тереке в 1691 г.); Ч. 3. С. 369 (о моровой язве в Тагаурии в 1803 г.).

³⁸⁵ Кое-где еще, по словам стариков Цейского ущелья, при всех вспышках холерных эпидемий между 1892 и 1910 годами [sic!].

³⁸⁶ Об этимологии этого слова см.: Абаев В. И. Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев // Язык и мышление. Т. 1. Л., 1933. С. 83.

³⁸⁷ Гатиев Б. П. Суевория... С. 56–57.

³⁸⁸ Дубровин Н. Ф. История... Т. 1, кн. 1. С. 304; Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 59–60; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 249–250; Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 380–381.

³⁸⁹ Записано мною в сентябре 1936 года в Цее.

Рын-бар-даугом поселениям, объявлялась неделя очищений и запретов³⁹⁰; в число их входили купания в реке, обливание молоком и молочная пища. После этого старики собирались на нихасе (место родового совета: для Цæразонтæ в Нузале, для Тидлатæ в Цее) и выбирали по жеребьевке участников «кос бартæ» [кæусбартæ] — «бродячей чаши»^{CCCXXVII}.

В бродячем хоре в часть Рын-бар-дауга должны были участвовать девственные юноши. Жеребьевка происходила следующим образом: старший из группы намеченных для совершения этого обряда юношей брал ветку священного дерева березы и нарезал из нее одинаковые по размеру палочки и раздавал их каждому из этой группы лябпутæ. Каждый лябпутæ³⁹¹ резал на своей палочке какой-либо известный только ему значок в виде зарубок, черточек или крестообразных звездочек и отдавал эту палочку старейшему из присутствующих здесь стариков. Старик собирал все эти палочки в свою шапку и, встряхнув ее, выбрасывал из шапки на землю несколько палочек. Выбранные таким образом юноши вырезали из березы трещотку файнагдзахданта^{CCCXXVIII}, употреблявшуюся и при других молениях^{CCCXXIX}. Трещотка представляет собой три дощечки: нижнюю, имеющую рукоятку, и две лежащие поверх первой в виде квадратиков. В этих дощечках имеется по два отверстия, через которые продевается тонкий сыромятный ремешок — и трещотка готова (рис. <№ 9134>). При стряхивании рукоятки дощечки издадут стук.

Ч. II, с. 147, 201

У старших юношей из этого бродячего хора в руках были высокие тонкие шесты, украшенные яркими лоскутами и бубенчиками, которые при встряхивании шеста издавали звон. Юноши помоложе несли за плечами мешки из телячьей шкуры, а в руках — деревянные большие чаши и деревянные долбленные ведерки — для сбора зерна, муки, масла и сыра для приготовления необходимых при кувде напитков и еды. Подвижный хор выступал из селения на рассвете с первыми лучами солнца с громким пением, сопровождаемым шумом трещоток в руках самых молодых участников хора и звоном бубенцов на шестах. Придя в нужное им селение, хор отправляется на нихас и, встав там в кружок, начинает гимн в честь Рына-бар-дауга.

Запевала: «Ой, Рын-бар-дауг! От тебя наше здоровье и болезни».

Хор: «Ой, Рын-бар-дауг! Мы твои гости».

Запевала: «Ой, Уастрджи, сохрани нас от болезней».

Хор: «Ой, Рын-бар-дауг и Уастрджи! Мы твои гости».

Запевала: «Ой, Рæком, мы твои гости».

Хор: «Ой, Рын-бар-дауг и Реком, мы твои гости».

Запевала: «Ой, ой, сохраните в неприкосновенности наше семя (род) и наши селения».

Хор: «Ой, Рын-бар-дауг, мы твои гости»³⁹². CCCXXX

Варьируя имена божеств и употребляя их в окружении их небесного воинства — дружин: «Уастрджи амæ уастрджитæ», «Елиа амæ елиатæ» и т. д.³⁹³, CCCXXXI

Навстречу пришедшему хору кос бартæ из всех домов селения выходят все жители, вынося свои пожертвования для совершения кувда и вывода жертвенных животных с кæбал³⁹⁴ на шеях и зазывая к себе в дом, угощая и укладывая на ночь спать. Хор этот, обойдя все положенные им селения, шел обратно к месту совершения жертвоприношения, гоня впереди себя стадо нивондагов и таща на себе припасы для будущего кувда. Вышедшая вначале небольшая группа участников бродячего хора в конце пути становилась большой, так как в каждом селении к ним присоединялись все новые и новые юноши,

Коммент. см.
на с. 348

³⁹⁰ См. глава «Запреты» [Приложение к настоящей главе].

³⁹¹ «Лябпу» [лæпту] — «мальчик, юноша», «лябпутæ» [лæптутæ] — множественное число: «мальчики, юноши».

³⁹² Записано от Хазби Басиатæ в Цее, 1935 год, август. См. приложение «Тексты» [отсутствует].

³⁹³ См. тексты молитв, опубликованных Б. [П.] Гатиевым: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 56–57.

³⁹⁴ Кæбал [кæабæл] — посвяtitельный знак. Об этом см. в главе «Кувд. Моление». С. 131.

уже поджидавшие их прихода и так же, как и те, выбранные для участия в этом хоре жеребьевкой.

Я подобного бродячего хора уже не видела, но песню в честь Рын-бар-дауга слышала. Ее исполняли для меня на поляне Реком в 1936 году, в качестве запевалы Хазби Басиатæ и в качестве хора Дженгис Гогатæ и Хадахц Айляртæ. В юношеском возрасте и Хазби, и Дженгиз участвовали в таком подвижном хоре по поводу разразившейся в горах Осетии эпидемии дифтерита, но в каком это было году, мне установить не удалось.

Особенности кувда в честь Рын-бар-дауг мне неизвестны.

Святылища Мкалгабртæ в Северной Осетии относительно редки, но почитаемы до сих пор. Местонахождение их ясно локализовано в пределах земель, принадлежавших ранее по Уаллаг Иру коленам Цæразонтæ и Сидамонтæ^{СССХХХII}. Святылища эти очень слабо христианизированы и, несмотря на наличие в некоторых из них развалин церкви, непосредственно связаны с понятием о Рын-бар-дауг, в отличие от юго-осетинских святылищ Мкалгабртæ, которые все являются развалинами древних христианских храмов, связаны с архангелом Михаилом³⁹⁵ и не имеют элементов культа Рыны-бар-дауга — властелина над повальными болезнями.

Особо почитаемые святылища Мкалгабртæ в Юго-Осетии расположены в Туалтæ — верховьях Большой Лиавы, близ сел. Эдисы [Едыс] (принадлежа фамилиям, по преданиям, очень в давние времена выселившимся из Уаллаг Ира, и выходцам из колена Цæразонтæ) и в Кударо [Кударское ущелье; осет. *Къуыдаргом*], близ сел. Кобети [Къобет]³⁹⁶ в Кевшельском [Кевсельтском] ущелье, почти у перевала Джедо, ведущего в Зругское ущелье.

Наиболее почитаемым из всех святылищ Мкалгабртæ, находящихся во всех ущельях Северной Осетии, считается Мкалгабртæ в Сидане, принадлежащее колену Цæразонтæ и входящее в комплекс святылищ священного заповедника Реком³⁹⁷.

Цæразонтæвский Мкалгабртæ расположен на священной поляне Сидан у подножия пика Кальпер, у языка его ледника, вблизи священной реки-водопада Сидандон, в окружении остальных святылищ Цæразонтæ — Уастрджи, Майрем и Уациллы кувандонтæ. Теперь это святылище представляет собой каменный престол, оставшийся от сгоревшего деревянного, стоявшего здесь³⁹⁸. ^{СССХХХIII}

С этим святылищем связано сказание «о кольце Батрадза», то есть о борьбе губительной силы грозового божества в облике нарта Батрадза с губительной силой властителя

Коммент. см.
на с. 348

³⁹⁵ Архангел Гавриил у осетин как Северной, так и Южной Осетии совершенно неизвестен и фигурирует только во второй половине имени Мкалгабртæ.

³⁹⁶ Упоминание об этом святылище см.: Чурсин Г. Ф. Осетины... С. 75. По словам местных жителей, здесь в конце XIX [в.] юродивый и знахарь Джота Джусо[е]в, житель Кевсель[т]ского ущелья, проводил целые дни и ночи на развалинах бывшей здесь церкви и нашел там древний золотой крест с драгоценными камнями. О находке было сообщено в Тифлисскую синодальную контору: был объявлен сбор пожертвований, и на месте развалин был построен христианский, сохранившийся до сих пор, большой храм. Позади него находится исключительной красоты священная роща Мкалгабртæ.

³⁹⁷ Упоминание об этом святылище см.: Пфаф В. Б. Путешествие... С. 142; Шанаев Дж. Осетинские... С. 40; Отчет Общества восстановления... за 1875 год. С. 22 (список дзуаров в Осетии, подлежащих уничтожению, 1874 г.); Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 26; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 121; Ч. 2. С. 255–256; Маркович В. В. В верховьях... С. 75–76; Миллер А. А. 1) Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии в 1923 г. // Известия Российской академии истории материальной культуры. 1925. Т. 4. С. 27; 2) Жертвенные предметы... С. 85; Гарданов К. С. О высокогорных климатических станциях и минеральных источниках Северо-Осетинской автономной области. Владикавказ, 1926. (Отд. отд. из «Известий Осетинского науч.-исслед. ин-та краеведения». 1926. Вып. 2). С. 16; Ильин Л. Военно-Грузинская, Военно-Осетинская дороги. Ингушетия, Северная Осетия, Владикавказ. Путеводитель-справочник / под ред. В. П. Пожидаева. Владикавказ, 1928. С. 44; Кантеев Т. Забытый участок антирелигиозной работы (О пережитках язычества в Осетии и борьбе с ними) // Революция и горец. 1931. № 10–11 (36–37). С. 104–105.

³⁹⁸ Описание этого святылища см. в главе <2.3> «Топография святылищ Цейского ущелья» [с. 69–70].

над повальными болезнями и массовой гибелью людей — Рын-бар-даугом, выступающим под христианизированным именем Мкалгабртæ³⁹⁹.^{СССХХIV}

По этому сказанию, пока боги и нарты пировали на поляне Сидан после кувда, на игрищном поле Сидана подвизался Батрадз, побеждая всех в соревнованиях и перед всеми бахвался своей силой. Насмехаясь над божествами, Батрадз погнался за властителем над урожаем Уациллоу и его уациллтæ, заставив их всех спрятаться в святилище, посвященном Мкалгабртæ. Остановившись перед святилищем, Батрадз закричал вышедшему к нему навстречу Мкалгабртæ: «Эй, где тут моя рыжая корова делась?»⁴⁰⁰. На что Мкалгабртæ ответил Батрадзу: «Оставь их, они мои гости». Но Батрадз не унялся и захотел ворваться в святилище силой. Тогда Мкалгабртæ сказал ему: «Ты думаешь, что и я боюсь твоей силы, а не жалею тебя? Ты не видишь, что я глушу свой гнев, чтобы не погубить тебя своей силой? Так вот — ты сейчас окаменеешь». И Батрадз вдруг почувствовал, что ноги его начали цепенеть и окаменение подползает уже к его сердцу. Сказал тогда с тоской Батрадз: «Да, Мкалгабртæ, ты сильнее меня». И Мкалгабртæ ответил Батрадзу: «Я верну тебе жизнь и твою силу, но что дашь ты мне в залог того, что ты потом не отопрешься от того, что я пересилил тебя?». Батрадз сказал: «Вот, возьми кольцо с моего пальца». Мкалгабртæ снял с него кольцо и отнес его в свое святилище. Кольцо и теперь там, а кольцо Батрадза такое большое, как жернов^{СССХХV}.

Другие святилища, посвященные Мкалгабртæ, имеющиеся в Уаллаг Ире, расположены в нижней части верхнего и верхней части среднего течения бассейна реки Ардон, находясь только на землях рода Осигагата, его колен: Цæразонтæ и отчасти Сидамонтæ.

5.1.3.1. Святилища колена Цæразонтæ

В местности Цуале, близ входа в Нузальское ущелье, и в Касарском ущелье, вблизи мраморной каменоломни и местности Галфандаг [*Галвæндаг*]^{СССХХVI}, наверху древней поперечной заградительной стены колена Цæразонтæ⁴⁰¹,^{СССХХVII} находится святилище Мкалгабртæ. Оно представляет каменную кладку в виде жертвенника, стоящую на вершине небольшого холмика. Несколько ниже него, южнее, на земле выложено камнями место кувда в виде лежащей буквы «П». Святилище это, несмотря на внешне заброшенный вид и нахождение его подле дороги, все же почитается Цæразонтæ до сих пор^{СССХХVIII}. Мужчины, проходя мимо него, снимают шапки, а в день его праздника здесь происходит кувд по всем правилам осетинского языческого ритуала.

Святилище Мкалгабртæ в Касарском [Кассарском] ущелье представляет нишку, выложенную из камней, поставленную на вершине (в ее восточном конце) древней заградительной стены. Около нишки растет несколько кустов древовидного можжевельника, считающегося у осетин священным растением.

Святилища колена Сидамонтæ близ сел. Архон — Сачере раг Мкалгабртæ кувандон [*Сачеры (?) рагъы Мыкалгабърты кувæндон*]^{СССХХIX}, над сел. Дей — Делы Мкалгабртæ кувандон

Коммент. см.
на с. 348

³⁹⁹ Тексты этого сказания в литературе неизвестны. Осетинский текст его см. в приложениях «Тексты» [в рукописи отсутствуют]. Сказание это записано мною в двух местах, в двух вариантах: в 1936 году от Хазби Басиатæ и в 1938 году от Хадахца Айляртæ, оба раза в Цее. Упоминание о существовании у осетин этого сказания см.: *Пфаффе В. Б.* Путешествие... С. 142; *Уварова П. С.* Кавказ... [Ч. 1]. С. 26; *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. <...>.

⁴⁰⁰ «Ам ма куг цы фацыш?» [*Ам ма бур хъуг цы фæгис?*]. Эпитет «корова» в осетинском языке означает высшую степень презрения. Этим прозвищем называют трусов. См., например, историческую повесть, песнь «Битва между Бяслановыми и куртатинцами» (*Кайтмазов А.* Сказания... С. 14), где описывается гибель осетинского посольства к Екатерине II, подвергшегося на обратном пути нападению кабардинцев и ограблению. Спаслось только двое: один ребенок, а другой — взрослый по имени Адилджери. О нем говорится в песне: «Кто это бежит, нагнувшись, ища высокий камыш? — Это укрывается от мух желтая корова — Адилджери».

⁴⁰¹ Святилища Мкалгабртæ в Цуале и в Касарском ущелье отмечены у П. С. Уваровой одной фразой: *Уварова П. С.* Кавказ... [Ч. 1]. С. 26. Больше о них в литературе ничего нет.

[Дæйы Мыкалгабырты куæндон]^{CCCXL}, близ сел. Холст — Холсты Мкалгабртæ куæндон [Холысты Мыкалгабырты куæндон] и близ сел. Ксурт — Мкалгабртæ куæндон [Мыкалгабырты куæндон]⁴⁰².

Останавливаться более подробно на описании этих святилищ я не буду, так как они выпадают из зоны священного заповедника Реком.

Уже отмеченное мною Мкалгабртæ близ сел. Хокале в Цейском ущелье⁴⁰³ теперь разнородное, принадлежащее колену Тидлатæ и тем фамилиям, которые там впоследствии осели, очень позднее и возникшее под влиянием празднеств в Сидане у святилища Мкалгабртæ, принадлежащего колену Цæразонтæ.

Со святилищами Мкалгабртæ в Уаллаг Ире связаны сказания о чуме — иемнæ [емынæ]. По словам Хазби Басиатæ⁴⁰⁴: «Очень давно среди колена Цæразонтæ была чума, она перешла к ним от колен Цахилтæ и Сидамонтæ. Чума была так сильна, что люди, заболевшие ею, чтоб не остаться непогребенными, сами вползали в лазы забпадзей⁴⁰⁵ и там умирали. И вот когда чума поразила уже почти всех и у Цæразонтæ уже почти никого не осталось: ни стариков, ни мужей, ни юношей, ни новорожденных, — оставшиеся в живых Цæразонтæ выбрали из своей среды трех человек, которые пошли на Сидан к святилищу Мкалгабртæ, ведя впереди себя жертвенного быка. По дороге уже в священной роще Сидан они увидели большую дикую черную кошку. Это была Иемне. Сперва кошка шла прямо на них, а затем остановилась и стала смотреть на них желтыми глазами. Цæразонтæ тоже стояли и смотрели на нее. Потом они запели гимн в честь Мкалгабртæ с просьбой прекратить свой гнев и оставить семя колена Цæразонтæ, которое опять бы разрослось и расплодилось. Кошка, услышав гимн, подпрыгнула и скрылась в лесной чаще по направлению к Заромагу. После этого чума у Цæразонтæ в тот раз прекратилась, но приходила еще и еще. Этой же кошки Цæразонтæ уже никогда больше не видели».

У колена Цахилтæ мною был записан другой вариант этого сказания⁴⁰⁶: «Цахилтæ погибали от чумы, и те, кто не хотел оставаться непогребенными, влезали в свой забпадз и там умирали, но те, кто хотел противиться чуме, собрались однажды у святилища Михдау [Мигдау; осет. *Мигъдæу*] и стали петь: “Мы пришли к тебе в гости, Михдау^{CCCXLI}. Спаси нас”. В это время из-под дзуара выскочила большая черная лиса и стала глядеть на народ своими желтыми глазами. Цахилтæ стали танцевать арафтæтæ⁴⁰⁷ и петь: “О Михдау, мы твои гости, о Михдау”. Тогда из святилища Михдау вылетел орел, взмахнул крыльями и камнем опустил на черную лису. Схватив ее, орел поднял ее в своих когтях на воздух и утащил ее в Биз, в пещеру Саубарега [Саубарага; *Саубарæджы лæгæт*]. Так окончилась чума у Цахилтæ в Урсдонском ущелье».

В том же Урсдонском ущелье Уаллаг Ира, но у рода Анцутæ [Антуттата; осет. *Æнтуттатаæ*], пришлого⁴⁰⁸, не принадлежащего к коленам Осигагата и живущего только

Коммент. см.
на с. 348

⁴⁰² В литературе эти святилища неизвестны.

⁴⁰³ В литературе неизвестно. Описание его в главе <...> «Топография святилищ Цейского ущелья» [«2.3. Священный заповедник Ивард-Реком. Топография святилищ в Цейском ущелье»].

⁴⁰⁴ Записано мною в Цее от Хазби Басиатæ из колена Тидлатæ в 1936 году; см. приложение «Тексты» [в рукописи отсутствует]. Сказание это в несколько иной редакции напечатано: Кантиев Т. Забытый уголок... С. 104–105.

⁴⁰⁵ Забпадз [*зæппадз*] — погребальное сооружение в виде домика или башни, в которой имеются полки для положения трупов, чтобы их гниением не осквернить чистоту земли. О забпадзах у осетин опубликовано много сведений, разбросанных по отдельным статьям и газетным заметкам. Имеется также книга: Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии: Историко-этнологический очерк. Владикавказ, 1928.

⁴⁰⁶ Записано мною и Казбеком Агнатæ в сел. Урсдон в 1929 году у Эльмурзы Амбалтæ.

⁴⁰⁷ Арафтæтæ [арафтыта; осет. ир. *æрафтытæ* / диг. *æрафтитæ*] — ритуальный танец в виде цепи несомкнутого хоровода. Исполнялся во время особо торжественного моления.

⁴⁰⁸ «Пришлость» этого рода Анцутæ [*Æнтуттатаæ*] довольно относительная. По сказаниям колена Цахилтæ, приход Анцута в Урсдонское ущелье должен быть отнесен в VI–VII веку, о чем говорят и могильники. См.: Пчелина Е. Г. Урсдонское ущелье в Северной Осетии (по поводу находки сасанидского кубка) // Труды отдела [истории культуры и искусства] Востока Государственного Эрмитажа. Т. 4. Л., 1947. С. 133–154.

в одном своем родовом селении Цамад, мною записан рассказ о чумной эпидемии⁴⁰⁹, бывшей здесь в конце XVIII в.: «Она пришла из Грузии, когда там был царь Ираклий [II]»⁴¹⁰.^{CCCXLII} «В Цамаде иемне ходила по улицам селения в виде большой дикой черной кошки. Люди, видевшие ее, умирали. Многие в ужасе бежали из селения в ближайший лес, расположенный южнее, называемый Ахшартæ [Ахсартæ; осет. *Æхсæртæ*] (“Орешник”), и питались там орехами и ягодами. Все, кто успевал перейти этот овраг, тот был спасен. Иемне туда не заходила. Прадед Джорджи [Джеорджи], Гака^{CCCXLIII} Черчестæ, остался в сел. Цамад, заболел чумой, но выздоровел, и иемне для него уже не была страшна, так как она с ним породнилась^{CCCXLIV}. Гака один был здоровым среди чумных и стал хоронить умерших, которых было 60 человек^{CCCXLV}. Многие перед смертью просили Гака “не оставить их открытыми” (“Domej ne man uas” [Гомæй ма ма нъууадз])^{CCCXLVI}; некоторые, кто мог это делать, копали себе и своим близким могилы, ложились в них и просили Гака закопать их, когда они будут мертвы. Гака только и делал, что копал и закапывал. Когда же иемне была схвачена в Михдау орлом и унесена по направлению в Лоару [Лоар]⁴¹¹, то Гака не остался в обезлюдевшем селении и тоже ушел в лес Ахшартæ, стал там жить, на большом камне построил^{CCCXLVII} святилище в честь иемне, которое стоит там до сих пор...». Называется это святилище «Ахшартæ рыны бардуаг кувандон» [*Æхсæрты Рыныбардуаг кувæндон*] — «Святилище Рыны Бардуага в орешнике» или «Иемнæ кувандон» [*Емынаы кувæндон*] — «Святилище Чумы».

Святилище это, теперь единственное в Осетии, найдено мною в 1938 году случайно и в литературе не известно. Оно представляет собой небольшой сосновый сруб, сделанный из толстых колотых досок, рубленых «в лапу», в три венца. Перекрыт кувандон двумя каменными плитами шиферного сланца, положенными поверх полена, представляющего подобие князевой слегы. Высота святилища около метра (рис. <...>)⁴¹². Святилище это поновляется родом Анцутæ, примерно через каждые десять лет.

Если повальные болезни охватывали земли Уаллаг Ира, владения колен Осибэгатара, то моление в честь Рыны-бар-дауга-Мкалгартæ происходили на священной поляне Реком. Если же болезнь охватывала часть этого рода, то молились в святилищах Мкалгартæ, стоящих на их земле.

Колено Тидлатæ, живущее теперь в отселках Цейского ущелья, вместе с остальными разнородовыми фамилиями цейцев, с последней четверти XIX в., то есть со времени ослабления почитания святилища Реком как общеродового дзуара и перенесения главного родового кувда к святилищам более мелких родовых подразделений, стали считать священную поляну и святилище Реком как бы цейским поселковым святилищем. В особо тревожные и трудные случаи жизни, особенно во время эпидемий, цейцы стали устраивать умиловление разгневанных божеств Мкалгартæ и Аларды, минуя цейские святилища этим божествам, перенося кувд на поляну Реком и прибегая к помощи Рекома и Уастрджи перед лицом чистых и сияющих льдов священной Адай Хох.

Об эпидемии холеры 1895 года и молениях около святилища Реком мною записан от Хадахца Айляртæ следующий рассказ⁴¹³: «Я тогда был еще юношей, но уже работал сторожем в Тамиске у склада дорожных материалов для ремонта Военно-Осетинской дороги. Когда холера началась в Алагире, я очень испугался и убежал к себе домой в Цей. Тогда в Цее старшиной был Дианбектæ Алæг [Алаг Диамбегов; осет. *Диамбегты Алæг*], и он стал расспрашивать меня о распространении холеры по плоскостным селам Осетии. Узнав от меня все, что ему было надо, он распорядился поставить по Цейскому ущелью

Коммент. см.
на с. 348–349

⁴⁰⁹ Записано мною в 1938 году в сел. Цамад от Джорджи Черчестæ, 119 лет.

⁴¹⁰ То есть в 1798 году.

⁴¹¹ Кау Лоар находится на том же правом берегу Ардона, как и Цамад, в противоположном направлении от Биза, куда, по представлению Цахилтæ, была унесена лиса.

⁴¹² Зарисовка святилища сделана художником В. М. Блуме, бывшим со мной в этой экспедиции 1938 года.

⁴¹³ Записано от Кадахца Айляртæ в Цее 13.IX.1936 г.

стражу и никого не пропускать ни вниз, ни вверх. После этого старики пошли к сельской церкви и стали бить в набат в церковные колокола. На звон колокола собрались цейцы со всех селений — от мала до велика. Тогда выступили самые глубокие старики Тотрбек [Тотырбек Басиев; осет. *Баситы Тотырбек*] и Дзахо Басиатæ [Дзахо Басиев; осет. *Баситы Дзахо*], им было 115 и 110 лет, и сказали, что надо идти на поляну Реком. Была объявлена для всех неделя очищений и запретов. После этого все мужчины цейских селений, включая и мальчиков, которые уже могли ходить, двинулись позади идущего впереди белого быка на поляну Реком. Женщины же все остались дома и держали строгий пост. Когда принесли в жертву Рыны-бар-дауг белого быка, начался танец арафтæтæ вокруг здания святилища Реком. Во время песни «Ой, Реком» с высокой сухостойной сосны, стоявшей у края поляны у дорожки к Майрем кувандону, вдруг взлетел [белый] ястреб, урс саргаш [урс *цæргæс*], и сделал круг над Рекомом и пляшущими арафтæтæ, а затем полетел к Карио Хоху [Кариу-хох] и стал там огненно красным. И так было три раза: над поляной Реком он становился белым, а над Карио Хохом — красным. И старики тогда сказали: «Вот, Уастрджи взял нас под свое крыло»⁴¹⁴. CCCXLVIII И никто из цейцев не заболел в тот год холерой, все остались живы»⁴¹⁵.

Такое перенесение атрибуций Мкалгабртæ на Реком и Уастрджи облегчено было тем, что день празднования Мкалгабртæ у колен Цæразонтæ и Сидамонтæ падает на Троицу, когда производится моление в заповеднике Реком.

В этот день у Мкалгабртæ просят послать им ангелов, насыщающих людей хлебом и изобилием плодов земных, смешивая в данном случае понятие о грозном облике Рыны-бар-дауг с главным ангелом Тарангелоз [Таранджелоз], у которого в распоряжении имеется «воинство» — сонм менее сильных, чем он, духов, дружественных человеку, которыми он распоряжается.

У Н. Я. Марра имеется замечание о том, что в осетинском наименовании архангелов Михаила и Гавриила имеется объединение их в форму «Тарангелоз», происходящую из испорченного осетинами свано-менгрело-грузинского слова «Мтавар-ангелози» [მთავარანგელოზი] — «Главный ангел»⁴¹⁶.

Божество Тарангелоз сосуществует у осетин с Мкалгабртæ, не сливаясь и не смешиваясь в своих функциях, не будучи осознанными как два испорченных названия одного и того же архангела Михаила. Имя осетинского Тарангелоз произошло от грузинского <მთავარი>, «мтавар» [«мтавари»] — «главный» и <ანგელოზი>, «ангелози» — «ангел». Божество это высоко почитается в христианизированном язычестве грузин. Тарангелоз является главным патроном осетинского племени туалтæ [туалтæ], живущего в центральной части Главного Кавказского хребта, по линии водораздела, по его северную и южную сторону: на севере — в истоках Алагирского ущелья, Наро-Мамисона, в верховьях реки Терек (Тр[у]со[вское ущелье]) и на юге — в верховьях Большой Лиахвы (Магран-Двалети).

Туалтæ соседят с коленами Цæразонтæ племени иронтæ [ирæттæ], но колено Агузатæ того же рода Осибэгатара относится к туалтæ.

В Осетии имеется два почитаемых святилища Тарангелоз в Юго-Осетии, в Кударском ущелье, граничащем с Горной Рачей, расположенных в истоках реки Рион и в Тр[у]совском ущелье, [в] истоках реки Терек.

Первый, Уаллаг Тарангелоз [Уæллаг Таранджелоз] — «Верхний Тарангелоз», расположен на вершине горы и относится равно и к Мамисонскому ущелью Северной Осетии,

Коммент. см.
на с. 349

⁴¹⁴ О том, как Уастрджи не захотел помочь стырдыгорцам против чумы и как за это взялся Идауг [Идаугæ], в честь чего был учрежден существующий до сих пор праздник, Фац-баден [Фацбаден; осет. *Фæцбадæн*] — «сидение на поляне», см.: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 284–285.

⁴¹⁵ О подобных же молениях в других местах Осетии см.: Г. В. Торжество суеверий // Терские ведомости. 1892. № 95. 9 августа. С. 4; № 97. 14 августа. С. 2; № 122. 11 октября. С. 3; Местные известия // Терские ведомости. 1910. № 149. 13 июля. С. 2 (Владикавказ, Осетинская слободка); Меры дарг-кохцев против холеры // Терские ведомости. 1910. № 168. 6 августа. С. 2–3.

⁴¹⁶ Марр Н. Я. Ossetica... С. 2072.

и Кевсельтскому ущелью Южной Осетии, возвышаясь на точке водораздела. Святилище это носит еще другое название — «Раги-дзуар» [*Рагъы дзуар*] («Святилище хребта») или «Зæнджи дзуар» [*Зæнджы дзуар*] («Святилище гребня горы»)⁴¹⁷.

По рассказам местных жителей⁴¹⁸, святилище это очень труднодоступно. В развалинах его, которые считают древней церковью, имеется крест из желтого металла высотой около полуметра, который вставлен между камнями стены. Там же имеются тесаные камни с вырезанными на них надписями, но на каком языке, не знают, думают, что на грузинском. Построение этой церкви относят к эпохе царицы Тамары без упоминания о Давиде Сослане. Какому святому посвящена эта церковь и что такое Тарангелоз, они тоже не знают. Ниже святилища имеется священная роща, в которой происходит кувд. Празднуют здесь Тарангелоз два раза в год: весной, через две недели после Вознесенья (идут в рощу в субботу и остаются там до понедельника), и осенью, в ноябре, в день св. Георгия (идут в рощу во вторник перед заходом солнца и молятся там до полуночи). В святилище поднимается только один из дзуарлаг. Святилище это только мужское. Женщинам вход в его священную рощу запрещен. Пива к этому кувду не варят, а пьют мед и араку. Святилище это в литературе имеет только два упоминания: у Б. [П.] Гатиева⁴¹⁹, где он отмечает, что Рагидзуар воспевается в Кударском^{CCXLIX} ущелье в молитве шафера по истечению трех дней после свадьбы, и у [А. З.] Кубалова⁴²⁰ в его стихотворном переложении сказания о трех слезах Хцау, где он помещает это святилище «над Гуршеви»^{CCCL}, тогда как вернее было бы сказать «над Тибом», но этого, по-видимому, требовала рифма.

Святилище Тарангелоз, находящееся в Тр[у]совском ущелье близ сел. Деси, стоит на высоком скалистом утесе при слиянии Маутисидона [Суатисы дон; *Суатъисы дон*] с Терком и представляет относительно хорошо сохранившуюся древнюю грузинскую церковь, называемую окрестными грузинами «Мтавар ангелози». Церковь сложена из тесаного камня местной породы, перекрыта на два ската кровлей, сделанной также из каменных плит. На крыше церкви, над алтарной абсидой высится крест, также высеченный из камня. Церковь эта упоминается у [П. И.] Иосселиани⁴²¹ в 1843 году, а также у П. С. Уваровой в ее путешествии по Тр[у]совскому ущелью в 1890 году⁴²².^{CCCLI}

Божество Тарангелоз в понимании осетин приближается, если судить по его смысловому обозначению, как будто бы к понятию Троицы, в виде трех ангелов, называемых грузинами «Самеба» — *სამება* [«Троица»]. От этого слова произошло искаженное осетинское название «Саниба»⁴²³, которое подразумевает Троицу, но видит в ней божества: Реком, Мкалгабртæ и Уастрджи. Вытекает это, с одной стороны, из функций святилищ Тарангелоз, Саниба, Реком, Мкалгабртæ и Уастрджи, с другой — из прямого указания на это в сказании о трех слезах Хцау. Разбор понятий «Тарангелоз» и «Саниба» будет дан мною дальше⁴²⁴.

Факт наличия в Осетии двух культов архангела Михаила в виде Мкалгабртæ и Тарангелоз, не отождествляемых друг с другом и не осмысливаемых в качестве христианских верований, говорит о привнесении этих культов в осетинские ущелья в разные эпохи и, вероятно, из разных стран, хотя близко соприкасавшихся. Раскрывая «Тарангелоз» как

Коммент. см.
на с. 349

⁴¹⁷ На пятиверстной карте Кавк[азского] военного округа святилище это обозначено крестом — церковью.

⁴¹⁸ Записано мною в Юго-Осетии, в Кударском ущелье в 1927 году, в сел. Коз от Александра Дзаготæ [Александр Дзагоев; осет. *Дзæгъойты Алыксандр*], около 60 лет. В Северной Осетии тоже было записано мною в 1934 году в Мамисонском ущелье, в сел. Згиль, от Майрама <...>, 70 лет.

⁴¹⁹ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 21.

⁴²⁰ Кубалов А. З. Песни... С. 157.

⁴²¹ Иосселиани П. И. Краткая история грузинской церкви. СПб., 1843. С. 31, примеч. 32.

⁴²² Уварова П. С. Кавказ: Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. Ч. 3. М., 1904. С. 25–26, 223, 248.

⁴²³ Название христианского праздника Троицы, у осетин внедрившееся в быт под влиянием русской православной миссии, — «Æртæинон» [*Æртæиуон*] («Тройное» [Триединый]).

⁴²⁴ См. главу <4.1> «Кувды в священном заповеднике Реком».

грузинское «Мтавар ангелози» («Главный ангел»), мы как будто легко находим истоки этого привнесения. Это, несомненно, Грузия и еще точнее — Горная Рача и Имеретия, соседящая с Мамисонским и Кударским ущельями. Церкви, посвященные Мтаварангелози, широко распространены в Грузии. Особенно они почитаются в Горной Имеретии и в Горной Раче, имея большой налет древнекавказского язычества. Частично в Раче, рядом с Кударо и Мамисоном, в Геби, в истоках Риона, имеется древний храм в честь «Главного ангела», издавна знакомый осетинам, так как он почитается широко в округе.

Таким образом, Тарангелоз явился в Сев[ерную] Осетию с юго-запада, перевалив через Кавказский хребет.

Сложнее обстоит вопрос с почитанием Мкалгабртæ в Осетии, привившимся только в двух наиболее сильных коленах рода Осигагата — Цæразонтæ и Сидамонтæ, к тому же в территориальном отношении соседящих друг с другом. Откуда взяли Цæразонтæ имя своего главного патрона — Мкалгабртæ, перекрывшего сущность древнего и страшного божества Рыны-бар-дауга, сказать трудно. Культ свят[ого] Михаила существует у грузин-горцев, как, например, у хевсур⁴²⁵, но несколько другого характера, чем у осетин.

Цæразонтæ на протяжении многих столетий возглавляли наемные военные родовые дружины, служившие в войсках Византии, Грузии, Персии и Турции. В XII веке из этого колена вышел великий полководец Давид Сослан, получивший блестящее образование в греческом духе и исходивший со своими войсками немало стран. Колено Сидамонтæ, также служившее в наемных войсках и в своем юго-осетинском, а затем грузинском ответвлении уже в VI веке получившее от византийского императора тогу, коня и звание эристава Ксанского, перешедшего затем в наследственный княжеский титул, — все это предпосылки к тому, что оба эти колена рода Осигагата были близко знакомы с культурными и религиозными течениями в Византии. Не может быть, чтобы Цæразонтæ и Сидамонтæ, сталкиваясь с византийцами в военных делах, не были бы знакомы с культом святого Михаила, получившим в Византии особое развитие с IX века, со времени убийства императора Михаила [III Мемфиста]⁴²⁶.

Приписывание осетинами Мкалгабртæ патронирования над чумой, холерой и другими моровыми болезнями могло быть также занесено в горы Осетии из балцов по средневековой Европе, где чума свирепствовала не меньше, а, вероятно, даже больше, чем в горах Кавказа.

5.1.4. [Реком]

Прежде чем перейти к рассмотрению того, что представляет собой божество Реком по своему имени и своей сущности, рассмотрим празднества, связанные с его именем, происходившие ранее на поляне Реком. Большинство праздников в Осетии, несмотря на их внешнюю христианизированность названия, не всегда совпадают с православными, носящими то же имя. Праздники эти по своей сути связаны гораздо больше с кавказским язычеством, чем с легшим на него слоем более поздним, чем язычество, но в то же время древним христианством.

Кувды, происходившие в священном заповеднике Реком, на его священной поляне Реком и у здания святилища Рекома в предреволюционные годы, совершались несколько раз в год⁴²⁷, а именно: весной — на Кардагхæссæн [Кæрдæгхæссæн], или Саниба, Троицу,

⁴²⁵ Макалатия С. И. Хевсурети... С. <199, 212–214>.

⁴²⁶ Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.). Т. 3. Одесса, 1887. С. 56–58; Добиаиш-Рождественская О. А. Культ св. Михаила в латинском средневековье. V–XIII века. Пг., 1917.

⁴²⁷ Когда почитание Рекома в коленах Осигагата ослабло и кувды на поляне Реком стали совершать главным образом Тидлатæ, а затем, в последнее время, только цейское сельское объединение «семи

в день «несения травы» [«приношение трав»], связанный с днем выпуска скота на горные пастбища; летом — на Цыргиссæн [Цыргысæн], в день «несения острья», или Атæнæг [Атынæг], начала косыбы и уборки травы и осенью — Вас Герги, день святого Георгия-Уастрджи. Все эти праздники перемещающиеся и зависящие от лунных фаз.

Кроме этих основных кувдов в течение года бывали кувды вследствие каких-либо несчастий: засухи или ливней, повальных болезней на людей и эпизоотий на крупном рогатом скоте и на лошадях, а также и других особых событий.

Но и в настоящее время, как и в старину, главный и основной из этих кувдов бывает на Кардагхæссæн — Троицу⁴²⁸.

Разрешение вопроса о том, что такое Реком, тесно связано с правильным пониманием запутаннейшего представления о том, что такое у осетин Кæрдæгхæссæн («несение травы»), называемое также испорченным грузинским словом «Саниба» от грузинского <სანება> («Самебо» [Самеба]) — «Троица».

Название православного праздника Троицы, внедренного в религиозные представления осетин Осетинской комиссией и Обществом восстановления православного христианства на Кавказе^{CCCLII}, называемой «Æртæинон» [Æртæиуон], ничего общего с представлением о Кæрдæгхæссæн и Саниба не имеет.

В средневековой Грузии Самебо⁴²⁹ — Троицу чтили очень высоко. Она упоминалась в титуле карталинских и имеретинских царей, где значилось: «Поклоняющийся Троице»⁴³⁰.

В картвельских горских племенах Самебо был самостоятельным святым, получившимся из забытых христианских понятий, от которых осталось почти только одно наименование, привнесенное в языческие верования византийским православием. У хевсур их главные святилища имеют прибавления к названию в форме «Санеба» — Гуданис-джвари Санеба, Санебис-джвари, Тетри-Санеба-Цролис-Горис. Санеба эти повелевают облаками и посылают дождь, находящийся в ведении св. Ильи⁴³¹. Святая Троица представляется хевсурами в виде ангелов, «высших привратников Божьих»⁴³². В то же время священная чаша Санеба-джвари посвящена св. Георгию⁴³³. В Хевсуретии же, в сел. Чрдили, имеется

Коммент. см.
на с. 349

дворов цейцев», в которое входят и Тидлатæ, то кувд Кæрдæг Хæссæн совершался раз в два года, чередуясь с кувдом в святилище Мкалгабртæ в Хокале [Хукали; осет. Хуыкхалы]. В последние же годы, после 1927 года, все кувды, совершавшиеся на поляне Реком, празднуются цейцами в религиозной части около святилища Вастрджи [Уастырджи], стоящего на отроге Дзуарираг [Дзуары рагъ], а в части пиршества, увеселений — на площади около бывшей церкви, теперь превращенной в клуб. На священную же поляну Реком в эти дни кувдов отправляется только дзуарлаг Рекома в сопровождении нескольких стариков для совершения там моления по всем правилам ритуала.

⁴²⁸ Общие сведения об этом кувде разбросаны по ряду мелких заметок, упоминающих о праздниках у осетин: Шёгрэн А. М. 1) Религиозные обряды... // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 42; 2) (то же) Религиозные обряды... // Кавказ. 1846. № 27. С. 108; Берзенов Н. Г. Очерки Осетии // Санкт-Петербургские ведомости. 1851; Вердеревский Е. А. О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 5. 15 января. С. 20; [Кануков А.] Годовые праздники... № 80. 5 июля. С. 3; Кавказец. Весенние праздники Осетин // Кавказ. 1900. № 198; и др.

⁴²⁹ Грузинское слово «Самебо» [«Самеба»] происходит от грузинского «сами», что означает «три». Название это соответствует позднему осетинскому искусственному словообразованию «Æртæинон» — «Троица».

⁴³⁰ Титулы бывших грузинских и имеретинских царей // Русский вестник. 1841. Т. 3. С. 442–443: «Поклоняющийся Троице, всесильной владычице, Отцу и Сыну и св. Духу, истинно верующий и покровляющийся под тень воли его, по прозванию из колена Давидова происходящий, Соломониан, Панкратован, самодержец всея (Грузии или Имеретии), сын царя (такого-то), царь царей (такой-то) и единоплотная моя (имя супруги)».

⁴³¹ Радде Г. И. Хевсурия... С. 100–101; Эрстов Р. Д. 1) Записки о Тушино-пшаво-хевсурском округе // Кавказ. 1854. № 45. 12 июня. С. 179; 2) Извлечение... С. 184.

⁴³² Эрстов Р. Д. Извлечение... С. 183.

⁴³³ Радде Г. И. Хевсурия... С. 100.

святилище Сачалейского Санеба в честь солнцеликого св. Георгия⁴³⁴.^{CCCLIII} Такие же представления о Троице мы находим и у осетин, связывающих Саниба с Уастрджи.

Святилища Саниба по Северной Осетии распространены довольно широко, но больше в местах расселения выходцев из Алагирского ущелья. В Дигории их нет совсем, в Куртатах [Куртатинском ущелье] тоже.

В Алагирском ущелье Саниба находятся на землях колена Царзонтæ — в сел. Бад, в виде жертвенника, сложенного из камней⁴³⁵. Протопопом Иоанном Болгарским в 1780 году святилище Реком в Цейском ущелье отмечено как «Церковь во имя Троицы»⁴³⁶,^{CCCLIV} то есть «Саниба» в местном произношении.

На землях колена Цахилтæ — церковь в сел. Дагом по дороге в Холст, отмечена Иоанном Болгарским в 1780 году в том же списке⁴³⁷. Она же отмечена Дж. Шанаевым под именем Халысти-Саниба [*Холысты Саниба*]⁴³⁸ и в Отчете Общества восстановления православного христианства за 1875 год как Саниба в Хилете [*Хилаге?*] Дагомо-Архонского прихода⁴³⁹. Развалины этой часовни существуют до сих пор.

На землях колена Сидамонтæ [*Сидæмонтæ*] — церковь забпадзного [от осет. *зæппадз*], двухкамерного типа в сел. Дай [Даикау; осет. *Дæйыхъæу*] Архонского ущелья. Подле церкви — священное дерево ясень. Жители сел. Луар фамилии Цогоевых [*Цогойтæ*] считали своим патроном святилище Дейы Саниба в Архоне, но после кровавой распри с дейцами построили около своего селения святилище Луары Саниба дзуар, в которое перенесли часть вотивных приношений нишейнагтæ [*мысайнагтæ*, *нысайнагтæ*] из Дейы Саниба [Дæйы Саниба]. Святилище это узкофамильного характера⁴⁴⁰.

В Тагаурском ущелье близ селений Саниба и Какадур [*Хъахъхъæдур*] имеется гора, называемая Реком, на вершине ее находится святилище Саниба — «Троица». Название этого святилища широко известно в литературе. О нем имеется ряд упоминаний у большого количества авторов⁴⁴¹, но по существу все они варьируют первое известие об этом святилище А. М. Шёгрена, относящееся к 1843 году, и добавления к нему в статьях: анонимного автора «Осетины», И. [Д.] Канукова «В осетинском ауле» и К. Н. Россикова в его описании поездки к Геналдонскому леднику^{CCCLV}.

Святилище это основано выходцами из Архонского ответвления Алагирского ущелья из колена Сидамонтæ, основателями арвадæлтæ, к которым принадлежат тагаурские фамилии Кундуховых [*Къундухатæ/Къуындыхатæ*] и Есеновых [*Есенатæ*]. Развалины родового

Коммент. см.
на с. 349–350

⁴³⁴ Эристов Р. Д. Извлечение... С. 185.

⁴³⁵ Там же. С. 183.

⁴³⁶ Упоминание о нем имеется в списке дзуаров, подлежащих уничтожению, 1874 г. Общ[ества] восст[ановления] прав[ославного] христ[ианства] на Кавказе: Отчет Общества восстановления... за 1874 год. С. 20 [не ясно, к чему относится эта ссылка].

⁴³⁷ Донесение протопопа И. Болгарского епископу астраханскому и ставропольскому Антонию с данными, относящимися к истории Осетии, нравам, обычаям и религиозным верованиям // Материалы по истории Осетии. Т. 1 : XVIII в. / сост. Г. А. Кокиев. Орджоникидзе, 1934. (Известия СОНИИ ; вып. 6). С. 170.

⁴³⁸ Шанаев Дж. Осетинские... С. 40.

⁴³⁹ Отчет Общества восстановления... за 1874 год. С. 20.

⁴⁴⁰ В литературе неизвестно.

⁴⁴¹ Шёгрэн А. М. 1) Религиозные обряды... // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 41–42; 2) Религиозные обряды... // Кавказ. 1846. № 28. С. 110; Селезнев М. Руководство к познанию Кавказа. Кн. 2. СПб., 1847. С. 3 (по А. М. Шёгрёну); Вердеревский Е. А. 1) О народных праздниках... // Кавказ. 1855. № 5. 15 января. С. 20; 2) О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказский календарь на 1855 год. Отд. 4. Тифлис, 1854. С. 571 (по А. М. Шёгрёну); Осетины // Терские ведомости. 1870. № 49. 3 декабря. С. 2, примеч. 2; Дубровин Н. Ф. История... С. 311 (по А. М. Шёгрёну); Кануков И. Д. В осетинском ауле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 2. Тифлис, 1875. С. 16; Л. К. Поездка... № 92–93; Россиков К. Н. Экскурсии... № 5. С. 10, 12–13; Уварова П. С. Кавказ... Ч. 3. М., 1904. С. 135, 138, 141; Дирр А. М. В Тагаурской... С. 269–271; и др.

кау, откуда выселились их предки, расположены выше остальных архонских селений, почти у самого ледника⁴⁴². Святылище это празднуется в дни Кардагхәссән. О возникновении этого святылища имеется предание о том, как с неба упала яркая пылающая звезда, на месте ее падения было устроено святылище, представляющее кубический жертвенник, сложенный из камней сухой кладкой. Высота его около 2,5 метра. Жертвенник обнесен высокой каменной оградой, внутри которой на двух врытых в землю кольях — [колокол], в который звонит дзуарләг в день кувда Кардагхәссән. Около святылища и колокольни лежат груды черепов и рогов жертвенных животных: туров, оленей, быков и баранов. Рога эти — результат жертвоприношений только хозяев святылища Кундуховых и Етеловых [Есеновых]. Жители же окрестных селений, патроном которых является это главное святылище тагаурских ущелий, в ограду святылища имеют право приносить только венки, сплетенные из трав и цветов альпийских лугов. Венки эти вешаются на деревьях священной рощи Реком, окружающей жертвенник; рога же, оставшиеся после жертвоприношений, население тагаурских ущелий, не принадлежащее к основным фамилиям, складывает в своих цардагах [цардахъ], находящихся подле священной рощи.

С этим святылищем связан обряд вымаливания дождя во время засухи. По преданию⁴⁴³, в стог сена, стоявший подле сел. Даргавс в том же Тагаурском ущелье, ударила молния, стог сгорел. На его месте жители села обнаружили лежащую на земле стальную надочажную цепь. Хозяин сгоревшего стога взял цепь себе и повесил ее в своем ходзаре [хадзар] над своим очагом. Как-то в доме решили сварить свинину и положили ее в котел, висающий на этой «упавшей с неба» надочажной цепи. Когда вода в котле вскипела и варево брызнуло на цепь, то цепь внезапно стала раскачиваться и обдала кипятком всю семью. Затем, сбросив с себя нечистый котелок, цепь обвилась вокруг надочажной перекладки змеей. Хозяин дома, взяв эту цепь, решил ее очистить от осквернившей ее свинины и понес к реке. Но, как только он опустил ее в воду, сейчас же пошел дождь. По совету знахарей хозяин цепи отнес ее в святылище Саниба на горе Реком, и с тех пор эту цепь во время засухи мочат в реке, выпрашивая у Рекома дождь⁴⁴⁴.

Вблизи этого святылища Реком Саниба имеется несколько святылищ Саниба, к названию которых не прибавляется имени Рекома. Святылища эти менее известные в среде осетин и менее ими почитаемы. Они находятся: в Нарском ущелье близ сел. Цми (кувд в нем проводится два раза в год: на Кардагхәссән и осенью на Джеоргуба [Джеоргуыба]^{CCCLVI}), близ сел. Закка в местности Зригәттә [Зригатта] с празднованием на Кардагхәссән и в Трусовском ущелье близ сел. Суатис с празднованием в августе, в день Преображения⁴⁴⁵.

Все эти святылища являются отголоском глубоко почитаемой осетинами, населяющими верховья Терека по Трусовскому и Дарьяльскому ущельям, грузинской церкви Цминда Самеба (Пречистой Троицы [Святой Троицы]), находящейся у подножья горы Казбек, на одном из его отрогов Квечи-мта, близ грузинского селения Гергети^{CCCLVII}. Эти святылища Саниба, имея общее в имени с Реком Саниба в Тагаурском ущелье, разнятся по своей сущности, являясь оязыченными христианскими церквями, тогда как Реком Саниба — языческий кувандон, имеющий легкий налет христианских представлений.

Коммент. см.
на с. 350

⁴⁴² Записано мною в Архоне в 1928 году от Соломона [Соломон Цопанов; осет. *Цопанты Соломон*] и Джена Цопантә [Джен Цопанов; осет. *Цопанты Джен*]. Развалины этого кау существуют до сих пор и осмотрены мной в том же году.

⁴⁴³ Кануков И. Д. В осетинском ауле... С. 16.

⁴⁴⁴ П. С. Уварова по ошибке приписала эту легенду к цепи святылища Реком в Цейском ущелье: Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 63.

⁴⁴⁵ Описание праздника в этой церкви см.: В. Н. Монастырь Цминда (Самеба) // Терские ведомости. 1876. № 5. 26 августа. С. 2.

В состав осетинского Саниба входит ряд божеств, ничего общего не имеющих с лицами христианской Троицы⁴⁴⁶, ^{CCCLVIII} к тому же число их больше трех. Вопрос об осетинском Саниба трудный, запутанный и еще совершенно не исследованный, но и из того, что нам уже известно, в состав Саниба входят только божества, повелевающие атмосферными явлениями природы. По сказанию о трех слезах Хцау над трупом Батыраза, это Уастрджи, Тарангелоз и Реком. К этому надо добавить и некоторых древних грозовых божеств — Михдау и Ёврах [*Ёврагъ*], грозовых божеств, перекрытых впоследствии христианизированным именем Уациллы. То же можно проследить и по текстам гимнов и молитв, исполняемых на кувде на Кардагхæссæн. Так, гимн «Рæком æмæ Мклгабртæ» [*Реком æмæ Мыкалыгабыртæ*] поется с припевом «Ой, Уастрджи»⁴⁴⁷. На тот же мотив поется и гимн «Реком æмæ Уастрджи» [*Реком æмæ Уастырджи*], с тем же припевом «Ой, Уастрджи»⁴⁴⁸. ^{CCCLIX}

Если посмотреть функции и названия осетинских святилищ, то мы заметим, что Уастрджи всегда связан со святилищем Саниба. Это мы видим в Рекоме Цейского ущелья, где святилище Реком считается домом Уастрджи, в святилище Саниба на горе Реком в Тагаурии, где на кувде на Кардагхæссæн возносятся молитвы к Уастрджи, в Нарской котловине в Байыдзуар [*Рагъы дзуар?*], посвященном Уастрджи, кувд на Кардагхæссæн с вознесением молитв в честь Саниба и т. д.

То же мы видим и у других горцев. Например, у хевсур одно из главнейших их святилищ Тетри-Санеба-Цролис-Горис, покровительствующее мужчинам, охотникам и «мекабре» [меконроба]^{CCCLX} — отправляющимся в набеги отрядам, посвящено и Георгию, и Троице⁴⁴⁹. Это перекликается с функциями Уастрджи осетин, входящего с одной стороны в Саниба и с другой — имеющего своим эпонимом Саубарега [*Саубараг*; осет. *Саубарæг*], покровителя мужчин и воинских отрядов, также отправляющихся в набеги.

Хати^{CCCLXI} Самебо у хевсур, как у осетин Саниба, повелевают атмосферными осадками, и им приносят кровавые жертвы, называемые «садарвадо» («жертвоприношение ради погоды»)⁴⁵⁰. Когда во внутренней Пшавии посевам начинает угрожать засуха, то молятся «Дамастис Хати» в Кавтурском ущелье, которое имеет название «Дар авдрат моурави» («Управляющий непогодой и погодой»)⁴⁵¹.

На древние осетинские представления о божествах, покровительствующих урожаю трав, связанные с празднеством Кардагхæссæн, легли древние грузинские христианские верования, представляющие Святую Троицу в виде ангелов⁴⁵², из которых один, Мтавари Ангелози — Главный Ангел, высоко почитаемый грузинами, превратился в Тарангелоз осетин. Мклгабртæ осетин — архангелы Михаил и Гавриил, хотя и имеющие в своем

Коммент. см.
на с. 350

⁴⁴⁶ И у других кавказских народов священная триада: у грузин эпохи зороастризма — Армазд [Армази], Гац[и] и Гаим, а затем, может, эпонимы той же Троицы — Калди, Тейзеба, Ара (Март Н. Я. Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества за 1901 г. 1902. Т. 14. С. 1–29). По словам Г. [М.] Цаголова (Цаголов Г. М. Влияние религиозных обрядов на благосостояние осетин // Новое обозрение. 1897. № 4493. 13 декабря): «У осетин-дигорцев имеется божество Гац изæд». В армянском эпосе «Давид Сасунский», имеющем отголоски древних космических представлений, имеется также триада: Михр [Мгер] Старший, брат Дзенофован и брат Голосистый [Ован]. В зороастризме — триада Агур [?], Сраош и Митра. То же мы видим и в других древних религиях.

⁴⁴⁷ Об этом же см. запись 1876 года Б. [П.] Гатиева: *Гатиев Б. П. Суеверия...* С. 51. Здесь допущена ошибка в толковании имени Мклгабртæ как св. Николая. О смешении имени Рекома с Мклгабртæ см.: [Семенов] Н. С. В Осетии // Терские ведомости. 1892. № 100. 21 августа. С. 4–5.

⁴⁴⁸ У хевсур св. Георгий, так же как и Уастрджи у осетин, является божеством-покровителем растительности, воды и атмосферных осадков, включаясь в понятие Саниба и Атенгеноба; см.: *Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения...* С. 33, 37, 39.

⁴⁴⁹ *Радде Г. И. Хевсурия...* С. 100; *Эристов Р. Д. Извлечение...* С. 182–183; и др.

⁴⁵⁰ *Тедорадзе Г. Пять лет...* С. <...>

⁴⁵¹ Там же.

⁴⁵² См., напр[имер], у хевсур: *Эристов Р. Д. Извлечение...* С. 182.

названии у осетин окончание «-тæ», указывающее на множественное число, слились в одно неразделимое лицо. В современном понимании осетин Тарангелоз, Мкалгабртæ, Рынбардауг [*Рыныбардуаг*] — страшное божество, «дух гибели», властитель над чумой и другими повальными эпидемическими болезнями, несущими массовую смерть; Тарангелоз — вершитель дождей, вершитель над урожаем трав, сливающийся с понятием о грузинском Самебо и осетинском Саниба.

Атынаг — второе из празднеств, издревле свершавшихся коленами Осигагата на поляне Реком. Но начиная с середины XIX века и до настоящего времени празднество это в Цейском ущелье справляется только цейцами. До революции оно происходило на поляне Реком, теперь же в дейских отселках, на площади около церкви. От прежней связи Атынега с Рекомом в этом празднестве осталось только упоминание Рекома в молитвах этого кувда. Атынег, или иначе Цыргисæн («несение остря» — в переносном смысле «день взятия остря», то есть начало косьбы)⁴⁵³. ^{CCLXII} Празднество это не является специфически осетинским, оно широко распространено среди кавказских народов, главным образом горских: хевсур, пшавов, тушин, мохевцев, ингушей и т. д.⁴⁵⁴

Атынаг, «голова осени» («фæззæджинсæр» [*фæззæджы сæр*]) — праздник урожая трав, начало покоса, связан с молитвами о благополучии в отношении атмосферных осадков.

У осетин с Атынегом связываются представления о божествах Реком, Уастрджи и Уацилла как властителя над атмосферными явлениями природы.

Праздник Атынег переходящий, он бывает через две недели после Тарангелоз⁴⁵⁵. Совсем еще в недавнем времени до совершения этого кувда не разрешалось брать в руки «острое» — «цыраг» [*цыргъаг*], т. е. косу, и косить траву даже на своих приусадебных участках, хотя [бы] по стоянию трав время для покоса уже наступило. Самовольство в этом отношении каралось. В случае, если начинались дожди, то виновные в нарушении обычая платили штраф, называемый «ивар», в размере одного белого быка [или] некоторого количества бычков и баранов для кувда по умилоствлению разгневанного Рекома.

В празднество Цыргисæн, или общекавказский Атынаг, совершается однодневное моление, называемое «Цыргисæн кувд». На нем старейшим из дзуарлагов Рекома читается импровизированная молитва с просьбой послать благоприятную погоду для окончания сенокосных и полевых работ. В конце молитвы испрашивается прощение за вину лиц, преступивших запрет и начинавших косить до дня Атынаг, указывая, что вот все собравшиеся здесь не причастны к их вине и просят Реком не наказывать их за вину, в которой они не повинны.

Кувд на Атынаг коллективный. Главная жертва Рекому, один белый бык, покупается всеми участвующими коллективно. Раньше для этого собирали от каждого дома по мере зерна и отдавали собранное зерно тому, на долю кого при жеребьевке выпадало отдать

Коммент. см.
на с. 350

⁴⁵³ О празднике Атынаг у осетин см.: Обзорение российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях: произведенное и изданное по высочайшему соизволению. Ч. 2. СПб., 1836. С. <...>; Из записок об Осетии // Кавказ. 1850. № 93. 25 ноября. С. 354; Кусаев С. Атынаг // Закавказский вестник. 1855. № 32. 11 августа; Дубровин Н. Ф. История... С. 316; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 277–278; Максимов Е. Д., Вертепов Г. А. Туземцы Северного Кавказа: Историко-статистические очерки. Вып. 1: Осетины. Ингуши. Кабардинцы. Владикавказ, 1892. С. 41.

⁴⁵⁴ Атенгеноба у мохевцев — горцев Грузии, жителей Дарьяльского ущелья: Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 411. Атенгеноба у хевсур: Худадов Н. А. Заметки о Хевсуретии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 14, вып. 1. Тифлис, 1890. С. 95; Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения... С. 37–42; Макалатия С. И. Хевсуретия: Историко-этнографический очерк дореволюционного быта хевсуров. Тбилиси, 1940. С. 208–211. Атенгеноба у тушин: Эристов Р. Д. Записки... С. 184. То же у ингушей: Горепекин Ф. И. Маги-ерда // Терские ведомости. 1909. № 82. 17 июля. С. 2–3.

⁴⁵⁵ В 1880 году он был I/VIII ст[арого] стиля (по В. Ф. Миллеру). В 1897 году — 20 июня ст. с. (по И. С. Ткешелашвили). В 1927 году я присутствовала на этом празднике в Юго-Осетии в сел. Лесор 31/VII нов[ого] стиля. В 1946 году он был <...> нов[ого] стиля.

для заклания на жертву праздника своего быка; теперь же, да и перед революцией, вместо зерна собирают деньги. Кроме того, на Атынаг были жертвы, калон [*хъалон*], в виде баранов — подать^{CCCLXIII}, которую должны были выплатить обществу для совершения кувда те, у кого в этом году родились мальчики или была выдана замуж дочь. От количества таких домов, почитающих святилища Реком, зависит и количество дней, в которые тянулся ритуальный пир на Атынаг в честь Рекома. На этот праздник в священный заповедник Реком к святилищу Уаллаг Майрем [*Уаллаг Майрæм*] выводили всех невест из колена Осигагата, родители которых хотели бы выдать их в этом году. Невеста, выбранная на этом празднике, считалась особенно счастливой как благословенная плодородием и богатством самим Рекомом.

Обряд заклания жертвенного быка на Атынаг — тот же, что и на Саниба. После кувда на Атынаг, который является коллективным, все оставшиеся от кувда рога относятся на дворик в Рекоме и складываются там — по сардагам [*цардахъ*] от этого кувда рогов не оставляют.

Третий из годовых кувдов, совершавшихся ранее на священной поляне Реком, а теперь перенесенных в Цейское ущелье, — кувд в честь Уастарджи и носит грузинированное название Гиоргоба^{CCCLXIV}, Джинергоба [осет. *Джеоргуыба*] и Вашгирги (Уас Гирги [*Уасгерги*]). Кувд этот, как и остальные, совершавшиеся около Рекома, переходящий — между 6 и 12 ноября старого стиля, начинаясь в воскресенье вечером и кончаясь во вторник вечером.

Само жертвоприношение начинается для главной жертвы (белого быка) во вторую половину дня в воскресенье (быков режут только в этот день), а на следующий день в вечер с понедельника на вторник режут баранов. Кувд этот по своему ритуалу отличен от кувда в Кардагхессен тем, что церемония эта носила менее торжественный характер. На кувд этот собиралось только колено Тидлата и потомки «7 дворов» Цейского ущелья. Все остальные участники кувда на Кардагхессен в Рекоме праздновали этот день у своих родовых (у каждого колена отдельно) святилищ в честь Уастарджи, как, например, колено Цæразонтæ — [в] Сидане, колено Сидамантæ — в Унале около камня Тыхоста, колено Цахилтæ — в Дагоме в Заронд Уастрджы [*Зæронд Уастырджийы дзуар*] и т. д.

5.2. [Божества, связанные с почитанием святилища Реком]

5.2.1. Майрем

Божество Майрем [*Майрæм*] чрезвычайно популярно в среде осетин. С его именем связан ряд религиозных обрядов, глубоко внедрившихся в быт, и в то же время сущность этого божества темна и полузабыта.

Суждение, или вернее догадки, об этом сильно синкретизированном божестве приходится основывать только на отдельных крупницах упоминаний его имени, рассеянных в различных текстах молитв и совершении обрядов, так как в мифологии осетин образ этого божества не оформлен и почти не упоминается.

В литературе об осетинах имеются высказывания о сущности божества Майрем, но все они сделаны мимоходом, представляя собой больше привлечение аналогий к Майрем, чем анализ этого образа, основанный на осетинском этнографическом фольклорном материале. Самым распространенным мнением о сущности Майрем среди осетин и в литературе о них является представление о Майрем как о Пресвятой Деве Марии, оязыченной в среде алано-осетинского средневековья⁴⁵⁶. Главным доказательством этого служит

Коммент. см.
на с. 350

⁴⁵⁶ Мадь Майрем [*Мадь Майрæм*] — Дева Мария: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 21; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 252; и др. уже по Миллеру. См. также: Отчет Общества восстановления... за 1875 год. Тифлис, 1878. С. 22. (Список дзуаров Садонско-Нузальского прихода: «На пути к вышеназванной церкви (дерев[янное] здание святилища Реком. — Е. П.) есть пять дзуаров-мајрам-мария».)

якобы прибавление к имени «Майрем» слова «Мади» — «Мади Майрем» («Мать Мария»), но это доказательство как раз наименее убедительно, так как оно распространено только в североосетинских районах, подвергшихся с середины XVIII в. наибольшему нажиму русских православных миссий — сперва Осетинской комиссии, а затем и Общества распространения православного христианства на Кавказе^{CCCLXV}. В Южной же Осетии, где христианство под влиянием Грузии было более древним и более глубоким, к имени Майрем слова «Мади» почти не прибавляют. Конечно, нет сомнения в том, что в образе божества Майрем имеется большая доля культа Девы Марии. Общеизвестен факт раннего проникновения христианства к алано-осетинским племенам, так, например, Мади Майрем у осетин посвящена пятница. В этот день осетинки, исполняя все нужные по дому работы, отмечают этот день тем, что не шьют. Почитают этот день по указанию ворожей и некоторые мужчины, которые в пятницу не работают вовсе.

Празднества некоторых из святилищ в честь Майрем частично указывают на их христианскую основу. Так, кувд в знаменитом святилище Хозита Майрем [*Хозиты Майрæм*], находящемся в Зругском ущелье Северной Осетии, представляющем развалины грузинского древнего храма, совершается 15 августа старого стиля, в день Успения Богоматери. В Архонском ответвлении Алагирского ущелья в святилище Майрем кувд бывает в первый день Пасхи, в воскресенье Христово. Кувды в двух оставшихся ущельях до настоящего времени в заповеднике Реком в святилищах (их было семь) совершаются в Уаллаг Майрем [*Уаллаг Майрæм*] — на Троицу и в Даллаг Майрем [*Даллаг Майрæм*] — на Красную Горку^{CCCLXVI}. Все это говорит за то, что в имени Майрем теперь заключено понятие о Деве Марии. Но это обстоятельство не сглаживает древнеязыческой сущности этого божества. Еще и сейчас в культе Мади Майрем ярко выступает эта фаллическая сущность. То же произошло и в отношении чечено-ингушского эпонима «Майрем» божества Мятцели^{CCCLXVII}, слиянию которого с понятием о Деве Марии, о чем ратовали православные миссионеры, помешала неотъемлемая часть облика этого божества — его седая длинная борода⁴⁵⁷.

П. С. Уварова, спрашивая у осетина в Цее «какому божеству принадлежит святилище Майрем», получила ответ: «Деве Марии». По этому поводу она писала⁴⁵⁸: «Толкование это, видимо, позднейшее, составленное народонаселением, а, может быть, и самими священниками для объяснения того, совершенно языческого, празднества, которое справляется здесь жителями по старому преданию. Если бы в самом деле праздновалась здесь Дева Мария, то народ знал бы, по крайней мере, когда церковь православная назначила дни для Ея прославления, и, вероятно, в эти дни собирался бы к Майрему.

Очень вероятно, напротив, что мы тут наталкиваемся просто на остаток языческого культа в честь богини Ма, или Майрем, богини плодородия или плоти, которая в мифологии осетин считается одним из четырех главных божеств»⁴⁵⁹.

У египтян жрица богини Астарты^{CCCLXVIII} называлась «Marh», у осетин родная мать — <«ныййарæг мад»>.

У А. Н. Веселовского имеется указание на то, что⁴⁶⁰: «Если провести линию по течению рек Риона и Куры, <...> к югу от упомянутой черты, в древней Каппадокии, южной

Коммент. см.
на с. 350

⁴⁵⁷ Далгат Б. К. Первобытная религия... С. 65.

⁴⁵⁸ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. I]. С. 60.

⁴⁵⁹ В этом П. С. Уваровой допущена ошибка. Обычно считается, что женщина произносит не иносказательно имена следующих божеств: Майрем, Хцаудзуар [*Хуцауы дзуар*] — «божий святой», Бнат-Хицау [*Бынаты хицау*] — «хозяин места», подобие домового, и Аларды — божество оспы. Божества эти, во-первых, не являются главными у осетин, и, во-вторых, все эти перечисленные имена божеств являются как раз иносказательными их названиям. Ошибка произошла от того, что имена этих божеств и мужчины, и женщины называют одинаковыми иносказательными именами, тогда как в остальных случаях — разными.

⁴⁶⁰ Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 1. СПб., 1879. С. 64; *Texier Ch. Asie Mineure: description géographique, historique et archéologique des provinces et des villes de la Chersonnèse d'Asie*. Paris, 1862. P. 511, 598–600.

части Понта и по южному склону Малого Кавказа, распространено поклонение Мену или Майе — богине производительности земли или жатвы. Это поклонение Майе перешло впоследствии, кажется, в христианское поклонение св. Марии. Тот, кто путешествовал по местам древнего Понта, имел не раз случай находить развалины древних языческих храмов в честь божества Ма, празднование которого продолжается, по мнению [Ш.] Тексье, в разных местностях Каппадокии и среднего Понта в период между 15 мая и 15 августа, что затем перешло в день 15 августа — Успения Богородицы».

В. Б. Пфафф, упоминая об осетинском Майрем, писал⁴⁶¹: «<...> В известные праздники в году Ма превращается в Астарте [Астарту]». Этот праздник имеет особое значение для женихов и невест.

[Г. Н.] Чочишвили к этому добавляет⁴⁶², что Ма и «Maath^{CCCLXIX} у египтян, Latona или Diana у римлян, Artemis [Артемиды]^{CCCLXX} у греков, Alilath^{CCCLXXI} у арабов, Agolitis^{CCCLXXII} у голотийцев, Milytta^{CCCLXXIII} у ассиро-вавилонян» — все эти божества одного порядка с Майрем.

Идя по пути привлечения аналогий, можно было бы добавить высказывание А. Н. Веселовского относительно армянского Majr <Մայր> — «мать», персидской Артемиды-Анагиты, очищающей семя мужей, плод рожениц, подательницы кормящим матерям молока, девушкам — женихов⁴⁶³, и сопоставить это божество с Майрем осетин, но путь этот был бы бесплоден без привлечения достаточного количества фактического материала из религиозных, этнографических и фольклорных источников осетин, которых в настоящее время накоплено еще немного. Вопрос об осетинском [божестве] Майрем в осетинологии еще не только не изучен, но даже и не поставлен.

Что же известно о Майрем и в каких религиозных действиях осетин выступает это божество.

В понимании осетин имя «Майрем», бытующее среди них, исключительно мужское, древнее и встречается оно в виде «имени, данного на пиру»⁴⁶⁴.

В отношении Майрем мною было записано следующее сказание о возникновении святилищ Михдау и Майрем в Урсдонском ущелье⁴⁶⁵:

«Однажды на скалу, где теперь стоит святилище Михдау, прилетел светлый дух Рухсзæд и стал на его вершине, облитый яркими лучами солнца. Сах⁴⁶⁶, который обитал в Урсдонском ущелье, пошел на него со всей своей дружиной, но светлый дух, увидев его, окутался густым туманом и исчез, вместе с ним поднявшись ввысь. Когда же туман исчез, то несколько выше утеса Михдау, на другой скале, стоял уже другой дух — мужчина ли то был, или женщина, но то был Майрем.

Святилище светлomu зеду построил Сах и назвал его Михдау⁴⁶⁷. ^{CCCLXXIV} У жены Саха долго не было детей, и она часто ходила к утесу Майрем и плясала там, молясь ему. За это Майрем дал ей радость — у нее родился сын, которого она назвала Иччина [Ичъына], и построила Майрему святилище. Поэтому святилище Майрем в Урсдонском ущелье празднуется в день Иччина».

Коммент. см.
на с. 350

⁴⁶¹ Пфафф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2. Тифлис, 1872. С. 130.

⁴⁶² Чочишвили Г. Н. Праздники... С. 2.

⁴⁶³ Веселовский А. Н. Разыскания... Вып. 1. С. 69–70.

⁴⁶⁴ Пчелина Е. Г. Родильные обычаи... С. 97–99.

⁴⁶⁵ Записано в 1938 году в Урсдоне от Эльмурзы Амбалтæ, 1817 года рождения.

⁴⁶⁶ Имя это у различных сказителей Урсдонского ущелья звучит разно: Сак, Шак, Шах, Ашах, Ашахмат. Имя это принадлежит одному из легендарных прародителей жителей Урсдонского ущелья колена Цахилтæ. См.: Пчелина Е. Г. Урсдонское ущелье... С. 133–154.

⁴⁶⁷ «Мих» [мигъ] — «туман», «дау» — «клятва» или, может быть, «даугæ» [дуагтæ] — «светлые духи». У местного населения имеется два толкования названия этого святилища: «Клятва в тумане» (в связи с обрядами совершения там присяги) и «Духи тумана».

Что представляет собой Иччина⁴⁶⁸ — «Иччина кæсу арын бире лябпу» [*Иччына, кæцы арын бирæ лæппу*] («который имел много мальчиков»)⁴⁶⁹? Для меня не ясно [ни] значение этого слова, ни его сущность, несмотря на то, что Иччина — весьма распространенное в Осетии божество⁴⁷⁰.

Время празднования Иччина относится к осени⁴⁷¹, день его отсчитывается от кувда в честь фыд Иоанне — отца Иоанна (Иоанна Крестителя), в воскресенье, через пять недель после него и через неделю после празднества в Михдау в честь Муха. Кувд этот связан, с одной стороны, со спуском скота с летних пастбищ в предгорную степь на зимовку и с другой стороны — в какой-то мере и со змеями. У осетин говорится: «Иччиной калмау баззади» [*Иччынайы калмау баззади*] — «Остался (одиноким), как змея Иччина». Существует также и проклятье: «Иччинаи калмау уæлаул даззай!» [*Иччынайы калмау уæлæуыл баззай*] — «Останься наверху (в горах), как змея Иччина!»⁴⁷².

Понятие об Иччина сливают в среде осетин и в литературе⁴⁷³ с также чрезвычайно трудно понимаемым, хоть и широко популярным божеством Хуцауых-дзуар [*Хуцауы дзуар*], называемым не раскрывающим его сущности иносказательным названием «божий святой».

Божество это почитается одинаково и мужчинами, и женщинами и считается покровителем браков и подателем чадородия, празднуется осенью и составляя, по-видимому, единое целое — Майрем-Иччина-Хуцауых-дзуар, являясь эпонимами одного божества — покровителя чадородия, самца-самки у людей.

Все обряды, связанные с почитанием женщинами-осетинками Майрем, относятся к кругу чадородия, откуда и вытекают элементы фаллического культа, проступающего в молениях Майрем. Обряды эти относятся к трем основным молениям в честь Майрем:

1. Приведение к святилищу Майрем девушек и юношей, достигших брачного возраста, посвящения их Майрему и испрашивание для них чадородного брака, обильного сыновьями.

2. Бдение в честь Майрем девушек, достигших брачного возраста, и гадание о женихах.

3. Приведение к святилищу Майрем новобрачной на 3-й день после брака и испрашивание для нее чадородия и рождения сыновей.

Обряд посвящения в половую зрелость. Приведение к святилищу Майрем девушек и юношей, достигших брачного возраста^{CCCLXXV}

В полном своем виде этот обряд сохранился в памяти наших современников только в нескольких глухих ущельях Сев[ерной] Осетии и в настоящее время исполняется только частично⁴⁷⁴.

Этот древний обряд, свойственный в различных формах родовому строю, санкционировал право юношей и девушек на вступление в брак. В горах Осетии в наиболее полном

Коммент. см.
на с. 350

⁴⁶⁸ Имя Иччина пишется различно. Принимаю написание по словарю В. Ф. Миллера — А. А. Фреймана: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополнениями А. А. Фреймана. Т. 2. Л., 1929. С. 651–652.

⁴⁶⁹ Записано мною в 1928, 1929 и 1938 годах в Урсдонском ущелье от многих лиц.

⁴⁷⁰ Святилище, связанное с именем Иччина, насколько мне известно, существует еще вблизи города Алагир: новое, в виде дерева, почитаемого фамилией Цогоевых, выселившихся туда в середине XIX века из Алагирского ущелья. Кроме того, святилище в честь Иччина имеется в Дигории (относится оно также к XIX веку). В. Ф. Миллером была записана легенда об основании в Комидонском ущелье Дигории святилища в честь Иччина в селе Думтæ [Дунта; осет. *Дунтæ*]: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 260. Легенда эта тоже, видимо, XIX в.

⁴⁷¹ <...>

⁴⁷² <...>

⁴⁷³ <...>

⁴⁷⁴ У В. Ф. Миллера (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 276–277) имеется запись об «Остæлти кувд» [*Остæлти / Уостæлти кувд*], в котором с трудом можно опознать культ Майрема. Здесь потеряны уже все его архаические особенности и даже упоминание о Майрем.

своем виде этот обряд сохранился в Урсдонском ущелье. Исполняется он в священном заповеднике колена Цахилтæ Михдау, около святилища Майрем. По словам старух этого ущелья⁴⁷⁵, обряд этот лет 30–40 назад бытовал еще во всей своей полноте.

В начале осени, в день Иччина, к этому святилищу собираются все жители Урсдонского ущелья — <...>.

Мужчины остаются ниже, у мужского святилища Михдаудзуар, а женщины, достигшие брачного возраста, подымались выше, к развалинам древней церкви — святилищу Майрем⁴⁷⁶. Все они должны быть босиком. На девушках были надеты белые длинные рубахи⁴⁷⁷, без пояса, с длинными рукавами. На головах наброшены белые шелковые покрывала⁴⁷⁸. На юношах также надеты белые длинные рубахи и также без пояса, головы без шапок. Группу девушек и юношей сопровождали две самые старые женщины, из вышедших замуж за членов колена Цахилтæ. Эти старухи исполняли обязанности жриц. На них также были надеты белые одежды, а головы их повязаны белыми шелковыми платками, как подобает старухам.

Моление начинается с того, что процессию девушек и юношей в сопровождении жриц толпа женщин доводит до порога развалин церкви, куда они не имели права входа, как во всякое святилище. Внутри него входила только группа посвящаемых и жрицы. Вошедшие девушки и юноши становятся внутри церкви на колени и осеняют себя крестом. Старшая жрица держит в руках деревянную братину, наполненную свежим пивом, три пирога с сырной начинкой и зажигает восковую свечу, которую тоже держит в руках. Вторая жрица снимает с девушек их белые покрывала и обвешивает ими ветви священного дерева, растущего здесь на камнях развалин. После этого первая старшая жрица начинает читать посвятительную молитву, обращенную к Мади Майрем, в которой поручает ей девушек и юношей и просит для них хороших женихов и невест и большое количество мальчиков, которые будут рождаться в браке. После этого она разламывает пироги, над которыми молились, и дает всем по кусочку и дает каждому хлебнуть пива из чаши, совершая таким образом подобие христианской обедни.

После совершения этого таинства приобщения жрица ставит зажженные свечи у корней священного дерева, а братину с остатками пива ставит в щель стены святилища⁴⁷⁹, в месте бывшего алтаря. После этого процессия посвященных со жрицами во главе выходила из церкви во дворик святилища, где их встречали женщины.

После этого начинается вторая часть моления — ритуальные танцы. Молодежь, разбившись на пары, начинает танцевать симд — род несомкнутого хоровода в виде цепи, в котором танцующие держатся попарно, взявшись под руки.

Лет 30–40 тому назад пожилые и старые, обязательно замужние или бывшие замужем женщины, начинали свой танец эротического характера под хоровое пение остальных замужних женщин⁴⁸⁰. Песня «Далладжика кури, уалладжика сури» [*Далладжы гæккуыри, уалладжы хæфсуыри*] — «Внизу ящерица, вверху лягушка». Слова этой песни нецензурны.

⁴⁷⁵ Записано в 1938 году в с. Дагом от <...>.

⁴⁷⁶ Эти девушки и юноши принадлежат к одному и тому же роду — Осигагата, колену Цахилтæ, хоть и к разным его арвад[а]лтæ (братствам). Брак между ними запрещен, так как все они считаются сестрами и братьями.

⁴⁷⁷ Теперь белые платья.

⁴⁷⁸ Теперь платки — плетенные из белых шелковых ниток.

⁴⁷⁹ Эти остатки пива потом переливаются в бутылку, затыкаются пробкой и оставляются здесь до следующего кувда, через год.

⁴⁸⁰ Женщины у осетин поют только в особых случаях: на празднестве в честь Майрем и на сборе лесных орехов — тоже нецензурную песню «Чизгай зарег» [*Чызгайы зарæг*], где куплеты ее перебиваются куплетами хора мужчин, отдельно от женщин занимающихся тем же делом. Обе эти песни имеют очень древний текст, и корни их в социальном укладе алано-осетинского средневековья. Тексты их в литературе неизвестны.

Для танца «Далладжика кури»^{СССЛХХVI} женщины становились четверками по две против других двух с привязанными тряпичными фаллами. Слова песни соответствуют телодвижениям этого танца. Эта песня и этот танец в литературе неизвестны⁴⁸¹.

Насколько мне известно, эта песня и этот танец сохранился только в трех местах: в Урсдонском и Архонском ответвлении Алагирского ущелья, т. е. у колен Осигагата Цахилтæ и Сидамонтæ, и в Дигорском ущелье, теперь смешанном родовом, но древнем поселке Фараскат [Фараскатта; осет. *Фæрæскъæттæ*]⁴⁸².

После окончания ритуальных танцев начинается ритуальный пир, причем, вопреки обычным женским кувдам, где жертвы всегда приносятся бескровные, здесь в виде главной жертвы закалывался бык, и как второстепенные жертвы — бараны. Жертвоприношение это производил мужчина, жрец из рода Цахилтæ, которому принадлежит святилище. Жрицей же, возглавляющей пир, бывает та самая старшая из женщин, которая исполняет роль жрицы при посвящении девушек и юношей Майрем.

Мужчины доступа на ритуальный пир женщин не имеют, так же как и женщины на пир мужчин, которые располагаются ниже святилища Михдау, на строго определенных для каждой фамилии колена Цахилтæ местах заповедника Михдау.

После окончания ритуального пира начинаются совместные для девушек и юношей и молодых мужчин танцы — на особой для этого площадке в заповеднике. Никаких нескромностей или вольностей на этих танцах не разрешается вообще, и, кроме того, еще и потому, что все собравшиеся, за исключением гостей, принадлежат к одному и тому же колену Цахилтæ.

Кувд в честь Майрем в священном заповеднике Михдау колена Цахилтæ, наиболее сохранивший свои древние черты, глубоко синкретичен. С одной стороны, здесь есть элементы, напоминающие христианство — искаженное таинство причащения, с другой — четко выступают черты языческого культа, божеством покровителем которого является Майрем, имеющий фаллы на крыше своего святилища Уаллаг Майрем в Цейском ущелье.

Чизджиты бадын Майрами тыххай [Чызджыты бадын Майрæмы тыххæй]. Бдение девушек в честь Майрем⁴⁸³

Обряд этот, еще в середине XIX века продолжавшийся неделю, дошел до нас в виде однодневного ночного бдения девушек всего селения. Оно бывает глубокой осенью после сбора урожая. Устраивается оно в одном из помещений дворовых пристроек, обычно в сарае, если там можно развести огонь, или же в хадзаре вокруг домашнего очага, если в доме нет мужчин.

Для совершения этого кувда каждая девушка приносит с собой равную с другими долю продуктов: муку, фасоль, сыр, масло, мед, но ни в коем случае не мясо и не кур⁴⁸⁴. Из этих продуктов девушки готовят по количеству собравшихся по одной простой лепешке с различной начинкой и пекут их в горячей золе очага. Каждая начинка лепешки соответствует судьбе девушки в браке или безбрачии. Когда лепешки испекутся, их кладут в деревянную братину для пива и прикрывают белым шелковым платком. После этого девушки

Коммент. см.
на с. 350

⁴⁸¹ Я увидела этот танец впервые в 1938 году и сфотографировала все фигуры этого танца [фотографии сохранились в Национальном музее РСО-Алания: Дарчиев А. В. Материалы... С. 138], который танцевали по моей просьбе четыре старухи из с. Дагом Урсдонского ущелья. О существовании этого танца в Архонском ущелье я узнала в 1939 году в результате расспросов.

⁴⁸² Следы этого танца в Фараскате я обнаружила в 1939 году. Об этом мне рассказали старухи.

⁴⁸³ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 43–44. Просвещенный священник из осетин, сильно христианизировавший свои записи о быте осетин, Б. [П.] Гатиев назвал этот кувд «Сидение девушек ради Матери Марии», сведения об этом кувде по Б. [П.] Гатиеву поместил в «Осетинск[их] этюдах» В. Ф. Миллер, откуда этот обряд, как и другие, сильно христианизированные, вошел в научную литературу, и [они] создали мнение о более глубокой христианизации быта осетин, чем это было на самом деле: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 281.

⁴⁸⁴ Об употреблении молочных продуктов на женском кувде см.: В. Х. Кое-что... С. 3.

рассаживаются на полу кружком, присев на корточки. Старшая из собравшихся девушек, взяв в руки особо испеченные три молитвенные лепешки чиритæ [чъиритæ]⁴⁸⁵ и чашу с пивом, произносит импровизированную молитву Майрем с просьбой дать каждой из присутствующих здесь девушек счастливый чадородный брак с большим количеством сыновей, тем же, кому Майрем отказывает в этом, указать при помощи гултæ [гуылтæ], лепешек с начинкой, на ожидающую их судьбу. После окончания молитвы молящаяся, исполняющая роль жрицы, разламывает чиритæ и дает кусочек от них и отпить из чаши пива младшей из собравшихся девушек. После этого она дает каждой взять из братины, покрытой платком, лепешку с начинкой. После этого начинается коллективная трапеза, а после нее до рассвета танцы и различные игры.

На это бдение мужчины доступа не имеют.

Обряд приведения к святилищу Майрем новобрачной

Обряд этот существует в наши дни в горах повсеместно, исполняется он и в плоскостных селах. На третий день после окончания свадебного пира выводят новобрачную к святилищу Майрем, которое имеется подле каждого селения. Ведут ее в свадебном наряде, но без фаты, в сопровождении шафера, женщин и детей ее новых родственников из семьи мужа. Впереди процессии бежали мальчики; в руках у них были камни и пули. Одна из почтенных пожилых женщин несет три круглых пирога, а одна из девушек — кувшин с водкой или пивом. Приближаясь к святилищу, мальчики выбегали далеко вперед и, пока новобрачная подходила к Майрему, осыпали святилище камешками и пулями и кричали: «О, Майрем, вот сколько мальчиков и одну синюю девочку дай нашей новобрачной»⁴⁸⁶. Подойдя к святилищу, процессия останавливалась, а шафер брал от женщин пироги и чашу с пивом или аракой и начинал над ними свою импровизированную молитву с обращением к Майрему, в которой просил для новобрачной благословения в браке и зачатия ею мальчика⁴⁸⁷. По окончании молитвы шафер разламывал пироги на части и передавал кусок пирога и сосуд с напитком младшему из сопровождающих эту процессию мужчин из дома новобрачного. Юноша откусывал от пирога и отпивал из чаши, а затем начинал угощать всех присутствующих по старшинству лет, а также и всех случайно проходящих. Из принесенных к святилищу Майрем съестного и напитков ничего домой с собой обратно нести нельзя. Там ждало всех новое угощение — пир в честь обряда отведения новобрачной к святилищу Майрем.

Святилища в честь Майрем распространены повсеместно. Нет ни одного осетинского селения ни в Северной, ни в Южной Осетии, где не было бы кувандона в честь Майрем. Святилища эти не имеют определенной архитектурной формы. Это или большой обломок скалы, как например, в сел. Калаки [Калак] Мамисонского ущелья, или круг, выложенный из равных обломков скал, как близ сел. Фараскат в Дигории, или каменный столбик, сложенный сухой кладкой, как, например, в сел. Дагом в Урсдонском ответвлении Алагирского ущелья и в Дзивгисе Куртатинского ущелья, или же развалины древней церкви, как в заповеднике Михдау в том же ущелье, или же Хозита Майрем в Зругском ущелье Нарской котловины, или деревянные срубики, ранее многочисленные, а теперь оставшиеся только в священном заповеднике Реком Цейского ущелья, имеющие стропильные ноги, поддерживающие кровлю святилища (в одном случае — в виде фаллосов и в другом — в виде протомов коней), или же, наконец, древний погребальный забпадз, как в Архонском ответвлении Алагирского ущелья, повторяющий форму Нузальской церкви.

⁴⁸⁵ Чиритæ — Христос. Лепешка эта обычна при кувде и соответствует просфоре при таинстве причащения. Чиритæ пекутся всегда пресными и без начинки: Пчелина Е. Г. Родильные обычаи... С. 85–103.

⁴⁸⁶ У В. Ф. Миллера при описании этого обряда сказано «синюю девочку», что неверно, так как просят синюю, т. е. полузадохнувшуюся, чтобы она скоро умерла. «Синеокая девочка» — перефразировка народного текста молитвы, сделанная осетинской интеллигенцией, со слов которой записывал тексты В. Ф. Миллер: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 252.

⁴⁸⁷ Гатиев Б. П. Суверия... С. 21.

Все эти Майремдзуары четко делятся на чисто языческие и оязыченные христианские.

В первом случае это святилища — обломки скал, круги из камней, столбики, жертвенники и во втором — развалины христианских церквей, иногда называемые Мади Майрем, но в ритуале почитания повторяющие все то, что свойственно языческому Майрему.

В кувде в честь Майрем в заповедниках: Михдау в день Иччина и Реком в день Троицы и Вознесения, в котором на памяти стариков-цейцев уже не исполнялся фаллический танец «Далладжика кури», — имеется общее в том, что роль главного жреца при принятии главной жертвы исполняет не женщина, а мужчина.

Это происходит потому, что в этом кувде в честь Майрем, вопреки обычаям женских молений, жертвоприношение не бескровное (из молочных продуктов), а кровное, что является единственным исключением из женских кувдов. На этом кувде в жертву приносят быка и баранов. Закалывает их один из менее старых жрецов святилищ Михдау и Реком. Он же отпивает перед жертвоприношением из бутылки с пивом, оставленной в святилище жрицей при совершении обряда посвящения девушек и юношей Майрему в стене святилища, год назад.

Из всего этого напрашивается вывод, что жертвоприношение в честь Майрем совершает мужчина, а не женщина, обычаем мужским — кровной жертвой, а не женским — бескровным. Жрица в этом молении исполняет только обряд посвящения юношей и девушек, она же, по обычаю общему для всех кувдов, где участвуют женщины, возглавляет ритуальный пир женщин, в той же мере, как за мужским пиром его возглавляет мужчина. В этом проскальзывают остатки родовых, половозрастных делений.

Кроме этого, в почитании Майрем имеются элементы от божества мужского цикла. Быть может, борода чечено-ингушского Мятцели аналогична бороде Иштари^{CCCLXXVII}, а Майрем — расщепленное божество самца и самки Анахиты^{CCCLXXVIII} среднеазиатского междуречья. А. Церетели⁴⁸⁸, указывая на древне-грузинских божеств Ga и Gatei, полагает, что они суть «Отец» и «Мать» широко распространенного в Передней Азии культа плодородия⁴⁸⁹. Божества эти не упоминаются в текстах, но до сих пор почитаются абхазцами. Богиня Ashira богазкейских надписей^{CCCLXXIX}, т. е. Иштар. Здесь напрашивается также сближение Майрем с Нэлы-Уастрджи — Самцом-Уастрджи, — сливающимся с ним и по своим функциям, и по своим атрибутам. Мне кажется, что в этой паре божеств — Нэлы Уастрджи и Майрем — заключены древние корни того, что крылось в Митре, который, будучи мужчиной, считался иногда существом женского пола, вследствие чего на митристических памятниках имеются двоякие символы — мужские и женские. По-видимому, в этом заключается та запутанность, которую мы наблюдаем в осознании образа Майрем и в осетинской среде, и в литературе.

Святилищам Уастрджи обычно сопутствуют святилища Майрем. Бывает оно иногда подле и других мужских святилищ. В среде осетин обстоятельство это объясняется тем, что святилища Майрем — специфически женские святилища, и ставятся они вблизи мужских святилищ для того, чтобы женщины, находясь подле своего святилища, имели бы право одновременного участия с мужчинами в кувдах, хоть и в разных святилищах. Между тем, мне кажется, это далеко не так. А. Н. Веселовский указывал на то, что в Грузии почитание св. Георгия связано с почитанием Девы Марии, сопутствуя друг другу⁴⁹⁰. Интересно было бы поставить вопрос, насколько народное представление о деве Марии в Грузии соответствует ее христианскому облику и не ближе ли она к тому божеству, которое у осетин носит имя Майрем в его языческой сущности.

Связь между Уастрджи и Майрем бесспорна и в Осетии; помимо сосуществования, сопутствования этих святилищ друг другу, еще и в фольклорном сказе имеются фразы

Коммент. см.
на с. 350–351

⁴⁸⁸ Zereteli A. <...>.

⁴⁸⁹ Ср.: Март Н. Я. Боги языческой Грузии... С. 1–29.

⁴⁹⁰ Веселовский А. Н. Разыскания... Вып. 2. С. 93.

[вроде] «Майрем — брат Уастрджи», а про семь Майремов, стоявших в заповеднике Реком, говорят, что это «дети Уастрджи».

О том, что такое Майрем в осетинской мифологии, должно показать длительное и углубленное исследование монографического порядка. Эта задача не моего сегодня [исследования], и я могла высказать о Майреме только свои догадки.

5.2.2. Аларды

Аларды⁴⁹¹ — божество оспы и сыпных болезней, с которыми связано позднейшее наименование Цейского ущелья, — представляется осетинами пылающим огненным крылатым человекообразным существом, которое бывает и мужчиной, и женщиной. Существо это, приближаясь к людям, сыплет вокруг себя искры. О нем говорят: «Аларды цæхæртæ калгæ арбацауы» [Аларды цæхæртæкалгæ арбацауы] («искры бросает, идет»). Сама же по себе болезнь, насылаемая Аларды, представляется в виде бестелесных существ, находящихся в его распоряжении. Имя божества оспы и сыпных болезней у осетин, как и у других кавказских народов, является названием иносказательным.

Имя Аларды составное и распадается на два слова: «ала» и «рды». Первая часть этого имени, «ала», означает в осетинском языке «пламя». В грузинском языке «пламя» — «али», а чечено-ингушском — тоже «ала».

Вторая часть этого имени, по толкованию Б. А. Алборова⁴⁹², является чечено-ингушским «(е)рды», что означает «дух, божество».

Весьма возможно, что это так и первый звук «е» исчез в середине этого слова, когда оно слилось с «ала». Тем более это вероятно, что в древности слово «Ерды» было широко распространено на Кавказе, подменяя даже имя св. Георгия⁴⁹³.

Понятие о божестве, насылающем оспу и сыпные болезни, не является специфически осетинским. У грузин оно также носит иносказательное имя <...> «Батонебо»^{CCCLXXX} — «господин из господ»⁴⁹⁴. У армян оно называется <ծաղիկ>, «Дзагик» — «цветок» и представляется тоже в виде человека, но рябого, крылатого юноши, сеющего вокруг себя свои заражающие семена⁴⁹⁵.

Понятие об этом божестве имело и в Средней Азии. Жители древнего Согда^{CCCLXXXI} имели богиню оспы Citala [Sitalā]^{CCCLXXXII}, отождествляемую с Hariti [Hāritī]^{CCCLXXXIII} <...>⁴⁹⁶.

Аларды у осетин имеет эпитеты: «Белый» — «Урс», «Светлый» — «Рухс», «Красный» — «Сырх», «Краснейший» — «Сырхсырхид», «Красно-золотой» — «Сырхшушхарин» [сырхсызгъæрин], «Краснейший огонь» — «Сырхартæ æфсырх» [сырхарт тæвдсырх], «Злой, свирепый» — «Кыгкæ» [хъыхъхъаг], «Гневный» — «Карз» и «Крылатый» — «Базырцин» [базырджын].

Осетинское божество Аларды в последней четверти XIX века подверглось со стороны православного духовенства попыткам христианизации. Называли Аларды Святой Варварой⁴⁹⁷, Федором Тироном⁴⁹⁸,^{CCCLXXXIV} но более всего и ранее всего Аларды стали связывать

Коммент. см.
на с. 351

⁴⁹¹ Список литературы об Аларды см. в конце в приложении к этому экскурсу [список и приложение отсутствуют].

⁴⁹² Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 418–419.

⁴⁹³ Броссе М. И. О религиозном и политическом... С. 123–124.

⁴⁹⁴ Хаханов А. С. Очерки по истории... Вып. 1. С. 135–136; Машурко М. Из области... С. 322–331; Миллер А. А. Из поездки... С. 68–69; Алхазов И. Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии // Кавказский вестник. 1901. Кн. 21, № 9. С. 65–67; и др.

⁴⁹⁵ Зелинский С. П. Этнографический очерк из быта армян-переселенцев из Персии, живущих в Нахичеванском уезде Эриванской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 2. Отд. 2. Тифлис, 1882. С. 41.

⁴⁹⁶ Ольденбург С. Ф., Ольденбург Е. Г. Гандарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее. Т. 5. Л., 1930. С. 160.

⁴⁹⁷ Скачков А. Е. Опыт статического...

⁴⁹⁸ Кавказец. Весенние праздники... С. 2.

с именем Иоанна Крестителя, основываясь на том, что осетины из Дарьяльского ущелья празднуют Аларды в Троицын день возле древней часовни выше сел. Гвилеты [Гвелети]^{CCCLXXXV}, называемой осетинами Аларды кувандон [Аларды кувандон], а грузинами — Натлимцемели Иоаноба⁴⁹⁹.

Это неправильное отождествление Аларды с Иоанном проникло в литературу через компиляционную работу Н. [Ф.] Дубровина⁵⁰⁰ в исследовательский экскурс об осетинах Р. Р. Штакельберга⁵⁰¹ и в словарь осетино-немецко-русский В. Ф. Миллера — А. А. Фреймана⁵⁰².

Главными запретами для почитателей Аларды является запрет общения на время празднеств в честь Аларды в годы, когда нет эпидемий, и то же самое — во время эпидемии. Следующим запретом в честь Аларды был запрет свиньи. В селениях, где имелаась эпидемия оспы, не должно было колоть свиней, есть их мясо, носить что-либо сделанное из свиной кожи и в хозяйстве заболевших не должно было иметь свиней. То же было в отношении кур и в особенности — петухов. Также строго исполнялся запрет выражения горя и озабоченности последствиями вспыхнувшей эпидемии. Все должны были делать вид, что чрезвычайно обрадованы посещением Аларды⁵⁰³. Вокруг заболевшего все должно было быть обтянуто красной материей, которой украшают также и святилище Аларды, относя туда флажки из красной материи или просто куски кумача. Около больного должны были играть на фандыре [фандыр]^{CCCLXXXVI} или гармонике, а во дворе дома заболевшего устраивались хороводы и пляски. Около больного все время пели гимны Аларды, которого боялись разгневать невниманием. В случае смерти больного оспой оплакивать его запрещалось, хоронили его с гимном в честь Аларды.

По представлению осетин, от плача над умершим от оспы труп его загорался в могиле от собственного огня и затем по ночам фосфоресцировал.

В честь Аларды у осетин имеется три различных религиозных гимна, исполняемых только мужчинами. Мелодии их строго определены и не могут быть изменяемы. Тексты гимнов, являясь также неизменными в своем содержании, являются в каждом данном случае импровизацией исполняющего их дзуарлага. Припевы к этим гимнам поются присутствующими мужчинами. Текст их всегда одинаков. Гимны эти следующие.

«Аларды зарег» [Аларды зарег] — «Песнь в честь Аларды». Исполняется она с профилактической целью в дни, посвященные празднованию Аларды. Тема этого гимна — просьба к Аларды о том, чтобы он не подходил бы близко к молящимся, их селам и членам их рода, а издали принял бы от них знаки их внимания и поклонения.

Дзуарлог⁵⁰⁴: Табу тебе, Аларды, табу.
Молим тебя, гляди на нас издалека
и ради твоего имени не приходи к нам.

Коммент. см.
на с. 351

⁴⁹⁹ Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 390.

⁵⁰⁰ Дубровин Н. Ф. История... С. 143, 299, 300.

⁵⁰¹ Штакельберг Р. Р. Главные черты... С. 21.

⁵⁰² Аларды — «святой, насылающий оспу, собственно Иоанн Креститель Алавердский»: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 3. С. 26.

⁵⁰³ Кроме этого, есть еще ряд второстепенных запретов: входя к заболевшему оспой, предварительно умываются водой; в селениях, где были эпидемии оспы, не должно было быть чужих для данного селения людей; в это время запрещено было вывозить на поля из дома навоз, гнать или пить араку; у тела умерших от оспы не зажигали обычных церковных восковых свечей, а приготавливали по древнехристианскому кавказскому способу пирамидки из мелко толченых грецких орехов, в середину которых [помещался] скрученный из ваты фитиль. Делалось это потому, что у Аларды, по поверью осетин, ноги сделаны из воска и горение восковых свечей может его разгневать.

⁵⁰⁴ В святилищах Аларды дзуарлаги — жрецы не родовые, как это бывает обычно в других святилищах, а выбираемые по жеребьевке из числа стариков данного религиозного объединения. Старики эти должны быть в моральном отношении на очень большой высоте и пользоваться всеобщим уважением. В каждом из святилищ Аларды дзуарлагов бывает определенное количество, но в каждом отдельном святилище — различное.

Хор: Табу тебе, Аларды, табу.
Дзуарлог: Внимай нам издалека, Аларды,
внимай песням нашим,
которые вместе с жертвенными животными
будут сладки твоему сердцу.
Хор: Табу тебе, Аларды, табу.
Дзуарлог: Если же, против наших желаний,
ты все же посетишь нас и наши семьи,
то оставь нас в веселье.
Хор: Табу тебе, Аларды, табу.
Дзуарлог: О, гневный Аларды!
Избранных нами для жертв тебе животных
прими от нас вместо голов наших.
Хор: Табу тебе, Аларды, табу⁵⁰⁵.

При появлении оспы среди осетин у постели больного все время течения болезни поется второй из гимнов Аларды — «Табу Аларды» («Славословие Аларды»)⁵⁰⁶. CCCLXXXVII

Запеваётся этот гимн любым из желающих, присутствующих в комнате больного мужчины. Припев же подхватывается всеми присутствующими тут же мужчинами:

Запевала: Вот с небес опускающийся Аларды
благословляет нас.
Он придет к нам, резвяся,
и оставит нас смеющимися.
Хор: О, золотой, красный Аларды.
Запевала: Хмель для пива растет на всех кучах камней,
из лучших зерен тонкий хлеб — тебе в приношение.
Наши дети станут невосприимчивы к болезни.
Хор: О, золотой, красный Аларды.
Запевала: Вот когда с небес спускается золотой, красный Аларды,
к нему навстречу выходит Майрем
и расстилает перед ним шубу из козьего пуха.
Красному, золотому Аларды и говорит:
«Ты спускаешься на землю, красный Аларды.
Мои дети станут невосприимчивы к болезни.
Да будут оберегаемы тобой.
О, золотой, красный Аларды».

Коммент. см.
на с. 351

⁵⁰⁵ Перевод с осетинского мой. Гимн этот записан мною в селе Згид в 1935 году от старика Бти Бутайтæ [Бдти Бутаев; осет. *Бутаты Быдти*] 1867 года рождения. См. приложение «Тексты» [приложение отсутствует]. По своему содержанию гимн этот очень близок к гимну, записанному Б. [П.] Гатиевым около 1870 года: *Гатиев Б. П. Суеверия...* С. 50.

⁵⁰⁶ Текст записан врачом В. А. Газзаевым (и переведен им же) в Юго-Осетии в сел. Тли от Лексо и Ильи Маргиевых [Лексо Маргиев; осет. *Магъгиты Лексо*; Илико Маргиев; осет. *Магъгиты Иликъо*] в июне 1924 года, во время совместной нашей поездки по Юго-Осетии в составе экспедиции Закавказской ассоциации востоковедения. Русский текст напечатан в статье-отчете об этой экспедиции теперь покойного Г. Ф. Чурсина: *Чурсин Г. Ф. Осетины: Этнографический очерк // Труды Закавказской научной ассоциации. Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Сер. 1. Вып. 1. Тифлис, 1925. С. 3–103, 132–232.*

Когда Аларды возвращается обратно,
по белой вате его дорога,
а сиденье его золотое⁵⁰⁷.

По окончании болезни в доме, а затем и окончании эпидемии в селениях, поется последний, третий гимн в честь Аларды — «Провожание Аларды» или «Зæдтæ дауджитæ» [Зæдтæ дауджитæ] («Пречистые духи»), так как Аларды имеет наименование духа — «дауг».

Для этого кувда режут барана-самца в полной половой силе и варят пиво.

Гимн «Зæдтæ дауджитæ» исполняется в начале кувда старейшим в доме, а если это общесельский кувд, то старейшим из стариков данного кау. В руках у старика чаша с пивом, кусок ячменной лепешки и кусок шашлыка, сделанного из жертвенного барана. Старик стоя поет⁵⁰⁸:

«Табу тебе, Аларды, табу (слава)!
Дух твой, день, полный солнца.
То, что еще не варилось, тебе посвящается.
Напитки и пиво тебе посвящены».

При словах «Табу да хицен, Аларды» [Табу дæхицæн, Аларды] («Слава тебе, Аларды») все присутствующие крестятся. По окончании гимна старик произносит «Немт раканут» [Нымд раканут] («Проявите скромность»). На этом кувд в честь Аларды заканчивается.

Женщины в честь Аларды приносят только одну фразу из гимна: «Табу да хицен, Аларды, табу!» — «Слава тебе, Аларды, слава!».

Днем чествования Аларды в обычное, вне эпидемий время является «курисæр» [къуырисæр] — «голова недели»^{CCCLXXXVIII}, то есть понедельник, называемый иногда женщинами «Аларды бон» [Аларды бон] — «день Аларды».

Кувд этот бывает весной, но в разных ущельях Осетии приурочивается к различным его месяцам. Так, в Алагирском ущелье день Аларды бывает в понедельник на Фоминой неделе^{CCCLXXXIX}. В Куртатинском ущелье — в первый понедельник Уастарджи (23 апреля старого стиля). В Тагаурском ущелье — в два последних понедельника перед Великим постом. В Тр[у]совском ущелье — в понедельник на сырной неделе перед Великим постом и в первый понедельник после Уастрджы. В главном святилище Аларды в Згиле [Згиде] празднество в честь него начиналось с вечера под понедельник Фоминой недели и кончалось через месяц, тоже в вечер воскресенья. В настоящее время этот кувд если и совершается, то только один день.

Во время же эпидемий кувды у святилищ в честь Аларды совершались во все времена года, начинаясь в понедельник и продолжались один, три или семь дней в связи с силой заболеваний. Помимо молений около святилищ Аларды, в домах заболевших исполнялись в честь Аларды ряд обрядов, соблюдались запреты и производились ритуальные очищения.

Коммент. см.
на с. 351

⁵⁰⁷ Осетинский текст этого гимна, находящийся у меня на руках, публикуется впервые. См. приложение «Тексты» [приложение отсутствует]. Тексты этого гимна записаны в ряде вариантов в: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 48–50; Давидов И. Оспа у горных осетин // Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ, 1878. С. 303; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 102–103 (в рус[ском] переводе); Ган К. Ф. По долинам Чорока, Уруха и Ардона // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. 1. Тифлис, 1898. С. 35; Памятники народного... Вып. 2. С. 132; Аракчиев Д. И. Народное музыкальное творчество Юго-Осетии // На рубеже Востока. 1929. № 1. С. 84; Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 389.

⁵⁰⁸ Перевод с осетинского мой. Текст записан мною в 1930 году в Южной Осетии в Кударо, в сел. Цо-иси [Цъоис] от Сачино Дзусатæ [Сачино Дзугаев (?); осет. Дзугаты (? Сачино)], исполнившего его специально для меня. Несколько иная запись этого гимна была опубликована [Д. И.] Аракчиевым: Аракчиев Д. И. Народное музыкальное творчество... С. 84.

Женщины-осетинки считают Аларды своим покровителем. Имя его они имеют право произносить вслух, так как оно само по себе является иносказательным⁵⁰⁹. Клянутся женщины исключительно именем Аларды. Именем же Аларды они и проклинают: «Аларды дын дæ цæст скахæд» [Аларды дын дæ цæст скахæд] — «Да вырвет тебе глаз Аларды».

Мужчины также с большим почитанием относятся к имени этого божества, участвуя в кувде и играя в нем главную роль. Совершенно не верно сложившееся мнение, что женщины в кувде в честь Аларды не имеют права участвовать. Такое убеждение получилось после неудачной формулировки фразы Б. [П.] Гатиева, что женщины не участвуют в ритуальном пире в честь Аларды⁵¹⁰. Здесь — неоконченная фраза, которую надо закончить так: «совместно с мужчинами, а совершают кувд этот самостоятельно».

Святыни Аларды широко распространены как по Северной, так и по Южной Осетии, хотя в Северной их значительно больше. Почти нет селения, около которого Аларды не было бы отмечено кувандоном: священным деревом, священным камнем или же столбиком с нишкой или жертвенником из сложенных камней. Все эти святыни, даже если они имеют вид часовни, как, например, в Згиде, Гудиаткау [Гутиатикау; осет. *Гутъиатыхъæу*] (Хиляко-Куртатинского ущелья)^{СССХ} или Гвилетах [Гвелети] (в Дарьяльском ущелье), всегда называются кувандонами. Если бы эти святыни не были чисто языческими в своей основе, то они носили бы название не кувандон, а дзуар. Этим словом отмечаются почитаемые места во всех разновидностях, имеющие в своей основе христианские элементы.

В кувандоны Аларды больных ведут в сопровождении юношей, несущих шест, на вершине которого развешивается белый лоскут, а ниже — несколько бубенчиков. Все идут, приплясывая и распевая второй гимн Аларды. В его честь, для устлания ему «обратной дороги наверх», молящиеся несут куски белой ваты и белых мягких ниток в мотках. Приношения эти засовываются между камнями святыни. Ослепших от оспы и с бельмами на глазах в целях излечения также приводят к святыням Аларды.

Наиболее почитаемые кувандоны в честь Аларды находятся [в следующих местах].

В Дигории: в Камунте, в местности Гарниск [Гарниска; осет. *Гарнискаæ*]^{СССХI}, в Галиате.

В Алагирском ущелье: в его левом ответвлении, Садонском ущелье, находится главнейший из кувандонов Аларды — Згиды кувандон⁵¹¹, в виде часовенки, стоящей на краю обрыва, около которой растёт несколько священных деревьев и расположена поляна для кувда. Вблизи Згида, в сел. Ход также имеется святыня Аларды, но в виде жертвенника, сложенного из камней с нишей для votивных жертвоприношений и предметов, необходимых при совершении кувда.

В том же Алагирском ущелье, в его правом ответвлении — Урсдонском ущелье, вблизи сел. Дагом имеется древняя священная роща «Шау кæд» [Шау-хъæд] — «Черный лес», называемая иначе «Шау сæр» — «Черная голова» или «Аларды кæд» [Аларды хъæд] — «Лес Аларды». В ней, на вершине горы стоит сложенный из камней жертвенник.

В Куртатинском ущелье особенно почитаемое святыня Аларды находится на перевале в Алагирское ущелье, вблизи сел. Кора, называемое Авзандаджи кувандон [Æвзæндаджы кувæндон]⁵¹².

Коммент. см.
на с. 351

⁵⁰⁹ Аларды — одно из четырех божеств, [имена] которых имеет право произносить женщина: Хцаудзуар, Майрем, Аларды и Бнат хицау [Бынаты хицау].

⁵¹⁰ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 48.

⁵¹¹ Миллер А. А. Краткий отчет... С. 1–42.

⁵¹² Шанаев Дж. Осетинские... С. 40 [у Дж. Шанаева — Авзандаджи-дзуар]. Название состоит из слова «æвзæндаг» [æвзæндаг], означающего «опасный, высокий путь»: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 3. С. 93. У Б. А. Алборова ошибочно этот кувандон отмечен как два различных святыни, причем название «Авзандаджи кувандон» толкуется в виде Авзонг-дуаг, то есть «святыня малолетних»: Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 386–387. У Дж. Шанаева ошибочно все кувандоны Осетии обезличены словом «дзуар», что в среде горцев не допускается.

В Куртатинском ущелье святилища Аларды имеются также близ сел. Далагкау [Даллагкау]⁵¹³, вблизи запада Курта в виде столбика с нишей, украшенного рогами жертвенных животных, и селениях Лац, Хидикус и в других местах. Особенно интересна часовня, стоящая в верховьях Куртат в Хилякском [Хилакском] ущелье близ Гудиаткау [Гутиати-кау], стоящая на вершине огромного эрратического валуна^{СССХСII}. Там же, на Гудиевской поляне — Гудиев фæж [Гудиев фæж]^{СССХСIII} — имеется столбик, сложенный из шиферного сланца и также посвященный Аларды.

В Тагаурском ущелье особенно известны: каменный жертвенник Аларды-кувандон вблизи сел. Даргавс и священное дерево Аларды близ Саниба⁵¹⁴.

В Нарской котловине особо почитаемый кувандон в честь Аларды находится в сел. Кесатикау [Хъесатыхъæу], высоко в зоне альпийских лугов, на родовых землях Кесатæ⁵¹⁵.

В Трусовском ущелье Аларды кувандон в виде священного дерева имеется близ сел. Регах. В продолжение этого ущелья, в среднем течении реки Терек, выше селения Гвилеты [Гвелети], находится часовня Аларды-кувандон.

Кувандоны Аларды бывают в виде подобия христианской (грузинского типа) часовни-каплицы, жертвенника, сложенного из камней сухой кладкой, с нишкой, и столбика, сложенного таким же способом и тоже с нишкой. Священные деревья, посвященные Аларды, бывают: березой (так как вообще это самое «чистое» и «священное» из всех пород деревьев), сосной (так как ее смола похожа на сукровицу оспенного гноя, а шишки сосны имеют семена, подобные тем, которые сеет Аларды) и дикой грушей (так как семечки ее плодов черны, как засохшая оспенная язва)⁵¹⁶.

Все кувандоны Аларды, не отмеченные мною ссылками на упоминания у разных авторов, в литературе неизвестны и обследованы мною между 1924 и 1946 годом⁵¹⁷.

5.2.3. *Æвсати*

Божеством-покровителем охоты является Хуры фырт Æвсати («Сын солнца Авсати»), называемый также «мæ зæронд фæллийæм зæрдæ Æвсати» [*на зæронд фæллийæм зæрдæ Æвсати*] («наш старый добрый Æвсати»), — пастух диких животных, главным образом оленей, зубров и туров, а затем и всех других зверей, на которых обычно охотятся.

Весь же пернатый мир принадлежит божеству Кæрчигулоу [Кæрчиклоу]^{СССХСIV}, за исключением горной индейки («зым»), спутника туров и поэтому находящейся во власти Авсати^{СССХСV}.

Коммент. см.
на с. 351

⁵¹³ Миллер В. Ф. Терская область... С. 59 (см. рис. на табл. <...>, весьма фантастический).

⁵¹⁴ Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 389–390.

⁵¹⁵ Об этом кувандоне, означенном Закка [второе название селения — по названию р. Закка, на которой оно расположено; осет. *Захъхъа*], см.: Пфаффе В. Б. Путешествие... С. 155.

⁵¹⁶ Записано со слов Хазби Басиатæ в 1935 году.

⁵¹⁷ Библиография об Аларды обширна, но малосодержательна. За исключением некоторых статей, как, например, Дж. Шанаева, И. Давидова, Б. [П.] Гатиева, В. Ф. Миллера, [Д. И.] Аракчиева и Б. А. Алборова, являются краткими упоминаниями об Аларды или компиляциями: Берзенов Н. Г. 1) Очерки Осетии. Дигория // Санкт-Петербургские ведомости. 1851. № 262. 21 ноября. С. 1051–1052; № 264. 24 ноября. С. 1059–1060; 2) Из воспоминаний об Осетии. Дигорские горы. Снежные завалы. Ледники // Кавказ. 1852. № 5. 19 января. С. 17–18; 3) Из записок об Осетии // Закавказский вестник. 1852. № 39. 25 сентября; № 40. 2 октября [указанной публикации не обнаружено]; 4) Из записок об Осетии // Кавказ. 1852. № 67. 1 ноября. С. 279–281; № 68. 5 ноября. С. 283; Пфаффе В. Б. Сообщения об исследованиях в Осетии // Известия Кавказского отдела Русского географического общества. Т. 1. № 1–6. Тифлис, 1872. С. 155; Шанаев Дж. Осетинские... С. 40; Давидов И. 1) Оспа у горных осетин // Терские ведомости. 1874; 2) Оспа у горных осетин // Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ, 1878. С. 303–304 (перепечатка из «Терских ведомостей») [О том, что статья является перепечаткой из «Терских ведомостей» за 1874 г., указано на с. 304]; Гатиев Б. П. Суеверия... С. 48–50; Миллер А. А. <...>; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 32, 102–105; Ч. 2. С. 250–251.

Имя Авсати у ряда кавказских народов звучит или одинаково, или очень близко к осетинскому его произношению. Так: у осетин, балкарцев и карачаевцев, по словам В. И. Абаева⁵¹⁸ — Афсати, у сванов, по словам Н. Я. Марра и И. А. Джавахова, — Афсат⁵¹⁹ и у армян, также по изысканиям Н. Я. Марра и А. М. Дирра, — Асват⁵²⁰.

По религиозным представлениям осетин, хозяин охоты, Авсати, представляет в обычном человеческом образе еще очень сильного и крепкого старика с большой бородой. Он высок ростом, ловок, нелюдим, угрюм, но справедлив и благожелателен к людям.

Авсати — божественный дух, небожитель, принимающий участие в делах и жизни остальных осетинских божеств. Он участвует в совместных с ними пирах, совещаниях, подобных людскому родовому совету у осетин — ныхас. Он взлетает на семь небес и спускается с них, но не сотрясает этим природы. Авсати способен перевоплощаться, появляясь среди людей в образе «стоветвистого оленя»⁵²¹, CCCXCVI белого медведя⁵²² или белого зайца⁵²³, CCCXCVII завлекая охотника, навлекшего на себя его гнев, к гибели.

По представлению осетин, Авсати пребывает вообще в глухих, труднодоступных ущельях, расположенных у подножья покрытых вечными снегами вершин. Но излюбленным его местом пребыванием является верхняя часть Цейского ущелья, на высшей точке которого, на ледяном пике Адай Хох, он любит сидеть и играть на своей свирели⁵²⁴. Вокруг него пасутся стада оленей и горных туров, окруженные сопутствующими им стадами зымтæ — горных индеек⁵²⁵.

По представлению осетин, зымтæ сторожат покой Авсати и его стад, извещая о появлении человека в скалах свистом и беспокойной беготней.

О настороженных и трусоватых людях осетинская поговорка говорит: «Зымы уад кæмы, зымы куссити кæмы» [*Зымы уад кæны, зымы къуыззитт кæны*], т. е. «И бежит, как зым, и свистит, как зым».

В фондах Государственного Эрмитажа находится обломок бронзовой булавки из Кобани аланского периода, украшенной стилизованным изображением головы тура, на рогах которого сидят зымтæ⁵²⁶ (рис. <...>).

Кроме того, в коллекции П. С. Уваровой, находящейся в Московском историческом музее, имеется амулет-привеска того же времени, найденный <...> и изображающий сидящего зыма (рис. <...>)⁵²⁷.

По представлению осетин, Авсати в своем человеческом образе является людям, выезжая им навстречу, стоя на голове оленя, тура или серны и держась руками за их рога или

⁵¹⁸ Абаев В. И. Общие элементы... С. 81.

⁵¹⁹ Джавахов И. А. Государственный строй древней Грузии и древней Армении. Т. 1. СПб., 1905. С. 142.

⁵²⁰ Марр Н. Я. 1) Ossetica... С. 2073–2074; 2) Бог Σαβαΐζιος у армян [Доложено в заседании Историко-филологического отделения 27 апреля 1911 г.] // Известия Императорской академии наук. 1911. № 10. С. 759–774; 3) Фрако-армянский Sabadios-aswat и сванское божество охоты // Известия Императорской академии наук. 1912. № 13. С. 827–830.

⁵²¹ Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории // Яфетический сборник. Вып. 6. Л., 1930. С. 29–30; Дирр А. М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 44. Отд. 4. Тифлис, 1915. С. 4; Памятники народного... Вып. 1. С. 68 («Как Нарты убили золотую лисицу»).

⁵²² Памятники народного... Вып. 1. С. 68.

⁵²³ Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 4–6 («Сказание о нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца — Батразе»).

⁵²⁴ Кайтмазов А. Сказания... С. 26–30 («Куси Дзудтов»).

⁵²⁵ Горная индейка — *Megaloperdix caucasica* Pall. [См.:] Динник Н. Я. Горы и ущелья Терской области // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1884. Кн. 13, вып. 1. С. 44. Такое содружество туров и горных индеек объясняется тем, что зымтæ осенью собирают для себя высохшие травы и складывают их в маленькие аккуратные стога. В зимнюю же пору, когда в скалах выпадает глубокий снег, олени и туры начинают поедать это сено. В свою очередь, зымтæ питаются калом, оставляемым стадом туров.

⁵²⁶ Коллекция К. И. Ольшевского инв. № <...>.

⁵²⁷ Уварова П. С. Могильники... С. <...>, табл. <...>.

уши. В коллекциях Государственного исторического музея в Москве имеется найденное в Дигории, в Камунте, бронзовое навершие V–VII века н. э., аланского периода⁵²⁸, в виде протомы оленя, с двумя передними подогнутыми ногами, вытянутой вперед шеей и высокими разветвленными рогами. На темени его, между рогами, стоит нагая мужская фаллическая фигура с бородой. На мужчине надета шапка, шейный обруч и пояс. Он обеими руками держится за верх рогов оленя. В позе человеческой фигуры спокойствие и величавость, в позе протомы оленя — стремительное движение вперед, как бы взлет прыжка.

Навершие имеет боковую втулку для надевания его на палку. В данном случае это навершие вертела.

В морде оленя, в его ротовой части сделано круглое отверстие для подвешивания утраченного теперь бронзового колокольчика, говорящего о принадлежности этого вертела святилищу.

Авсати своим длинным бичом, всегда находящимся в его руках, стогнет зверей в нужные ему места. В этом ему помогает его сын, молодой Авсати, подпасок «Даргцæшт лябпу» [Дарддзæст лæппу]⁵²⁹ — «Дальнозоркий юноша»^{ССХCVIII} осетинских сказаний⁵³⁰.

В Государственном Эрмитаже имеется бронзовый крючок, найденный в Кобани⁵³¹, изображающий головку лосихи, на темени которой стоит молодой безбородый Даргцæшт лябпу, держащийся руками за уши животного.

По представлениям осетин, Авсати знает всех охотников, одних не любит, а с другими дружит⁵³².

Приведу следующее сказание: «Куси Дзу[д]тов был очень хорошим охотником, он жил в Заромаге. Он не подкрадывался к тура́м или сернам, как это делают другие, а шел по открытым местам, чтоб лучше видеть местность. И как, бывало, видит зверя, то гонится за ним до тех пор, пока тот не заберется на неприступные снежные вершины, дальше которых идти некуда. Глядя снизу на такие места, можно подумать, что туда и птица не долетит, но для Куси ничего не стоило взобраться так высоко. И оттуда-то он сбрасывал

Коммент. см.
на с. 352

⁵²⁸ Это навершие опубликовано П. С. Уваровой: *Уварова П. С. Могильники...* С. 303, рис. 235. Навершие [на табл.] CXVIII (рис. 26) неудачно. В этом положении хотя и видна фигурка Авсати, но скрыто движение протомы оленя. На табл. CXVIII, [рис.] 26 дано изображение его в профиль, но здесь рога оленя скрывают фигурку Авсати. Текст на с. 302 является чисто формальным описанием. В [книге Э. Шантра] это навершие снято удачнее, чем у П. С. Уваровой: *Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase*. Т. 3. Paris ; Lion, 1887. Tabl. III, fig. 1–2.

⁵²⁹ Дословно «длинноглазый»; «дарг» [даргъ] — «длинный» и «цæшт» [цæст] — «глаз».

⁵³⁰ Сын Авсати довольно часто фигурирует в сказаниях осетин или в виде «кастера» [кæстæр] (младшего оруженосца), выбежавшего навстречу гостю и принявшего у него коня и оружие (Баранов Е. З. Святой Георгий... С. 2–3), или в виде неудачливого жениха девушки, на которой женится юноша, пользующийся покровительством Уастрджи — св. Георгия (Баранов Е. З. Святой Георгий...; Памятники народного... Вып. 1. С. <...>). Более же древние сказания рассказывают о нем только как о подручном Авсати, его подпаске.

⁵³¹ Головка эта опубликована П. С. Уваровой там же, где и происходящая из Камунты (Уварова П. С. Могильники... С. 80. рис. 75), где сказано: «У гр. А. А. Бобринского находим пряжи этой (т. е. называемой П. С. Уваровой “позднейшей”. — [Е. П.] эпохи: голову лосихи, с высоко поднятыми вверх ушами и нагою человеческой фигурой между ушами». Для меня назначение этого крючка еще не ясно. По-видимому, это был votивный предмет, к которому подвешивался колокольчик. Для поясной пряжки этот крючок не годен, так как отверстие в головке человеческой фигурки слишком мало. В него может быть продета только толстая шерстяная нитка или узкий ремешок, употребляющийся в горах вместо нитки, когда требуется большая прочность. У Chantre’a [Э. Шантра] опубликована фигурка всадника, сидящего на спине козла, происходящая из Дигории из спутанных коллекций «Камунта — Кумбулта» и изображающая молодого Авса: *Chantre E. Recherches...* Т. 3. Tabl. IV, fig. 3.

⁵³² Осетины // Терские ведомости. 1870. № 49. 3 декабря. С. 2–3 (сказание об охотнике Хабице); *Инал*. В Дигорском ущелье // Терские ведомости. 1901. № 175. 4 ноября. С. 2 (сказание об охотнике Хуцунати Габие [Гуцунаев Габие; осет. *Гъуцъунати Гæбицъ*]); Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 138–140 («Предание о поселении горцев в Камунте»); 143–144 («Предание рода Хамицевых»).

вниз одного за другим “рогастых туров”. Не бывало случая, чтоб Куси пошел бы на охоту и вернулся бы назад с пустыми руками. Ёвсати был зол на Куси, но он был бессилён погубить его. Однажды Куси пошел на охоту. Проходя по Касарскому ущелью, он услышал звук свирели. То с вершины Кальпера играл Уастрджи и просил Ёвсати, стоявшего на вершине Уац-аг^{СССХСХ}, прислать ему для молотбы на три дня туров. Ёвсати послал Уастрджи семь рослых туров. Куси высчитал время и стал поджидать туров у нижнего моста (бинаг-хид). Туры шли спокойно, Уастрджи окутал ущелье туманом, но Куси увидел их и убил. Прошли дни, а туры к Ёвсати не возвращались. Тогда заиграл он на свирели и стал спрашивать Уастрджи о причине задержки и, когда Уастрджи сказал тому, что туры давно ушли, догадался о проделке Куси. Чтоб утешить Ёвсати, Уастрджи пообещал наказать Куси. Прошло немного дней, и Куси умер. Его вынесли на поляну, положили на халат и приготовились к погребальной церемонии. Увидев это, другой охотник, Босалтан из Кайтмазовых [Бисолтан Кайтмазов; осет. *Хъайтмæзты Бисолтан*], отправился к Авсати с вестью о гибели Куси. За это Ёвсати наградил Босалтана удачей на охоте во всем его потомстве»⁵³³.

Без воли Авсати не может быть удачной охоты, и это должны твердо знать охотники, не пытаюсь выйти из повиновения ему. Существует рассказ об охотнике Иоанеке [Иунæг], убившем тура и в гордыне крикнувшем Авсати, что это не он дал ему тура, а убила зверя его меткая стрела из его лука — за что и был наказан тем, что не смог спуститься со скал и, измучившись голодом и безнадежностью положения, бросился вниз со скалы и разбился⁵³⁴.

По представлению осетин, животные из стад Авсати часто имеют метки, сделанные на их рогах или ушах рукой Авсати или его сына. Метки эти в виде зарубок или надрезов проявляются на животных в результате борьбы их друг с другом, падения и всяких иных случайностей. Метки эти охотниками внимательно осматриваются и считаются неопровержимым доказательством того, что дичь может быть убита только с разрешения Авсати, а именно та, которую он им посылает.

Приведу записанный мною в Цее в 1936 году от Кадахца Айлярта⁵³⁵ текст рассказов об Авсати, его сыне и охотниках⁵³⁶.

«Вот едут девять всадников на сытых конях, седла их в серебряной оправе, пояса их из серебра, ноговицы их затянуты ремнями с серебряными наконечниками. И поют они песню Авсати и просят послать им одного жирного горного тура. Услышал песню Авсати и говорит сыну, “дальнозоркому юноше”: “Кто это там в долине поет и беспокоит меня?”.

Поглядел юноша и сказал: “Это девять богато одетых всадников просят у тебя одного жирного тура”. И ответил Авсати: “Нет у меня для них туров”.

И вновь Авсати услышал песню в долине и вновь он сказал дальнозоркому юноше: “Посмотри, кто это там беспокоит меня”.

Поглядел юноша и увидел двух пеших охотников, одетых в лохмотья и арчи. Они стояли и держали в руках по три лепешки и просили Авсати послать им самого худого тура из его стад.

И сказал Авсати дальнозоркому юноше: “Погони им лучшего из туров от моих стад. Пусть убьют его и насытятся сами его мясом и насытят тех, кого встретят”.

Убили охотники посланного им тура и долго пели славу Авсати за удачную охоту».

⁵³³ Кайтмазов А. Сказания... С. 26–30.

⁵³⁴ Записано мною в Цейском ущелье в 1936 году от Кадахца Айлярта; см. также испорченную запись этого же предания: Росикова А. Е. Белый тур (осетинская легенда) // Кавказский вестник. 1900. № 5. С. 25–43; [Миндели Н.] Картвельские песни // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. Отд. 2. Тифлис, 1894. С. 135–137 (8 песня об Иване Квахидели).

⁵³⁵ Записан 12/IX 1936 года в Цейском ущелье, в сторожке лесника от Кадахца Айларова, 58 лет.

⁵³⁶ Юго-осетинский вариант этого сказания записан Лади Газзати в нашей совместной поездке с ним и с Г. Ф. Чурсиным в мае 1924 [года] в сел. Сба от Давида Джатиате. См. приложение «Тексты» [приложение отсутствует].

По сказаниям, кроме сына, у Авсати есть жена, женщина добрая и жалостливая к людям⁵³⁷, и племянница, выданная замуж за нарта Ахса-Будай [*Æхсæ-Будай*]⁵³⁸. Семья Авсати⁵³⁹ живет в пещере, в очаге горит огонь — костер, который сложен не из дров, а из рогов варящегося над ним мяса дичи⁵⁴⁰.

Авсати гостеприимен, он обычно угощает божеств и охотников вареным мясом оленя или тура. Варит он животное, не снимая с него шкуры и не дробя костей. После пира Авсати собирает все кости, укладывает их на земле, хлопает по ним своим пастушьим длинным бичом в первый раз — и из костей собирается скелет, хлопает второй раз — кости обрастают мышцами, хлопает в третий раз — на мясе появляется шкура, животное оживает и убегает в свое стадо на пастбище⁵⁴¹.

В случае, если какая-либо сваренная кость затеряется или ее спрячет охотник, то Авсати берет палочку и выстругивает из нее недостающую часть скелета. Охотник, убивший дичь, иногда обнаруживает ее в скелете посланной ему Авсати дичи.

Наличие в представлениях об Авсати рассказов об огне костра в его пещере, горящем не из дров, а из рогов животных, подложенных под их же мясо, и оживление Авсати съеданной им дичи ведет нас вглубь веков и восстанавливает перед нами древние широко распространенные детали охотничьего быта и охотничьих представлений. Интересно, например, упоминание в сказаниях об Авсати о костре, разжигаемом из рогов и костей убитой дичи. Этот древний обычай беслесных степей и скалистых местностей у Геродота отмечается в отношении скифов уже только как обряд при жертвоприношениях (IV, 61)⁵⁴². Зажигают кости животных и на них варят мясо; если котла не окажется, то все мясо сбрасывается в желудки самих животных, подливают туда воды и под ними зажигают кости; кости горят отлично.

В отношении же сказания об оживляющем олене или горном козле и нахождении охотником в убитой им дичи ребра или лопатки, сделанной из дерева, то прямой аллегорией к этому можно считать место в «Песне о Гимире» [«Песнь о Хюмире»] «Эдды»⁵⁴³, где говорится о том, что Тор убил козлов, сварил их и, угощая их мясом, не велел трогать костей. Но Тиальфи [Тьяльфи], не послушавшись Тора, разгрыз одну кость, и когда Тор воскресил козлов, то один из них стал хромать.

На Кавказе сказание о божестве охоты, оживляющем съеденную дичь, распространено среди чеченцев⁵⁴⁴, казикумухцев Дагестана⁵⁴⁵, сванов⁵⁴⁶, мингрельцев⁵⁴⁷, армян⁵⁴⁸ и многих других народов и племен.

Этот же мотив лежит в основе древнегреческого мифа о Пелопсе.

⁵³⁷ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 138, 143–144 («Предание о поселении дигорцев в Камунте», «Предание рода Хамицевых»).

⁵³⁸ Памятники народного... Вып. 2. С. 58 («Nokari furt Æscæ-Budaj»).

⁵³⁹ По своему типу семья Авсати совершенна.

⁵⁴⁰ О подобном же способе зажигания огня в очаге см.: Памятники народного... Вып. 1. С. 24 («Еще вариант об Урызмаге»).

⁵⁴¹ Это популярное в среде осетин сказание опубликовано только в двух вариантах: Баранов Е. З. Из суеверий осетин // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Отд. 3. Тифлис, 1900. С. 63–66 («Авсаты»); Осетины... С. 3 (сказание об охотнике Хабице).

⁵⁴² Геродот. История... Т. 1. С. 323. Описание о костре из рогов оленей вместо дров см. также: Памятники народного... Вып. 1. С. 24 («Еще вариант об Урызмаге»).

⁵⁴³ Эдда... С. 162 («Песнь о Гимире»).

⁵⁴⁴ Семенов Н. С. Туземцы Северо-Восточного Кавказа (Рассказы, очерки, исследования, заметки о чеченцах, кумыках и ногайцах и образцы поэзии этих народцев). СПб., 1895. С. 110–113.

⁵⁴⁵ Зотов В. Р. История всемирной литературы в общих очерках, биографиях, характеристиках и образцах. Т. 1. СПб.; М., 1877. С. 353.

⁵⁴⁶ Нижерадзе И. Сванетские... С. 176–187.

⁵⁴⁷ Степанов И. Из мингрельских... С. 5 («Появление месесбов»).

⁵⁴⁸ Бабалян А. Предание... С. 29–32.

В комплекс представлений осетин о духах — покровителях хозяев охоты: старого Авсати, его семьи, беспокойного зыма и духа пернатых, слабо оформившегося в эпосе, Карчигулоя [Карчиклой], — входят также духи-обитатели лесов — «лæг сирдтæ»⁵⁴⁹ [лæг-сырдтæ] («люди-звери» или «зверообразные люди») и духи деревьев «рухс кæдтæ»⁵⁵⁰ [рухс хъæдтæ]. Но они относятся непосредственно к охоте лишь постольку поскольку: человек охотится в лесах, обитаемых и заполненных ими. Духи деревьев слабы, добродушны и благожелательны к людям⁵⁵¹, в противоположность лæг сирдтæ коварны, но глупы. Лæг сирды аналогичны духам-обитателям лесов, известным нам из сказаний других народов Кавказа: «лесным людям»⁵⁵² чечено-ингушей⁵⁵³, черкесов⁵⁵⁴, абхазцев⁵⁵⁵, сванов⁵⁵⁶, пшавов⁵⁵⁷, мингрельцев⁵⁵⁸, имеретин⁵⁵⁹ и карталинцев⁵⁶⁰, — но в отличие от них лæг сирды не имеют в груди остро отточенного топора, обращенного лезвием наружу⁵⁶¹, а обладают булатными зубами. Это страшное воинство — члены дружины, подстерегающие человека

⁵⁴⁹ Название, образованное от слов «læg» [лæг] — «человек» и «syrd» — «звери» [«зверь»] [сырд, мн. ч. сырдтæ]. [Осет. лæгсырд — «дикий, первобытный человек»; пер. «варвар, изверг»].

⁵⁵⁰ Название образовано из слов «ruks» [рухс] — «свет», «qæd» [хъæд] — «дерево», «-tæ» [-тæ] — окончание множественного числа.

⁵⁵¹ См., например: Инал. В Дигорском... (сказание об охотнике Габице Хуцунати); Баранов Е. З. Авсаты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Отд. 3. Тифлис, 1900. С. 63 (об охотнике Дзамбулате, сыне Лачи).

⁵⁵² «Лесные люди» в представлении народов Северного и Западного Кавказа.

⁵⁵³ Чеченцы-ингуши: Ахриев Ч. 1) Лял-Султа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 11; 2) Ингуши: их предания, верования и поверья // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 1. Тифлис, 1875. С. 28–29; Орштохойцы // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1884. С. 10 («Царь зверей») [по указанной ссылке названной публикации не удалось обнаружить]; Грен А. Н. Чеченские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 3. Тифлис, 1897. С. 20 (сказка «Царь зверей с топором в груди»); Чеченские сказки и легенды // Терские ведомости. 1880. № 44. 25 октября. С. 3–4; Далгат Б. К. Первобытная религия... С. 41–132.

⁵⁵⁴ Черкесы: Мифология черкесских народов. Мезитх — бог лесов // Кавказ. 1846. № 35. [В газете «Кавказ» за указанный год указанной статьи не обнаружено.]

⁵⁵⁵ Абхазцы: Джанашивили М. Г. Абхазия... С. 46; Лукьянов Ф. И. Из космогонических поверий абхазцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 34. Отд. 3. Тифлис, 1904. С. 30 (упоминаются «лесные жены»).

⁵⁵⁶ Сваны: Хаханов А. С. Грузинский извод сказания... С. 33; Эристов Р. Д. Заметки о Сванетии... С. 97–98; Ткешелашвили И. С. Сванетия. Поездка по Сванетии в 1900 и 1903 годах и краткий этнографический ее очерк. М., 1905. С. 49–50; Стоянов А. И. Путешествие по Сванетии... С. 318.

⁵⁵⁷ Пшавы: Хаханов А. С. О пшавках... С. 89.

⁵⁵⁸ Мингрельцы: Тепцов Я. Из быта и верований мингрельцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 18. Отд. 3. Тифлис, 1894. С. 1–26 (рецензию см.: Миллер В. Ф. Рец. на: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XVIII, XIX и XX. Тифлис, 1893 // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Ч. 300. Июль. С. 197–198); [В этом месте ссылки оформлены следующим образом: «там же, вып. XVII, отд. III, стр. 361–364, “Чинка” — стр. 365–374, там же, вып. XXXII, отд. III, стр. 83, 85–87, 109–114, 151–152». Вероятно, речь идет о «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа», однако точно идентифицировать ссылки не удалось, хотя в выпуске 32, отделе 3 собран мегрельский материал]; Грен А. Н. В Мингрелии // Кавказ. 1888. № 82. 27 марта. С. 3; Цагарели А. А. Мингрельские этюды. Вып. 1. СПб., 1880. С. 41–42.

⁵⁵⁹ Имеретины: Сизов В. И. Имеретинские сказки // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. 169–170 («Предание о лесном человеке»); Никитин А. Чинка и Каджи. По народным верованиям в Имеретии // Кавказ. 1894. № 30. 1 февраля. С. 2–3; Сагарадзе М. Обычай и верования в Имеретии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Отд. 1. Тифлис, 1899. С. 41.

⁵⁶⁰ [В этом месте ссылка дана следующим образом: «Картвелы: Сборник описания местных племен Кавказа. Тифлис, 1882. Вып. II. Отд. III. С. 25 (“Царь зверей с топором в груди”)». Названной сказки с указанными выходными данными обнаружить не удалось]; Джанашивили М. Г. Картвельские... С. 164.

⁵⁶¹ Два сказания о лæг-сирдах напечатаны: Осетины... С. 3; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 150–151 («Сказка о балкарском и кабардинском охотниках»; варьируют грузинские сказки).

в лесах и грозящие ему смертью. В руках у лэг сирдов большие копья с отравленными наконечниками. Они неуязвимы до тех пор, пока им не нанесут удар в белое пятнышко на затылке. Такая рана для них смертельна⁵⁶².

В связи со сказаниями о лэг сирдах и «лесных людях» других народов надо будет посмотреть огромную коллекцию бронзовых изображений людей, находящихся в Эрмитаже и незаслуженно лишенных внимания исследователей.

Из всех этих духов, обитателей глухих и труднодоступных ущелий, только Авсати имеет посвященные ему святилища и исполнявшийся в течение веков ритуал моления в его честь.

Святилищем Авсати иногда бывает огромное дерево, стоящее на границе возможностей для охотника встретиться с дичью — как, например, в Касарском ущелье, на дороге к святилищу Сидан⁵⁶³. В дупле этого дерева лежит немало различных приношений в дар Авсати. Иногда святилищем бывает коническая кучка камней, как, например, в Урсдонском ущелье на территории священного заповедника Михдау⁵⁶⁴.^{CD}

Каждый охотник, проходя мимо по делам, даже не связанным с охотой, обязан положить в честь Авсати несколько камней и сказать: «Фәндәрәшт нә фәкәән» [*Фәндәрәшт нә фәкәән*] — «Прямой путь нам сделай». Иногда это просто большой камень, приметный издали, как, например, близ селения Ход в Алагирском ущелье. О нем имеется предание⁵⁶⁵: «Еще до образования здесь одного из древнейших поселений осетин, кау Ход, охотник увидел тут оленя. Он спустил тетиву своего лука, стрела полетела, но зверь продолжал стоять на месте. Охотник подбежал к нему и увидел вместо оленя белый камень и свою стрелу, лежащую на нем. Охотник понял, что ему являлся Авсати, и он, не зная того, выстрелил в него. С тех пор этот камень считается святилищем Авсати и под него охотники кладут свои приношения».

Иногда святилищем Авсати бывает столбик, сложенный из камней сухой кладкой, в котором имеется маленькая ниша, куда охотники кладут свои приношения; такой столбик имеется в зоне священного заповедника Реком. Он расположен на высотах в труднодоступных скалах Цейяг-раг (-хох) [*Цъæйаг рагъ*] и носит название «Мухур-Сау-Уастрджи» [*Мыхуыры Сау Уастырджы*] — «Печать черного Уастрджи»⁵⁶⁶. У подножия этого столбика-святилища лежат рога оленей и туров. Сюда же кладут несъедобные для охотников части внутренностей убитой им дичи как благодарность их «Старому Авсати». Кроме частей от убитой дичи, в святилище Авсати кладут пули, кусочки свинца, серебряные монеты, использованные при молении Авсати вертела, вылепленные из глины или просто из земли изображения животных, на которых желали бы охотиться. Лежат там также и бронзовые фигурки животных, часто очень древние. Сюда же приносят и средневековые наконечники стрел, находимые, так же как и бронзовые фигурки, вокруг могильников, поселений, крепостей и отдельных родовых башен. Поэтому бывает трудно датировать то или иное святилище, так как нет никаких данных для того, чтобы судить, было ли это место многовековым местом почитания или же комплекс прекрасно датирующихся средневековых предметов был принесен сюда тысячу, сто лет назад или в текущем году.

Кроме этого святилища, в заповеднике Реком на том же хребте Цейраг расположено легкодоступное святилище Авсати Казанохик кувандон [*Хъозайы дзыхъхъы кувæндон*],

Коммент. см.
на с. 352

⁵⁶² Осетины... С. 3; Памятники народного... Вып. 1. С. 11 («О нартовском князе Насран-Алдаре»). «Ахил-лесо́ва пята» — излюбленный мотив осетинского эпоса. Уязвимое место имелось, например, у персонажа грозного цикла — нарта Батраза из закаленной стали и солярного Сослана, который <...>.

⁵⁶³ В литературе неизвестно.

⁵⁶⁴ В литературе неизвестно.

⁵⁶⁵ Упоминание об этом сказании имеется у: Тэсич-Вольный. История серебро-свинцово-цинкового завода «Севкавцинк». Орджоникидзе, 1934.

⁵⁶⁶ В литературе неизвестно.

имеющее каменную кладку в виде столбика с маленькой нишей. Но сюда охотники рогов не приносят, а кладут кусочки ваты и пули, а ранее клали наконечники стрел.

Несмотря на наличие в Осетии святилищ, посвященных божеству-покровителю охоты, определенных дней празднования его, ритуального пира и родовых дзуарлагов здесь не имеется. Моление Авсати сохранило в себе некоторые черты более древних дороговых социальных отношений, так же как это имеет место у других кавказских народов, являясь одним из самых древних культов, сохранившихся до наших дней. Моление, обращенное к Авсати, может совершаться всяким желающим, во всякое удобное ему время и во всяком месте.

В целом, охотничьи обряды Осетии чрезвычайно древние и близки к обрядам других кавказских народов⁵⁶⁷, а с некоторыми, как, например, со сванскими, совпадают до полного тождества⁵⁶⁸.

Общность здесь заключается, прежде всего, в психологии древнего первобытного человека, который представлял себе, что его слышат и понимают духи, животные или предметы, которых его воображение наделяло человеческим умом и человеческими чувствами. А географическое соседство народностей Кавказа, единство окружающих условий и культурных взаимоотношений имели большое значение по факту наличия этой общности⁵⁶⁹.

Предполагая идти на охоту, осетин обходит нужных ему людей и, говоря с ними на охотничьем языке⁵⁷⁰, приглашает их вместе с собой на охоту. Обычно произносится фраза: «Куацали бунма цаум» [дигор. *Къуаццали бунмæ цаумæн*] — «Идем под палочку». Малейшая ошибка в этом отношении влечет за собой неуспех охоты. Словесное табу охотничьего языка было очень распространено среди народов мира и существует до сих пор в той или иной степени. Оно объясняется страхом перед духами и желанием их обмануть, не быть ими понятыми или замеченными. Накануне дня, предназначенного для выхода на охоту, старший из группы велит женщинам своего дома изготовить ему три маленьких молитвенных лепешки из пресного теста с сырной начинкой.

Выйдя из дома в предрассветные сумерки, группа охотников делает привал на месте, откуда предполагается начинать охоту. Здесь оставляются все вещи, и при них остается младший из этой группы. В обязанность его, кроме оберегания вещей, лежит еще и абсолютное воздержание от пищи и питья во все время от ухода охотников до возвращения их с охоты. Перед тем как уйти с места привала, охотники рассаживаются около костра в два ряда, поровну с каждой стороны. Несоблюдение этого условия, по представлению осетин, может привести к гибели всех на охоте. Присутствующие почти не разговаривают, а если произносят фразы, то только на охотничьем и на иносказательном языке. Около старшего по летам младший кладет молитвенные лепешки. Все снимают шапки, но продолжают сидеть. Встает только старший и, устремив глаза в сторону, где, по его мнению, может находиться Авсати, и держа лепешки в руке, начинает, крича, петь свою импровизированную молитву, являющуюся магическим действием. Текст ее варьирует следующим образом одну тему: «О, Авсати, мы пришли к тебе в надежде, что ты выделишь нам из твоих стад одного бедного оленя или тощую козу. Зову тебя, посмотри на меня и выпусти на меня старую козу, негодную для тебя. О, Авсати, возьми мои сырные лепешки и сочти за жертву себе, за лучшую из жертв, какую когда-либо приносил тебе счастливейший из охотников. О, Авсати, не отпусти меня с поникшей головой. О, Авсати, много у тебя зверя, и ты от своего избытка

⁵⁶⁷ См. примечания к этой статье.

⁵⁶⁸ У сванов: Маргиани Д. Сванеты... С. 70–71; Дмитриев Н. Г. Из быта... С. 168–169; Эристов Р. Д. Заметки... С. 92–102.

⁵⁶⁹ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах. Л., 1929. (Сборник Музея антропологии и этнографии; т. 8).

⁵⁷⁰ Об охотничьем языке у осетин: Цаголов Г. М. Охотничий язык и обряды у осетин: Этнографическая заметка // Терские ведомости. 1895. № 53. 7 мая. С. 2; Дирр А. М. В Тагаурской и Куртатинской Осетии... С. 269.

щедро даешь его Тутыру. Неужели ты не пожалеешь меня и не дашь нам хорошую козу?»⁵⁷¹. Молитва эта записана в Алагирском ущелье в начале 70-х годов XIX века.

Или же: «О, Авсати, вон у входа в ущелье пасется стовестивый олень. О, Авсати, вон на вершине горы пасется горный тур. О, Авсати, ты обещал нам своею свирелью дать удачу в охоте. О, наш старый Авсати»⁵⁷².^{CDI}

Тексты осетинских охотничьих магических песен записывались неоднократно⁵⁷³.

После окончания молитвы лепешки съедаются всеми присутствующими, а молившийся берет из костра горящую головешку и бросает ее в сторону от себя под кусты. Этим моление Авсати заканчивается, и охотники отправляются на охоту, направляясь каждый в свою сторону.

К вечеру охотники возвращаются к месту привала. Если охота была удачна, то оставшийся на месте младший из группы приготавливает из принесенной охотниками дичи шашлык для совершения молитвы благодарения в честь Авсати. Куски внутренностей, сердце, печень и три ребра насаживаются им на три палки-вертела, изготовленные им за время вынужденного ожидания товарищей. Обычно в настоящее время рукоятки этих вертелов — резные. Рукоятки представляют собой изображения голов туров, оленей или же покрыты орнаментальной резьбой, что составляет почти полную аналогию с рукоятками вертелов, находимыми археологами и сделанными из бронзы. Вертела эти делаются длиннее обычных из расчета на то, чтобы резной конец их не пострадал от жара костра, и, во-вторых, на вертеле должно быть место для обертывания палки травой при совершении благодарственного моления Авсати.

Как только шашлык изжарится, младший, который его готовил, берет пук свежей зеленой травы и обертывает вертел ею между резным ее концом и мясом. Старший берет в руки три вертела, так, чтобы рука его соприкоснулась только с травой, но не непосредственно с деревом, и начинает свою импровизированную молитву-песню: «О, добрый Старый Авсати, мы зовем тебя добрым, ты послал нам хорошую дичь. Слава тебе, добрый Старый Авсати».

После этого все свободно приступают к ужину и перестают говорить на охотничьем языке. Затем ложатся спать, а утром, исполнив хором благодарственную песню Авсати, идут домой, угощая дичью всех встречающихся по пути.

Палки вертела обычно оставляются у подножия охотничьего святилища или же сжигаются в костре.

По представлениям осетин, охотник должен перестать охотиться тогда, когда убьет сто туров или же когда убитый тур падает вниз на рога. Это знак того, что Авсати больше не разрешает ему охотиться, и если он Авсати не послушается, то будет наказан им тем, что погибнет во время охоты⁵⁷⁴.

Коммент. см.
на с. 354

⁵⁷¹ Гатиев Б. П. Суеверия... С. 58–59.

⁵⁷² Записано мной в Мамисонском ущелье, в селении Верхний Зарамаг в 1930 году от Алексея Кайтамова, 62-х лет (см. приложение «Тексты» [приложение не обнаружено]).

⁵⁷³ Дирр А. М. Божества охоты... С. 14–16 (текст на иронском диалекте с русским переводом); Памятники народного... Вып. 2. С. 127–130 (текст на дигорском диалекте с русским переводом). Только в русском переводе см.: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 58–59; Цаголов Г. М. Охотничий язык... С. 2; [В этом месте дана ссылка: «Аракчиев <...> “Пламя” <...>, стр. 86». В журнале «Пламя» состоялась следующая публикация: Аракчиев Д. И. В горах Юго-Осетии. Народные песни // Пламя. 1923. № 12 (15 октября). С. 29; № 13 (7 ноября). С. 31. Указанная в ссылке «стр. 86» не входит в ее диапазон. Очевидно, имеется в виду упоминавшаяся выше статья: Аракчиев Д. И. Народное музыкальное творчество...]. То же и у других кавказских народов; см., например: Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // Терский сборник. Вып. 6. Владикавказ, 1903. С. 281–283, 284–286 («Охотничья песня» и др.). Вариант «О косом одноглазом Апсанти», что смыкается с понятиями о том же божестве у чечено-ингушей, у которых Авсати называется «Одноглазый Елта».

⁵⁷⁴ Записано мною в Северной Осетии, в Цейском ущелье в 1936 году от Кадахца Айлярова и в Южной Осетии в 1939 году от Джетагаза Бигизова [Василий Бегизов; осет. *Беджызаты Джетагъгъз*] в селе Эдиси.

Охота на территории заповедника Реком в прежнее время была разрешена только во время кувдов, то есть месяц весной и месяц осенью, в остальное время она была запретна. Затем, примерно в XIX веке, охота была разрешена и в другое время, но только тем, кто хотел убить тура или оленя, чтобы принести в дар Уастрджи. Для своих нужд охотиться в зоне заповедника было запретно всегда, что неуклонно соблюдается осетинами и в настоящее время.

5.2.4. Божества земледельческого цикла

Земледельческий культ осетин чрезвычайно расплывчат, а божества в нем сливаются и перекрывают друг друга. Их древние имена или, вернее, иносказательные эпитеты «неназываемых» божеств полузабыты и с трудом восстанавливаемы под объединившей их формой христианизированного имени Уациллы — «святого Ильи». Экскурс в земледельческие религиозные верования осетин чрезвычайно труден, так как материалы для познания того или иного образа приходится собирать по крупицам. Кроме того, в фольклоре осетин залегают перемешанные многовековые напластования, трудность отслаивания которых заключается еще в широкой синкретизации религиозных представлений, связанных с их исторической судьбой. Между тем, история осетин на протяжении многих столетий или совершенно темна, или очень мало известна. Вследствие этого историк осетин ищет материал как раз в этих спутанных слоях фольклора, откуда и получается заколдованный круг, из которого трудно выбраться.

В современном почитании осетинами Уациллы, или Вациллы, скрытого под именем Ильи, теперь объединены в одно несколько взаимно антагонистических друг другу древних божеств — покровителей земледелия, плодородия и изобилия в хозяйстве: Хур [Хор; осет. *Хур/Хор*], Бур-хор [*Бурхор/Бурхорали*], Хор-хор^{CDII}, Бура-фарныг [*Бурафарныг*], — и противоположных, враждебных им, несущих гибель: Арзавд зæд [*Арвдзавды зæд*], Аврах [*Аврагъ*], Мих [*Мигъ*] и нарт Батыраз⁵⁷⁵.

Имя библейского пророка Ильи могло проникнуть в алано-осетинскую среду вместе с ранним христианством из Византии, Абхазии, Грузии. Могло это имя укорениться в верованиях осетин и во время алано-хазарского объединения при проникновении к хазарам иудаизма^{CDIII} в VIII–IX веке⁵⁷⁶, черты которого в религии осетин имеются в виде отдаленных небольших вкраплений⁵⁷⁷.^{CDIV}

Коммент. см.
на с. 352

⁵⁷⁵ Я пишу это имя в форме Батыраз в толковании его В. И. Абаевым — «Богатырь-Азов»; о различных произношениях этого имени см.: Абаев В. И. <О собственных именах... С. 68>.

⁵⁷⁶ Гаркави А. Я. Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве. Вып. 1. СПб., 1874; Гулянд Я. И. Доклад в Санкт-Петербургском археологическом институте об иудаизации хазар // Известия Императорской Археологической Комиссии. 1910. Прибавление к вып. 37. Хроника и библиография, вып. 18. С. 65; Коковцов П. К. 1) Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-русско-византийских отношениях в X веке // Журнал Министерства народного просвещения. 1913. Ч. 48. Ноябрь. С. 152–153; 2) Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932; Горянов Б. Т. Византия и хазары. (Обзор иностранной литературы) // Исторические записки. 1945. Т. 15. С. 262–267; Гартштейн Д. Два еврейских письма о Хазарском царстве // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1847. № 6. С. 1–11.

⁵⁷⁷ Соприкосновение с иудаизмом у алано-осетин могло произойти и ранее этого времени, так как отдельные поселения евреев на Кавказе, по местным преданиям и грузинской летописи, относятся ко времени еще до Навуходоносора [630–562 гг. до н. э.]. Вопрос об элементах иудаизма в религии осетин еще не изучался. Имеется только одна неопубликованная работа Б. А. Алборова «Цыппурс». Высказывания В. Б. Пфаффа о семитизме осетин нельзя считать научно обоснованными (см.: Пфафф В. Б. Этнологические исследования... С. 82, 90, 101). Критику на эту работу см.: Загурский Л. П. Наши этнологи // Тифлисский вестник. 1875. С. 38–40. Покупка А. [С.] Фирковичем в 1840 г. у осетин древнееврейских книг сама по себе ничего не доказывает. См.: Фиркович А. Археологические разведки на Кавказе // Труды Восточного отделения Императорского Археологического общества. СПб., 1858. Ч. 3. С. 134–135.

Первая часть составного имени Уациллы/Вациллы — «уас», «уац», «вац», так же как и в имени Уастрджи, аналогично парсийскому «уазд»⁵⁷⁸ — «святой».

Б. А. Алборов осетинское «еля» [?] возводит к форме «el» — тоже с окончанием звательного падежа⁵⁷⁹, причем, по его догадке, кажущейся мне правильной, Уац Илла произошло от первоначального, существовавшего в форме «Уац-Ала», в переводе — «священный огонь»⁵⁸⁰. «Ала» затем был перекрыт именем пророка Ильи, близкого в понимании осетин и по созвучию, и по значению. Эпитетом Уациллы служат: «urs» <(ирон.)> и «ors» [уорс] (дигорск.), что означает «белый», и «ruxs/roxs» [рухс/рохс] — «светлый» [?]. Только по отношению к Уацилле, так же как и Аларды, в молитве осетинами употребляется загадочное слово «табу». Оно переводится обычно словом «слава», а заклинание «Тбау⁵⁸¹ Уацилла, табу дæ хицен» («Да будет <...> тебе слава») и «Аларды, табу дæ хицен»⁵⁸² на самом деле переводу не поддается.

По разысканиям Б. А. Алборова, Уацилла зовется «Елиа» в следующих местах Осетии — в ущельях: Дигорском, Алагирском и в Нарской котловине. В остальных же частях Осетии его называют Уац Илла, Уас Илла, Вацилла⁵⁸³.

В атрибуциях осетинского Уациллы видны два резко отличных момента: благожелательство, миролюбие и даже трусливость и, с другой стороны, гневливость, необузданность и губительность, — выраженные в остром столкновении первого и второго.

Облик осетинского Уациллы в фольклоре осетин расплывчат. Появляясь в сказаниях, он выступает там только названием его имени, а не образом, не обрастая, как другие осетинские божества, четкими специфическими чертами, отличающими человеческие характеры.

Это произошло, во-первых, потому, что благополучие и плодородие в хозяйстве осетин на протяжении многих веков зависело от множества губительных сил природы, против которых осетины были бессильны. Поэтому «не помогший» в этом деле Уацилла стал «младшим среди божеств»^{CDV}. Другим обстоятельством для снижения его в ранге послужило и то, что имя Уациллы, перекрывшее собой имена более древних языческих божеств, проникло в среду алано-осетин значительно позднее, вместе с христианством, хотя тоже достаточно древним. Появление Уациллы в пантеоне осетинских божеств хотя и перекрыло некоторых из них своим именем, но не уничтожило их функции, оставляя их существовать вместе с собой.

О слабости Уациллы в сравнении с другими божествами и нелюбви к нему осетин очень ярко говорят слова нарта Батыраза, обращенные к Мклгабртæ на кувде в Сидоне [Сидане]⁵⁸⁴, подразумевающие Уациллу: «И где тут моя корова делась?». Эпитет коровы в осетинском языке означает высшую степень презрения и является обращением к трусу.^{CDVI}

Во время кувда в честь древнего божества плодородия [на празднике] Рæмонбон [Рæмонбон] культовая братина с пивом в честь Уациллы обносится слева направо, являясь единственным исключением в культовых пиришествах в честь божеств, так как эта чаша, по обычному осетинскому обряду кувдов, обносится справа налево. Такое исключение в тосте в честь Уациллы, [который] «моложе других» божеств Рекома — Уастрджи и Мклгабртæ, [связано с тем, что последние] могут обидеться, что их равняют в обрядах и в словословиях с Уациллой⁵⁸⁵.

Коммент. см.
на с. 352–353

⁵⁷⁸ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 120, примеч. 22.

⁵⁷⁹ Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 418–419; см. также: Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 94, примеч. 37.

⁵⁸⁰ «Ала» означает «огонь».

⁵⁸¹ «Тбау», или «Тыбау» — название горы в Тагаурском ущелье Северной Осетии, на которой находится святилище Тбау Уацилла.

⁵⁸² «Хицен» [хицæн] значит «особое», в приблизительном переводе: «Святилищу, находящемуся на горе Тбау, посвященному Уац-Илла, табу особенное». То же и в отношении Аларды — божества оспы.

⁵⁸³ Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 108.

⁵⁸⁴ См. начало главы — «Мклгабртæ», с. <206>.

⁵⁸⁵ О «Хор-хор» см. дальше на стр. <247–248>.

Главное святилище, посвященное Уацилле в узком понимании этого имени — как покровителя изобилия в хозяйстве, — находится в Северной Осетии в Тагаурском ущелье, вблизи селений Какадур и Ломардон [Ламардон] и носит название Тбау Уацилла. В отличие от жертв в виде козла и козленка, приносимых божееству грозового цикла Арвзавд [Арвы дзавд; осет. *Æрвдзæвд*] («Удар молнии»), Уацилле, покровителю земледелия, приносят в жертву белого ягненка и белого барана⁵⁸⁶.

В Куртатинском ущелье на горе Гачин [*Гачъын*], выше селения Лац, в местности Донисæр [*Донысæр*] имеется Уацилла кувандон, носящее также название «Куртаты Шархау-кувандон» [*Куырттаты Саргъау кувæндон*]^{CDVII} — «Куртатинское святилище Шархау»⁵⁸⁷. Здесь около скалы, имеющей сходство с огромной головой человека, повернутой в профиль, со страдальчески сомкнутым ртом, стоит небольшой жертвенник кубической формы с нишкой, выложенной из камней сухой кладкой. Этот кувандон является покровителем пастухов всего Куртатинского ущелья. Такие же жертвенники-кубы и столбики с нишкой имеются и в остальных ущельях Северной Осетии. Подобных святилищ на территории священного заповедника Реком не имеется.

Божество плодородия «Хор»⁵⁸⁸-Уацилла» [*Хоры Уацилла*], или «Хлебный святой Илья», как его теперь называют, по поверию осетин, сам сеет зерно. При посеве первые горсти зерна, рассыпаемые по полю, осетины обычно сопровождают словами: «Хор-Вацилла, хор жад» [*Хор Уацилла, хоры зад*] — «Зерну Вацилла, зерну урожай». Женщины, называя Уацилла иносказательно, говорят «Хор хицау» [*Хоры хицау*] — «Властитель, хозяин хлебов» или же «Хоры дзуар» — «Святой зерна, хлеба».

Но в осетинских сказаниях встречаются имена древних земледельческих божеств, имеющих в составе своего имени тоже слово «хор»: «Бур»⁵⁸⁹-Хор» [*Бурхор*] — «желтое зерно» (иронский диалект) и «Бор хуарали» [*Бурхорали*]⁵⁹⁰ — «желтое просо» (диг[орский] диалект), называют его также «Хуаре лдар» [*Хуарелдар*]⁵⁹¹. В нартовском эпосе встречается разновидность этого имени — «Бур-хор-али, сын Бур Фарныга [*Бурæфæрныг*]» («желтое зерно, сын желтого счастливого»)⁵⁹². Загимен^{CDVIII} [*Зыгуымон*]⁵⁹³ — божество хлебов и Будури-изæд⁵⁹⁴ — степной добрый дух.

Круг земледельческих праздников, связанных с древними земледельческими боже-ствами, невелик и сильно христианизирован. Перед началом запашек в понедельник

Коммент. см.
на с. 353

⁵⁸⁶ Крупницы описания восхождения жреца из фамилии Гусовых [Гудцевы; осет. *Гуццатæ, Гудцатæ*] на священную гору Тбау Уацилла с ягненком и остального моления см. в статьях: [Steder L. von]. Tagebuch... S. 82–83; Klaproth H. J. von. Reise... S. 346 (говорит о пещере, а не о святилище Тбау Уацилла); Шёгрен А. М. 1) Религиозные обряды осетин... // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 42; 2) Религиозные обряды осетин... // Кавказ. 1846. № 28. 13 июля. С. 110; Шанаев Дж. Осетинские... С. 40; Чочишвили Г. Н. Праздники в Осетии // Кавказ. 1884. № 2. 3 января. С. 2 (перепечатка из грузинской газеты «Дроеба»); Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 413; Кокієв Г. Святилаща Даргавської тіснини // Східний світ. 1930. № 3 (12). С. 183–193.

⁵⁸⁷ Шархаукувандон в литературе не известен, я видела его несколько раз, начиная с 1927 года. Святилищем является куб высотой около 1,25 м. Сделан он из рваных, не подтесанных плит шиферного сланца, сухой кладкой. Снаружи он густо побелен известкой. В нише жертвенника с восточной стороны стоят две иконы: Георгия Победоносца, напечатанная на бумаге и наклеенная на доску, и Богоматери в медной ризе письма начала XX века. Здесь же стоит грубо вырезанный из куска дерева пеналообразный ящичек с выдвинутой крышкой, в котором лежат серебряные монеты Николая II и советские.

⁵⁸⁸ Слово «хор» означает «зерно, хлеб», аналогично иранскому.

⁵⁸⁹ «Бур» [*бур* (ирон.), *бор* (дигор.)] — «желтый».

⁵⁹⁰ «Бор» — «желтый», «хуар» — «просо, хлеб». В. Ф. Миллер сближал слово «хуар» с авестийским «хуагəна-» — «пища» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 3. С. 13), а следовательно, можно сближить и осетинское слово «хæрен» [*хæрын*] — «есть» (иронский диалект). См. также: Миллер В. Ф. Осетинско-руско-немецкий словарь. Т. 1. С. 357.

⁵⁹¹ В. Х. Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339. 22 декабря. С. 3; Миллер В. Ф. Осетинско-руско-немецкий словарь. Т. 3. С. 1587.

⁵⁹² Сказание <«Как умер нарт Батрадз» (Памятники народного... Вып. 2. С. 24–25)>.

⁵⁹³ Осетины // Терские ведомости. 1870. № 52. 24 декабря. С. 4.

⁵⁹⁴ В. Х. Кое-что о дигорцах...

второй недели Великого поста бывает праздник Хор-бон [Хоры бон] — «День зерна»⁵⁹⁵. На этой же неделе, во вторник, на следующий день после Хор-бона — Рæмон-бон [Рæмон бон]⁵⁹⁶. На второй неделе после Троицы — Уацилл[а]⁵⁹⁷, перед жатвой — Фаззаг [Фæз-заг]⁵⁹⁸ или Хуари сæртæ⁵⁹⁹ («зачатки хлеба», «головы хлеба»), после окончания полевых работ и уборки хлеба — Хуаре длар [Хуарелдар] и последнее, под Новый год — Крыс дзау [Куырысдзау] («хождение за снопом»), касающееся только колдунов — «дашны» [дæсны] («знающих»), которые отправляются за урожаем будущего года в Страну мертвых — на луг, на котором растут семена нужных людям съедобных растений, а также семена счастья и несчастья⁶⁰⁰. Все эти праздники в честь земледельческих божеств проводятся, смотря по их сущности, дома, на нихасе⁶⁰¹ [или] около святилища.

В перечисленных праздниках только июньский Уацилла может быть связан с именем Ильи Пророка в его христианском облике. Все же остальные — моления, корни которых относятся ко времени древнего алаано-осетинского, а частично и общекавказского язычества.

Главным из этих праздников считается Хор-хор-Рæмон-бон, длящийся подряд два дня — понедельник и вторник второй недели Великого поста. Праздник этот хотя и называется теперь Хоры Уацилла, но носит в себе черты древних верований осетин и связан с Илей только по имени, а с Великим постом — как с остатками каких-то старых попыток христианизировать осетин, может быть, грузинскими, а может, даже и русскими миссионерами.

Это моление об урожае лета, когда еще только начинается весна и с нею вместе пахота — день Хор-хор-бон («зерна») и день Рæмон-бон (атмосферных явлений и осадков). Первое из этих молений совершается в кругу своего дома, а второе — общественное моление об урожае на площади, у места родового совета — нихаса и носит коллективный характер, а поскольку еще в начале XIX века в горах Осетии кау за редкими исключениями были еще семейными объединениями, то надо полагать, что кувд Рæмон-бон был родовым. Самые старые записи этого моления относятся к концу 40-х годов и началу 50-х годов XIX века.

Записаны они в разных местах Осетии — от Моздока на Северном Кавказе до Кударского ущелья Южной Осетии и, в основном, одинаковы. В этом празднике участвуют только мужчины. Главной особенностью этого праздника было то, что, помимо коллективного участия, собирався еще и колон⁶⁰² [хъалон], заключающийся в обложении дополнительными расходами на совершение ритуального пира тех домов данного кау, где в этот год родились дети или же была свадьба. В день Хор-хор, несмотря на пост, едят мясное, на следующий день, на Рæмон-бон — только рыбное. При совершении моления совершается обряд, нигде при других кувдах не повторяющийся — обливание пивом головы старика, выбранного

⁵⁹⁵ Кучеревский С. Осетинский праздник Хор-хор // Закавказский вестник. 1848. № 17; Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. (Тутури-Хури. Рамон-бон. Вацилла. Цоппай) // Кавказ. 1850. № 47. 17 июня. С. 185–186; № 48. 21 июня. С. 189; Переваленко В. Ф. Осетинский праздник Хор-хор // Кавказ. 1853. № 39. 27 мая. С. 160–161; Гатиев Б. П. Суеверия... С. 30–32; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 279–280; Кодзаев А. Н. Древние осетины... [С. 32]

⁵⁹⁶ К[ануков А.]. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 25. 26 февраля. С. 2–3; № 80. 5 июля. С. 3; Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 999.

⁵⁹⁷ Православное духовенство приурочивало этот праздник к 20 июля по старому стилю — дню Ильи Пророка.

⁵⁹⁸ «Праздник первых трех снопов», см.: Тхостов И. Г. Верования осетин // Терские ведомости. 1868. № 12. 18 марта. С. 47; В. Х. Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339. 22 декабря. С. 3.

⁵⁹⁹ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 279.

⁶⁰⁰ Шанаев Дж. Осетинские... Вып. 2. С. 28–29; Гатиев Б. П. Суеверия... С. 26; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 271; Алборов Б. А. Ингушское «Гальберды»... С. 404.

⁶⁰¹ Нихас [ныхас] — место родового совета в селении.

⁶⁰² «Колон» — слово грузинское, означает «подать». Размер ее обычно 3 хабыджина [хабызджын] — пирога с сырной начинкой, кувшина араки, кадушки пива или браги и рыбы (или денег за нее).

для совершения на будущий год этого моления в качестве жреца. Делается это так: во вторник в Рамон-бон старик, являющийся на данный день жрецом, но не дзуарлаг данного святилища, лицо, выбранное для совершения этого ритуального действия в прошлом году, произносит молитву, прося хороший урожай хлеба и приплод скота, и при окончании ее обращается к собравшимся с вопросом: «Уæ лябпуге ци курут?» [*Уæ læpputæ, цы курут?*] («Мальчики, чего вы просите?»). На это все хором отвечают: «Хор, хор» («Зерна, зерна») ^{CDIX}. Вопрос задается трижды. После этого старик берет в руки поданную ему огромную братину с пивом или брагой и опять спрашивает, кто будет жрецом на будущий год: «Хор-боны найсæни?» [*Хоры бон чи айсдзæни?*]. Тогда из толпы присутствующих выходит старик и говорит: «Аз» [*Æз*] («Я») ⁶⁰³. Жрец подает ему братину, из которой тот выпивает. В это время ему на голову трижды выливают пиво или брагу из другой братины.

Во время каждого из трех этих обливаний головы жрец этого года вопрошает: «Уо лаппуге ци курут?». И присутствующие также отвечают: «Хор, хор». После этого начинается культовое пиршество, в котором принимают участие только мужчины, достигшие половой зрелости.

С земледельческим культом связана также и ночь колдунов, в которой участвуют крысмæдзог [*куырысмæдзог*] — «едущие за снопом» ⁶⁰⁴, ^{CDX} Осетинские дашны («знающие, колдуны») в эту ночь во сне отправляются в Страну мертвых, на луг в местности Бурку-бестæ [*Бурку-бæстæ*] ⁶⁰⁵, ^{CDXI} в которой растут семена съедобных растений, а также счастье и несчастье. Колдуны попадают туда непременно на чужом животном, и необязательно на коне, а на козлах, баранах, которые от этого погибают, или на предметах: ступках, корытах, метлах. Там они участвуют в битве за сноп колосьев и горсть белых зерен, которые определяют урожай текущего года. В эту ночь в Бурку-бестæ собираются также и все осетинские божества, некоторые из них, как, например, Уастрджи, только наблюдают за битвой, другие же, и прежде всего Уацилла, участвуют на стороне той или другой группы крысмæдзогов, чтоб обеспечить свой скот от посягательств крысмæдзоговых, посвящают покровительству Уациллы его, подобно тому, как это делается вообще у абхазцев в отношении божества-покровителя домашних животных, земледелия и хозяйства Ай-тор [*Айтар*], соответствующего осетинскому Уацилла ⁶⁰⁶.

Коммент. см.
на с. 353–354

⁶⁰³ Перед началом праздника старики селения при помощи жеребьевки выбирают из нескольких, во всех отношениях достойных, из своей среды одного, который должен будет участвовать в кувде этого года и исполнять роль жреца в будущем году.

⁶⁰⁴ Общественное моление об урожае распространено вообще среди горцев Кавказа, соседей Осетии, но не в таких формах. У ингушей покровителем плодородия считалось божество Мятцели (*Далгат* Б. К. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. Ингушско-чеченские сказания о нартах, великанах, людоедах и героях, записанные со слов стариков-ингушей в 1892 году // *Этнографическое обозрение*. 1901. № 1. С. 69), а сын Бога — Елта был хлебное зерно. За заступничество за людей отец выбил ему пальцем глаз, вследствие чего он стал кривым (*Ахриев* Ч. Ингуши... С. 12–14). По осетинским сказаниям, нарт Елтаган был слабее нарта Сослана (солярное божество), вследствие чего он проиграл ему свой скаल्प: *Абаев* В. И. Нартовский эпос... С. 47–48. У кабардинцев общественное моление об урожае носит название «ханцегуаш»: *Кашежев* Т. П. Ханцегуаше (общественное моление об урожае у кабардинцев) // *Этнографическое обозрение*. 1900. № 2. С. 174–176.

⁶⁰⁵ Вопрос о хождении за снопом мало изучен, текстов собрано еще очень мало. Главным литературным источником является Дж. Шанаев, записи которого относятся к 1869 г. (*Шанаев* Дж. Осетинские... С. 27–29) и христианизированная запись священника Б. [П.] Гатиева тоже конца 60-х годов (*Гатиев* Б. П. Суевия... С. 26–27). Есть более ранние, но и более короткие записи этого обычая у [Я. Рай-негга] (*Reineggs* J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Bd. 1. Gotha ; St. Petersburg, 1796. S. <229–230>) и [В. В. Пассека] (*Пассек* В. В. Осетинцы // *Очерки России*. Кн. 1. СПб., 1838. С. 171). Существует поразительная близость между рассказами осетин о Курyse и рассказом [Ч.] Диккенса «История семи бедных путников», о втором бедном путнике и брильянтовой ярмарке, написанном им, вероятно, на основании каких-либо древних английских сказок: *Диккенс* Ч. Полное собрание сочинений / пер. Я. И. Ясинского. Кн. 42. СПб., 1910. (Прил. к журн. «Природа и люди»). С. 183.

⁶⁰⁶ *Алборов* Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 404.

Наиболее ярким выразителем культа атмосферных явлений выступает в виде грозового божества герой нарттовского эпоса нарт Батрадз⁶⁰⁷, хотя и не каждый его подвиг носит грозовой характер. Как всякое божество, ставшее героем сказаний, он объединил вокруг своей личности много легенд различного происхождения, но его цикл единственный в кругу нарттовских сказаний, который дает целый ряд сюжетов, и притом сюжетов основных, в которых грозовой характер Батрадза выступает с большой выпуклостью.

Сказания о Батрадзе сближают его сущность с божествами индо-иранского пантеона⁶⁰⁸. Батрадз как грозовое божество живет обычно не с нарттами, а на небе. Он или носится по воздуху, или гостит у небесного кузнеца Курд Ола Гона [Курдалагон; осет. *Куырдалагон*]. На земле он появляется только для приключений, и описание спуска этого стального нарттовского героя на землю дает в сказаниях ясную картину молнии⁶⁰⁹. Батрадз спускается при помощи нарта Сослана (Соз[ы]р[ы]ко) как раскаленный кусок железа и заставляя всех, окружающих и соприкоснувшихся с ним, растопиться при его прохождении. Упав во вражеский город, он своим жаром уничтожает его.

Батраз с высоты неба увидел, что великан, вмешавшись в игры⁶¹⁰ нарттов, калечит их, бросает вниз на землю, но перед этим он обрывает глыбу льда и покрывает ею свою голову, чтоб не погибнуть от собственного жара. И когда Батраз падает на землю подле великана, вода льется с него как из источника. Схватив великана, Батраз отрывает ему руку и отпускает всего в крови.

Другим спуском Батраза с неба является его прыжок вниз по зову нарттов при известии об убийстве его отца Хамыца⁶¹¹. В сказании <...> Батрадз, узнав о готовящейся позорной гибели для его дяди, нарта, снежно-бороذого Урызмага, так возмутился, что «тело его стало красным, как огонь». Весь пылающий, он спустился на верхушку башни дома Урызмага, пробил все ее семь этажей и бросился в чан, полный воды, приготовленный нарт Сатаной, чтоб остудиться. Затем уже идет на пир нарттов и уничтожает там злоумышленников⁶¹². [Ж.] Дюмезиль указывает на то, что к этому сказанию примыкает сказание о рождении Батрадза⁶¹³, когда Батрадз, выйдя из нарыва своего отца Хамыца и ступив на крышу башни, где это произошло, пробивает все семь этажей этой башни, наполняя все пламенем, и падает в семь полных чанов воды, которые его тетка Сатана поставила для остужения его в первом этаже этой башни. Но, несмотря на предосторожность, Батрадз все же пробил чаны и вонзился в землю по самые колена.

По осетинским сказаниям, меч Батрадза был брошен после его смерти в Черное море, чем окрасил воду моря в красный цвет [крови] нарттов, запекшейся на его лезвии. Меч этот лежит там и сейчас. И, когда с запада полыхает зарница далекой грозы, осетины говорят: «Это сверкает меч Батрадза, <бросающий себя> из моря <на небо для> уничтожения злых духов»⁶¹⁴.

По нарттовским сказаниям, Батрадз не только молния, он в то же время и ураган, буря. В сказании <...> Батрадз, преследуя нарттов, стал дуть с такой силой⁶¹⁵, что рассеял их по всем четырем сторонам света, убив одних и искалечив других.

⁶⁰⁷ Экскурс о грозовом облике нарта Батрадза и публикация всех сказаний, в которых говорится о нем, см.: Dumézil G. *Légendes...* P. 179–199. А также: Абаев В. И. *Нарттовский эпос...* С. 56.

⁶⁰⁸ Dumézil G. *Légendes...* P. 179.

⁶⁰⁹ Миллер В. Ф. *Осетинские этюды*. Ч. 1. С. 41–47 («Урызмаг и Созрыко»); Dumézil G. *Légendes...* P. 180.

⁶¹⁰ Миллер В. Ф. *Осетинские этюды*. Ч. 1. С. 27–29 («Батраз и Бадзанаг»); Dumézil G. *Légendes...* P. 181.

⁶¹¹ Миллер В. Ф. *Осетинские этюды*. Ч. 1. С. 19–23 («Как убили Хамыца, Батразова отца»); Dumézil G. *Légendes...* P. 181.

⁶¹² *Памятники народного...* Вып. 1. С. 72–74 («Как нартты хотели опить Урызмага»); Dumézil G. *Légendes...* P. 181.

⁶¹³ Шанаев Дж. *Нарттовские сказания...* С. 27–32; Dumézil G. *Légendes...* P. 181.

⁶¹⁴ Шанаев Г. *Из осетинских сказаний...* С. 22.

⁶¹⁵ Там же. С. 19.

Хотя за смерть отца Батрадз приказал нартам сжечь все шелковые материи, которые они имели, и этой золой наполнить сапоги его отца, нарта Хамыца, едва только нарты приготовили для этого золу, как Батрадз, обратившись в ураган, рассеял их золу⁶¹⁶.

Погибнув в борьбе с уацылатæ [уацыллатæ] и уастрджитæ [уастырджитæ], Батрадз, уже мертвый, испускает такое могучее по силе зловоние, что шестьдесят из победивших его зæдтæ падают, задохнувшись, мертвыми на его труп⁶¹⁷.

Таким образом, являясь в образах молнии и урагана, Батрадз, естественно, становится бичом сельского хозяйства, выступая «богоборцем». Батрадз, проходя по небу, убил еще и отца духа зерна Бурхуарали [дигор. *Борхуарали*], за что и был наказан им тем, что у нартов в течение семи лет случился такой сильный неурожай, что не выросло ни одного злака⁶¹⁸. Преследуя всячески Уацилла и забавляясь уничтожением его рати — «семью семь Уациллатæ» («авдавды Уациллатæ») ⁶¹⁹, Батрадз в конце концов от этого погиб. Таким образом, богоборчество нарта Батрадза является борьбой вредных сил природы с божеством урожая Бурхуарали, перекрытым впоследствии христианизированным именем Уациллы.

Другим божеством того же грозового цикла является властитель града, называемый иносказательно «Гудыртæ-ком» [Гудырты ком] («Замкнутая пасть») ⁶²⁰. В злобе насылает он на землю особо крупный град, но вообще божество это благожелательное. Верхние зубы его пасти находятся в небе, а нижние на земле. И когда блещит молния, то Гудыртæ ком раскрывает свою пасть и ловит ею молнию и глотает, чтобы она не повредила бы людям их посевы. Своей пастью Гудыртæ ком ловит также и затем глотает небесного змея Руймона ⁶²¹, спасая этим человечество от гибели, так как иначе Руймон сожрал бы все живое на земле. Святилище Гудыртæ ком находится в Алагирском ущелье, на левом берегу реки Ардон, выше селения Ход, у подножия хребта Урс-Хох [Урсхох] («Белой горы»). В день кувда в его честь в святилище приносят «авд-авди авд» [авд авды] («семь раз семь») — 49 хлебов и одну корову для насыщения его огромной пасти.

Из сказания о Ногдзуаре ⁶²² («Новом святилище»), записанного Дж. Шанаевым в 1869 году ⁶²³ и сохранившегося в памяти местных жителей до сих пор, видно, как представляли себе осетины внешний облик грозового божества ⁶²⁴.

В Тагаурском ущелье, близ кау Кани [Хъæни], на лугу Гамахтæ [Гамахта; осет. *Гæмахтæ*] паслось большое стадо быков. Внезапно случилась большая гроза. В стадо ударила молния, и один из быков силой удара был отброшен в другой конец луга, называемый Михи-брынк [Мыхы бырынкъ]. Другой бык из этого же стада тоже был поднят на воздух и застрял на ветвях большого дерева. «Поэтому это место сделалось священным, и стали устраивать кувд» ⁶²⁵. В качестве дзуарлага в новом святилище сперва выбрали одного из стариков фамилии Куговых, которым принадлежали убитые молнией быки. Этот дзуарлаг однажды увидел едущего ему навстречу Ногдзуара, стоявшего на голове

⁶¹⁶ Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 17.

⁶¹⁷ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 149 («Из сказаний о Батразе»).

⁶¹⁸ Там же.

⁶¹⁹ Там же.

⁶²⁰ Сведения об этом святилище имеются у: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 51. Сказания эти живы в Ходэ и Ксуртском ущелье до сих пор.

⁶²¹ Как только Руймон (или Зариаг калм) высовывает голову из своего логова, так Уацилла ударяет в нее молнией и поднимает его цепью на небо: Кайтмазов А. Сказания... С. 15; Веселовский А. Н. Разыскания... (Глава XXII. «Большой стих о Егории и сказка об Илье и Змее»). Вып. 6. СПб., 1891. С. 147–166. О суевериях осетин, связанных с грозовыми явлениями, см.: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 30. Чурсин Г. Ф. Осетины... С. 184–188; Памятники народного... Вып. 1. С. 106–107, примеч. 5 («Вариант о нарте Созырыко и маленьком Тотрадзе, сыне Алимбека»).

⁶²² Ногдзуар широко почитался окрестным населением. Нахождение его в перечислении дзуаров осетин см.: Тхостов И. Г. Ворования... С. 3.

⁶²³ Легенда о Ногдзуаре см.: Шанаев Дж. Осетинские... С. 33–35.

⁶²⁴ В 1928 году в Даргавсе от Цепу Байматова [Баймататы Цыппу] мною записано тоже сказание без существенных изменений в тексте.

⁶²⁵ Цепу Байматов.

тура⁶²⁶. В правой руке у него была плеть, увешанная бубенчиками, и, как только он ударял ею свое животное, слышался удар, подобный громовому^{CDXII}.

Осетины вообще не имели идолов, которым они бы поклонялись, но изображения некоторых божеств в древнейшую пору их истории у них, безусловно, были.

Археологические коллекции, найденные на территории Осетии, дают нам возможность видеть изображение этого божества в бронзе. В 1877 г. Г. Д. Филимоновым был найден всемирно известный в археологической литературе «Казбекский клад»⁶²⁷, представляющий комплекс votивных предметов, найденных на месте древнего святилища⁶²⁸.

В этом кладе, относящемся к IV веку до н. э., среди большого количества разнообразных предметов религиозного назначения имеются два бронзовых навершия, высотой по 0,3 метра⁶²⁹, повторяющие один другой, но различающиеся в деталях, может быть, сделанные различными мастерами. Навершия эти имеют боковые втулки для насаживания их на палку-древко⁶³⁰. Сбоку горизонтально поставленной втулки возвышается по четыре

Коммент. см.
на с. 354

⁶²⁶ Цепу Байматов; по записи Дж. Шанаева — [Ногдзуара], сидевшего на олене: *Шанаев Дж.* Осетинские... С. 33.

⁶²⁷ Известия Императорского Общества любителей естествознания, археологии и этнографии. 1878. Т. 27; *Филимонов Г. Д.* 1) Сообщение о поездке на Кавказ // *Известия...*; 2) О доисторической культуре в Осетии // *Протоколы заседания Комитета по устройству антропологической выставки Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.* М., 1878. С. 73–92; Соединенные заседания Антропологического отдела Общества любителей естествознания и Комитета выставки в 1877 и 1878 гг. М., 1878. (*Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии*; т. 31 (приложение). *Труды Комитета Антропологической выставки*; т. 2. *Труды Антропологического отдела*; т. 4). С. 26–33. См. также: *Филимонов Г. Д.* О раскопках на станции Казбек // *Труды V-го Археологического съезда в Тифлисе.* 1881 / под ред. П. С. Уваровой. М., 1887. С. LXXII. [Раскопки Ф. С. Байерна и В. Б. Антоновича на дворе дома] А. М. Казбека в 1878 г. и 1879 г.: *Уварова П. С.* Могильники... С. 139; и др.

⁶²⁸ Г. Д. Филимонов вследствие того, что раскопка его была первой и сравнительного материала у него не было, в находке своей не разобрался. История этой находки следующая. В 1874 году на часть «Казбекского клада» натолкнулись рабочие, расширяющие полотно Военно-Грузинской дороги. «Клад» был найден у подножия горы Куро, на правом берегу реки Терек, в местности Степан Цминда, вблизи церкви, построенной в начале XIX века. Некоторые из найденных вещей, приобретенные у шоссейных рабочих и местных жителей, были пересланы в Москву в 1876 году П. С. Уваровой. Вещи заинтересовали членов Московского археологического общества: в 1877 году оттуда был командирован Г. Д. Филимонов, который и произвел здесь раскопки: *Уварова П. С.* Могильники... С. 139. Г. Д. Филимонов, вопреки всем стараниям, не нашел здесь ни могил, ни костей: *Филимонов Г. Д.* О доисторической... С. 30; *Уварова П. С.* Могильники... С. 139–140. Обнаружил только «влажную землю, просачивающуюся воду, камни, перемешанные с насыпной землей, и несколько древних предметов, очевидно попавших случайно». В проведенной Г. Д. Филимоновым траншее была найдена «твердая металлическая масса скупенных вещей, сложенных в серебряную чашу, перевязанную цепочками, медный горшок, также наполненный вещами» и «еще два медных кувшина, плотно прилежавших друг к другу и обмотанных цепями». О том, что «Казбекский клад» является раскопкой места древнего святилища, места, где впоследствии по обычной преемственности культур была построена церковь, Г. Д. Филимонов не знал, и об этом нигде не упоминается. Между тем, это доказывается самим дневником раскопок Г. Д. Филимонова и самими вещами. Даже беглый осмотр этого комплекса явствует об этом. Здесь мы видим целый пантеон божеств со всеми их атрибутами, известными из сказаний и религиозных текстов. Пантеон, бытующий почти во всем своем составе и сейчас. К тому же мы видим этих божеств не только у осетин, но и у ряда народов Кавказа, составляющих с осетинами древнейший единый культурно-исторический мир, одно общее неразрывное целое. «Казбекский клад» публиковался множество раз и в России, и за границей, между тем, раскрытия смыслового значения этой группы бронзовых статуэток до сих пор еще не было сделано.

⁶²⁹ Изображения их см.: *Уварова П. С.* Могильники... Табл. LXX; с. 144, рис. 124.

⁶³⁰ Из этих двух наверший одно, целое, находится в коллекции Г. Д. Филимонова. Хранящееся в ГИМ изображение см.: *Уварова П. С.* Могильники... Табл. LXX-1. Второе, сломанное, в двух частях, нижняя часть этого навершия — втулка, находится в той же коллекции в Москве. Вторая же, верхняя часть этого навершия в виде человеческой фигуры, стоящей на столбике, составленном из трех, одна под другой, голов туров (*Уварова П. С.* Могильники... С. 144, рис. 124) находится в Ленинграде в [Государственном] Э[рмитаже] в коллекции К. И. Ольшевского, значилась в «древностях Кобани». Об этом см.: *Уварова П. С.* Могильники... С. 144–145.

столбика, составленных из изображений турьих голов с рогами, лежащих одна над другой. К нижним головам этих туров, имеющим круглые отверстия в мордах, подвешены колокольчики продолговатой прямой формы, гладкие, с боковым разрезом и со следами железных язычков. Петли для подвешивания у колокольчиков прямые, плоские. На рогах верхней головы тура стоит человеческая мужская обнаженная фигура, фаллосная.

Голова фигуры из Исторического музея несоразмерно велика по отношению ко всему остальному тощему телу. Лоб низкий, затылок плоский, голова без волос, надбровные дуги сильно выпуклые, нос большой, безусый, уши крупные торчащие, глаза маленькие, борода клинышком. Фигурка в левой руке держит молот, а правой указывает пальцем⁶³¹. Фигурка из Государственного Эрмитажа тоже обнаженная, фаллосная. Голова ее тоже несоразмерно велика, но тело коренастое и коротконогое, лоб низкий, глаза в виде вдавлен, нос выдающийся, толстый, борода клинышком. У фигурки в правой руке палица, левая выставлена вперед, согнута в локте, а кисть сжата в кулак. Бронзовое навершие, подобное по форме находящемуся в руках у фигурки из «Казбекского клада» из коллекции Эрмитажа, опубликовано П. С. Уваровой⁶³².

Такие же обнаженные бронзовые фигурки, с тем же атрибутом грозного божества в руках, но не стоящие на рогах священных животных, имеются в очень большом количестве и в Государственном Эрмитаже, и в других музеях нашей страны. И хотя они давно известны в литературе, но еще совсем не изучены⁶³³. CDXIII Святилища грозного божества осетин, обычно называемого Арвдзавды кувандон [*Арвдзавды кувандон*], и сокращенно произносимого Арвзавд [*Арвдзавд*]⁶³⁴, около которых происходит арвдзавдыкувд [*арвдзавды куывд*] — моление в память удара молнии «*arvy ferttyva*» [*арвы ферттывд*] («небесный блеск»), устроенный в местах гибели кого-либо арвагайд⁶³⁵ [*арвагайд; арваёй агайд*] («небом пораженного»), называемого сокращенно «арвягд» [*арвиагъд*]. В Алагирском ущелье на землях Сидамонтæ между кау Архон и Луар, высоко в горах в местности Цупе [Цупп; осет. *Цъупп*], имеется Хуршашт кувандон [*Хурсасты кувандон*] («Сломанное солнце»)⁶³⁶. По сказанию, записанному мною⁶³⁷, однажды ночью у колена Сидамонтæ арваделтæ Темиркантæ [Темиркановы; осет. *Темырхъантæ*], в фамилии Дзанбектæ [Дзангубековы; осет. *Дзангубеккатæ, Дзангубектæ, Дзангубегтæ*] родилась девочка. Наутро же следующего дня эта девочка уже сидела у очага. Ее сочли за отродье злых духов и решили уничтожить, понесли ее в люльке в местность Цуп, откуда и сбросили ее с обрыва в пропасть. Когда же Дзианбектæ пришли домой, то эта девочка уже сидела у очага в ходзаре, и люлька ее стояла тут же. Дзианбекте испугались и решили, что убить ее нельзя и оставили девочку в покое. Девочка эта стала быстро расти и превратилась в девушку. Однажды, когда она пасла овец в местности Цуп, в нее ударила молния, и она исчезла в расщелине скалы. На поверхности земли от нее остался только один башмачок. Все Сидамонтæ собрались здесь, в местности Цуп всеми своими арваделтæ и построили из камней жертвенник святилищу, которое назвали Хуршашты кувандон («Святилище сломанного солнца»), потому что девочку звали Хуршан — «солнечная»^{CDXIV}.

Коммент. см.
на с. 355

⁶³¹ У одного из этих наверший в коллекции Г. Д. Филимонова нет задней колонки из туровых рогов.

⁶³² Уварова П. С. Могильники... С. 145–146, табл. LXX-2. В высоту всей втулки в нем сохранились остатки дерева от рукоятки.

⁶³³ Пфафф В. Б. 1) Материалы... [Ч. 2]. С. 1–100; 2) Путешествие... С. 127–176; Захаров А. А. <...> [Антропоморфные фигурки были опубликованы А. А. Захаровым в: *Zakharov A. A. Material for the archaeology of the Caucasus. Anthropomorphic bronze statuettes* // *Światowit*. 1932–1933. Т. 15. Р. 65–115]; Бессонов С. В. <...> [Возможно, имеется в виду работа: Бессонов С. В. Бронзовые статуэтки из Сарыкамыш. Эривань, 1929 (отд. отт. из: Известия Института наук и искусств ССР Армении. 1929. № 4)].

⁶³⁴ «Арв» — «небо», «дзавд» [*цавд*] — «удар», «кувандон» — «святилище»; в переводе — «святилище небесного удара».

⁶³⁵ «Арв» — «небо», «агайд» [*агайд*] — «пораженный».

⁶³⁶ «Хур» — «солнце»; «шаште» [*саст*] — «переламывать». Святилище это в литературе неизвестно.

⁶³⁷ Записано в 1938 году у Кати Темиркантæ [Уари Темирканов?] в сел. Архон. Сказание это в литературе неизвестно и публикуется впервые.

В том же Алагирском ущелье на землях колена Цахилтæ у тропы, ведущей к перевалу в Куртатинское ущелье у горы Кариухох, находится группа камней, называющихся «Arvzard» [*Æрвдзæрд*]. По преданию⁶³⁸, здесь удар молнии превратил в камни девушку — невесту из колена Цахилтæ, фамилии Ахполатæ [Ахполовы; осет. *Æхполæттæ*], шедшую в дом отца жениха в сопровождении шафера, покусившегося на ее честь.

В этом же Урсдонском ущелье выше поляны Шухш [Сухс] имеется еще один Арвиагд [*Æрвиагд*] — место, где убило во время грозы девушку, завернувшуюся в бурку. Таких примеров по ущельям осетин можно привести множество. Жертву громовому божеству приносят только козлом.

Другой разновидностью того же древнего грозового божества алано-осетин [является] Сафа, с эпитетом Курд-уаллог-ог⁶³⁹ — «Верхний кузнец».

Сафа в настоящее время считается патроном домашнего очага и той семьи и рода, к которой относится каждая надочажная цепь хадзара⁶⁴⁰ или цардага⁶⁴¹, но при более пристальном рассмотрении свойства Сафы из глубины веков выступает его более древний облик божества грозового цикла с функциями кузнеца. Сафа и Курдалагон представляются исследователями-осетиноведами раздельно. Та же раздельность Сафы от Курдалагона и воссоединение их на пиру божеств совместно имеется и в записях нартовских сказаний конца XIX века. Но это объясняется только или их небрежностью, или уже незнанием, забвением осетинских языческих религиозных представлений^{CDXV}.

В. Ф. Миллер, до сих пор еще наибольший авторитет в осетиноведении, подверг сомнению слова сказителя, Дж. Шанаева, что Сафа является ковачом всего холодного оружия⁶⁴². Кроме того, и весь облик Сафы был еще для В. Ф. Миллера неясен⁶⁴³. Произошло это потому, что ко времени написания им «Осетинских этюдов», т. е. к 1881–1882 [гг.], богатейшие, теперь обнародованные научно-исследовательскими институтами Северо-Осетинской и Юго-Осетинской республик, [материалы] еще не были известны.

По словам В. Ф. Миллера, имя Сафы нельзя объяснить ни из корней осетинского языка, ни из языков иранской группы⁶⁴⁴. Мне же кажется, что искать это имя можно только в яфетических языках Кавказа, и прежде всего в объяснении имени абхазского грозового божества Афа. Но этим пока еще никто не занимался^{CDXVI}. Тождество этих двух божеств встает с предельной четкостью при сличении ритуала обрядов и текстов хороводной песни «Цопай» [*Цоппай*], исполняемой до наших дней и осетинами, и абхазцами у трупа пораженных ударом молнии людей и животных. Песнь эта в настоящее время потеряла всякое смысловое значение; между тем, у абхазцев она понятна⁶⁴⁵.

Коммент. см.
на с. 355

⁶³⁸ Записано мной от Эльмурзы Амбалтæ в сел. Урсдон в 1938 году. Сказание в литературе неизвестно.

⁶³⁹ Пишу имя Курдалагона осетинских сказаний в реконструированном мною виде.

⁶⁴⁰ Хадзар [*хадзар*] — древняя форма осетинского дома с очагом, надочажным отверстием и надочажной цепью. См.: Пчелина Е. Г. Дом и усадьба в нагорной полосе Юго-Осетии // Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока. Т. 2. М., 1930. С. 3–52.

⁶⁴¹ Цардаг [*цардахъ*] — сооружение на священных полянах святилищ для совершения в них ритуального пира. Цардаги бывают только родовые. Называются они также еще найфет [*найфат*].

⁶⁴² Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Ч. 122. Август. Отд. 2. С. 205. О Г. Шанаеве, писавшем о Сафе: Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 41.

⁶⁴³ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 249.

⁶⁴⁴ Там же. С. 249.

⁶⁴⁵ Сравни тексты — абхазские: Званбай С. Т. 1) Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии. (Из заметок природного абхазца) // Кавказ. 1855. № 81. 15 октября. С. 351–352; № 82. 19 октября. С. 358; 2) Очерк абхазской мифологии // Кавказ. 1867. № 74. 21 сентября. С. 232; А. [Введенский А. Н.] Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 3. Тифлис, 1871. С. 16; Джанашия Н. Абхазский культ и быт // Христианский Восток. Пг., 1917. Т. 5, вып. 3. С. 166. Осетинские: Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 41; Гатиев Б. П. Суевория... С. 30; Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... С. 404.

Как известно, осетино-аланы до XIII–XV веков, эпохи нашествия монголов и кабардинцев на Северный Кавказ, занимали не только бассейн реки Терек, но и Кубани, где оставили памятники своей материальной культуры и письменности на придорожных каменных циртах с осетинскими словами, написанными греческими буквами⁶⁴⁶. Это давнее пребывание в бассейне реки Кубань дало алано-осетинам не только раннее христианство, пришедшее на Кубань из Абхазии, но и более древние взаимосвязи с народами западно-кавказской группы, к которой принадлежат и абхазцы, отразившиеся на языке и древнейших религиозных воззрениях осетин.

В осетинском божестве Сафа при сличении его с абхазским божеством Афа начинают проступать забытые уже в Осетии древние черты грозового божества, властителя атмосферных явлений, бога-кузнеца, коваца оружия и той надочажной цепи, в которой он теперь, по преданию осетин, пребывает, когда не бывает на небе или же в Стране мертвых.

Выявлению в образе Сафы его древних, теперь побледневших и едва различимых черт теперь способствует то, что у абхазцев Афа дожил до наших дней в представлениях абхазцев еще в четком и сильном образе грозового властителя над громом и молнией, распорядителя атмосферных осадков, покровителя плодородия и чадородия, то есть всего того, что теперь у осетин перекрывается именем Уацилла. О том, что имя Сафы у осетин не специфически алано-осетинское, а привнесено от народностей Западного Кавказа, говорит то, что имя Сафы женщины-осетинки имеют право называть прямо «Сафой», не прибегая к иносказательным эпитетам, тогда как в Абхазии имя Афы произносить женщины не могут и называют его при помощи эпитетов^{CDXVII}.

По представлению осетин, Сафа является божеством, связанным с огнем⁶⁴⁷, эпитет его «Уэл-арт» — от «уэл» («над») и «арт» («огонь, пламя»), то есть «надпламенный, огненный». То же означающий эпитет имеется у абхазского Афы. При клятве огнем осетины мужчины призывают имя Сафы, а при сильной грозе осетинки-женщины касаются рукой надочажной цепи со словами: «О, Сафа, мы твои гости». Тоже огненная природа Сафы проступает во взаимосвязи Сафы с божеством оспы Аларды — при горении человеческого организма от высокой температуры. Для защиты детей от сыпных болезней матери мажут их сажей, снимаемой с надочажной цепи, с призыванием имени Сафы и просьбой к нему защитить их от Аларды. Конь Сафы⁶⁴⁸ из породы алып [алыпп]⁶⁴⁹, гнедой⁶⁵⁰ скакун-невидимка дзындз-алеша [дзындз-аласа] имеет осетино-абхазское имя, так как слово «дзындз»

Коммент. см.
на с. 355

⁶⁴⁶ Миллер В. Ф. Древне-осетинский памятник из Кубанской области // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 3. М., 1893. С. 110–118; Заседания обществ // Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским археологическим обществом. М., 1893. № 1. С. 41 ([известие о сообщении В. Ф. Миллера] о греческой надписи на реке Зеленчуке с осетинскими именами); Сысоев В. М. Поездка на реки: Зеленчук, Кубань и Теберду летом 1895 года // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 7. М., 1898. С. <116–125>; Абаев В. И. Поправки к чтению древне-осетинской зеленчукской надписи (Резюме) // Сообщения Академии наук Грузинской ССР. 1944. Т. 5, № 2. С. 224–226 [статья на грузинском языке опубликована там же — с. 217–224].

⁶⁴⁷ Г[оловин П. И.] Осетины, древнейший их культ... С. 43; Осетины // Терские ведомости. 1870. № 52. 24 декабря. С. 3–4.

⁶⁴⁸ Памятники народного... Вып. 1. С. <94–95> («Вариант о сыне нарта Урызмага, Крым-Султане»).

⁶⁴⁹ Название сказочного коня «алып» — у мигрелов, черкесов, кабардинцев и других народов Кавказа. Алыпа одновременно называют в тех же сказаниях именем крылатого коня у грузин — раши (от «Рахш» иранцев), на котором у курдов и армян Ванского вилайета вместо Зураба восседает Мхер. Название «алып» привнесено в среду осетин в форме «алп» или «алып» в виде особой породы скаковых лошадей. Например: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 154–156 («Сказка об Алып»); Кубалов А. З. Песни... С. 191–192.

⁶⁵⁰ Памятники народного... Вып. 3. С. 95 («Правда никогда не пропадает»).

по-осетински означает «бисер»⁶⁵¹, а «алеша» является наименованием сказочного коня у абхазцев⁶⁵². Об этом коне в осетинском сказании говорится:

«Когда солнце взойдет, то конь Сафа приходит к воде. Когда он наступает на камень, из-под его копыт сыпятся искры огня, а изо рта и ноздрей выбрасываются горящие головешки. Когда он услышит ржание красномордого жеребца Уастрджи, то, поставив свой хвост столбом вверх, он понесется по всем концам неба — когда он три раза обежит небо, тогда нужно пускать жеребца Уастрджи на борьбу с ним»⁶⁵³.

Из этого сказания видно, что у коня Сафы конь, как и его хозяин, связан с образом огня. Связь Сафы с атмосферными явлениями, так сильно выраженная в его абхазском эпониме «Афа», прослеживается у осетин в следующих случаях: в Осетии имеется ряд святилищ, в которых имеются надочажные цепи, которым приписывается падение с неба во время грозы вместе с ударом молнии. Цепи эти изготовлены на небе Сафой⁶⁵⁴. Как, например, в дзуаре Реком в Санибанском ущелье⁶⁵⁵, святилище Арвзавд [?; *Арвдзавд*] у подножия Карио-Хох [Кариу-хох; осет. *Хъæриуы хох*]⁶⁵⁶. Такая же цепь, «упавшая с неба», находится в хевсурском святилище Каратис хати⁶⁵⁷ и т. д. Такие же цепи имеются и хранятся в некоторых осетинских патримониях, считаясь святыней. Например, в Юго-Осетии, в верховьях Большой Лиахвы, в 1926 году в сел. Челиат я видела такую священную цепь, изготовленную Сафой, упавшую с неба и принадлежащую Коста Цкаеву [*Цъыккаты Къоста*]. В случаях засухи такие священные цепи с особым ритуалом купают в реке, приносят в жертву барана, надеясь на появление дождя⁶⁵⁸.

Аналогичные представления связи надочажной цепи с атмосферными явлениями имеются и у абхазцев⁶⁵⁹. Во время засухи у абхазцев молятся Афе⁶⁶⁰.

Божество Курдалагон, так часто встречающийся в сказаниях о нартах в верованиях осетин, имеет свое пребывание на небе или в Стране мертвых. Там он кует мечи, стрелы, надочажные цепи и подковы для коней Уастрджи, на которых умершие отправляются из Страны живых в Страну мертвых. Курдалагон закалял также родившихся богатырей-нартов — Батрадза и Сослана. А тем из нартов, которым в бою проламывали палицами черепа, ставил медные наклейки, забивая их медными гвоздями⁶⁶¹. На осетино-аланском

⁶⁵¹ «Дзындз» — «бисер, бусинка, очень маленькая колючка». Употребляется в значении мелкого, не видимого простым глазом.

⁶⁵² Марр Н. Я. Абхазоведение и абхазы. (К вопросу о происхождении абхазов и этногонии Восточной Европы) // Н. Я. Марр. Избранные работы. Т. 5 : Этно- и глоттогония Восточной Европы. М., 1935. С. 176–177.

⁶⁵³ Памятники народного... Вып. 1. С. 93–99 («Вариант о сыне нарта Урызмага, Крым-Султане»).

⁶⁵⁴ Кануков И. Д. В осетинском ауле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 2. Тифлис, 1875. С. 16.

⁶⁵⁵ Сафа дал первый образец надочажной цепи: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 18.

⁶⁵⁶ По моей записи 1939 года в Урсдонском ущелье от Эльмурзы Амбалты.

⁶⁵⁷ Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения... С. 44–45.

⁶⁵⁸ Дирр А. М. В Тагаурской... С. 270–271; Уварова П. С. Кавказ... Ч. 3. М., 1904. С. 138; Кануков И. Д. В осетинском ауле... С. 16.

⁶⁵⁹ Миллер А. А. Из поездки... С. 66.

⁶⁶⁰ А. [Введенский А. Н.] Религиозные верования... С. 15.

⁶⁶¹ Шанаев Дж. Нартовские сказания... С. 9 («Алагате»); Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 1. Отд. 2. Тифлис, 1881. С. 36 («Рачикау»); Памятники народного... Вып. 1. С. 58 («Как родился Арах-Цау, сын Бедзенаг-Алдара»); Памятники народного... Вып. 2. С. 47 («О войсках города Гори»); и др. Известно, что осетинам, умершим от ран в голову, по обычаю, перед погребением заклеивали черепа медной пластинкой, так как «мердтæ цæраци цауп ней» [*Мæрдтæм цæфтимæ (?) цæуæн нæй*] («мертвым (в Страну мертвых) нельзя идти раненым»). В 1937 году в Юго-Осетии в совместной моей поездке с доктором В. А. Газзаевым нам в верховьях Большой Лиахвы в сел. Эрмани [Ерман] местные жители указали погребальную башню забпадз, где находились якобы такие черепа с медной пластинкой на черепе. См.: Орбелиани С. С. Книга мудрости и лжи... С. 96; о черепе с серебряной пластинкой уже в XVIII веке (принадлежит графу [З. Г.] Чернышеву) см.: Воспоминания Андрея Михайловича Фадеева. 1790–1867 гг. Ч. 1. Одесса, 1897. [С. 30, примеч.]

истукане Дука-бек⁶⁶² XII–XV века^{CDXVIII}, среди изображений из цикла загробных представлений осетин имеется фигура молотобойца-кузнеца, которая, безусловно, представляет собой Курдалагона, который, по нартовскому эпосу, принадлежал к нартовскому роду Баратæ⁶⁶³ [Бората; осет. *Борæтæ*].

В отношении толкования имени Курдалагона и расчленения его на отдельные слова имеется ряд высказываний. Так, А. А. Шифнер⁶⁶⁴ делил имя Курдалагона на «курдал» и «агон». Первую часть этого имени он переводил без всякого к тому основания, сближая по одному только отдаленному созвучию, как «медник» — «æрхугурд» [ирон. *æрхуыгуыр*д, дигор. *æрхигур*д]. Вторую часть имени А. А. Шифнер переводил как «лæг», то есть «человек», не объясняя присутствие «а» после «д» в первом слове. В другом месте той же своей работы, в примечании к тексту бахфалдиста⁶⁶⁵, он писал, что имя Курдалагона состоит из слов: «курд» [ирон. *куыр*д; дигор. *кур*д] — «кузнец» и «лæг» — «человек».

По мнению В. Ф. Миллера⁶⁶⁶, присоединившегося ко второму толкованию имени Курдалагона А. А. Шифнером, оно распадается на «курд» — «кузнец» и «лæг» — «человек».

А. Н. Генко, касаясь имени Курдалагона⁶⁶⁷, предполагал его толкование так: «курд» — «кузнец» и «алæгæ» — «аланов», то есть «кузнец аланов». В. И. Абаев⁶⁶⁸ видит в первой части этого имени «курд» («кузнец»), а во второй — «алæгон», искаженное «уæргон», то есть древнее наименование волка — «уæрг», то есть «кузнец-волк». Такое толкование требует подкрепления, не данного В. И. Абаевым^{CDXIX}. В данном случае надо отметить то, что Курдалагон происходит из нартовского рода Баратæ, имевшего в своих истоках связь с родом Ахсартаккатæ, почитавшего и имевшего своим тотемом волка, и затем между Курдалагоном и волком имеется какая-то не ясная связь в представлении осетин о Дне Тутыра — божества вожака волков, в который в честь Сафы кузнецы по всей Осетии делали для младенцев ладанки. Но вообще сближение «алæгон» и «уæргон» мне не кажется убедительным.

Думается, что имя Курдалагона распадается на следующие составные части. Первое: «курд» — «кузнец»; это, по-моему, совершенно бесспорно, так же как и последнее «-он» — окончание второго лица мужского рода. Середина этого имени «æлог» могла бы значить «огонь» — «ала», но тогда будет необъясним звук «у», вернее, [можно] будет в «æлаг» видеть «уæллаг» («верхний») и что здесь произошло обычное в осетинской речи сглатывание срединного слога или буквы в составных, сложных словах. Таким образом, имя «Курдалагон» мне представляется составленным: «курд-уæллог-он», что будет означать «верхний кузнец»^{CDXX}, тем более что эпитет Курдалагона в нартовском эпосе — Уæларвон: «уæл» — «верхний» и «арвон» [*æрвон*] — «небесный»^{CDXXI}, что прилагается также и к эпосному Курдалагону-Сафа — абхазскому Афа.

По нартовским сказаниям соседних с осетинами народов, живущих или живших на территории северо-кавказских земель, занимаемых ранее алано-осетинами, мы видим, что, например, у карачаевцев в сказаниях «Рачикау»⁶⁶⁹, «Сосруко»⁶⁷⁰ и «Княгиня Сатанай»⁶⁷¹, имеющих аналогии с осетинскими, под видом кузнеца Деуета выступает Сафа осетин.

Коммент. см.
на с. 356

⁶⁶² Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований... С. <119–126>, табл. <LXIII, LXVI> [описание памятника на с. 123–126].

⁶⁶³ Памятники народного... Вып. 2. С. 38 («Боряевы и Ахсартаккаевы»).

⁶⁶⁴ Осетинские тексты... С. 26. См. также: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 247.

⁶⁶⁵ Осетинские тексты... С. 39, примеч. 7.

⁶⁶⁶ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 118.

⁶⁶⁷ Генко А. Н. <Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Т. 5. Л., 1930>. С. 722.

⁶⁶⁸ Абаев В. И. Нартовский эпос... С. 33.

⁶⁶⁹ Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях... С. 29 («Рачикау»).

⁶⁷⁰ Там же. С. 37.

⁶⁷¹ Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки... С. 87–91.

В Осетии в честь Сафы и сейчас кузнецы в День Тутыра делают ладанки для особенно любимых или слабых детей. У абхазцев Афа также является покровителем кузнечного дела и имеет эпитет кузнеца, так же как и у осетин Сафа, являясь ковачом небесного и земного холодного оружия. Кузница была местом произнесения присяги⁶⁷². Связь Сафы с плодородием и чадородием через атмосферные явления и надочажную цепь, святыню домашнего очага, выражается в обряде обеждения невесты вокруг домашнего очага перед выводом ее из дома и при вводе ее в дом мужа, в призывании при этом имени Сафы и касании невесты рукой надочажной цепи. В сказаниях осетин Сафа выступает в человеческом облике удачливого соблазнителя женщин⁶⁷³, что также говорит о его связи с чадородием и плодородием.

Второстепенные божества атмосферных явлений выступают в фольклоре осетин, довольно отчетливо разбиваясь на ранги более сильных и слабых духов.

Æврах⁶⁷⁴ [Æврагъ], дух облаков^{CDXXII}, показывается людям в разных видах: то это легкие пористые облака, то кучевые, которые легко могут превратиться в грозовую тучу, избить посевы градом.

Мих [Мигъ], дух тумана — ленивое, медлительное божество, но очень сильное^{CDXXIII}. Когда в воздухе плавает и расползается только Мих, то в воздухе — живительная сила и для растений, и для животных, и для здоровья человека, но когда в воздухе появляется забияка Æврах, старающийся всячески задеть Муха, то Мих бьет Æвраха за навязчивость, от чего тот плачет, и идет дождь — «уарын». Иногда Æврах буйствует, но так как он слабее других небесных духов, и его опять бьют, то тогда он плачет злыми слезами и идет «их» — град⁶⁷⁵.

У Муха в Осетии имеется только одно святилище, чрезвычайно почитаемое и по своим функциям почти тождественное с Рекомом, но в меньшем объеме своего значения. Святилище это находится в Урсдонском ответвлении Алагирского ущелья, принадлежит колену Цахилтæ⁶⁷⁶. Жрецы в нем происходили только из одной фамилии Дзугатæ [Дзугаевы], и главной жертвой Михдау [Мигдау; осет. *Мигъдау*] был белый бык⁶⁷⁷. У Æвраха святилищ по ущельям Осетии не было и нет, духа этого не почитают и жертв ему не приносят.

Божеством ветров считается Галагон [Галагон], отдаленное напоминание индусского Ваю. Галагон может быть губительным и благотельным. Когда Галагон разозлен, то набрасывается на землю в виде вьюги — Уаæ и Ури^{CDXXIV} — и сметает все на своем пути, вырывая с корнями деревья. При веянии же зерна он милостив к людям и помогает им

Коммент. см.
на с. 356

⁶⁷² О присяге в кузнице у абхазцев см., например: А. [Введенский А. Н.] Религиозные верования... С. 12–15.

⁶⁷³ Шанаев Дж. Нартовские сказания... С. 17–22 («О том, как Сатана поддалась обману»); Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 49–53 («Урызмаг и Сатана») (здесь вместо Сафы выступает сын Сафы). У карачаевцев: Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях... С. 29 («Рачикау»); 37 («Сосруко»); Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки... С. 87–91 («Княгиня Сатанай»). Сюжет этот принадлежит к бродячим фольклорным мотивам, имеющим в основе мысль, что не найдется такой женщины, которая на что-нибудь не прельстится и соблюдает себя в чистоте; см. легенду о матери <Соломона> в сказках казаков Сунженского отдела Терской области: Баранов Е. З. Из области суеверий и устной словесности терских казаков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Отд. 2. Тифлис, 1899. С. 187–189. Отдельное сходство, главным образом с карачаевским вариантом «Княгиня Сатанай», имеет новелла восьмая [Дж.] Бокаччо [«Декамерон»], а также и «Сказка о девушке-сиротке»: Турецкие народные сказки / пер. с тур. яз. Н. А. Цветинович-Грюнберг; ред., статья и коммент. Н. К. Дмитриева. Л., 1939. С. 256–260.

⁶⁷⁴ У индусов облачный демон — Вритра, в имени которого есть тоже «вр», что и у осетинского Æвраха.

⁶⁷⁵ Миф этот записан мною в 1926 году у Цепу Байматæ, имевшего тогда около 60 лет, в сел. Даргавс Тагаурского ущелья.

⁶⁷⁶ В литературе это святилище неизвестно. Оно изучалось много лет. Материал будет опубликован в особой статье.

⁶⁷⁷ В бытность мою там, в конце лета 1938 года, я видела белого быка, предназначенного для жертвоприношения в Михдау осенью, отмеченного висевшим на его шее посвященным знаком кæбæл [кæбæл] в виде деревяшки с изображением вкось поставленного равноконечного креста в виде буквы «Х».

в их работе. Когда при веянии зерна ветра не бывает, то ему молятся женщины со словами: «Уæ, Галагон, дæ хорзахай радомче ка» [Уæ, Галагон, дæ хорзахай радымгæ ка] — «О, Галагон, твою милость пошли нам»⁶⁷⁸ или «Уæ, Галагон, дæ хорзæх нæ уæд иу дымгæй уддзæф нын ракаен: нæ кæри уарынмæ фесæфдзæн!» [Уæ, Галагон, дæ хорзæх нæ уæд, иу дымгæй уддзæф нын ракаен: нæ кæри уарынмæ фесæфдзæн!] — «О, Галагон, да будет твоя милость к нам, (хоть) одно дуновение ветра пошли нам: наше еще не провеянное зерно от дождя погибнет»⁶⁷⁹ или «Уæ, Галагон <...>^{CDXXV}» — «О, Галагон, дай ветер, и мы тебе зарежем за это красного петуха»⁶⁸⁰.

У Галагона в Осетии святилищ нет, в жертву ему приносят красных петухов, считающихся священными. Самое название петуха <...>^{CDXXVI}

5.2.5. Зæдтæ, дауджитæ, уастрджитæ и уациллæтæ

Священные духи и божества у осетин носят общее название — «зæдтæ æмæ дауджитæ [дауджитæ]» [зэды и дауаги].

Зæдтæ^{CDXXVII} (единственное число — «зæд»), по высказываниям В. Ф. Миллера и Р. Р. Штакельберга, являются божественными духами, аналогичными зороастрийским язатам, причем и само их название этими исследователями выводится из зендского «yazata» и парсийского «yazd»⁶⁸¹.

Н. Я. Марр считал древнее грузинское божество Заден^{CDXXVIII} также происшедшим от того же авестийского «yazata», персидского «yazdān». Эти слова означают «добрый гений», особенно Митру или Миһра [Михр?] и затем вообще Бога⁶⁸².

Дауджитæ^{CDXXIX} (единственное число — «дауг» [даугæз]). Р. Р. Штакельберг и А. Н. Генко, взяв за основу этого названия слово «дауг», производили его от зороастрийского «dœv» [daēva] — духа из воинства Аримана и от грузинского Деви [Дэви] — злого духа⁶⁸³. Между тем, это неверно. Слово «дауаг» в иронском диалекте осетинского языка означает доброго духа, имя которого произведено от слова «дуа»^{CDXXX} — «молитва» и в переводе означает «молящийся дух, предстатель перед божествами».

Функции дауджитæ аналогичны функциям зæдтæ. Эти духи сосуществуют, перекрывая друг друга, и, по моему убеждению, «дауджитæ» является коренным осетинским названием духов доброго начала. Они в привнесенном и поверхностно принятом осетинами зороастризме называемы зæдтæ, поэтому и в молитвах, и в фольклоре оба названия этих духов почти всегда фигурируют вместе в виде «зæдтæ æмæ дауджитæ».

Оба вида этих духов, в представлении осетин, составляют воинства двух божеств: Уастрджи и Уацилла⁶⁸⁴. В обоих случаях их по количеству «авд авди» [авд авды], то есть «семью семь», но из них главных — семь⁶⁸⁵.

«Уастрджитæ» [уастырджитæ] — название это происходит от имени Уастрджи и окончания множественного числа «-тæ». То же мы видим и в названии «уациллæтæ»,

Коммент. см.
на с. 356

⁶⁷⁸ Записано мною в 1935 году в сел. Алагир от М. Абайтæ [Абайты М.] при веянии зерна.

⁶⁷⁹ Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 1. С. 377.

⁶⁸⁰ Записано мною от Аминат Айляртæ [Аминат Айлярова; Айлярты Аминæт] в Цейском ущелье 17/IX 1936 г.

⁶⁸¹ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 120; Штакельберг Р. Р. 1) Заметка... С. 135–142; 2) Главные черты... С. 23.

⁶⁸² Марр Н. Я. Боги языческой Грузии... С. 7.

⁶⁸³ Штакельберг Р. Р. 1) Заметка... С. 138; 2) Главные черты... С. 20–23.

⁶⁸⁴ В. Ф. Миллер ошибался, смешивая божества Уастрджи и Уацилла с их воинствами, сказав: «...оба верховные духа перешли на степень изэдов и дауэгов» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 240).

⁶⁸⁵ По указанию А. [И.] Кирпичникова (Кирпичников А. И. Георгий, св., великомученик, Победоносец // Энциклопедический словарь / под ред. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрона. Т. 8. СПб., 1892. С. 420), число «семь» посвящено Георгию; в его «Житии» оно фигурирует, расчленившись на 3 и 4 [в указанной статье А. И. Кирпичникова прямого указания на это не имеется]. Это же число «семь» мы имеем и в описании жития Зороастра: Каратыгин П. П. История религий... С. 121–143.

где фигурирует имя Уациллы. Представление об этих духах аналогично хевсурским есаулам^{CDXXXI} при святилищах хати, составляющим их лашкари, т. е. их воинство⁶⁸⁶.

По представлениям осетин, уастрджитæ — духи, помогающие мужчинам в их начинаниях война и мужчины, а уациллатаæ — в разных отраслях хозяйства⁶⁸⁷, но в сказаниях понятия эти часто сливаются в одно, перекрываясь названиями «зæдтæ æмæ дауджитæ» или только «зæдтæ» «дауджитæ»⁶⁸⁸.

Иногда Уастрджи сопровождают не уастрджитæ, а уациллатаæ, как, например, в дигорских гимнах, [как] «Песня про Уасгерги»: «Вон в поле утренние ангелы^{CDXXXII} и вечерние уациллата, а посреди них был Уасгерги»⁶⁸⁹.

Особенно ярко уастрджитæ и уациллатаæ выступают в цикле сказаний о Батырадзе [Батраз]⁶⁹⁰. В этом цикле он сперва побивает и уастрджитæ, и уациллатаæ, а затем погибает от их совместных усилий при попустительстве со стороны Хцау. Но и будучи мертвым, Батрадз не оставляет своей борьбы с зæдами и даугами. Его разлагающееся тело испускает такое тлетворное зловоние, что духи начинают от него погибать и, не видя иного исхода, обращаются к Хцау с просьбой им помочь. И тогда Хцау спросил Батырадза: «Чего ты хочешь? Отчего ты противишься смерти?». На что Батырадз ответил: «Скорби твоей по мне я хочу». Заплакал Хцау и уронил три слезы. Из них выросло три святилища — Реком, Вастрджи и Мкалгартæ кувандонта^{CDXXXIII}.

Приложение^{CDXXXIV}

Запреты, связанные со священным заповедником

Главное свойство Рекома то, что он «æргомдзырд», что означает в осетинском языке «открытый», «откровенный», в смысловом переводе — «быстро карающий».

В связи с этим в среде осетин, почитающих Реком, существует непереборимый мистический ужас и сугубая осторожность в соприкосновениях с ним, так как он с молниеносной быстротой отвечает на малейшую оплошность, небрежность, проступок против него карает жесточайшими жизненными испытаниями и невозвратимыми утратами.

Но говорить о Рекоме, что он æргомдзырд, почитающие его остерегаются и упоминают об этом иносказательно и недомолвками.

По словам цейских стариков, в прежнее время святилище Реком осетины старались не называть по имени. Мы это видим и из литературных упоминаний: надпись на колоколе Георгия XI 1673–1683 г. и донесение Иоанна Болгарского 1780 г. имени Рекома

Коммент. см.
на с. 357

⁶⁸⁶ Эристов Р. Д. Извлечение... С. 182.

⁶⁸⁷ Об уациллатаæ есть в сказаниях: Кайтмазов А. Сказания... С. 5–15 (сказание о котле нартов): Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 25–27 («Как Бог убил Батраза»); 53 («Урызмаг, Хамыц и Созрыко»); 149 («Из сказаний о Батразе»); Памятники народного... Вып. 1. С. 59 («Как родился Арах-Цау, сын Бедзенаг-Алдара»); Памятники народного... Вып. 2. С. 24–25.

⁶⁸⁸ Например, в сказании «Как бог убил Батраза» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 4–26; 120, примеч. 19): «Божества развенчались и перешли на степень каких-то небесных духов, которых побивают богатыри». Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 240: «Любопытно, что имена Уастырджи — св. Георгий и Уацилла — св. Илья — нередко употребляются во множественном числе, обозначая толпу или дружину небесных духов...».

⁶⁸⁹ Памятники народного... Вып. 2. С. 137 (перевод — с. 129; «Песня про Уасгерги»). И аналогичный гимн — «Песня про Маде Майрем»: Памятники народного... Вып. 2. С. 136 (перевод — с. 129). Текст на дигорском диалекте и в русском переводе.

⁶⁹⁰ Сводные тексты о Батырадзе собраны в 1869 году В. Б. Пфаффом; содержание осетинской народной эпopeи о Батырадзе: Пфафф В. Б. Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 163–172. Из сказания о Батрадзе: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 149; Dumézil G. Légendes... Р. 179–188; Абаев В. И. Нартовский эпос... С. 56–68; Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1946.

не упоминают: Георгий XI в силу страха перед святым местом, а Иоанн Болгарский — потому, что, по-видимому, ему этого имени не было названо.

То же происходило и происходит и в отношении соприкосновения со всем, относящимся к зоне заповедника и святилищ, в нем находящихся, в особенности здания Реком.

В связи с тем, что Реком эргомдзырд, что «он не любит»⁶⁹¹, «он не позволит», существует целый ряд запретов и очищений, которые должны быть исполнены перед началом и во время проведения кувда на территории заповедника Реком. Запреты эти распадаются, в основном, на следующие группы.

I. Половозрастные запреты

1. Запреты для половых групп.

Вход в священный заповедник Реком разрешается всем, но здесь имеются некоторые ограничения: существуют только мужские и только женские святилища, а также места, где могут находиться вместе и мужчины, и женщины.

В зону мужских святилищ вход женщинам запрещен, без различия их возраста и состояния их физической чистоты⁶⁹², но женщины, не имея права, например, переступить границы зоны священной поляны Реком, могут смотреть, стоя на поляне Уаллаг Майрем фæж [Уаллаг Майрам фæж], на все происходящее там во время кувда.

Мужчинам вход на территорию женских святилищ разрешен, но с ограничениями в возрастных группах. Во время кувда в честь Майрем [Майрам, осет. *Майрам*] один из стариков из младших дзуарлагов Рекома совершает там кровное жертвоприношение и благословление пищи и питья для ритуального пира, так как женщины дзуари устытæ [дзуары устытæ] — жрицы — могут приносить в честь Майрем только бескровные жертвы.

Кроме того, после окончания религиозных действий в мужском кувде на поляне Реком и в женском — подле Уаллаг Майрем молодые мужчины имеют право входа на поляну Уаллаг Майрем фæж, к камню, для принятия участия в танцах девушек и различных увеселениях.

II. Запрет нечистоты

1. Запрет пребывания мертвого тела в пределах заповедника Реком.

Священный заповедник Реком не может быть осквернен трупом умершего человека или околешего животного. В случае скоропостижной смерти человека или несчастного случая с животным труп, только в отношении Рекома нечистый, должен быть тотчас же перенесен за черту священного заповедника, вниз по течению реки Цейдон, на его правый берег.

В этом запрете мертвого тела на территории заповедника, вероятно, имеются черты зороастрийского культа, поверхностно коснувшегося и осетин. Представление о нечистоте трупа выражается у осетин и в обычае захоронения в забпадзах [зæппадз]⁶⁹³, CDXXXV —

Коммент. см.
на с. 357

⁶⁹¹ Старика Цей при начале реставрационных работ в Рекоме в 1936 году говорили И. П. Щеблыкину и мне: «Ты не боишься. Ему может не понравится, что ты трогаешь его дом». А после благополучного завершения работ: «Нет, видимо, пришло время Ему лететь дальше: он перестал быть таким “откровенным”, как был раньше». А мне, кроме того, говорили: «Нет, видно, он признал тебя за дзуари ус [дзуары ус] (жрицу), поэтому он тебя не трогает».

⁶⁹² У осетин не существует широко распространенной у их соседей: хевсур, пшавов, тушин и других горцев — изоляции женщин на время менструаций.

⁶⁹³ См.: Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии: Историко-этнологический очерк. Владикавказ, 1928. В книге интересны фактический материал и зарисовки Я. Ф. Кочеткова. Выводы автора, обуславливающего появление в горах Осетии забпадзев вследствие недостатка земель для кладбищ, при огромном количестве имеющихся там негодных для посевов склонов гор, кажется весьма неубедительным.

погребальных сооружений, в которых имеются полки для размещения на них тел умерших, дабы гниение не осквернило бы чистоты земли.

У осетин прикасающиеся к мертвецу не считаются нечистыми и не проходят потом обряда очищений, как это делается у хевсур, тушин и других горцев, сохранивших в этом отношении очень много явных пережитков зороастрийских представлений⁶⁹⁴. CDXXXVI

2. Запрет половых общений (осквернений).

а) Перед посещением священного заповедника Реком как мужчины, так и женщины обязаны за неделю до предполагаемого их входа в зону заповедника прекратить половое общение между собой и даже в мыслях не переступать целомудрия.

б) Перед варкой пива для кувда в Рекоме тот из мужчин, который будет его варить, не имеет право ранее, чем через неделю после полового общения, переступать порога пивоварни, чтобы не осквернить ее⁶⁹⁵.

в) На территории заповедника Реком, так же как и вблизи его святилищ, всем находящимся там животным (лошадям и жертвенным животным) и людям запрещаются половые общения. Людям, кроме того, под страхом тяжелой кары æргомдзырд Реком необходимо в мыслях соблюдать целомудренную чистоту.

Запрет половых общений (осквернений) играет большую роль в религиозных представлениях у большого количества народов⁶⁹⁶ и не является свойством и особенностью только осетинского.

г) Запрет грязного тела. Каждый, входящий в зону священного заповедника Реком, должен перед этим обмыть свое тело и иметь свежестыранное белье и одежду — так как он должен быть «чистым, как рыба».

В обмывании тела и надевании чистой одежды у осетин имеется двустепенность очищений:

1. Первая, низшая степень очищения. Очищение водой.

Вода, по представлению осетин, чиста и священна; по воле Уастрджи из чистого камня текут чистые ручьи. Очищение водой обязательно для всех, идущих в священный заповедник Реком: как для мужчин, так и для женщин, но с различием для половых групп.

а) Для мужчин.

Для всех, кто должен переступить границу священного заповедника Реком и вступить на его священную поляну и видеть святилище, обязательно в течение недели перед

Коммент. см.
на с. 357

⁶⁹⁴ У хевсур и тушин до сих пор сохранилась каста жрецов — нареви, на которых лежит обязанность погребения мертвецов. См.: *Зиссерман А. Л.* Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867). СПб., 1879. Ч. 1. С. 244; *Цискаров И.* Записки о Тушетии // Кавказ. 1849. № 10. 5 марта. С. 40; *Радде Г. И.* Хевсурия и хевсуры. (Опыт монографии). Тифлис, 1881. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества; кн. 11, вып. 2). С. 93; *Худадов Н. А.* Заметки о Хевсуретии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 14, вып. 1. Тифлис, 1890. С. 86; *Эристов Р. Д.* Извлечение из этнографических очерков г. Урбнели о хевсурах // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. 1890. Кн. 14, вып. 1. С. 189; *Макалатия С. И.* Хевсурети: Историко-этнографический очерк дореволюционного быта хевсуров. Тбилиси, 1940. С. <162–169>. В то же время этот обычай нельзя отнести только всецело к зороастрийским верованиям, надо брать сферу их действий шире, округляя понятием Востока. Те же запреты имеются и в Библии. См. о законах Моисея: Левит 12, 15, 21; Числа 5, 9, 19.

⁶⁹⁵ У хевсуров «наджалабари» — разделивший супружеское ложе с женой — не может в течение 3-х дней войти в пивоварню как в святое место, а если войдет, то не вправе переступить за черту по линии «кези» (средней балки в потолке): *Эристов Р. Д.* Извлечение... С. 163. См. также: Из жизни сванетов // Кавказ. 1891. № 253. 25 сентября. С. 2.

⁶⁹⁶ *Троцкий И. М.* Миф о Дафнисе // Язык и литература. 1932. Т. 8. С. 217 и др.; *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах. Л., 1929. С. <23–39>; Ч. 2: Запреты в домашней жизни. Л., 1930. С. <...>. См. также по русской летописи XV века о недоступности входа в церковь замужних женщин после половой жизни с мужем: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 1. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи / под ред. Н. И. Костомарова. СПб., 1860. С. 210 (№ 209. VII. [О женщине, вошедшей в церковь в нечистом виде]).

кувдом ежедневно мыться в реке и ежедневно менять белье. Обычай этот широко распространен на Кавказе у горцев, как, например, у хевсур и пшавов⁶⁹⁷.

б) Для женщин.

Для всех, идущих на кувд в Уаллаг Майрем, обязательно не иметь менструаций и за неделю до начала кувда три раза купаться в реке и три раза сменять чистое белье, идя же на кувд — надеть чистое платье. Обычай этот очень древний, он имеется и в Библии (Левит 15; Числа 5, 19; Исход 19, 29, 30). Подобные же очищения существовали и у древних греков⁶⁹⁸.

2. Вторая, высшая степень очищения. Очищение молоком.

Существует оно только для мужчин и обычно только для стариков дзуарлагов, т. е. тех, кто должен будет во время совершения кувда войти во дворик святилища или внутрь здания. Молоко, по представлению осетин, является чистым и главным очистительным средством перед совершением моления дзуарлагами и входом их внутрь святилища.

Для стариков, которые на кувде в Рекоме должны быть дзуарлагами, обязательно, сверх того, целую неделю перед молением, соблюдая и все остальные запреты и очищения, питаться только молоком и три раза в день: утром, в полдень и вечером, — обливаться молоком.

Первое упоминание об этом обычае в литературе об Осетии имеется у В. С. Толстого, который в 1874 году не хотел входить внутрь святилища Реком без дзуарлага, за которым послал в селение, но дзуарлаг не пришел, так как не был к этому подготовлен и не прошел недельного очищения молоком⁶⁹⁹.

При реставрационных работах в святилище Реком в 1936 году бригада осетин, работавших там, предварительно в течение семи дней, по наблюдению И. П. Щеблыкина, три раза в день: на заре, в полдень и на закате солнца, — сперва купались в реке, а затем обливались молоком, налитым в деревянную чашу. Кроме того, во все время производства реставрационных работ они ели только молочную пищу и пили только воду.

По представлению осетин, омывается молоком и сам Уастрджи. Для этого у него есть молочное озеро, в котором он плавает⁷⁰⁰. В том же молочном озере купается и конь Уастрджи — артыкахуг [*артыкхыхыг*]⁷⁰¹.

Фольклорный мотив молочного озера и источников как мест очищения и приобретения волшебных качеств очень древний: неуязвимость при купании в молочном источнике получил Ахилл (кроме пятки), Зигфрид (кроме плеча), Давид Сасунский (кроме места между лопатками) и др. Молочное озеро имеется у зороастрийцев в пехлевийском трактате «Бундехеш»^{CDXXXVII} — в его XXI главе, написанной после арабского завоевания⁷⁰². У персов в честь Митры, после кровавого жертвоприношения и ритуального пира, земля поливалась смесью еля, меда и молока.

⁶⁹⁷ Тедорадзе Г. Пять лет в Пшавии и Хевсуретии: Историко-этнографический очерк. Тбилиси, 1941. С. 84–86; Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тбилиси, 1933. (Труды Историко-экономического сектора / Научно-исследовательский институт кавказоведения; вып. 4). С. 18.

⁶⁹⁸ Латышев В. В. Очерк греческих древностей: Пособие для гимназистов старших классов и для начинающих филологов. Изд. 2-е, испр. Ч. 2. СПб., 1889. С. 76.

⁶⁹⁹ Толстой В. С. Поездка в Осетию в 1847 году. Из служебных воспоминаний // Русский архив. 1875. Кн. 7. С. 266–267.

⁷⁰⁰ В Зак[ин]ском ущелье, [в] Нарской котловине, в верховье Ардона имеется гора Земцна [?], на вершине которой, якобы, имеется молочный источник, впадающий в молочное озеро Уастрджи. Записано мною со слов Алексея Бигулата [Алексей Бигулаев; *Бигулаты Алекси*] в сел. Цми в 1934 году. Упоминание об этом имеется у К. Ф. Гана: Ган К. Ф. Переход через Рокский и Мамисонский перевалы. (Этнографические и сельскохозяйственные заметки) / пер. Н. Дмитриева // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 20. Отд. 1. Тифлис, 1894. С. 1–35 [У Е. Г. Пчелиной данная работа упомянута как опубликованная в тифлисской газете «Новое обозрение», 1888, № 1607].

⁷⁰¹ Записано в 1935 году от Хабзи Басиата. Об этом же — аварское сказание «Морской конь» (Чиркеевский А. Сказки и басни // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 2. Отд. 5. Тифлис, 1869. С. 9), где конь выскакивает из моря, обегает землю три раза, купается в молочном озере и снова погружается в море.

⁷⁰² Миллер В. Ф. Зороастр и его учение // Мир Божий. 1892. № 5 (май). С. 12.

Этот запрет распространялся только на две возрастные группы мужчин: младших (кастартæ), игравших роль оруженосцев при мужчинах среднего возраста — лæгтæ (мужах, воинах), и старших (хистартæ), уже не являвшихся воинами, а исполнявших роль домовладык и родовых жрецов.

Светлая одежда кастартæ полагается юношам до 25 лет или до их женитьбы. Надевается она в знак совершеннолетия — в день взятия в руки косы и начала косьбы наравне со взрослыми⁷⁰⁴. Одежда эта шьется для кувдов и торжественных случаев жизни из домотканого сукна белого или светло-серого цвета, сотканного из козьего пуха, в виде первой в жизни юноши черески.

Светлая одежда хистартæ-дзуарлага имеет вид длинной рубахи, крестильной или савана, которым она и бывает после смерти ее хозяев. Шьется она из белой бязи или какой-либо иной хлопчатобумажной материи.

IV. Запреты, выражающие почитание святилища

1. Запрет входа в священную зону заповедника и подхода к святилищу Реком не в дни кувда.

В настоящее время при проходе цейцев из селений к санаторию они идут не по тропинке через современную зону заповедника и поляну Реком, по левому берегу Цейдона, а по шоссе, делая крюк по правому берегу Цейдона в полтора километра, только чтобы не проходить по поляне Реком в запретное время.

2. Запрет перед кувдом перехода от поляны Амбырд фæж [*Амбырда фæз*] к поляне Реком порознь.

В настоящее время идущие на кувд на поляну Реком так же, как и встарь, собираются на поляне Амбырд фæж, ниже стоящего теперь здесь здания дома отдыха ВЦСПС, и идут вместе по тропе Реком-над [*Рекомы над*].

3. Запрет ехать по зоне священного заповедника верхом на лошади и обязанность вести лошадей в поводу⁷⁰⁵.

4. Запрет прихода к святилищу без нишейнагтæ [*мысайнагтæ, нысайнагтæ*] (вотивных приношений).

5. Запрет выхода внутрь ограды святилища, а тем более внутрь самого святилища⁷⁰⁶.

Тот же обычай существует у сванов, хевсур, тушин, пшавов, чеченцев, ингушей и многих других соседствующих с осетинами народов, посещающих, как и осетины, святилища только в установленные для этого дни.

⁷⁰³ В литературе неизвестно. Записано со слов Хазби Басиатæ и Дженица Гогатæ в 1934–1936 годах и от других стариков в разное время от 1924 по 1946 год.

⁷⁰⁴ Об этом см. упоминание: Пчелина Е. Г. Дом и усадьба в нагорной полосе Юго-Осетии // Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока. Т. 2. М., 1930. С. 6.

⁷⁰⁵ О том, что Реком «не любит», чтобы по священной роще ехали верхом, имеется упоминание у ряда посетителей-туристов: В. Б. Пфафф в 1869 году (Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 139), П. С. Уварова в 1879 году (Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887), В. Ф. Миллер [в] 1880 году (В горах Осетии. Из дневника // Русская мысль. 1881. Кн. 9. С. 99), В. Воеводский [в] 1904 году (Прогулка по Военно-Осетинской дороге, к Цейскому леднику и на «Мамисонский перевал» // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1905. № 5–6. С. 35); и др.

⁷⁰⁶ Об этом в литературе впервые отмечено у В. С. Толстого, при посещении им Рекома в 1847 году: Толстой В. С. Поездка... С. 266. См. также: Миллер В. Ф. В горах... С. 99–100 (посещение в 1880 году). С середины XIX в. во дворик и внутрь святилища стали проникать сперва чиновники, офицеры и ученые, приезжавшие в Алагирское ущелье с правительственными поручениями, а затем уже и туристы. Цейцы, уstraшенные методами усмирения 1823 года и более ранними, боялись протестовать против нарушения своих обычаев, но сами туда не входили.

6. Запрет обуви на ногах.

Раньше босиком шли все, вступившие в зону священного заповедника, теперь же босиком идут старики, юноши и женщины. Взрослые же мужчины — лэгтæ — разуваяются, только подходя к плато ниже зоны Уаллаг Майрем.

7. Запрет шапки на голове.

Запрет этот существует для мужчин безотносительно от возраста. Обычай снимать шапку по субботам вечером и оставаться с непокрытой головой до утра понедельника был широко распространен в горных ущельях Осетии до последней четверти XIX в. Снятие шапки в представлении осетин означает открытое сердце и добрые мысли, а снятие обуви — смирение перед лицом божества.

8. Запрет снятия пояса.

Всякий, вступающий в зону святилища, в зону священного заповедника Реком, должен быть опоясан, так как пояс — «главная часть одежды». Подобное представление имеется у зороастрийцев, у которых символом вступления в религиозное общество служит священный шнур или пояс.

9. Запрет шума.

В зоне священной поляны Реком все молчат, а если говорят, то только шепотом или полголоса. Шуметь, кричать и празднословить вообще в зоне заповедника запрещено⁷⁰⁷.

V. Запреты, относящиеся к ряду животных и птиц

В запретах заповедника Реком имеются запреты, относящиеся к ряду животных и птиц, которые восходят к тотемным корням.

1. Запрет свиньи.

На территории священного заповедника Реком не должно быть не только свиней⁷⁰⁸, но и ничего, связанного с ней, как то фæндыра — струнного музыкального инструмента, корпус которого делали раньше из головы дикого кабана⁷⁰⁹, ремней, обуви, сумок и т. п., сделанных из свиной кожи⁷¹⁰.

По уже приведенному мною и рядом авторов⁷¹¹ сказанию об оледенении грузинской семьи, шедшей через Скажцити^{CDXXXVIII} из Рачи в Цейское ущелье, вина их, за которую Реком æргомдзырд («откровенный») их покарал, была щетинка свиньи, прилипшая к шерстяной веревке, на которой они вели барана в качестве жертвы Рекому.

Существует также и другое сказание о священной цепи из святилища на горе Реком в Санибанском ущелье в Тагаурии⁷¹². В Даргавсе в стог сена ударила молния, стог сгорел, но на его месте оказалась надочажная железная цепь. Ее отнесли в хадзар [хæдзар] хозяина стога и повесили над очагом. Однажды на этой цепи висел котелок, в котором варилась свинина, так как хозяин был христианином. Вода из кипящего котелка попала на цепь, отчего цепь стала раскачиваться и облила кипятком самого хозяина. После этого цепь отнесли в реку, чтобы отмыть от нее грязь свинины. Как только цепь окунули в реку, пошел дождь.

Коммент. см.
на с. 357

⁷⁰⁷ См. воспоминания «очевидца кувда», проф. А. Н. Краснова: Краснов А. Н. В горах и предгорьях Кавказа // Книжки «Недели». 1898. Октябрь. С. 70. То же в: Краснов А. Н. Натуралист на Кавказе. Вып. 2. Пятигорск, 1910–1911. С. <22> («Дикие сцены разгула горцев среди густого, приютившегося в ущелье бора...»).

⁷⁰⁸ В селениях Цейского ущелья начали разводить свиней только лет 15 спустя после Октябрьской революции, до этого свинья не переступала местности Цуале — устья Цейского ущелья.

⁷⁰⁹ Фæндыр делается теперь из деревянной чашки, обтянутой кожей, имеет гриф и 3 струны. Внизу у него ножки.

⁷¹⁰ Известны конфликты, попавшие и в литературу, между цейцами и туристами из-за свиной колбасы, обычно привозимой ими с собой. См., напр[имер]: Краснов А. Н. Натуралист... С. 20–21.

⁷¹¹ См. в главе [I, с. 25]: В. Б. Пфафф и др.

⁷¹² Кануков И. Д. В осетинском ауле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 2. Тифлис, 1875. С. 16.

По совету знахарей эта цепь была отнесена в святилище Саниба на горе Реком в Санибанском ущелье. С тех пор, как нет дождя, — купают эту цепь в реке, и тогда идет дождь^{CDXXXIX}.

Мотив протестующей надочажной цепи имеется и у других восточных народов, но он не связывается с тотемом свиньи⁷¹³.

Несмотря на то, что многое в запрете свиньи исходит как будто бы из нечистоты этого животного, здесь проступают древние полузабытые осетинами элементы тотемного почитания этого животного.

В нартовском эпосе осетин в имени одного из главнейших героев — нарта Урызмага — остались корни древне-иранского обозначения кабана. Этимологически имя *Wæræzmæga* [*Uryzmaeg?*] сближается с иранским названием кабана: «Авесты» — «*varaza*» [*varāza-*]^{CDXL}, санскрита — «*varaha*» [*varāha*], пехлеви — «*varaz*» [*varāz-*]⁷¹⁴. То же мы видим и у мегрелов: «кер» — по-мегрельски «кабан», что означает не только свинью, но и божество, святыню, от которого произошел этнический термин «керкеты»⁷¹⁵.^{CDXLI}

У горской картвельской группы племен: хевсур, тушин, пшавов, гудамарцев^{CDXLII}, мтиулов, — жрецы при своем просвещении отказываются от употребления свиного мяса, свиной кожи в обуви и ремнях и свиного сала как смазочного вещества⁷¹⁶.

В этом обычае нельзя видеть, как это делалось некоторыми исследователями⁷¹⁷, влияние на эти племена мусульманства. Магометанами у грузин становились в силу политических обстоятельств в XVI–XVII веках только цари и высшие сановники⁷¹⁸. Народ же никогда мусульманства не принимал.

В древности на Кавказском перешейке запрет свиньи как тотемного животного распространен был, по-видимому, очень широко, но к XIX веку вне мусульманского воздействия остался только у осетин и у народов картвельской группы в качестве запрета при культе св. Георгия.

В честь этого святого в Грузии больными, при просьбах о выздоровлении, даются обещания не есть свиного мяса — на определенные сроки и пожизненно.

У осетин есть поверье, что исцеление от недуга происходит от употребления свиного мяса⁷¹⁹, а свиной мозг, по сказаниям, обладает оживляющими свойствами⁷²⁰.

Широко распространено у осетин в качестве средства, отгоняющего зло и сглаз, водружение на колах на заборах черепов свиньи. В древности, в аланский период осетинской истории, были распространены бронзовые привески в виде свиных-кабанных морд и фигурок, имевшие то же значение (рис. <...>)⁷²¹.

Коммент. см.
на с. 357

⁷¹³ Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893.

⁷¹⁴ Абаев В. И. О собственных именах нартовского эпоса // Язык и мышление. Вып. 5. М.; Л., 1935. С. 66, примеч. 1.

⁷¹⁵ Марр Н. Я. Термин «скиф» (Посвящается памяти В. Ф. Миллера) // Яфетический сборник. Вып. 1. Пг., 1922. С. 131.

⁷¹⁶ Хаханов А. С. О пшавах // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. 87; Отчет Общества восстановления... за 1875 год. Тифлис, 1878. С. 34; Ланд Ф. Гудамарское ущелье // Кавказский календарь на 1863 год. Тифлис, 1862. С. 337–338; Эристов Р. Д. Записки о Тушино-пшаво-хевсурском округе // Кавказ. 1854. № 45. 12 июня. С. 179–180; Зиссерман А. Л. Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867). Ч. 1. СПб., 1879. С. 214; и др.

⁷¹⁷ Радде Г. И. Хевсурия... С. 88–89.

⁷¹⁸ Иоселиани П. И. Исторический взгляд на состояние Грузии под властью царей-магометан. Тифлис, 1849.

⁷¹⁹ Алхазов И. Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии // Кавказский вестник. 1901. Кн. 21, № 9. С. 67.

⁷²⁰ Н. [Осетины — и христиане, и магометане...] // Терские ведомости. 1879. № 5. 27 января. С. 3.

⁷²¹ Миллер В. Ф. Осетинские сказки // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1 / под ред. В. Ф. Миллера. М., 1885. С. 124 («Кривой великан»), 130 («Асаго»).

Свинья⁷²², в представлении ряда древних народов, в частности иранских, связывалась с представлением о солнце, а острия ее щетины символизировали лучи солнца⁷²³. CDXLIII

Одним из тотемов скифов была свинья⁷²⁴. Изображение ее как религиозного символа имелось на их знамени⁷²⁵. У Геродота, в его свидетельстве о скифах (IV, 63)⁷²⁶, говорится: «Свиней они не приносят в жертву вовсе и вообще не имеют обыкновения содержать свиней в своей стране».

Эту фразу можно было бы повторить сейчас об осетинах с небольшой оговоркой: северные осетины разводят свиней и едят свинину только в тех местностях, которые близко соприкоснулись с русским и казачьим населением Северного Кавказа, что произошло в конце первой четверти — в середине XIX века⁷²⁷. В горах же, где население еще не-смешанное и еще сильны языческие представления и верования, где еще остались корни древне-осетинского родового быта, там свинины не едят и свиней не разводят⁷²⁸. CDXLIV
Такое же религиозное табу в отношении свиньи было и у древних греков⁷²⁹.

По религиозным представлениям осетин, свинью приносить в жертву нельзя ни одному божеству, кроме Ногбона, «Нового дня», празднуемого в день осеннего солнцестояния⁷³⁰ и посвященного божеству Хцау [Хуыцау] — видоизмененному Ормузду. Праздник этот соответствует зороастрийскому иранскому Наврузу^{CDXLV}. По сообщению царевича Вахушти, в Грузии, где, как и у других кавказских народов, день этот праздновался, царю подносили позолоченную голову дикого кабана⁷³¹.

Тотем свиньи вошел в религиозные представления древних восточных народов и через браминов, видевших в свинье одно из превращений Вишну^{CDXLVI}.

В силу этого у многих народов сперва Азии, а затем и Европы в свинье стали видеть оборотня. По общераспространенным поверьям, в тело свиньи с особой легкостью вселялась злая сила. Это проникло и в Евангелие, по которому Иисус изгнал из стада свиней бесов. Образ свиньи принимают и колдуны. Понятие это свойственно не только осетинам, оно широко распространено среди многих народов мира, и в частности кавказских⁷³². CDXLVII

Коммент. см.
на с. 357

⁷²² Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа. М., 1900. (Материалы по археологии Кавказа; вып. 8). С. 67.

⁷²³ Сумцов Н. Ф. <...>; Афанасьев А. Н. <...>, Мюллер О. <...>.

⁷²⁴ Марр Н. Я. Термин «скиф»... С. 130–132.

⁷²⁵ Багалей Д. И. Русская история. Т. 1. М., 1914. С. 85 («Религия скифов»).

⁷²⁶ Геродот. История в девяти книгах / пер. Ф. Г. Мищенко. Изд. 2-е, испр. Т. 1. М., 1888. С. 322.

⁷²⁷ «Дикая свинья» по-осетински «сидар» [ссырдар], «домашняя свинья» — «хуы», «свинопас» — «хуыгас». В нарттовском эпосе имеется одно указание на свиноводство: отец нарта Асаго был свинопасом (Миллер В. Ф. Осетинские сказки... С. 132 («Асаго»)), но это может быть и позднейшей вставкой, так как ремесло свинопаса в контексте сказания роли не играет.

⁷²⁸ Большое хозяйственное значение свиньи у сванов породило праздник в честь их покровителя — божества Лапатра. См.: Эристов Р. Д. 1) Заметки о Сванетии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1897. Кн. 19, прил. 2. С. 94; 2) Этнографические очерки Сванетии // Новое обозрение. 1896. № 4442. С. 1. Тот же праздник имеется у имеретин — праздник поросят [Четверг поросят]: Переваленко В. Ф. Гочис-Хучафати // Кавказ. 1850. № 50. 28 июня. С. 1.

⁷²⁹ Клингер В. П. Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911 (о свинье — с. 333); Кагаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913. С. 267.

⁷³⁰ Только в последнее, послереволюционное время полу-украдкой в Юго-Осетии, связанной с Грузией стародавними культурными и историческими связями, допускается резать свиней на поминках, но и то только как дополнительное угощение, а не поминание. В таких случаях режут свинью без совершения над ней обрядов посвящения, считая, что мясо это «к покойникам не доходит» (mærdætæt [mærtðæt]).

⁷³¹ Вахушти Багратиони. География Грузии / введ., пер. и примеч. М. Г. Джанашивили. Тифлис, 1904. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества; кн. 24, вып. 5). С. 15.

⁷³² Например, у хевсур, по представлению которых святой Георгий потому не любит свиней, что в них вселяются черти: Эристов Р. Д. Извлечение... С. 185. У армян царь Трдат пребывал в образе свиньи 60 дней, после чего св. Григорий вернул ему его человеческий образ: Марр Н. Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия) (С приложением табл. V–VIII) // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. 1906. Т. 16 (1904–1905). С. 63–211.

Отражение этого представления проникло и к осетинам. По словам стариков Цейского ущелья, зло является в мир в образе свиньи-оборотня, вследствие чего вход свинье в зону священного заповедника Реком запрещен, но, вероятно, в отношении Рекома это не совсем верно. В существе запрета свиньи несомненны элементы, символизирующие и связывающие лучи солнца со щетиной. Поэтому Уастрджи покарал семью паломников за щетинку свиньи, прилипшую к грязной веревке, на которой вели жертвенное животное, поэтому у осетин не приносят в жертву свиней, как и лошадей, тоже связанных с культом солнца.

2. Запрет петуха.

По представлениям осетин, Уастрджи, от которого исходит рассвет, связан с петухом, приветствующим своим криком солнце. Поэтому на кувде в Рекоме существует запрет на употребление в пищу петуха, кур и яиц. Это относится и к тем, кто перед кувдом будет варить в Рекоме пиво и гнать араку для совершения молитвы и ритуального пира. То же самое бытует у хевсур и пшавов⁷³³.

По XVI фаргарду книги Вендидат^{CDXLVIII}, самой угодной Ормузду птицей является петух, так как он служит для измерения времени.

У осетин, так же как у персов и других народов иранской группы, существует поверье, что голос петуха в счастливые часы: на рассвете, в полдень и в полночь, — приносит счастье, крик же его в иные часы предвещает несчастье.

Петух в жертву божествам у осетин не приносится, за исключением одного случая: при веянии зерна, если нет ветра, то божеству легкого ветерка Галагону [*Галагон*] обещают принести в жертву петуха, если он пошлет ветерок⁷³⁴.

Почитание петуха существует почти у всех народов, связанных с культом Митры — святого Георгия и их разновидностей⁷³⁵. В Грузии в день празднования святого Георгия молящиеся приносят с собой петухов и бросают их на стену церкви или на икону, после чего петух бежит, куда ему заблагорассудится⁷³⁶.

Одним из чудес Уастрджи в осетинских сказаниях является оживление им ошипанного и сваренного петуха, который тотчас же стал кричать, приветствуя своего властителя и покровителя⁷³⁷. Этому чуду Уастрджи в христианской апокрифической литературе есть немало аналогий⁷³⁸. Также много говорится об этом и в сказках народов Кавказа⁷³⁹, что указывает на общие корни таких представлений.

3. Запрет зайца.

Зайца в Осетии не убивали, и употребление его в пищу запретно вообще, а для желающих идти на кувд в честь всех без исключения божеств — в особенности. Мясо зайца запретно также и для тех, кто должен варить пиво для совершения кувда.

Коммент. см.
на с. 357

⁷³³ Отчет Общества восстановления... за 1875 год. С. 34 (съезд православного духовенства в Тионетах); Хаханов А. С. О пшавах. С. 87.

⁷³⁴ В кувде «Ночь между двумя» полагающаяся для этого жертва козлом, с XIX века стала заменяться и в более бедных семьях жертвой петухом.

⁷³⁵ Напр[имер], у латышей в день св. Георгия: Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 247–248.

⁷³⁶ В своем детстве я наблюдала этот обычай в Карталинии и в Кахетии во время престольных праздников. Об этом же обычае имеется заметка у Г. Ф. Чурсина: Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования в Кахетии. Тифлис, 1905. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества; кн. 25, вып. 2). С. 14.

⁷³⁷ Сказание это широко распространено в среде осетин. В литературе имеется его запись у В. Ф. Миллера: Миллер В. Ф. Легенда о св. Георгии // Терские ведомости. 1880. № 44. 25 октября. С. 3.

⁷³⁸ Напр[имер], см.: Памятники старинной русской литературы... С. 217 (№ 28).

⁷³⁹ См., напр[имер], грузинское сказание «О пришествии Христа на землю»: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. <...> Отд. 2. С. 141–143; Баранов Е. З. Из области суеверий и устной словесности терских казаков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Отд. 2. Тифлис, 1899. С. 179 («О фарисеях»); и др.

Тот же обычай имеется и у других горцев Кавказа — тушин, хевсур и пшавов⁷⁴⁰.

Связывать запрет зайца у осетин и у горцев картальской группы, как это делал, например, Г. И. Радде⁷⁴¹, с влиянием Корана⁷⁴² нельзя, так как у осетин мусульманство появилось в XVIII–XIX вв., а у тушин, хевсур и пшавов его никогда не было, запрет же зайцев древний, и истоки его надо искать в других религиозных представлениях Востока. У зороастрийцев «заяц есть надзиратель, рату четвероногих»⁷⁴³. Запрет зайца существовал и у евреев⁷⁴⁴.

Запрет зайца у осетин, мне кажется, должен осмысляться в понимании тотемного животного, хотя материала для такого суждения у меня мало.

Заяц у осетин считается чистым, кроме того, он находится под защитой божеств и святилищ, являясь их «гостем». Забегая в священные рощи от преследования зверей, заяц получил распространившееся и на него право убежища, неуклонно охраняемое почитателями святилищ.

В Урсдонском ответвлении Алагирского ущелья существует рассказ⁷⁴⁵ о том, что однажды охотник из колена Цахилтæ [Цахилковы; осет. *Цъæхилтæ*] гнался за двумя зайцами, бежавшими по зоне священного заповедника Михдау [Мигъдау]. Охотник пустил стрелу в одного и убил его. Второй заяц побежал к святилищу и сел под ветвями священного можжевельного дерева. Охотник опять пустил стрелу и убил и второго зайца. Разгневанный Уастрджи покарал охотника: он ослеп и хотя потом и принес в жертву Уастрджи быка, но Уастрджи не возвратил ему зрения.

4. Запрет осла.

На территории священного заповедника Реком не должно быть осла. Осел запрещен не только для зоны заповедника Реком и всех святилищ в честь Уастрджи, но и вообще в отношении всех других божеств. Осел запрещен как животное фаллическое, похотливое и нечистое.

Мясо осла поминается в обряде проклинания фыдганд [*фыдгæнд*], в смысле посвящения этого мяса в пищу предкам врагов и преступников с тем, чтоб осквернить их пребывание в стране мертвых⁷⁴⁶. CDXLIX

И в то же время запрет осла носит, по-видимому, и тотемный характер, связанный с зороастрийскими прослойками в религиозных представлениях осетин.

Трехногий осел Сача [?], стоящий в середине озера, почитание осла у персов в качестве священного животного, нахождение имени осла в титуле Сасанидских царей — все это, вероятно, как-то скрестилось с пониманием осетинами осла как нечистого животного⁷⁴⁷.

5. Запрет козла.

Рекому и Уастрджи жертву козлом не приносят, считая козла в отношении этих двух божеств животным нечистым. Козел похотлив, блудлив и зол. Запрет этот, касающийся домашнего козла, не распространяется на диких козлов — туров, рога которых охотники приносят к святилищу, считая их особо ценными приношениями. И все же из мяса убитых охотниками на территории заповедника Реком туров жертвенных шашлыков для совершения над ними молитвы в честь Рекома и Уастрджи не делают. Делать это можно только в честь Авсати — божества-покровителя диких животных и пастухов в благодарность за посланную им, Авсати, удачливую охоту.

Коммент. см.
на с. 357

⁷⁴⁰ Отчет Общества восстановления... за 1875 год. С. 34 (съезд православного духовенства в Тионетах).

⁷⁴¹ Радде Г. И. Хевсурия... С. 88.

⁷⁴² Коран / пер. Г. С. Саблукова. [Казань, 1907] (Сура 2. Корова. Хадис <...>).

⁷⁴³ *Шантепи де ля Соссей П. Д.* <Иллюстрированная история религий / пер. под ред. В. Н. Линда. М., 1899>. Т. 2. С. 187.

⁷⁴⁴ Левит 11:6.

⁷⁴⁵ Записано мной в 1928 году от Эльмурзы Амбалтæ и в 1939 году — от Ханджери Амбалтæ [Ханджери Амбалов; осет. *Æмбалты Ханджери*] в сел. Урсдон Алагирского ущелья.

⁷⁴⁶ Подробное описание этого обряда имеется в моей еще не изданной работе «Страна мертвых у осетин».

⁷⁴⁷ Кагаров Е. Г. Культе фетишей... С. 246.

Пребывание домашнего козла на территории заповедника Реком запрещено, но приносить его в жертву в Цейском ущелье можно было в двух местах: на поляне Уацилла фæз [Уациллайы фæз] — выше поляны Реком, где стояло два шеста с распяленной на них шкуркой козленка, в честь земледельческих божеств⁷⁴⁸, и на священной поляне Сидан, где также имеются шесты со шкуркой козленка.

Заповедник святилища Реком имеет запрет преследования врага и право убежища не только в оградах своих святилищ, но и на всей своей территории. Этим объясняется первоначальное заселение низа Цейского ущелья осетинами из разнородовых групп.

Закон о праве убежища для преступников в храмах и святилищах свойственен многим народам. Запись этого обычая имеется и в Библии⁷⁴⁹.

В Осетии дело обстоит несколько иначе: здесь правом убежища пользовалось только несколько главнейших святилищ, принадлежавших крупным и сильным родовым группам. На первом месте из этих святилищ в Уаллаг-Ире стоит Реком рода Осибэгатара во всем его целом, затем святилища, относящиеся к отдельным коленам этого рода: Сидан — колена Цæразонтæ, Михдау — колена Кушагонтæ [Къусæгонтæ] и Цахилтæ, Саубареджи кувандон [Саубарæджы кувæндон] — колена Сидамонтæ. Остальные святилища этого рода: Хозитæ Майрем [Хозиты Майрам; осет. *Хозиты Майрам*] в Зругском ущелье, развалины христианского храма Фарниджи кувандон [Фарныджы дуаг; осет. *Фæрныджы дуаг*] в Геналкоме [Генал] в Тагаурии и другие, — являются святилищами общеущельных объединений, где право убежища находилось под защитой крупных военных организаций — объединенных дружин⁷⁵⁰. *CDL*

Для ограждения права и физической возможности для каждого осетина, безотносительно от принадлежности его к роду Осибэгатара, желающего принести свою жертву Рекому и совершить там моление вместе со всеми, среди которых могли находиться и его кровники, существовал запрет кровомщений и всевозможных кровавых распрей на определенный период времени до, во время и после кувда в честь Рекома, причем этот запрет действовал не только на территории Цейского ущелья, но и повсеместно на всех дорогах, ведущих туда. Виновного в нарушении этого запрета обязан был убить всякий, встретивший его где бы то ни было и когда бы то ни было, т. е. виновный делался кровником всех, становясь вне закона. Убийство такого «дзагал» [дзæггæл] (изгоя) оставалось безнаказанным со стороны его родичей, которые в равной степени со всеми обязаны были убить нарушителя запрета на равных со всеми основаниях.

На это же время существовал и запрет грабежей и краж, также охраняемый и караемый за нарушения, но не всеми почитателями Рекома, а только членами рода Осибэгатара.

Коммент. см.
на с. 357

⁷⁴⁸ Святилище это уничтожено при постройке здесь туберкулезного санатория.

⁷⁴⁹ Второзаконие 19.

⁷⁵⁰ О праве убежища в святилищах у осетин в литературе имеется только несколько беглых упоминаний: Из записок об Осетии // Кавказ. 1850. № 93. 25 ноября. С. 354; Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 39; Пфафф В. Б. 1) Путешествие... С. 151; 2) Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 177–220; Т. 2. Тифлис, 1872. С. 258–336; Чочишвили Г. Н. Праздники в Осетии // Кавказ. 1884. № 2. 3 января. С. 2 (перепечатка из указ. соч. Дж. Шанаева); Лиавели Г. Древний осетинский суд // Юридическое обозрение. 1886. № 292. С. 201–204 (перепечатка из того же соч[инения] Дж. Шанаева).

**[АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ
ИЗ СВАТИЛИЩА РЕКОМ В ЦЕЙСКОМ УЩЕЛЬЕ]**

[6.1. Раскопки Е. Г. Пчелиной 1936 г.
в святилище Реком в Цейском ущелье]^I

6.2. Экскурс о рекомском колоколе^{II}

К истории осетино-грузинских взаимоотношений

I. Колокола с грузинскими дарственными надписями из осетинских святилищ^{III}

В горных ущельях Осетии имелось три колокола с вырезанными на них дарственными надписями на грузинском языке¹. Один из них находился в святилище Реком Цейского ущелья, и два — в святилище Дзивгисдзуар [*Дзыггысы дзуар*] в Куртатинском ущелье. Два из этих колоколов: рекомский и один из дзивгисских, — имеют дату конца XVII века и принадлежат одному и тому же дарителю — карталинскому [картийскому]^{IV} царю Георгию XI^V, царствовавшему с перерывами с 1676^{VI} по 1709 год².

Нахождение в Осетии двух этих колоколов дает возможность слегка приоткрыть завесу над неизученными моментами в истории Осетии XVII века.

Рекомский колокол типичен для грузинского литья колоколов из бронзы в XVI–XVII в. Он имеет удлинённые пропорции усеченного конуса, заканчиваясь сверху прямоугольным ушком для подвешивания. Внизу колокол расширяется и утолщается за счет двух наружных валиков в месте касания языка. Поверхность колокола ноздреватая и неровная. Высота колокола — 25 см, из которых на ушко приходится 3 см. Диаметр колокола — 14 см. Длина железного языка — 13 см. Снаружи колокол покрыт резной надписью, исполненной «почерком»^{VII} грузинского гражданского алфавита^{VIII} мхедрули (см. табл. 1)^{IX}.

Надпись занимает четырнадцать кривых строчек, идущих от вершины колокола к его основанию, и читается, за исключением двух мест³, относительно легко (см. таблицу 2 и 3). В моем русском переводе с грузинского она читается так: «Мы, Багратиони^X, государь, великого царя Ша[х]наваза сын, царь Георгий, пожертвовал колокол отцу святому, молящемуся о земле осетинской, Дигории и Двалетии за наше здравие, нашу победу и царства нашего преуспевание. Короникон 368», что соответствует 1680 году^{XI}.

*Коммент. см.
на с. 357–358*

¹ Колокола в средневековой Осетии были очень редки из-за своей дороговизны. Их заменяли «священные доски» — в виде деревянных колотушек.

² Георгий XI назывался также и Георгием XII, так как воцарялся два раза.

³ Затруднения в чтении представляют: 1) строчка одиннадцатая, где в начале имеется путаница из нескольких букв, где как будто бы читается ჟჳბ. Затем стоят две буквы დვ, после чего идет ლ(ო)დ, являющееся окончанием слова სადღეგრძე(ლოდ), расположенного в десятой строчке. После этого легко читается половина слова გასაზრჯ(ვებლად), конец которого перенесен на 12 строчку; 2) строчка четырнадцатая (последняя), где в последней букве короникона [см. коммент. II к главе I] не ясно, стоит ли буква «бан» [«бани»] (ბ) [Здесь и далее в примечании символы грузинского письма добавлены рецензентом], означающая число «2», или буква «ге» [гани] (გ), [обозначающая] число «3» [Рецензентом исправлено «8» на корректное «3»], но вероятнее, что здесь стоит буква «ге» (გ).

Первое литературное упоминание о рекомском колоколе относится к 1847 году. Его видел при своем посещении святыни Реком В. С. Толстой, командированный в Осетию наместником Кавказа для осмотра памятников древнего христианства перед организацией Общества восстановления православного христианства на Кавказе^{XII}. Упомянув о колоколе, В. С. Толстой текста самой надписи не привел^[4, XIII].

Следующая заметка появилась в 1849 году, в статье анонимного автора под названием «Древние колокола»⁵. Здесь был дан как грузинский текст надписи, так и ее русский перевод. Текст надписи приведен в статье не точно, но общий смысл ее сохранен.

В 1869 году колокол видел В. Б. Пфафф, который списал с него надпись, сделав это, по собственному признанию, плохо, из-за незнания грузинского языка. Перевод надписи для В. Б. Пфаффа был сделан И. А. Бартоломеем^{XIV}. Текст ее еще более отходит от оригинала, чем публикация 1849 года, хотя общий смысл надписи был и здесь⁶.

В 1875 году рекомский колокол появился в перечне вещей, находившихся в святыне и взятых на учет Обществ[ом] восстановл[ения] православного христианства на Кавказе⁷, но надпись на колоколе здесь не приведена.

В 1887 году надпись опубликовала П. С. Уварова по переводу И. А. Бартоломея, видевшая колокол в 1879 году⁸, но В. Ф. Миллер, посетивший Реком в 1880 году, уже не видел ни колокола, ни его надписи⁹. С этого времени рекомский колокол начинает периодически исчезать и появляться, так как он все же отмечается рядом дальнейших путешественников. Причина этого крылась в том, что дзуарлаги Рекома, напуганные наплывом туристов в Цейское ущелье, боясь за ценность колокола, обычно его прятали.

В 1897 году надпись Рекома была издана М. Г. Джанашивили, который сам, видимо, колокола не видел, почему как грузинский текст, так и его русский перевод также сохраняют только общий смысл¹⁰.

Осенью 1936 года при производстве мною совместно с И. П. Щерблякиным археологических работ в Цейском ущелье нам удалось разыскать этот колокол и доставить его в Сев[еро-]Осетинский музей краеведения^{XV}.

Таким образом, только в 1936 году явилась возможность изучить рекомский колокол и прочесть по подлиннику надпись.

Первое известие о дзивгисских колоколах, но без упоминания о надписях, имеется (от 1781 года) у [Л. Л.] Штедера, проводившего несколько лет в горах Северной Осетии¹¹. Следующее за ним упоминание находится в уже указанной мною в отношении рекомского колокола заметке 1849 года в «Закавказском вестнике». Здесь был дан грузинский текст надписи и перевод ее на русский язык: «Мы, государь, карталинский царь Георгий Малый^{XVI}, пожертвовал сей колокол Звгинскому святому Георгию в нашу победу в год короникона 361» (что соответствует 1673 году).

Коммент. см.
на с. 358

⁴ Толстой В. С. Поездка в Осетию в 1847 году. Из служебных воспоминаний // Русский архив. 1875. Кн. 7. С. 266–267. В записи В. С. Толстого значится «колокол в аршин высоты с грузинской надписью хуцури». Здесь имеются две ошибки: фактическая высота колокола гораздо меньше, и надпись сделана алфавитом мхедрули, а не хуцури.

⁵ Древние колокола // Закавказский вестник. 1849. № 12. 17 марта. С. 46.

⁶ Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 166.

⁷ Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 год. Тифлис, 1878. С. 22.

⁸ Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887. С. 62.

⁹ Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии. М., 1888. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 1). С. 63.

¹⁰ Джанашивили М. Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Тифлис, 1897. С. 60–61.

¹¹ Кокиев Г. А. Осетины во II половине XVIII века по наблюдениям путешественника Штедера / подг. к изд. и снабдил введением Г. А. Кокиев. Орджоникидзе, 1940. С. 42.

Несколько позже В. Б. Пфафф, будучи в Куртатинском ущелье, снял копию с надписи, которая тоже была прочитана И. А. Бартоломеем и И. Г. Пурцеладзе¹²,^{XVII} но короникон прочитан ими был как 301, что соответствует 1613 году¹³. Впоследствии надпись в этой редакции была перепечатана из [В. Б.] Пфаффа П. С. Уваровой¹⁴, В. Ф. Миллером¹⁵, М. Г. Джанашивили¹⁶. Все эти публикации были вольным пересказом находящегося в нем текста.

В 1928 году И. П. Щеблыкину и Л. П. Семенову^{XVIII} в бытность их в Куртатинском ущелье удалось увидеть дзивгисский колокол и снять кальку с его надписи. В 1929 году Л. П. Семенов переслал А. Г. Шанидзе^{XIX} копию этой кальки для прочтения. Перевод этой надписи, по его чтению, но без грузинского текста (см. табл. 4)¹⁷, был опубликован Л. П. Семеновым в 1935 и 1948 годах¹⁸.

Надпись на дзивгисском колоколе имеет четыре строчки, которые идут вокруг внешней стороны колокола.

Первая строчка надписи опоясывает его несколько ниже ушка для подвешивания, а нижняя расположена почти у самого конечного утолщения^{XX}. В чтении А. Г. Шанидзе надпись эта гласит: «Мы, государь Грузии, царь царей, господин Георгий, в короникон 371 пожертвовали колокол сей тебе, святому Георгию Зиблисскому, для нашего успеха». Короникон 371 соответствует 1683 году^{XXI}.

Второй из находившихся в Дзивгисе колоколов видел только В. Б. Пфафф. Грузинский текст этой надписи остался неизвестным, так как им был опубликован только русский перевод надписи в чтении И. А. Бартоломеем: «Я, Ахмед, Арналдека сын, сей колокол пожертвовал Дзивгисскому святому месту. Дай Бог, чтобы на звук его приходили на поклонение тебе и прославление»¹⁹.^{XXII}

Оставляя в стороне второй дзивгисский колокол, точная надпись которого неизвестна, обращаясь к датам двух других колоколов: рекомского и первого дзивгисского, одинаково упоминающих имя карталинского царя Георгия XI и дающих дату между 1680 и 1683 годами. Краткие грузинские дарственные надписи XVII века переносят нас в Грузию того времени, борющуюся за свою независимость, национальное единство и сохранение христианства.

Для Грузии XVI и XVII века были временем глубочайших страданий и всевозможных несчастий, порожденных охватившей страну анархией. Раздор между членами царствующего в Грузии рода Багратидов усиливался и поддерживался Персией и Турцией в целях ослабления рассыпавшейся на уделы Грузии. Дело шло не о разорении Грузии, а поглощении ее культурной самобытности и физическом истреблении ее населения²⁰.

Смены царей на карталинском, кахетинском и имеретинском престолах то одной, то другой из ветвей Багратидов породили политиканство, вероломство и узкое своекорыстие борющихся между собой претендентов на престол и их приверженцев.

Коммент. см.
на с. 358

¹² Пфафф В. Б. Материалы для истории осетин. [Ч. 2] // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 1.3. Тифлис, 1871. С. 91.

¹³ Пфафф В. Б. Путешествие... С. 160.

¹⁴ Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 83.

¹⁵ Миллер В. Ф. Терская область... С. 49–50.

¹⁶ Джанашивили М. Г. Известия... С. 60–61.

¹⁷ Копию этой кальки в 1936 году мне передал покойный И. П. Щеблыкин, с которой я и даю грузинский текст этой надписи.

¹⁸ Семенов Л. П. 1) Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1930–1932 гг. // Известия Ингушского научно-исследовательского института. 1935. Т. 4, вып. 2. [С. 185]; 2) Археологические раскопки в Северной Осетии // Известия СОНИИ. 1948. Т. 12. С. 106–107; 135, примеч. 2.

¹⁹ Пфафф В. Б. Путешествие... С. 160.

²⁰ Иоселиани П. И. Исторический взгляд на состояние Грузии под властью царей-магометан. Тифлис, 1849; Жузе П. К. Грузия в XVII столетии по изображению патриарха Макария // Православный собеседник. 1905. Ч. 1. С. 111–127, 441–458.

Мусульманство тисками охватило Грузию XVII века. Шиитская Персия и суннитская Турция враждовали между собой, не щадя сил для уничтожения в Грузии малейшей политической самостоятельности и нарождающейся связи с Россией.

Грузия, почти одновременно с падением Византии, разбилась на мелкие царства, а внутри них — на еще более мелкие владетельные княжества. С этой поры во внутренние дела Грузии стали вмешиваться все, кто был сильнее ее и кто был заинтересован в ее территории и ее богатствах.

Попытки обратного воссоединения грузинских удельных царств хотя время от времени и возникали, но оканчивались или неудачей, или были слишком кратковременны. То, что иногда удавалось сделать ценой больших усилий и жертв, тотчас же разрушалось вмешательством Персии и Турции, а также и местными междоусобицами.

Мало-помалу к началу XVI и вплоть до конца XVIII в. вся Восточная Грузия превратилась в одну из окраинных провинций Персии. Шахи ее били в Тбилиси свою монету, даже не упоминая на ней имени того, который с титулом царя царей Грузии сидел в это время на карталинском престоле. В глазах Персии это были не цари, а наследственные вали — губернаторы провинции. Для того, чтобы получить престол в Карталинии [Картли] или в Кахетии, от прямых наследников престола, Багратидов, Персия требовала в первую очередь всенародного принятия мусульманства, получения нового, уже мусульманского имени и в дальнейшем беспрекословного повиновения воле персидского шаха.

Перед Грузией XVII века, являвшейся котлом кипящих страстей, стала во имя спасения родины трудноразрешимая дилемма: латинизироваться, отдавшись под защиту римского папы, засылавшего в Грузию своих послов, ждать сомнительной помощи православной Руси или же пойти по линии наименьшего сопротивления и принять мусульманство.

Георгий XI попытался собрать Грузию в единое целое, свергнуть иго Персии и отдаться под защиту Руси. Но на путях выполнения этой задачи, помимо и других неблагоприятных исторических предпосылок, для него стали династические распри среди Багратидов, жестокая междоусобная борьба в целях овладения грузинскими престолами.

В 1629 году в Персии погиб карталинский царь Луарсаб II за право называть себя христианином^{XXIII}. С ним закончилась прямая ветвь Багратидов, шедшая от Тамары и Давида Сослана^{XXIV}. От этого корня в то время существовало еще три боковых ветви: карталинских князей — Багратион-Мухранских [Багратиони-Мухрани], кахетинских — впоследствии получивших имя князей Багратион-Давидовых [Багратиони-Давитишвили] и имеретинских Багратионов.

С этого времени началась частая смена царей на тбилисском престоле из представителей этих трех колен одного рода^{XXV}.

Георгий XI происходил из старшей линии боковой ветви Багратидов и принадлежал к корню Мухранских. Его отец, Вахтанг V, в мусульманстве Шах-Наваз^{XXVI}, упомянутый в надписи на рекомском колоколе, был известен как образованный для своего времени человек, мудрый дипломат и доблестный воин.

После смерти Вахтанга V персидский шах Солиман^{XXVII} вытребовал к себе из Тбилиси царевича Георгия. Его брат, Арчил II, талантливый поэт, временно потерявший свой престол в Имеретии^{XXVIII}, боясь, что карталинский престол займет царевич Ираклий^{XXIX} из ветви Багратион-Давидовых, занял Тбилиси. В 1676 году Георгий, публично приняв мусульманство, получив имя Гурджи[н]-хана и утверждение на карталинском престоле, вернулся со своей свитой в Грузию. Арчил II, встретив брата, удалился сперва в Сурам^{XXX}, где около него сгруппировались грузинские противоперсидские элементы, а затем — в Осетию²¹ с целью получения там военной помощи, необходимой ему для возвращения своего престола в Имеретии.

Коммент. см.
на с. 358

²¹ Histoire de la Georgie. Part. 2. St. Petersburg, 1854. P. 9 и сл.

Получив в Осетии некоторое подкрепление и войдя в соглашение с частью имеретинских вассалов, Арчил II вплоть до 1678 года при поддержке осетин и Георгия XI вел с переменным успехом борьбу за Кутаиси, то захватывая свой престол, то вновь отдавая его Баграду Утвало^{22, XXXI}.

В 1676 году Арчил решил искать поддержки у Москвы, для чего от имени карталинского католикоса^{XXXII} Николоза^{XXXIII} было отправлено его первое послание (1675 года) к царю Федору Алексеевичу о защите христианства в Грузии²³.

С этого времени усилилась переписка Москвы с грузинскими царствами. Писал о защите христианства и просил войска для возвращения себе престола в Имеретии Арчил II; описывал все свои злоключения, перенесенные им из-за Арчила II, имеретинский царь Баград Утвало; жаловался на Персию Ираклий I; заявлял о своем желании вступить в подданство России Георгий XI, одновременно играя роль ревностного мусульманина перед Персией и подготавливая почву к восстанию против нее.

В 1681 году, после смерти Баграда Утвало, Арчил II, вторгшись с приверженцами в Кутаиси, опять овладел Имеретией, а Георгий XI удержал у себя в полуплену сына и наследника Баграда Утвало — царевича Александра^{XXXIV}.

В 1682 году Александр при поддержке шаха Солеймана изгнал Арчила из Имеретии, откуда он через Рачу^{XXXV} опять уехал в Осетию. В феврале 1682 года в Москве появились посланники от Арчила с просьбой дать ему войско для конвоя при выезде из ущелий Северной Осетии в Москву. К этому времени к Арчилу в Осетию приехала его семья и приближенные. Не получая из Москвы ответа на свои просьбы, Арчил решил пробраться в Астрахань, бывшую тогда крайним форпостом России, соприкасавшимся с Кавказом, и оттуда уже ехать в Москву. Узнав об этом, шамхал тарковский^{XXXVI}, данник Турции, выставил на Сунже 30[-]тысяч[ное] войско, чтобы изловить Арчила, когда он покинет горы. Подойти же поближе к осетинским ущельям шамхал тарковский побоялся «по причине крепкого положения сей страны и тесного пути, ведущего в оную». Такое положение дел приостановило намерения Арчила, и в 1683 году он, не дожидаясь уехавшего в Москву Дмитрия Квариани^{XXXVII}, послал вслед еще других гонцов, прося у царей Иоанна и Петра Алексеевичей стрельцов, для очищения Имеретии от турок. Кроме того, он просил помощи для постройки на земле гребенских казаков на Тереке^{XXXVIII} нескольких крепостей, могущих служить местом стыка Грузии с Россией, при посредстве осетин, но в Посольском приказе, в Москве, послам Арчила было объявлено, что война, возникшая у России с Турцией и крымским ханом, «препятствует избавить владения грузинских царей от неверного ига». В ответ на это Арчил продолжал свои сетования в поэтической форме, говоря, что если Москва даст ему только один полк стрельцов, то это будет Москве нечувствительно, «как отсутствие одной звезды, зашедшей за облака, неприметно в сонме светил небесных». Но в ответ и на это Арчилу войска в Москве не дали.

В 1687 году от католикоса Николоза было отправлено его второе послание в Москву, адресованное к русскому патриарху Иоакиму^{XXXIX}, переполнившее меру терпения персидского шаха Солимана, который в 1688 году низложил Георгия XI с престола, потребовал от него присылки в качестве аманатов^{XL} его сына Баграта, братьев Леона и Луарсаба^{XLI}, получив которых, он заточил их в тюрьмах Герата и Кирмана^{XLII}. Вскороги сын и наследник Георгия XI, Баград, умер, не вынеся плена.

Коммент. см.
на с. 358

²² Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии. СПб., 1802. С. 33–35.

²³ [Авторская ссылка дана на сочинение Ф. Плоена:] Плоен Ф. Исторический обзор дипломатических сношений между российскими государями и грузинскими царями и владетелями / составленный на французском языке Франциском Плоеном, актуариусом при Главном архиве, и переведенный на русский язык чиновниками того же архива // Переписка на иностранных языках грузинских царей с российскими государями от 1639 г. по 1770 г. / [сост. М. И. Броссе]. СПб., 1861. С. I–XCI. [Упомянутое письмо опубликовано там же: Переписка... С. 92–94.]

Лишившись престола, Георгий XI посетил Осетию, где встретился с Арчилом II. Уже не ожидая помощи от Москвы, они заручились согласием осетин в помощи им войском для свержения с престола Ираклия I, получившего в это время от персидского шаха Солимана утверждение на карталинский престол.

С 1688 по 1691 год между Георгием XI и Ираклием I началась упорная кровопролитная междоусобица, стоившая грузинскому народу великих несчастий. В это время аристократия и духовенство, принимавшее сторону то одного, то другого претендента на престол в Тбилиси, наносили сокрушительные удары по Грузии. Борющиеся между собой партии считали себя вправе звать к себе на помощь отряды то персов, то турок и вовлекать в войну все мужское население Грузии, могущее держать оружие в руках. Карталиния переходила из рук в руки. Георгий XI был более популярен в народе, чем Ираклий I. Он привлекал к себе своей христианской ориентацией и происхождением от старшей линии оставшихся Багратидов. Ираклий же оскорблял национальные чувства народа тем, что ради сохранения за собой царства являлся слепым орудием в руках персидского шаха. Все действия и распоряжения Ираклия контролировались начальником тбилисского гарнизона, персидским ставленником. Георгий XI, лишенный царства и своей столицы, в то же время продолжал фактически управлять Карталинией. Он уступал Ираклию I только в тех случаях, когда его распоряжения проводились при помощи персидской военной силы, превосходящей силы Георгия.

Живя попеременно то в Карталинии, то в Сомхетии^{XLIII}, Георгий XI не пропускал в Тбилиси никакого продовольствия для дворца, почему Ираклий I терпел нужду в самых необходимых предметах.

1691 год был одним из самых тяжелых годов междоусобицы в Грузии XVII в. Борьба между Георгием и Ираклием I достигла высшего напряжения. Оба претендента начинали уставать в борьбе. Георгий уже решил, что в случае неудачи последней попытки он удалится в Россию, Ираклий же подумывал о Персии.

Последний натиск Георгия и Арчила, получивших подкрепление из Осетии, на Тбилиси и Кутаиси оказался для них счастливым. Ираклий оставил карталинский престол, предоставив его Георгию, а Арчилу удалось силой утвердиться в Имеретии, хоть и ненадолго.

Прекратившаяся междоусобица еще более укрепила Георгия XI в том, что единственным спасением для Грузии было воссоединение ее с Россией, и [он] через Арчила возобновил свои переговоры с Москвой. Вступивший на шахский престол после смерти Солеймана его сын, Султан Гуссейн^{XLIV}, после доноса на Георгия XI о его сношениях с Москвой, ценя в Георгии XI блестящего полководца, вызвал его с большим почетом к своему двору и назначил его начальником персидского войска, направленного против афганского князя Мир-Вейса^{XLV}, отказавшего Персии в покорности²⁴.

Больше Георгий XI в Грузию не возвращался. Покрыв себя большой военной славой в войне с афганцами, он в 1703 году получил вторично из рук персидского шаха титул «царя царей» и карталинский престол. Наместником же Георгия XI в Грузии был назначен его племянник Вахтанг VI^{XLVI}, который фактически управлял царством и ранее.

Георгий XI погиб в Афганистане в 1709 году, вероломно убитый на пиру у Мир Вейса, вместе со своей личной дружиной в числе около двух тысяч человек, среди которых были, вероятно, и осетины.

Гибель Георгия XI, отдавшего всю свою жизнь идее свержения персидского ига и получения самостоятельности Грузии путем воссоединения ее с Россией в качестве союзного ей государства, вызвано было тем, что время для такого воссоединения еще не созрело. Георгий XI хотел предвосхитить исторические события, совершившиеся на столетие позже его деятельности и на два столетия спустя после их зарождения. Возвышение

Коммент. см.
на с. 358

²⁴ Бакрадзе Д. З. Грузинский царь Георгий XI в Афганистане // Кавказ. 1890. № 154. [Названная статья в указанном номере газеты отсутствует.]

и быстрый рост Московского государства ознаменовали собою начало новой эры в судьбах христианского Востока. После завоевания Россией Казани и Астрахани Грузия, оставшаяся единственным христианским государством в Азии, стала искать помощи у православной Руси. Но наступательное движение Москвы на Кавказ шло тогда еще медленно. Только в 1552 году был окончен Сунженский острог, заложенный Иваном [IV] Грозным еще в 1518 году, и только к 1567 году был основан город Терки, положивший начало Терскому воеводству^{XLVII}. Усиление в Персии в начале XVII века шаха Абаса I^{XLVIII} сильно затрагивало непосредственные интересы России. Старания шаха Абаса прервать связь Крыма с шамхалом тарковским, на которые опиралась Турция, угрожали не только кумыкам, но и кабардинцам, с которыми у Москвы к этому времени были налажены тесные связи. От Кабарды было близко и до устьев Терека, где обосновались гребенские казаки. Недалеко было и до Астрахани, взятой русскими в 1556 году. Между тем, для Москвы конфликт с Персией был еще нежелателен. Вопрос о транзите товаров и огромное значение торговли с Персией сковывали желания царя Михаила Федоровича в подаче реальной помощи Грузии. Грузинскому царю Таймуразу I^{XLIX} Москвой была дана небольшая денежная субсидия и меха для продажи их на константинопольском рынке. Оказание же вооруженной помощи Грузии против Персии в то время не входило еще в расчеты Москвы. Эти мотивы руководили ею и в последующие годы ее сношений с грузинскими царями, видевшими прогрессивную сущность этого союза. Георгий XI погиб в неравной борьбе, но идея воссоединения Грузии с Россией с этого времени уже получила прочное обоснование.

Переходя к уточнению даты дарственной надписи в связи с историческими событиями в жизни Георгия XI, надо отметить следующее: если последняя буква короникона, стоящая на рекомском колоколе, «бан», имеющая цифровое значение «два», то короникон должен быть 360, то есть соответствовать 1762 году. В это время Георгий, бывший вторым сыном Вахтанга V, был только выдвинут отцом в свои наследники, минуя старшего сына Арчила, тогда уже бывшего имеретинским царем. Против даты короникона 360 говорит и сам текст дарственной надписи, называющий Георгия титулом «царя царей», которого он в то время еще не имел. Исторически более приемлема вторая дата с последней буквой «ге», имеющей цифровое значение «восемь»^L и соответствующей 1680 году.

В это время на Георгия XI надвигалась многолетняя междоусобная война с Ираклием I, и помощь осетинских военных дружин была ему тогда очень своевременна.

Из сообщений грузинской летописи неизвестно, в каких именно местах Осетии укрывались от врагов Георгий XI и Арчил. Там сказано только, что они проникали в Осетию через Рачу. Нахождение же в Осетии двух колоколов с дарственными надписями Георгия XI уточняет их местопребывание именно в Алагирском и Куртатинском ущельях.

В Алагирское ущелье они легко могли проникнуть из Рачи через Мамисонский перевал²⁵.^{LI} Это ущелье издавна занимал сильнейший в Осетии род Багатара [Ос-Багатар; осет. *Ос-Баггъатыр*], по местному преданию, связанный родственными связями с Багратидами. Святилище же Реком, куда Георгий XI пожертвовал колокол, было древнейшим из осетинских святилищ, принадлежащих роду Багатара. Празднество в честь этого дзуара объединяло все ответвления этого рода, часть которого жила в Куртатинском ущелье. Вполне естественно, что Георгий XI и Арчил вели переговоры о военной помощи именно с этим осетинским родом.

В грузинских исторических источниках имеются сведения, что католикос Николоз, соратник Георгия XI и Арчила в их ориентации на Москву, построил или перестроил дзивгисский храм²⁶.

Поскольку в этот храм Георгием XI пожертвован его второй колокол, то становится ясным, что заботы католикоса об этом храме были связаны с делами Георгия XI в Осетии.

Коммент. см.
на с. 359

²⁵ О пребывании Арчила II в Нарском ущелье см.: Татишвили В. И. Грузины в Москве: Исторический очерк (1653–1722). Тбилиси, 1959.

²⁶ Джанашивили М. Г. Известия... С. 10–12, 60.

Надпись на рекомском колоколе интересна также и в отношении упоминания на ней трех осетинских племен: иронцев (осетин), дигорцев и туалыцев, что вносит дополнительный материал в вопрос о происхождении двалов, выдвинутый Д. В. Гвритишвили²⁷.

Георгий XI очень мало изучался в исторической науке в разрезе его борьбы с Персией за независимость Грузии и совсем не изучался в его попытках воссоединения Грузии в одно целое и в тщетных стараниях получить для этого помощь далекой еще в то время от Кавказа Москвы²⁸.

В огромной исторической литературе по вопросу о присоединении Грузии к России, включая сюда и всю «юбилейную», отметившую столетие [присоединения Грузии к России] — 1801–1901 года, о Георгии XI даже и не упоминается.

В исторической литературе совершенно отсутствуют также и упоминания об участии осетинских военных объединений в качестве наемных дружин в борьбе Грузии с Персией за ее независимость и за христианство против мусульманства. Совершенно не говорится и о том, что Георгий XI во все время своего тяжелого и беспокойного царствования опирался на осетин, а будучи вытесненным с престола, искал убежища в горах Осетии.

Факт нахождения в горах Северной Осетии грузинских колоколов приоткрывает также и один из самых темных вопросов в истории осетин XVII в. — о зависимости осетин Алагирского и Куртатинского ущелий от Кабарды. Из связи Георгия XI с северными осетинами именно этих ущелий видно, что Уаллагир [Алагир; осет. *Уалладжыр*] и Куртата были в то время в такой степени независимости от Кабарды, что имели возможность выделять наемные дружины для оказания военной помощи грузинским царям.

[Машинопись содержит приложения — тексты надписей и фотографии. Дополнительно три фотографии, относящиеся к этому сюжету, находятся в другом деле. См. рис. 128–134 в части II настоящего издания].

Ч. II, с. 85–88

²⁷ Гвритишвили Д. В. К вопросу об этнической принадлежности «двалов» и переселении осетин в Картли // Мимомхилвели. Т. 1. Тбилиси, 1949. С. 109–121 (= გვრიტიშვილი დ. დვალთა ვინაობის და ოსთა ჩამოსახლების საკითხისათვის // მიმომხილველი. ტ. 1. თბილისი, 1949. გვ. 109–121) [на груз. яз.].

²⁸ У В. И. Татишвили об этом имеется одна фраза: Татишвили В. И. Грузины в Москве... С. 76.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

7.1. Значение святилища Реком для истории осетин^I

7.2. Приложения^{II}

Опись иллюстраций, приложенных к рукописи «Реком»^{III}

К главе II

1. Топографическая съемка поляны Реком в Цейском ущелье. Исполнена тов. [Г. В.] Со-сиевым^{IV} в 1936 г.
2. Река Цейдон около поляны Реком.
3. Вид с поляны Реком на запад.
4. То же. Утес «Шея усекновенной главы Иоанна Предтечи».
- 5–7. Тропа паломников Реком-над по священному заповеднику Реком.
8. Поляна Реком. Камень Кувтæ-дур [*Майрæмы кувæн дур*].

К главе III

9. Западный фасад святилища Реком до реставрации в 1936 г. И. П. Щеблыкиным. Фото 1928 г.
10. План святилища Реком. Из реставрационного альбома И. П. Щеблыкина 1936 г.
11. Западный фасад Рекома. Рисунок [И. П.] Щеблыкина.
12. Восточный фасад Рекома. То же.
13. Южный фасад Рекома. То же.
14. Юго-восточный угол Рекома на фоне утеса Иоаннск[ого]. То же.
15. Фундамент под юго-зап[адным] углом Рекома. Фото Е. Г. Пчелиной 1936 г.
16. Зап[адная] дверь Рекома. То же.
17. Южная дверь Рекома. То же.
18. Восточный фасад Рекома в 1965 г. То же.
- 19–20. Цардаги [*цардахъ*] на поляне Реком в 1965 г. То же.

К главе III, Раздел «Реставрация Рекома и кувандонов Майрем [Майрæмы кувæндæттæ] в 1936 г. И. П. Щеблыкиным»^V

21. Зап[адный] фасад Рекома. Замена подгнивших бревен. Рис[унок] из реставраци-онного альбома И. П. Щеблыкина в 1936 г.
22. Разрез здания Рекома по линии север — юг. То же.
23. Заготовка стропильных ног кровли Рекома при реставрации 1936 г. То же.
24. Заготовка колонн и алтарной причелины в 1936 г. То же.
25. Кровля Рекома перед реставрацией в 1936 г. Фото [Е. Г.] Пчелиной в 1936 г.
26. Процесс реставрации кровли Рекома в 1936 г. То же.

27. Кувандон Даллаг Майрем [*Даллаг Майрамы кувандон*] до реставрации в 1936 г. И. П. Щерблыкиным. То же. Заключение

28. Проект реставрации кувандона Даллаг Майрем И. П. Щерблыкиным в соответствии с описанием его П. С. Уваровой в 1879 г.^{VI} и макетом, хранящимся в Сев[еро-]Осет[инском] музее краеведения^{VII}. Рис. И. П. Щерблыкина из реставрационного альбома 1936 г.

29. Кувандон Даллаг Майрем после его реставрации в 1936 г. Фото Е. Г. Пчелиной 1936 г.

30. Кувандон Уалла[г] Майрем [*Уаллаг Майрамы кувандон*] до реставрации в 1936 г. То же.

31. Кувандон Уалла[г] Майрем. Проект реставрации его И. П. Щерблыкиным в 1936 г. Из его реставрационного альбома.

К главе V

32. Карта местонахождений святилищ в Осетии. Составлена Е. Г. Пчелиной в 1932–1934 гг.

К главе VI

33. Сетка раскопок Е. Г. Пчелиной при раскопках святилища Реком в 1936 г. Приложение к описи найденных предметов.

К разделу «Экскурс о рекомском колоколе»

34–35. Грузинская надпись на рекомском колоколе XVII в. — даре груз[инского] царя Георгия XI.

36–38. Грузинская надпись на дзивгиском колоколе XVII в. — даре того же царя Георгия XI.

*Коммент. см.
на с. 359*

КОММЕНТАРИИ

Комментарии к главе I

- ^I Основной грузинский алфавит сегодня.
- ^{II} Кроникон — система летоисчисления, которая применялась в Грузии до присоединения к Российской империи. Этой системой датируются события в исторических хрониках, и ей же обозначаются даты основания храма на строительных надписях. Систему летоисчисления Грузия позаимствовала у Римской империи. Ее суть в том, что отсчет дат ведется от сотворения мира (5604 г. до Р. Х.). Период, прошедший с момента сотворения мира, делится на периоды — индиктионы, по 532 года каждый. Согласно этому летоисчислению, Рождество Христа приходится на 284-й год 11-го индиктиона. В 1312 г. начался 14-й индиктион. Поскольку большинство сохранившихся датировок сделаны после 1312 г., к кроникону следует прибавлять число 1312.
- ^{III} Ос-Багатар (осет. *Ос-Багъатыр*) — легендарный герой, от которого происходят древние колена Алагирского общества, названные по именам его потомков — Сидамона (осет. *Сидæмон*), Царазона (осет. *Цæразон*, *Цæрадзон*), Кусагона (осет. *Къусæгон*), Цахила (осет. *Цæхил*) и Агуза (осет. *Агъуыз*).
- ^{IV} Осет. *Цæрадзонтæ*/*Цæразонтæ* — общее наименование осетинских фамилий, считающих себя потомками Царазона, сына Ос-Багатара. Колено *Цæразонтæ* занимало высокое место в социальной структуре средневекового осетинского общества в XII–XIV вв. и позже. Их владения простирались от Верхнего Зарамага до Бадского ущелья и Мизурского плато.
- ^V Иоанн Болгарский — протоиерей, руководитель Осетинской духовной комиссии (см. коммент. XXV) в 1780–1792 гг.
- ^{VI} Белградский договор был подписан в завершение Русско-турецкой войны 1735–1739 гг.
- ^{VII} Большая и Малая Кабарда — историческая область, расположенная в предгорьях и прилегающих к ним степях Главного Кавказского хребта в бассейне Терека по рекам Малка, Баксан, Чегем, Черек. Район проживания кабардинцев к западу от Терека получил название Большая Кабарда, к востоку — Малая Кабарда.
- ^{VIII} Бигултекау — букв. «селение Бигулаевых/Бигуловых»; селение Цми, расположенное в высокогорной центральной Осетии. Входит в состав Тульского общества.
- ^{IX} Касара (осет. *Къасарагом*) — Кассарское ущелье (теснина), соединяет Туалгом с Буронской котловиной и Алагирским ущельем. *Касара* в переводе означает «крепость-ущелье».
- ^X В рукописи везде «И. Клапрот», в то время как полное имя исследователя — Юлиус Генрих Клапрот (нем. *Julius Heinrich Klapproth*; 1783–1835). Востоковед и путешественник, член Императорской академии наук в 1807–1817 гг., изучавший в 1807–1808 гг. Кавказ.
- ^{XI} Зарамаг (осет. *Зæрамæг*) — один из древнейших населенных пунктов горной Осетии, расположенный у слияния рек Мамисондон и Нардон.
- ^{XII} Осет. *Мыкалгабыр*, часто во мн. ч. *Мыкалгабыртæ* — почитаемое осетинами божество изобилия, покровитель рода Цæрадзонтæ.
- ^{XIII} Название поляны (осет. *Сидæн*) — главного места поклонения Мыкалгабыр.
- ^{XIV} Современное село Цми (осет. *Цыми*) входит в состав Зарамагского сельского поселения.
- ^{XV} Осет. ирон. *кувæндон* / дигор. *ковæндонæ* (мн. ч. *кувæндæттæ*) — святилище, молельня (букв. «место для молитв»).
- ^{XVI} Ермолов Алексей Петрович (1777–1861) — военачальник, государственный деятель, дипломат. В 1816–1827 гг. командующий войсками на Кавказской линии и управляющий гражданской частью в Грузии, Астраханской и Кавказской губерниях.
- ^{XVII} Митрополит Феофилакт (в миру Русанов Федор Гаврилович) (1765–1821) — епископ Русской православной церкви, митрополит Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии.
- ^{XVIII} Нестеров Петр Петрович (1802–1854) — генерал-лейтенант русской императорской армии, участник Кавказских походов (1837–1850). В 1842–1845 гг. комендант Владикавказской крепости.
- ^{XIX} Воронцова Елизавета Ксавьеревна, княгиня (1792–1880) — статс-дама, фрейлина; жена новороссийского генерал-губернатора М. С. Воронцова.
- ^{XX} Воронцов Михаил Семенович (1782–1856) — граф, князь, государственный и военный деятель. В 1844–1854 гг. наместник на Кавказе.
- ^{XXI} Толстой Владимир Сергеевич (1806–1888) — декабрист, сосланный в Сибирь; в июне 1829 г. переведен рядовым на Кавказ, где провел четверть

века. Автор историко-этнографического очерка «Сказание о Северной Осетии», исследователь социальной структуры осетинского общества, «древнего» православия.

XXII Осет. *декъаноз* — служитель культа, жрец, состоящий при *дзуаре* (святилище). Так называли служителя культа в Южной Осетии и примыкавших к ней селениях Северной Осетии. Деканоз (досл. с груз. «благочинный») — почетный титул священника второй степени в иерархии Грузинской православной церкви, соответствует протоиерею Русской православной церкви. *Дзуарлагъ* — лицо, отвечающее за святилище: от осет. *дзуар* — «святилище», *лагъ* — «человек, мужчина».

XXIII Хуцури — древнегрузинское, впоследствии церковное письмо.

XXIV Селение Дзивгис (осет. *Дзыгъгис*) расположено в Куртатинском ущелье на левом берегу реки Фиагдон.

XXV Головин Алексей Петрович (сер. XIX в.) — секретарь Осетинской духовной комиссии, профессор Тифлисской духовной семинарии, публицист, автор труда «Топографические и статистические заметки об Осетии». Осетинская духовная комиссия — организация, основанная в 1745 г. как «Осетинское подворье» (с 1752 г. — Осетинская духовная комиссия) для ведения просветительской деятельности на Кавказе; работала до 1860 г.: Бубулашвили Э. Из истории деятельности Осетинской духовной комиссии // Вопросы новой и новейшей истории. Т. 2. Тбилиси, 2007. С. 233–239 (на груз. яз.); Канукова З. В. Православие в формировании российской государственности и общероссийской идентичности в Осетии (конец XVIII — начало XX в.) // Известия СОИГСИ. 2016. № 20 (56). С. 40–42.

XXVI Кавказская война 1817–1864 гг. — военные действия, связанные с присоединением Северного Кавказа к Российской империи. Шамиль (1797–1871) — предводитель сопротивления горцев Чечни и Дагестана, с 1834 г. имам Дагестана, с 1840 г. — Чечни. В 1859 г. был взят в плен.

XXVII Осет. *Тидлатæ* — общее наименование осетинских фамилий, ведущих свое начало от Тидла, одного из сыновей легендарного осетинского правителя Ос-Багатара.

XXVIII Вревский Ипполит Александрович (1814–1858) — генерал-лейтенант, участник Кавказской войны. В 1852–1855 гг. начальник Владикавказского военного округа.

XXIX Зиссерман Арнольд Львович (1824–1897) — офицер русской армии, в 1842–1867 гг. служил на Кавказе. Автор труда «Двадцать пять лет на Кавказе». В 1855 и 1856 гг. совершил поездки по Осетии.

XXX Осет. *фæдис* — тревога, погоня.

XXXI Общество восстановления православного христианства на Кавказе работало в 1860–1917 гг.: Канукова З. В. Православие... С. 42–49; Бубулашвили Э. Общество восстановления православного

христианства на Кавказе // Православная энциклопедия. Т. 52. М., 2018. С. 310–312.

XXXII Урочище св. Николая было местом стоянки отряда войск, строивших Военно-Осетинскую дорогу. В конце XIX в. там было два дома, один из которых предназначался для инженеров, другой — для путешественников. В настоящее время здесь находится пос. Бурон.

XXXIII Пфафф (Пфаф) Вольдемар Богданович (1834 — после 1874) — юрист, библиотековед, педагог, осетиновед. Во второй половине XIX в. совершил три больших путешествия по Осетии, собрал значительный этнографический материал.

XXXIV Берзенов Николай Георгиевич (1820–1874) — этнограф-кавказовед. С 1850 г. начал публиковаться в газете «Кавказ», а в 1856–1857 гг. возглавлял ее. В последние годы жизни служил в Тифлисской археографической комиссии и занимался изданием «Актов».

XXXV Шёгрэн Андрей Михайлович (Андреас Йохан) (швед. *Andreas Johan Sjögren*, фин. *Anders Johan Sjögren*; 1794–1855) — филолог, академик Императорской академии наук (1844; чл.-корр. — с 1827 г., экстраординарный академик — с 1831 г.), основоположник научного осетиноведения. Во 2-й пол. 30-х гг. XIX в. совершил множество поездок по Осетии, создал первую научную грамматику осетинского языка, составил и издал осетинский алфавит на кириллице. Параллельно с изучением осетинского языка занимался сбором Нартского эпоса.

XXXVI Розен Григорий Владимирович (1782–1841) — военный деятель и администратор. В 1831–1837 гг. главноуправляющий гражданской частью и пограничными делами Грузии, Армянской области, Астраханской губернии и Кавказской области.

XXXVII В прочтении В. Б. Пфаффа. Е. Г. Пчелина прочитала «Шанаваз». Шанаваз, или Шахнаваз — царь Картлийского царства Вахтанг V (1658–1675).

XXXVIII Музей был основан в Тифлисе (совр. Тбилиси) в 1852 г. Кавказским отделом Императорского Русского географического общества. В 1867 г. по инициативе Густава Ивановича Радде (*Gustav Ferdinand Richard Radde*, 1831–1903), путешествовавшего в то время по Кавказу с научной целью, преобразован в Кавказский музей. Кавказский музей был создан как научное учреждение, состоял из нескольких отделов: зоологии, ботаники, геологии, археологии и этнографии. При музее работала публичная библиотека. В настоящее время входит в состав Государственного музея Грузии им. акад. С. Джанашиа.

XXXIX Осет. *дзуар* — дух, святой, патрон, божество; крест; святилище. Здесь — в значении «святой, божество».

XL Осет. *куыд* — молитва; обрядовое пиршество с жертвоприношением.

XLI По определению самой исследовательницы, это «помещение для членов родового объединения, находящееся в зоне чествуемого святилища,

- в котором совершается моление и ритуальный пир»: Дарчиев А. В. Материалы о культовом комплексе Мигъдæу в научном наследии Е. Г. Пчелиной // Известия СОИГСИ. 2022. Вып. 45 (84). С. 174.
- XLII** Цъæхилтæ, общее наименование фамилий, считающих себя потомками Цахила, внука легендарного прародителя осетин Алагирского ущелья Ос-Багата (осет. Ос-Багъатыр).
- XLIII** Осет. æрвадæлтæ («родичи») — родственный коллектив, объединяющий несколько фамилий, связанных происхождением от одного общего предка. См. подробнее: Калоев Б. А. Осетины (историко-этнографическое исследование). Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1971. С. 193; Магомедов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1974. С. 142–144; Осетинская этнографическая энциклопедия / сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 2012. С. 77–78; Осетины. 2-е изд. М., 2015. С. 333.
- XLIV** Броссе Марий Иванович (Марий-Фелисите) (Marie-Félicité Brosset; 1802–1880) — востоковед, историк-кавказовед, лингвист, академик Императорской академии наук (1838). С 1837 г. работал в России. Преподавал в Санкт-Петербургском университете. Директор нумизматического кабинета в Эрмитаже (с 1864 г.). Осуществил перевод и комментирование средневековых памятников грузинской и армянской письменности. Издал с французским переводом, комментариями и указателями труд грузинского царевича Вахушти Багратиони (1695/1696–1757) «Сакартвелос цховреба» («Жизние Грузии», 1745), посвященный истории Грузии. Он состоит из двух частей: исторической (с древнейших времен до 1460-х гг.) и историко-географической (с 1460-х до сер. 1740-х гг.), содержит хронологические и генеалогические таблицы, карты.
- XLV** Должно быть «Вахтанг I»; вероятно, опечатка.
- XLVI** Вахтанг I Горгасали (ок. 440–502) — царь Иберии во второй половине V в.
- XLVII** Осет. Уæлладжыр — Алагирское ущелье, занимает бассейн реки Ардон.
- XLVIII** Курган Большая Близница на Таманском п-ове — один из важнейших памятников культуры Боспора. Исследовался в 1860–80-х гг. И. Е. Забелиным, А. Е. Люценко и др. Содержал погребения высокопоставленных женщин, которых принято считать жрицами Деметры, богини земледелия и плодородия, участницами знаменитых элевсинских мистерий.
- XLIX** Зейдлиц Николай Карлович (1831–1907) — натуралист, статистик и этнограф. Будучи главным редактором Кавказского статистического комитета, издал серию томов по народонаселению и населенным местам Южного Кавказа.
- L** Здесь — в значении «святое место».
- LI** Осет. Мады Майрæм (досл. «мать Мария») — святая Мария, Богоматерь. Покровительница чадородия и супружеского благополучия. В данном контексте Мария — это перевод слова Майрæм.
- LII** Архимандрит Иосиф (в миру Чепиговский Иван Иванович) (1821–1890) — епископ Владикавказский и Моздокский. С 1857 г. в сане архимандрита стал управляющим осетинскими приходами и духовными учебными заведениями во Владикавказском округе. По его инициативе было построено более десяти храмов, открыты новые церковные школы, переведены на осетинский язык богослужебные книги.
- LIII** Владыкин Михаил Николаевич (1830–1887) — актер и драматург.
- LIV** Тиб — селение на левом берегу реки Мамисондон.
- LV** Гатиев Борис Петрович (Тотрович) (1841–1879) — один из первых этнографов-осетин, служил в Управлении Терской области (г. Владикавказ). Занимался записью и публикацией памятников народного творчества.
- LVI** В тексте Б. П. Гатиева: «Рекома ама Микалгабырта баданта». Осет. Рекомы æмæ Мыкалгабырты бадæнтæ.
- LVII** Берже Адольф Петрович (1828–1886) — историк-востоковед, кавказовед, археограф; в 1864–1886 гг. председатель Кавказской археографической комиссии.
- LVIII** Московское археологическое общество — научное общество, основанное в 1864 г. графом А. С. Уваровым и меценатом С. Г. Строгановым. Помимо археологии, члены общества занимались нумизматикой, реставрацией и охраной памятников старины, вели издательскую деятельность. В период с 1869 по 1911 г. общество проводило археологические съезды, на которых представлялись вновь открытые памятники старины. Общество просуществовало до июня 1923 г.
- LIX** Уваров Алексей Сергеевич (1824–1884) — археолог, чл.-корр. (1856), почетный член (1857) Императорской академии наук, коллекционер, благотворитель. Один из основателей Санкт-Петербургского археологическо-нумизматического общества, основатель Московского археологического общества, инициатор первых археологических съездов в России. Первый директор Исторического музея в Москве.
- LX** Ольшевский Казимир Игнатьевич (?–1894) — инженер, археолог-любитель, коллекционер.
- LXI** Леонтий Леонтьевич Штедер (Leonti von von Steder), подполковник русской армии прусского происхождения. В литературе встречается написание немецкого варианта фамилии как «Städer», однако более ранние источники (Леонтович Ф. И. Адагы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. 2. Одесса, 1883. (Записки Императорского Новороссийского университета ; т. 38); Козубский Е. И. Опыт библиографии Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1895. С. 14; см. также: Блиев М. М. Русско-осетинские отношения (40-е гг. XVIII — 30-е гг. XIX в.). Орджоникидзе, 1970) дают написание «Steder», и этот вариант фамилии является распространенным в Германии. В 1781 г. совершил поездку по Кавказу;

дневник путешествия на языке оригинала был опубликован в 1796 г. ([*Steder L. von.*] Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Gränzfestung Mozdok nach dem innern Caucasus unternommen worden. St. Petersburg ; Leipzig, 1797. (Neue nordische Beyträge / hrsg. von P. S. Pallas. 1796. Bd. 7). S. 1–127), фрагмент в русском переводе — в 1967 г. (Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году Штедером // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / сост. Б. А. Калоев. Орджоникидзе, 1967. С. 27–69); полный перевод см.: *Штедер Л. Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году / сост., ввводн. статья и коммент. Г. И. Цибирова; пер. с нем. яз. Л. М. Иванова; пер. на осет. яз. Ц. Амбалова. Владикавказ, 2016 (коммент. Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева).

LXII Уварова Прасковья Сергеевна (1840–1924) — ученый, историк и археолог; в 1885–1917 гг. председатель Московского археологического общества; жена археолога А. С. Уварова.

LXIII Антонович Владимир Бонифатьевич (1834–1908) — историк, археолог, этнограф, профессор Киевского университета. В ходе раскопок, произведенных в горах Осетии, установил много сходного между археологическими предметами юга Украины и горной Осетии.

LXIV Возможно, имелся в виду *Хъауы зад* (ангел села) — общий покровитель для всех жителей в пределах населенного пункта. Там, где отсутствовали святилища, святой пребывал в башне или в доме у одного из сельчан. *Хъауы зад* нередко называли покровителем облаков, ливней, града: Осетинская этнографическая энциклопедия / сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 2012. С. 598.

LXV Очевидно, опечатка: должно быть «оспы».

LXVI Осет. *Аларды* — в осетинском религиозном пантеоне божество, насылающее на людей корь, оспу и глазные болезни: *Дарчиева М. В.* Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). Владикавказ, 2013. С. 39–77; *Кокоева А. Б., Бесолова Е. Б.* Об архаичных элементах в обрядности осетин // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост. Л. Д. Бондарь; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2022. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки; вып. 22). С. 232–237. Чтобы ослабить гнев небожителя, осетины строили в его честь многочисленные святилища и молились ему. Что именно имел в виду А. С. Уваров под «скалой Аларды», неясно. Вероятно, речь шла о святилище Аларды близ Нижнего Згида, которое находится на скале.

LXVII Мигдау, осет. *Мигъдау* — святилище охотников и скотоводов, патрон благоприятной для земледелия погоды. Кроме того, на этом святилище совершались военные обряды,

примирение кровников и приведение к присяге в рамках обычно-правового судопроизводства.

LXVIII Дидрюпш — древнее святое место в Абхазии. Оно находится в Ачандарской общине, в местности Магчараюша, на широкой поляне правого берега р. Аапсты.

LXIX Хевсурети — историческая область на северо-востоке Грузии. Шавшети — исторический регион юго-западной Грузии; в настоящее время — на востоке Турции, к югу от Аджарии и к северу от Кларджети. Рача — историческая горная область на северо-западе Грузии.

LXX Рача — горная долина между Лечхумским и Рачинским хребтами, по которой течет р. Риони. Геби — селение в Рионском ущелье. Мтавар Ангелози — церковь в Рача-Лечхуми.

LXXI Сафара (Сапара) — монастырь в Ахалцхском районе Самцхе-Джавахети, в 10 км от центра г. Ахалцхе.

LXXII Осет. *Уастырджи* — почитаемое осетинами божество, покровитель мужчин, воинов, путников, защитник честных людей.

LXXIII Камунтский могильник — археологический памятник кобанской культуры (XIII/XII–II вв. до н. э.) в Ирафском районе РСО-Алания, близ селения Камунта. Помимо кобанских, здесь присутствуют археологические памятники культуры алан V/VI–XI вв. В катакомбных захоронениях родовой аланской знати были обнаружены керамика, ювелирные изделия, фрагменты орнаментированных тканей, золотые украшения и монеты. Е. Г. Пчелина исследовала катакомбные могильники около Камунты в 1928–1929, 1938 и 1956 гг.: *Блажко А. В., Застрожная Е. Г.* Путь ученого: биография Е. Г. Пчелиной // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной: сб. статей по материалам науч. чтений, 17–18 сентября 2019 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. В. Тункина. СПб., 2019. (Серия «Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки»; вып. 16). С. 3–35.

LXXIV См. коммент. XXXVIII.

LXXV Осет. *Сидæмонтæ* — общее наименование осетинских фамилий, считающих себя потомками Сидамона, сына легендарного осетинского правителя Ос-Багата.

LXXVI Осет. *Къусæгонтæ* — согласно этногенетическим преданиям осетин, общее наименование осетинских фамилий, относящихся к потомству Кусагона, одного из сыновей легендарного осетинского правителя Ос-Багата.

LXXVII Осет. *Æгъуызатæ* — общее наименование осетинских фамилий, связывающих свое происхождение с фольклорным героем по имени Агуз (осет. *Агъуыз*).

LXXVIII Святилище Тбау-Уацилла — находится на г. Тбау близ сел. Ламардон в Тагаурии, главное место почитания *Уацилла*. *Уацилла* — покровитель урожая, хлебных злаков, земледельческого труда, стихийных сил природы, громовержец.

- LXXIX** *Гуццатæ* (Гудцевы, Гуццевы) — фамилия из сел. Ламардон Тагаурского ущелья.
- LXXX** Осет. *Схъас, Схъасы цъити* — Сказский ледник.
- LXXXI** Миллер Всеволод Федорович (1848–1913) — фольклорист, этнограф, славист, кавказовед, языковед и археолог; чл.-корр. (1898), действительный член Императорской академии наук (1911). В 1880–1886 гг. осуществил пять экспедиций на Кавказ. Автор фундаментального труда «Осетинские этюды» и «Осетино-русско-немецкого словаря».
- LXXXII** Абаз, абазы (груз. აბაზი) — грузинская серебряная монета. Появилась во время зависимости Грузии от Персии и изначально имела название «аббасы» в честь Аббаса I Великого, начавшего чеканку таких монет в Персии. После присоединения Грузии к России основу новой монетной системы составлял абаз. 1 абаз равнялся 20 российским копейкам.
- LXXXIII** Называется: «Терская область. Археологические экскурсии».
- LXXXIV** Известен иерей Лев Вазиев, Аланская епархия.
- LXXXV** Вольф Маврикий Осипович (1825–1883) — издатель, просветитель и энциклопедист.
- LXXXVI** Марков Евгений Львович (1835–1903) — писатель-путешественник, литературный критик, этнограф, исследователь Крыма и Кавказа.
- LXXXVII** Динник Николай Яковлевич (1847–1917) — натуралист-кавказовед, исследователь природы Кавказа.
- LXXXVIII** Казбек Георгий Николаевич (1840–1921) — участник Русско-турецкой войны 1877–1878, комендант Ивангородской, Варшавской и Владивостокской крепостей, военный писатель, генерал.
- LXXXIX** Гильченко Николай Васильевич (1858–1910) — антрополог, этнограф, медик, военный врач. Доктор медицины, секретарь Антропологического отдела московского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.
- XC** Цитируемое место звучит следующим образом: «В этом лесу находится знаменитое осетинское св[ятое] место — Реком».
- XC I** Акинфиев Иван Яковлевич (1851–1919) — геоботаник, флорист, метеоролог и фенолог, исследователь Екатеринославской губернии и Кавказа, педагог и общественный деятель.
- XC II** Осет. *Стур-Дигора* — село на левом берегу реки Урух в Ирафском районе РСО-Алания.
- XC III** Надеждин Петр Петрович — составитель пособий по русскому языку и словесности, географ и этнограф, член Кавказского отдела Императорского Русского географического общества.
- XC IV** Гатуев Алексей Георгиевич (1846–1909) — протоиерей, просветитель, миссионер, переводчик богослужебных книг на осетинский язык, собиратель этнографических материалов и фольклора.
- XC V** Осет. *Зылын дуар* (букв. «кривая дверь») — таможенная застава, представляющая собой комплекс заградительных и подпорных стен XII–XIII вв., расположенных в теснине Кассарского ущелья на левом берегу реки Ардон.
- XC VI** Леонтьев Иван Иванович — преподаватель Владикавказской гимназии.
- XC VII** Бутаев Асламбек Саввич (1880–1939) — учитель, адвокат, издатель первой газеты на осетинском языке «Ирон газет», активный деятель Второго горского правительства.
- XC VIII** Ган Карл Федорович (1848–1925) — российский педагог, кавказовед, член Кавказского отделения Московского археологического общества, Кавказского отделения Русского географического общества.
- XC IX** Ткешелашвили Иван Софронович (1864–1942) — фармацевт, организатор Фармацевтической школы для аптекарских учеников в Москве, преподаватель, работник высшего образования; фотограф, член Российского фотографического общества. Путешествовал по Кавказу, в том числе по Осетии, оставил описания и фотоснимки.
- C** Маркович Василий Васильевич (1865–1942) — ботаник, интродуктор растений, в 1903–1924 гг. руководитель Сухумского общества сельского хозяйства.
- CI** Джанашвили Моисей Георгиевич (Мосэ; Мосе) (1855–1934) — грузинский историк и филолог.
- CII** Пятницкий Порфирий Петрович (1859–1940) — геолог и петрограф, профессор, ректор Харьковского университета (1918–1920).
- CIII** Росиков Константин Николаевич (1854–?) — зоолог (орнитолог и энтомолог), натуралист и путешественник. Основные труды посвящены фауне млекопитающих и птиц Кавказа и прикладной энтомологии.
- CIV** Краснов Андрей Николаевич (1862–1915) — ботаник, почвовед, географ, путешественник, палеоботаник; основатель Батумского ботанического сада, участник многочисленных экспедиций, в том числе в Тянь-Шань, Северную Америку, страны Восточной и Южной Азии.
- CV** Рейнгард Анатолий Людвигович (1879–1945) — географ, геолог-геоморфолог, автор трудов по физической географии, геоморфологии и четвертичной геологии Кавказа, Ферганы и Урала. В 1910–1940 гг. исследовал Кавказ, разработал стратиграфическую схему четвертичных отложений Кавказа.
- CVI** Баев Гаппо Васильевич (1869–1939) — адвокат, экономист, публицист и общественный деятель, издатель книг на осетинском языке, в том числе сборника стихов «Ирон фæндыр» К. Л. Хетагурова, собиратель фольклора.
- CVII** Музей Терской области был основан во Владикавказе в 1893 г. по инициативе Терского областного статистического комитета. В 1907 г. завершилось строительство специального здания для музея. Его коллекции включали

археологические, геологические, зоологические, ботанические и этнографические экспонаты. В августе 1918 г. перешел в ведение Комиссариата народного просвещения. С февраля 1919 г. до конца 1920 г. вновь стал именоваться Терским областным музеем. В 1921 г. был передан Северо-Кавказскому музею краеведения. В 1928 г. произошел раздел Государственного научно-го музея г. Владикавказа между Северо-Осетинской и Грозненской областями. С 1928 по 1930 г. именовался Историческим музеем, затем, с 1930 по 1936 г., — Северо-Осетинским областным краеведческим музеем. В 1936 г. — Республиканский музей краеведения Северо-Осетинской АССР. В 1966 г. был переведен в другое здание, а в бывшем главном здании разместился Музей осетинской литературы им. К. Л. Хетагурова. С 1967 г. — Республиканский музей краеведения Северо-Осетинской АССР. С 1979 г. — Северо-Осетинский объединенный музей истории, архитектуры и литературы. С 2008 г. — Национальный музей Республики Северная Осетия-Алания.

CVIII Чечотт Оттон Антонович (1842–1924) — психиатр, организатор психиатрической службы Санкт-Петербурга, один из организаторов и первый председатель Кавказского горного общества (нач. XX в.).

CIX Беляев Иван Иванович (1871–1906) — протоиерей.

CX Мельников-Разведенков Степан Фомич (1864–?) — педагог, директор Кубанской учительской семинарии.

CXI Москвич Григорий Георгиевич (1860–1942) — издатель путеводителей и путешественник.

CXII Шершенко Анатолий Иванович — чиновник особых поручений Переселенческого управления Министерства внутренних дел.

CXIII Миллер Борис Всеволодович (1877–1956) — иранист, талышевед, профессор Московского государственного университета, доктор филологических наук (1939).

CXIV Григорьев Алексей Харлампиевич (1857–?) — доктор медицины, врач Кавказского окружного военно-медицинского управления, исследователь минеральных вод Кавказа.

CXV Преображенская Мария Павловна (1863–1932) — альпинистка, путешественница, исследовательница гор; первая русская женщина, поднявшаяся на Казбек.

CXVI Зограф Константин Юрьевич (1854–1927) — в 1902 г. директор Костромского промышленного училища им. Ф. В. Чицова, позднее — директор Московского промышленного училища.

CXVII Максим Горький (Пешков Алексей Максимович; 1868–1936) — классик русской литературы. Писатель, поэт, прозаик, драматург, журналист и общественный деятель, публицист. Неоднократно бывал в Осетии, впервые — в 1891 г.: Лукашенко М. Горький в Северной Осетии // Социалистическая Осетия. 1968. 26 марта; Польская Е.

Максим Горький в Осетии // Молодой коммунист. 1969. 19 августа.

CXVIII Кодзаев Александр Николаевич (1874–1924) — преподаватель, наблюдатель церковных школ.

CXIX Вертепов Григорий Абрамович (1862–1919) — общественный деятель, этнограф, историк, журналист; с 1897 г. редактор газеты «Терские ведомости» (г. Владикавказ), издатель «Терского сборника»; президент Терского общества любителей казачьей старины.

CXX Кесаев Владимир (Росланбек) Николаевич (1904–1941) — востоковед, научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа

CXXI Красильников Федор Сергеевич (1875 — не ранее 1928) — географ, секретарь Русского горного общества, редактор «Ежегодника Русского горного общества» (с 1911 г.).

CXXII Меркулов Владимир Александрович (1871 — после 1917) — юрист, судья, коллежский ассессор.

CXXIII Голицын Григорий Сергеевич (1838–1907) — военный и государственный деятель, участник Кавказской войны; в 1896–1905 гг. главноначальствующий гражданской частью на Кавказе, одновременно командующий войсками Кавказского военного округа и наказной атаман Кавказских казачьих войск.

CXXIV Белокопский Иван Петрович (1855–1931) — общественный деятель, историк земства, литератор.

CXXV Поггенполь Николай Васильевич (1865–1916) — дипломат, альпинист, действительный член Императорского Русского географического общества, Крымского горного и Французского альпийского клубов. В 1902–1904 гг. предпринял попытку восхождения на Цейский и Караугомский ледники.

CXXVI Деши Мориц (*Mór Déchy*; 1851–1917) — венгерский путешественник, альпинист и географ, исследователь Кавказа.

CXXVII Ронкетти Витторио — итальянский альпинист, врач, член Русского горного общества. Три раза был на Кавказе, совершил восхождения на вершину в районе Мамисонского перевала, которая впоследствии получила его имя — пик Ронкетти, на горе Уилпата из Цей, открыл перевал в верховьях Цейского ледника, взшел на Казбек.

CXXVIII Брюхоненко Александр Николаевич (1873–1967) — педагог, преподаватель естественных наук в учебных заведениях Москвы, основатель и директор (1906–1913) частной женской гимназии.

CXXIX Альбанский Виктор Львович (1876–?) — географ, кристаллограф.

CXXX Козьмин Владимир — первый русский альпинист, покоривший Казбек в 1873 г.

CXXXI Сикоев Ростом — учитель из Зарамага.

CXXXII По сведениям А. Д. Цагаевой, *Ладздойты зэнг* — развалины святилища, где в качестве приношения использовались палки, находятся на поляне в окрестностях с. Цей: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 157 (коммент. З. Х. Албеговой (Царикаевой)).

- СХХХIII** В 1912 г. вышла также работа А. Л. Рейнгарда отдельным выпуском: *Рейнгард А. Л.* Материалы к изучению ледникового периода на северном склоне Среднего Кавказа (Исследования в бассейнах Ардона, Уруха и Терека). Харьков, 1912.
- СХХХIV** Морозова-Попова Евгения Михайловна (1888–1916) — геолог, член Крымско-Кавказского горного клуба. Совершила несколько экскурсий по Крыму и Кавказу.
- СХХХV** Дирр Адольф (*Adolf Dirr*; 1867–1930) — немецкий лингвист, этнограф, исследователь кавказских языков.
- СХХХVI** Радде Густав Иванович (*Gustav Ferdinand Richard Radde*; 1831–1903) — естествоиспытатель, путешественник, этнограф, чл.-корр. Императорской академии наук (1884); участник многочисленных экспедиций по Крыму, Восточной Сибири, Кавказу, Закаспийскому краю, Персии и Турции.
- СХХХVII** Панкратов Федор Степанович (1872–1938) — офицер, этнограф, фольклорист, литератор, исследователь древностей народов Центрального Кавказа.
- СХХХVIII** Вырубов Дмитрий Алексеевич (1849–1917) — окружной начальник Терской области в конце XIX — начале XX в., археолог-любитель.
- СХХХIX** Осет. *Сауджыны дон* — «Ручей священника».
- СXL** Трегубов Сергей Семенович (1886–1966) — врач, терапевт; выпускник медицинского факультета Императорского университета св. Владимира в Киеве (1913); участник Белого движения, эвакуирован из Крыма в составе Русской армии П. Н. Врангеля. Остаток жизни жил и работал в эмиграции, в 1920-е гг. был директором Русского туберкулезного санатория Российского общества Красного креста в замке Вурберг близ г. Птуй (Словения).
- СXLI** См. коммент. LXXVIII.
- СXLII** Упоминаемая в примечании местность Нихас — это *Ныхасы фъаз* (поляна ныхаса) — скалистая местность близ с. Тамиск у входа в Алагирское ущелье, где расположено святилище *Ныхасы Уастырдж*: Осетинская этнографическая... С. 400.
- СXLIII** Никакие библиографические описания второго инициала автора этой работы не дают; в издании фамилия указана только с первым инициалом: «Н. Янушевич».
- СXLIV** Чурсин Григорий Филиппович (1874–1930) — этнограф-кавказовед; в 1905–1916 гг. редактор в Закавказском статистическом комитете; в 1916–1918 гг. хранитель Отделения этнографии Кавказа в Кавказском музее Тифлиса.
- СXLV** Кануков Инал Дударович (1850 или 1851 — 1899) — осетинский писатель, просветитель, публицист, общественный деятель, этнограф.
- СXLVI** Езеев Андрей Андреевич (1895–1962) — врач, исследователь лечебных факторов Цейского курорта.
- СXLVII** Государственный исторический музей (ГИМ) основан в 1872 г. С 1917 г. — Государственный исторический российский музей. С 1921 г. — Государственный исторический музей.
- СXLVIII** Институт основан на базе Осетинского историко-филологического общества при осетинской Учительской семинарии в 1919 г. В 1925 г. — Северо-Осетинский научно-исследовательский институт краеведения (СОНИИ). С 1991 г. — Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований при Совете Министров СОАССР. С 1998 г. — Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований (СОИГСИ). В 2002 г. СОИГСИ присвоено имя В. И. Абаева.
- СXLIX** Народный комиссариат путей сообщения.
- CL** Батенин Эразм Семенович (1883–1937) — офицер, писатель; в 1918–1919 гг. главный редактор военного научно-издательского отдела в Главархиве; действительный член Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (Москва).
- CLI** Преподаватели Алагирского сельскохозяйственного техникума, как значится на обложке путеводителя.
- CLII** Пожидаев Василий Павлович (1879–1965) — этнограф, исследователь кавказского региона.
- CLIII** В осетинской мифологии бог-творец мира (осет. *Хуыцаутты Хуыцау* — букв. «Бог богов»). См. коммент. II к главе V.
- CLIV** Миллер Александр Александрович (1875–1935) — археолог, этнограф, ученый-кавказовед, лидер и один из основателей отечественной школы палеоэтнологии; создатель и руководитель в 1922–1933 гг. Северо-Кавказской экспедиции ГАИМК; в 1918–1921 гг. являлся директором Русского музея и заведующим его Этнографическим отделом. С 1908 по 1933 г., будучи хранителем Этнографического отдела, курировал этнографические исследования на Кавказе, в Поволжье, Средней Азии, на Юге России, в Крыму. В 1933 г. был репрессирован по ложному обвинению, умер в ссылке.
- CLV** Бакланов Николай Борисович (1881–1959) — архитектор, художник, профессор Академии художеств; специалист в области истории архитектуры, в частности средневекового зодчества Крыма, Средней Азии и Кавказа, а также русской архитектуры XVIII–XIX вв.
- CLVI** Тхостов Саукудз Цораевич (1870–1941) — педагог, писатель, общественный деятель, инженер, путешественник, собиратель фольклора.
- CLVII** Осетинское историко-филологическое общество (основано в 1918 г.) — научная и культурно-просветительская организация, действовавшая в Северной Осетии с 1919 по 1925 г. В 1920 г. председателем организации был Б. А. Алборов. Члены общества занимались поиском, сбором и сохранением памятников осетинской старины, изучали и издавали памятники народной

- словесности и др. В 1925 г. было преобразовано в Северо-Осетинский НИИ краеведения.
- CLVIII** Здесь речь идет о передаче реликвий и других приношений, хранящихся в святилище Реком, в музей, так как начиная с рубежа конца XIX — начала XX в. содержимое святилища активно расхищалось туристами.
- CLIX** Алборов Борис Андреевич (1886–1968) — историк, кавказовед, собиратель фольклора; один из основателей Осетинского историко-филологического общества; первый директор Осетинского НИИ краеведения (СОНИИ).
- CLX** Осет. *Атынаг, Цыргысæн* — праздник, который отмечался в последние дни июля — начале августа в честь согласованного выхода на сенокос. По мнению Л. А. Чибирова, название праздника восходит к имени древнехристианского святого Афиногена Севастийского. Некоторые ученые считают, что *Атынаг* — мужское божество, имеющее отношение к Уастырджи. Наибольшее распространение этот праздник получил в горной полосе Южной Осетии и в Дигорском ущелье Северной Осетии. Праздник Хор-хор (от осет. *хор* — зерно) был известен в разных местах Осетии под разными названиями. *Рæмон бон* (по В. И. Абаеву означает «День надежды») — одно из древних названий этого праздника. Справлялся он весной, перед началом полевых работ, на равнине осенью — перед севом озимых. Осет. *Æртхурон* (букв. «огонь солнечный») — божество огня и солнца, способное насыщать кожные болезни.
- CLXI** Анисимов Сергей Сергеевич (1876–1948) — член Союза писателей СССР, кандидат географических наук, составитель путеводителей, исследователь Кавказа. Провел 14 экспедиций по Кавказу, совершил восхождения на Эльбрус и Казбек.
- CLXII** Дюмезиль Жорж (*Dumézil Georges Edmond*; 1898–1986) — французский лингвист, мифолог, крупнейший исследователь Нартовского эпоса.
- CLXIII** Афсати, осет. *Æфсати* — в осетинской мифологии божество охоты, покровитель диких животных, главным образом туров и оленей.
- CLXIV** См. комментарий к этому упоминанию: Цуциев А. А. О некоторых предметах христианского

- культы из святилища Реком // Известия СОИГСИ. 2021. № 41 (80). С. 18.
- CLXV** Бинкевич Евгения Рейнгольдовна (1891–1981) — этнограф, музейный работник. В 1923–1932 гг. — сотрудник Отдела Кавказа Центрального музея народоведения (Москва). В 1930–1933 гг. — сотрудник Центрального антирелигиозного музея (Москва). В 1933–1957 гг. — главный библиотекарь Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина.
- CLXVI** Цеблыкин Иван Павлович (1884–1947) — историк, этнограф, археолог, реставратор, художник, кавказовед.
- CLXVII** ОГИЗ — Объединение государственных книжно-журнальных издательств.
- CLXVIII** Под «доспехами» имеются в виду шлем, копье и колчан. Обстоятельства перемещения «доспехов» из святилища Реком в Нузальскую церковь пока неизвестны. Нузальская часовня (осет. *Нузалы аргъуан*) в сел. Нузал в Алагирском ущелье — памятник истории и архитектуры, датируемый от V до XIII в., первое упоминание относится к XVIII в.
- CLXIX** Герис-джвари — с груз. яз. Герское святилище — лес в окрестностях села Калет, филиал осетинского святилища Джеры дзуар, который грузины называют Герис: Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии. М., 2015. Т. 2. С. 44.
- CLXX** Осет. ир. *æрæфтытæ* / диг. *æрæфтитæ* — мужской двухъярусный хороводный танец. См. о нем: Уарзиати В. С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 33; Алборов Б. А. Осетинские танцы // Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 2. Владикавказ, 2005. С. 361 (коммент. А. В. Дарчиева).
- CLXXI** Осет. *Цъæйы ком* — Цейское ущелье.
- CLXXII** Кастуев Азурум Гахарович — директор Республиканского музея краеведения Северо-Осетинской АССР.
- CLXXIII** Лакисов Василий Львович (1885–1950) — художник-живописец, архитектор.
- CLXXIV** Республиканский Северо-Осетинский музей краеведения. Сегодня — Национальный музей РСО-Алания.
- CLXXV** Окончание текста отсутствует.

Комментарии к главе II

- I** Главный Кавказский, или Водораздельный, хребет — единая горная цепь, пролегающая между Черным и Каспийским морями, протяженностью более 1100 км; разделяет Кавказ на Северный Кавказ (Предкавказье) и Южный Кавказ (Закавказье), а также бассейны рек Кубань, Терек и др. — на севере и Риони, Кура и др. — на юге.
- II** Боковой хребет — цепь горных массивов, разделенных поперечными разломами, тянущихся

- параллельно Главному хребту с его северной стороны; Боковому хребту принадлежат наиболее высокие вершины Большого Кавказа: Эльбрус, Дыхтау, Казбек. В районе Адай-хох Главный хребет за Кассарским ущельем переходит в Боковой хребет.
- III** Название происходит от Мамисонского перевала (*Мамысоны æфцæг*) через Главный Кавказский хребет, который ведет из долины реки Мамисондон в долину реки Чанчахи в Грузии.

- IV Сегодня высота Тепли определяется как 4431 м. Также Джимарай-хох — Джимара, Гимарай-хох, осет. *Джимарайы хох*; по сегодняшним данным, высота — 4780 м. Высота Казбека по сегодняшним данным — 5033,8 м. Зилга-хох — осет. *Зилгæ хох*; по сегодняшним данным, высота — 3853 м. См.: Пчелина, 2013, с. 152.
- V Адай-Хох (осет. *Адайыхох*) — вершина Большого Кавказа высотой 4408 м, южнее Цейского ледника. В настоящей главе Е. Г. Пчелиной используется написание «Адай хох», «Адайхох»; применяем везде унифицированное написание «Адай-хох».
- VI Сегодня длину ледника определяют — до 3 км.
- VII Совр. название — Сказский ледник.
- VIII Совр. название — ледник Караугом, Караугомский ледник; осет. *Къæраугоми цъете*. По современным данным, длина ледника 12,27 км.
- IX По современным данным, 23 км.
- X Урочище Цуал, урочище Св. Николая, совр. поселок Бурон.
- XI Ледопад — часть ледника с течением льда и вызываемыми в связи с этим разрывами поверхности; скорость течения ледника — сотни метров в год и менее; скорость течения ледопада — несколько километров в год.
- XII Фирновые поля — впадины, в которых скапливается фирн, т. е. многолетний снег, представляющий собой промежуточную стадию между снегом и глетчерным льдом.
- XIII Осет. *сау* — «черный», *фидар* — «твердыня». О топониме «Сау фидар» А. Д. Цагаева пишет: «Сау фидар “Черная крепость”, “Черная недоступная”. Труднодоступная гора с пастбищными полянами к западу от с. Цей» (Цагаева А. Д. Топонимия... Т. 2. С. 128); «Сау фидар “Черная твердыня”, “Черная крепость”. Сосновый лес на труднодоступных склонах в окрестностях с. Цей» (Цагаева А. Д. Топонимия... Т. 2. С. 141) (коммент. З. Х. Албеговой (Царикаевой)).
- XIV См. фотографию Сау фидара, сделанную Е. Г. Пчелиной.
- XV Этот топоним употребляется в настоящей главе в форме «Кальпер-раг» и «Кальпер раг»; принимаем унифицированное написание «Кальпер-раг».
- XVI В настоящей главе топоним передается как «Цей-раг» или «Цейраг». Используем унифицированное написание «Цей-раг». Осет. *Цъæйаг рагъ*.
- XVII Высота горы Чанчахи, по сегодняшним данным, — 4450 м. Высота горы Мамисон-хох, по сегодняшним данным, — 4360 м. Высота горы Кальпер-хох (Кальпер), по сегодняшним данным, — 3800 м. Снежник — скопление снега ниже снеговой линии, не таящее в течение всего года или сохраняющееся некоторое продолжительное время после таяния окружающего снежного покрова.
- XVIII По современным данным — 4410 м.
- XIX По современным данным — 4648 м.
- XX По современным данным — 3800 м.

- XXI Река Урух (осет. *Ирæф, Æрæф*), как и Ардон, является левым притоком реки Терек.
- XXII Осет. *dygur, dygurættæ; dyguron; digoræ, digorænttæ; digoron*: Камболов Т. Т. Очерк истории осетинского языка : учеб. пособие для вузов. Владикавказ, 2006. С. 414–418.
- XXIII Современное название ущелья — Алагирское. Е. М. Поспелов объяснял этимологию топонима следующим образом: «Название ущелья Алагир (осет. *Уаллагир*) включает: наименование одного из древних осет. племен *уал*, суффикс *-аг* к *Ир* — “Осетия”, что в целом означает “Осетия, где живут уалы” <...> Со временем, когда память об уалах стерлась, название переосмыслили в *Верхняя Осетия* (осет. *уалаг* “верхний”): Поспелов Е. М. Географические названия мира: Топонимический словарь / отв. ред. Р. А. Агеева. Изд. 2-е, стереотип. М., 2002. С. 27. В настоящей главе топоним употребляется в форме «Уаллаг Ир» и «Уаллаг-Ир»; передаем во всех случаях унифицированной формой «Уаллаг Ир».
- XXIV Сегодня высота г. Цейхох указывается как 4140 м; в словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона называется «Цея-хох».
- XXV *Къах* — «нога». Аларды — божество оспы, кори и глазных болезней (см. коммент. LXVI к главе I); Дарчиева М. В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). Владикавказ, 2013. С. 39–77; Кокоева А. Б., Бесолова Е. Б. Об архаичных элементах в обрядности осетин // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост. Л. Д. Бондарь ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2022. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 22). С. 232–237.
- XXVI Садон-хох — вершина, высота которой сегодня определяется в 3600 м; Садонский Нижний перевал — 2550 м, Садонский Верхний перевал — 3392 м.
- XXVII В работе А. Д. Цагаевой не упоминается: Цагаева А. Д. 1) Топонимия Северной Осетии. Ч. 1–2. Орджоникидзе, 1971–1975; 2) Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010.
- XXVIII Чанчахи (Чанчахицали, Чанчахисцкали) — левый приток р. Риони и одноименная вершина высотой 4461 м.
- XXIX Садонский рудник — свинцово-цинковый рудник, располагавшийся между поселками Садон и Мизур, закрытый в 1990-е гг.
- XXX Отложения, накопленные глетчерными льдами.
- XXXI Гнейс — горная порода, состоящая из шпатов, кварца и темных минералов.
- XXXII См. коммент. XXXV.
- XXXIII Сегодня принятое название — Кармадонское ущелье.
- XXXIV Осет. *хъæу* — «селение».
- XXXV *Туалтæ* — название для ущелья (местности) Туалгом. Ср. собирательное название для

местностей Туалгом и Урстуалгом — Урстуалтæ (коммент. А. А. Сланова). Туальское наречие называется также двальским наречием. Туальцы, или двалы (туал, туалтæ). Ксан — Ксани, или Чисандон (Чысандон).

XXXVI Осет. цъыф (мн. ч. цъыфтæ) — «грязь». Согласно А. Д. Цагаевой, селение Цыфта (или Коз, Къоз) — квартал в селении Цей: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 193 (коммент. З. Х. Албеговой (Царикаевой)).

XXXVII «Згиля-Калаки» — совр. село Згил (Згил) и Калак (Калак). Сегодняшнее село Коз (Къоз), расположенное на берегу реки Козидон, притока Гарулы, включает территорию трех исторических селений: Верхний Коз (Уæллаг Къоз), Средний Коз (Астæуккаг Къоз), Нижний Коз (Дæллаг Къоз).

XXXVIII Современное с. Зинцар (Зынцъар) входит в состав Унальского сельского поселения.

XXXIX Осет. дуртæ — «камни». В машинописи это место выглядит следующим образом: «...набрел в чаще леса на местность, теперь называемую Дуртæ-Камын...». Вероятнее всего, после осетинского названия «Дуртæ» в автографе следовал его точный перевод — «Камни», который машинистка не разобрала и перепечатала с искажением — «Камын». Далее Е. Г. Пчелина поясняет название данной местности — «Каменистое» (коммент. А. В. Дарчиева).

XL Осет. уæллаг — «верхний», зын — «тяжелый, трудный», цард — «жизнь».

XLI Осет. мидæггаг — «внутренний»; мидæг — «внутри». Мидег-кау, осет. Мидаггагкау — квартал в Цейском сельском поселении.

XLII Осет. суар — «минеральный источник», дур — «камень». Топоним «Цейсуар» («Цей-суар») в работе А. Д. Цагаевой не указан: Цагаева А. Д. Топонимия...

XLIII У А. Д. Цагаевой упоминается «Быхнар» как пастбище в окрестностях с. Цей: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 149 (коммент. З. Х. Албеговой (Царикаевой)).

XLIV У А. Д. Цагаевой упоминается Цнехездже как угодье (пашня): Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 177 (коммент. З. Х. Албеговой (Царикаевой)).

XLV Вахушти Багратиони (1695 или 1696 – 1758) — грузинский царевич, переехавший в Москву; историк, издатель, главный труд которого — «Сакартвелос цховреба» («Житие Грузии») — состоит из исторической и географической частей с приложением карт.

XLVI Позднейшее издание [Вахушти Багратиони, 1976].

XLVII Осет. Рекомы над — букв. «Рекома тропа», тропа паломников, ведущая к главному святилищу; по некоторым данным, начиналась у сел. Бурон: Газданова В. С. Золотой дождь: Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007. С. 420 (коммент. А. В. Дарчиева).

XLVIII См. коммент. XXX к главе IV. Рецензентом в машинописи исправлено на «кувæндæттæ».

XLIX Сегодня — пос. Бурон.

L Осет. нысайнаг (мн. ч. нысайнагтæ), мысайнаг (мн. ч. мысайнагтæ) — предмет или деньги, оставляемые в святилище как приношение божеству.

LI Геродот Галикарнасский (ок. 484 г. до н. э. — ок. 425 гг. до н. э.) — древнегреческий историк и географ, автор труда «История», содержащего описание многих современных ему народов на фоне описания истории Греко-персидских войн (500–449 г. до н. э.).

LII Аммиан Марцеллин (Ammianus Marcellinus; ок. 330 — после 395) — римский историк, автор труда «Res gestae» («История»), содержащего описания народов на фоне исторического хронологического изложения.

LIII Совр. Арес — древнегреческий бог войны.

LIV Осет. сау — «черный», дзуар — «божество; святилище», хъæд — «лес».

LV Осет. æндон — «сталь», мус — «гумно».

LVI Осет. Дзуары рагъ — букв. «Святилища хребет», пастбищный холм со святилищем в честь Уастырджи у юго-западной окраины селения Цей: Цагаева А. Д. Топонимия Северной Осетии. Ч. 2. Орджоникидзе, 1975. С. 153 (коммент. А. В. Дарчиева).

LVII Осет. къуыпп — «холм». Х. Ф. Цгоев дает следующее пояснение: «Уас-къуыпп — Молитвенное возвышение, бугор молитв, курган молитв» (Цгоев Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Изд. 2-е, доп. и испр. Владикавказ, 2017. С. 297).

LVIII Осет. уæллаг — «верхний», хъæд — «лес».

LIX Буквально цитата выглядит следующим образом: «Оказалось, что брусом обозначается граница, за которую начинается место, посвященное великому Рекому — святому храма, находящегося дальше».

LX Осет. фæз — «луг, поляна».

LXI Число построек П. С. Уварова не называет.

LXII Под Осетинским музеем имеется в виду Северо-Осетинский музей краеведения, сегодня — Национальный музей РСО-Алания. Протома — изображение передней части тела животного.

LXIII Князевая слега (кнес, кнеска, князёк) — несущая балка под коньком, соединяющая верхние концы стропильных ног.

LXIV Осет. Ёмбырды фæз — букв. «Собрания поляна», ровный участок возле святилища Реком на левом берегу реки Цейдон. Здесь собирались богомолцы в дни праздника Рекома. См.: Цагаева А. Д. Топонимия... С. 145 (коммент. А. В. Дарчиева).

LXV Упоминания о святилище с таким названием у А. Д. Цагаевой не обнаружено: Цагаева А. Д. Топонимия... (коммент. З. Х. Албеговой (Царикаевой)).

LXVI Упоминания о святилище с таким названием у А. Д. Цагаевой не обнаружено: Цагаева А. Д.

- Топонимия... (коммент. З. Х. Албеговой (Царикаевой)).
- LXVII** Осет. *кастæр* — «младший». Подробнее см. в Приложении 1 к главе IV, с. 154–155.
- LXVIII** Осет. *сусхæд* — «липа», *балас* — «дерево». Упоминания о святилище с таким названием у А. Д. Цагаевой не обнаружено: Цагаева А. Д. Топонимия... (коммент. З. Х.-М. Албеговой (Царикаевой)).
- LXIX** Осет. *æфсайнаг* — «железо». В работе А. Д. Цагаевой не упоминается: Цагаева А. Д. Топонимия...
- LXX** Осет. *Уаллаг Майрæм* — «Верхнее [святилище] Майрæм».
- LXXI** Осет. *Майрæмы куæн дур* — «Молельный камень Майрæм». Ср. *Майрæмы дур* — громадный валун-святилище в честь *Майрæм* у западной окраины сел. Ход: Цагаева А. Д. Топонимия... С. 186 (коммент. А. В. Дарчиева).
- LXXII** Осет. *хæддаг-фæткъуыбаласы куæндон*: *хæддаг* — «лесной», *фæткъуыбалас* — «яблоня», *куæндон* — «святилище, святое место».
- LXXIII** *Æмбарындон* от осет. *æмбарын* — «познавать».
- LXXIV** В некоторых случаях, как в данном месте, слово «Реком» написано как «Рæком», что, очевидно, следует считать опiskeй автора.
- LXXV** Осет. *дзуар* — «святилище», *сæр* — «голова».
- LXXVI** Осет. *Донджынтæ* — «Обильные водами». Ср. абсолютно идентичные топонимы, зафиксированные как в Северной (Цагаева А. Д. Топонимия... Т. 2. С. 209, 232), так и в Южной Осетии (Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии. Т. 1. М., 2013. С. 476) (коммент. А. В. Дарчиева).
- LXXVII** Осет. *сауджын* — «священник».
- LXXVIII** Пахомов Евгений Александрович (1880–1965) — археолог и нумизмат, осуществлявший, в частности, в 1923 г., будучи заведующим кафедрой археологии и нумизматики Азербайджанского государственного университета, частичную реставрацию дворца ширваншахов в Баку; на реставрации этого дворца Е. Г. Пчелина работала в 1931 г.: Бондарь Л. Д., Сеидбейли М. Г. Е. Г. Пчелина и И. П. Щерблякин: материал к истории творческого тандема // Известия СОИГСИ. 2023. Вып. 47 (86). С. 128–149. О монетных находках и определениях Е. А. Пахомова см. раздел И. В. Тункиной «Монетные находки в святилище Реком (раскопки 1936 г. Е. Г. Пчелиной)» в ч. II настоящего издания.
- LXXIX** Нузал — поселок в Алагирском ущелье.
- LXXX** Бадское ущелье — ответвление Алагирского ущелья; там расположено сел. Бад.
- LXXXI** Сегодня — Зарамагское сельское поселение.
- LXXXII** Осет. *бур* — «желтый», *хор* — «зерно, хлеб».
- LXXXIII** У А. Д. Цагаевой святилища с таким названием не найдено (коммент. З. Х.-М. Албеговой (Царикаевой)).
- LXXXIV** О санатории см., напр.: Хубулова Э. В., Сосранова З. В. Санаторно-курортное лечение в Северной Осетии: к постановке проблемы // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. 2021. Т. 12, № 4. С. 21–35.
- LXXXV** Осет. *цъити* — «ледник».
- LXXXVI** См. коммент. А. В. Дарчиева CLXIX к главе IV.
- LXXXVII** Назгин — ныне покинутое высокогорное селение.
- LXXXVIII** Имеется в виду святилище в Сидане — *Мыкалгабырты куæндон*.
- LXXXIX** Сегодня в Алагирском районе имеется два поселка с названием Згид: Верхний Згид и Нижний Згид. Солид — золотая монета, чеканившаяся с римского времени, с 309 г. Флавий Фока (547–610) — византийский император в 602–610 гг.
- XC** *Алардыы дзуар* в Нижнем Згиде.
- XCI** В приведенном словосочетании речь идет о липе: осет. *сусхæд* — «липа», *балас* — «дерево», *куæндон* — «святилище».
- XCII** Зеды (*зæдтæ*, *изæдттæ*) и дауаги, дуаги (*дауæг* (ирон.), *идауæг* (дигор.); мн. ч. *дауджытæ* (ирон.), *идаугутæ* (дигор.)) — в осетинской мифологии низшие духовные существа.
- XCIII** Миф, изложенный Псевдо-Плутархом, звучит следующим образом: «К Араксу прилегает гора Диорф, названная так по имени рожденного землею Диорфа, о котором существует следующее предание. Митра, желая иметь сына и питая ненависть к женскому полу, оплодотворил какую-то скалу, которая, сделавшись беременной, в определенный срок произвела мальчика, по имени Диорф. Возмужав, Диорф вызвал Ареса на состязание в доблести, но был убит им и по определению богов был превращен в соименную гору» (пер. П. И. Прозорова) (Ps.-Plut. De fluviis, XXIII, 17).
- XCIV** Село в Пригородном районе РСО-Алания носит сегодня название Старая Саниба, Горная Саниба или Саниба (*Зæронд Саниба*, *Хохы Саниба*).
- XCV** Осет. *сау* — «черный», *барæг* — «всадник».
- XCVI** См. коммент. CCCIV к главе V.
- XCVII** *Зиниа/Зиния* — название особого праздника в честь небесного покровителя *Идауæг'а*, справлявшегося в середине января жителями селений Дунта, Ханаз и Камата. По некоторым данным, Зиниа начинался в первую субботу после праздника *Донаæскæфæн*, который соответствует православному празднику Крещения: Гарданов М. К. Произведения. Владикавказ, 2007. С. 60. См. подробнее: Цагаева А. Д. Наши святилища // Мах дуг. 1995. № 4. С. 135 (коммент. А. В. Дарчиева).
- XCVIII** Село в Ирафском районе РСО-Алания.
- XCIX** Стур-Дигора (*Стур Дигорæ*, *Устур Дигорæ*) — село в Ирафском районе РСО-Алания.
- C** Тамыж-ерда, Тамаж-ерда — ингушское божество — покровитель животноводства.
- CI** Низшие небесные божества у хевсур, представляемые наподобие ангела.

- CII** Указанная статья К. Ф. Гана находится на с. 348–365; упоминания о святилище Реком в ней не обнаружено.
- CIII** Совр. село Ход (ирон. *Ход*; дигор. *Хуад*) в составе Мизурского сельского поселения.
- CIIV** Современное село Даикау (*Дайыхъау*), входящее в состав Мизурского сельского поселения.
- CV** Святилище Саниба, датируемое XII–XV вв., находится на территории слени Архон.
- CVI** Село Холст (*Холыст*) было возрождено в послевоенное время в качестве рабочего поселка (1968–2005), сегодня пустует.
- CVII** Осет. *æмбал* — «товарищ», *Хуыцау* — «Бог».
- CVIII** Осет. *мигъ* — «туман»; *дауæг* (мн. ч. *дауджытæ*) — низшие духовные существа.
- CIX** Сегодня села Верхний Бирагзанг (*Уæлмаг Бирагъзæн*) и Нижний Бирагзанг (*Дæлмаг Бирагъзæн*) составляют Бирагзангское сельское поселение.
- CX** Современное село Едис (*Едыс*) в Дзауском районе РЮО стоит на реке Каласанидон — левом притоке Большой Лиахвы.
- CXI** Ростом, Бибил и Цитлосан — царевичи, потомки нарта Сидамона.
- CXII** Речь идет о селении Верхний Рук (осет. *Уæлмаг Рукъ*) (коммент. А. А. Сланова).
- CXIII** О городище *Едысы калак*, или *Царциаты калак* см.: Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия... Т. 1. М., 2013. С. 148, 166.
- CXIV** Джинат (Гинат) — покинутое сегодня селение в Джинатском (Гинатском) ущелье, выходящем в Нарскую котловину.

- CXV** *Цæгат Хынцæг* (Цагат Хинцаг, Северный Хинцаг) — покинутое сегодня селение в Гизельдонском ущелье.
- CXVI** Современное село Цми входит в состав Зараматского сельского поселения.
- CXVII** Хетаг (*Хетæг*) — сын легендарного аланского князя Инала; ему посвящена историческая поэма (незаконченная) К. Л. Хетагурова «Хетаг».
- CXVIII** Сегодня Нар — горное село в Алагирском районе РСО-Алания, родина К. Л. Хетагурова.
- CXIX** Гулар (ирон. *Гуылæр*, дигор. *Гулаер*) — сегодня покинутое село в Ирафском районе РСО-Алания.
- CXX** Абхазов Иван Николаевич (1764–1832) — генерал-майор русской армии, участник Кавказской войны (1817–1864). Хазби Аликов (Алыккаты) — народный осетинский герой, которому в осетинском фольклоре посвящен цикл песен и сказаний: *Хамицаева Т. А.* Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.
- CXXI** Источник носит осетинское название *Хилакъ*, а «пресмыкающееся» по-осетински — *хилæг*.
- CXXII** Ортеу (осет. *Ортъеу*, груз. *Ортеви*) — село в Цхинвальском районе РЮО.
- CXXIII** Лесор (*Лесор*) — село в Дзауском районе РЮО.
- CXXIV** Джоджора, или Стырдон (*Джоджора*, *Стырдон*).
- CXXV** Далее из рукописи опущено не согласующееся ни с чем выражение «расположенного над селением кувандоном».

Комментарии к главе III

- I** С 1912 г. Батумский ботанический сад. Название «Чаквинский» происходит от названия села Чаква на побережье Черного моря в Абхазии, где были высажены первые ценные растения ботаником А. Н. Красновым.
- II** Название *наз* в осетинском языке применимо к ели. Пихта по-осетински — *чыуназ*, *соцъи*.
- III** Гюльденштедт (Гильденштедт) Иоганн Антон (*Johann Anton Gûldenstædt*; 1745–1781) — естествоиспытатель, путешественник. В 1768 г. по приглашению Императорской академии наук приехал в Россию. Участвовал в академических «физических» экспедициях 1768–1774 гг. Один из первых европейских ученых, исследовавших быт и культуру ряда народов Северного Кавказа — кумыков, ингушей, осетин, чеченцев и др.
- IV** Осет. *Хетæджы къох* (досл. «Роща Хетага») — одно из древнейших святилищ на равнине в честь Уастырджы, к северу от селения Суадаг. Представляет собой рощу круглой формы из различных пород деревьев площадью около 13 га.
- V** Осет. *Фæссалугардæны ком* (досл. «ущелье позади Салугардана») — лесистое ущелье между г. Алагиром и с. Тамиском. Сел. Салугардан (осет. *Салугæрдæн*) основано в 1824 г. у подножия гор на левом берегу реки Ардон (главная улица селения — современная ул. Кирова в г. Алагире).

- В 1938 г. указом Президиума Верховного Совета РСФСР селения Алагир и Салугардан преобразованы в г. Алагир: *Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010. С. 125, 488–489.
- VI** В рубрике «Кавказская жизнь» в указанном выпуске газеты нет информации о телеграфных столбах; имеется сообщение о произрастании в кавказских лесах особого вида красного дерева (с. 2), о котором в 92-м номере газеты А. Пахомов пишет, что речь идет о тисе: *Пахомов А.* Кавказская жизнь // Кавказ. 1885. № 92. 9 апреля. С. 2.
- VII** Правильно: Шамшови — селение в долине реки Чанчахи, в исторической области Грузии — Рача. В 1929 г. здесь врачом Шамше Лежавой был создан курорт и назван в его честь «Шамшови». После 1937 г., когда основатель был репрессирован и расстрелян, курорт стал называться «Шови» (по сообщению Левана Двалишвили).
- VIII** «Н. Ш.» — у Е. Г. Пчелиной автор обозначен как «Н. Н. Шавров».
- IX** Указанная статья Н. Я. Марра находится на с. 769–780; не ясно, на какое именно место указывает данная ссылка.
- X** Текст среди архивных материалов не идентифицирован.
- XI** Ремень или веревка, надеваемые на рога запряженных волов и служащие поводом.

- XII** Глола — селение в Кутаисской губернии (Рачинский уезд), на правом берегу р. Глола, на Военно-Осетинской дороге.
- XIII** «Четъи-Миней» — в православии сборники, содержащие тексты житийного и поучительно-характера, расположенные по дням месяцев. Как правило, представляют собой сборники из 12 томов на каждый месяц года. «Четъи-Миней» возникли в IX в. в Византии. На Руси появились еще в домонгольский период.
- XIV** Опиза — исторический мужской монастырь Грузинской православной церкви во имя св. Иоанна Предтечи, расположенный в исторической грузинской провинции Кларджети (сегодня — провинция Артвин, Турция). Основание монастыря датируют V в., существовал до начала османского господства в XVI в.: *Матиташвили Ш.* История грузинского монашества. Т. 1. Тбилиси, 2017. Предание о Басиле (Василии), каменщике, строителе храма (в предании не указывается, в чью честь) в Опизской пустыни, изложено А. С. Хахановым по рукописи Михаила Павловича Сабинина (1845–1900), в монашестве — Гоброна.
- XV** Зангезур — историко-географическая область Восточной Армении, расположенная на склонах Зангезурского хребта. Татевский монастырь — армянский монастырский комплекс конца IX – начала X в. в Сюникской области Армении.
- XVI** Осет. *Хозиты Майрæм* («Майрам Хозиевых»), второе название *Зруджы Зæрин Майрæм* («Зругская Золотая Майрам») — средневековая церковь во имя Пресвятой Богородицы в Зругском ущелье (Северная Осетия). С ослаблением христианского влияния храм стал святилищем *Мады Майрæм*, покровительницы женщин, чадородия и супружеского благополучия в традиционных верованиях осетин: Осетинская этнографическая энциклопедия / сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 2012. С. 229. По единодушному мнению специалистов, *Хозиты Майрæм* является памятником грузинского христианского зодчества XI в.: *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977. С. 162–166; *Тменов В. Х.* Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 124–125 (коммент. А. В. Дарчиева).
- XVII** Ингуш. *Дзарах-Цъу* (Цъу — «божество») — святилище находится близ селения Оздик Хамхинского общества.
- XVIII** Рубка «в лапу», или «в шап» — способ соединения углов, при котором бревна не выступают наружу.
- XIX** См. Приложение III: Альбом рисунков И. П. Щеблыкина «Реком» в ч. II настоящего издания.
- XX** Осет. *Хецъы дзуар* — «Хецы святилище». Святилище в селении Зарамаг. Современные жители Зарамага не знают уже даже названия этого святилища: *Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010. С. 359.
- XXI** Хакматис Джвари — святилище «Святой Георгий Хакматский». Кроме хевсур и пшавов, ему поклонялись чеченцы и ингуши. Покровитель плодородия и благополучия семьи.
- XXII** Сел. Шуапхо. Святилище Тамар-непе.
- XXIII** Упоминается в монографии: *Кузнецов В. А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990. С. 19.
- XXIV** Фотографии, которые удалось атрибутировать как те, на которые могла бы ссылаться Е. Г. Пчелина, помещены в ч. II настоящего издания; в авторскую (запланированную, но незаполненную) отсылку добавлен номер фотографии из ч. II.
- XXV** Осет. *æгънæг*. Букв. «застежка, пуговица». По В. И. Абаеву, элемент *-æх*, *-æгъ* имеет значение «скрепление, скреплять». В подборке Е. Г. Пчелиной терминов по деревообработке встречается и другой: осет. *сæрхъæд* — «рубка в лапу»: СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 725. Л. 97. В. А. Кузнецов, обследовав Реком в 1985 г., писал, что углы срублены в «обло», т. е. с выпуском бревен наружу до 20–22 см: *Кузнецов В. А.* Реком... С. 17.
- XXVI** Резная доска, которая прикрывает торец двускатной тесаной крыши.
- XXVII** Осет. *Чъырамад* (от осет. *чъыр* — «известь») — развалины древнего укрепления (таможенной заставы) недалеко от входа в Урсдонское ущелье, на правом берегу реки Ардон. Сооружение в виде массивной стрельчатой арки.
- XXVIII** Осет. *Таранджелоз* — в осетинской мифологии древнейшее божество плодородия. Главное святилище находится в Трусовском ущелье.
- XXIX** Номера в соответствии с «Описью находок в святилище Реком в 1936 г., составленной Е. Г. Пчелиной» (ч. II настоящего издания).
- XXX** См. также рисунок в альбоме И. П. Щеблыкина: СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 734. Л. 4 об.
- XXXI** В рукописи — «юле»; здесь, очевидно, имеем дело с ошибкой машинистки. Дол, дола — это желоб, продольное углубление на клинке холодного оружия, на револьверном барабане, инструментах.
- XXXII** О конях Нарты см. в разделе 5.1.
- XXXIII** См. рисунок в Приложении III: Альбом рисунков И. П. Щеблыкина «Реком» в ч. II настоящего издания (л. 9).
- XXXIV** См. рисунок в Приложении III: Альбом рисунков И. П. Щеблыкина «Реком» в ч. II настоящего издания (л. 22).
- XXXV** А. И. Семеновым в 1980-е гг. было проведено ксилотомическое исследование материалов Рекома, в результате которого было выяснено, что двери святилища сделаны из сосны: *Кузнецов В. А.* Реком... С. 13.
- XXXVI** Осет. *зиллон* — дверной шарнир.
- XXXVII** Святилище Саниба расположено в Архонском ущелье, в окрестностях с. Даикау. В осетинской мифологии Саниба — дух плодородия. «Саниба» — производное от грузинского «Самеба» — «Троица».
- XXXVIII** Осет. *хуртæ* — название орнамента, являющегося по форме множественным числом осет. *хур* («солнце»).
- XXXIX** Луристан — историческая область на западе Ирана. В древности была населена касситами и входила в государство Элам. В X–IX вв. до н. э. заселена племенами южноиранской ветви.

- XL** Ноин-Ула — могильник гуннской знати (конец I в. до н. э. — начало I в. н. э.), расположенный в горах Ноин-Ула на севере Монголии.
- XL I** Утцери — селение в Раче. Сельская церковь находится на кладбище возле реки. Сохранившуюся дверь П. С. Уварова описала так: «<...> дверь, обитая железными пластинками, крестами и теми непонятными рогообразными булавами, которые обратили уже наше внимание в осетинском святилище Реком» (Уварова П. С. Христианские памятники. М., 1894. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства; вып. 4). С. 107).
- XL II** Святилище Шхельского креста (или св. Георгия) находится в полутора километрах от сел. Геби. Представляет собой маленькую деревянную постройку. О двери П. С. Уварова писала: «Дверь настоящего святилища тесна и узка, и обита, как двери церкви, железными пластинками» (Уварова П. С. Кавказ: Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. Ч. 3. М., 1904. С. 19).
- XL III** Церковь Тавар-Ангелози, или Михаила Архангела находится на правом берегу реки Чиошир. Представляет собой базилику. О двери сказано, что она «окована железными пластинками»: Уварова П. С. Кавказ... Ч. 3. С. 25.
- XL IV** Осет. *Рагъы дзуар* (букв. «святилище на гребне, хребте», от *рагъ* — «хребет, гребень») — названия святилищ в Кударском (с. Везур), Дзумагском, Кешельском (Чеселском) и Дзауском ущельях Южной Осетии.
- XL V** Осет. *Цъоис* (груз. Чъоис) — селение в Цхинвальском районе РЮО. Ныне обезлюдено, но в прошлом его населяли *Биазыртæ* (Биазровы), *Тедетæ* (Тедеевы), *Кæркуыстæ* (Каркусовы), *Гуыбатæ* (Губаевы), *Багатæ* (Багаевы): Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии. Т. 1. М., 2013. С. 504.
- XL VI** Обупоминаем в примечании Е. Г. Пчелиной Бюграде Бирагтæ см. коммент. СХСIX к главе V.
- XL VII** Осет. *Гуыркъуымтæ* (букв. «слепые углы») — ущелье с многочисленными боковыми ответвлениями и одноименным селением к северо-востоку от селения Нар. Недалеко от ледника было святилище Хохы дзуар («Святилище в честь покровителя гор», «Гор святилище»), другое название — Тербаты Уастырджийы дзуар («Святилище Тербат»). Праздновали его день летом перед косовицей и молились об обильном травостое и хорошей погоде: Цагаева А. Д. Топонимия... 2010. С. 280, 285.
- XL VIII** Так в списке протопопа Иоанна Болгарского названо святилище Хохы дзуар в Гуркомтæ [Гуыркъуымтæ].
- XL IX** Сюльгам(а) — застёжка-фибула с круглой или овальной дужкой и подвижной иглой.
- L** Осет. *фæрссаг* — «окно, ставни», осет. *фарс* — «бок, сторона». Осет. *рудзынг* — «окно»; осет. *рындз* — «выступ (горы, скалы)». Волоковое окно — небольшое окно, вырубленное в двух расположенных друг над другом бревнах дере-

- вянного сруба на полбревна вверх и вниз. Изнутри волоковое окно закрывается (заволакивается) тесовой задвижкой, выполненной из доски.
- L I** См. также рисунок в Приложении III: Альбом рисунков И. П. Щерблякина «Реком» в ч. II настоящего издания (л. 5).
- L II** Возможно, речь идет о трехногом столике, указанном в «Описи находок в святилище Реком в 1936 г., составленной Е. Г. Пчелиной» под № 10542.
- L III** См.: «Опись находок в святилище Реком в 1936 г., составленная Е. Г. Пчелиной», № 10773.
- L IV** Осет. *Хуыцауы дзуар* — «Бога святилище»; о святилище Хуыцауы дзуар в окрестностях селения Архон см.: Цагаева А. Д. Топонимия Северной Осетии. Ч. 2. Орджоникидзе, 1975. С. 192. Осет. *найфат* — родовое, фамильное святилище в горах; постройка у святилища, где рассаживались члены одной фамилии или квартала во время кувда. Осет. *Икътæ* (Икаевы), одна из старейших семей Алагирского ущелья, потомки Ос-Багатара; жили в сел. Архон: Гутнов Ф. Х. Осетинские фамилии. Изд. 2-е, доп. Владикавказ, 2014. С. 257. *Бæрзонд Уастырджы* — святилище, расположенное на перевале, связывавшем плато Сухс с Карцинским ущельем.
- L V** Сегодня — Национальный музей РСО-Алания.
- L VI** Осет. *Нузалы аргъуан* — Нузальская церковь, расположена в селении Нузал, датируется XIII–XIV вв.; стены в интерьере оштукатурены и расписаны фресками. В 1946 г. у западной стены был вскрыт каменный ящик с захоронением мужчины 40–45 лет и скромным инвентарем. Выдвинуты версии о том, что это погребение принадлежало соправителю царицы Грузии Тамары, Давиду Сослану, или же легендарному герою-воину конца XIII – XIV в. Ос-Багатару.
- L VII** См. коммент. XXXI к главе I.
- L VIII** См. коммент. XXV к главе I.
- L IX** «Осетинское подворье» («Осетинский монастырь») было расположено у выхода из Куртатинского ущелья, несколько севернее современного осетинского сел. Дзуарикау, на берегу реки Фиадон. Подворье состояло из церкви и избы, в которой жили члены Осетинской духовной комиссии. Оно было разрушено в 1769 г. во время набега осетинского старшины Бахтыгирея Есиева: Русско-осетинские отношения в XVIII веке: Сб. документов / сост. М. М. Блиев. Т. 2. Орджоникидзе, 1984. С. 412.
- L X** См. коммент. XLIV к главе I.
- L XI** Мириан III (IV в.) — царь Иберии, который установил христианство в качестве государственной религии страны. Во Мцхете построил собор, на месте которого сейчас находится кафедральный патриарший собор Светицховели.
- L XII** Никольская церковь церковь в Ребовском погосте (ныне д. Ребовичи Лодейнопольского р-на Ленинградской обл.) — памятник древнерусского зодчества. Церковь небольшого размера, представляла собой высокий четверик с двумя симметричными прирубами с востока и запада

Ч. II, с. 151

Ч. II, с. 161

с двухкаскадным перекрытием (два ряда тесин, уложенных в два состава).

LXIII Неясно, о какой реке идет речь; очевидно, сильно искаженное название.

LXIV В процессе работы у Е. Г. Пчелиной появилось несколько версий того, что представляют собой кровельные стропильные ноги (слеги). По устоявшейся версии, это *байрагта* — «жеребята». При последующей переработке темы в 1954 г. возникла еще одна: «Кровельные стропильные ноги или слеги — это не «байрагта» — «жеребята», а змеиные туловища божества, так как святилище Реком посвящено боже-ству-змею — непогоде» (СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 725. Л. 29).

LXV И. П. Щерблякин ушел из жизни 14 июня 1947 г.

LXVI См.: «Опись находок в святилище Реком в 1936 г., составленная Е. Г. Пчелиной», № 9133–9142 (найдена во фрагментах).

LXVII О рабочих на реставрации святилища Реком см. «Дневниковые записи Е. Г. Пчелиной во время подготовки и проведения реставрационных работ в Рекоме (июль — ноябрь 1936 г.)» в ч. II настоящего издания.

LXVIII Осет. *нывондаг* — жертвенное животное, вскармливается специально для жертвоприношения; то, что предназначено в жертву.

LXIX Кутан — стоянка пастухов на зимнем пастбище.

LXX Князевая слега — жердь под коньком, расположенная вдоль него и соединяющая верхние концы стропильных ног.

LXXI Осет. *уырдыгystæг* (*уырдыджыстæг*) — младший, обслуживающий на пиру старшего.

LXXII *Къæбиц* — кладовая. Она строилась в сенях, внутри хадзара на женской его половине. Большей частью дверь кладовой являлась маленькой, одностворчатой, открывавшейся внутрь. Световых отверстий в кладовой почти не было.

LXXIII Осет. *стыр мыггаг* (букв. «большая фамилия») — крупная группа родственников, объединяемых общим происхождением от одного предка по мужской линии и первоначальным проживанием в одном месте.

LXXIV Центральная Осетия, к югу от Касарского ущелья, верховья реки Ардон.

LXXV См. коммент. CVII к главе I.

Комментарии к главе IV

^I «...кувд в честь Реком æмæ Уастырджи», т. е. в честь Рекома и Уастырджи. Сочетание *Реком æмæ Уастырджи* применительно к этому празднику встречается только у Е. Г. Пчелиной. Святилище Реком прежде всего связано с культом Уастырджи, небесного покровителя мужчин, воинов и путников, поэтому наиболее распространенным названием и самого святилища, и ежегодного празднования в его честь было *Рекомы Уастырджи* — букв. «Уастырджи Рекома». Полагаем, Е. Г. Пчелина неточно передает именно это название: *кувд в честь Рекомы Уастырджи*.

^{II} Осет. ир. *кувын* / диг. *ковун* является неопределенной формой глагола «молиться», а понятие «молитва» обозначается словом ир. *куывд* / диг. *кувд*.

^{III} В осетинском языке выделяются только два диалекта: иронский и дигорский. Внутри иронского диалекта существует туальский говор, который Е. Г. Пчелина, вероятно, и считает третьим диалектом осетинского языка.

^{IV} В диалектных формах данного слова имеются отличия: ир. *куывд* — диг. *кувд*.

^V Осет. ир. *кувæндон* / диг. *ковæндонæ* — «святилище, молезна».

^{VI} Осет. ир. *куывддон* / диг. *кувддонæ* — «место совершения моления, ритуального пиршества».

^{VII} Осетинское слово, о котором пишет здесь Е. Г. Пчелина, имеет только одну форму: *цардахъ* — «навес», иногда встречается вариант *сардахъ*. Под такими навесами, расположенными возле святилища, сидели принадлежавшие к одной фамилии участники пиршества.

Приводимые Е. Г. Пчелиной формы («цардахъ», «сардахъ») и их толкования являются неверными. Об этимологии осетинского *цардахъ* В. И. Абаев пишет следующее: «Из тюрк. *čardaq* ‘навес’ ← перс. *čār-ṭāq»: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958. С. 289, 290.

^{VIII} Осет. *кувæггæг* / *кувæг лæг*, букв. «молящийся мужчина» — глава пиршества, праздничного застолья, произносящий молитву; этим же термином нередко обозначают и служителя святилища (*дзуарылæг*), произносящего молитву в ходе ритуалов, совершаемых непосредственно в святилище.

^{IX} Осет. *дзуарылæг* — «служитель святилища, жрец».

^X В 1880 г. вышло 52 номера газеты. Заметка с указанным названием была опубликована в 1885 г.: Н. Б. На осетинском празднике (Из сел. Ардонского) // Терские ведомости. 1885. № 85. 20 октября. С. 2. (Примеч. ред.)

^{XI} Автор газетной статьи указан как «Присутствующий на празднике».

^{XII} Приводим цитату из оригинала и ее более точный перевод: “Jährliche Opfer ganzen Nation sollen die Gottheit versöhnen. Vor dem Opfermahl betet der Älteste, hält etwas Fett oder Niere auf einem Stöckchen in die Höhe, theilt etwas davon an jeden Anwesenden mit, und wirft das Übrige ins Feuer. — Nach überstanden Gefahren kniet der Älteste an heiliger Stätte, betet, und opfert etwas Essen oder ein Stück von seiner Kleidung. Die heiligen Stellen sind mehrentheils Steinhausen,

oder Felsen, zunächst bei einem gefährlichen Ort. Ein Stückchen Salzfish, weil es ein Leckerbissen für sie ist, wird als ein vorzügliches Opfer angesehen" ([Steder L. von]. Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Gränzfestung Mozdok nach dem innern Caucasus unternommen worden. St. Petersburg ; Leipzig, 1797. (Neue nordische Beyträge / hrsg. von P. S. Pallas. 1796. Bd. 7). S. 60) / «Ежегодные жертвоприношения всего народа должны умиливать божество. Перед жертвенной трапезой старейший молится, поднимая на палочке что-то вроде жира или почки, делит немного из этого между всеми присутствующими и бросает оставшееся в огонь. — После пережитых опасностей старейший становится на колени в святом месте, молится и приносит в жертву немного пищи или лоскут от своей одежды. Святилища большей частью представляют собой каменные постройки или скалы, прежде всего в опасном [для путника] месте. Кусочек соленой рыбы, поскольку это для них лакомство, считается прекрасной жертвой» (перевод А. В. Дарчиева).

XIII Имеется в виду *ахсырфамбал* — ритуальный шашлык, приготовленный из пяти кусочков внутренностей жертвенного животного (печени, легкого, сердца и почек), обернутых жировой сеткой.

XIV Хотя данное утверждение соответствует современной ритуальной практике осетин, имеются свидетельства, которые заставляют воздержаться от столь категоричной оценки сообщения Л. Л. Штедера. Ю. Клапрот, опираясь на работу Л. Л. Штедера, привел аналогичные сведения в немного более развернутом виде, отметив при этом: «Die besondere Bestimmung des Thieres und die Verbrennung der Knochen, ausser denen vom Kopfe, hat etwas von Judische Osterlamm» / «Особое предназначение животного и сожжение костей, кроме головы, имеет что-то от иудейского пасхального агнца» (Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Halle ; Berlin, 1814. Bd. 2. S. 600). В 1885 г. С. В. Кокиев в статье «Записки о быте осетин» отмечал, что у осетин из всякого жертвенного приношения «первый кусок, первые капли бросаются в огонь»: Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. 2. Владикавказ, 2016. С. 248. Е. Е. Баракова, участница экспедиции Е. Г. Пчелиной 1938 г., приводит записанные от 114-летнего Джеорджи Черчесова сведения, согласно которым бросание в огонь небольшого куса мяса жертвенного животного в то время еще являлось неотъемлемой частью ритуала, а в далеком прошлом у осетин существовал обряд полного сожжения принесенного в жертву животного: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 21.

XV Возможно, Л. Л. Штедер не совсем точно описывает осетинский обычай подношения святилищу лоскутов материи. О подобных матерчатых подношениях у осетин писал в 1780 г. в своем донесении протопоп Иоанн

Болгарский: «Привязывают к дверям церковным тряпички, шолчинки и другие ничево не стоящие безделки»: Русско-осетинские отношения в XVIII веке: Сб. документов / сост. М. М. Блиев. Т. 2. Орджоникидзе, 1984. С. 386. В 1887 г. графиня П. С. Уварова, описывая женское святилище Мады Майрæм в Цейском ущелье, отмечает среди приношений остатки материй и одежды: Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887. С. 59. Д. Гатуев в довольно содержательном с этнографической точки зрения рассказе «Осада Наифата» приводит интересную деталь: перед восхождением осетинского жреца в святилище на священной горе Тбау богомолцы передавали ему свои приношения, в числе которых были и лоскуты материи: Гатуев Д. Осада Наифата // Новый мир. 1930. № 7. С. 145. Приношения святилищам в виде одежды, лоскутов материи и ниток фиксируются также у других народов, как на Северном Кавказе, так и за его пределами: Ямпольский З. И. Древняя Албания. III—I вв. до н. э. Баку, 1962. С. 37, 81.

XVI Действительно, большинство осетинских религиозных праздников обходится без рыбных приношений и блюд: Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995. С. 146. Тем не менее это правило не было всеобъемлющим, подтверждение чему мы находим у дореволюционных авторов. В 1850 г. известный этнограф Н. Г. Берзенов отмечал, что при подготовке к общему застолью в день празднования в честь Тутыра «каждый нес в руках кувшин бузы, три чурека и куски сухой рыбы (доши)», и над всеми этими приготовлениями, как и положено у осетин, старейший совершил праздничное молитвословие: Берзенов Н. Г. Тутури-Хури — Рамон-бон — Вацилла-Цоппай // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. 2. Владикавказ, 2016. С. 345. Описывая этот же праздник в статье 1885 г., Г. Н. Чочишвили перечисляет все те же главные блюда застолья: пироги, пиво и рыба: Чочишвили Г. Н. Праздники в Осетии // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. 2. Владикавказ, 2016. С. 367. Вскоре за праздником Тутыра следовал «день праведности и успеха», т. е. праздник *Рæстæйы бон*, о котором А. Кануков в 1892 г. писал: «Когда соберутся женщины со всего квартала, то устраивается складчина и на собранные деньги покупается рыба. Когда будет все готово, то, помолившись святым и божкам, чтобы они и на будущий год послали им успех в делах, собравшиеся принимают за еду, питье и веселье»: Кануков А. Годовые праздники Осетии // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. 2. Владикавказ, 2016. С. 377. Через несколько дней после этого осетины праздновали *Хоры бон* (другое название — *Рæмон бон*), посвященный покровителю хлебных злаков *Хоры Уацилла*. В этот праздник, по свидетельству того же А. Канукова, готовили араку, брагу, пекли пироги, варили рыбу. В полдень все приготовленное выносили на ныхас и ставили перед

старейшиной, который произносил молитвословие, тем самым освящая все эти праздничные приготовления: Кануков А. Годовые праздники... С. 378. Перечисленные праздники приходятся на время Великого поста, поэтому включение рыбы в состав ритуальной пищи, скорее всего, является свидетельством христианского влияния. В то же время дальнейшими этнографическими исследованиями были установлены факты, подтверждающие использование рыбы в качестве жертвенного приношения в праздничных ритуалах, относящихся к весьма архаичному слою традиционных осетинских верований. Согласно А. Х. Магометову, крупная рыба выступала у осетин в качестве почетного жертвоприношения на некоторых праздниках и обрядах. Так, еще в первой половине XX в. некоторые фамилии в Дигории отмечали особый праздник — *Кæфти куад* («Пиршество рыб»), в котором исследователь видел указание на существовавший в прошлом у осетин обширный культ водного владыки Донбеттыра: Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа: Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе, 1968. С. 478. Более подробные сведения об этом празднике приводит Б. А. Калоев: ежегодно осенью в Дигорском и Алагирском ущельях Северной Осетии в честь повелителя водной стихии устраивали празднество, в котором участвовали только мужчины, при этом на пир приносили от каждого дома одну или несколько больших рыб, ячменные лепешки, араку или пиво: Калоев Б. А. Осетины (историко-этнографическое исследование). Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1971. С. 251. В Куртатинском ущелье Северной Осетии во время праздника в святилище Заринон особенностью ритуального застолья было обязательное наличие рыбного блюда: Сланов А. Памятники Куртатинского ущелья. Культовые сооружения // Дарьял. 2004. № 2. [Электронный ресурс]. URL: http://www.darial-online.ru/2004_2/slanov.shtml (дата обращения: 01.11.2024).

XVII Осет. *хист* (мн. *хистытæ*) — «поминки, поминальное угощение».

XVIII Осет. *зæрдæварæн* — день поминовения усопших, приуроченный к православному празднику Вознесения. В этот день приводили в порядок могилы недавно умерших, обкладывали их дерном, а «под надгробный камень или столб покойника закапывали сердце закланного барана или живую рыбу, что означало, что умерший член семьи не забыт оставшимися родными»: Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008. С. 455. Семантика данного обряда и его элементов, в частности закапывания в могилу живой рыбы, исследованы в монографии М. В. Дарчиевой: Дарчиева М. В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). Владикавказ, 2013. С. 171–290.

XIX «Oftmals gehen die Osseten auch an solche heilige Plätze, betäuben sich mit dem Rauche von

Rhododendron caucasicum, wodurch sie schnell eingeschläfert werden, und was ihnen dann träumt, das halten sie für eine Vorbedeutung und richten darnach ihre Handlungen ein» / «Также осетины часто приходят в такие святые места, дымом кавказского рододендрона вводят себя в состояние оцепенения, вследствие чего быстро засыпают, и то, что им потом снится, они принимают за предзнаменование и в соответствии с этим устраивают свои дела»: Klaproth H. J. von. Reise... S. 602. Сведения Ю. Клапрота едва ли не дословно повторяет в своей книге И. Ф. Бларамберг: Бларамберг И. Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа / пер. с фр., предисл. и коммент. И. М. Назаровой. М., 2010. С. 239.

XX Рододендрон, известный в русском языке под названием «пьянишник» (Паллас П. С. Описание растений Российского государства. Ч. 1. СПб., 1786. С. 124–126), действительно обладает теми свойствами, о которых писал Ю. Клапрот. Кавказский рододендрон содержит остро-наркотический яд андромедотоксин, парализующий центральную нервную систему: Гроссгейм А. А. Растительные богатства Кавказа. 2-е изд. М., 1952. С. 154. То же наркотическое вещество содержится листья произрастающего повсюду на Кавказе, в том числе в Осетии, желтого рододендрона, в силу чего он также действует опьяняющим и парализующим образом, причем высушивание растения не устраняет данного эффекта: Александрова М. С. Рододендроны природной флоры СССР. М., 1975. С. 42, 44, 53. Исходя из токсичности рододендрона, В. А. Кузнецов считает сведения Ю. Клапрота достоверными и видит в них свидетельство сохранения у осетин древней традиции, унаследованной ими от предков: обычай ритуального воскурения растений, содержащих психоактивные вещества, существовал у аланов, о чем свидетельствуют археологические находки глиняных стаканообразных курильниц; массагеты, согласно Геродоту (I, 202), опьяняли себя дымом неких плодов: Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Изд. 2-е, доп. Владикавказ, 1992. С. 291. К этому можно добавить сообщение Геродота о похожем обычае у скифов, опьянявшихся дымом конопли (IV, 75). Подробный обзор археологических источников, свидетельствующих о традиции ритуального воскурения у племен скифо-сарматского круга, см.: Туаллагов А. А. Археологические источники в контексте аланской этнографии // ALANICA : сб. избр. ст. д-ра ист. наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017. С. 183–230. Сообщение Ю. Клапрота об использовании осетинами рододендрона при погружении в сон в целях дивинации признается достоверным и зарубежными исследователями. См., напр.: Rättsch C. Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen: Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung. Aarau, 2012. S. 579, 580; Oişteanu A. Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und

Literatur. Berlin, 2013. S. 43; Ginzburg C., Lincoln B. Old Thiess, a Livonian Werewolf: A Classic Case in Comparative Perspective. Chicago ; London, 2020. P. 80, 81.

XXI Е. Г. Пчелина ссылается на сказание «О славном сыне Чандза — маленьком Суай». Богатейший из нартов по имени Чандза не имел сыновей. Раздосадованный этим, он решил «заморить», т. е. измучить, Бога «дымом и сухим запахом». Собрав огромное количество дров (колючек), он стал сжигать в их пламени свои табуны и стада. Когда дым и сухой запах стали докучать Богу, он отправил ласточку, узнать, что происходит на земле. Ласточка принесла ответ от Чандза, и тогда «Бог дал ласточке яблоко и велел ей, чтобы Чандза разрезал яблоко, достал бы из него семена (косточки) и дал бы их съесть своей, более любимой из семи жен, жене». Выполнив сказанное, Чандза обрел долгожданного наследника: Памятники народного творчества осетин. Вып. 1: Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. С. 27. В сказании отсутствуют резко выраженные негативные коннотации, которыми Е. Г. Пчелина наделяет данный эпизод, называя его «святотатством». Сожжение «табунов и стад», взятое не само по себе, а в контексте, раскрывающем его причины, можно рассматривать как отраженный в тексте сказания жертвоприносительный ритуал, направленный на получение мужского потомства: воздействуя на вышний мир при помощи дыма сжигаемой жертвы, нартовский герой достигает желаемого — Бог дарует ему наследника. То, что в данном случае мы имеем дело с фольклорной трансформацией архаичного ритуала, подтверждается упоминанием здесь колючек в качестве дров для сжигаемых жертв. На огромный костер из колючек восходит нарт Батраз (*Шанаев Дж.* Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. II. Тифлис, 1871. С. 34) — мотив, древняя ритуальная основа которого давно и надежно установлена Ж. Дюмезилем: *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990. С. 20–23. Выражение «сухой запах (дым)», трактуемое Е. Г. Пчелиной как орудие борьбы с божеством, является переводом осетинского устойчивого сочетания *хус смаг* — «сухой запах», относящегося к сфере жертвоприносительного ритуала. Согласно приводимым в книге Б. М. Каргиева сведениям, «сухой запах» является своего рода посланником, немедленно приносящим Богу известие о выборе животного для заклания в его честь: *Каргиев Б. М.* Осетинские обряды и обычаи. Владикавказ, 1991. С. 141. Этот же летучий посланник — «сухой запах» — должен стремительно вознести на небеса весть о принесенной жертве сразу же после заклания жертвенного животного: *Каргиев Б. М.* Осетинские обряды... С. 20–21. Более того, дореволюционные источники свидетельствуют о том, что «сухой запах», т. е. дым, прямо отождествлялся с жертвенным приношением: *Гатиев Б. П.* Суеверия и предрассудки

у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. III. Тифлис, 1876. С. 53. Следует также отметить, что в статье 1937 г. «Родильные обычаи у осетин» Е. Г. Пчелина, ссылаясь на сказание «О славном сыне Чандза — маленьком Суай», признает ритуальную основу мотива сожжения домашнего скота: *Пчелина Е. Г.* Родильные обычаи у осетин // Советская этнография. 1937. № 4. С. 89.

XXII О сжигании части внутренностей жертвенного животного В. Б. Пфафф пишет применительно, прежде всего, к осетинским праздникам, отмечая, что ко времени его пребывания в Осетии этот обычай совершался уже только в поминальные дни. В. Б. Пфафф также сообщает о существовавшем прежде у осетин обычае приносить в определенные дни жертву всесожжения: «В день праздника, утром, закалывается сперва жертвенный бык или баран. Потом вынимаются известные части внутренностей для жертвы богу, но в настоящее время это делается обыкновенно только при жертвах, приносимых в дни поминок по умершим. Части внутренностей жертвуемых богам животных сжигались на том же очаге, где потом варилось мясо жертвенного животного. Жертвы всесожжения (*holocaustica*) в настоящее время уже не в употреблении, но говорят, что в прежнее время подобный обычай справлялся в известные дни»: *Пфафф В. Б.* Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2. Тифлис, 1872. С. 133.

XXIII Приводим точную цитату: «Самый праздник состоит из кувда, т. е. молитвы, произносимой главой семьи в присутствии домашних, родственников и знакомых, из приношения частицы жертвенной пищи огню и пира» (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. М., 1882. С. 264). Этому предшествует довольно точное изложение порядка жертвоприносительного ритуала, поэтому нет причин сомневаться в том, что В. Ф. Миллер описывает увиденное воочию.

XXIV Осет. *Цыппурс* — первый праздник зимнего цикла, отмечавшийся в декабре за неделю до наступления нового года. Цыппурс во многом соответствует православному Рождеству, в то же время, по мнению исследователей, он восходит к дохристианскому празднованию дня зимнего солнцестояния: *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 51; *Уарзиаги В. С.* Праздничный мир... С. 39. Цыппурс был одним из самых любимых и радостных праздников осетин, и та часть ритуала, о которой пишет Е. Г. Пчелина, — сжигание части жертвенного животного — совершалась во время торжественной праздничной молитвы старшего. Вот как писал об этом в 1900 г. А. Икаев, побывавший на праздновании Цыппурс в Садо-не: «После пения один из участвующих принес чашку пива, кусок шашлыка и часть курдюка и передал старшему из присутствующих. Тот помолился, чтобы Бог дал им всем дожить до будущего праздника, и, поблагодарив молодежь,

бросил кусок сала в догорающий костер, произнеся: «Пусть наша жизнь будет приятна Богу, как приятно сало в нашем быту»» (Икаев А. Святки у осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. 2. Владикавказ, 2016. С. 399). Сведения о Цыппурс как поминальном дне отражают локальные отличия календарных праздников, обычаев и обрядов, существовавшие в разных осетинских обществах. Так, судя по приведенному выше свидетельству, в Алагирском обществе Цыппурс являлся праздником. Б. М. Каргиев, работа которого фиксирует этнографические реалии главным образом Куртатинского общества, также пишет о Цыппурс только как о праздничном дне осетинского календаря: Каргиев Б. М. Осетинские обряды... С. 9–10. В то же время из записей М. К. Гарданова следует, что осетины-дигорцы в декабре отмечали день поминановения «старых (древних) покойников» — *Зæронд мæрдти Цæппурсе*: Гарданов М. К. Произведения. Владикавказ, 2007. С. 64. Очевидно, опираясь на сведения М. К. Гарданова, А. Х. Магомедов в монографии 1970 г. также отнес Цыппурс к поминальным обрядам: Магомедов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1974. С. 314–315. О совершавшихся осетинами в праздник Цыппурс поминках писала в статье 1974 г. З. Д. Гаглыева — правда, без каких-либо конкретных деталей: Гаглыева З. Д. Культ мертвых у осетин // Известия Юго-Осетинского НИИ. 1974. Вып. 18. С. 64. Л. А. Чибиров в своей монографии, вышедшей двумя годами позже, уточняет время проведения этих поминок. Описывая Цыппурс прежде всего как праздник, исследователь отмечает, что в ближайшую к Цыппурс субботу (но не в самый день праздника) поминались покойники: «...каждая семья зажигала по три костра, члены семьи подходили к ним и грелись, инсценируя тем самым, будто греются на том свете покойники»: Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь... С. 50.

XXV Поминки под названием «Цыппурсы кард хай хист» в источниках и исследованиях по осетинской этнографии неизвестны. О празднике Цыппурс и его связи с поминальной обрядностью см. пред. коммент. Компонент «кард» может соответствовать осетинскому *кард* — «нож». Нож и в настоящее время является важным атрибутом осетинской поминальной обрядности. Посвящая покойному еду и напитки, ко всему приготовленному обязательно притрагиваются ножом. Когда весной гремел первый гром, у осетин существовал обычай приходить на могилу недавно умершего родственника и втыкать в могильную насыпь железный нож (Магомедов А. Х. Культура и быт... С. 149) или бить ножом по надгробию (Гаглыева З. Д. Культ мертвых... С. 77). Отметим также одну деталь поминальной трапезы, о которой писал Б. А. Калоев: «Наконец, в ряде мест горной Осетии (в Мамисонском ущелье, в Нарской котловине и др.) существовал обычай,

по которому во время больших поминок (в день похорон, через год) глашатай, обходя села, созывал каждую фамилию со словами: уæ хисты хаймæ рацæут («приходите на поминки за получением своей доли»); приглашенные приходили с ножами (на поминках ножей не давали) и, рассказываясь пофамильно, получали причитающиеся им яства и напитки»: Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII — начале XX в. // Кавказский этнографический сборник. Вып. 8. М., 1984. С. 92. И все же ни в одном из этих случаев слово *кард* («нож») в название поминального дня не входит. С другой стороны, следует учесть то большее значение, которое в поминальных обрядах осетин имел огонь. В поминальные дни зимнего цикла возжигали костры, чтобы обогреть и передать покойным их «долю огня», обозначаемую у осетин выражением *арты хай* (вариант: *зынджы хай*): Калоев А. Б. Погребальный обряд осетин: дорожные к солнцу (*хурмæдзæуæггаг*) [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 1. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=8385> (дата обращения: 01.11.2024). Возможно, в приведенном Е. Г. Пчелиной названии поминок компонент «кард хай» следует рассматривать как искаженное *арты хай* — «доля огня».

XXVI В первую среду после Цыппурс осетины отмечали праздник *Бынаты хицау* в честь покровителя жилища, т. е. домового. Связь с этим персонажем низшей мифологии обусловила и другое название данного праздника: *Хæйрæджыты æхсæв* — «Ночь чертей». Поскольку праздник этот выпадал на время между празднованием Цыппурс и Нового года, его называли также *Дыуæйы астау* — «Между двух». Таким образом, «Ночь чертей» и «Ночь между двумя» — это не ошибочные обозначения праздника Цыппурс, а названия следующего за ним праздника, посвященного домовому (*Бынаты хицау*). Более того, в редких случаях, когда эти два праздника все же совпадали, жертвенная пища для каждого из них готовилась отдельно. См.: Уарзиати В. С. Праздничный мир... С. 39; Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура... С. 359.

XXVII Пассек Вадим Васильевич (1808–1842) никогда не бывал в Осетии. Его труд носит компилятивный характер (Чибиров Г. И. Осетия в русской науке (XVIII в. — первая половина XIX в.). Орджоникидзе, 1981. С. 84) и не может быть использован ни для подтверждения, ни для опровержения сведений других авторов о существовавшем у осетин обычае сожжения жертвенного животного или его части.

XXVIII Краснов Андрей Николаевич (1862–1915) — российский ботаник, почвовед и географ. В конце 90-х гг. XIX в. А. Н. Краснов побывал на Кавказе и оставил обстоятельное описание Осетии и ее природы. Он также привел некоторые сведения об осетинских религиозных обрядах, не скрывая при этом своего пренебрежительного к ним отношения. Так, о совершавшемся

в Рекоме пиршестве (кувде) А. Н. Краснов писал: «Группа полупьяных осетин в их лохматых бурках и полуразодранных черкесках, дующих пиво из огромных турьих рогов, — сюжет, достойный кисти талантливого жанрового живописца. Жаль только, что этот гостеприимный народ требует от приглашенных на празднество туристов участия в их торжестве, настаивая, чтобы громадные рога опоражнивались до дна — задача лишь немногим более легкая, чем опорожнить знаменитый петровский кубок большого орла. И если тогда взор могущественного правителя, то здесь кинжалы, бряцающие за поясами пьяных дикарей, в одинаковой степени делают неудобным не исполнить приказания распорядителя пира» (Краснов А. Н. Натуралист на Кавказе. Вып. 2. Пятигорск, 1911. С. 22). Подобного рода пассажи, содержащие «легкомысленное глумление и ненужную иронию», вызвали критику уже в дореволюционной печати: Бутаев А. В горах Осетии // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. 1. Владикавказ, 2014. С. 250–251. Признавая эти замечания справедливыми, нельзя не отметить, что приведенные А. Н. Красновым этнографические сведения отчасти заслуживают внимания специалистов, а кроме того, в его работах имеется немало интересных фотографий («Группа осетин из селения Ардон», «140-летний старик осетин», «Осетинские танцы», «Священное урочище Реком» и др.). Необходимо отдать должное Е. Г. Пчелиной: ее знание литературы, в той или иной степени относящейся к осетинам, было практически всеобъемлющим. В исследованиях других этнографов-осетиноведов публикации А. Н. Краснова совершенно не упоминаются.

XXXIX Указанный в ссылке «Сборник сведений о Кутаисской губернии» выходил в Кутаисе в 1885–1887 гг. (Примеч. ред.)

XXX Осет. *кувæггæгтæ* (мн. ч. от *кувæггæг*) — «первый бокал с напитком, передаваемый главой застолья младшему после провозглашения тоста (молитвы)». Е. Г. Пчелина допускает очевидную ошибку, обозначая участников кувда термином *кувæггæгтæ*, поскольку прибывшие к святилищу участники ритуального пиршества называются по-осетински иначе: *куывадонтæ*.

XXXI В рукописи ссылка на работы А. Е. Скачкова неполная: указаны лишь название газеты и год издания («Терск. Введ. 1905 г.»). Названия статей А. Е. Скачкова, а также номера «Терских ведомостей», в которых они публиковались, приведены нами. Е. Г. Пчелина не вполне корректно оценивает вклад А. Е. Скачкова в изучение Урсдонского ущелья. Помимо большого количества статей, содержащих ценные этнографические сведения, А. Е. Скачков опубликовал свои наблюдения и в виде отдельной брошюры (Скачков А. Е. Опыт статистического обследования горного уголка (экономический очерк). Владикавказ, 1905).

XXXII Об изучении Е. Г. Пчелиной этого святилища см.: Дарчиев А. В. Материалы о культовом комплексе Мигъдау в научном наследии Е. Г. Пчелиной // Известия СОИГСИ. 2022. Вып. 45 (84). С. 163–189.

XXXIII К версии об осетинском происхождении И. В. Сталина склоняется и автор его трехтомной биографии американский историк Стивен Коткин: Kotkin S. Stalin: Paradoxes of Power, 1878–1928. Vol. 1. New York, 2014. P. 15.

XXXIV Осет. *Зæронд Уастырджы* («Старинное [святилище] Уастырджы») — название известного святилища в селении Дагом Урсдонского ущелья.

XXXV Майрем (осет. *Майрæмы дзуар*) — женское святилище, находящееся на склоне горы Мигъдау.

XXXVI Кастæртæ (осет. *кастæртæ*) — «младшие» (ед. *кастæр* — «младший»).

XXXVII Эльмурза Амбалта — Эльмурза Бечмурзаевич Амбалов (осет. *Æмбалты Елмырзæ Бечмырзæйы фырт*), старожил из селения Урсдон, жрец святилища Мигъдау дзуар. Во время экспедиции 1938 г. 120-летний Эльмурза Амбалов стал одним из главных информаторов Е. Г. Пчелиной и Е. Е. Бараковой. По сообщению его внучки, Тамары Бекановны Амбаловой, Е. Г. Пчелина останавливалась в доме Эльмурзы Амбалова, и в их семейном архиве сохранилась фотография Эльмурзы, сделанная Е. Г. Пчелиной. В фонде Е. Г. Пчелиной также имеется фотография Эльмурзы Амбалова со следующей подписью на обороте: «Колхозник селения Урсдон Эльмурза Амбалов, родился 1817 г. Записаны сказания об Шахе и основании селений в Архонском ущелье. Фото Пчелиной 1938 г.». Эту фотографию упоминает в своей содержательной статье В. В. Онощенко, но в качестве иллюстрации по ошибке приводит фотографию другого сказителя — Джерджи Черчесова: Онощенко В. В. Фотографии святилища Реком как источник по изучению памятника // Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 2 : К 125-летию со дня рождения Е. Г. Пчелиной / сост. Л. Д. Бондарь, Е. Г. Панкратова (Застрожнова) ; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева. СПб., 2020. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 18). Рис. 11–12.

XXXVIII Е. Г. Пчелина неоднократно подчеркивает, что главными владельцами и, вероятно, строителями святилища Мигъдау дзуар были Дзугаевы. В связи с этим интересно отметить относительно недавнее наблюдение Д. В. Белецкого. Предположив, что старинная церковь в селении Фараскатта (Северная Осетия) строилась не сельской общиной, а только одной фамилией или даже конкретной персоной, исследователь пишет: «Вопрос об изначальной владельческой принадлежности горских храмов никем, кажется, не затрагивался, однако, судя по всему, многие из известных храмов-святилищ Осетии, Ингушетии и Балкарии в первое время своего существования были собственностью вполне

Ч. II, с. 67,
рис. 85

конкретных построивших их семей, т. е. являлись частной недвижимостью»: Белецкий Д. В. Материалы к изучению позднесредневекового зодчества Северного Кавказа // Историко-филологический архив. 2011. № 7. С. 40.

XXXIX Каммойтæ — искаженное написание осетинской фамилии *Хъаммæрзатæ* (Каммарзаевы). Каммарзаевы жили в селении Архон Алагирского ущелья: Гаглоева З. Д. Осетинские фамилии. Владикавказ, 2005. С. 249.

XL Худдитæ — искаженное написание осетинской фамилии *Хуыдæлтæ* (Худаловы). Худаловы жили в селении Архон Алагирского ущелья: Гутнов Ф. Х. Осетинские фамилии. Изд. 2-е, доп. Владикавказ, 2014. С. 513.

XLI Практически все источники дают только одну форму данного экклезионима — *Нафы дзуар*. Форма «*Нæфæ*» встречается еще лишь в легенде о происхождении святилища, которая была записана Е. Е. Бараковой: «*Куы сæ радавтой, уæд кувæндон скодтой Нæфæйы æмæ сæ уым цæвæрдтой*» / «Похитив их (т. е. реликвии из дигорского святилища — А. Д.), они соорудили святилище в *Нæфæ* и поместили их там»: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69. Из контекста как будто следует, что речь идет о какой-то местности под названием *Нæфæ*, в которой было возведено святилище. Учитывая, что о топониме *Нæфæ* нет абсолютно никаких данных и далее в тексте Е. Е. Бараковой встречается исключительно форма *Наф*, есть основание полагать, что форма *Нæфæ* является ошибкой, и, судя по всему, Е. Г. Пчелина заимствовала эту ошибочную форму из материалов Е. Е. Бараковой. Использование записей Е. Е. Бараковой явствует и из других деталей: Е. Е. Баракова также сообщает, что святилище *Нафы дзуар* почитается только тремя фамилиями, причем перечисляет их именно в том порядке, в котором мы находим их у Е. Г. Пчелиной: «*Нафæн кувæтой æрмæст æртæ мыггаджы: Икъатæ, Хъаммæрзатæ æмæ Хуыдæлтæ*» / «Нафу молились только три фамилии: Икаевы, Каммарзаевы и Худаловы»: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69.

XLII Е. Г. Пчелина, не ссылаясь на источник, повторяет описательное объяснение В. Ф. Миллера из «Осетинско-русско-немецкого словаря»: «*Наф* — «неделя пиршества (всядная неделя)»; *Festwoche, Butterwoche*» (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л., 1929. Т. 2. С. 840). Собственно апеллятив *наф* со значением «неделя пиршества» в осетинском языке отсутствует; впрочем, и в значении «род» подобного осетинского апеллятива, вопреки В. Цветко Орешиник (Cvetko Orešnik V. Vzhodnoindoevropski jeziki in Brižinski spomeniki. Dvoje stebrov v raziskavah starih jezikov. Ljubljana, 2021. С. 99), также не существует.

XLIII Указание на возможную связь осет. *Наф* с осет. (диг.) *наффæ / нафæ* («пупок») — весьма удачное предположение Е. Г. Пчелиной: осет. *Наф* и в самом деле этимологически связан с осет. (диг.) *наффæ / нафæ* («пупок»). Пытаясь

найти объяснение этой связи, Е. Г. Пчелина обращает особое внимание на одну деталь обряда, совершавшегося в святилище *Наф*: *дзуарлаг* (жрец) прижимал священный чан к пупку (животу) (см. ниже). Правда, другими источниками подобный элемент обряда в *Нафы дзуар* не подтверждается.

XLIV Выражение «наше правило» на осетинском звучит иначе и состоит из двух слов: ир. *нæ фæдг* / диг. *нæ фæдгæ*. «*Нæ фæдгæ*», которое Е. Г. Пчелина считает одним словом, по форме более соответствует осетинскому (дигорскому) *наффæдгæ*, означающему, однако, не «наше правило», а «недозволенное, запрещенное». Судя по всему, Е. Г. Пчелина опирается здесь на не вполне корректное примечание В. Ф. Миллера из «Осетинских этюдов»: «*Нæфæдгæ* — значит запретный для посторонних; в некоторых кувдах могут принимать участие только члены одного рода; такие кувды называют *наффæдгæ* (из слов *нæ* — наш и *фæдгæ* — обычай)» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881. С. 130). В данном слове *нæ* — это не местоимение «наш», а омонимичная отрицательная частица *нæ* («не, нет»), т. е. *наффæдгæ* — это то, что не соответствует обычаю и потому запрещено. Как бы то ни было, предложенное Е. Г. Пчелиной сопоставление *Наф* с *нæ фæдг* или же *наффæдгæ* не обнаруживает никакой семантической связи и основано лишь на случайном и весьма отдаленном созвучии.

XLV Фонетические нестыковки своих толкований Е. Г. Пчелина неоднократно объясняет «сглатыванием» звуков то в конце осетинских слов, то в их середине. Так, по поводу названия осетинского селения Дагом исследовательница пишет: «Особенностью говора Урсдонского ущелья является сглатывание слога в середине слитных слов, поэтому название поселения Дага-Ком (в переводе «ущелье Дага») звучит Дагом» (Пчелина Е. Г. Урсдонское ущелье в Северной Осетии. (По поводу находки сасанидского кубка) // Ossetica: Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ, 2013. С. 242).

XLVI Об этимологии осет. *Наф* см.: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2. Л., 1973. С. 148–149.

XLVII Осет. *Бынаты хицау* — букв. «господин места», покровитель дома, домовый. См. коммент. XXVI.

XLVIII Сведения о «дигорском» происхождении святилища *Нафы дзуар* в Архоне приводит также Е. Е. Баракова: «*Нафы-дзуары, дам, дыгурæй адавтой æртæ мыггаджы: Икъатæ, Хъаммæрзатæ æмæ Хуыдæлтæ. Дыгуры та Нафы-дзуар хуынд Фæцбадæн*» / «Нафы дзуар, говорят, у дигорцев похитили три фамилии: Икаевы, Каммарзаевы и Худаловы. А у дигорцев Нафы дзуар назывался *Фæцбадан*»: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69. Информатор говорит о похищении не просто реликвий, а *дзуара*. Вероятно, считалось,

что вместе со священными предметами переместился и сам небесный покровитель, в честь которого дигорцы устраивали праздник Фацбадан. С преданием согласуется и ряд совпадений в особенностях празднования Нафы дзуара в Архоне и Фацбадана в Стур Дигоре (см. ниже). Видимо, речь идет не только о переносе реликвий в Архон, но также о восприятии и ряда обрядовых элементов, которые были присущи почитанию этих реликвий в дигорском святилище. Оба относятся к зимним праздникам начала года: Фацбадан отмечают во второй половине января (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 261, 282–283), но и Нафы дзуар в Архоне, в отличие от других осетинских обществ, праздновался приблизительно через месяц после праздника начала нового года Ног бон (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69). Е. Е. Баракова сообщает об одной интересной особенности почитания Нафы дзуара, которая отсутствует у Е. Г. Пчелиной: если во время праздника в Архоне оказывался гость, он не мог покинуть селения до окончания праздника: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 70. Такое же точно правило существовало и у дигорцев, отмечавших праздник Фацбадан.

XLIX Маловероятное предположение. Праздник Фацбадан, с которым предание связывает происхождение Нафы дзуара, отмечался в Стур Дигоре и близлежащих селах. В. Ф. Миллер, оставивший его подробное описание, называет Фацбадан «местным стурдигорским праздником»: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 282.

L Осет. ир. *бырку* / диг. *бурку* — большой кувшин с узким горлом для хранения вина, зарываемый в землю: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. С. 282; Габараев Н. Я. Толковый словарь осетинского языка. Т. 2. М., 2010. С. 158. Е. Г. Пчелина пишет о «медном чане “бурку”», хотя в подавляющем большинстве контекстов *бырку* — это глиняный кувшин. В легенде о Нафы дзуар, которую записала Е. Е. Баракова, сказитель также называет его *архуы бырку* — «медный кувшин»: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69.

LI Осет. *рæхыс* — «цепь». Кроме медного кувшина и цепи в материалах Е. Е. Бараковой сообщается и о других предметах, изъятых вместе с ними архонцами из дигорского святилища: бокалы (*нузæнтæ*), большая чаша (*стыр кæус*), имеющая даже собственное название — *Гайы къопта*, большая крючкообразная вилка для вынимания мяса из котла (*фыдис*) и большой половник (*цолпы*): НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69.

LII Сегодня — Национальный музей РСО-Алания.

LIII Празднование Нафы дзуара продолжительностью в целый месяц не подтверждается ни одним источником. Согласно материалам Е. Е. Бараковой, праздник Нафы дзуар в Архоне длился четыре дня («*Бæрæгбон иу уыд 4 боны дæргъы*»: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69), и в этом также прослеживается связь с празднованием Фацбадан в Стур Дигоре. «Во продолжение

первых четырех дней, — пишет В. Ф. Миллер, — каждая семья совершает свой кувд у себя дома... все четыре дня проводят во взаимных посещениях. На пятый день праздник принимает характер общественного пиршества» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 283). Если в этот четырехдневный период празднования в Архоне оказывался гость, то он должен был принести жертву Нафы дзуар и не имел права покинуть селение до окончания праздника: «*Уазæг-иу куы сæмбæлд куывды заман, уæд-иу уый хъуамæ балхæдтаид нузæн æмæ радтаид æхца. ... Цалынмæ бæрæгбон уыд, уыцы цыттар боны йын ацæуæн нæ уыд Æрхонæй*» (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 70). Практически о тех же особенностях праздника Фацбадан в Стур Дигоре сообщает В. Ф. Миллер: «В течение этих дней стурдигорцы не принимают никого в свое селение и никого не выпускают из него. Раз путника застал фацбадан в ауле, он уже должен ожидать окончания праздника, т. е. так называемого выходного четверга. Мало этого, гость по требованию жителей должен принять деятельное участие в самом празднике, купив свое присутствие жертвоприношением *Идауыгу* у дзуару, в честь которого установлен праздник» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 282–283).

LIV В материалах Е. Е. Бараковой время празднования Нафы дзуар в Архоне описывается следующим образом: «*Йæ бон вæййы Ногбонь заман: кæд Ногбон æрцæуы майæн йæ ноджы, уæд иннæ ноджы вæййы Наф, кæд æмæ Ногбон æрыййафы майы æронды, уæддæр ма йæм вæййы май*» / «День его (т. е. Нафы дзуара. — А. Д.) бывает в период Ногбон (т. е. время празднования нового года. — А. Д.). Если праздник Ногбон приходится на новолуние, то в следующее новолуние бывает Наф, если же Ногбон приходится на старую луну, то и тогда до [Нафа] бывает месяц»: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69. Иными словами, Нафы дзуар в Архоне, так же как и Фацбадан в Стур Дигоре, относится к зимним праздникам «новогоднего» цикла. Полагая, Е. Г. Пчелина опиралась на приведенный выше фрагмент из рукописи Е. Е. Бараковой, и утверждение о праздновании в честь Нафы дзуара продолжительностью в один месяц (см. выше) может быть объяснено неправильным пониманием осетинского текста: месяц, отсчитываемый от праздника Ногбон до праздника Нафы дзуар, вероятно, был воспринят Е. Г. Пчелиной как указание на его (Нафы дзуара) празднование в течение месяца.

LV «Нафе бададжи нихаште мын цы каныш» — *Нафы бададжы ныхæстæ мын цы кæныс* («Что ты мне ведешь разговоры сидящего [на кувде] Нафа?»). Ср. аналогичные пословицы о праздновании в честь Нафы дзуара: Гутиев К. Ц. Осетинские пословицы и поговорки. Орджоникидзе, 1976. С. 11, 117.

LVI Пассаж о дзуарлагах Нафа хотя и отличается некоторыми деталями, но в последовательности

- элементов повествования удивительным образом совпадает с текстом Е. Е. Бараковой, которая также сообщает о ежегодном выборе двух *фысым*ов, старший из которых готовил большой котел пива и «хорошее жертвенное животное» — *хорз кусарттаг* (ср. у Е. Г. Пчелиной: «лучшее жертвенное животное»); НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69.
- LVI** Ср. у Е. Е. Бараковой: «*Раздæр заманты кувд кодтой кувæндонны иумæ, стæй йæ кæнын байддытой хæдзары. ... Дзуары бын уымæн нал кæнынц кувд, æмæ Æрхонæй бирæ алыгъдысты быдырма — адæм фæкæддæр сты*» / «В прежние времена кувд справляли все вместе у святилища, а потом стали его делать дома. ... У святилища более не празднуют потому, что многие из Архона переселились в равнинные [селения] — жителей стало меньше»; НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 69. Е. Г. Пчелина и здесь словно следует этому тексту, хотя ее утверждение, что праздник в честь Нафы дзуар в конце 1930-х гг. уже не отмечался, не соответствует сведениям Е. Е. Бараковой. Возможно, это объясняется неправильно понятым сообщением Е. Е. Бараковой о том, что кувд уже не справляется у святилища, а устраивается в доме *фысыма*. Не исключено также, что Е. Г. Пчелина сознательно дополняет свое описание деталями, соответствовавшими официальной идеологии того времени, но не этнографическим реалиям: кувд в честь Нафы дзуара совершался и в 1930-х гг., о чем ясно свидетельствуют записи Е. Е. Бараковой.
- LVIII** Корректная форма — *сыхгуывд* («пиршество квартала, улицы, соседей; складчина»).
- LIX** Уашега Бирагтæ — осет. *Бирагъты Уасæга* (Бирагов Уасага), жрец (*дзуарылæг*) святилища *Хозиты Майрагæ*, прожил 130 лет. См.: Бирагов В. История и древо фамилии Бираговых. Владикавказ, 2002. С. 19.
- LX** «Баград Казетæ» — *Козаты (?) Баграт*. «Казетæ» — видимо, записанная с искажением фамилия *Козатæ* (Козаевы), которая действительно происходит из Зругского ущелья: *Гаглоиты* З. Д. Осетинские фамилии. Цхинвал, 2017. С. 82.
- LXI** Правильная форма — *Хуыцауы дзуар* («Бога святилище»). Согласно А. Д. Цагаевой, святилище *Хуыцауы дзуар* в окрестностях сел. Црау представляет собой «несколько ясеневых деревьев»: Цагаева А. Д. Топонимия Северной Осетии. Ч. 2. Орджоникидзе, 1975. С. 512.
- LXII** Осет. *Мæхæмæт Челахсаты* — Магомет Челахсаев.
- LXIII** Существует похожая легенда о возникновении святилища *Хуыцауы дзуар* в Осетинской слободке г. Владикавказа: *Гутнов* Ф. Х. Осетинские фамилии. С. 172–173. Ср. также совершаемый в селении Гизель летний праздник *Галзилæн* в честь властителя болезней Рыныбардуага: Материалы комплексной фольклорно-этнографической и лингвистической экспедиции в Северной и Южной Осетии (2021–2022). Владикавказ, 2022. С. 12–13.
- LXIV** Осет. *дæсны* — «знахарь, ворожея».
- LXV** Осет. *Кæрдæгхæссæн* — букв. «Приношение трав», крупный общеосетинский аграрный праздник, отмечаемый в мае-июне.
- LXVI** «Кувæгкæгтæ» по форме ближе всего к осет. *кувæггæгтæ*, мн. ч. от *кувæггаг* — «первый бокал с напитком, передаваемый старшим младшему после провозглашения тоста»: *Габараев* Н. Я. Толковый словарь... Т. 2. С. 440. Видимо, Е. Г. Пчелина допускает путаницу созвучных осетинских терминов, поскольку по контексту речь должна идти о молящихся, богомольцах *кувджытæ* (мн. ч. от *кувæг* — «молящийся»).
- LXVII** Осет. *ныхас* (мн. *ныхæстæ*) — место общественных собраний, как правило, находившееся в центре селения.
- LXVIII** Осет. *къусбар* — устраиваемая на праздник складчина, когда муку, зерно или солод собирают по чаше со двора. Согласно В. И. Абаеву, вторая часть *-бар* не связана с осет. *бар* — «право»; соответственно, слово *къусбар* имеет иное объяснение: «Из *k'ûs* “чашка” и *bar* от *barun* “отмеривать”»: *Абаев* В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958. С. 642.
- LXIX** Осет. *лæттутæ* — «мальчики, молодые люди» (ед. *лæтту* — «мальчик, юноша»).
- LXX** Осет. *фæйнагдзæгъдæн* — «колотушка, трещотка», мн. ч. *фæйнагдзæгъдæнтæ* — представляет собой композит, в первой части которого *фæйнаг* — «доска», а во второй имя существительное на *-æн*, образованное от глагола *цагъдын* — «бить, ударять; играть на музыкальном инструменте».
- LXXI** Согласно Б. П. Гатиеву, чтобы задобрить патрона болезней Рыныбардуага и прекратить начавшуюся эпидемию или падеж скота, выбранные юноши ходили с трещотками *фæйнагдзæгъдæнтæ* по осетинским селениям и распевали песни духовного и светского содержания: *Гатиев* Б. П. Суеверия... С. 56. Опираясь на эти сведения Б. П. Гатиева, в обобщающих работах по осетинской этнографии деревянные трещотки *фæйнагдзæгъдæнтæ* связывают только с почитанием патрона болезней Рыныбардуага: *Уарзиати* В. С. Праздничный мир... С. 90–91; *Осетинская этнографическая энциклопедия* / сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 2012. С. 528. Е. Г. Пчелина же сообщает об использовании *фæйнагдзæгъдæнтæ* и при подготовке к празднику в честь Рекома.
- LXXII** Как видим, Е. Г. Пчелина разделяет понятия *къусбар*, объясняемое ею как «право на чашу», и *къусбарæн* — «чаша меры». Такое разделение понятий не подтверждается ни одним источником. Вариант *къусбарæн* встречается крайне редко, но и в этих единичных случаях он означает то же самое, что и *къусбар* (см. коммент. LXVIII).
- LXXIII** Осет. *лæгтæ* — «мужчины» (мн. ч. от *лæг* — «мужчина, человек») — категория женатых мужчин, полноправных членов родового коллектива или сельской общины.
- LXXIV** Осет. *æфсин* (мн. ч. *æфсинтæ*) — «1) хозяйка дома, распоряжающаяся припасами;

2) хозяин, распорядитель». Вопреки утверждению Е. Г. Пчелиной, В. Ф. Миллер нигде не высказывал мнения о кабардинском происхождении осетинского *æфсин*. В том месте «Осетинских этюдов», на которое ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет о совершенно другом слове: *æфсапъæ* — «повар, хлебодар». Именно его В. Ф. Миллер считал кабардинским заимствованием (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 131; Ч. 2. С. 301), что в дальнейшем не встретило никаких возражений (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. С. 108–109). Об этимологии осет. *æфсин* см.: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 1. С. 110–111; Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ, 2009. С. 219.

LXXV Осет. *чыри* (мн. *чыримæ*) — в современном осетинском языке не «пресная лепешка», а пирог с начинкой из сыра. Название этого пирога в самом деле имеет отношение к христианскому культу и, вероятно, к просфоре, хотя его этимология не связана с именем Спасителя. Согласно В. И. Абаеву, *чыри* происходит «из груз. *k'veri* “колобок”, “лепешка”; ср. груз. *sepis k'veri* “просфора”» (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 1. С. 634);

LXXVI Фисимы (осет. *фысым*; мн. ч. *фысымтæ*) — хозяин дома в отношении гостя; лицо, оказывающее гостеприимство.

LXXVII Как уже отмечалось, неоднократно употребляемый Е. Г. Пчелиной термин «кувегкагтæ» по форме соответствует осет. *кувæггæгтæ*, мн. ч. от *кувæггæ* — «первый бокал с напитком, передаваемый старшим младшему после провозглашения тоста»: Габараев Н. Я. Толковый словарь... Т. 2. С. 440. Иными словами, Е. Г. Пчелина вновь допускает путаницу созвучных осетинских терминов, поскольку по контексту речь должна идти о молящихся *кувджытæ* (мн. ч. от *кувæг* — «молящийся»). Соответственно, название жреца не «кувегкаг лæг», а *кувæг лæг* (*кувæг лæг*), означающее не «человек молитвы», а «молящийся человек/мужчина». Термин *кувæг лæг* (*кувæг лæг*) до сих пор находится в активном употреблении.

LXXVIII Точный перевод термина *дзуарылæг* — «человек святилища», именно это его значение в качестве основного приводят практически все лексикографические и этнографические источники: «дзуары лæг — человек, приставленный к святилищу; жрец» (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 1. С. 401); «дзуары лæг — в дохристианский период хранитель святилища; тот, кто совершает обряды в святилище» (Габараев Н. Я. Толковый словарь... С. 295); «дзуары лæг — жрец при дзуаре; priest at the sanctuary» (Гуриев Т. А. Осетинско-русско-английский словарь. Ч. 1. Владикавказ, 2013. С. 400); «дзуары лæг — “человек дзуара”, жрец, ведающий делами дзуара в святилище» (Осетинская этнографическая энциклопедия. С. 200).

LXXIX В основе данного пассажа лежит неточное понимание термина *дзуарылæг*, означающего

относительно не всякого молящегося на пиршестве старшего, а только жреца, выполняющего свои обязанности именно в святилище. Обрядовое пиршество, совершаемое не при святилище, возглавляется тремя старшими, ни один из которых не обозначается термином *дзуарылæг*. Вопреки мнению Е. Г. Пчелиной, между ними существует определенная иерархия. Главный из них — *фынджы хистæр*, ему во время застолья подчинены все участники, включая и тех двух старших, которые вместе с ним возглавляют пиршество. Право произносить молитвословие вторым после *фынджы хистæр*'а принадлежит старшему, сидящему от него по правую руку. Третьим произносит свой тост старик, сидящий по левую руку от *фынджы хистæр*'а. Функция главы пиршества лишь изредка могла переходить *дзуарылæг*'у, и то лишь в начальный момент, когда происходило освящение жертвенной пищи: Уарзиати В. С. Праздничный мир... С. 140, 150–152.

LXXX Кусартгенег (осет. *кусартгæнæг*; мн. *кусартгæнджытæ*) — тот, кто режет/закалывает жертвенное животное.

LXXXI *Æмдзуардзы* — неясная форма, существование которой не подтверждается ни одним лексикографическим источником. В осетинской литературе встречается *æмдзуар* как обозначение людей, связанных почитанием одного и того же святого/святилища, шире — единоверцев: Айларов И. Х. Мамисонский перевал. Кн. 3. Владикавказ, 1995. С. 103; Кулаев С. Еврей Ошуак // Ч. Бегизов, С. Кулаев. Произведения. Владикавказ, 1995. С. 372. С другой стороны, известно также осетинское прилагательное *æмдзу* — «попутный; идущий с кем-либо в одном направлении по одной дороге» и переходный глагол *æмдзу кæнын* — «идти в ногу; идти вместе с кем-либо». Если допустить, что в окончании той неясной формы, которую приводит Е. Г. Пчелина, не *-дзы*, а *-дзу*, слово *æмдзуардзу* могло бы означать людей, идущих вместе к одному святилищу.

LXXXII Осет. *Æрхон* — селение в Алагирском ущелье (Северная Осетия), принадлежавшее колену *Сидæмонтæ*.

LXXXIII Икатæ, Худалтæ и Каммтæ — записанные с искажением осетинские фамилии *Икътæ*, *Хуыдæлтæ*, *Хъаммæрзатæ* (Икаевы, Худаловы, Каммарзаевы), проживавшие в селении Архон.

LXXXIV *Саниба* — в осетинской мифологии дух плодородия. Осет. *Саниба* происходит от грузинского «Самеба» («Троица»), хотя в основе своей культ является дохристианским. Согласно Е. Г. Пчелиной, святилище *Саниба* в сел. Цми (Нарское ущелье) принадлежало фамилии Бигулаевых (*Бигъуылатæ*). В то же время В. Х. Тменов приводит сведения, согласно которым святилище *Санибайы кувæндон* в сел. Цми было основано Губаевыми (*Гуыбатæ*): Тменов В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 137.

- LXXXV** *Дзыггысы дзуар* — святилище у южных окрестностей селения Дзивгис (Куртатинское ущелье).
- LXXXVI** *Хуыццистатæ, Елхъанатæ, Цоколатæ, Абациатæ, Кучитæ, Хаутатæ* (Хуцистовы, Елкановы, Цоколаевы, Абациевы, Кучиевы, Хаутовы) — осетинские фамилии, проживавшие в селении Дзивгис (Куртатинское ущелье).
- LXXXVII** *Тбау-Уацилла* — святилище божества Уацилла на горе Тбау близ селения Ламардон (Тагаурское ущелье).
- LXXXVIII** *Гуццатæ* (Гудцевы, Гуццевы) — фамилия из селения Ламардон (Тагаурское ущелье).
- LXXXIX** *Святилище Фæрон, или Фæроны дзуар*, в селении Галиат (осет. *Гæлиат*).
- XC** «*Кацæтæ*» — ни в Галиате, ни где-либо еще в Осетии такая фамилия неизвестна. Вероятно, Е. Г. Пчелина имела в виду либо Кацановых (*Кацантæ*), либо Коцоевых (*Коцойтæ*), действительно проживавших в этом селении (*Гæцати* А. А. Происхождение фамилий Дигорского ущелья: материалы по антропологии Дигорского ущелья с приложением историко-этнографических очерков. Владикавказ, 1999. С. 282), однако об особой жреческой функции, возлагавшейся на представителей той или другой фамилии, никаких сведений обнаружить не удалось.
- XCI** Осет. *Æнтуттатæ* — группа родственных фамилий, проживавших в селении Цамад и ведущих свое начало от Антута. Ссылаясь на народные предания, Е. Г. Пчелина пишет, что Антут был выходцем из Унальского ущелья, где жили родовые группы, не относившиеся к потомству Ос-Багатара: НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 21. Л. 49. Согласно другим сведениям, Антут являлся сыном Сидамона (*Калоев* Б. А. Осетины... С. 44), и, стало быть, все происходящие от него фамилии принадлежат колену Сидамонта рода Ос-Багатара.
- XCII** Осет. *нывонд афæдзы фыр* — «посвященный в жертву годовалый баран».
- XCIII** Осет. *нывонд уæрырк* — «посвященный в жертву ягненок».
- XCIV** Имеется в виду осет. *сæгъ* — «коза» (*налсæгъ* — «козел»).
- XCV** Осет. *сæныкк* — «козленок».
- XCVI** Осет. *цыппæркъахыг* — «четвероногий».
- XCVII** Осет. *кусæрттаг* (мн. *кусæрттагтæ*) — животное, предназначенное для заклания на религиозный праздник или иное торжество.
- XCVIII** Осет. *хистæр* (мн. *хистæртæ*) — «старший».
- XCIX** Осет. *куыдзы къæдзил* — «хвост собаки», в данном контексте — «баран, имеющий хвост как у собаки».
- C** Осет. *Атынаг* — общеосетинский праздник летнего цикла, предшествовавший началу сенокоса: *Чибиров* Л. А. Традиционная духовная культура осетин... С. 470–472. Отмечался в последние дни июля — начале августа; возможно, именно поэтому посвященный празднику бык, которого Е. Г. Пчелина видела в июне, еще не был принесен в жертву.

- CI** Осет. *нывонды къæбæл* — фигурная деревянная бирка, которая при помощи шнура подвешивалась на шею животного, предназначенного для жертвоприношения.
- CII** Осет. *хъуытаз* — «колокольчик».
- CIII** Осет. (диг.) *мурæ* — «колокол; колокольчик».
- CIV** Осет. *дынджыр фæрдэг* — «большая бусина» (мн. *дынджыр фæрдзугытæ*).
- CV** Осет. *хъалон* — «пóдать, дань». Этот термин, относящийся к области социально-экономических отношений, применялся и в сакральной сфере.
- CVI** Слово *хъалон*, согласно В. И. Абаеву, в осетинском языке является тюркским заимствованием: *Абаев* В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2. Л., 1973. С. 260.
- CVII** Осет. *бæрзлæдзæг* — «березовая палка/палочка» (мн. *бæрзлæдзджытæ, бæрзлæдзгугытæ*).
- CVIII** «*Хицау нывонд гал*» — осет. *нывонд галы хицау* («хозяин жертвенного быка»). Как и в ряде других случаев, при передаче осетинских словосочетаний и предложений Е. Г. Пчелина следует порядку слов, существующему в русском языке.
- CIX** Осет. *мæрт* — мера зерна, согласно разным источникам, приблизительно равная либо 12 кг (*Абаев* В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 2. С. 99), либо 8 кг (*Гуриев* Т. А. Краткий русско-осетинский словарь. Владикавказ, 2003. С. 68), либо четверти пуда (ок. 4 кг) (*Бизулаев* Б. Б., *Гагкаев* К. Е., *Гуриев* Т. А. и др. Осетинско-русский словарь. Владикавказ, 2004. С. 294).
- CX** Осет. *тохси* — «таранная кость крупного рогатого скота»; бабка для игры; осет. *хъул* — «таранная кость мелкого рогатого скота; бабка для игры (альчик)».
- CXI** Осет. *куæг* — «молящийся; тот, кто произносит молитвословие».
- CXII** Исходя из приведенного Е. Г. Пчелиной русского перевода этой фразы («Хуыцау и Реком, вам табу!») должно быть: «Хуыцау æмæ Реком, сыхахæн табу!» У Е. Г. Пчелиной же союз *æмæ* («и») заменен притяжательным местоимением *уæ* («ваш»), а вместо *сыхахæн* («вам») — *дæуæн* («тебе»).
- CXIII** «*Хцау Хуцаутæ*» — инверсия по синтаксическим нормам русского языка. Должно быть: *Хуыцаутты Хуыцау* — «Бог богов». «Хцау дæ Уастрджи дæуæн табу!» Должно быть: «Хуыцау æмæ Уастырджи, сыхахæн табу!» Всякое молитвенное посвящение у осетин начинается со словословия Богу, и лишь после этого произносятся имена других небожителей. Впрочем, несмотря на это, а также некорректность приводимых Е. Г. Пчелиной молитвенных формулировок, мы не стали бы их полностью отвергать как ошибочные, памятуя о том, что во многих обществах Центральной и Южной Осетии обрядовое пиршество начинается с похожего объединенного тоста в честь Хуыцау и Уастырджи.
- CXIV** Осет. *куæг лæгтæ* — в данном контексте то же, что и *дзуары лæгтæ* — «жрецы».
- CXV** Ритуальный шашлык, о котором пишет Е. Г. Пчелина, готовится из трех ребер не левой, а исключительно правой стороны

жертвенного животного: Каргиев Б. М. Осетинские обряды и обычаи. Владикавказ, 1991. С. 23; Уарзиати В. С. Праздничный мир... С. 56, 87, 145, 148. Данная деталь отражает одну из бинарных оппозиций («правое — левое»), характерных для архаичного мировосприятия. Значение ее хорошо изучено в научной литературе, поэтому мы лишь отметим, что в осетинском ритуале «левое» соотносится с миром неживого, отчего разные элементы, маркирующие левую сторону (в том числе части жертвенного животного) выступают на первый план именно в похоронном обряде и поминальной трапезе.

CXVI В указанной книге Ф. Ф. Велишского имеются и другие интересные соответствия описанному выше ритуалу жертвоприношения, не отмеченные Е. Г. Пчелиной. Греки при особенно торжественных жертвоприношениях покрывали рога жертвенного животного золотом, а голову украшали венками и лентами: Велишский Ф. Ф. Быт греков... С. 419. Перед жертвоприношением жрец всегда обращался к присутствующим с одним словом: «Благоговейте!» (Там же. С. 420), после чего наступала полная тишина, поскольку считалось, что любое непристойное слово или звук нарушает священнодействие. В древнегреческом ритуале непосредственно перед закланием шерсть с головы жертвы бросали в огонь: Там же. С. 420. Отсюда следует, что в осетинском ритуале припаливание шерсти на голове жертвы непосредственно перед ее закланием составляет весьма архаичную деталь, которая позднее приобрела христианизированную форму (нанесение крестообразного знака горящей свечой).

CXVII Осет. *физонаггаг* — «мясо, годное для шашлыка».

CXVIII См. коммент. CXV.

CXIX Осет. *фынг* — «стол».

CXX Осет. ир. *æрæфтытæ* / диг. *æрæфтитæ*. См. об этом танце: Алборов Б. А. Осетинские танцы // Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 2. Владикавказ, 2005. С. 361; Уарзиати В. С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 33. Высказывалось мнение, что название танца происходит от диалектного слова *æрæф* — «покрывать» (Уарзиати В. С. Народные игры... С. 33).

CXXI Осет. *номылус* — букв. «именная (номинальная) жена», побочная, неполноправная жена, происходящая из низшего сословия или очень бедной семьи. По своему статусу в семье была очень близка к наложнице, хотя и пользовалась гораздо большей личной свободой: Газданова В. С. Институт номылус в общественной структуре феодальной Осетии // Проблемы этнографии осетин. Вып. 2. Владикавказ, 1992. С. 110–118. Об институте номылус в исследованиях Е. Г. Пчелиной см.: Бондарь Л. Д., Зельницкая (Шларба) Р. III. «Кавдасарды — рожденные в яслях»: материалы Е. Г. Пчелиной об источниках пополнения класса кавдасардов // Известия СОИГСИ. 2024. Вып. 51 (90). С. 5–24.

CXXII Ссылка на источник отсутствует. Вероятнее всего, Е. Г. Пчелина имеет в виду зарисовку и описание двухэтажного мужского танца *нæртон симд* в книге М. С. Туганова «Осетинские народные танцы» (Сталинири, 1957 г.), см.: Туганов М. С. Осетинские народные танцы. 2-е изд. СПб., 2012. С. 8–9.

CXXIII Осет. *бакувæг* — «молящийся, молещик, помолившийся» (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 1. Л., 1927. С. 280), мн. ч. *бакувджытæ* — «молящиеся».

CXXIV Осет. *Оммен* — «Аминь».

CXXV Осет. *лæзгъæр* означает узкую тропу на каменистой осыпи в горах. Видимо, Е. Г. Пчелина имеет в виду образованный от *лæзгъæр* сложный глагол *алæзгъæр кæнын* — «проделать тропу, вытянуться гуськом», который приводится у В. Ф. Миллера: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 763.

CXXVI Об этом колоколе см. подробнее статью А. В. Дарчиева «Бронзовые колокола из осетинских святилищ в материалах Е. Г. Пчелиной» в настоящем издании.

CXXVII Осет. *рæбинаг* (мн. ч. *рæбинагтæ*). Видимо, термин взят Е. Г. Пчелиной непосредственно из «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера: «Рæбинаг adj. — угловой, самый дальний от входа, сидящий на почетном (далеком от входа) месте» (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 991).

CXXVIII Этнографический очерк Коста Хетагурова «Особа» впервые опубликован, хотя и без окончания, в 1894 г. в газете «Северный Кавказ» (№ 59, 63, 75). Таким образом, публикация очерка в № 7 журнала «Кавказский вестник» за 1902 г. — вторая по счету. В сокращенном виде и под другим названием очерк был издан отдельной книжкой в 1939 г.: Хетагуров К. Быт горных осетин. (Этнографический очерк). Сталинир, 1939.

CXXIX Осет. *сычъидзарм* (мн. *сычъидзæрмттæ*) — «шкура серны».

CXXX Осет. *дзæбидыр* — «тур»; «турья шкура» — *дзæбидырдарм* (мн. *дзæбидырдармттæ*).

CXXXI «æмфынгтæ» — *æмфынг* или *æмвынг* — «общий стол» во множественном числе не употребляется. Образованное от него *æмвынгон* («сотрапезник») иногда встречается и в форме множественного числа — *æмвынгонтæ*.

CXXXII Осет. *кувæггаг* означает «первый бокал с напитком, передаваемый старшим младшему после провозглашения тоста»: Габараев Н. Я. Толковый словарь... С. 440. Е. Г. Пчелина вновь (см. коммент. XXX, LXVI, LXXVII) допускает путаницу *кувæггаг* с еще одним созвучным осетинским термином *кувинаг* (мн. *кувинæгтæ*), означающим яства и напитки, приготовленные для посвящения в честь религиозного праздника: Габараев Н. Я. Толковый словарь... С. 440; Осетинская этнографическая... С. 301.

CXXXIII Треугольный пирог с сыром имеет высокое ритуальное значение, но в современном осетинском языке называется *æртæдзыхон*, а не *чыри*.

Тем не менее сомневаться в точности сведений Е. Г. Пчелиной в данном случае нет оснований, поскольку Б. М. Каргиев в своем этнографическом труде неоднократно использует именно это сочетание: *æртæдзыхон чырита* — «треугольные чирита»: Каргиев Б. М. Осетинские обряды и обычаи. Владикавказ, 1991. С. 20, 30, 74. Кроме того, у Б. М. Каргиева встречается и *æртæдзыхон уæлибæхтæ* — «треугольные уалибахта» (Каргиев Б. М. Осетинские обряды... С. 19), а в «Историко-этимологическом словаре» В. И. Абаев приводит документированную цитату, содержащую аналогичное сочетание: «*ртæктуымон уæливых* — «треугольный уаливых»» (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. Л., 1989. С. 80–81). В современном осетинском словоупотреблении *уæлибæх/уæливых*, так же как и *чыри*, служит обозначением сырного пирога, исключительной круглой формы.

СXXXIV «Хуыцау, табу дауæн, Хуыцау!» — «Боже, слава Тебе, Боже!»

«Хуыцау, ахъаз бакæн, Хуыцау!» — «Боже, помоги нам, Боже!»

«Де'сконд зæдты хорзæх радт!» — «Пошли нам милость созданных Тобой зедов (небожителей)!»

«Æмæ Дæхи хорзæх радт ацы адæмæн!» — «И Свою милость пошли этим людям!»

СXXXV «Реком æмæ Мыкалгабыртæ, дауæн æхцон фод!» — «Реком и Мыкалгабырта, да будет тебе угодно [наше приношение]!»

СXXXVI «Осетинские тексты», изданные А. А. Шифнером, не включают молитв, произносимых на кувдах. В указанном месте (Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым / изд. А. А. Шифнер. СПб., 1868. С. 88) приведено лишь общее, краткое описание порядка совершения молитвословия, но не его текст.

СXXXVII Осет. *аходын* — «отведывать»; обычай, согласно которому после молитвы старшего первым от ритуального напитка и еды вкушает самый младший из собрания молящихся.

СXXXVIII Осет. «Цæй, Уастырджимæ бакуæм!» — «Помолимся же Уастырджи!»

СXXXIX Песня-гимн с таким названием в других источниках не зафиксирована. В то же время известна песня «Бæрзонд Уастырджи» / «Вышний Уастырджи» (Памятники народного творчества осетин / сост. Т. А. Хамицаева. Т. 1 : Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992. С. 36). Возможно, у Е. Г. Пчелиной название гимна «Бæрзонд Уастырджи» контаминировалось с названием известного святилища в селении Дагом — *Зæронд Уастырджи* «Старинное [святилище] Уастырджи».

СXL Осет. *Дæ рынтæ дын бахæрæм, Уастырджи* — «Да съедим мы твои недуги, Уастырджи». *Дæ рынтæ дын бахæрон* («Да перейдут ко мне твои недуги») — употребляемое в осетинской речи ласкательное выражение.

СXLI Форма множественного числа осет. *уазæг* («гость») не «уазæгтæ», а *уазджытæ*. Кроме того, в подобного рода молитвенных формулировках, даже если милость божества испрашивается для

множественного адресата, слово *уазæг* всегда употребляется в единственном числе. Таким образом, должно быть: *Мах де'уазæг, о Уастырджи!* — «Вверяем себя под твою защиту и покровительство, о Уастырджи!»

СXLII Осет. *бæрæчет* — «изобилие, достаток».

СXLIII Осет. *Уæ минас, уæ бæрæчет бирæ уæд!* — «Да будут неиссякаемыми ваше угощение, ваш достаток!»

СXLIV Некорректный перевод. В частности, «ми-наш» — это не «тысячу лет», а осет. *минас* — «угощение». Причина этого несоответствия кроется, вероятнее всего, в том, что здесь, как и в ряде других мест, Е. Г. Пчелина приводит не собственные полевые записи, а фразы, в искаженном виде заимствованные из «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера: «*Уæ минас бирæ! Уæ минас мин азы!*» (Пожелание, благодарность, высказываемая гостем хозяйину: «Ваше угощение много (обильно) да будет! Ваше угощение тысячу лет да длится!») (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 819). Заимствованием указанных фраз из словаря объясняется и их очевидная неуместность в ритуальном пиршестве у святилища Реком: старик, возглавляющий это пиршество, не мог произносить в качестве тоста слова, выражающие благодарность гостя хозяину дома за угощение.

СXLV *Фæндаджы Уастырджи* — букв. «Уастырджи пути (дороги)», т. е. покровитель путников.

СXLVI Осет. *бæрзæй* — «шея».

СXLVII Осет. *фæхсын* — «окорок; туша барана, выпотрошенная и закопченная или сваренная целиком; курдюк».

СXLVIII Осет. *фых* является не глаголом, а прилагательным, означающим «вареный, кипяченый, печеный». Согласно В. И. Абаеву, *фæхсын* («окорок, курдюк») имеет иную этимологию, не связанную с *фых*: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. С. 466.

СXLIX Осет. *базыг* — «правая плечевая кость с мясом». Одна из наиболее ритуально престижных частей жертвенного животного. Источники фиксируют особое значение базыга при совершении молитвословия в рамках свадебного обряда: Каргиев Б. М. Осетинские обряды... С. 13, 65; Памятники... 1992. С. 128; Фольклорные и этнографические материалы // Мах дуг. 2000. № 4. С. 164. Начиная обрядовое пиршество, глава застолья молится с чашей пива в правой руке и с базыгом — в левой. После молитвы базыг передавали младшим мужчинам: Агнаев Г. А. Осетинские обычаи. Владикавказ, 1999. С. 141; Хозиев Ф. Традиции осетинского застолья. Владикавказ, 2000. С. 121, 26, 32, 44, 51; Туаев Р. Г. Обычаи осетин. Владикавказ, 2016. С. 46, 74, 112. В то же время следует отметить, что эта деталь обряда имеет локальные особенности, и в разных осетинских обществах ритуальный «ранг» базыга несколько понижается, поскольку он переходит к третьему из старших, а глава застолья произносит первое молитвословие, держа в руке вместо базыга ритуальный шашлык либо из кусочков внутренностей

(Бокоев С. Волны жизни. Владикавказ, 2004. С. 130; Хаутов К. А. Родники благородства. Владикавказ, 2021. С. 146–147), либо из трех правых ребер жертвенного животного (Цагараев С. Родник творчества. Владикавказ, 2020. С. 21). Таким образом, базыг — не единственная часть жертвенного барана, которая может употребляться для вознесения молитвы.

CL Осет. *хъус* — «ухо». Ближе к завершению пиршества от лежащей перед старшими головы жертвенного животного отрезают правое ухо и вместе с бокалом передают младшим участникам на противоположном конце стола: Уарзиати В. С. Праздничный мир... С. 155–156.

CLI Осет. *хъус* — *кастартан* — «ухо — младшим».

CLII Осет. *сгуы* — «бедренная кость с мясом». Во время пиршества старшие в знак особого внимания давали *сгуы* устроителю праздника в будущем году, почетному гостю или, как верно отмечает Е. Г. Пчелина, присутствующим на пиршестве младшим.

CLIII Осет. *бас* — «бульон, суп, похлебка».

CLIV Осет. *турæ* — очень жирный соус из внутренностей жертвенного животного с добавлением специй. Подавался во время обрядовых пиршеств и на свадьбах. Это высококалорийное блюдо готовили в праздник *Атынаг*, чтобы сытно накормить участников начинавшегося после праздника сенокоса: Уарзиати В. С. Праздничный мир... С. 89.

CLV Неясное выражение; возможно, имеется в виду осет. *хуылфыдзаумæттæ* — «внутренности (жертвенного животного)».

CLVI Осет. *æмбисонд* — «пословица, поговорка», шире — басня, притча и другие лаконичные изречения с поучительным смыслом; один из древнейших жанров осетинского фольклора.

CLVII Осет. *ирон кафт* — «осетинский танец».

CLVIII Одиночные и парные танцы с кинжалами, в том числе с элементами фехтования, описаны у М. Туганова (Гиреев Д. А., Туганов Э. М. Махарбек Туганов. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977. С. 88–91) и Б. А. Алборова (Алборов Б. А. Осетинские танцы... С. 372), однако ни один из них не обозначается как «ирон кафт».

CLIX Об осетинском мужском танце с чашей пива в руках или на голове из других источников ничего не известно.

CLX Осет. *дыуадæстæнон фæндыр* — «двенадцатиструнный фандыр», небольшая угловая арфа с 12 струнами из конского волоса; наиболее древний народный музыкальный инструмент у осетин.

CLXI Имеется в виду *хъысын фæндыр* — двухструнный или трехструнный смычковый музыкальный инструмент с чашеобразным корпусом; так же как и двенадцатиструнная арфа, относится к наиболее древнему музыкальному инструментарию осетин.

CLXII В автографе первоначальный текст: «происходит и в наши дни» исправлен на «происходило». Возможно, исправление было связано с необходимостью учитывать существовавшие на тот момент идеологические установки.

CLXIII Осет. *Цъон*, груз. *Цона*.

CLXIV Альчик (осет. *хъул*, *тохси*) — бабка для игры, представляет собой надпятачную (таранную) кость мелкого и крупного рогатого скота. Четыре стороны альчика имеют следующие названия (в порядке понижения их статуса в игре): *сах* — извилистая боковая сторона, *тæу* — сторона, противоположная *сах*, *фыр* — выпуклая сторона, *цыг* — вогнутая сторона, противоположная *фыр*: Гагиев С. Г. Осетинские национальные игры. Изд. 2-е, доп. Орджоникидзе, 1980. С. 63–66; Гуриев Т. А. Наследие скифов и алан: Очерки о словах и именах. Владикавказ, 1991. С. 167–173.

CLXV Сведений о гадании на альчике в других источниках по этнографии осетин мы не находим, если только не считать проводившуюся при помощи альчика жеребьевку в обряде имянаречения: Калоев Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 1967. С. 197. Тем не менее, учитывая свидетельства о существовании такого вида гадания у других народов и на Кавказе (Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1, кн. 1. СПб., 1871. С. 116), и за его пределами (Борджанова Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста, 2007. С. 138), сообщение Е. Г. Пчелиной заслуживает доверия.

CLXVI Осет. *фæттæй фæрсæг* — букв. «вопрошатель (т. е. гадатель) на стрелах». Подробнее об этом виде гадания у осетин см.: Дарчиев А. В. О скифском прорицании на прутьях // Вестник Владикавказского научного центра. 2004. Т. 4, № 1. С. 12–17; Туалагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ, 2011. С. 116.

CLXVII Е. Г. Пчелина ссылается на работу Г. Ф. Чурсина без указания конкретной страницы. Нам не удалось обнаружить в данном издании сведений о кахетинском гадании на березовых палочках. В качестве весьма отдаленной аналогии можно отметить лишь одно место: «Чтобы узнать, какая именно икона причиняет болезнь, на имя каждого “хати”, подозреваемого в наслании болезни, делают птила, т. е. обматывают ватой маленькую палочку, и каждую из таких палочек вертят над чашкой с водой: от которой из них вата упадет в воду, святой этой “птила” и есть настоящий виновник болезни» (Чурсин Г. Ф. Народные обычаи... С. 62).

CLXVIII Ссылка на конкретное издание «Истории» Геродота не приводится; вполне вероятно, что Е. Г. Пчелина могла пользоваться известным переводом Ф. Г. Мищенко: *Геродот*. История в девяти книгах. Т. 1. М., 1888. С. 382.

CLXIX Точный осетинский оригинал данного топонима восстановить трудно. Осет. *Схъас* — «Сказский ледник», *фæз* — «ровное, покрытое травой поле; равнина». Вторую часть — «Миграй», которая ниже встречается уже в виде «Лиграй», идентифицировать не удастся. Речь идет о поляне у Сказского ледника, которая в других источниках фигурирует под названием

Ысхъасыфæз — «Сказская поляна»: Абиев К. Т. Мое поколение: Стихи. Владикавказ, 2005. С. 16. Если компонент «Миграй» зафиксирован без искажений в основе, то корректная осетинская форма топонима могла быть *Миграйы фæз*. На осетинском топонимическом материале соответствий не видно. Ср. названия грузинских селений Мигриаулеби и Мигриаулта.

CLXX Осет. *Æрхъазæн фæз* — «Поляна для игрищ/джигитовки» (от глагола *æрхъазын* — «поиграть; поджигитовать»). Сомнение в корректности названия вызывает тот факт, что все аналогичные топонимы в Осетии содержат в качестве компонента не *æрхъазæн*, а *хъазæн* — «игра, игрище» (от глагола *хъазын* — «играть, веселиться, танцевать; джигитовать»). Ср., напр.: *Йефсхъазæн* — «Место, где резвились лошади», *Хъазæндæттæ* — «Игрище / Место игр», *Хъазæн лæгъз* — «Поляна игрищ», *Сæгъхъазæны фæз* — «Равнина возле места резвления коз», *Хъазæны лæгъз фæз* — «Ровная площадка для забав, игр» (Цагаева А. Д. Топонимия... С. 32, 47–48, 174, 255, 437) и мн. др.

CLXXI «Сказский ледник» — *Схъас*, *Схъасы цъити* («Сказский ледник»).

CLXXII О существовании в прошлом у осетин конной игры в мяч прямых письменных свидетельств не сохранилось. Имеются сведения о бытовавшей у карачаевцев, чеченцев, ингушей и грузин игре в мяч на лошадях, однако, согласно К. У. Тайсаеву, тезис о ее общекавказском распространении не подтверждается осетинскими, абазинскими и черкесскими материалами: Тайсаев К. У. Этнография традиционного спорта у народов Северного Кавказа. М., 2001. С. 129–130. Тем не менее некоторые данные говорят в пользу достоверности сообщения Е. Г. Пчелиной. Распространенная прежде в Кадгароне, Ардоне и селах Алагирского ущелья игра в мяч, во время которой подростки садились на плечи своих товарищей (Гагиев С. Г. Осетинские национальные игры... С. 94–96), вероятнее всего, является детским вариантом взрослой игры всадников. В аналогичной игре, зафиксированной в селении Сунжа (Северная Осетия), участники делились на две партии с красноречивыми названиями: «кони» и «всадники» (Гагиев С. Г. Осетинские национальные игры... С. 133–134). В. В. Джусоев также приводит описание похожей детской игры в мяч с не менее говорящим названием — «*Уалбæхæй хъазт*», т. е. «Игра на лошадях». Как отмечает автор, «*Уалбæхæй хъазт*» является наследницей некогда бытовавшей у осетин игры в мяч, которая, по свидетельству стариков, действительно проводилась взрослыми участниками на лошадях: Джусоев В. Осетинские народные игры. Цхинвал, 1988. С. 24–26.

CLXXIII Осет. ирон. *æнгомкъахæй* / диг. *æнгонкъахæй* — «с плотно прижатыми друг к другу ногами». Е. Г. Пчелина дважды приводит форму не иронского диалекта, на котором говорят жители Цейского ущелья, а дигорского, поэтому весьма вероятно, что сведения о подобном рода упражнении и обозначающий его термин

происходят не из ее полевых материалов о Рекоме, а из статьи Г. А. Кокиева, на которую она ссылается ниже.

CLXXIV Значение термина поясняет М. П. Погодин: «Что значит “поездство”? Военные игры, чтобы не сказать рыцарские упражнения» (Погодин М. П. Древняя русская история до монгольского ига. Т. 2. М., 1871. С. 515).

CLXXV Осет. *хордзен* (мн. *хордзентæ*) — «переметная сума».

CLXXVI Осет. *Дæллаг Майрæмы фæз* — «Поляна нижнего [святилища] Майрæм».

CLXXVII Имеется в виду осет. ирон. *Уастырджы* / диг. *Уасгерги* — в осетинских религиозных представлениях небесный покровитель мужчин, воинов, путников. «Вашгерги» — одна из распространенных у дореволюционных авторов искаженная форма написания этого имени, более соответствующая дигорскому варианту *Уасгерги*.

CLXXVIII Осет. *загрондустытæ* — «старые женщины».

CLXXIX Осет. *чындз* (мн. *чындзытæ*) — «невестка, сноха».

CLXXX Осет. *чызг* (мн. *чызджытæ*) — «девушка, девочка».

CLXXXI Осет. *сывæллон* (мн. *сывæллæттæ*) — «дитя, ребенок».

CLXXXII Осет. *хæбизджын* (мн. *хæбизджынтæ*) — «большой пирог с начинкой из свежего сыра».

CLXXXIII Неясно. Видимо, имеется в виду осет. *сылыстæг* — «женское поколение; женский пол».

CLXXXIV В отчете о работе археолого-этнографической экспедиции 1938 г. и ряде других неопубликованных материалов Е. Г. Пчелина сообщает, что данный обряд и связанный с ним ритуальный танец практически с тем же названием совершались у женского святилища *Мигъдæуы Мады Майрæмы дзуар* в Урсдонском ущелье: Дарчиев А. В. Культурный комплекс Мигъдæу в материалах археолого-этнографической экспедиции Е. Г. Пчелиной 1938 г. // Известия СОИГСИ. 2023. № 4. С. 156. При этом в указанных материалах Е. Г. Пчелина, в 1936 г. проводившая масштабное исследование Рекома, ни разу не упоминает о совершавшемся на поляне Уаллаг Майрамы фаз в Рекоме аналогичном действе. «Быни бадчитæ» соответствует осет. *быныбаджытæ*, которое, однако, является названием не танца, а детской игры (типа чехарды). С другой стороны, известен танец *бадгæ кафт* (иначе *синджын кафт*), во время которого исполнители, подбоченясь, танцуют вприсядку (*Уарзиати* В. С. Народные игры... С. 49), но описание этого танца не содержит никаких эротических элементов. Ясности нет.

CLXXXV «Зелде» соответствует осет. *зæлдæ* — «молдая трава, дерн», однако это слово фиксируется только в дигорском диалекте. Возможно, Е. Г. Пчелина путает его с *зæлдаг* — «шелк; шелковый» (см. употребление этого термина в следующем абзаце).

CLXXXVI В современном осетинском языке *чыри* — это не пресная лепешка, а пирог с начинкой из сыра. См. коммент. LXXV.

CLXXXVII Осет. *Хуыцауы дзуар* — покровитель брака и божество женской плодовитости, особенно почитавшееся жителями горной Осетии.

CLXXXVIII Осет. *Галæгон* — в осетинской мифологии повелитель ветров.

CLXXXIX Осет. *æргомдзырд* означает «откровенный, открыто говорящий правду», значения «быстро мстящий» оно не имеет. Слово *æргомдзырд* практически во всех контекстах выступает как положительное нравственное свойство, присущее человеку. Нет ни одного примера его использования для иносказательного обозначения того или иного божества. Здесь Е. Г. Пчелина допускает путаницу созвучных, но не тождественных осетинских терминов, поскольку одним из наиболее распространенных эпитетов, действительно применяемых ко многим небожителям, является осет. *æргом* — «явный, открытый». Особенно часто оно встречается в сочетании *æргом дзуар* и означает божество, открывшее себя людям, т. е. явившее им свою силу, и в этом смысле осетинское *æргом* сродни понятию эпифании, как зримому и слышимому проявлению божественной силы.

CXC *Лæгты дзуар* («Мужской дзуар») — описательное название, используемое осетинскими женщинами вместо имени Уастырджы, произносить которое им не позволяет обычай.

CXCI *Мыкалгабыр* (часто во мн. ч. *Мыкалгабыртæ*) — почитаемое осетинами божество изобилия и плодородия, покровитель рода *Цæрадзонтæ*. *Рыны бардуаг* — другой представитель осетинского религиозного пантеона, имя которого, строго говоря, означает не «Божество, несущее гибель», а «Божество, имеющее власть над эпидемиями».

CXCII Вероятно, имеется в виду *мæхъхъæлон тымбыл кафт* — «ингушский круговой танец», отличающийся от осетинского плавного кругового танца «порывистыми, угловатыми движениями всех частей тела и частыми приседаниями» (Алборов Б. А. Осетинские танцы... С. 369).

CXCIII *Кæсгон кафт* («кабардинский танец») — парный танец, занимающийся у кабардинцев: Алборов Б. А. Осетинские танцы... С. 369–371.

CXCIV *Ацæргæ лæппу* — немолодой (букв. «поживший») парень; применительно к тому, кто не женился вовремя. Судя по всему, Е. Г. Пчелина путает *ацæргæ* («пожилой, немолодой») с другим определением, которое и в самом деле часто применяется к детям: *æнахъом* — «малолетний, беспомощный; подросток, недоросль».

CXCV В рукописи ссылка содержит только название работы Ф. Энгельса. Мы дополняем ее, используя издание 1906 г. Вероятнее всего, Е. Г. Пчелина имеет в виду старейшину (сахем) рода у ирокезов, о статусе которого, опираясь на исследование Л. Г. Моргана, Ф. Энгельс пишет: «Власть сахема в роде была родительская, чисто нравственная; в его распоряжении не было принудительных мер» (Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства (по Моргану). СПб., 1906. С. 41). Во время ежегодных

религиозных празднеств сахемы «в силу своей должности причисляются к числу “служителей веры” и исполняют священнические обязанности» (Энгельс Ф. Происхождение... С. 43).

CXCVI Сочетание извлечено Е. Г. Пчелиной из нартовского сказания, записанного на дигорском диалекте осетинского языка; его правильная форма в тексте: *къуари хестæр* — «старший группы». Дигорское *къуар* означает «группу» или «множество» как таковые и не является специальным термином, обозначающим боевую дружину, равно как и *къуари хестæр* не представляет собой названия предводителя такой дружины. В сказании, из которого Е. Г. Пчелина заимствует это сочетание, оно служит обозначением старшего в группе небожителей, собравшихся для сватовства: *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний: текст, перевод, комментарии. М.; Л., 1939. С. 58. В обоих диалектах осетинского языка боевая дружина обозначается старинным термином *бал*, а предводитель такой дружины — *балхон*: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь... Т. 1. С. 233.

CXCVII См. коммент. CXXXIII.

CXCVIII *Авд дзуиари* («Семь святылец») — старинная молельня возле селения Галиат (Северная Осетия); см.: *Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Ч. 2. Орджоникидзе, 1975. С. 390.

CXCIX Тотырбек Козыров; осет. *Кодзырты Тотырбек*.

CC Сведений об этом святилище обнаружить не удалось. Вероятно, компонент *нук* в его названии означает «лощина, ложбина» и указывает на местонахождение святилища Уациллы в «Лощине памятника». Ср.: *Цыртты рагъ* («Гребень памятника») — пастбищный хребет у селения Калак, здесь же находилось святилище Аларды (*Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Ч. 2. Орджоникидзе, 1975. С. 276); *Цырт* — святилище возле одинокого надгробия в ущелье Сахсат (*Цагаева А. Д.* Топонимия... Ч. 2. С. 289). Памятник мог быть установлен на месте, где человека поразила молния (как, например, *Цыртты уелæгъ* («Возвышенность с памятником») в ущелье Тапанкау: *Цагаева А. Д.* Топонимия... Ч. 2. С. 276), тогда появление в этом же месте святилища в честь Уациллы становится вполне объяснимым.

CCI Идентифицировать это святилище, так же как и восстановить его точную осетинскую форму, пока не удастся. Если перевод Е. Г. Пчелиной («Долото Уацилла») верен, то святилище должно было называться *Уациллайы сарт*. Трудность, однако, состоит в том, что ни одно другое осетинское святилище, в названии которого фигурировало бы *сарт* («долото»), не известно. Возможно, компоненту «Шартæ» соответствует не *сарт* («долото»), а *сæртæ* («над, выше»), весьма часто встречающееся в осетинской топонимии: *Цагаева А. Д.* Топонимия... Ч. 2. С. 45, 50, 67, 75, 77. В таком случае название могло принадлежать не самому святилищу, а местности рядом с ним: **Уациллайы сæртæ* — «Над [святилищем] Уациллы». Ср. *Уациллайы бын* («Ниже Уацилла») — пастбище

у сел. Гули, выше которого находилось святилище в честь Уациллы (Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 97), а также близкое по семантике название местности в Южной Осетии — *Дзуары сартæ* («Выше святилища») (Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии. Т. 1. М., 2013. С. 128).

ССII Сведений об этом святилище в других источниках обнаружить не удалось. Святилище с таким же названием исследователи фиксируют недалеко от селения Верхний Мизур: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 186; Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин... С. 464.

ССIII А. Д. Цагаева приводит сведения лишь о двух святилищах в честь Уациллы для двух кварталов селения Архон: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 140.

ССIV Пассаж о Фриксе и ссылка на Гесиода взяты Е. Г. Пчелиной из книги П. К. Услара: Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе. Тифлис, 1881. С. 350. В своей ссылке П. К. Услар указал лишь

номер фрагмента и фамилию издателя — К. В. Гёттлинга (в книге П. К. Услара с опечаткой — «Götting», ее повторяет и Е. Г. Пчелина). Мы приводим ссылку по доступному нам третьему изданию произведений Гесиода 1878 г., которым, вполне вероятно, мог пользоваться и П. К. Услар: *Hesiodi. Carmina* / ed. K. W. Götting, J. L. M. Flach. Ed. 3. Lipsiae, 1878. P. 291).

ССV Тыхост — в осетинском религиозном пантеоне суровое божество, представлявшееся в виде всадника; защитник от врагов. Согласно преданию, являлся на помощь в случае военной опасности. Тыхост также считался покровителем плодородия, помощником грозового божества Уациллы.

ССVI Как показали дальнейшие этнографические исследования, обряд вызывания дождя при помощи куклы у осетин все же существовал: Калоев Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981. С. 197; Уарзиати В. С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 48, 71–74.

Комментарии к главе V

I Вверху рукописи помета: «Реком. Глава V, стр. 1–250, иллюстрации № 32».

II В названии главы и далее везде в рукописи Е. Г. Пчелина использует сокращенную («разговорную») форму — «Хцау». Данная форма в иронском диалекте отражает ту особенность произношения, о которой А. М. Шёгрэн писал: «[оно] не всегда было отчетливым и зачастую таким быстрым, что иногда слушалось Хцау — сокращенная форма» (Шёгрэн А. М. Осетинские штудии с особой оглядкой на индоевропейские языки. Первый выпуск. Гласные. (Прочитано 4 июня 1847 г.) // Основоположник российского академического кавказоведения академик Андрей Михайлович Шёгрэн: Исследование. Тексты. М., 2010. С. 434). Между тем полной формой слова является Хуыцау, которая фигурирует как основная уже в «Осетинско-русско-немецком словаре» В. Ф. Миллера (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л., 1934. Т. 3. С. 1617) и во всех последующих лексикографических источниках по осетинскому языку. См., напр.: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. Л., 1989. С. 255; Бигулаев Б. Б., Гагкаев К. Е., Гуриев Т. Л. и др. Осетинско-русский словарь. Владикавказ, 2004. С. 49. Материалы этнолого-лингвистической экспедиции в Алагирское ущелье 1932 г. содержат только полную форму Хуыцау (НА СОИГСИ. Ф. «Фольклор». Оп. 1. П. 15. Д. 23–1 (кн. 2). Л. 57, 68, 88, 99, 112, 114). Ее же фиксирует Е. Е. Баракова в своих записях, сделанных во время совместной с Е. Г. Пчелиной экспедиции в Алагирское ущелье 1938 г. (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 20, 63, 75).

III В работах Р. Р. Штакельберга и В. И. Абаева, на которые ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет об этимологической связи осетинского термина *ахсин* («госпожа; хозяйка») с древнеиранской основой *xšā(y)*. Версия, возводящая к этой же древнеиранской основе осетинское *Хуыцау*, принадлежит не Р. Р. Штакельбергу и В. И. Абаеву, а самой Е. Г. Пчелиной, и не имеет достаточных оснований. Впервые вопрос о происхождении осет. *Хуыцау* был рассмотрен в 1847 г. А. М. Шёгреном, который не сомневался в его этимологическом родстве и тождестве с персидским *Xudâj*, *Xudâ* — «Бог», но отметил и некоторые близкие по форме и семантике слова в грузинском языке: Шёгрэн А. М. Осетинские штудии... С. 431–435. Тем самым А. М. Шёгрэн определил основные направления последующих этимологических поисков: *Lerch P. Forschungen über die Kurden und die iranischen Nordchaldäer. Bd. 2. St. Petersburg, 1858. S. 113; Штакельберг Р. Р. Заметка о некоторых персидских словах в осетинском языке // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. Т. 1, вып. 2. М., 1891. С. 140. В. И. Абаев полагал, что слово происходит из кавказской языковой среды, где в ряде сакральных терминов выявляется база **хис(a)*-, при этом ученый не исключал вероятности ее контаминации с иранским *xutāw* — «Бог»: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 4. С. 256. В дальнейшем С. Гипперт-Фриц подвергла критике допущение о связи осетинского «Хуыцау» с кавказской основой **хис(a)*- (Гипперт-Фриц С. Ранний памятник осетинского языка // Известия СОИГСИ. 2015. № 17. С. 101), а Гарольд Бейли высказался в пользу его*

чисто иранского происхождения (Bailey H. W. Ossetic (Nartæ) // Nartamongæ. 2003. Vol. 7, № 1–2. P. 26–27), по сути, развивая те положения, которые были изложены А. М. Шёренгом. См. также: Салбиев Т. К. Об этимологии осетинского Хуыцау/Хуцау 'Бог' // Т. К. Салбиев. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013. С. 206–211.

IV Термин «хицау» для обозначения хозяина ни у одного из перечисленных народов Сибири и Дальнего Востока не зафиксирован. В цитируемом издании речь идет о духах-покровителях (хозяевах) различных природных объектов в религиозных верованиях этих народов. У чукчей они назывались «этын; аунралын; келет; пичвучин» (Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. Т. 1. М.; Л., 1931. С. 41), у коряков — «этын» (Религиозные верования... С. 55), у юкагиров — «погилыпэ; мойе» (Религиозные верования... С. 59, 60), у гилаков — «паль; толь» (Религиозные верования... С. 68), у нанайцев — «бо-ёдзэни» (Религиозные верования... С. 84), у эвенков — «мухун» (Религиозные верования... С. 110), у бурят — «эжин» (Религиозные верования... С. 148, 149), у якутов — «иччи» (Религиозные верования... С. 162).

V Святилища Хуыцауы кувæндон (букв. «Бога молельня») были в селениях Тиб, Тли, Клиат, Лисри, Калак, Сатат (Цагаева А. Д. Материалы из топонимики и гидронимики Осетии // Известия СОНИИ. 1968. Т. 27. С. 78), Регах (Хозиев Ф. Х. Через Алагирское ущелье — в Туалгом. Владикавказ, 1999. С. 116), Цей, Даикау, Бад, Верхний Мизур, Садон, Сунжа (Цагаева А. Д. Топонимия Северной Осетии. Орджоникидзе, 1975. Ч. 2. С. 192, 558). Легенда о происхождении фамилии Гаглоевых (Гаглойтæ) упоминает святилище Хуыцауы кувæндон в сел. Куджыта (Южная Осетия). Герои легенды, приблизившись к святилищу, возносят свою молитву именно Хуыцау: «О Хуыцау, нæ Хуыцау, ахъаз нын бакæн!» / «О Боже, наш Боже, помоги нам!»; Юго-осетинский фольклор / предисл. и коммент. А. Тибилова. Сталинград, 1936. С. 321. Кроме того, святилище Хуыцауы кувæндон фиксируется еще в трех южноосетинских селениях — Уаллаг цагат, Астаккаг Ерман, Бадзыгат: Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии. М., 2013. Т. 1. С. 180. Значительную группу составляют святилища Хуыцау дзуар (букв. «Бога святилище»), расположенные в следующих осетинских селениях — Даргавс, Гули, Лац, Архон, Закка, Средний Урух, Карман, Красный Ход, Зилахар, Кирово, Тарское: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 47, 119, 192, 270, 512, 558. Сюда же следует отнести деревья-святилища в честь Хуыцау в окрестностях селений Махческ и Лескен: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 371, 509. В этих святилищах совершались ежегодные пиршества (кувды), иногда охватывавшие целое ущелье: Осетинская этнографическая энциклопедия / сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 2012. С. 584.

VI Не совсем точное определение времени проведения осетинского новогоднего праздника Ног бон, видимо, проистекающее из желания автора усилить его сходство с праздником Навруз, который отмечается в дни весеннего равноденствия. Осетинский праздник Ног бон приурочен ко времени зимнего солнцестояния (зимнего солнцеворота), на что указывал еще В. Ф. Миллер: «Некоторые черты празднества указывают на его связь с солонворотом» (Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Ч. 222. Август. Отд. 2. С. 266). См. также: Уарзукати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995. С. 41 сл. В то же время Л. А. Чибиров, опираясь на этнографические материалы из Дигорского ущелья, выявил обрядовые соответствия между новымодним зимним праздником Ног бон и весенним праздником Тутыр. Учитывая архаичность дигорского диалекта, ученый пришел к выводу, что в далеком прошлом предки осетин началом года считали день весеннего равноденствия, но впоследствии под влиянием христианства новогодний праздник был перенесен на первое января: Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008. С. 404. Следует все же иметь в виду, что специфические обрядовые соответствия весеннего праздника Тутыр и зимнего Ног бон имеют узколокальный характер, не прослеживаясь нигде, кроме Дигорского ущелья. Архаичность дигорского диалекта в данном случае не может рассматриваться в качестве аргумента в пользу архаичности «новогодних» элементов праздника Тутыр, поскольку даже в рамках дигорского общества они не носят повсеместного характера, а фиксируются исключительно у дигорцев-мусульман. Последнее обстоятельство заслуживает особого внимания, если вспомнить, что традиция празднования Навруза получила широкое распространение у совершенно разных народов (в том числе и на Северном Кавказе) именно благодаря их исламизации.

VII Предположение Е. Г. Пчелиной о том, что праздник Ног бон мог быть посвящен Хуыцау, заслуживает самого пристального внимания. В то же время ее указание на отсутствие связи этого праздника с остальными представителями осетинского пантеона нуждается в уточнении. Как отмечали уже дореволюционные авторы, в день празднования Ног бон приносили традиционное молитвословие, в котором на весь будущий год испрашивались милость и помощь всех небожителей, поскольку обойти кого-либо из них вниманием означало навлечь на себя его неминуемую кару: Каргинов С. Г. Встреча Нового года у осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1982. Кн. 2. С. 236–238; Мзурон. В горах Осетии // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1982. Кн. 2. С. 234–236. См. также: Биджелов Б. Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ, 1992. С. 112–113;

Осетинская этнографическая... С. 389. В этом смысле осетинский праздник Ног бон связан со всеми небесными покровителями.

VIII В приготовлениях к новомуднему празднику Ног бон значительное место занимала выпечка ритуальных пирогов, наиболее важным из которых был большой пирог *артхурон* (букв. «огонь солнечный»), имевший форму диска с расходящимися от центра «лучами». Первоначально *Артхурон* / *Хурартхурон* — имя божества огня и праздник в его честь. См.: Гатиев Б. П. Суеверия и предрассудки осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. 9. Отд. III. С. 58; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. М., 1882. С. 266–267; Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 470; Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 4. С. 182.

IX Вопрос вызван неправильным пониманием оригинального текста молитвы. Е. Г. Пчелина приводит искаженную цитату из русского перевода, в которой «Бог богов» — *хуыцаутты Хуыцау*, а точнее его дигорская форма — *хуцаутты Хуцау*, отсутствует: «Я не умею молиться: Ты, Боже, который молиться умеешь, помолись, Боже, вместо меня!» (Дигорские сказания: По записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева / пер. и примеч. В. Ф. Миллера. М., 1902. (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков; вып. 11). С. 134). Сочетания «*хуцаутты Хуцау*» нет и в соответствующем месте дигорского оригинала: «*Æз ковун нæ зонун: ковун ци хуцау зонун, еци хуцау, ду ма бæсти скова!*» (Там же. С. 62). Вероятно, Е. Г. Пчелину ввело в заблуждение слово «Боже», написанное в переводе В. Ф. Миллера с заглавной буквы, что следовало бы рассматривать как указание на «Бога богов» — *хуцаутты Хуцау*. Но, как видим, оригинал в указанном месте содержит слово *хуцау*, написанное со строчной буквы. Стало быть, речь идет не о молящемся неизвестно кому главе пантеона *хуцаутты Хуцау* — «Бог богов», а как раз об одном из этих богов (*хуцауттæ*), который «умеет молиться» (ср. в индуизме Брахманаспати, специализированное божество молитвы и жертвоприношения) и которого поэтому люди просят помолиться о них перед Богом богов.

X Табуирование для женщин имени *Хуыцау* при одновременном разрешении произносить это имя в сочетании *Хуыцауы дзуар* представляется нелогичным и противоречит данным источников. В статье 1850 г. о новогодних осетинских обычаях Н. Г. Берзенов отмечал: «Женщины и ребятишки восклицают: *Табу, Хуцау!* ("Помилуй, избави, Боже!")» (Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. (Тутури-Хури. Рамон-бон. Вацилла. Цоппай) // Кавказ. 1850. № 47. 17 июня. С. 185–186). В известной своей работе 1876 г. Б. П. Гатиев приводит по данному вопросу исчерпывающие сведения: «[Осетинкам] обычай, требующий от них скромности, запретил называть святых теми именами, под какими они известны в народе, за исключением

Аларды, Бынаты-Хицауы и Хуцауы-Дзуар... Имя же Бога как создателя имеют право произносить и женщины в своих молитвах... "Слава тебе, Боже! — восклицает старуха. — О Хуцауы-Дзуар (божий святой)!"» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 41–42). К 1912 г. относится описание осетинского свадебного обряда, согласно которому перед увозом невесты старшая хозяйка дома произносит молитвенное благословение: «*Йе Хуцау, аци саби фæндарастæй цауæд, кума цауы, уоми амондæй царæд*» («О Боже, пусть это дитя идет прямой дорогой, пусть живет счастливо там, куда уходит») (Памятники народного творчества осетин / сост. Т. А. Хамицаева. Т. 1: Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992. С. 120, 275). Произносить имя *Хуыцау* осетинским женщинам не запрещалось и в более поздний период, при том что требования иносказательного обозначения определенных теонимов сохранялись и сохраняются до сих пор в неизменном виде. Особенно показательна в этом отношении опубликованная в 1990 г. молитва матери новорожденного ребенка накануне праздника *Кæхцæгæнæн*: «*О бæрзондыл бадæг! Стыр Хуыцау! О Лæгтыдзуар! Ма хъæбулæн райсом ацы бæгæнны хæхцæй чи скува, уый куывдтытæ мын хорзæй æруадзут ма гыццыл хъæбулы!*» («О восседающий в вышине! Великий Боже! О Лæгтыдзуар (resp. Уастырдж)! Кто помолится завтра о моем ребенке этой чашей пива, того молитвы, прошу, исполните, ниспослав блага моему малышу!») (Алдагов В. К. Осетинский праздник *Кæхцæгæнæнтæ* // Мах дуг. 1990. № 11. С. 122–123). Интересно отметить, что в статье 1937 г. «Родильные обряды осетин» Е. Г. Пчелина также приводит пример молитвенного обращения женщины к *Хуыцау* и пишет в примечании: «Имя *Хуыцау* разрешалось произносить и женщине» (Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин // Советская этнография. 1937. № 4. С. 95, примеч. 3). Этнографические факты, которые могли бы стать основанием для противоположного утверждения, в монографии не приводятся.

XI Речь идет о трех крупных этнолокальных группах осетин: иронцах, дигорцах и туалыхцах.

XII В «Сказке про Черного Алдара» *хæйрæг* («черт») не упоминается. Речь идет о персонаже по имени Караич (*Хъæрæич*), которого сказитель называет «могущественным человеком» и «хозяином земли». Караич не имеет никакого отношения к демонологии, более того, в ходе развития сюжета выясняется, что этот «хозяин земли» — прекрасная девушка, которой суждено стать женой главного героя: Памятники народного... Вып. 3. С. 33 сл.

XIII Кроме данного сообщения Е. Г. Пчелиной, другие источники, которые могли бы подтвердить существование эпитета *Чеса*, применяемого к Уастырджи, неизвестны. Самшит (осет. *чеса*) в горной зоне не произрастает, за исключением единичных посадок у средневековых христианских храмов. Ареал его распространения ограничивается наиболее жаркими районами Закавказья, на основании чего находимые

в средневековых погребениях горной Осетии изделия из самшита считаются привозными: *Дзаттиаты* Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ, 2002. С. 118, 256. Неудивительно, что самшит имеет культовое значение у адыгейцев и грузин (*Панеш Э. Х.* Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции (на примере Западного Кавказа). СПб., 1996. С. 132; *Гутнов Ф. Х.* Осетинские фамилии. Изд. 2-е, доп. Владикавказ, 2014. С. 91), в то время как о подобном его почитании у осетин (тем более в культе Уастырджи) из иных источников ничего не известно. Иначе обстоит дело с надежно засвидетельствованным сочетанием *Чесаны Уастырджи*, которое сохранилось в традиционных осетинских молитвословиях до настоящего времени. Однако это сочетание не означает «Уастырджи, живущий в чертоге»: Е. Г. Пчелина отождествляет имя *Чесана* с близким по звучанию словом *чесена* — «замок, чертог; склеп». В том месте нартовского сказания, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, *Чесана* — это не апеллятив со значением «чертог», а имя лучшего из коней: *Абаев В. И.* Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний: текст, перевод, комментарий. М.; Л., 1939. С. 21. Подробнее о значении *Чесаны Уастырджи* см.: *Туалагов А. А.* Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001. С. 60; *Дзиццойты Ю. А.* Гиппологическая лексика в языке нартовского эпоса осетин // Ю. А. Дзиццойты. Вопросы осетинской филологии. Т. 1. Цхинвал, 2017. С. 141–142.

XIV «Каппадокия — первоначально семитическая земля...» — Е. Г. Пчелина дословно повторяет А. И. Кирпичникова (*Кирпичников А. И.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 71), который, в свою очередь, точно переводит текст А. фон Гутшмида: «Kappadokien, ein ursprünglich semitisches Land...» (*Gutschmid A. von.* Die Sage vom heiligen Georg: als Beitrag zur iranischen Mythengeschichte // *Berichte über die Verhandlungen der Königl.-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse.* Bd. 13. Leipzig, 1861. S. 186). Уже в первой половине прошлого века в трудах по востоковедению Каппадокия рассматривалась как центр образования Хеттского государства и определенно не считалась первоначальной территорией семитских народов. См., напр.: *Струве В. В.* История Древнего Востока. М., 1941. С. 247, 248 сл.

XV Из приводимых пяти вариантов осетинскими являются лишь *Уац* и *Уас*. Об этимологии осет. *Уац/Уас* см.: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь... Т. 4. С. 26–28; *Чёнг Дж.* Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ, 2009. С. 331–332.

XVI В примечании В. Ф. Миллера, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет об осет. *зæдтæ*: «Зæдтæ — ангелы; зæд, срав. ново-перс. *yazdân*

“бог” (соб. множ. ч.), парсийское *yazd*, зендск. *yazata*» (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881. С. 120). Осетинское *Уац/Уас* здесь не упоминается. Кроме того, Е. Г. Пчелина путает латинские «у» (игрек) и «и», превращая парсийское *Yazd* (Иязд / Язд) в несуществующее «парсийское» *Uazd* (Уазд).

XVII Е. Г. Пчелина опирается на вышеупомянутое примечание В. Ф. Миллера (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 120), однако вновь совершает произвольную замену начального «у» в авест. *yazata* на «и», получая таким образом несуществующее *iazata*. Разумеется, все дальнейшее построения Е. Г. Пчелиной, основанные на этой фиктивной форме, не могут быть приняты во внимание. Об этимологии осет. *зæд* см.: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь... Т. 4. С. 290, 291; *Чёнг Дж.* Очерки... С. 358.

XVIII В указанном месте работы В. Б. Пфаффа находим: «“Уас” не что иное как “Asura” Зендавесты, означавшее “святой, ieros”» (*Пфафф В. Б.* Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2. Тифлис, 1872. С. 120), однако такое слово в «Авесте» отсутствует. Вероятно, В. Б. Пфафф имеет в виду др.-инд. *ásura*-прил. «божественный, могучий»; сущ. м. р. «Бог, Господь», служащее обозначением группы древних божеств, в поздней индийской традиции переосмысленных как демоны. В «Авесте» этому слову соответствует *ahura*- («Бог, Господь»). Древнеиндийское асура и авестийское ахура в этимологическом плане к осетинскому *Уац/Уас* отношения не имеют: *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Bd. 1. Heidelberg, 1992. S. 147; *Рассторгуева В. С., Эдельман Д. И.* Этимологический словарь иранских языков. М., 2000. Т. 1. С. 101. Авестийский усилительный префикс *аъ-* также этимологически не связан с *Уац/Уас*: *Рассторгуева В. С., Эдельман Д. И.* Этимологический словарь... Т. 1. С. 247.

XIX В примечании Е. Г. Пчелина предлагает два варианта истолкования термина *Уасхо* на осетинском материале: 1) идентифицируя вторую часть *-хо* с осетинским *хо* («сестра»); 2) рассматривая *-хо* как сокращенное осетинское *хох* («гора») — трактовка, предложенная Б. А. Алборовым в статье 1956 г. (*Алборов Б. А.* Новое чтение надписи на Зеленчукской надгробной плите // Ученые записки СОГПИ. 1956. Т. 21, вып. 2. (Серия общественных наук). С. 248). Ни один из этих вариантов не может быть принят. В первом случае не учитывается соответствующий иронскому *Уасхо* дигорский термин *уасхæ* — «клятва», вместо которого ожидали бы *уасхуæргæ*. Что касается второго толкования, то оно основывается на варианте *Уас хох*, не подтверждаемом ни одним источником (в осетинской ономастике нет ни одного примера сокращения компонента *хох* («гора») в *хо*). Согласно В. И. Абаеву, иронское *Уасхо* и дигорское *уасхæ* происходят от древнего абхазско-адыгского культового термина: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь...

Т. 4. С. 57. В упоминаемой в примечании книге Жана Шардена (Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. (Из журнала «Кавказский вестник» за 1900 и 1901 гг.). Тифлис, 1902) не удалось обнаружить ничего, что могло бы иметь отношение к *Уасхо*.

XX Осет. *уастæн* — модальное слово «воистину». Толкование, выделяющее в его первой части компонент *Уас/Уац*, взято Е. Г. Пчелиной из «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера, в котором оно приводится в качестве предположения: «*Уастæн, уасдæн (<Уацы стæн?)... (<клянусь [стæн] Уацом?)» (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 3. С. 1264). По мнению В. И. Абаева, *уастæн* следует делить *уа-стæн* — «столь истинно», восстанавливать же в виде *Уацы-стæн* и переводить «клянусь Уацом» нет оснований: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 4. С. 55.

XXI Осет. *уасæг* (ирон.) / *уасæнгæ* (диг.) — «петух». Означает дословно «певун», от глагола *уасын* — «петь»: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 4. С. 55. Значения «священный» ни в одном контексте данное слово не имеет.

XXII Осет. *уасæгой* («кукушка») образовано от глагола *уасын* («петь»).

XXIII Женского имени *Уацхæссæн* в нартовском эпосе не существует. В сказании, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, находим: «Сослан дæр а дууæ уацхæссæн цонгæбæл сау нимат раитудта» («И Сослан на двух своих могучих руках разостлал черную бурку») (Памятники народного... Вып. 2. С. 49). Издатель текста Г. А. Дзагуров специально поясняет термин *уацхæссæн* в примечании: «Слово *уацхæссæн* состоит из двух частей: *уац* «святой» и *ахæссæн* от *ахæссун* «ловить»; значение слова: «могучий, ловящий святость, удачу». Здесь необходимо передать при помощи слова: «могучая рука» (*уацхæссæн цонг*)» (Памятники народного... Вып. 2. С. 184, примеч. 127).

XXIV Ссылка на неизвестный «Словарь» не позволяет определить источник этой этимологии, ошибочность которой, впрочем, не вызывает сомнений. Уже в конце XIX — начале XX в. иранисты связали осетинское *стыр* (ирон.) / *стур* (диг.) — «большой, великий» с авестийским *stūra-* — «обширный; сильный»: Hübschmann H. Persische Studien. Strassburg, 1895. S. 74; Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904. Sp. 1609. Развернутую этимологию см.: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 3. Л., 1979. С. 158–159.

XXV Допуская связь первой части имени славянского божества Стрибога с осет. *стыр* — «большой, великий», Е. Г. Пчелина увеличивает число гипотез, пытающихся объяснить этот загадочный теоним. Обзор этимологий см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Изд. 2-е, стереот. Т. 3. М., 1987. С. 777. Отметим, что иранская этимология, возводящая «Стрибог»

к др.-ир. **Strībaya-* («прекрасный бог», «возвышенный бог»), считается наиболее вероятной: Карсанов А. Н. Одухотворение ветра в «Слове о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы XI–XV вв. Сб. 5. М., 1992. С. 114; Клейн Л. С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 244.

XXVI Е. Г. Пчелина повторяет в немного измененном виде ту этимологию (видимо, народную), которая приводится в примечании к опубликованному А. А. Шифнером тексту посвящения коня: «*Барастыр* производят от *бар* “воля” и *стыр* “великий”» (Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым / изд. А. А. Шифнер. СПб., 1868. (Приложение к 14-му тому Записок Императорской академии наук; № 4). С. 39). На неприемлемость подобного толкования указывал В. Ф. Миллер, отметив, в частности, что «вторая часть *стыр* не может быть тождественна со *стыр* “великий”, так как в дигорском находим *стър*, а не *стур*»: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 245. Тем не менее указанное тождество содержится и в этимологии Г. Бейли: он также соотнес вторую часть имени «Барастыр» с осетинским прилагательным «стыр», при этом наделяя последнее отсутствующим у него значением «владыка» (Bailey H. W. *Analecta Indoscythica II* // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1954. No. 1/2. P. 32–33). Согласно В. И. Абаеву, в имени *Барастыр* вторую часть *-астыр* можно сблизить с чеченским *Eštr* — «владыка загробного мира» и с вавилонским *Ištar* — женское божество загробного мира. В первой части может быть осетинское *бар* — «право; власть», и тогда имя означает «наделенный властью *Astær*», «властитель *Astær*»: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958. С. 236. По недавно предложенной этимологии Ю. А. Дзиццойты, данный теоним происходит от древнеиранской лексемы, означающей «наводящий ужас»: Дзиццойты Ю. А. Из сакральной лексики осетинского языка // *Nartamongæ*. 2019. Т. 14, № 1–2. С. 226–229.

XXVII «Джемшид» — новоперсидская форма имени мифического культурного героя Йима. Авестийский миф о Йиме содержится во 2-м фаргарде «Видевдата»: Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004. С. 95, 122–123.

XXVIII «Вендидат» — искаженное «Видевдат» (дословно «[Закон], против дэвов данный»), название одной из книг авестийских текстов, в которой содержатся установления и предписания, ограждающие человека от действия злых духов — дэвов. Книга состоит из 22 глав (фаргардов): Рак И. В. Мифы Древнего и ранне-средневекового Ирана (зороастризм). СПб.; М., 1998. С. 66.

XXXIX Это имя делится иначе — *Джем-шид*. Как видим, первая его часть не может быть использована в этимологических целях ввиду отсутствия в осетинском *Уастырдж* конечного «м». Кроме того, *Джемшид* (*jamšēd*) — поздний (новоперсидский) вариант авестийского имени *yimō xšaētō* — «Йима блистательный» (*Justi F. Iranisches Namenbuch*. Marburg, 1895. S. 144; *Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904. S. 1300–1301), на которое и следовало ориентироваться, если, как это делает Е. Г. Пчелина, относить происхождение имени Уастырдж к периоду глубокой архаики. Однако осетинский аффрикат «дж» ни в одной позиции не может соответствовать авест. «у» (*Чѣнг Дж. Очерки...* С. 24–25), поэтому предпринятое Е. Г. Пчелиной сопоставление неприемлемо, а выделяемый ею в имени *Уастырдж* компонент *-джи* остается без объяснения.

XXX Ормузд — искаженное среднеперсидское Ормазд, авестийское Ахура Мазда — «Господин Мудрости»; верховное божество зороастрийского пантеона: Чунакова О. М. Пехлевийский словарь... С. 165–169.

XXXI Рапитан — искаженное среднеперсидское Рапитвин, авестийское Рапитвина — «Полуденный», один из периодов суток и соответствующее ему одноименное божество: Рак И. В. Мифы... С. 87, 99; Чунакова О. М. Пехлевийский словарь... С. 183–184.

XXXII Сапондомад — искаженное среднеперсидское Спандармад, авестийское Спэнта Армайти — «Святое Благодетель»; зороастрийская богиня-покровительница земли: Рак И. В. Мифы... С. 502; Чунакова О. М. Пехлевийский словарь... С. 209–210.

XXXIII Вер — искаженное среднеперсидское Вар, авестийское Вара — «Ограда; Крепость»; счастливая обитель, построенная Джемшидом (Йимой) для людей и благих творений Ормазда: Рак И. В. Мифы... С. 460. В книге П. П. Каратыгина, которую цитирует Е. Г. Пчелина, Вар отождествляется с иранским городом Хамаданом.

XXXIV Пассаж о Джемшиде представляет собой почти дословную цитату из указанной книги беллетриста и компилятора П. П. Каратыгина с повторением всех отмеченных выше неточностей, присущих данному изданию. Отметим, что уже в 1880 г. был опубликован русский перевод мифа о Йиме (Джемшиде) из 2-го фаргарда «Видевдата», выполненный российским филологом-иранистом академиком К. Г. Залеманом: Залеман К. Г. Очерк истории древнеперсидской или иранской литературы // *Всеобщая история литературы*. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1880. С. 179–181.

XXXV Краткий отчет о прочитанном М. О. Аттая «русском переводе жития Джирджиса, т. е. святого Георгия» на заседании Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества 18 октября 1894 г.

XXXVI Обосновать выделение в имени *Уастырдж* компонентов *-стыр-* и *-джи* Е. Г. Пчелиной

не удалось, поэтому ее трактовка неприемлема. В качестве исчерпывающего комментария по данному вопросу приводим этимологию В. И. Абаева: «Из *Was Gergi* “святой Георгий”. Форма *Gergi* примыкает не к греко-лат. *Georgius* и не к груз. *Giorgi*, а к мегр. *Gerge*, *Žerge*, ср. мегр. *Gergeba tuta* “ноябрь”, “месяц св. Георгия”. Сюда же сван. *Gērgi* “Георгий”. Ср. также сван. *Li-giergi* “праздник св. Георгия”. Сюда же абх. *Ajergi* “громовое божество”. Иронская форма *Wastyrgi* из *Was-žirgy*, как *stæn* “кобель” из **sčæn*, *fæstinon* “выздоровливающий” из **fæscinon*, *fæstæ* “после” из *pašča* (аффрикат после *s* “десибилуется”)» (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 4. С. 56).

XXXVII Из приведенных пяти вариантов собственно осетинскими являются только два: *Уастырдж* (ирон.) и *Уасгерги* (диг.). Остальные варианты: *Вастырдж*, *Васгерги*, *Вашкирки* и др. отражают специфику воспроизведения этого имени в русской речи и встречаются главным образом в дореволюционной периодической печати. Так, например, *Вашкирки* находим у И. Б. Беридзе (*Беридзе И. Б. «Вашкирки» у осетин // Кавказ*. 1855. № 75), *Вастырдж* — у С. В. Жускаева (*Жускаев С. В. «Атинага»*). Праздник у осетин перед начатием сенокоса и жатвы // *Закавказский вестник*. 1855. № 32. 11 августа), *Вашгерги* — у В. Б. Пфаффа (*Пфафф В. Б. Описание путешествия в Южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию // Сборник сведений о Кавказе*. Т. 2. Тифлис, 1872. С. 165). Начальное «В» вместо «У» объясняется здесь тем, что русскому языку чужды дифтонги, поэтому в заимствованных словах неслоговой «у» дифтонга превращается в «в»: *Вильям*, *Фавст* и т. д. (*Реформатский А. А. Введение в языковедение*. Изд. 5-е, испр. М., 2004. С. 194–195).

XXXVIII Ссылка некорректна, поскольку в указанном номере «Журнала Министерства народного просвещения» работа М. И. Броссе занимает страницы с 191 по 234. Мы не обнаружили в этой публикации ни упоминания ингушского Ерды, ни каких-либо иных сведений, имеющих отношение к религиозным верованиям ингушей.

XXXIX В указанном месте Г. Н. Прозрителев пишет о кабардинском Ауз Гирге, объясняя это имя как «Иисус Греческий»: *Прозрителев Г. Н. Древние христианские памятники на Северном Кавказе*. Ставрополь, 1906. С. 7. Сванские наименования св. Георгия в этой книге не приводятся. О сванском *Джгыраг/Джггаг* — «Святой Георгий» см.: *Марр Н. Я. О языке и истории абхазов*. М.; Л., 1938.

XL Е. Г. Пчелина не приводит фактов, подтверждающих ее тезис о запрете на произнесение имен осетинских божеств, распространяющемся не только на женщин, но и на мужчин. Нет этому подтверждений и в других источниках по осетинской этнографии.

XLI Здесь и далее термин «эпоним» используется не вполне корректно. *Эпоним* (др.-греч. ἐπώνυμος

букв. «давший имя») — мифологический персонаж, герой, реальный или легендарный человек, давший чему-либо свое имя: Словарь иностранных слов. М., 1937. С. 673. По отношению к *Уастырдж* приводимые *Саубарæг*, *Тыхост*, *Саухъæд* ни эпонимами, ни образованными от *Уастырдж* эпонимическими именами не являются.

XLII *Лæгты дзуар* означает «Святой покровитель мужчин». Осетинское *дзуар* и в самом деле имеет несколько значений: «крест», «святой», «божество», «святилище». Объяснение понятия было дано уже в дореволюционной печати. Один из первых осетинских этнографов И. Г. Тхостов в статье 1868 г. писал: «Уастрдж (Георгий), или, как его называют осетинки, Лагты Дзуар — святой всех мужчин. Имя этого святого не смеет произносить ни одна женщина, вероятно, потому, что у осетин, как и у всех кавказских народов, женщины не должны говорить о родственниках по мужу, называя их по имени, следовательно, и не должны произносить имени святого покровителя мужчин» (Тхостов И. Г. Верования осетин // Терские ведомости. 1868. № 12 18 марта. С. 47). См. также: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 253; Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 1. С. 401.

XLIII Имеется в виду сообщение Ю. Клапрота: «Die Osseten haben auch eine große Ehrfurcht vor Sternsnuppen, die sie Stahleh Atachti "fliegende Sterne", oder Dsuar-atachti "fliegende Kreuze", oder Heilige nennen» («Осетины также испытывают глубокий трепет перед падающими звездами, которые они называют штале атахти — «летающие звезды», или дзуар атахти — «летающие кресты», или же «святые»») (Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 2. Halle; Berlin, 1814. S. 602).

XLIV «*Лæгты хицау* — «Хозяин мужчин» — имеется лишь одно, не вполне надежное свидетельство использования подобного наименования, причем вне прямой связи с *Уастырдж*. Г. Лиахвели в статье 1884 г. приводит образец молитвенного обращения к «седоволосому и златобородому Лагты-хицау (божеству полевых растений и охоты)»: Лиахвели Г. Значение клятвы у осетин // Юридическое обозрение. 1884. Т. 10, № 163. С. 42. Л. А. Чибириков в комментарии к статье Г. Лиахвели высказывает следующие замечания: «Во-первых, не Лагты-хицау, а Лагты дзуар, во-вторых, обращаются так к *Уастырдж* только женщины, а не мужчины; в-третьих, божество это считается покровителем путников, а не растительного мира и охоты, каковыми являются соответственно — Уацилла и Афсати» (Чибириков Л. А. Примечания и комментарии // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. 2-е изд. Владикавказ, 2016. С. 1209).

XLV *Лæгты зæд* — «Дух-покровитель мужчин» — более уместным было бы привести дигорскую форму — *Лæгты изæд*, поскольку не известны источники, подтверждающие этнографическое

бытование этого выражения у осетин-иронцев. Практически все примеры происходят из дигорских текстов или встречаются у авторов из числа осетин-дигорцев. Так, Г. Цаголов в статье 1890 г. писал: «Женщина не смеет произнести имени св. Георгия (по-осетински — Уаскерги), потому только, что св. Георгий считается покровителем всех мужчин; осетинки должны называть его «святой мужчин» (лагты изад)» (Цаголов Г. Записки из осетинской жизни. Осетинская вежливость // Терские ведомости. 1890. № 96). Это обозначение, прилагаемое к имени Уаскерги, используется и в речи мужчин: «*лæгты изæд Уаскерги*» (НСЭОН. Кн. 3. Владикавказ, 2005. С. 536).

XLVI Мы не находим свидетельства, подтверждающего обозначение *Уастырдж* как *Нæлы зæд*. Возможно, Е. Г. Пчелина связывает с *Уастырдж* расположенное в сел. Фаснал (Дигорское ущелье) святилище *Нæлизæд*, название которого означает «Небесный покровитель мужчины/самца»: Цагаева А. Д. Топонимия Северной Осетии. Ч. 1. Орджоникидзе, 1971. С. 205. *Нæлизæд* считался подателем чадородия; женщины, имевшие только дочерей, обращались к нему с молитвами о даровании мужского потомства: Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа: Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе, 1968. С. 480. В то же время признаков отождествления *Нæлизæд* и *Уаскерги* в источниках не прослеживается. См. также: Тамаев Т. А. Из поколения в поколение: Историко-этнографический очерк. Владикавказ, 1999. С. 123.

XLVII Выделение в осетинской нартиаде цикла *Æхсæртæггæтæ* не имеет оснований. Процесс циклизации нартовского эпоса были рассмотрен В. И. Абаевым в известной его монографии 1945 г.: «Распределение нартовских сказаний по циклам не представляет больших трудностей. Оно напрашивается само собой. Сказания без всякого насилия легко группируются вокруг нескольких главных героев и событий... Центральных циклов в нартовском эпосе намечается четыре: 1) Начало нартов (Уархаг и его сыновья, Хсар и Хсартæг); 2) Урузмаг и Сатана; 3) Сослан (Созруко); 4) Батраз» (Абаев В. И. Нартовский эпос. Дзауджикау, 1945. (Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института; т. 10, вып. 1). С. 22). Как видим, к роду Ахсартæгката принадлежат герои, с каждым из которых связан отдельный неповторимый цикл сказаний. Е. Г. Пчелина знала эту работу В. И. Абаева, поскольку далее неоднократно на нее ссылается, но по неясной причине не учла содержащиеся в ней выводы о циклах нартиады. См. также: Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. М., 1991.

XLVIII Ссылка на «*Légendes sur les Nartes*» некорректна: на указанных страницах работы Ж. Дюмезиля (Dumézil G. Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930. P. 20–24) содержится краткое изложение двух вариантов сказаний, в которых действует Хсарт (Ахсарт, Ахсар), однако вопрос об этимологии этого

имени не затрагивается ни здесь, ни где-либо еще в этой книге.

XLIX В текстах, на которые ссылается Е. Г. Пчелина, сад с чудесной яблоней принадлежит не Уархагу, а Бурону-богачу (*Кайтмазов А.* Сказания о нартах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 7. Отд. 2. Тифлис, 1889. С. 4) или же нарту *Борæ* (Бора), который в данном варианте выступает вместо Уархага отцом близнецов Хсарта и Хсартага (*Абаев В. И.* Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний: текст, перевод, комментарий. М.; Л., 1939. С. 13). Видимо, последнее обстоятельство и побудило Е. Г. Пчелину заменить имя Бора на Уархага. Почти во всех остальных вариантах владельцем сада с чудесной яблоней также является не Уархаг, а другие персонажи: *Бурæфæрныг/Борафæрнуг/Бурæнфæрныг* (НСЭОН. Кн. 1. Владикавказ, 2003. С. 22, 26, 48, 69, 72, 75, 83, 90, 103), *Багъодза/Багъодза-æлдар* (Там же. С. 56, 94), *Гæраф/Граф* (Там же. С. 43, 45), *Æхсæл и Æхсæлтаг* (НСЭОН. Кн. 1. С. 37, 98; НСЭОН. Владикавказ, 2010. Кн. 5. С. 15). Иногда чудесное дерево считается принадлежащим всем нартам, которые стерегут его по очереди (НСЭОН. Кн. 1. С. 16; НСЭОН. Кн. 7. Владикавказ, 2012. С. 22). Лишь согласно одному варианту Ахсар и Ахсартаг похищают волшебную яблоню из сада подземных жителей далимонов для своего отца Уархага, который, таким образом, становится ее владельцем, хотя и не первоначальным (НСЭОН. Кн. 5. С. 8).

L Некорректная ссылка. В указанном месте «Осетинских этюдов» (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. С. 249) о Дзерассе или об этой же героине, выступающей под другим именем, ничего не говорится.

LI Некорректная ссылка. Сказание, в котором мать нартвов выступает под именем Сасана (а не Сосана), приводится в другом месте «Осетинских этюдов»: *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 46–48. Истолкование этого имени, выделяющего в первой его части якобы персидское *Сос* — «слава», а во второй — осетинское *æна* — «мама, матушка», принадлежит не В. Ф. Миллеру, как это можно было бы заключить из данной ссылки, а М. В. Рклицкому: *Рклицкий М. В.* К вопросу о нартах и нартских сказаниях. Владикавказ, 1927. С. 25. Существование персидского слова *Сос* — «слава» не подтверждается ни одним источником, поэтому данная трактовка теряет основание. По мнению В. Ф. Миллера, имя Сасана «не звучит по-осетински» и имеет книжное происхождение. Указав, что мотив рождения ребенка мертвой женщиной сближает нартвовское сказание о Сасане с библейским апокрифом о Софонии, жене патриарха Нира, В. Ф. Миллер обратил внимание и на созвучие имен этих героинь: Сасана и Софония (*Миллер В. Ф.* Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // Журнал Министерства народного просвещения. 1893. № 7. С. 100–101).

Иные варианты истолкования имени Сасана см.: *Гуриев Т. А.* Наследие скифов и алан: очерки о словах и именах. Владикавказ, 1991. С. 32; *Туаллагов А. А.* Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001. С. 64–65.

LII Одно из вольных добавлений Е. Г. Пчелиной. В тексте ничего не говорится о происхождении Сасаны из рода Гумта: *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 46–48. Нет на это указаний и в других вариантах, относящихся к данной сюжетной группе. Вероятно, Е. Г. Пчелина заимствовала эту деталь из другого сказания, согласно которому женой нарта Созырыко «была дочь *qumtæ*»: Памятники народного... Вып. 1. С. 90. В примечании к этому месту издатель поясняет, что *qumtæ* — это «фамилия *Don-Bettyr'ov* — Нептуна, бога морей»: Памятники народного... Вып. 1. С. 91.

LIII Е. Г. Пчелина излагает основанную на разных вариантах синтетическую версию сказания, называя главную героиню именем Сосана (правильнее — Сасана). Следует все же иметь в виду, что в лучших, наиболее полных текстах дочь морского владыки и жена нарта Ахсартага — это Дзерасса (НСЭОН. Кн. 1. С. 25–37, 83–89, 112–114, 132, 133; НСЭОН. Кн. 5. С. 8–15; НСЭОН. Кн. 7. С. 21–35, 44–47), в то время как соответствующая ей героиня по имени Сасана появляется лишь в одном-единственном усеченном варианте, в котором ничего не говорится о ее происхождении из рода обитателей морских глубин донбеттыров, а нартвовские близнецы Ахсар и Ахсартаг даже не упоминаются: *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 46–48.

LIV В тексте сказания ничего не говорится о происхождении Сасаны из рода Гумта, соответственно и наименование Гумион к ней нигде не применяется: *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 46–48.

LV Библиографическая ссылка на произведение Джеймса Макферсона в рукописи отсутствует. Необходимо отметить и тот факт, что у Дж. Макферсона в «Поэмах Оссиана» нет ни обособленного текста под названием «Песня о Сальгаре», ни даже самого этого сочетания. Речь, несомненно, идет о поэме «Песни в Сельме» (варианты перевода: «Песни Сельмы», «Сельмские песни»), в начальной части которой девушка по имени Кольма оплакивает возлюбленного Сальгара и родного брата, убивших друг друга в поединке (*Макферсон Д.* Поэмы Оссиана / исслед., пер. и примеч. Е. В. Балобановой. СПб., 1890. С. 270–272). Практически во всех изданиях эта песня-плач имеет заголовок «Кольма», т. е. обозначается именем героини, а не ее жениха. Откуда же Е. Г. Пчелина берет приведенное ею название? В 1912 г. вдохновленный оссиановской поэзией В. М. Васнецов создал замечательное полотно, на котором изображена девушка Кольма, стоящая на морском берегу между двумя погибшими воинами. «Песнь о Сальгаре» — именно так художник назвал свою картину — была хорошо известна

широкой публике благодаря выставкам и превосходного качества репродукции, опубликованной в 1914 г. журналом «Нива» (Ясинский И. В. М. Васнецов и его творчество // Нива. 1914. № 43. С. 817). См. также: Морзунов Н. Виктор Васнецов. Сокровища мирового искусства. М.; Л., 1940. С. 43. Полагаем, что именно знакомство с картиной В. М. Васнецова навело Пчелину на любопытную оссиановско-нартговскую аналогию.

Подмеченная Е. Г. Пчелиной аналогия с пушкинской «Сказкой о золотом петушке» представляет несомненный интерес и требует дальнейшей разработки. В рукописи ссылка на книгу Н. П. Андреева дана без указания номера страницы, который определен нами исходя из того, что данный мотив в системе А. Аарне соответствует сюжету № 303 «Два брата». Об этом, рассматривая близнецы-сказания осетинской нартиады, писал Е. М. Мелетинский: «Этот тип сказаний о братьях-близнецах довольно широко известен и в сказочном фольклоре, например в сюжете “Братья-близнецы” (№ 303 по указателю Аарне)» (Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. Изд. 2-е, испр. М., 2004. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 193).

LVI В данном эпизоде масть коня, принадлежащего Уастырдж, не уточняется ни в одном варианте сказания. Видимо, Е. Г. Пчелину ввел в заблуждение осетинский текст В. Ф. Миллера: *стăи јăм јă јурсв бѳахта* («потом к ней пустил своего жеребца») (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 46, 49), где *јурс* (*ујурс*) — «жеребец» почти омонимичен с *урс* — «белый».

LVII Нарта Хамыца в сказаниях называют стальноусым/булатноусым: (Памятники народного... Вып. 3. С. 11; НСЭОН. Кн. 3. С. 273). Стальноглазый/железноглазый — эпитет не Хамыца, а нарта Созырыко (НСЭОН. Кн. 2. Владикавказ, 2004. С. 695).

LVIII В сказании этот брак не объясняется необходимостью соблюдения существовавшего у нартвов обычая. В одном варианте и вовсе присутствует его негативная мотивировка: братья-близнецы сделали свою мать Дзерассу женой своего же деда в отместку за то, что она стала причиной конфликта и гибели Ахсара и Ахсартага (НСЭОН. Кн. 1. С. 34–35). В то же время, по мнению В. И. Абаева, данный эпизод является отзвуком существовавшей в глубокой древности групповой формы брака: Абаев В. И. Нартовский эпос... С. 35.

LIX В тексте, на который ссылается Е. Г. Пчелина, иначе: «...на третью ночь пришла очередь Цыбалца, но он, утомившись, скоро заснул» (Кайтмазов А. Сказания... С. 10).

LX Видимо, Е. Г. Пчелина имеет в виду весьма часто применяемый к Уастырдж (а также и к другим небожителям) эпитет рухс «светлый»: Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 58; НСЭОН. Кн. 5. С. 496; Осетинское народное творчество / сост. З. М. Салагаева. Т. 1. Владикавказ, 2007. С. 295–296. Для иранского Митры известны

такие эпитеты, как «исполненный собственного света», «сияющий», «блестящий»: Топоров В. Н. Митра // Мифы народов мира: Энциклопедия. 2-е изд. Т. 2. М., 1992. С. 156.

LXI См. коммент. LVI.

LXII В текстах, на которые ссылается Е. Г. Пчелина (Кайтмазов А. Сказания о нартах... С. 10; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 49; Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 21) отсутствует указание на то, что конь Уастырдж был трехногим. Впрочем, эта необычная характеристика чудесного коня вполне эксплицитно выражена в других вариантах данного сказания. См., напр.: НСЭОН. Кн. 1. С. 21, 55.

LXIII Вольное дополнение Е. Г. Пчелиной. Окрас охотничьей собаки, принадлежащей Уастырдж, в текстах не уточняется.

LXIV Ссылка на монографию В. М. Истрина приводится без указания конкретных страниц. Нам не удалось обнаружить в этой книге ничего, что могло бы соответствовать «сюжету о рождении Горгоны от рыцаря и умершей королевны». Некоторые редакции «Александрии» русских хронографов содержат эпизод о победе Александра Македонского (точнее, посланного им волхва) над змееволосой «девицей Горгонией», но не сообщают при этом никаких подробностей о ее происхождении: Веселовский А. Н. Из истории романа и повести. Материалы и исследования. Вып. 1. СПб., 1886. С. 450–451; Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893. С. 228–233; Александрия. Жизнеописание Александра Македонского. М., 2005. С. 312–321. Не содержат искомым сведений и другие средневековые памятники славянской книжности, упоминающие Горгонию: Белова О. В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2001. С. 89–90.

LXV Окрас щенка, родившегося в склепе, не указан ни в одном варианте. См.: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 49; Кайтмазов А. Сказания... С. 10; Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 21; НСЭОН. Кн. 1. С. 22, 35, 36, 45, 55, 71, 75, 82, 89, 93, 101–102, 115–116; НСЭОН. Кн. 7. С. 35, 47.

LXVI Из примечания Е. Г. Пчелиной может показаться, будто В. И. Абаев — автор и единственный проponent сближения имени нартговской Сатаны с именем аланской царевны Сатеник. Между тем в указанной монографии (Абаев В. И. Нартовский эпос... С. 26, 42), а также в более ранней статье (Абаев В. И. О собственных именах нартговского эпоса // Язык и мышление. Вып. 5. М.; Л., 1935. С. 67) В. И. Абаев приводит краткую историю вопроса, ссылаясь на работы предшественников. Напомним, что сходство имен Сатана и Сатеник впервые отметил Д. Лавров: Лавров Д. Заметки об Осетии и осетинах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 3. Отд. 1. Тифлис, 1883. С. 189. Исследования Ж. Дюмезиля (*Dumézil G. Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930. P. 167–178*) и В. И. Абаева выявили

в нарттовских сказаниях о Сатане и в рассказе Моисея Хоренского о Сатеник ряд сюжетных параллелей, на основании которых В. И. Абаев постулировал существование общего алано-армянского эпического цикла: Абаев В. И. Нарттовский эпос... С. 41–44. Дальнейшую разработку этой темы см.: Туалмагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нарттовский эпос осетин. Владикавказ, 2001. С. 239–241; Dalalyan T. On the Character and Name of the Caucasian Satana (Sat'enik) // Aramz. Armenian journal of Near Eastern studies. 2006. Vol. 1. P. 239–253; Петросян А. Е. Армянская Сатеник / Сатеник и кавказская Сатана / Сатеник // Вестник Владикавказского научного центра. 2016. Т. 16, № 1. С. 8–17. «Сатеник» — по-армянски «звезда» — Е. Г. Пчелина не указывает источник, послуживший основанием для данного перевода. Согласно этимологии Р. Ачаряна, Сатеник образовано от армянского слова *сат* — «янтарь» при помощи уменьшительного суффикса *-еник*: Ачарян Р. Словарь армянских личных имён. Т. 4. Ереван, 1948. С. 342–343. Значения «звезда» в армянском языке имя Сатеник не имеет. (Выражаю глубокую признательность за консультацию В. А. Аракеловой и Я. Я. Хетагурову). В то же время этот, безусловно, ошибочный перевод Е. Г. Пчелиной неожиданным образом согласуется с некоторыми идеями, высказанными относительно недавно в статье А. Е. Петросяна. По мнению армянского исследователя, царевна Сатеник является эпической трансформацией образа древнеармянской богини любви Астлик, имя которой означает «Звездочка»: Петросян А. Е. Армянская Сатеник... С. 11.

LXVII В тексте Дж. Шанаева, на который ссылается Е. Г. Пчелина, нет никаких указаний на родственную связь между Уастырджи и Сатаной и, разумеется, ничего не сказано о том, что он замышляет обольщение, «любуйся своей дочерью». В свою очередь, в тех вариантах, где Сатана выступает как дочь Уастырджи, отсутствует мотив романтического интереса к ней со стороны этого небожителя: Кайтмазов А. Сказания... С. 10–11; Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 21–22. Иными словами, необходимо иметь в виду существование в нарттовском эпосе альтернативных генеалогий. Так, например, согласно одному варианту, от Уастырджи у мертвой дочери донбеттыров рождается в склепе не Сатана, а нарт Созырыко; отцом же Сатаны является нарт Гараф (*Гæраф*), и именно в этом тексте мы встречаем мотив любовной страсти Уастырджи к Сатане (НСЭОН. Кн. 1. С. 47–48). К сожалению, Е. Г. Пчелина пренебрегает этими нюансами, механически соединяя мотивы из разных вариантов и дополняя полученную конструкцию деталями, отсутствующими в исходных текстах. Подобный метод составления сводных версий приводит к явным недоразумениям вроде «любующегося своей дочерью» и надумавшего ее соблазнить Уастырджи.

LXVIII В тексте, на который ссылается Е. Г. Пчелина, иначе: «...на своем арабском коне» (*Шанаев Дж.* Нарттовские сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. II. Тифлис, 1871. С. 17).

LXIX Оплодотворителем камня, из которого на свет появляется нарт Сослан/Созырыко, небожитель Уастырджи выступает лишь в двух вариантах: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 28–31; НСЭОН. Кн. 2. С. 5. В остальных текстах эту функцию выполняет иной персонаж: владеющий огромными стадами овец *Сосæг-æлдар* (Памятники народного... Вып. 2. С. 10), пастух овечьего стада (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 147; НСЭОН. Кн. 2. С. 10, 12, 16), табунщик (НСЭОН. Кн. 2. С. 5, 14, 19) или просто некий мужчина (НСЭОН. Кн. 2. С. 19).

LXX Опухоль на камне — вольное добавление Е. Г. Пчелиной. Согласно одному варианту, оплодотворенный камень увеличивается день ото дня (НСЭОН. Кн. 2. С. 14), согласно другому — пылает синим пламенем перед рождением Сослана/Созырыко (НСЭОН. Кн. 2. С. 5). О каких-либо иных его внешних изменениях ничего не говорится. Видимо, Е. Г. Пчелина добавляет мотив образования опухоли на камне под влиянием сказания о нарте Батразе, который появился на свет из нарыва (опухоли) на спине его отца Хамыца: *Шанаев Дж.* Нарттовские сказания... С. 31; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 17.

LXXI Точное указание количества месяцев, совпадающее с периодом беременности у женщин, приводится только один раз: НСЭОН. Кн. 2. С. 14. Этот же срок подразумевается в двух других вариантах: Сатана/*Æхсинæ* отсчитывает столько дней, сколько должно пройти от зачатия до рождения ребенка (НСЭОН. Кн. 2. С. 10, 20). В остальных случаях счет дней и месяцев до извлечения из каменной утробы новорожденного Сослана/Созырыко ведется без каких-либо указаний на их количество: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 30; Памятники народного... Вып. 2. С. 10; НСЭОН. Кн. 2. С. 5, 12, 16, 19.

LXXII Ни в одном варианте камень не раскалывается самостоятельно: в нужный момент его вскрывают Сатана (безымянная жена Хамыца или *Æхсийнæ/Æхсинæ*) (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 30, 147; Памятники народного... Вып. 2. С. 10; НСЭОН. Кн. 2. С. 5, 6, 20), небесный кузнец Курдалагон (НСЭОН. Кн. 2. С. 12, 14), каменотесы (на камне появляются трещины, но все же раскалывают его именно каменотесы) (Там же. С. 16, 19) или неопределенные исполнители (Там же. С. 10).

LXXIII В большинстве своем сказители никак не подчеркивают температуру извлеченного из камня Сослана/Созырыко, видимо, считая ее обычной для новорожденного младенца: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 147; Памятники народного... Вып. 2. С. 10; НСЭОН. Кн. 2. С. 6, 10, 12, 14, 16, 19–20. Исключение составляют именно те два варианта, в которых оплодотворителем

камня выступает небожитель Уастырджи. При этом приводятся диаметрально противоположные описания: в одном случае Созырыко выходит из камня, «подобный льду» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 31), а в другом — «раскаленный докрасна» (НСЭОН. Кн. 2. С. 5).

LXXIV В цикле сказаний о нарте Сослане/Созырыко мотив закалки и неразрывно связанный с ним мотив уязвимого места (ахиллесовой пяты) являются сюжетообразующими. Согласно большей части вариантов, небесный кузнец Курдалагон закаляет нарта Сослана в молоке волчиц (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 147; НСЭОН. Кн. 2. С. 6–8, 12–19), реже — в воде (НСЭОН. Кн. 2. С. 10), или без указания охлаждающей жидкости, используемой для закалки (Там же. С. 20). В одном варианте Сослан просит, чтобы его закалил Курдалагон, однако все необходимые приготовления и сам процесс закаливания выполняет Ахсина (Памятники народного... Вып. 2. С. 10). Колени героя остаются незакаленными из-за вмешательства злокозненного Сирдона (НСЭОН. Кн. 2. С. 12–15) или по иным причинам (Памятники народного... Вып. 2. С. 10; НСЭОН. Кн. 2. С. 10, 19–20). В двух вариантах мотив неполной закалки и уязвимого места отсутствует: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 147; НСЭОН. Кн. 2. С. 6–8). Приведенная Е. Г. Пчелиной версия закалки Сослана заметно отличается от всего вышеизложенного, но все же обнаруживает близкое соответствие с одним вариантом, согласно которому Сатана делает неуязвимым едва появившегося на свет Сослана: она погружает раскаленного младенца в воду, держа его за ноги (НСЭОН. Кн. 2. С. 5). Хотя эксплицитно в тексте это не выражено, последняя деталь указывает на то, что ноги Сослана остались закаленными неполностью. Нетрудно заметить, что эта версия закалки Сослана особенно близка к древнегреческому мифу об Ахилле: мать окунула малолетнего Ахилла в воды подземной реки Стикс, отчего все его тело приобрело неуязвимость, за исключением пятки, за которую она держала младенца (Ярхо В. Н. Ахилл // Мифы народов мира: Энциклопедия. 2-е изд. Т. 1. М., 1991. С. 137). О других соответствиях между Сосланом и Ахиллом подробнее см.: Туалагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ, 2011. С. 65–70.

LXXV Имя Сослану дают жена Хамыца (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 147), Ахсина (НСЭОН. Кн. 2. С. 6) или Сирдон (Памятники народного... Вып. 2. С. 10). В одном случае имядатель не персонифицируется: *æмæ йыл сывардтой ном Сослан* («и назвали его Сосланом») (НСЭОН. Кн. 2. С. 19). В большинстве вариантов мотив имянаращения Сослана отсутствует.

LXXVI Толкование, согласно которому имя *Сослан* состоит из компонентов *сос-* — «слава» и *-алан*, в действительности принадлежит М. В. Рклицкому: Рклицкий М. В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. Владикавказ, 1927. С. 25.

Е. Г. Пчелина, несомненно, об этом знала, поскольку в 1928 г. в журнале «Печать и революция» был опубликован ее краткий отзыв на указанную работу М. В. Рклицкого: Пчелина Е. Г. Отзывы на: М. В. Рклицкий. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // Печать и революция. 1928. Кн. 4 (май – июнь). С. 187. Насколько нам известно, выделение в имени Сослан этнонимического компонента *алан* (*Сос-алан*) изначально было предложено М. С. Тугановым в статье «Кто такие нарты», впервые опубликованной в 1925 г., см.: Туганов М. С. Кто такие нарты? // Д. А. Гиреев, Э. М. Туганов. Махарбек Туганов. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977. С. 130. Начальную часть имени М. С. Туганов оставил без объяснения, и позднее этот пробел решил восполнить М. В. Рклицкий, возведя *сос-* к якобы персидскому *сос* — «слава»: Рклицкий М. В. К вопросу... С. 25. Исследователь подкрепляет свою версию ссылкой на «Древнеиранский словарь» Христиана Бартоломе, однако в указанном месте словаря (*Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch... Sp. 1578*) нет ничего, что подтверждало бы существование персидского слова *сос* («слава») и его древнеиранских соответствий. В настоящее время для имени «Сослан» предложено множество других толкований, ни одно из которых не является общепринятым. Критический обзор гипотез см.: Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985. С. 206–214; Тогошвили Г. Д. Сослан-Давид. Владикавказ, 1990. С. 45–48; Туалагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001. С. 213–219, 273.

LXXVII Имеется в виду известное во множестве вариантов осетинское сказание «Нарты и черная лисица». Во время охоты Урызмаг, Хамыц и Сослан, выстрелив одновременно, убили черную лисицу (по варианту — кунцу). Из троих охотников добычу решено было отдать тому, чей рассказ о случившемся с ним приключении окажется наиболее удивительным: Нарты... Кн. 3. С. 110–112.

LXXVIII Речь идет о древнем бродячем сюжете, суть которого состоит в следующем. Злая волшебница / колдунья превращает героя в животное. После множества перипетий, сопровождавшихся дальнейшими зооморфными превращениями, герою все-таки удается вновь обрести человеческий облик и наказать виновницу своих злоключений. Изучением данного сюжета в до-революционный период весьма плодотворно занимались Н. Ф. Сумцов и В. Андерсон, в работах которых содержится большая часть приводимых далее Е. Г. Пчелиной фольклорных аналогий, включая и осетинское нартское сказание о превращениях Урызмага: Сумцов Н. Ф. Былины о Добрыне и Марине и родственные им сказки о жене-волшебнице // Этнографическое обозрение. 1892. № 2–3. Отд. 1. С. 144–157; Андерсон В. Роман Апулея и народная сказка. Т. 1. Казань, 1914. С. 376–486. Все эти фольклорные примеры

относятся к сюжетной группе, фигурирующей в каталоге Аарне — Томпсона под номером 449: *Aarne A., Thompson S. The types of the folktale. A classification and bibliography: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen* (FF communications no. 3). 2nd revision. Helsinki, 1961. P. 151. См. также: Смолицкий В. Г. Былина о Добрыне и Маринке // Современные проблемы фольклора: Сб. ст. Вологда, 1971. С. 60.

LXXXIX «Ацамаз — сын Ацая» — это не аутентичный фольклорный текст, а выполненная А. З. Кубаловым русскоязычная стихотворная обработка вышеупомянутого осетинского сказания о нартах и черной/золотой лисице. Вопреки утверждению Е. Г. Пчелиной, в «Ацамазе — сыне Ацая», так же как и в фольклорном оригинале, о своем приключении с метаморфозами рассказывает именно Урызмаг (Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Владикавказ, 1906. С. 62–65), а не Ацамаз.

LXXX В сказании «Ахсар и Ахсартак» (Памятники народного... Вып. 2. С. 5) отсутствуют сюжетно-фабульные соответствия со сказанием «Нарты и черная лисица». Однократное, неповторяемое превращение Ахсартака имеет лишь некоторые черты весьма отдаленного сходства с чередой превращений Урызмага: Нарты... С. 110–112.

LXXXI Утверждение о «тождестве» указанных текстов и нартовского сказания о черной лисице, несмотря на имеющееся между ними сходство, все же является преувеличением. Отметим лишь некоторые расхождения: практически во всех сказках, на которые ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет о неверной жене, превращающей мужа в животное, тогда как Урызмага превращает чужая жена или незнакомая ему чародейка, по отношению к которой он проявил нескромные желания; в русских сказках героя непременно превращают в птицу, а в цепи метаморфоз Урызмага такое звено отсутствует, и др. См. об этом: Андерсон В. Роман... С. 424.

LXXXII Ср. у Н. Ф. Сумцова: «Основные мотивы сказки о жене-волшебнице восходят в классическую древность. Намеки на сказку о развратной женщине-волшебнице находятся в “Луции, или Осле” Лукиана... Ср. также переделку “Осла” Лукиана у Апулея: “De asino aureo”» (Сумцов Н. Ф. Былины... С. 157). Отметим, что В. Андерсон приходит к противоположному выводу, отрицающему генетическую связь «Золотого осла» Апулея и многочисленных фольклорных текстов о жене-волшебнице, превращающей героя в животное: Андерсон В. Роман... С. 648–649.

LXXXIII «Сказку о Сиди-Нумане» в качестве аналогии русской сказке «Диво» о превращении мужа женой-чародейкой в животное привел уже А. Н. Афанасьев: Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Изд. 2-е, пересмотр. М., 1873. Кн. 4. С. 333. Эта аналогия позднее была поддержана Н. Ф. Сумцовым (Сумцов Н. Ф. Былины... С. 157), а в монографии В. Андерсона ей посвящена отдельная глава (Андерсон В. Роман... С. 312–375).

LXXXIV См. подробнее: Сумцов Н. Ф. Былины...; Андерсон В. Роман... С. 193–311; Смолицкий В. Г. Былина...

LXXXV Источник цитаты Е. Г. Пчелина не указывает, видимо, позаимствовав ее из статьи В. Ф. Миллера 1891 г., на которую ссылается выше. В этой статье превращению нарта Урызмага в собаку В. Ф. Миллер приводит следующую аналогию: «Добрыня по одной былине Гильфердинга (1327), прежде чем получить вид тура, “ходил кобелем ровно сутки”» (Миллер В. Ф. Кавказско-русские параллели // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. 2). Действительно, в записанной А. Ф. Гильфердингом онежской былине имеется эпизод превращения Добрыни в собаку: «Обвернула как она его да мирским кобелем... Тут ходил как-но Добрыня ровно сутки» (Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873. Стб. 1327). Как видим, В. Ф. Миллер не вполне точно цитирует текст былины, и Е. Г. Пчелина повторяет эту неточность.

LXXXVI Практически во всех источниках осетинский обряд посвящения коня покойнику называется ир. *бахфæлдисæн* (*бахфæлдисын*) / диг. *бахфæлдесун*. Форма ир. *бахфæлдыст* / диг. *бахфæлдист* встречается крайне редко: в статье Н. Г. Берзенова (Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Хетаджи кад. Бахи халдист. Акелдама // Кавказ. 1850. № 15), откуда, вероятнее всего, и была заимствована Е. Г. Пчелиной, в единичных дигорских текстах (Гарданов М. К. Произведения. Владикавказ, 2007. С. 83, 402) и в пьесе Д. А. Туаева «В те дни» (Туаев Д. А. В те дни // Д. А. Туаев. Собрание сочинений. Орджоникидзе, 1970. С. 147).

LXXXVII В рукописи имя упоминаемого в примечании информанта во всех случаях записано как «Джиорджи» (встречается «Джорджи», что, очевидно, является ошибкой машинистки), в то время как материалы фольклорно-этнографических экспедиций (М. М. Цаллагова 1932 г., Е. Е. Бараковой 1938 г., А. М. Баскаевой 1940 г.) фиксируют это имя как «Джеорджи». Записанные от Джеорджи Черчесова сведения о посвящении коня и других похоронных обычаях содержатся в материалах Е. Е. Бараковой, участвовавшей вместе с Е. Г. Пчелиной в экспедиции 1938 г. в Алагирское ущелье (Северная Осетия). Действительно, Джеорджи Черчесов сообщает следующее: «*Бах дæр фæлдыстой æрронд лæг амæ æрронд усæн*» («Коня посвящали и старику, и старой женщине») (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 48). В некоторых высокогорных селениях Южной Осетии случаи посвящения коня умершей женщине фиксировались и в XX в.: Чурсин Г. Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 90; Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII — начале XX в. // Кавказский этнографический сборник. Вып. 8. М., 1984. С. 78; Кокоева А. Б. Погребальный обряд осетин как этнокультурный феномен: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Владикавказ, 2015. С. 91.

LXXXVIII Вероятнее всего, Е. Г. Пчелина опирается на сведения из статьи, приписываемой А. М. Шёгрёну: «...покойника хоронят или в день его смерти, или на другой день утром, никак не позже» (Шёгрён А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 29). Отсюда же эти сведения позаимствовал Н. Ф. Дубровин, придав им в своей монографии еще более категоричную форму: «Осетины считают бесчестьем для дома, если покойник хотя одну ночь останется не похороненным. Поэтому похороны совершаются или в самый день смерти, или на другой день утром, но никак не позже» (Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1, кн. 1. СПб., 1871. С. 342). Между тем вполне очевидно, что речь идет об особенностях погребения у мусульман, которая не может рассматриваться как характерная черта погребального обряда у всех осетин.

LXXXIX Б. А. Калоев, описывая этот обряд, также отмечает, что приготовленный к посвящению конь сопровождает покойного к месту погребения, следуя за гробом: Калоев Б. А. Похоронные обычаи... С. 79. В то же время Н. Г. Берзенов в статье 1850 г. сообщает, что всадник в полном вооружении ехал на коне, принадлежавшем покойному, но не позади носилок, а по левую сторону от них: Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Хедаджи кад... Несколько отличаются и сведения, записанные Е. Е. Бараковой в 1938 г. от уже упоминавшегося старика-информатора Джеорджи Черчесова: «Афтæ рæвдзæй бæхы акæныц уæлмæрдтæм мæрдзыгойы фæстæ» («Подготовленного таким образом коня отводят на кладбище вслед за прибывшими на похороны людьми»): НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 40. То есть предназначенный для посвящения конь шествовал не за носилками, а замыкал похоронную процессию.

XC В источниках нет никаких указаний на то, что обряд посвящения коня покойному обычно совершался родовым дзуарлагом. Согласно статье 1846 г., приписываемой А. М. Шёгрёну, старик-посвятитель выбирался преимущественно из бедных, и ему родственники умершего давали подарки: Шёгрён А. М. Религиозные обряды... Сведения, приводимые Б. А. Калоевым, позволяют полагать, что посвящение коня само воспринималось как своеобразная ритуальная специализация, требовавшая определенных навыков: «Его (посвящение коня. — Д. А.) проводил "посвятитель коня" — старик, обладавший красноречием, хорошо знавший слова молитвенного напутствия — бæхфæлдисæн. Такие старики были известны далеко от своего села и приглашались на похороны в другие села» (Калоев Б. А. Похоронные обычаи... С. 80).

XC I Аналогично в донесении протопопа Иоанна Болгарского 1780 г. (Русско-осетинские отношения в XVIII веке: Сб. документов / сост. М. М. Блиев. Т. 2. Орджоникидзе, 1984. С. 386) и в статье анонимного автора 1868 г.

(Г[оловин П. И.] Осетины, древнейший их культ и позднейший религиозный их индифферентизм // Терские ведомости. 1868. № 11. С. 43): узда вкладывается в руку покойного непосредственно перед произнесением текста посвящения. Однако в ряде других источников вкладывание узды в руки покойного не предваряет, а завершает обряд посвящения коня: Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Хедаджи кад...; Хабос. Похоронные обычаи у осетин // Терские ведомости. 1902. № 6. 8 января. С. 2–3; Кокоева А. Б. Погребальный обряд... С. 91.

XC II Е. Г. Пчелина практически дословно (включая лишнюю запятую) повторяет приводимую в статье Н. Г. Берзенова формулу посвящения коня: «Аци бах, аци мардан фалдист фод»: Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Хедаджи кад...

XC III В этом примечании Е. Г. Пчелина использует вместо *бæхфæлдисæг* («посвящающий коня») — *фæлдисæг* («посвящающий, посвятитель»). Словом *фæлдисæг* может иногда обозначаться тот, кто в рамках погребального ритуала совершает посвящение покойному специально приготовленных напитков, еды или иных необходимых ему, согласно традиционным верованиям, предметов. Однако в подавляющем большинстве контекстов осет. *фæлдисæг* означает «творец, создатель». Кроме того, совершающий посвящение коня умершему почти во всех случаях обозначается термином *бæхфæлдисæг* — «посвящающий коня».

XC IV Об отрезании уха у посвящаемого коня имеются сведения в донесении протопопа Иоанна Болгарского 1780 г. (Русско-осетинские отношения... С. 386) и в статье, авторство которой приписывают А. М. Шёгрёну (Шёгрён А. М. Религиозные обряды... // Кавказ. 1846. № 29). В более поздний период отрезание было заменено надрезом уха или отрезанием шерсти около него: Такоева Н. Ф. Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в. // Этнографическое обозрение. 1957. № 1. С. 147. Об архаичных корнях этого элемента обряда, его локальных особенностях, а также аналогиях у других народов Северного Кавказа см.: Калоев Б. А. Похоронные обычаи... С. 80; Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин... С. 307.

XC V Аналогичная деталь встречается в донесении протопопа Иоанна Болгарского 1780 г.: Русско-осетинские отношения... С. 386.

XC VI О том, что посвящаемой лошади давали отведать из чаши ритуального напитка, сообщают С. В. Жускаев (Жускаев С. В. Похороны у осетин-олладжирцев // Закавказский вестник. 1855. № 9), В. Ф. Миллер (Миллер В. Ф. Черты старины... С. 203) и С. В. Кокиев (Кокиев С. В. Похоронные обряды у осетин // Терские ведомости. 1901. № 23).

XC VII Осет. «Рухсаг у!» — пожелание покойнику блаженства в загробной жизни, буквально означающее: «Да будет твоим уделом царство света!» (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2. Л., 1973. С. 437).

Е. Г. Пчелина, как и многие другие авторы, дословно повторяет перевод А. А. Шифнера: «Будь светел!» (Осетинские тексты... С. 39).

XCVIII Посвящаемому коню давали зерно либо на овечьей шкуре (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. П. 91. Д. 116. Л. 44; Шёгрэн А. М. Религиозные обряды...; Кокоева А. Б. Погребальный обряд... С. 89) (видимо, для этого же использовалась упоминаемая В. Ф. Миллером шкура барана, зарезанного в день погребения, которую вместе с «ушатом браги» приносили на могилу во время посвящения коня: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 132), либо в торбе (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 40; Калоев Б. А. Похоронные обычаи... С. 80). «Братина», т. е. предназначенная для пива деревянная чаша, в которой коню подносят зерно, — явное недоразумение.

XCIX Сосуд (чашу) разбивали только об одно копыто посвящаемого коня: Жускаев С. В. Похороны...; Миллер В. Ф. Черты старины... С. 203. Иногда уточняется, что бахфалдисаг (а не юноша) разбивал его о правое (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 42) или еще точнее — переднее правое копыто (Калоев Б. А. Похоронные обычаи... С. 80). Согласно статье, приписываемой А. М. Шёгрэну, деревянную чашу из-под пива при завершении обряда бахфалдисаг разбивал о голову посвящаемого коня: Шёгрэн А. М. Религиозные обряды... Иные сведения приводит Б. П. Гатиев: бутыл с аракой, находившуюся во время посвящения коня у изголовья покойника, при завершении обряда бахфалдисаг разбивал о камень: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 11.

C Наиболее близкое соответствие содержится в полевых материалах А. Б. Кокоевой, собранных в сел. Сурх Дигора (Северная Осетия): «После посвящательной речи на коня сажали кого-либо из молодых ребят, который должен был заездить его» (Кокоева А. Б. Погребальный обряд... С. 91). «Заездить» в данном случае означает загнать лошадь, т. е. длительной безостановочной ездой довести ее до полного изнеможения, что в далеком прошлом могло быть способом умерщвления посвященного коня. Укажем аналогию в погребальной обрядности сванов: «До настоящих дней в некоторых уголках Сванетии сохранился как пережиток обычай хоронить вместе с покойником и его любимого коня. ... При выносе покойника лучший наездник вскакивает на эту лошадь и начинает гонять ее во всю прыть по ближайшим окрестностям с таким расчетом, чтобы появиться на кладбище к моменту прибытия туда похоронной процессии. Обреченную лошадь стараются загнать так, чтобы, доскакав до могилы, она бы свалилась замертво. В последнее время, там, где подобный ритуал еще не изжит, лошадь стараются не губить» (Шанишев З. По Сванетии: Путевые очерки. Тифлис, 1931. С. 115). Необходимо отметить, что В. Ф. Миллер представляет эту скачку на посвященном коне у осетин в гораздо более щадящем виде: «Затем кто-нибудь из присутствующих садится верхом

и скачет на коне до тех пор, пока вгонит его в испарину» (Миллер В. Ф. Черты старины... С. 203–204). Согласно материалам Е. Е. Бараковой, записанным в 1938 г. в сел. Цамад (Алагирское ущелье), после завершения речи бахфалдисага юноша не скакал на посвященном коне, а двигаясь против часовой стрелки, трижды обводил его вокруг покойного: «*Лæппу та бæхыл рахацы æмæ йæ æртæ хатты марды алыварс æрзылын кæны хурныгуылæныздæм*» (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 42). В описании обряда, зафиксированном А. М. Баскаевой в Мизуре (Алагирское ущелье) в 1940 г., посвященного коня трижды обводили вокруг покойного, затем на этого коня садился мальчик-подросток, совершал на нем три круга по всему кладбищу и спешилался около покойного: «*Уый фæстæ бæхы æртæ зылды æркæнын кæныны марды алыварс... Уый фæстæ иу чысыл лæппуы абæдын кæныны бæхыл, уæлмæрдты æртæ зылды æркæны, стæй марды иур æргæпп кæны*» (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. П. 91. Д. 116. Л. 44). Видимо, этой частью обряда имитировали движение самого покойного на посвященном ему коне в небесную обитель, тем самым надеясь сделать это перемещение таким же быстрым и беспрепятственным. Участие в этом действе мальчика, вероятно, в силу его безгрешности считалось для него безопасным в отличие от взрослого мужчины.

CI В. Ф. Миллер, вероятно, описывает заметно модифицированный вариант обряда, когда посвящение коня начиналось вслед за погребением умершего: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 133.

CI Примечание Е. Г. Пчелиной имеет отношение не к последнему предложению, как это может показаться, а ко всему абзацу об осетинском обряде посвящения коня покойному. В какой именно книге и главе «Истории» Геродота отмечается подобный обычай, Е. Г. Пчелина не указывает, а ее ссылка на первый том «Истории» в переводе Ф. Г. Мищенко не содержит года и номера страницы этого издания. Все недостающие данные восполнены нами, исходя из того, что Геродот рассказывает о скифском обычае умерщвлять коней при погребении царя в 71-й главе IV книги — это одна из ярких скифо-осетинских аналогий, выявленных еще В. Ф. Миллером: Миллер В. Ф. Черты старины... С. 204. Мы располагаем вторым изданием перевода Ф. Г. Мищенко (им вполне могла пользоваться и Е. Г. Пчелина), в котором интересующие нас сведения находятся на с. 335. Подробнее об этом скифском обычае и кавказских этнографических аналогиях к нему см.: Доватур А. И., Калистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота: Тексты, перевод, комментарий. М., 1982. С. 311–312.

CI Записи текстов посвящения коня покойному, хранящиеся в Научном архиве Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева, в настоящее время частично опубликованы: Памятники народного творчества осетин / сост. Т. А. Хамицаева. Т. 1 :

Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992. С. 154–180, 311–339, 419–421.

В статье В. Ф. Миллера «Отголоски кавказских верований на могильных памятниках» содержится не «перепечатка» опубликованной А. М. Шёгреном (?) речи бахфалдисага, а лишь небольшой фрагмент из нее. Соответствующие иллюстрации в статье В. Ф. Миллера приведены под другими номерами, и хотя на них действительно представлены намогильные памятники, но отнюдь не осетинские цирты. Налицо путаница с какими-то другими изданиями, установить которые удалось лишь отчасти. Так, например, известно, что рисунок осетинского цирта опубликован в другой статье В. Ф. Миллера: Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии. М., 1888. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества; вып. 1). Табл. XV.

CIV Называя Зерватек «нартом из рода Ахсартагката», Е. Г. Пчелина полностью следует тексту статьи, приписываемой А. М. Шёгреноу: «...нарт аксартаковой фамилии Зерватек (ласточка)» (Шёгренов А. М. Религиозные обряды...). Между тем во всех нартовских сказаниях *зэрватыкк* — это не нарт, т. е. не антропоморфный персонаж, а собственно ласточка — любимая Богом и людьми птица (НСЭОН. Кн. 1. С. 15; НСЭОН. Кн. 2. С. 445, 490–494, 497, 501–502, 504–506, 592, 616, 681, 714; НСЭОН. Кн. 3. С. 96, 98, 132, 406–407; НСЭОН. Кн. 5. С. 64, 585–587; НСЭОН. Кн. 7. С. 43, 163–164). Видимо, ошибка произошла из-за неправильно понятого сочетания *нарты зэрватыкк* (или *нартон зэрватыкк*) — «нартовская ласточка». Именно такой она предстает в другом тексте посвящения, опубликованном в статье 1868 г.: «Когда умирал храбрый наездник, весть об этом святому Георгию приносила богатырь-ласточка (Нарт-Зарватек), быстрее из всех птиц» (Головин П. И.] Осетины, древнейший их культ... С. 43).

CV В тексте, на который опирается Е. Г. Пчелина, несколько иначе: «Св. Георгий задумался и говорит святым: “У меня на земле помер один приятель...”» (Шёгренов А. М. Религиозные обряды...).

CVI В большинстве вариантов бахфалдисана Курдалагон либо подковывает коня стальными поковами и дает для него сбрую (Осетинские тексты... С. 271; Хабос. Похоронные обычаи...; Юго-осетинский фольклор. С. 271; Памятники... 1992. С. 319, 324), либо только снабжает всеми конскими принадлежностями для езды (Памятники... 1992. С. 332). В тексте посвящения, опубликованном Б. П. Гатиевым, коня подковывает «великий коновал Абубекр» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 5), в чем проявляется несомненное влияние ислама. В двух ранних вариантах благодеяние Курдалагона состоит в том, что он дарит умершему шашку: Шёгренов А. М. Религиозные обряды... Отметим, что Сафа, другой небесный кузнец осетинской мифологии, считался «богом меча и всякого оружия»: Шанаев Г. Из осетинских сказаний

о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. 2. Тифлис, 1876. С. 41.

CVII Среди известных нам текстов посвящения коня святой Илья (Уацилла) упоминается лишь в двух и одаривает умершего не стрелами, разящими как молния, а ружьем, которое не дает промаха (Шёгренов А. М. Религиозные обряды...).

CVIII Характеризуя Уастырджи как владельца конных табунов, Е. Г. Пчелина ссылается на сказание «Две жены Уастырджи», однако в указанном тексте владельцем табуна выступает не Уастырджи, а персонаж по имени Маргуц: Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 22.

CIX Казбекский клад — крупный комплекс бронзовых, железных и серебряных предметов, большая часть которых относится к кобанской культуре и датируется 2-й пол. VI — 1-й пол. IV в. до н. э. Обнаружен Г. Д. Филимоновым в 1877 г. у ст. Казбек Военно-Грузинской дороги.

CX Е. Г. Пчелина ссылается на работу П. С. Уваровой «Могильники Северного Кавказа», но не указывает, где именно в этой книге находится изображение «бронзового умбона всадника». Необходимые уточнения внесены нами, исходя из следующих соображений. Собственно «бронзовый умбон» среди находок Казбекского кладка ни Г. Д. Филимонов, ни П. С. Уварова не упоминают. Вероятнее всего, речь идет об одном из тех предметов, которые оба исследователя называют «репьями» (репей — устаревшее название украшения в виде резного круга или шарика). Некоторые из этих репьев по форме напоминают умбон, отчего А. П. Мошинский назвал их «умбонovidными бляхами»: Мошинский А. П. Древности Горной Дигории. VII–IV вв. до н. э. М., 2006. (Труды Государственного исторического музея; вып. 154). С. 17. Г. Д. Филимонов выделяет четыре репья с изображением всадников, погоняющих плетью своих лошадей: Филимонов Г. Д. О доисторической культуре в Осетии. М., 1878. (Из Протоколов заседаний Комиссии по устройству Антропологической выставки Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии; № 20). С. 6. П. С. Уварова приводит иллюстрации двух из этих репьев (табл. LXXI, рис. 4–5) и дает более подробное описание всадников: «Фигуры всадников представлены нагими, бородатыми, сидящими без седел и стремян, но с уздой (на больших экземплярах) и петлей под мордой лошади» (Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа. М., 1900. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества; вып. 8). С. 143). Остается неясным, на каких основаниях Е. Г. Пчелина определяет одного из этих всадников как «военное божество, близкое по своей сущности к Уастырджи».

CXI Почти все тексты, на которые ссылается Е. Г. Пчелина, не имеют прямого отношения к образу принадлежащего Уастырджи трехногого

коня. Лишь в тексте бахфалдисана говорится о чудесном коне-авсуре из табуна Уастырджи. Но, хотя в примечании автор статьи поясняет, что авсур — это трехногое животное, в самой речи бахфалдисага эта важная деталь отсутствует [Головин П. И.] Осетины, древнейший их культ... С. 43). В сказании «О нарте Урызмаге и Уарп-Æлдаре» речь идет о трехногом коне, принадлежащем Сырдону, а не Уастырджи (Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 26); в сказании «Хатаг Бараг» — о двенадцати авсурах (без указания на их трехноготь), принадлежащих «сыну Кулбадаг женщины [кълубадаг ус]», а не Уастырджи (Памятники народного... Вып. 3. С. 20); в сказании «Три золотых кубка Созруко» — об авсуре нарта Созырыко (Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 32); в сказании «Сатана и Борагановская девица» — об авсуре нарта Урызмага (Там же. С. 44). В сказании о Черном нарте трехногий конь принадлежит именно этому персонажу (Чиркеевский А. Сказки и басни, собранные и переведенные с аварского // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 2. Отд. 5. Тифлис, 1869. С. 37), а не Уастырджи, что неудивительно, поскольку это аварское, а не осетинское сказание. Наконец, в рукописи содержится еще одна неполная ссылка: «ССКГ. Вып. 6. Отд. 1. С. 18», которая не имеет отношения к осетинскому фольклору и потому исключена нами из справочного аппарата монографии. В то же время следует отметить, что мотив трехноготи принадлежащего Уастырджи коня вполне эксплицитно выражен в других осетинских текстах (НСЭОН. Кн. 1. С. 21, 55).

CXII Сказание «Безносый ездок» не чеченское, а дагестанское (лакское), и в нем нет ни одного упоминания хромого коня / лошади. Кроме того, указанная в ссылке с. 43 не относится к диапазону страниц этого сказания (46–51) в сборнике (Омар-оглы А. Казикумухские (лакские) народные сказания. (Несколько слов о казикумухах; сказки, басни, анекдоты и пословицы) // ССКГ. 1868. Вып. 1. Отд. 5. С. 43–72).

CXIII В эпитете *кълуылых* («хромой») не следует видеть непонимание сказителями мотива трехноготи коня, поскольку сказитель, называя коня трехногим, в этом же тексте обозначает его и как хромого коня. Аналогичная ситуация прослеживается и в других фольклорных традициях. В одних и тех же сюжетах чудесных коней настолько часто называют то трехногими, то хромыми, что исследователи уже давно пришли к выводу о несомненном мифологическом тождестве хромоты и трехноготи коня. См.: Дарчиев А. В. Трехногий конь Уастырджи // Энциклопедия осетинской Нартиады. Т. 3. Владикавказ, 2023. С. 217–218.

CXIV Мысль о соответствии мифологического гиппокампа (морского коня с рыбным хвостом вместо задних ног) трехногого коню была высказана задолго до Е. Г. Пчелиной немецким иранистом Георгом Хюзингом. В статье 1932 г. он писал: «Das Roß Poseidaons ist aber auch der dreifüßige Hippokampus, der mit zwei Vorderfüßen und

einem Schlangen- oder Fischleibe dargestellt wird» («Конь Посейдона также является трехногим гиппокампом, который изображается с двумя передними ногами и змеиным или рыбьим телом») (Hüsing G. Athana — Gorgo // Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde. Wien, 1932. Bd. 5. S. 9).

CXV «Старший из коней» — Е. Г. Пчелина цитирует записанный В. И. Абаевым вариант сказания, в котором, однако, имя знаменитого коня не Арфан, а Чесана: «*бæхты хистæр Чесана*» («старший из коней Чесана») (Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 21).

CXVI Ни в одном из указанных текстов чудесного коня не зовут Арфаном. У В. Б. Пфаффа это конь Батраза по имени Дульдур (Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Вып. 1. Тифлис, 1871. С. 164–166, 168, 169), у Г. Шанаева в одном сказании это принадлежавшая Хамыцу, а затем и его сыну Батразу лошадь из породы «дур-дур» (Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 4, 6, 12, 14, 16, 18), а в другом — пегий конь Урызмага из той же породы «дур-дур» (Там же. С. 22), у В. Ф. Миллера — конь Урызмага по имени Дурдур (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 40, 41, 48, 49). Арфан в качестве имени принадлежащего Урызмагу коня или обозначения его породы встречается в других текстах (Памятники народного... Вып. 2. С. 13, 25, 37, 40, 44, 53, 66; Памятники народного... Вып. 3. С. 7, 13).

CXVII Здесь и далее в рукописи слово написано с заглавной буквы — «Артыкахыг», т. е. Е. Г. Пчелина видела в нем имя коня, принадлежавшего Уастырджи. Однако ни в одном контексте, где речь идет о коне Уастырджи, артыкахыг не субстантивируется, а сохраняет свое значение эпитета и используется в сочетании *æртыкахыг бæх* — «трехногий конь»: НСЭОН. Кн. 1. С. 18, 21, 463; НСЭОН. Кн. 5. С. 494.

CXVIII Вывод о том, что в большей части сказаний жеребенок, появившийся на свет от мертвой Дзерассы и коня, принадлежащего небожителю Уастырджи, получил имя Арфан, основан на чрезмерном обобщении, от которого не свободны и современные исследования. В подавляющем большинстве вариантов, начиная с самых ранних записей, этот рожденный в склепе чудесный конь Урызмага имеет другие имена: Дурдур (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 40–41, 48–49), Уаддым (НСЭОН. Кн. 1. С. 22), Чесана (Абаев В. И. Из осетинского эпоса... С. 21), Хъулон (НСЭОН. Кн. 1. С. 45, 55, 71, 75) («пестрый конь» в русском переводе А. Кайтмазова: Кайтмазов А. Сказания... С. 10); иногда он обозначается как *æвсуръ*, т. е. чудесный конь (НСЭОН. Кн. 1. С. 35, 89), либо остается безымянным (Там же. С. 82, 93, 103, 107, 116, 125). И только в двух вариантах, записанных одним и тем же собирателем в 1937 и 1971 гг., родившегося в склепе Дзерассы жеребенка называют Арфаном: НСЭОН. Кн. 7. С. 35, 47.

- СХІХ** В этом месте сказания, на которое ссылается Е. Г. Пчелина (Памятники народного... Вып. 2. С. 25, 29), речь идет о белом короткохвостом арфане (здесь это обозначение породы коня), принадлежащем не Урызмагу, а другому персонажу — нарту по имени Уон.
- СХХ** Арфан, принадлежащий Урызмагу, в разных вариантах имеет и белую масть: «устуруорс арфан» (Памятники народного... Вып. 2. С. 66), — и черную: «устур сау Арфан» (НСЭОН. Кн. 5. С. 280).
- СХХІ** В указанных текстах принадлежащего Урызмагу коня Арфаном не называют. Отмечается лишь, что это «пегий конь дур-дура» (Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. 1876. Вып. 9. Отд. 2. С. 22) или просто «пегий конь» (Памятники народного... Вып. 1. С. 56).
- СХХІІ** В этом сказании речь идет о белом арфане (здесь это обозначение породы коня), который принадлежит не Урызмагу, а нарту по имени Уон. Маленький Батраз, внук Уона, получает дедовского коня лишь на время совершения подвига, после чего белый арфан возвращается к своему хозяину, нарту Уону (Памятники народного... Вып. 2. С. 25–27). В другом сказании юный герой седлает коня Арфана, который остался ему после гибели его отца, нарта Хамыца (НСЭОН. Кн. 3. С. 454). В двух вариантах Батразу принадлежит собственный конь породы арфан (НСЭОН. Кн. 3. С. 241–242) или большой, черный Арфан (Там же. С. 229, 230). Батраз оказывается верхом на Арфане, принадлежащем Урызмагу, лишь во время участия в большом нарттовском ристании — скачке трех нарттовских родов: НСЭОН. Кн. 7. С. 259–261.
- СХХІІІ** В данном тексте нет никаких указаний на то, что нарт Сослан/Созруко едет на том самом Арфане, который некогда принадлежал Урызмагу. Существует немало других текстов, подтверждающих, что нарт Сослан/Созруко владел собственным конем по имени Арфан (НСЭОН. Кн. 2. С. 411, 505, 644, 645, 651, 660, 661, 664, 665) или конем из породы арфан, причем в одном варианте Сослан, Урызмаг и Хамыц вместе отправляются на охоту — каждый на своем арфане (НСЭОН. Кн. 4. С. 32, 36).
- СХХІV** В сказании «Как сын Урызмага побил Агуров» «косомордый жеребенок» не упоминается (Памятники народного... Вып. 1. С. 70–72). В «Варианте о сыне нарта Урызмага Крым-Султане» «косомордым» назван жеребенок, которого нежител Уастырджи подарил герою по имени Крым-Султан (Памятники народного... Вып. 1. С. 94–96). К сказанию о Дзерассе/Сасане этот сюжет отношения не имеет. Рожденный Дзерассой/Сасаной в склепе жеребенок не наделяется эпитетом «косомордый» ни в одном варианте.
- СХХV** См. коммент. LXIII и LXV.
- СХХVІ** В рукописи ссылка на книгу Дюмезиля «Légendes sur les Nartes» приведена без указания страниц. В этой книге содержится не анализ сказания, а лишь краткий пересказ эпизода о «рождении в склепе» из двух вариантов сказания (Dumézil G. Légendes... P. 24–25).
- СХХVІІ** Е. Г. Пчелина повторяет приведенное Г. Шанаевым толкование, основанное на созвучии дур-дура и осет. дур («камень»): дур-дура — «каменистая порода» нарттовских лошадей (Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 12). В действительности же осет. дур-дура происходит от араб. Дульдур — так звали серого мула пророка Мухаммада. Подробнее см.: Туамагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нарттовский эпос осетин. Владикавказ, 2001. С. 59; Дзиццойты Ю. А. Гиппологическая лексика в языке нарттовского эпоса осетин // Ю. А. Дзиццойты. Вопросы осетинской филологии. Т. 1. Цхинвал, 2017. С. 139–140. В качестве эпитета Арфана слово «дур-дура» не фиксируется ни в одном сказании. Отсутствуют также примеры параллельного использования имен Арфан и Дур-дура в рамках одного и того же текста.
- СХХVІІІ** Фигурку коня из святилища Реком изначально Е. Г. Пчелина относил к периоду VI–VII вв. н. э., но в конечном итоге признала датировку этого предмета неясной. См.: Дарчиев А. В., Дарчиева С. В. Трехногий конь нарттовских сказаний в рукописных материалах Е. Г. Пчелиной // Власть истории — История власти. 2020. Т. 6, ч. 7. № 25. С. 1056.
- СХХІХ** Амударьинский клад — комплекс золотых и серебряных артефактов VI–III вв. до н. э., найденный в 1877 г., но не в «округе Термеза» (Узбекистан), а, как полагают, на мысе у слияния рек Вахш и Пяндж, у истоков Амударьи (современный Таджикистан): Литвинский Б. А., Пичикян И. Р. Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 1. М., 2000. С. 9, 13–29. Вопрос о более точном месте и времени обнаружения Амударьинского клада не решен окончательно: Коровчинский И. Н. Клад Окса: К вопросу о месте и обстоятельствах находки // Проблемы истории, филологии, культуры: Межвуз. сб. Вып. 14 : В честь 70-летия профессора Г. А. Кошеленко. М. ; Магнитогорск. С. 562–600.
- СХХХ** В нарттовском эпосе отсутствуют тексты, в которых бы конь, принадлежащий небожителю Уастырджи, наделялся змеевидным или рыбьим хвостом: Дарчиев А. В., Дарчиева С. В. Нарттовский эпос в исследованиях Е. Г. Пчелиной // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной : сб. статей по материалам научных чтений, 17–18 октября 2019 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. В. Тункина. СПб., 2019. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 16). С. 147–148.
- СХХХІ** *Фаты бæх* — букв. «конь стрелы». Данный термин относится к осетинской свадебной обрядности и обозначает коня, которого жених дарит матери невесты в день *смахсыцъд* (посещения женихом дома невесты): Осетинская этнографическая... С. 336–337. Надо полагать, Е. Г. Пчелина имела в виду не *фаты бæх*, а *фатау* («лететь,» как стрела) — уподобление, которое часто используется в эпосе для описания молниеносного

перемещения богатырских скакунов, в том числе и чудесного коня Уастырджи: НСЭОН. Кн. 5. С. 119, 251, 361, 399, 496; НСЭОН. Кн. 7. С. 215, 266, 402, 493.

СXXXII Из какого именно осетинского сказания извлечена данная цитата, Е. Г. Пчелина не указывает. В осетинском сказании «Елахсардтон и Негор-алдар» Уастырджи не упоминается, а о происхождении чудесного коня сообщается только то, что он из табунов фамилии Асовых (Памятники народного... Вып. 2. С. 68). Остальные тексты, приведенные в ссылке, не осетинские, а кабардинские и аварские. Свойства чудесных коней из аварских и кабардинских сказаний Е. Г. Пчелина переносит на коня, принадлежащего осетинскому Уастырджи.

СXXXIII В других работах, в том числе не опубликованных при жизни, Е. Г. Пчелина датирует эту могилу I в. н. э. (Пчелина Е. Г. Агътагъахыг — осетинский мифологический конь (бронзовые фигурки VI–VII вв. н. э.) // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и Средневековье. Орджоникидзе, 1986. С. 46), а найденную в ней фибулу — I в. до н. э. (Дарчиева А. В., Дарчиева С. В. Трехногий конь... С. 1052).

СXXXIV Е. Г. Пчелина путает осет. *барæг* («всадник») с осет. *абырæг* («абрек») и потому приводит ссылки на публикации, в которых о значении слова *барæг* — «всадник» ничего не говорится. В указанном месте статьи В. Б. Пфаффа речь идет исключительно об осетинском абречестве и предлагается версия происхождения слова «абрек», никак не связанная с *барæг*. Равным образом и в статье А. Гассиева речь идет не о слове *барæг*, а о происхождении *абырæг* («абрек»). На указанных страницах книги В. И. Абаева ни *барæг*, ни *абырæг* не упоминаются. Вероятно, Е. Г. Пчелина по ошибке сослалась на эту книгу вместо другой работы В. И. Абаева, в которой рассматривается этимология русского слова «абрек» с привлечением кавказских аналогий, в том числе и осет. *абырæг* («абрек»): Абаев В. И. Из истории слов // Вопросы языкознания. 1958. № 1. С. 117–120. Несмотря на допущенную Е. Г. Пчелиной путаницу терминов, нельзя не отметить ее практически всеобъемлющее знание историографии Осетии. Так, например, считалось (Там же. С. 120), что первая попытка этимологического объяснения осет. *абырæг* («абрек») была предпринята В. Ф. Миллером в статье 1886 г.: Миллер В. Ф. Эпиграфические следы иранства на юге России // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1886. Т. 247 (октябрь). С. 249–250. Однако Е. Г. Пчелина ссылается на практически ту же самую этимологию, предложенную А. Гассиевым задолго до В. Ф. Миллера: Гассиев А. По части книжных древностей // Кавказ. 1873. № 36. 25 марта. С. 2.

СXXXV Осет. *ласаг* — субстантивированное причастие настоящего времени, которому в «Осетинско-русско-немецком словаре» В. Ф. Миллера дается следующее определение: «Таскающий,

тащащий, похищающий (привычно), уводящий насильно; так в старину называли храброго человека, который таскал для продажи людей и животных» (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. Л., 1929. С. 751). Форма множественного числа *ласагтæ* теоретически допустима (Багаев Н. К. Современный осетинский язык. Ч. 1. Орджоникидзе, 1965. С. 355–356) (выражаем признательность Л. Б. Моргоевой, обратившей на это наше внимание), однако трудность состоит в том, что эта форма не приводится ни в одном лексикографическом источнике; в фольклорных же текстах для обозначения группы подобных «храбрецов», похищающих или уводящих людей, *ласаг* используется без показателя множественности — *тæ*: Торчинов Т. Т. Народное творчество осетин. Владикавказ, 2010. С. 18, 20, 24. Более подробно об осетинских родовых дружинах, называемых ею *ласагтæ*, Е. Г. Пчелина пишет в своей статье 1947 г.: Пчелина Е. Г. Урсдонское ущелье в Северной Осетии. (По поводу находки сасанидского кубка) // Труды Отдела истории, культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа. Т. 4. Л., 1947. С. 150–152. Опираясь на эту работу Е. Г. Пчелиной, А. Р. Чочиев предложил оригинальное толкование термина *ласагтæ* как обозначения «пехотинцев», а не конных воинов (Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985. С. 116–117), что, однако, противоречит и данным фольклорных источников, где люди, называющие себя *ласаг*, — это всадники (Торчинов Т. Т. Народное творчество... С. 18, 20), и представлению самой Е. Г. Пчелиной, считавшей *ласагтæ* дружинами, совершавшими далекие военные походы — балцы (Пчелина Е. Г. Урсдонское ущелье... С. 152).

СXXXVI В статье Т. В., на которую ссылается Е. Г. Пчелина, девушка по имени Хора названа дочерью «зажиточного мнаинского осетина», т. е. жительницей селения Мна. Рассказ о попытке похищения девушки Хоры абреком Лоло «хроникальной заметкой» не является и имеет несомненную фольклорную основу. В расширенном виде это же фольклорное предание под названием «Черный всадник» было опубликовано историком В. А. Потто (Потто В. Черный всадник. (Осетинская легенда) // Тифлисский листок. 1903. № 145) и в том же году, но без указания автора, перепечатано в «Герских ведомостях» (на последнюю публикацию ссылается Е. Г. Пчелина — см. выше). Выполненный Ш. Ф. Джигкаевым перевод «Черного всадника» на осетинский язык см.: Осетинские легенды / сост. Ш. Ф. Джигкаев. Владикавказ, 2014. С. 70–71.

СXXXVII Вопрос о соотношении Саубарага и Уастырджи не имеет однозначного ответа. Осетинский этнограф и публицист С. Г. Каргинов в 1914 г. писал, что под Саубарагом «осетины разумеют Уастырджи, т. е. св. Георгия Победоносца»: Кар[гин]ов С. Г. Война и осетины // Кавказское слово. 1914. № 4. 19 сентября. С. 4.

Во время этнографической экспедиции 1938 г. Е. Е. Баракова записала со слов жителя сел. Цамад Джеорджи Черчесова следующее: *Бызы æдте, хохыл ис Уастырджийы номыл Саубарæджы лæгæт* («За пределами сел. Биз, в скале есть посвященная Уастырджи пещера Саубарага») (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 19). Однако в статье А. Е. Скачкова Саубараг не только не отождествляется с Уастырджи, но прямо ему противопоставляется, поскольку путника, не вверившего себя перед отъездом покровительству Уастырджи, т. е. лишенного его небесной защиты, беспощадный Саубараг сталкивает в пропасть: Скачков А. О пещере Саубарага близ с. Биз // Терские ведомости. 1905. № 239. Сведения о святилище Саубарага, записанные в 1932 г. непосредственно в сел. Биз от Михела Бутаева, не содержат ни одного упоминания Уастырджи: НА СОИГСИ. Ф. «Фольклор». Оп. 1. П. 15. Д. 23-1. Л. 211. Этот же информатор называет святилище *Саубарæджы дзуары кувæндон* отдельно от святилища Уастырджи: Там же. Л. 221. Нелишним будет напомнить и слова Б. П. Гатиева: «Уастырджи представляется бичом воров, плутов, клятвопреступников, насильствующих, убийц и т. п. и покровителем людей честных, надеющихся на его заступление» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 21). Такая характеристика подтверждается фольклорными текстами. См., напр.: Памятники народного... Вып. 2. С. 131. О двойственности образа Саубарага см.: Салбиев Т. К. О пещере Черного всадника у осетинского горного селения Биз // Устойчивое развитие горных территорий. Владикавказ, 2014. № 4 (22). С. 149–153.

CXXXVIII Источник цитаты не указан, однако нет сомнений в том, что она лишена какого-либо заклинательного смысла и представляет собой произвольно измененное Е. Г. Пчелиной предложение из «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера: «*Уаларвон Уастырджы йæ заронд урс æвсургъыл йæхи рабæлцон кодта*» («Небесный Уастырджи отправился в путь на своем старом белом коне») (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 3. С. 1265).

CXXXIX В русских сказках, на которые ссылается здесь Е. Г. Пчелина, святой Егорий выступает не покровителем воров, а жертвой воровской хитрости. Ср. также другую русскую сказку, в которой Георгий Победоносец прямо назван помощником «от разбойников, от воров и от других бед» и подтверждает это действием, спасая путника от двенадцати разбойников: Смирнов А. М. Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 44, вып. 2. Пг., 1917. С. 601.

CXL Согласно В. Ф. Миллеру, русские былины о Сауре имеют восточное (тюркское) происхождение и основаны на популярном эпическом сюжете о юном богатыре — неизвестном сыне старого богатыря («формула

Рустема и Сохраба»): Миллер В. Ф. Былины о Сауре и сродные по содержанию // Журнал Министерства народного просвещения. 1893. Ч. 289. Октябрь. С. 384, 404. В этих былинах нет ничего, что можно было бы рассматривать в качестве аналогии осетинскому Саубарагу. Е. Г. Пчелина опирается лишь на весьма отдаленное и, несомненно, случайное созвучие имен Саубараг и Саур. По мнению В. Ф. Миллера, Саур — тюркское имя, означающее «бык; герой»: Миллер В. Ф. Былины... С. 385.

CXLI Такое указание у Б. П. Гатиева отсутствует. В указанном месте он лишь снабжает выражение *фæндаджы æд* кратким подстрочным пояснением: «Буквально: ангел пути», — никак не связывая этого ангела со святым Георгием / Уастырджи.

CXLII В подавляющем большинстве источников эпитет небожителя Уастырджи звучит иначе: *фæндагсар* — «покровительствующий путникам, путеводитель»; см., напр.: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 3. С. 1382; Гарданов М. К. Произведения. С. 341, 400; Гадиев С. Произведения. Владикавказ, 2018. С. 313. Во время кувда завершающий тост провозглашается в честь *фæндагсар Уастырджы* — «покровительствующего путникам Уастырджи»: Каргиев Б. М. Осетинские обряды и обычаи. Владикавказ, 1991. С. 61; Айларов И. Х. Осетинский фарн: традиционный уклад жизни и обычаи осетин. Владикавказ, 1996. С. 254; Хозиев Ф. Х. Традиции осетинского застолья. Владикавказ, 2000. С. 29. Единичные случаи, когда в молитвословии обращаются к *фæндаджы Уастырджы* / *фæндаги Уасгерги* вместо *фæндагсар Уастырджы* / *фæндагсар Уасгерги*, зафиксированы относительно поздними текстами, записанными в 70–80-х гг. прошлого века: Памятники... 1992. С. 88; Камал / сост. Э. Скодтаев. Владикавказ, 2014. С. 6.

CXLIII *Хæхты фæндаджы Уастырджы* — в изданиях, на которые ссылается Е. Г. Пчелина, подобный эпитет отсутствует, не встречается он и в других источниках.

CXLIV *Хохы бадæг Уастырджы* — в указанных Е. Г. Пчелиной изданиях, равно как и в других источниках, данный эпитет отсутствует. Вероятно, автор контаминирует действительно существующие сочетания: *Хохы Уастырджы* (Памятники... 1992. С. 37, 58) и *бæрзондыл бадæг Уастырджы* / *бæрзондыл бадæг Уасгерги* (Памятники народного... Вып. 2. С. 139; Осетинские обычаи / сост. А. Агнаев. Владикавказ, 1999. С. 75).

CXLV В сказке «Священник и мулла» Уастырджи не наделяется эпитетами «горный» или «сидящий на вершине», какие-либо иные указания на его местопребывание в горах здесь также отсутствуют.

CXLVI В указанном тексте не *Быдырты фæндаджы Уастырджы* («степной, дорожный Уастырджи»), а *будури Уасгерги* («степной Уасгерги»): Памятники народного... Вып. 2. С. 138.

CXLVII Тексты, на которые ссылается Е. Г. Пчелина, содержат не «эпитет» *Фæндаджы раст Уастырджы*

(«выпрямляющий дорогу Уастырджи»), а просьбу, обращенную к этому небожителю: *Нæ бæрзонд Уасгерги, фæндараст нæ ракаæна!* («Высокий наш Уасгерги, сделай наш путь счастливым (буквально: прямым)!») (Памятники народного... Вып. 2. С. 136), *Фæндараст фæккæна, Уæллаг Гуларæи бæрзонд Уасгерги!* («Сделай наш путь прямым (т. е. счастливым), высокий Уасгерги Верхнего Гулара!») (Там же. С. 139), *Цæй, фæндаг раст, фæндаг раст, нæ сугъæрийнæ базургин рæсти Уасгерги!* («Ну, прямой путь, прямой путь, золотокрылый наш праведный Уасгерги!») (Там же. С. 139), *Фæндараст, фæндараст, Уасгерги!* («Прямого пути, прямого пути, Уасгерги!») (Там же. С. 148).

СXLVIII Имеется в виду осетинское посольство Карадзау Мамиева (*Мамияты Хъарадзау*), которое, как полагают, в 1787 г. имело встречу с Екатериной II в Крыму: *Блиев М. М.* Русско-осетинские отношения (40-е гг. XVIII — 30-е гг. XIX в.). Орджоникидзе, 1970. С. 261–264.

СXLIX В указанном русском тексте Георгий Победоносец не оставляет путника, а спасает его от двенадцати разбойников. Интересно отметить, что в то же самое время святой Николай спасает другого человека, терпящего кораблекрушение: *Смирнов А. М.* Сборник... С. 601–602. Исходя из этого, в качестве более близкой аналогии укажем на осетинскую «Песнь про Уасгерги и Никкола», в которой те же святые совершают одновременные и почти такие же спасательные действия: Уасгерги (Георгий Победоносец) спасает путника от двенадцати разбойников, и в то же самое время Никкола (св. Николай) спасает другого человека, терпящего бедствие хоть и не в море, но на столь же опасном горном пути: Памятники народного... Вып. 2. С. 131.

CL Как уже отмечалось (см. коммент. XLI), термин «эпоним» Е. Г. Пчелина использует не вполне корректно. По отношению к Уастырджи ни эпонимом, ни образованным от Уастырджи эпонимическим именем «Тыхост» не является.

CLI *Тыхост* (*Тхост*) — в осетинском религиозном пантеоне покровитель плодородия, податель дождя в засушливое время, товарищ и помощник громовника Уациллы. Культ Тхоста был особенно развит в Алагирском ущелье, жители которого почитали его и как покровителя брака, способного оградить семью от козней завистников и недоброжелателей, и как защитника всего селения от внешних врагов: *Шанаев Дж.* Осетинские... С. 17–19; *Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 32–33. Е. Г. Пчелина рассматривает Тхоста только лишь в качестве «разновидности», или ипостаси, Уастырджи, однако, несмотря на присущие Тхосту воинские функции, в этом есть некоторое преувеличение. Уже Ж. Дюмезиль отмечал, что «ни одно сказание, ни один обычай не объединяет» Тхоста и Уастырджи: *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990. С. 57. Несомненно, Тхост — древнее самостоятельное божество, которое не следует полностью

отождествлять с Уастырджи. Тот факт, что его иногда называют Тхосты Уастырджи, свидетельствует о длительном процессе религиозной интеграции, когда функции отдельных божеств сливались в один общий культ покровителя мужчин Уастырджи: *Биджелов Б. Х.* Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ, 1992. С. 94.

CLII Исследователями также отмечалось созвучие осет. *Тыхост/Тхост* с именем «общекавказского древнейшего верховного бога» Тга: *Белецкий Д. В., Габоева Е. Р.* Хидикусское «Кæсутæ»: к вопросу о характере религиозных культов в позднесредневековых осетинских святилищах // Известия СОИГСИ. 2012. № 8 (47). С. 35. В мифологии адыгов он фигурирует и под именем Тхашхо (Тхьэшхуэ) — «Верховный бог»: *Кумахов М. А., Кумахова З. Ю.* Нартский эпос: язык и культура. М., 1998. С. 50.

CLIII Вместо Уынал Е. Г. Пчелина приводит в рукописи неверную форму Унаэл и, опираясь на эту ошибочную форму, предлагает столь же ошибочную этимологию данного топонима. Осет. *нæл* («самец») не имеет отношения к Уынал, а кроме того, нигде не выступает в качестве эпитета Уастырджи.

CLIV В данном случае *Тыхост* является не апеллятивом, а именем, поэтому *Тыхосты Уастырджи* следует переводить как «Уастырджи Тыхоста».

CLV Это святилище называется *Ксурты Тхост*: *Цагаева А. Д.* Топонимия... Ч. 2. С. 185; *Хозиев Ф. Х.* Через Алагирское ущелье — в Туалгом. С. 45. В. Х. Тменов фиксирует в селении Нижний Ксурт лишь одно святилище (без названия), расположенное на вершине холма в 300 м от сельского кладбища. Его описание отчасти совпадает с описанием святилища Тхоста у Е. Г. Пчелиной, с тем отличием, что в качестве перекрытия исследователь отмечает вместо колотых деревянных досок сланцевые плиты: *Тменов В. Х.* Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.

CLVI В более позднем описании В. Х. Тменова святилище *Тхосты Уастырджийы дзуар* в сел. Цымыты выглядит иначе: «Представляет собой небольшую, сложенную из камня постройку, четырехугольную (3,60×3,10) в плане. Имеет внутреннее помещение. В южной и восточной стенах прорезано два и одно оконце»: *Тменов В. Х.* Средневековые историко-архитектурные памятники... С. 86.

CLVII Существование у Тхоста эпитета «Насылающий болезнь», а также обозначение этого божества как «Тыхосты Рыныбардуаг» не подтверждаются ни одним другим источником. Полагаем, что Е. Г. Пчелина, полностью отождествив Уастырджи с Тхостом, переносит на последнего те свойства и характеристики, которыми, согласно источникам, наделялся Уастырджи. Так, в известной работе Б. П. Гатиева находим: «Нередко

гадальщики приписывают простудную горячку и т. п. болезни Уастырджи, который таковые посылает на людей в возмездие за их вины и для исправления их» (*Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 44). При этом следует иметь в виду, что речь идет о заболевании того или иного провинившегося перед Уастырджи человека, в то время как Рыныбардуаг вполне определенно почитался осетинами как повелитель повальных болезней, эпидемий.

CLVIII Источник этой информации не указан. В то же время Е. Г. Пчелина обходит вниманием надежно засвидетельствованные представления осетин о внешнем виде Тхоста. Согласно Дж. Шанаеву, он появляется как «всадник с полубритой головой, весь одетый в белое платье»: *Шанаев Дж.* Осетинские... С. 19. Почти такое же описание находим у С. Г. Каргинова: Тхост приходит на помощь как «всадник с бритой головой, одетый в белое платье» (*Каргинов С. Г.* Из народных преданий и обычаев Осетии. 1. «Дзуар Тхосд». 2. Примирение кровников // *Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества.* Т. 24, № 2. Тифлис, 1916. С. 231).

CLIX Перечень осетинских названий оружия имеет ряд ошибок и неточностей: 1) «цердиæхсаргарт» следует, видимо, рассматривать как «церд и æхсаргарт». Первая часть похожа на неправильное написание дигорского *цэрхъ* — «меч», но, поскольку Е. Г. Пчелина уточняла список у носителя иронского диалекта Цоцко Амбалова, приводим иронскую форму — *цирхъ*; *æхсаргарт* означает «сабля; шашка»; 2) лук по ошибке назван *фат* — «стрела»; 3) для обозначения дротика более подходит не *арц*, а *джебогъ*; 4) осетинское название колчана в машинописном тексте пропущено, и позднее неизвестной рукой были приписаны два варианта: *фатдон* и *садахъ*, причем второй (*садахъ*) в качестве обозначения колчана присутствует только в дигорском диалекте.

CLX Е. Г. Пчелина вновь механически переносит на Тхоста осетинские представления, связанные с Уастырджи: «Поверье говорит, что св. Георгий... носит оружие, похожее на горское, и употребляет его в действие точно так же, как и люди, но непостижимо быстрее их» (*Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 44).

CLXI Имеется в виду обряд *цауæггаг*, состоявший не в «посвящении» божеству, а в передаче под его покровительство. По своему социальному значению *цауæггаг* представлял собой т. н. обряд перехода, в ходе которого мальчики, достигшие трехлетнего возраста, включались в мужскую общность. См. подробнее: *Каргиев Б. М.* Осетинские обряды... С. 47; *Уарзиати В. С.* Праздничные... С. 68; *Белецкий Д. В., Габоева Е. Р.* Хидикусское «Кæсутæ»... С. 33–35.

CLXII Иных свидетельств, подтверждающих это сообщение Е. Г. Пчелиной, обнаружить не удалось. Практически во всех источниках (см. выше) *цауæггаг* — обряд, проводимый не для годовалых, а для трехлетних мальчиков.

CLXIII Ср. наблюдения Д. В. Белецкого и Е. Р. Габоевой относительно формы стрел, использовавшихся в обряде *цауæггаг*: *Белецкий Д. В., Габоева Е. Р.* Хидикусское «Кæсутæ»... С. 38–39.

CLXIV Действительно, по осетинским представлениям, Тхост появлялся на сером или белом коне (*Шанаев Дж.* Осетинские... С. 19; *Каргинов С. Г.* Из народных преданий... С. 231), однако в источниках нет указаний на то, что принадлежащий Тхосту конь — трехногий.

CLXV В рукописи ссылка неполная, без указания страниц: «Давид Сасунский. Ереван 1941 г. стр. <...>». Вероятно, имеется в виду следующее издание: *Туманян О.* Давид Сасунский. [Поэма для старшего возраста]. Ереван, 1941. Оно оказалось для нас недоступным, поэтому мы приводим ссылку на расширенную сводную версию «Давида Сасунского», изданную в 1942 г. под редакцией академика И. А. Орбели.

CLXVI Мифологему появления божества из камня/горы Е. Г. Пчелина усматривает в сванской легенде, согласно которой св. Георгий пробивает изнутри «каменную крышу часовни». Однако мотив «пробивания каменной крыши» в указанном тексте отсутствует: «Св. Георгий выпрыгнул через церковное (в церковной крыше) отверстие» (*Стоянов А. И.* Путешествие по Сванетии // *Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества.* 1876. Кн. 10. Вып. 2. С. 471). В то же время в этой сванской легенде вполне эксплицитно представлен другой фольклорный мотив — вонзания меча в камень, или рассечения камня: «Св. Георгий ударил по камню и из камня брызнула вода» (с. 472), что может быть сопоставлено с похожим действием осетинского Уастырджи, т. е. расщеплением/пронзанием скалы: *Пфаф В. Б.* Путешествие по ущельям Северной Осетии // *Сборник сведений о Кавказе.* Вып. 1. Тифлис, 1871. С. 92. Е. Г. Пчелина ссылается на работу Д. З. Бакрадзе «Сванетия» как на содержащую этот же фольклорный текст (*Бакрадзе Д. З.* Сванетия // *Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества.* 1864. Кн. 6. Вып. 1. С. 71), однако ни в указанном месте, ни где-либо еще в этой статье сванская легенда о св. Георгии не упоминается.

CLXVII Важное наблюдение Е. Г. Пчелиной. Известный нидерландский лингвист А. М. Лубоцкий высказал мнение об очевидном соответствии осетинского Уастырджи и древнеиранского Митры, указав ряд интересных аналогий. Как отмечает ученый, ему не удалось найти в научной литературе четких упоминаний этого несомненного сходства (*Lubotsky A.* The Old Persian month name *viyax(a)na-*, Avestan *viiāx(a)na-* 'eloquent, bragging' and Ossetic festivals // *Iranistische und indogermanistische Beiträge in Memoriam Jochem Schindler* (1944–1994). Wien, 2012. P. 101–102) — еще один повод сожалеть о том, что монография Е. Г. Пчелиной не была вовремя опубликована.

CLXVIII Изложенное в статье П. И. Иосселиани церковное предание, на которое ссылается

Е. Г. Пчелина, не имеет отношения к св. Георгию, а присутствующий в нем мотив окаменения связан с чудесным деянием св. Давида. Одна забеременевшая инокиня оклеветала преподобного, объявив его своим соблазнителем, поэтому св. Давиду пришлось предстать перед народным судом: «Пришед, к тому месту, где находилась женщина-клеветница, св. Давид коснулся чрева беременной женщины и грозно спросил: “Я ли твой отец?”. Ребенок из утробы отвечал: “Нет, нет”. При разрешении от бремени недостойная инокиня родила на месте своего обиталища вместо младенца камень» (Иосселиани П. И. Гора св. Давида (в Тифлисе) // Кавказский календарь на 1859. Отд. 3. Тифлис, 1858. С. 320–321). Приведенное Е. Г. Пчелиной сопоставление мотива окаменения, точнее способности осетинского небожителя Уастырджи превращать провинившихся в камень, с аналогичным действием св. Георгия в опубликованной Ф. И. Буслаевым «Повести о девицах смоленских како игры творили» принадлежит А. Н. Веселовскому: *Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов*. Вып. 2. СПб., 1880. (Приложение к 37-му тому Записок Императорской академии наук; № 3). С. 56.

CLXIX Нам не удалось обнаружить ни одного фольклорного или этнографического источника, в котором бы встречалось сочетание *Нæлы Уастырджи*, а также *Нæлы дзуар*, *Нæлы зæд* или просто *нæл* в качестве обозначения или эпитета Уастырджи.

CLXX Строго говоря, в указанном месте статьи Б. А. Алборова нет сопоставления *Нæлизæд* с Уастырджи: «Если вспомнить, что к *Næly zæd* в Галиате и ко многим другим капищам осетинских дзуаров и сейчас затруднен доступ женщинам, если вспомнить, что женщины-осетинки и сейчас боятся произносить имя Уастырджи (древнего *Nærgæ Uacilla*) и называют его просто “дзуар мужчин”, то нам станет понятным, почему *enapees* у Гиппократы похожи на евнухов, а Уастырджи сделался похотливым дзуаром» (Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды». (К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях) // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Вып. 1. Владикавказ, 1928. С. 247). Отметим также, что Б. А. Алборов считал *Нæлизæд* особым божеством и не отождествлял его с Уастырджи (Там же. С. 244).

CLXXI Святилище с таким названием в Дигории неизвестно. Как отмечалось выше, Е. Г. Пчелина называет *Нæлы Уастырджи* расположенное в селении Фаснал (Дигорское ущелье) святилище небесного покровителя по имени *Нæл изæд* / *Нæлизæд*, который считался подателем чадородия: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 1. С. 205. Однако никаких признаков отождествления *Нæлизæд* и *Уаскерги* в источниках не прослеживается; см.: Тамаев Т. А. Из поколения... С. 123. Кроме того, название находящегося в Дигории святилища,

если это не искусственная конструкция, должно было бы иметь не иронскую форму, которую приводит Е. Г. Пчелина — *Нæлы Уастырджи*, а дигорскую — *Нæлы Уаскерги*.

CLXXII Е. Г. Пчелина следует здесь за Б. А. Алборовым: «*Næly zæd* или *Næl* (древняя форма *Nar*) поклоняются только мужчины. Девицы допускаются к району капища только для танцев» (Алборов Б. А. Термин «нарт» (к вопросу о происхождении нартовского эпоса осетин) // Научное общество этнографии, языка и литературы. Владикавказ, 1930. С. 244). В то же время А. Х. Магомедов отмечал, что, по рассказам местных жителей, в это святилище приходили женщины, имевшие только дочерей, с молитвами о даровании мужского потомства, а также девушки на выданье, стремившиеся заблаговременно обеспечить себе рождение мальчиков: Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа: Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе, 1968. С. 480. Все это мало похоже на те гендерные запреты и ограничения, которые в прошлом существовали практически во всех святилищах Уастырджи/Уаскерги. Более поздний источник описывает кувд (пиршество) у святилища *Нæлизæд* как общий для всего селения и не содержит никаких указаний на то, что в нем участвовали исключительно мужчины: Тамаев Т. А. Из поколения... С. 123.

CLXXIII Е. Г. Пчелина вновь повторяет Б. А. Алборова, согласно которому праздник в честь *Нæлизæд* справлялся на Троицу и длился 2–3 дня: Алборов Б. А. Термин «нарт»... С. 244. По другим данным, праздник в честь *Нæлизæд* проводился в субботу, в начале августа: Тамаев Т. А. Из поколения... С. 123, что по времени отстоит весьма далеко даже от самого позднего празднования Троицы (26 июня).

CLXXIV См. коммент. LXVII.

CLXXV *Маймули* («обезьяна») — название ряженого, который принимал активное участие в народных гуляньях, проводившихся не на Троицу, а во время ноябрьского празднования у святилища *Уастырджий* *куваæдон* в селении Дзвгис. См. подробнее: Уарзиати В. С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 97–100; Дарчиев А. В., Дарчиева С. В. Колокола из святилища Дзвгисы-дзуар в рукописных материалах Е. Г. Пчелиной // Известия СОИГСИ. 2021. № 41 (80). С. 152–153.

CLXXVI Подробное описание этого действия содержится также в пьесе «Маймули рухсаг, æгас цауæд ирон театр!» («Мир праху маймули, да здравствует осетинский театр!») Е. Ц. Бритаева, который в молодые годы сам участвовал в этих народных представлениях. Пьеса была написана в 1907–1908 гг. и впервые опубликована в 1912 г. в Петербурге: Бритаев Е. Ц. Маймули рухсаг, æгас цауæд ирон театр! // Хуры тын. 1912. № 1.

CLXXVII Осетинская свадебная песня «Алай» исполнялась в отцовском доме при прощании невесты с родным очагом (Шанаев Дж. Свадьба у северных

осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Отд. 3. Тифлис, 1870. С. 24), а затем — при вводе невесты в дом жениха (*Шанаев Дж. Свадьба...* С. 26, 28).

CLXXXVIII Согласно Дж. Шанаеву и И. Д. Канукову, свадебную песню «Алай» пели девушки: *Шанаев Дж. Свадьба...* С. 24, 26, 28; *Кануков И. Д.* В осетинском ауле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 2. Тифлис, 1875. С. 23–25. В западной части Осетии (Дигории) эту песню также исполняли девушки (Памятники народного... Вып. 2. С. 143; *Гарданов М. К.* Произведения. С. 38) или парни и девушки (Памятники народного... Вып. 2. С. 141). Кроме того, Т. А. Хамицаева приводит сведения из неопубликованного архивного источника 1912 г., согласно которому песню «Алай» исполняли пожилые мужчины и женщины: *Хамицаева Т. А.* Семейная обрядовая поэзия осетин // Вопросы осетинского литературоведения. 1978. Т. 33. С. 142. Похожим образом в этнографическом очерке К. Л. Хетагурова «Особа» песню с припевом «ой-алай» в доме жениха поют «все присутствующие, не исключая старух и стариков»: *Хетагуров К. Л.* Особа. (Этнографический очерк) // Коста. Публицистика. Орджоникидзе, 1941. С. 52. Нам не известно ни одного источника, подтверждающего сольное исполнение песни «Алай» шафером невесты.

CLXXXIX «Алай» исполняли не в честь Уастырджи. Эта песня во всех своих вариантах посвящена невесте, которая изображается идеальной, т. е. способной оправдать высокие ожидания своих новых родственников. Уастырджи/Уасгерги упоминается здесь как шафер (Памятники народного... Вып. 2. С. 129), тем не менее главная идея «Алай» — воспевание невесты (*Хамицаева Т. А.* Семейная обрядовая поэзия... С. 144–146).

CLXXX Записи текста свадебной песни «Алай» нет ни на указанной странице, ни где-либо в другом месте статьи Б. П. Гатиева. Возможно, Е. Г. Пчелина путает ее с текстом песни в честь небесного покровителя селения Ход (*Хъæуызæд*) (*Гатиев Б. П.* Суверия... С. 54–55) или же с текстом песни знахаря по имени Мисирби (Там же. С. 67), в припеве которых также присутствует «ой, алай».

CLXXXI Во всех источниках, начиная с самых ранних, повелителем волков в религиозно-мифологических представлениях осетин является Тутыр (*Гатиев Б. П.* Суверия... С. 33–39; *Баев Г.* Сказание об Одинокоем (Юнаджи кадаг). Очерк из жизни осетин // Северный Кавказ. 1895. № 14. С. 2; *[Коцоев А.]* Тутр. (Рассказ из осетинской жизни) // Кавказ. 1901. № 236; *Чурсин Г. Ф.* Масленица у кавказских народов // Кавказ. 1903. № 42; *Скачков А. Е.* Опыт статистического исследования горного уюлка. (Экономический очерк) // Терские ведомости. 1905. № 212, 215; *Каргиев Б. М.* Осетинские обряды... С. 15, 30–31; *Гарданов М. К.* Произведения. С. 400), в то время как Уастырджи в этом качестве никогда не выступает. В другой своей работе Е. Г. Пчелина,

наделяя Уастырджи функцией повелителя волков (а заодно коней и быков), ссылается на сказание, записанное ею в 1936 г. в Цее от Хазби Басиева: *Пчелина Е. Г.* Артæкъахыг... С. 46, 48. Запись этого текста в архиве Е. Г. Пчелиной нам обнаружить не удалось, и, учитывая его явное противоречие всем остальным источникам, мы не исключаем вероятность того, что подобное представление могло возникнуть у Е. Г. Пчелиной под влиянием следующего наблюдения В. Ф. Миллера: «Существует убеждение, что Тутыр пастух волков, что без его воли они не могут причинить вред человеку и скоту. Таким образом, Тутыр у осетин принял на себя часть роли нашего народного Георгия: что у волка в зубах, то Егорий дал» (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. С. 243).

CLXXXII Повелителем пчел и небесным покровителем пчеловодства у осетин-дигорцев считался *Анигол* (*Медоев А.* Сказание о появлении медоносных пчел в Дигории // Терские ведомости. 1880. № 31; *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1. С. 94–97), а у осетин-иронцев — *Ныкула* (*Калоев Б. А.* Осетины (историко-этнографическое исследование). М., 1967. С. 101). Е. Г. Пчелина наделяет аналогичной функцией небожителя Уастырджи, но источник этой информации не указывает.

CLXXXIII *Галты зæд* — примеры, подтверждающие существование у Уастырджи данного эпитета, неизвестны.

CLXXXIV *Галты дзуар* — так иносказательно называют покровителя изобилия и плодородия по имени Мыкалгабыр: *Миллер В. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 831; *Туаев И.* Мой любимый Туалгом: Публицистические произведения. Владикавказ, 1999. С. 83. Существует также свидетельство, что *Галты дзуар* — обозначение Рекома: *Дзасохов М. С.* Годы длиною в месяцы. Владикавказ, 2022. С. 81. Версия, рассматривающая *Галты дзуар* в качестве эпитета Уастырджи, берет начало в трудах Е. Г. Пчелиной (*Пчелина Е. Г.* Родильные... С. 98) и встречается еще в одном, не вполне надежном компилятивном издании (*Кайтов С. Т.* Осетинские мотивы. 3-е изд. Владикавказ, 2009. С. 154).

CLXXXV *Домбайты зæд* («небесный покровитель зубров») — по другим источникам неизвестен.

CLXXXVI Озера в этом месте уже давно нет, но название *Цады фæз* — «Озерная поляна» сохранилось до сих пор. Благодарю за эту информацию местных жителей Виталия и Фатиму Амбаловых.

CLXXXVII В настоящее время местным жителям название *Домбайты фæз* неизвестно.

CLXXXVIII *Домбæйттæ* — в переводе означает «зубры» (им. п. мн. ч. от *домбай* — «зубр»). Данный топоним фиксируется в источниках в форме *Доммæйтæ*: *Цагаева А. Д.* Топонимия... Ч. 1. С. 131. Впрочем, приводя название *Доммæйтæ*, осетинский этнограф Инал Собиев (1874–1961) отметил, что, вероятно, правильнее будет *Домбайтæ*: *Собиев И. Т.* Дигорское ущелье // Ираф. Владикавказ, 2021. № 2. С. 229.

CLXXXIX Уиста (осет. *Уистæ, Уисто, Уишто*) — село в Знаурском районе Южной Осетии.

CXC Ссылка на источник в рукописи отсутствует. Видимо, Е. Г. Пчелина следует пересказу П. П. Каратыгина, согласно которому маленького Заратуштру прикрыл собой «передовой бык»: *Каратыгин П. П.* История религий и тайных религиозных обществ Древнего и Нового мира. Т. 3. СПб., 1870. С. 124. В более точном изложении младенца прикрыл собой не вожак, а другой бык: «...вдруг из стада вырвался другой бык и галопом, точно боевой конь, забежал перед вожак и встал над ребенком как вкопанный, телом загородив тропу» (*Рак И. В.* Мифы... С. 259).

CXCI Ссылка на источник в рукописи отсутствует. В зороастрийской эсхатологии души тех, кто жестоко обращался со скотом, попадают в ад, а души праведников, ублажавших скот, пребывают в раю. Тело одного из грешников в аду терзают вредные твари, однако они не трогают его левую ногу, потому что ею при жизни он подкинул пучок травы папущему быку: *Чунакова О. М.* Пехлевийский словарь... С. 54–55. Указанные эсхатологические мотивы с Митрой не связываются.

CXCII Проживание фамилии Кесаевых в селении Челиат не находит подтверждения. В этом селении жили Абаевы (*Абайтæ*), Дзукаевы (*Дзукъатæ*), Макиевы (*Махъитæ*), Козаевы (*Козатæ*), Надираевы (*Надиратæ*), Бобоевы (*Боботæ*), Мисостовы (*Мысостатæ*): *Гаглоева З. Д.* Осетинские фамилии. Цхинвал, 2017. С. 9, 70, 97, 102, 203.

CXCIII Святынище Дуарау дзуар имеется в селении Згубир: *Цхохребова З. Д., Дзиццойты Ю. А.* Топонимия... Т. 1. С. 170. О святынище с таким названием в Челиате нет никаких данных.

CXCIV Сведения о приносящем себя в жертву быке в книге Г. Ф. Чурсина отсутствуют: «В сел. Н. Сба — Сыгырин-дзуар (“золотой святой”) — считается необычайно священным, недоступным простым смертным. Туда, на священную поляну на вершине горы, ходят только два старика и то однажды в год, в день праздника. В жертву Сыгырин-дзуару приносят в день праздника свинцовые пули и металлические фигурки баранов. У святынища находятся большие медные котлы» (*Чурсин Г. Ф.* Осетины... С. 75).

CXCV Е. Г. Пчелина ссылается на опубликованную в Лондоне в 1686 г. книгу Ж. Шардена «*Voyages de Mr. le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*», но без указания страниц. Поскольку это книга нам недоступна, мы приводим ссылку на ее амстердамское издание 1711 г. с указанием места, в котором Ж. Шарден описывает праздник св. Георгия в Мингрелии и связанные с ним народные обычаи.

CXCVI Видимо, одно из первых упоминаний святынища *Дзлеси дзуар* в научной литературе относится к 1968 г.: *Цацаева А. Д.* Материалы... С. 77.

CXCVII Ссылка на источник сведений о значении экклезионима *Дзлеси дзуар* и связанной с ним легенды в рукописи отсутствует. Исследованием В. Н. Гамрекелли установлено, что название

Дзлеси дзуар происходит от грузинского «Дзлевис джвари» — «Победоносный Крест». Ученый приходит к выводу, что на этом месте в XVI в. существовала церковь во имя Победотворного Креста (Дзлевис-джвари), которая впоследствии стала святыней *Дзлеси дзуар*: *Гамрекелли В. Н.* Эпиграфические памятники Мамисонского ущелья // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 91–97.

CXCVIII Ссылка на источник отсутствует. Между тем у Б. П. Гатиева имеется прямое указание на то, что эпизоотии подчинены воле Рыныбардуага: *Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 71.

CXCIX «Баград Борадов»: осетинской фамилии «Борадов» не существует. В третьей главе Е. Г. Пчелина пишет о старике из Зругского ущелья Бограде Бирагтæ, т. е. Баграте Бирагове (*Бирагъты Баграт*) (с. 98), поэтому можно было бы заключить, что «Борадов» — это «Бирагов». Однако далее, в четвертой главе, автор приводит более подробные сведения о том же старике из Зругского ущелья, но уже под другой фамилией: «в Зругском ущелье, на его разнородовом кувде, предпоследним дзуарлагом здесь был Уашега Бирагтæ [*Бирагъты Уашага*], а в настоящее время Баград Казетæ» (с. 124). Казетæ — вероятнее всего, записанная с искажением фамилия *Козатæ* (Козаевы), которая действительно происходит из Зругского ущелья (*Гаглойти З. Д.* Осетинские фамилии. Цхинвал, 2017. С. 82). Из какой же фамилии был зругский дзуарлаг по имени Баграт: Бираговых или Козаевых? Мы склоняемся ко второму варианту по следующим соображениям. На с. 124 Уашега Бирагтæ и Баград Казетæ упоминаются вместе, а в других местах только Баград, без Уашеги, и не исключена вероятность контаминации имен и фамилий этих дзуарлагов в памяти автора. Родословие, содержащееся в книге «История и древо фамилии Бираговых», фиксирует одного-единственного Баграта, но не 1888, а 1907 года рождения: *Бирагов В.* История и древо фамилии Бираговых. Владикавказ, 2002. С. 42. В этом же издании приводятся другие важные сведения: «*Майрамъ тыххæй Зруджы кадджын фыдæлтæ нъууагътой бира хабæрттæ. Уыдонæй уыдысты Бирагъты Уашага, Зруджы дзуары лæг, фæцардис 130 азы, Бирагъты Арбай — 120 азы, Бирагъты Дрис, дзуары лæг, амардис 87 аздыдæй, Бирагъты Михел — 119 аздыдæй*» / «О [святынище] Майрам сохранилось много рассказов уважаемых зругских стариков. Среди них были Бирагов Уашага, зругский дзуарлаг, прожил 130 лет, Бирагов Арбай — [прожил] 120 лет, Бирагов Дрис, дзуарлаг, умер в возрасте 87 лет, Бирагов Михел — [умер] в 119 лет» (*Бирагов В.* История... С. 19). Приведенные сведения достоверны, поскольку подтверждаются недавно опубликованными посемейными списками жителей Зругского ущелья, составленными в 1886 г. Здесь мы находим всех названных выше старожилы: Бирагова Васага Солтановича (*Бирагъты Уашага Солтаны фырт*; 52 года), Бирагова Арбая Батразовича (*Бирагъты*

Арбай Батразы *фырт*; 32 года), Бирагова Дрисса Гисоевича (*Бирагъты Дрис Гисойы фырт*; 15 лет) и Бирагова Михаила Бяслановича (*Бирагъты Михел Биасланы фырт*; 30 лет): Архивный фонд Осетии: Посемейные списки населенных пунктов Владикавказского округа Терской области на 1886 год. Т. 8 / сост. Л. Р. Ленник (Гацоева), Л. С. Зассеева, Л. Р. Торгашина; науч. конс. Р. С. Бзаров. Владикавказ, 2022. С. 242–244. Как видим, устная память фамилии Бираговых в точности сохранила имена своих уважаемых представителей, в том числе и тех, кто в разное время (во всяком случае, в первой половине прошлого века) выполнял функции дзуарлага. И тот факт, что Баграта среди них нет, все-таки позволяет полагать, что речь идет о Баграте Козаеве, как об этом и пишет Е. Г. Пчелина на с. 124. В качестве косвенного свидетельства отметим также имеющиеся на сайте «Память народа» данные о красноармейце Козаеве Баграте Григорьевиче 1889 г. р. (Память народа : [сайт]. URL: https://ramyat-naroda.ru/heroes/memorial-chelovek_vpr1981136783/ (дата обращения: 11.01.2025)).

СС Страница в ссылке не указана и определена нами на том основании, что лишь в этом месте «*Légendes sur les Nartes*» содержится эпизод о закалке Сослана в молоке волчиц. Ссылаясь на книгу Ж. Дюмезиля, Е. Г. Пчелина допускает ряд неточностей. Матерью-кормилицей Сослана в данном сказании выступает не Шатана, а жена Хамыца, имя которой сказитель не называет. Не Шатана купает Сослана в молоке волчиц, а небесный кузнец Курдалагон закаливает героя в этом молоке. Закалка Сослана совершается не в младенческом возрасте, а в то время, когда он уже «вскормлен» и намерен получить в жены красавицу Агунду. Наконец, нельзя не отметить, что речь идет о сказании, которое впервые было опубликовано В. Ф. Миллером (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 147), поэтому целесообразность ссылки на краткий французский пересказ этого же текста вызывает сомнение.

СС' Ссылка на источник в рукописи отсутствует. Видимо, Е. Г. Пчелина имеет в виду записанную Дж. Шанаевым осетинскую сказку «Бедняк и богач», в которой больной князь исцеляется при помощи варева из молока и волчьего мозга: «Бедняк взял волчий мозг и сварил его в молоке. Потом попросил он чашку, в которую налил несколько этого навара, и подал его князю с просьбой, чтобы тот выпил. Князь выпил и стал подобен оленю — вылечился» (Шанаев Дж. Осетинские... С. 13). Действительно ли подобное средство использовалось в осетинской народной медицине, нам неизвестно.

СС'' Необходимо отметить, что, в отличие от Ромула и Рема, и Суай, и Заратуштра не были вскормлены волчьим молоком, т. е. самими волчицами. Маленький Суай питался молоком ланей, коз и туров, которых пригоняли к нему волки (Памятники народного... Вып. 1. С. 28), а младенца Заратуштру в логове волчицы накормила посланная небожителями густорунная овца Куришк (Рак И. В. Мифы... С. 259–260).

ССIII Обращенный в собаку Урызмаг в зависимости от обстоятельств то «дружит» с волчьей стаей, то уничтожает ее полностью. См., напр.: Памятники народного... Вып. 1. С. 19, 68.

ССIV Согласно преданию, записанному от сказителя Левана Бегизова в 1939 г., Бегизовы считаются выходцами из селения Хинцаг Даргавского ущелья Северной Осетии, откуда они и переселились в Южную Осетию: Осетинские народные сказки. Цхинвал, 1962. Т. 3. С. 132–133; Калоев Б. А. Осетины (историко-этнографическое исследование). М., 1967. С. 57; Гутнов Ф. Х. Осетинские фамилии. 2-е изд., доп. Владикавказ, 2014. С. 79–80. Сведений, подтверждающих происхождение фамилии Бегизовых из Куртатинского или Алагирского ущелья, обнаружить не удалось.

ССV В рукописи год рождения известного сказителя Левана Бегизова указан не полностью: «18...». Точными метрическими данными мы не располагаем, но ориентируемся на издание нартовского эпоса, в котором паспорт одного из сказаний свидетельствует, что оно было записано от 127-летнего Левана Бегизова в 1939 г. (НСЭ-ОН. Кн. 4. С. 474). Стало быть, годом рождения сказителя следует считать 1812 г.

ССVI Рассказанное Леваном Бегизовым предание «Как Бегизовы сняли шкуру с волка» было опубликовано в 1936 г. на осетинском языке. Интересно отметить, что в нем прослеживается, хотя и косвенно, связь волка не с Уастырджи, а с громовником Уациллой: «*Бирагъ Уациллайы зæнзмæ ссыд æмæ уырдыгæй æвд боны æмæ æвд æхсæвы фæнцудта, стæй амардис*» / «Волк поднялся на пригорок (у святилища) Уацилла и оттуда выл семь дней и семь ночей, а потом умер»: Юго-осетинский фольклор. С. 328. Ср. наблюдение В. И. Абаева, сделанное на другом фольклорном примере, о близкой соотношенности волка и Уациллы: Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Памяти академика Н. Я. Марра (1864–1934): Сб. ст. М.; Л., 1938. С. 329.

ССVII *Мадизæн* — название святилища-площадки селения Дагом (Урсдонское ущелье), на которой выборные судьи решали важнейшие общественные вопросы. Об этимологии *Мадизæн* см.: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 2. С. 63. В форме *Мадизæн* это название приводит В. Ф. Миллер: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 784. Эту же форму — *Мадизæн* — находим в этнографических материалах, записанных в Дагоме в 1932 г.: НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 15. Д. 23-1. Л. 192. Наконец, *Мадизæн* фиксируется и Е. Е. Бараковой, участницей этнографической экспедиции Е. Г. Пчелиной в Урсдонское ущелье 1938 г.: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 50–51, 61–62, 66. Приводимое Е. Г. Пчелиной название «Мард Изæн» не подтверждается ни одним источником. Его истолкование, предложенное Е. Г. Пчелиной, также вызывает сомнения: осет. *мард* означает не «смерть», а «умерший; покойник». Слово *изæн* — «искать» в осетинском языке отсутствует.

ССVIII Е. Г. Пчелина относит использование судебных ордалий с волчьей жилой к «особо важным случаям», когда совершались «тяжкие преступления», в частности при решении дел о кровной мести. Это заметно отличается от того, что пишет о назначении данного вида присяги Дж. Шанаев: «При пропажах и кражах движимого имущества, по преимуществу же мелких женских вещей, подозреваемому назначалась потерпевшим лицом присяга: “перепрыгивание через зажженную волчью жилу”» (Шанаев Дж. Присяга по обычному праву осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Отд. 1. Тифлис, 1873. С. 19).

ССIX Зангиев Бабу Касаевич, осет. *Зæнджиаты Бæбу* (1869–1937) — один из ярких представителей осетинской интеллигенции, краевед и публицист.

ССX *Бирагъзæнджы цагæт* — «Северный склон (у сел.) Бирагзанг». Легенда об этой местности, записанная, как сообщает Е. Г. Пчелина, от Бабу Зангиева в 1934 г., повторяет легенду, опубликованную Дж. Шанаевым в 1870 г. Более того, и приведенное Е. Г. Пчелиной название местности — «Бираги-дзэнджи цагат» — полностью совпадает с его не совсем корректной передачей и неточным русским переводом у Дж. Шанаева: «Это место находится в трех верстах расстояния от станции Аллагирской и известно под названием Бираги дзэнджи цагат» (*Волчьей голени)» (Шанаев Дж. Осетинские... С. 32).

ССXI Текст заключен в кавычки, но ссылка на источник отсутствует. Впрочем, ясно, что это пересказ легенды из «Осетинской Сафо» Н. Г. Берзенова, о чем свидетельствуют и одинаковый сюжет, и явные текстуальные совпадения: *Берзенов Н. Г. Осетинская Сафо*. (Картины и нравы из моих воспоминаний) // Журна. Закавказский альманах. Тифлис, 1855. С. 180.

ССXII Согласно источникам, основание Бирагзанга относится ко второй половине XVIII в.: *Берзов Б. П. Переселение осетин с гор на плоскость (XVIII–XX вв.)*. Орджоникидзе, 1980. С. 40–41.

ССXIII Предположение о том, что оружие Уархага могла быть палица из волчьей голени, текстами не подтверждается. По некоторым сказаниям, Уархаг и его брат обладают более привычным для нартов набором вооружения: мечом, луком со стрелами и щитом: *НСЭОН*. Кн. 7. С. 417–418, 422, 424.

ССXIV Подобный вывод не представляется очевидным. В своем вольном пересказе опубликованной Н. Г. Берзеновым легенды Е. Г. Пчелина опускает важные детали, препятствующие такому пониманию: в изложении Н. Г. Берзенова Уастырджи прямо назван покровителем охотников, а не волков. И именно в этом качестве он помогает главному герою по имени Великий Охотник убить «царя всех волков» (крайняя мера, в которой не было бы необходимости, если бы этот «царь всех волков» подчинялся Уастырджи) и таким образом избавиться от досаждавших ему хищников: *Берзенов Н. Г. Осетинская Сафо...*

С. 180. Е. Г. Пчелина определенно стремится представить Уастырджи точно таким же повелителем волков, каким святой Егорий (св. Георгий) выступает в верованиях славянских народов, фольклорные тексты которых рисуют яркие картины беспрекословного подчинения святому Егорию и царя волков, и всей волчьей стаи: *Иванов П. В. Жизнь и поверия крестьян Купянского уезда Харьковской губернии*. Харьков, 1907. (Сборник Харьковского историко-филологического общества; т. 17). С. 138. Функциями такого полновластного повелителя волков в осетинском религиозном пантеоне наделяется не Уастырджи, а Тутыр: *Гатиев Б. П. Суеверия...* С. 33–39.

ССXV Е. Г. Пчелина произвольно изменяет текст Б. П. Гатиева, у которого приведенная формула проклятия никак не связана с волчьей пастью: «Пастух клянет свое стадо тем же гневом: “Да истребит тебя Георгий!”» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 44).

ССXVI Нам не удалось обнаружить издание, которое бы соответствовало приведенной в рукописи неполной ссылке: «П. И. Номис. “Три сказки”. 1887 г. Стр. 76». Несмотря на несовпадение инициалов, полагаем, что речь идет об одной из работ украинского этнографа и собирателя фольклора Матвея Терентьевича Номиса (1823–1901). М. Т. Номис публиковал статьи в журналах «Русская беседа», «Основа» и «Киевская старина». Первый из перечисленных журналов издавался до 1860 г., второй — до 1862 г., но ни в одном из 12 номеров «Киевской старины» за 1887 г. близкой по названию или содержанию статьи, принадлежащей этому автору, нет. Главный труд М. Т. Номиса под названием «Українські приказки, прислів'я і таке інше» («Украинские поговорки, пословицы и так далее») был опубликован в Санкт-Петербурге в 1864 г., и в нем действительно содержатся поговорки, свидетельствующие о связи святого Георгия с волком. Вероятно, тот, кому Е. Г. Пчелина доверила набор машинописного текста, не разобрал соответствующее место в автографе и ошибочно принял сокращенное название книги М. Т. Номиса «Приказки» за «Три сказки». Исходя из этого, мы приводим ссылку на указанную книгу М. Т. Номиса 1864 г.

ССXVII Г. Ф. Чурсин не относил иносказательные обозначения волка исключительно к речи осетин, хотя и отметил, что к ним «чаще всего прибегают женщины»: *Чурсин Г. Ф. Осетины: этнографический очерк*. Тифлис, 1925. С. 79. Действительно, название волка подвергалось табуированию и в языке осетинских охотников, в чем видят одно из магических средств обеспечения удачной охоты: *Кесаев В. А. Язык и обычаи осетинских охотников*. Владикавказ, 2010. С. 150–151. Стало быть, мнение Г. Ф. Чурсина о вере в магическую силу имени как основе иносказательного обозначения волка и ряда других животных вполне обосновано. О вербальном табуировании названия волка у осетин см. подробнее:

Гусалов В. Б. Вербальное табуирование в осетинском // Проблемы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1987. Вып. 2. С. 76–78.

ССХVIII См. коммент. XLI.

ССХIX Теоним Тутыр происходит от греческого Θεόδωρος — «Феодор». Речь идет о св. Феодоре Тироне, который в христианской традиции повелевал волками: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь... Т. 3. С. 322–323.

ССХХ Нам не известно ни одного документированного примера таких иносказательных обозначений Тутыра, как *Бирагъты зад* — «Дух-покровитель волков» или *Бирагъты хицау* — «Хозяин волков» (последнее, правда, приводится в статье Р. П. Кулумбегова, но без указания источника или информанта: *Кулумбегов Р. П.* Женские сакральные праздники в аграрных верованиях осетин // Известия СОИГСИ. 2019. № 31 (70). С. 32). Б. П. Гатиев приводит в русском переводе молитву женщины-осетинки, в которой иносказательное обращение к Тутыру — «Святой волков» (*Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 42), чему наиболее соответствует осетинское *Бирагъты дзуар* (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. С. 253; *Чибиров Л. А.* Осетинские народные праздники. Владикавказ, 1998. С. 46).

ССХХI 1) Предложенное Р. Р. Штакельбергом истолкование теонима *Фæлвæра*, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, было отклонено В. И. Абаевым: «Неверно сближение *Fælværa* с пехл. *fravahr*, др. иран. **fravarti* — «дух-покровитель», «ман». Во-первых, др. иран. *fra* дает в ос. *ræ*, а не *fæl*; во-вторых, между функциями осетинского *Fælværa* и зороастрийских «ферверов» нет ничего общего» (*Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь... Т. 1. С. 442–443). Справедливости ради следует отметить, что у Р. Р. Штакельберга речь идет не о принадлежности этого имени к основному (иранскому) лексическому фонду осетинского языка, а о заимствовании из персидского (*Stackelberg R. von.* Ossetica // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 42. Leipzig, 1888. S. 419). В настоящее время общепринятым является объяснение имени *Фæлвæра* как состоящего из двух искаженных имен православных святых — Флора и Лавра (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. С. 278–279; *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь... Т. 1. С. 442). См. также возражения Ю. А. Дзиццойты (*Дзиццойты Ю. А.* Из сакральной лексики осетинского языка // Nartamongæ. 2019. Т. 14, № 1–2. С. 229–230).

2) В статье Г. Н. Чочишвили святые Флор и Лавр не упоминаются, а теоним *Фæлвæра* автор соотносит (разумеется, ошибочно) со святым «Теодором Тирским» (Феодором Тироном) (*Чочишвили Г. Н.* Праздники в Осетии // Кавказ. 1884. № 2).

3) В «Эдде» нет указаний на то, что Фйольвар — божество (ас). Напротив, по мнению профессора Джона Линдоу, Фйольвар относится к великанам (йотунам) (*Lindow J.* Norse Mythology: A Guide to Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. New

York, 2002. P. 117). Об этом персонаже известно немного: «По-видимому, речь идет о лице, которому Один оказывал поддержку в битвах, причем добился любви его семи дочерей на острове Альгрён (от *grøn*, зеленый)» (Эдда. Скандинавский эпос / пер., введ., предисл. и коммент. С. Свириденко. М., 1917. С. 206). Фйольвар (*Fjölvar*) — древнескандинавское имя, означающее в переводе «очень осторожный» (*Peterson L.* Nordiskt runnamnslexikon. Femte reviderade utgåvan. Uppsala, 2007. P. 65). Вывод Е. Г. Пчелиной об иранском происхождении имени Фйольвар интересен, однако основан лишь на внешнем созвучии с именем *Фæлвæра*.

ССХХII В. С. Толстой во время поездки по Северной Осетии в 1848 г. видел святилище *Тутыры дзуар* («Тутор-зуар») на поляне между Нижним Садоном и Згидом: *Толстой В. С.* Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997. С. 78. По свидетельству Дж. Шанаева, святилище Тутыры дзуар было в Наре: *Шанаев Дж.* Присяга... С. 8. Из описания А. Е. Скачкова следует, что святилище Тутыра имелось и в Урсдонском ущелье (ответвлении Алагирского ущелья Северной Осетии): *Скачков А. Е.* Опыт статистического... А. Д. Цагаева зафиксировала святилище в честь Тутыра в окрестностях сел. Абайтикау (Закинское ущелье) (*Цагаева А. Д.* Топонимия... Ч. 2. С. 261) и между селениями Дзуарикау и Фаллагкау (Трусовское ущелье) (*Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010. С. 617).

ССХХIII Ср. у Г. Ф. Чурсина: «У въезда в сел. Сба имеется куст барбариса, посвященный богу волков Тутыру» (*Чурсин Г. Ф.* Осетины... С. 52). О других старинных святилищах Тутыра в Южной Осетии см.: *Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А.* Топонимия... Т. 1. С. 176–177, 309–310; Т. 2. С. 637, 645.

ССХХIV По С. Кучеревскому, строгий пост длился с понедельника до четверга, и в четверг же вечером совершался праздник в честь Тутыра: *Кучеревский С.* Осетинский праздник Хор-хор // Закавказский вестник. 1848. № 18. В очерке Н. Г. Берзенова праздник Тутыра у осетин происходит в пятницу вечером: *Берзенов Н. Г.* Очерки Осетии. (Тутури-Хури. Рамон-бон. Вацилла. Цоппай) // Кавказ. 1850. № 47. 17 июня. С. 185–186. Согласно А. Канукову, посвященный Тутыру пост охватывал три первых дня Великого поста. В понедельник все постились с утра до обеда и разговлялись тремя пирогами с солью, испеченными в честь Тутыра. Во вторник постились с утра до обеда, но только женщины, и вновь разговлялись тремя солеными пирогами. В среду постились только девушки, которые, разговевшись, молились Тутыру, чтобы не позволял птицам клевать хлеб. Четверг был днем не строгого поста, а праздника *Рæстайы бон*: *Кануков А.* Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 25. См. также: *Уарзиати В. С.* Праздничный... С. 51–52.

ССХХV Ср. у А. Канукова: «Понедельник 17 февраля первый день св. Тутыра; с утра и до обеда должно

держат уразу. К обеду готовятся три пирога, начиненные солью, и затем жарят кукурузу. Пироги предназначаются для Тутыра, а жареная кукуруза для лошади св. Георгия» (Кануков А. Годовые праздники... № 25).

ССХХVI Ср. у Б. П. Гатиева: «...вынимая шапку из ступы, в которую она, связанная его поясом, еще накануне праздника была им туго заткнута» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 33) и у А. Канукова: «Пастухи же... завязывают в шапки камень и бедренную баранью кость» (Кануков А. Годовые праздники... № 25). Как следует из текста заклинания, и затыкание ступы шапкой, и завязывание камня в шапке имитируют затыкание волчьей пасти. Описание обряда у Е. Г. Пчелиной выглядит как не вполне удачная контаминация сведений, приведенных Б. П. Гатиевым и А. Кануковым: ступку не затыкают, а привязывают к ней шапку с камнем.

ССХХVII По Б. П. Гатиеву, заклинание произносят не в пятницу, а вечером в чистый понедельник, т. е. в первый день Великого поста (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 33). По А. Канукову, немного позже — на следующий день, т. е. во вторник, при восходе солнца (Кануков А. Годовые праздники... № 25).

ССХХVIII Согласно Б. П. Гатиеву, заклинание произносит не старший из пастухов в доме, а домашний пастух-мальчик, после того как старший в доме завершает молитвословие (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 33).

ССХХIX Ср. текст закликательной молитвы к Тутыру у Б. П. Гатиева: «О приближенный к Богу Тутыр! Призри на нас правым своим оком и сравни с твоим постом пост, который мы, мужчины и женщины, юноши и девушки, мальчики и девочки, держали со вчерашнего вечера до настоящего часа во славу твою, не промочив глоток наших даже каплями воды; учини такую милость, чтобы глотки твоих зверей — волков были заткнуты камнями так крепко, как “глотка” вот этой ступы, так сухи, как теперь наши глотки, и да будут они (волки) глухи и немые, неподвижны и безопасны, как эта деревянная ступа» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 33–34).

ССХХX Ср. текст закликательной молитвы к Тутыру у А. Канукова: «Пусть будет так же завязана пасть волка и во рту его пусть будет такой же камень» (Кануков А. Годовые праздники... № 25).

ССХХXI Похожее молитвенное обращение зафиксировано у осетин Чеселтского (Кешельтского) ущелья Южной Осетии: «В Чеселтском ущелье часто молились и так: “О Боже, не лиши меня моей доли гостя и моей доли волка”. Это означает следующее: если не будет скота, то и волк ничего уже не съест из него, а если гости перестанут ходить в дом, то в таком доме и семьи нет» (Дзэбиев З. Т. Чеселтское ущелье. Цхинвал, 2016. С. 197).

ССХХХII Капуд — в иранской мифологии ужасное дэвовское существо, водяной волк, убитый героем Самом (Керсаспой). По мнению О. М. Чунаковой, «капуд» — это определение, означающее «голубой» или «водяной». Собственное имя

волка — Пашнич (иное чтение — Пехан/Пехино), возможно, являющееся вариантом имени крылатого чудовища с телом животного и рыбьей чешуей: Чунакова О. М. Пехлевийский словарь... С. 171–172; Рак И. В. Мифы... С. 224.

ССХХХIII Осенний праздник в честь Тутыра наступал спустя пять недель после праздника *Майрæмы куадзæн*, имевшего ежегодную точную дату празднования 28 августа: Уарзиати В. С. Праздничный... С. 95.

ССХХХIV Существуют разные описания этого предмета. А. И. Робакидзе и Г. Г. Гегечкори, видевшие *Тутыры хъул* («альчик Тутыра») воочию во время полевых исследований в Северной Осетии в 1966–1970-х гг., пишут, что этот талисман «представлял собой серебряный предмет формы прямоугольной призмы, по бокам которой были проведены линии черного цвета от одной до трех»: Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г. Форма жилища и структура поселения горной Осетии. Тбилиси, 1975. (Кавказский этнографический сборник ; V, 1). С. 124. Согласно Л. А. Чибирову, альчик Тутыра — это изготовленный в дни *Тутыртæ* серебряный амулет в виде трехгранной пирамиды: Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура... С. 400; Осетинская этнографическая... С. 489. По описанию З. Т. Дзэбиева, в Чеселтском ущелье (Южная Осетия) *Тутыры хъул* — это собственно игровой альчик (т. е. надпятачная баранья кость), но не простой, а основной, так называемый альчик-биток. Его обрабатывали с особой тщательностью, поэтому он был красивее остальных. В Дзимырском ущелье (Южная Осетия), как отмечает тот же автор, этот основной альчик вырезали из дерева и наносили на его грани обозначения чисел: Дзэбиев З. Т. Чеселтское ущелье. С. 198–199.

ССХХХV «С шестью отдельными углублениями» — является, практически без сомнения, случайной ошибкой. На фотографии (рис. <...>) у «кубка Тутыра» семь отделений; кроме того, на обороте фотографии имеется подпись, сделанная рукой Е. Г. Пчелиной: «Куысы авдхатæнон. Чаша с 7-ю отделениями».

ССХХХVI Чаша (*куыси*), состоявшая из нескольких отделений, изготавливалась из цельного куска дерева. В нем делалось рядом несколько углублений, так что чаша внешне напоминала поднос, уставленный деревянными бокалами. Существовали чаши с тремя (*æртæхатæнон*), пятью (*фондзхатæнон*) и семью (*авдхатæнон*) отделениями: Джикаев Ш. Ф. Древний быт и мировоззрение осетинского народа. Владикавказ, 2009. С. 181. См. также: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 709.

ССХХХVII Е. Г. Пчелина и в самом деле описывает весьма необычный застольный обряд, по-видимому, имевший распространение в Южной Осетии. Об аналогичном использовании альчика Тутыра во время праздника сообщает известный югоосетинский собиратель фольклора Дудар Бегизов (*Беджызаты Дудар*) в своей записи, относящейся к 1939 г.: «Альчик Тутыра — это

подбрасывают во время праздника в честь Тутыра. У него 6 граней: одна пустая, на 2-й — одна точка, на 3-й — две точки, на 4-й — три точки, на 5-й — четыре точки и на 6-й — шесть точек. При подбрасывании кому сколько точек покажет альчик, тот столько бокалов и выпивает. Кому выпадает пустая сторона, тот ничего не выпивает» (Легенды о царциатах. Эпос осетинского народа / сост., предисл., примеч. Ф. М. Таказова. Владикавказ, 2007. С. 297). Несколько иной вариант использования альчика Тутыра во время празднования в честь этого божества существовал в Дзимиырском ущелье (Южная Осетия). Здесь такой альчик изготавливали из дерева и наносили на его грани обозначения чисел. Тот, у кого при подбрасывании альчика выпадало больше, становился победителем, и ему подносили чашу с брагой: *Дзэбиев З. Т.* Чеселтское ущелье. С. 199. А. И. Робакидзе и Г. Г. Гегечкори видели альчик Тутыра в башне-святилище селения Ходз (Южная Осетия): он был завернут в шерсть и хранился в специально сделанном для него ящике. По словам информатора, альчик выносили во время праздника в честь Тутыра, справлявшегося всеми семьями патронимии, которой принадлежала башня: *Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г.* Форма жилища... С. 124. Как именно альчик использовался во время пиршества, не уточняется, однако, учитывая имевшиеся на его гранях числовые обозначения, можно допустить, что это происходило одним из описанных выше способов.

ССХХХVIII Ссылка на иллюстрацию в книге П. С. Уваровой «Могильники Северного Кавказа» приведена без указания номера таблицы и номера рисунка. Возможно, имелся в виду бронзовый кинжал, навершие рукояти которого выполнено в виде двух волчьих (?) голов (табл. IX, 1), впрочем, по замечанию П. С. Уваровой, этот хищник «более похож на лосиху, чем на волка»: *Уварова П. С.* Могильники... С. 24. Отметим также бронзовую булавку с навершием, украшенным «двумя маленькими хищниками (вероятно волки)»: *Уварова П. С.* Могильники... С. 51. Однако оба предмета принадлежат кобанской культуре. Сведений о бронзовых фигурках волков, происходящих из могильников аланской эпохи на территории Осетии, в указанном издании обнаружить не удалось.

ССХХХIX Не вполне корректная контаминация сведений из разных источников. В опубликованном А. А. Шифнером тексте посвящения коня действительно фигурирует *хуызисæг* — «оборотень», который препятствует душе покойного при переходе моста в Стране мертвых, однако нет никаких указаний на то, что *хуызисæг* выступает в образе волка или в каком-либо ином териоморфном облике: Осетинские тексты... С. 36, 40. В. Ф. Миллер действительно сообщает о существовавшем у осетин-дигорцев представлении, согласно которому к умирающему человеку, т. е. еще в этом мире, приходит *удесæг* — «извлекатель души» в образе волка. Но в тексте ничего не

говорится ни об огромных размерах этого волка, ни о том, что его считали оборотнем и называли *хуызисæг* (диг. *хузесæг*): «В час смерти является в образе волка *уддесæг* (диг.) — извлекатель души, и, завидя его, больной страшно пугается и указывает на потолок или на темный угол» (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. С. 295).

ССХL *Фыры дзуар* — букв. «Божество барана» или «святилище барана». При всех элементах сходства *Фыры дзуар* и *Фалвара* — не одно и то же божество, как полагают некоторые исследователи (*Головинский П. А.* Осетины // Терские ведомости. 1870. № 52; *Чибиров Л. А.* Традиционная духовная культура... С. 476), поскольку *Фалвара* — это покровитель овец, а *Фыры дзуар* — ярко выраженный покровитель чадородия и податель мужского потомства (*Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. С. 252; *Дзаттиаты Р. Г.* Культура... С. 167–168). Впрочем, далее Е. Г. Пчелина и сама высказывает сомнение относительно их тождества.

ССХLI *Кувд* в честь *Фалвары* справляли не только в августе, но и весной, во вторник после пасхальной недели, т. н. *Фæлварайы æхсæв* — «Ночь *Фалвары*»: [*Кануков А.*]. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 80. 5 июля. С. 3. Едва ли не главным блюдом праздничного застолья в честь *Фалвары* была приготовляемая из свежего сыра и муки каша *дзыкка*, поскольку, как отмечал Б. П. Гатиев, «*Фалвара* любит запах *дзыка* больше, чем запах, производимый *шашлыком*»: *Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 39. Однако праздники, посвященные *Фалваре*, определенно предполагали принесение и кровных жертв. Согласно А. Канукову, подготовка к весеннему празднику *Фалвары* состояла в следующем: «Вечером, заколов барана, так назыв. голова скота (первая родивш. в текущем году в стаде), готовят *дзыкка* (*дзыкка*. — А. Д.) — кушанье, делаемое из одного сыра» (*Кануков А.* Годовые праздники... № 80). Аналогичные приготовления совершались и летом: «В день праздника *Фалвары*, который бывает в августе месяца, осетинское семейство, у которого водятся овцы, режет барашка и готовит *дзыкка*» (*Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 39).

Святилища в честь *Фалвары* действительно немногочисленны. А. Д. Цагаева зафиксировала следующие: *Фæлварæ* в окрестностях с. Икатикау в Алагирском ущелье, *Фæлварайы кувæндон* у селения Клиат Мамисонского ущелья, *Фæлварайы рагъ* в окрестностях с. Лисри Мамисонского ущелья (*Цагаева А. Д.* Топонимия... Ч. 2. С. 191, 287) и *Фæлварайы кувæндон* в селении Джимара Трусовского ущелья (*Цагаева А. Д.* Топонимия... 2010. С. 618). См. также: *Чишев В. Т.* Малоизвестные памятники культурного наследия Мамисонского ущелья // Вестник Владикавказского научного центра. 2020. Т. 20, № 1. С. 5–10. Е. Г. Пчелина приводит ценное сообщение о святилище *Фалвары* у селения Верхний Зарамаг. В предшествующей научной литературе имеется лишь одно свидетельство об этом святилище: «При въезде в ущелье расположено

сел. Верхний Заромаг. Слева наверху дзуар, называемый Фалвара. Там устраивают куфт в начале посева хлебов» (Маркович В. В. В верховьях Ардона и Риона. СПб., 1906. (Записки Императорского Русского географического общества по общей географии : т. 38, № 3). С. 206).

ССХLII Е. Г. Пчелина не указывает источник приведенных ею сведений о комплекции («чрезвычайно жирный», «округлый», «маленький») и умственных способностях («недалекий») Фалвары. Нам неизвестны тексты, которые могли бы подтвердить такое описание. Хотя Фалвара самый добрый, сердобольный и дружелюбный представитель осетинского религиозного пантеона (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 40), эти качества отнюдь не свидетельствуют о его беспомощности. По фольклорным записям М. К. Гарданова, Фалвара молод и обладает крепким телосложением (*марздух лæхъуан Фæлвæра*): Таказов Ф. М. Дигорско-русский словарь. Русско-дигорский словарь. Владикавказ, 2015. С. 398. В осетинских трудовых песнях он вместе с другими небожителями участвует в пахоте, сидя на бороне или погоняя волов: Памятники... 1992. С. 226, 229. В нартовском эпосе Фалвара выступает как самый резвый (*фыдуагдæр*) в деле обольщения женщин (НСЭОН. Кн. 1. С. 140), у него есть прекрасный боевой конь и оружие (НСЭОН. Кн. 5. С. 85). Вооруженным (*кæсмуствæ*) он ходит во главе своих стад (Гарданов М. К. Произведения. С. 395), а стало быть, при необходимости готов защищать их.

ССХLIII Е. Г. Пчелина ссылается на комментарий А. З. Кубалова, основанный на неопределенном источнике: «Говорят, что Фалвара имел сына пройдоху по имени Дзудзумар, который терпеть не мог овец» (Кубалов А. З. Песни... С. 188). Во всех известных текстах сын небожителя Фалвары Дзудзумар (варианты: Будзумар, Гудзуна) — это не пройдоха (т. е. плут, обманщик), а юный пастух, заботящийся об овечьем стаде: он пасет его на лучших пастбищах (*хизæнты фæлмæнты*) и выбирает для отдачи тенистые, прохладные места (*рыгæддонæн йæ узал сатæджы*). Мнение о его «неприязни» к овцам, по-видимому, основано на неправильном понимании одного изъятаго из контекста эпизода: Дзудзумар во время дневного отдыха трижды пытается подоить свою прирученную овцу, чтобы утолить голод, но напуганные чем-то овцы не дают этого сделать, всякий раз опрокидывая чашу с молоком. Рассерженный пастух ругает свое стадо и оставляет его, но вскоре обнаруживает причину беспокойства овец: Осетинское народное творчество. Т. 2. Владикавказ, 2007. С. 46. См. также: Памятники... 1992. С. 104–105, 260–261; Осетинские легенды. С. 224–225.

ССХLIV В статье Б. П. Гатиева, на которую ссылается Е. Г. Пчелина, изложено предание о том, как Тутыр повредил левый глаз Фалвары, однако прозвище *хъæрæу Фæлвæра* — «кривой Фалвара» в этом тексте не упоминается: Гатиев Б. П. Суеверия... С. 40. Это неудивительно, поскольку уроженец селения Ход (Алагирское ущелье)

Б. П. Гатиев был носителем иронского диалекта осетинского языка и вряд ли обозначил бы этот дефект зрения дигорским *хъæрæу* — «кривой», а не его иронским эквивалентом *сохъхъыр*. Но и в дигорских текстах сочетания *хъæрæу Фæлвæра* мы не находим, в то время как Афсати, покровитель диких животных, нередко наделяется этим эпитетом: *хъæрæу Афсати* — «одноглазый/кривой Афсати»: НСЭОН. Кн. 4. С. 370; Гарданов М. К. Произведения. С. 394; Осетинское народное творчество. Т. 2. С. 274, 427–428.

ССХLV В осетинском фольклоре отсутствует персонаж по имени *Дарддзæст лæтту*. Имя сына повелителя диких животных Афсати — Будзумар (Юго-осетинский фольклор. С. 333–334), и ни в одном тексте его не называют *дарддзæст* — «остроглазый». По-видимому, Е. Г. Пчелина использовала стихотворение Коста Хетагурова «Фсати», в основу которого положен сюжет широко распространенной народной песни: Хетагуров К. Л. Осетинская лира: Думы сердца, песни, поэмы и басни. Владикавказ, 2009. С. 103–113. В своем произведении К. Л. Хетагуров заменил Будзумара молодым прислужкой, которого называет *дарддзæст лæтту* — «остроглазый юноша» (Хетагуров К. Л. Осетинская лира... С. 109, 111; Хадарцева А. Творческая история «Осетинской лиры». Орджоникидзе, 1955. С. 55), и, вероятно, Е. Г. Пчелина по ошибке приняла это сочетание за личное имя сына Афсати.

ССХLVI В статье В. Б. Пфаффа, на которую ссылается Е. Г. Пчелина, ничего не сказано о похищении зрительной трубы из Рекома задалесскими дигорцами: «Народ много рассказывает еще о зрительной трубе, будто некогда находившейся в Рекоме; очевидцы не из осетин говорят, что этот инструмент был очень хорошей работы. Он, по словам жителей, много лет тому назад был увезен одним русским генералом, вследствие чего везде, куда бы он ни поехал, появлялась повальная болезнь, для прекращения которой генерал будто возвратил трубу в Реком. Два года тому назад она вновь исчезла, и с тех пор о ней уже нет никаких сведений» (Пфафф В. Б. Путешествие... С. 141).

ССХLVII Е. Г. Пчелина ссылается на книгу П. С. Уваровой без указания номеров страниц и иллюстраций. Действительно, в этой книге опубликованы многочисленные бронзовые фигурки оленей и туров, однако в большинстве своем они являются предметами кобанской культуры: Уварова П. С. Могильники... С. 11, 66–67, 80, 89, 144–145, 147, 151, 196, 205, 207, 220–221, 259, 279, 302, 306.

ССХLVIII Б. А. Калоев, говоря о пчеловодстве у осетин селения Лаба, отмечал, что «мед, полученный от первого урожая, приносили в дар во имя Уастырджы (св. Георгия) — самого популярного божества села»: Калоев Б. А. Вторая Родина Коста. Владикавказ, 1999. С. 192.

ССХLIX Юный возраст (10 лет) пасечника, производящего «заклинание», вызывает некоторые сомнения и, возможно, указан с ошибкой.

Впрочем, в статье 1894 г. Н. Кесаев отметил важную роль «младших пасечников», выполнявших едва ли не большую часть работы с пчелами: *Кесаев Н.* Народный суд. (Из жизни осетинских пасечников) // Народное обозрение. 1894. № 3745. 20 ноября.

ССL Имя главного героя легенды во всех источниках имеет одну неизменную форму — *Хетæг*. Однако в записанном Е. Г. Пчелиной варианте это имя несколько раз приводится в форме *Хæтаг*. В опубликованных записях Бабу Зангиева, которого Е. Г. Пчелина называет своим информантом, есть легенда о роще Хетага, но и в этой легенде имя главного героя имеет лишь одну привьюдную форму — *Хетæг*: Бабу Зангиев. Завещание / сост. Р. Сотиева. Владикавказ, 2018. С. 462. Полагаем, что Е. Г. Пчелина, стремясь найти объяснение имени *Хетæг*, произвольно изменила его на *Хæтаг*, означающее в переводе с осетинского «скиталец, бродяга; кочевник». «Инал-скиталец-*Хæтаг*» — такая же произвольная антропонимическая конструкция, составленная из имен разных персонажей. Согласно легенде, Инал — это дед Хетага: *Шанаев Дж.* Осетинские... С. 31.

ССL Ср. у Дж. Шанаева: «В лес, Хетаг, в лес» (*Шанаев Дж.* Осетинские... С. 31). В целом приведенный Е. Г. Пчелиной вариант весьма близок к «Легенде об основании Хетага», опубликованной Дж. Шанаевым (*Шанаев Дж.* Осетинские... С. 30–33).

ССLII Действительно, в указанной статье, автором которой принято считать А. М. Шёгрена, местонахождение рощи Хетага указано в Тагаурском ущелье. В то же время следует отметить, что в путевых записях А. М. Шёгрена этой ошибки нет, а местонахождение святилища описано довольно точно: «Фиэгдон (фиэг [*фыййаг*] — лопатка), как все горные речки, очень быстрая и каменистая. У речки небольшое селение Фиаджидан, или Салиггаткан — в нем живут переселившиеся куртатинцы... Мы въехали в следующий аул Саудаг, который очень велик, возле подножия горы, там до 100 дворов с церковью... Позже, во время пути, переводчик рассказал мне историю о совершенно круглом и густом участке леса, который находится перед селением и носит название Тшетэджигад, по имени некоего Тшететага, которого до этого места преследовали из Кабарды; он бежал оттуда. Внезапно лес вырос таким, какой он сейчас, и спрятал беглеца. Он добрался до Нарских долин, где еще можно найти многочисленную и уважаемую семью Тшеттаг, ведущую свой род из Кабарды. Один раз в году в этом месте празднуют память об этом событии, принося жертву и веселясь в этом “лесном парке”»: *Шёгрэн А. М.* Осетинские штудии... С. 247–248. Вопреки замечанию Е. Г. Пчелиной, в этой приписываемой А. М. Шёгрэну статье осетинское *къох* («роща») передается вполне корректно: «Кхетажи-кох» (*Шёгрэн А. М.* Религиозные обряды... // Кавказ. 1846. № 28).

ССLIII В рукописи вместо имени информанта — пропуск, однако выше Е. Г. Пчелина уже приводила легенду о местности Бирагзанг, записанную ею от Бабу Зангиева в Алагире в 1934 г. и представляющую собой прямое, органичное продолжение легенды о роще Хетага. См. также коммент. ССIX, ССХ.

ССLIV Ср.: «Лес состоит из ясеня, клена, карагача, а отчасти и липы. Летом это приятное, прохладное место, почти совершенно темное от густой листвы пышных древесных крон» (В. К. Хетаг-кох // Терские ведомости. 1910. № 172).

ССLV А. А. Миллер не высказывал мнения о том, что священная роща Хетаджи кох — «позднее искусственное насаждение». В том месте его статьи, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, А. А. Миллер пишет о замеченных им в роще нескольких недавно посаженных деревьях, почитаемых как новый дзуар в честь Уастырджи: «На плоскости, недалеко от сел. Кадгарон находится священная роща, на опушке которой имеется почитаемое дерево, это Хетаджи-дзуар, в котором проявляется божественная сила легендарного Хетага. ... Недалеко от этого святилища, к которому нам еще придется возвратиться, находится новый дзуар в честь Уастырджи (Георгия), в виде небольшой группы недавно посаженных деревьев...» (Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Т. 3, вып. 1. Л., 1926. С. 86). Перевод названия *Хетæджы къох* как «Роща скитальцев» основан на той фиктивной форме имени главного героя — *Хæтаг* (т. е. «Скиталец»), которой Е. Г. Пчелина заменяет его правильную форму — *Хетæг*. См. коммент. ССL.

ССLVI В источниках о происхождении святилища *Цыргъ обау* (сел. Ольгинское) сведения о стоявшем на нем огромном дубе отсутствуют: *Цагаева А. Д.* Фольклорно-этнографические материалы // Мах дуг. Владикавказ, 1999. № 6. С. 96–97. Согласно Б. А. Калоеву, на вершине этого кургана-святилища находилась часовня: *Калоев Б. А.* Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981. С. 182.

ССLVII Поскольку наличие в осетинской антропонимии мужского имени Цету источниками не подтверждается, полагаем, что это искаженное осетинское имя Цыппу. В таком случае информантом Е. Г. Пчелиной мог быть не кто иной, как уроженец сел. Даргавс Цыппу Тауразович Байматов (1872–1941), известный осетинский инженер-самоучка, инициатор строительства Гизельдонской ГЭС. См. о нем: *Кусов Г. И.* Я хочу вам доверить тайну. Владикавказ, 1992. С. 25–26; Жизненный путь. Владимир Кануков / сост. И. Мирикова, М. Гуриева, Э. Хубулова. Владикавказ, 2017. С. 69–75.

ССLVIII *Саухъæд* («чернолесье; бор; дремучий лес») — нередкое обозначение священной рощи. *Саухъæд* не является ни названием божества, ни эпонимом Уастырджи. Покровитель заповедных лесов и рощ (*саухъæдтæ*) носит имя *Саудзуар*. Об этом вполне определенно свидетельствует

Б. П. Гатиев: «Сау-дзуар (черный святой). Он почитается патроном всех горских аульных роц, которые составляют остатки от древних густых и дремучих лесов и носят названия Саукадта (черные леса). Вероятно, и патрон их получил свое название отсюда» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 52). Иногда он обозначается как *Саухъæды бардуаг* — «Дух-покровитель дремучего леса» (Кайтуков А. Б. Ход. Предание и жизнь. Владикавказ, 1996. С. 90), что, вероятно, могло ввести в заблуждение Е. Г. Пчелину, посчитавшую *Саухъæд* теонимом.

ССLIX Ссылку на источник Е. Г. Пчелина не приводит, но, несомненно, повторяет сведения анонимного автора 1870 г. о богине лесов «Кади-ус-баратчи»: Осетины // Терские ведомости. 1870. № 48, 49. *Хъæдус-барæгджын* (*Хъæдыус-барæгджын*, *Хъæдус-барæг*) — корректная осетинская форма этого имени, надежно засвидетельствованная аутентичным фольклорным текстом 1912 г.: Осетинское народное творчество. Т. 2. С. 418–420.

ССLX См. коммент. XIII.

ССLXI Вопрос о тождестве Уастырджи и Саубарага весьма проблематичен (см. коммент. СXXXVII). Что касается Саудзуара и фиктивного теонима Саукад, то Е. Г. Пчелина не приводит ни одного источника, подтверждающего хотя бы минимальную степень их соотносительности с Уастырджи.

ССLXII «...кормивших своих лошадей, как обычно, сушеными грушами, взятыми с собой с плоскости» — явное недоразумение, поскольку в источнике, на который ссылается Е. Г. Пчелина, иначе: «Все войска [кабардинцев] собрались в местности Кета. Это было осенью, когда груши поспели» (Маркович В. В. В поисках за вечным льдом // ИИРГО. 1905. Т. 41, вып. 4. С. 640). И далее: «В то время грушевых деревьев [в Задалеске] не было, и появились они из навоза лошадей кабардинцев, которые на плоскости накормили лошадей грушами (в местности Кета)» (Там же. С. 641).

ССLXIII В каталоге Андреева — Аарне, на который ссылается Е. Г. Пчелина, нет сюжета под названием «Три брата». Как и во всех остальных случаях использования данного каталога, ссылку на него Е. Г. Пчелина приводит без указания номера сюжета или страницы. Недостающие элементы ссылки восстановлены нами на том основании, что осетинская легенда о Уастырджи и трех братьях в указанном издании каталога Андреева — Аарне более всего соответствует сюжету № 750 легендарных сказок, относящемуся к сюжетной группе под названием «Бог награждает и наказывает».

ССLXIV Источник цитирования в рукописи не указан. Владение пастбищами — одна из наиболее частых характеристик Митры в «Авесте». Ссылка восстановлена нами на том основании, что в русском переводе известной книги Д. Т. Беттани и Р. Дугласа Митра назван «владыкой обширных пастбищ», и практически нет сомнений в том, что Е. Г. Пчелина цитирует именно это издание. Ср. в переводах «Авесты» Е. Э. Бертельса (1924 г.),

А. А. Фреймана (1935 г.) и И. С. Брагинского (1972 г.) — «обладающий широкими пастбищами»: Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака. СПб., 1997. С. 313–321.

ССLXV «...ручей Донжентæ» — видимо, речь должна идти о нескольких ручьях. Ср. аналогичный гидроним *Донджынтæ* — «Обильные водами», обозначающий множество родников и мелких ручьев на пастбищах в Зругском ущелье: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 210.

«...ручей черногорцев» — *Сауджыны дон* означает дословно «Священника ручей».

«...источник Хурхатен «Блуждающие солнце»» — *Хурхæтæн* («Солнцеворот») или *Хурхæтæны дон* («Солнцеворота река») — под таким названием известна река в окрестностях селения Лац (Куртатинское ущелье), которая сильно разливается во время летнего солнцеворота, а затем постепенно высыхает (Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 72).

ССLXVI Сказание, которое, как сообщает Е. Г. Пчелина, она слышала в 1936 г. от Цоцко Амбалова, в точности повторяет (включая некоторые явные текстуальные совпадения) «Сказание о св. Уастырджи», записанное и опубликованное Гуцыром Шанаевым в 1873 г.: *Шанаев Дж., Шанаев Г.* Из осетинских народных сказаний // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Отд. 2. Тифлис, 1873. С. 30. *Мæрдты зæдтæ* — фиктивный термин, принадлежащий перу Е. Г. Пчелиной. Его нет ни в опубликованном Г. Шанаевым сказании, ни у Цоцко Амбалова, ни в каком-либо ином аутентичном осетинском источнике. Уносящий душу человека ангел смерти, или дух смерти (в данном случае принципиальной разницы нет), имеет в осетинском иное хорошо известное название: *удхæссæг*, мн. *удхæсджытæ*: Осетинская этнографическая энциклопедия. С. 519–520; *Кокоева А. Б.* Погребальный обряд осетин... С. 42. В опубликованных на осетинском языке вариантах этого фольклорного сюжета ангел смерти, у которого Уастырджи вынимает душу ребенка, назван именно *удхæссæг*: Осетинские народные сказки. 1962. Т. 3. С. 258–259; *Цагараев С.* Родник творчества. Владикавказ, 2020. С. 227–228.

ССLXVII Е. Г. Пчелина ссылается на работу Д. З. Бакрадзе «Сванетия» как на содержащую фольклорный текст о св. Георгии (Бакрадзе Д. З. Сванетия... С. 71), однако выше уже отмечалось, что ни в указанном месте, ни где-либо еще в этой статье сванская легенда о св. Георгии не упоминается. См. коммент. CLXVI.

ССLXVIII Почитание животворящей воды является в зороастризме не заимствованием из «Вед», а наследием религиозных представлений эпохи индоиранской общности. У зороастрийцев Ардвисура Анахита — богиня, покровительствующая вселенским водам. Считалось, что она живет на вершине г. Хукарьи у источника Ардви, с которым и отождествлялась. Полагают, что образ Ардвисуры восходит к индоиранской

эпохе, и в «Ведах» ей соответствует Сарасвати — священная река ариев «Ригведы»: Рак И. В. Мифы... С. 12, 448.

ССLXXIX Определить источник не представляется возможным. Выше Е. Г. Пчелина уже писала о бродячем фольклорном сюжете «Три брата», ссылаясь при этом на каталог Аарне — Андреева, однако в указанном каталоге сюжета с таким названием нет. Возможно, имеются в виду сюжеты № 312 «Брат спасает от змея (и т. п.) сестру и братьев» и № 550 «Иван-царевич и серый волк», в которых фигурируют и три брата, и мотив оживления/воскрешения: Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 28, 42.

ССLXXX Имеется в виду эпизод о вдовице, малолетнего сына которой не воскресил, а исцелил св. Георгий: Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879. С. 12. А. И. Кирпичников отметил несомненное влияние на этот эпизод библейской истории о пророке Илие, воскресившем сына вдовы (3-я Цар. 17: 17–24): Кирпичников А. И. Св. Георгий... С. 41.

ССLXXI «Нередко гадалщики приписывают простудную горячку и т. п. болезни Уастырджи, который таковые посылает на людей в возмездие за их вины и для исправления их» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 44). В предании о Куси Дзудтове у А. Кайтмазова характер заболевания не конкретизирован, сказано лишь, что этот охотник, прогневавший Уастырджи, «заболел и умер» (Кайтмазов А. Сказания... С. 28). Из сообщения В. Ф. Миллера следует, что болезнь (не уточняется, какая именно) могла рассматриваться как наказание со стороны Уастырджи (Миллер В. Ф. В горах Осетии... С. 96). «Грудная лихорадка, воспаление легких и туберкулез», посылаемые Уастырджи, — вольное добавление Е. Г. Пчелиной.

ССLXXII См. коммент. CLI, CLII, CLVI, CLVII.

ССLXXIII В рукописи: ««Четьи Миней», издание: <...>. СПб., г. <...>, стр. <...>». Установить по этой ссылке издание, которым пользовалась Е. Г. Пчелина, не представляется возможным, поэтому приводим ссылку по доступному нам изданию 1915 г.

ССLXXIV В статье Иеронима Кесаева, на которую ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет только о способах исцеления душевнобольных людей мусульманскими муллами. О лечении же подобных заболеваний в осетинских святилищах И. Кесаев никаких сведений не приводит (Кесаев. Осетинские бесноватые и лечение их // Кавказ. 1897. № 185, 187). В статье Осетина излечение также происходит не в указанных Е. Г. Пчелиной святилищах, а в доме больной, причем в роли экзорциста выступает ее родственник, «грамотный молодой человек» (Осетин. Бесноватая // Терские ведомости. 1901. № 94).

ССLXXV Искаженное цитирование статьи Б. П. Гатиева. В том месте, на которое ссылается

Е. Г. Пчелина, приведен не прямой текст молитвы, а лишь краткий пересказ ее содержания: «Цейцы поручают покровительству Рекома и Микалгабырта себя, свой скот, сенокосные луга и проч., прося, чтобы они правыми руками подавали им урожай, а левыми отгоняли от селения чертей и разные болезни» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 50). Далее Б. П. Гатиев действительно приводит фрагмент исполнявшейся в Рекоме во время кувда песни, но иного содержания: «Во время пира протяжно поется следующая песня: «Они! Они, (гей, гей), Реком и Микалгабырта! Ваши болезни мы да съедем. Ой! Ой (гей)! Здешние хорошие люди, воспоем Рекому и Микалгабырту» и проч.» (Там же. С. 51).

ССLXXVI Б. П. Гатиев попытался передать звучание осетинской мужской хоровой песни, однако со множеством искажений, которые повторяет и Е. Г. Пчелина. В корректном виде текст этой песни таков: Уæ, нæ рухс Уастырдж! Дæ рынтæ дын мах бахæрæм! Мæнæ ацы хæдзарæн ахъазгæнæг у! Йæ фос ын æмæ йæ хор ын бирæ ыска! («О наш светлый Уастырдж! Да съедем мы твои болезни! Окажи милость вот этому дому! Умножь его скот и его хлеба!»).

ССLXXVII Русский перевод данного текста приводит сам Б. П. Гатиев (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 46): «Ух, св. Георгий! Твои болезни мы да съедем! Вот этому дому ты помощь окажи! Умножь скот и хлеба его!» Как видно, перевод Е. Г. Пчелиной практически полностью повторяет перевод Б. П. Гатиева. Единственное заметное отличие состоит в том, что вместо правильного перевода «Вот этому дому» (Мæнæ ацы хæдзарæн) Е. Г. Пчелина ошибочно переводит «Вот нашим домам».

ССLXXVIII Имеется в виду следующий пассаж из работы Б. А. Алборова: «Уацилла, ...в эпитете которого нæргæ основа нæг означает не только «гром» (ср. нæгун), но, по первобытному представлению, «вода», «семенная жидкость», которой оплодотворяется земля (ср. осет. нæл-хæ «сливочное масло», «мужская семенная жидкость»)» (Алборов Б. А. Термин «нарт»... С. 247). Эти построения Б. А. Алборова не могут быть приняты. Как показали исследования В. И. Абаева, осет. нæрын — «гремять» (и, разумеется, нæргæ — «гремящий») восходит к иран. основе звукоподражательной природы *nag-, и. е. *(s)ner- (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 2. С. 172), не имеющей отношения к значениям «вода», «семенная жидкость». Осет. нæлхæ («сливочное (неотпленное) масло») происходит из кавказских языков (Там же. С. 168) и этимологически никак не связано с осет. нæрын («гремять») и нæл («самец»). Кроме того, приводимое Б. А. Алборовым для нæлхæ значение «мужская семенная жидкость» не подтверждается ни одним лексикографическим источником.

ССLXXIX По представлениям осетин, Уастырдж действует не только мечом и копьем, но и стрелами. Согласно опубликованному В. Ф. Миллером варианту легенды о соляном источнике

в Дигории, прежде чем пустить в ход копье и меч, Уастырджи дважды стреляет из лука: «Уаскерги немедленно догадался, в чем дело, и пустил стрелу вдогонку за ангелом плоскости. Стрела не попала в него, но от ее огненных искр произошли все грушевые деревья около аула Ахсау; вторую стрелу пустил Уаскерги около аула Заделиска, и от искр ее вырос лесок, известный под названием Морга» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 242–243). Следует также иметь в виду, что в Рекоме и многих других святилищах в честь Уастырджи наиболее многочисленным видом жертвенных приношений являются стрелы или их наконечники. С другой стороны, вооружение Уациллы не исчерпывается стрелами: у него есть и меч, за который он хватается в порыве гнева (Осетинские народные сказки. Т. 1. Сталинир, 1959. С. 187). Именно Уацилла дарит меч юному сыну нарта Урызмага (НСЭОН. Кн. 5. С. 84).

CSLXXX «Домахавцег» — перевал *Домæгъи æфцæг*, с давних времен служивший переходом с плоскости в Дигорию: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 292. Форма «Домах-авцег» почти без изменений повторяет искаженную форму этого топонима у В. Б. Пфаффа — «Дамах-авцæг»: Пфафф В. Б. Материалы для истории Осетии // Сборник сведений о кавказских горцах. 1871. Вып. 5. Отд. 1. С. 92.

CSLXXXI «Æсхардгара Заор Уастрджы». Е. Г. Пчелина почти без изменений повторяет некорректную форму этого топонима у В. Б. Пфаффа — «Ахсадр-зоар» (Пфафф В. Б. Материалы... С. 91), добавив имя Уастырджи. Такое дополнение выглядит искусственным по нескольким причинам. Поскольку речь идет о дигорском топониме, имя этого небожителя должно иметь дигорскую форму «Уасгерги», а не иронскую «Уастырджи». Кроме того, нарушен существующий в осетинском языке порядок слов (что наблюдается практически во всех попытках исследовательницы самостоятельного составления осетинских словосочетаний), по которому Уасгерги должно быть на первом месте: *Уасгергий æхсардзæфи дзууарæ* («Святилище удара меча Уастырджи»). Следует отметить еще одно обстоятельство. Хотя для второго компонента «-зоар» В. Б. Пфафф осторожно предлагает значение *дзуар* (вновь иронская форма для дигорского топонима), «Ахсадр-зоар» приводится им как название высокой скалы, а не святилища. Поэтому весьма вероятно, что «Ахсадр-зоар» — это все-таки искаженное *Æхсардзæф* («Удар меча»). А. Д. Цагаева также фиксирует *Æхсардзæф* как название этой же горы недалеко от Заделеска, но не святилища: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 298.

CSLXXXII Вопреки сообщению Е. Г. Пчелиной, анонимный автор статьи «Осетины» приводит это название не в форме *æхсæр* («орешник»), а в форме «Ахсадр-зоар» и тут же поясняет его значение: «Удар мечом» (Осетины // Терские ведомости. 1870. № 48). Компонент «-зоар» наводит

на мысль, что и анонимный автор, и В. Б. Пфафф взяли это название из какого-то рукописного источника, ошибочно приняв в «Ахсадр-заф», т. е. *Æхсардзæф*, конечное «ф» за «ор».

CSLXXXIII Ни в одном варианте этого предания черти не упоминаются. Уастырджи наносит удар мечом по скале не для того, чтобы поразить чертей, а в гнев из-за невозможности вернуть похищенный соляной источник: Пфафф В. Б. Материалы... С. 92; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 103; Ч. 2. С. 243; Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 298.

CSLXXXIV Ничем не обоснованное утверждение. О том, что звучание грома осетинами связывается с Уациллой, свидетельствует уже упоминавшийся эпитет этого божества — *наргæ* («гремящий»): Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 846; Осетинское народное творчество. Т. 1. Владикавказ, 2007. С. 5. Кроме того, в нарттовском эпосе Уацилла обладает чудесной «гремучей плетью» (*наргæ хс*), т. е. молнией, появление которой неизменно сопровождается громовыми раскатами: Памятники народного... Вып. 1. С. 94–95, 100; НСЭОН. Кн. 5. С. 102. В другом сказании, записанном Г. Шанаевым в 1876 г., мать, желая похвалить юного Тотрадза, говорит ему: «Ты похож на Уацилла, который собою гремит по голубому небу» (Памятники народного... Вып. 1. С. 102). В примечании к этому месту Г. Шанаев поясняет: «Осетины каждого бойкого мужа называют Уацилла. По их понятию, он бог хлебов, у него сверхъестественная сила. Он восседает на небесах (на семи небях). Поражает громом и молнией *сајтан’ов* (нечистых сил), изгоняя их под семью землями... Каждым урожаем и неурожаем хлеба осетины обязаны ему. Поэтому они весною при первом грома бросаются бежать торопливо к реке, умывают в ней руки и лицо» (Памятники народного... Вып. 1. С. 106–107).

CSLXXXV Для подтверждения связи периодических обвалов Санибанского ледника с именем Уастырджи в рукописи среди прочих приведена следующая неполная ссылка: «Обвал Санибанского ледника». Терск. сборн. 1903 г., вып. VI, стр...». В указанном выпуске «Терского сборника» статьи с таким названием нет. Судя по всему, имеется в виду опубликованная в этом выпуске статья Э. А. Штебера «Ледниковые обвалы в истоках Геналдона», однако в ней ничего не говорится о связи обвалов ледника с именем Уастырджи, которое в этой статье не упоминается ни разу. Тем не менее мы сочли необходимым привести ссылку на статью Э. А. Штебера с указанием полного диапазона ее страниц в сборнике.

CSLXXXVI См. коммент. CL, CLI.

CSLXXXVII Малообоснованное утверждение. Так, в статье Б. П. Гатиева, на которую ссылается Е. Г. Пчелина, ягненок приносится в жертву покровителю жилища Бынагы хицау, громовому божеству Уацилле (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 29), на праздник Пасхи (Там же. С. 47), повелителю оспы Аларды (Там же. С. 48), небесному покровителю селения Ход по имени Гуыдырты ком

(Там же. С. 51), патрону всех горных роц и лесов Саудзуару (Там же. С. 52), родственному Уацилле божеству *Æвриагъд* (Там же. С. 53). В то же время в качестве жертвы для Уастырджи Б. П. Гатиев называет не ягненка, а годовалого барашка (Там же. С. 44). Ср. опубликованную в 1916 г. «Легенду о Уастырджи и трех братьях»: оказавшись в гостях, Уастырджи пожалел ягненка, которого хотели ему приготовить, и тогда вместо ягненка для него зарезали барана (Осетинские легенды. С. 222).

ССLXXXVIII В рукописи неполная ссылка на неизвестное издание без указания выходных данных: «Тысяча и одна ночь», «Сказка о Синбаде Мореплавателе», рассказ 2-й». Мы приводим ссылку по 1-му изданию М. И. Салье (1933 г.), которым могла пользоваться и Е. Г. Пчелина.

ССLXXXIX Е. Г. Пчелина, как и прежде, ссылается на книгу Н. П. Андреева без указания номера страницы: «Андреев. "Указатель сказочн. мотив. по системе Аарне". Стр. <...>». Обнаружить в этой книге более или менее полные аналогии рассматриваемому сюжету нам не удалось. Отсутствующий в ссылке номер страницы восполнен нами на том основании, что мотив переноса птицей человека в скелете лошади в определенной мере соответствует мотиву переноса человека птицами в туше лошади в сюжете № 936 «Золотая гора» (Андреев Н. П. Указатель... С. 68).

ССXС *Æмбисонд* — пословица, поговорка, басня. Текст «Священник и мулла» ни к одному из указанных жанров не относится и представляет собой образец осетинской бытовой сказки: Осетинские народные сказки. 3-е изд. Цхинвал, 1978. С. 216–219, 271; Осетинское народное творчество. Т. 2. С. 248–250.

ССXCI Гораздо более близкую аналогию осетинской «Песне про Уасгерги и Никкола» представляет русская сказка «Жид, покупающий иконы», в которой точно так же, как и в осетинской «Песне про Уасгерги и Никкола», помощь простым людям одновременно оказывают св. Георгий и св. Николай. См. коммент. CXLIX.

ССXCII См. коммент. LXVII.

ССXCIII См. коммент. LI–LIV.

ССXCIV В текстах, на которые ссылается Е. Г. Пчелина, виночерпием (*уырдыгыстаг*) на пиру небожителей выступает не суровый громовник Уацилла, а юный нартровский герой Крым-Султан [*Хъырым-Солтан*]: Памятники народного... Вып. 1. С. 70, 93.

ССXCV В том месте, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет о произносимой шафером в доме жениха молитве, в которой Уастырджи не упоминается (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 20–21). О песне в честь Уастырджи, с которой шафер ведет невесту в дом жениха, ни здесь, ни где-либо в другом месте своей статьи Б. П. Гатиев ничего не сообщает.

ССXCVI *Растабараджджын* — небесный покровитель, святой, содействующий всему доброму и справедливому: Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 2. С. 1002; Осетинская

этнографическая... С. 416. Его имя трактуется как «заступник, имеющий власть»: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 2. С. 377. Е. Г. Пчелина не указывает источники, свидетельствующие об использовании *растѣбарджджын* в качестве эпитета Уастырджи, и нам они также неизвестны.

ССXCVII Нам не известно ни одного аутентичного фольклорного текста, в котором бы Уастырджи наделялся эпитетом *урс* — «белый». Видимо, исследовательница путает Уастырджи с грозным божеством ир. *Уацилла* / диг. *Елиа*, для которого ир. *урс* / диг. *уорс* («белый») и в самом деле является одним из наиболее употребительных эпитетов: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 261; Дигорские сказания... С. 60; Памятники... 1992. С. 93, 99, 100, 102, 113; НСЭОН. Кн. 4. С. 352, 353, 360, 363.

ССXCVIII Источники, в которых Уастырджи называют *урс æрду*, не указаны. Необходимо отметить, что осет. *урс æрду* означает не «беловласый» или «седовласый», а «[один] белый волос / волосинка». Вероятнее всего, Е. Г. Пчелина заимствовала это сочетание из «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера (Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Т. 3. С. 1326), представив его в качестве эпитета Уастырджи. В осетинском языке «беловолосый/седовласый» имеет иные обозначения: *урсхил* или *урссæр*; в качестве эпитетов Уастырджи в фольклорных текстах они не отмечены.

ССXCIX См. коммент. LXIII.

ССС Е. Г. Пчелина приводит неполную ссылку на издание, обнаружить которое не удалось: «Пшавские духовные стихи в обработке Важа Пшавела. 1893. № 7». О почитании грузинами Белого Георгия (Тетри Гиорги) есть вполне надежные свидетельства: Эристов Р. Д. О Тушино-пшаво-хевсурском округе // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1855. Кн. 3. С. 97. См. также: Веселовский А. Н. Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009. (Российские Пропилеи). С. 43–44, 495, 496.

ССCI Для эпитета «сидящий на вершине» Е. Г. Пчелина предлагает собственный некорректный перевод: *хохыбадаг*. Однако в оригинальном дигорском тексте, на который ссылается Е. Г. Пчелина, «сидящий на вершине» — это *бæрзондбæл бадаг*: Памятники народного... Вып. 2. С. 139. Отметим, что *хохыбадаг* означает «сидящий/пребывающий в горах». Так, например, в эпосе называют Елтагана, сына семиголового великана: *хохыбадаг Елтагъан* (НСЭОН. Кн. 2. С. 386). Ни к Уастырджи, ни к какому-либо иному небожителю *хохыбадаг* в качестве эпитета не применяется.

ССCII *Фæрныджы дуаг* или *Фæрныджы дзуар* — небесный покровитель жителей Геналдонского ущелья (Северная Осетия), а также название святилища, где в установленный день совершалось празднование в честь Фарныджы дуага и приносились определенные жертвы: Осетинская этнографическая... С. 532. Первое упоминание

о нем в литературе содержится в статье Дж. Шанаева: «Каждая местность Осетии имела своего дзуара-покровителя. Были, впрочем, и общие дзуары — Уастырджи и Тба-Уацилла. За этими общими божествами тянется целый сонм второстепенных местных божеств: Хархы-дзуар на Военно-Грузинской дороге, Фарныджи дзуар в Геналдоне в горах...» (Шанаев Дж. Присяга... С. 7). Более подробные сведения приводит Г. Чоцишвили: «Некоторые ку[в]андоны в Осетии имели даже историческое значение. Так, например, в сел. Ганалгоми ку[в]андон (Фарниджи-Дуаг) пользовался таким уважением, что вошедший туда убийца считался свободным от мщения родственных убитого» (Чоцишвили Г. Н. Праздники в Осетии // Кавказ. 1884. № 2). В статье Н. С. Мансурова имеется еще одно краткое упоминание «духа "Фарниджи-дзуара", защищавшего вообще всех убийц»: М[ансуров] Н. С. Обычный суд у осетин. (Историко-юридический очерк) // Каспий. 1894. № 38. 17 февраля. С. 2. В источниках нет никаких признаков отождествления Фарныджи дуага и Уастырджи; значит, считать это святилище принадлежащим Уастырджи нет оснований.

СССIII *Рындзы дзуар* («Святилище тропы») — святилище в честь Уастырджи между селениями Биз и Тамиск. Вопрос о его принадлежности Уастырджи никаких затруднений не вызывает, поскольку оно имеет и другое известное название — *Рындзы Уастырджи*: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 189.

СССIV Перевод «Клятва в тумане» является неверным. Теоним *Мигьдау* этимологизируют как «Туча-сила» (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 2. С. 117), т. е. речь идет о божестве, повелевавшем тучами и обеспечивающем благоприятную для земледелия погоду. См. подробнее: Дарчиев А. В. Материалы о культовом комплексе Мигьдау в научном наследии Е. Г. Пчелиной // Известия СОИГСИ. 2022. Вып. 45 (84). С. 166–168. Признаки отождествления *Мигьдау* и *Уастырджи* в источниках не прослеживаются, поэтому считать святилище *Мигьдау дзуар* принадлежащим культу Уастырджи нет оснований.

СССV Как уже отмечалось, тезис Е. Г. Пчелиной о полном тождестве Уастырджи и Тхоста источниками не подтверждается. См. коммент. СLI.

СССVI См. коммент. XLVI.

СССVII См. коммент. CXXXVII.

СССVIII Для святилища Тхоста в селении Унал (Алагирское ущелье) А. Д. Цагаева фиксирует название *Тхосты кувандон*: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 190. О почитании выходцами из селения Унал святилища *Тхосты дзуар* или *Тхост* имеются сведения в материалах Е. Е. Бараковой: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 5. Такой вариант названия данного святилища, как *Тхосты Уастырджи*, в источниках не обнаруживается.

СССIX Сел. Дей (*Дайыхъау*) не относится к Урсдонскому ущелью, в отличие от селения Дагом, где и находится известное во всей Осетии святилище

Загронд Уастырджи: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 64; Калоев Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. Изд. 3-е, испр. и перераб. М., 2004. С. 372.

СССX В этнографической литературе святилище с таким названием неизвестно. Может быть, его следует сопоставить с названием пастбища в окрестностях сел. Цей *Ладзойты занг*, о котором А. Д. Цагаева пишет: «Местные жители рассказывают, что на территории данного участка сохранились развалины какого-то древнего капища, где путники в качестве мысайнаг (жертвенного приношения. — А. Д.) оставляли палки. Возможно, в основе топонима и имеем... корень слова *ладзэг* — “палка”» (Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 157).

СССXI В. Ф. Миллер приводит не дигорскую форму *къабуртæ*, а именно иронскую — *къабыртæ*: Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. С. 121. Более точная иронская форма — *къабыртæ*.

СССXII «...и перевода в значении “святой Николай на буграх”» — данный перевод у В. Ф. Миллера отсутствует и принадлежит Е. Г. Пчелиной.

СССXIII То, что урочище св. Николая — это осет. *Цуалы*, вполне отчетливо осознавалось дореволюционными авторами. См., напр.: Каргинов С. Г. Санаторий у Цейского ледника // Терек. 1915. № 5561. 19 сентября. В «Путеводителе по Военно-Осетинской дороге» 1928 г. эта местность фигурирует под названием *Цуале* (Ивановский В. В., Короев И. А. Путеводитель по Военно-Осетинской дороге. Владикавказ, 1928. С. 37), а в «Русско-осетинском словаре географических терминов» 1941 г. — *Цуали (Цуалы)* (Дзагуров Д. А. Русско-осетинский словарь географических терминов и названий. Орджоникидзе, 1941. С. 100). Не вполне ясно, какие негативные последствия для изучения осетин имело «называние местности Цуали урочищем св. Николая».

СССXIV В том месте статьи Б. П. Гатиева, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет о проводившемся в селении Цей (Алагирское ущелье) празднике в честь Рекома и Мыкалгабырта, по поводу которых Б. П. Гатиев отмечает: «Первый нам неизвестен, а второй есть Николай Чудотворец» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 50–51). Ни здесь, ни в каком-либо ином месте своей статьи Б. П. Гатиев ничего не пишет о почитании святого Николая в Дигории.

СССXV На этот архивный документ Е. Г. Пчелина приводит неполную ссылку без необходимых поисковых данных: «А. Гатуев. “Христианство в Осетии” рукопись, хранящаяся в научном архиве Сев. Осет. Н-И И-та в Дзауджикау под № ..., стр. II». В восстановленной нами ссылке указаны название фонда, номер описи, номер дела и инвентарный номер, по которым рукопись А. Г. Гатуева можно найти в настоящее время в Научном архиве СОИГСИ. Номер страницы: «стр. II», как это иногда случается в рукописных материалах Е. Г. Пчелиной, может означать и «2», и «11». Впрочем, ни на одной из них А. Г. Гатуев ничего

не пишет о почитании св. Николая в Дигории. Следует также отметить, что целесообразность ссылки на хранящуюся в архиве рукопись А. Г. Гатуева вызывает сомнение, поскольку этот очерк в дореволюционный период был опубликован трижды: в 1891 г. в газете «Терские ведомости», в 1896–1901 гг. во «Владикавказских епархиальных ведомостях» и в 1901 г. в виде отдельного издания. В 2007 г. вышло четвертое издание очерка с научным комментарием, и, учитывая его наибольшую доступность для современного читателя, мы приводим на него ссылку, с указанием мест, в которых А. Г. Гатуев действительно пишет о культе св. Николая в Дигории: *Гатуев А. Г. Христианство в Осетии: Исторический очерк* / сост., ред. А. А. Горобец. Владикавказ, 2007. (Кавказ христианский). С. 30–31, 33, 42.

СССХVI Е. Г. Пчелина попыталась обозначить целую традицию искажения в названии этого культа у православных авторов, первым из которых был протопоп Иоанн Болгарский, будто бы умышленно заменивший дигорское Микалгабурта на св. Николая. Даже если мы согласимся с предположением о недостоверности сведений Иоанна, намеченная далее Е. Г. Пчелиной цепочка авторов, «усиленно пропагандировавших» это искажение, рассыпается при ближайшем рассмотрении. Так, П. С. Паллас не зависит от Иоанна Болгарского, поскольку его сведения о почитании св. Николая у дигорцев происходят из иного источника (см. ниже). Следующий, Б. П. Гатиев, ничего не писал о культе св. Николая в Дигории. Книга протоиерея Алексия Гатуева «Христианство в Осетии» и «Осетинские этюды» В. Ф. Миллера на сто с лишним лет отстоят от донесения Иоанна Болгарского. Но и здесь преемственность неочевидна, поскольку донесение было впервые опубликовано в 1933 г. Нельзя не отметить, что, кроме сообщений тех авторов, православный сан которых побуждает Е. Г. Пчелину считать их необъективными, существуют и другие, определенно не связанные с православной миссией источники. Побывавший в Осетии в 1781 г. с военно-разведывательными целями подполковник Леонтий фон Штедер (Леонтий Леонтьевич Штедер; уроженец Пруссии) также сообщает, но намного подробнее, о почитании св. Николая у дигорцев селения Донифарс: [Steder L. von]. *Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Gränzfestung Mozdok nach dem innern Caucasus unternommen worden*. St. Petersburg ; Leipzig, 1797. (Neue nordische Beyträge / hrsg. von P. S. Pallas. 1796. Bd. 7). S. 55, 118. Первым публикатором его записей был П. С. Паллас, и неудивительно, что в своей более поздней работе, на которую ссылается Е. Г. Пчелина, П. С. Паллас, говоря об этом культе, повторяет добытые Л. Л. Штедером сведения, отсутствующие у протопопа Иоанна Болгарского: *Pallas P. S. Voyages entrepris dans les gouvernemens méridionaux de l'empire de Russie, dans les années 1793 et 1794*. T. 1. Paris, 1805. P. 471. Почитание св. Николая у дигорцев подтверждает

и немецкий востоковед Юлиус Клапрот, посетивший Кавказ, в том числе и Осетию, в 1807–1808 гг., при этом он дополняет сведения предшественников: *Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808*. Bd. 2. Halle ; Berlin, 1814. S. 599, 601. Следует отметить, что работа Ю. Клапрота была опубликована после того, как ученый, находясь в Германии, самовольно оставил русскую службу, вследствие чего в 1812 г. даже было принято решение о его исключении «с бесславию из Академии наук»: Куликова А. М. Российское востоковедение XIX века в лицах. СПб., 2001. (Архив российского востоковедения). С. 26. Поэтому нет никаких оснований допускать искажение Ю. Клапротом сведений о почитании св. Николая у дигорцев в угоду русской православной миссии. Пещеру св. Николая у дигорцев Донифарса упоминает в своих путевых заметках Фридрих Феттер, немец из Тюрингии, побывавший на Кавказе в 1827 г.: *Vetter F. Ch. W. Meine Reise nach Grusien im 1827 Jahre*. St. Petersburg ; Leipzig, 1829. S. 137–138. Известный немецкий ученый, ботаник Карл Кох совершил научную поездку на Кавказ в 1836–1838 гг. В своей книге об этом путешествии ученый критически подходит к сведениям предшественников и стремится приводить лишь те данные, которые были получены при непосредственном наблюдении. К. Кох отмечает, что ему не удалось подтвердить сведения Ю. Клапрота о соблюдении осетинами поста, однако он приводит в качестве вполне достоверных сведения об особом почитании св. Николая осетинами-дигорцами селения Донифарс: *Koch K. H. E. von. Reise durch Rußland nach dem kaukasischen Isthmus in den Jahren 1836, 1837 und 1838*. T. 2. Stuttgart ; Tübingen, 1843. (Reisen und länderbeschreibungen der älteren und neuesten zeit). S. 120.

СССХVII Согласно Е. Г. Пчелиной, столь высокое значение св. Николая в религиозных представлениях осетин-дигорцев является результатом деятельности православных миссионеров XVIII–XIX вв. Однако следует иметь в виду, что жители Донифарсского общества (центр этого культа) уже в XVIII в. в большинстве своем были приверженцами ислама (Калоев Б. А. Осетины. (Историко-этнографическое исследование). 2-е изд., испр. и доп. М., 1971. С. 291; Емельянова Н. М. Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. М., 2003. С. 102) и всегда оставались таковыми в дальнейшем. Поэтому о каких-то исключительных успехах православной миссии XVIII–XIX вв., якобы установившей здесь культ св. Николая, говорить не приходится. Есть все основания полагать, что почитание св. Николая в Дигории — это гораздо более древняя традиция, берущая начало в средневековом аланском христианстве. См.: Басилов В. Н., Кобычев В. П. Николайи кувд. (Осетинское празднество в честь патрона селения) // Кавказский этнографический сборник. 1976. Вып. 6. С. 131–154; Малахов С. Н. Средневековый выносной крест

с греческой надписью из Западной Алании // Историко-филологический архив. 2017. № 8. С. 57–58.

СССХVIII «Песня про Уасгерги и Никкола» (Памятники народного... Вып. 2. С. 131) — не единственный дигорский текст, в котором фигурирует св. Николай (Никкола). Легенда о св. Николае с иным сюжетом была опубликована З. Сосиевым в 1903 г.: *Сосиев З.* Станица Черноморская // Терский сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому календарю» 1903 г. Вып. 5. Владикавказ, 1903. С. 56. Кроме того, св. Николай выступает одним из главных действующих лиц в уже упоминавшейся легенде о соляном источнике в Дигории: *Пфаф В. Б.* Материалы... С. 92. См. также дигорскую сказку «Бог, Уасгерги и Никкола»: Осетинские народные сказки / зап. текстов, пер., предисл. и примеч. Г. А. Дзагурова. М., 1973. (Сказки и мифы народов Востока). С. 498.

СССХIX «Песня про Уасгерги и Никкола» не является «почти дословным переводом» апокрифа о св. Николае и св. Касьяне. В осетинском тексте Никкола помогает горцу, едва не сорвавшемуся в пропасть, и в это же самое время Уасгерги помогает другому человеку, на которого в степи напали разбойники: Памятники народного... Вып. 2. С. 131. В русской легенде Касьян надменно игнорирует просьбу мужика помочь вытащить увязший воз с дровами, в то время как Никкола оказывает ему эту помощь: *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды... С. 117–118. Откровенно негативные и даже демонические черты Касьяна в славянском фольклоре (*Белова О. В.* Касьян // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь.* Т. 2. М., 1999. С. 475–477) никак не соответствуют образу осетинского Уасгерги, что также препятствует выводу об идентичности сопоставляемых текстов.

СССХХ Е. Г. Пчелина приводит ссылку на сказку «Солдат и смерть», которая, однако, основана на ином сюжете, а св. Касьян в ней не упоминается (*Смирнов А. М.* Сборник... Вып. 2. С. 577–582).

СССХХI См. коммент. XXXI к главе I.

СССХХII В указанной статье Н. Я. Марра (*Марр Н. Я.* Ossetica-Japhetica. I // *Азиатский сборник. Из Известий Российской академии наук.* Новая серия. Пг., 1918. [Т. 1]. С. 2072) мнение Р. Р. Штапельберга относительно происхождения осетинского Мыкалгабырта не упоминается.

СССХХIII Ссылку на источник этих сведений Е. Г. Пчелина не приводит; вероятнее всего, имеет в виду статью С. Кучеревского, в которой сообщается, что в осетинских верованиях архангел Михаил «управляет болезнями и всеми заразительными поветриями, поэтому они называют его иначе — Рыны бардуаг (правитель болезней)»: *Кучеревский С.* Осетинский праздник... Аналогичные сведения привел в своей статье В. Ф. Переваленко, несомненно, позаимствовав их у С. Кучеревского: *Переваленко В. Ф.* Осетинский праздник Хор-хор // *Кавказ.* 1853. № 39. 27 мая. С. 160–161. В христианской традиции св. архангел Михаил

почитался как податель исцеления от разных болезней, способный даже прекратить эпидемию чумы (*Грегориус Ф.* История города Рима в Средние века / пер. с нем. Ч. 1. М., 2018. С. 269), и не исключено, что эти черты архангела Михаила могли повлиять на формирование образа осетинского Мыкалгабырта. Действительно, по легенде, Мыкалгабырта спас род Царзонта (небесным покровителем которого он считается) от морового поветрия, распространяемого неизвестно откуда появившейся черной кошкой (вариант: черной лисой): *Цагаева А. Д.* Фольклорно-этнографические материалы // *Мах дуг.* Владикавказ, 2005. № 5. С. 129–130; Осетинское народное творчество. Т. 2. С. 234. Тем не менее аутентичные осетинские тексты, подтверждающие тождество Мыкалгабырта и Рыныбардуага, неизвестны, а единичное свидетельство С. Кучеревского не дает достаточных оснований для того, чтобы рассматривать Мыкалгабырта как божество, повелевающее эпидемиями и обладающее страшной, губительной силой. По представлениям осетин, Мыкалгабырта — податель плодородия и изобилия (*Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 50; *Икаев А.* Святки у осетин // *Тифлисский листок. Иллюстрированное приложение.* 1900. № 24; *Скачков А. Е.* Опыт статистического исследования...; Памятники... 1992. С. 51, 54, 57–58, 97, 127; *НСЭОН.* Кн. 2. С. 28; *НА СОИГСИ.* Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 77), а Рыныбардуаг — в прямом смысле повелитель повальных болезней, поскольку в его власти и наслать эпидемию, и избавить от нее: *Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 56; Осетинская этнографическая... С. 424. См. также: *Туамагов А. А.* Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ, 2010. С. 287.

СССХХIV Е. Г. Пчелина почти дословно повторяет объяснение Б. П. Гатиева: «Рын значит повальная болезнь, бар — воля, дуага — одна из высших небесных сил» (*Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 56).

СССХХV «Амдзуарцы», в рукописи встречается также «амдзуардзы» — неясная форма, существование которой не подтверждается ни одним лексикографическим источником. В осетинской литературе встречается *амдзуар* как обозначение людей, связанных почитанием одного и того же святого/святилища, шире — единоверцев: *Кулаев С.* Еврей Ошуак // Ч. Бегизов, С. Кулаев. Произведения. Владикавказ, 1995. С. 372; *Айларов И. Х.* Мамисонский перевал. Кн. 3. Владикавказ, 1995. С. 103.

СССХХVI *Къусбар* (*къусбартае*) — устраиваемая на праздник складчина, когда муку, зерно или солод собирают по чаше со двора. В том месте статьи Б. П. Гатиева, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет не о праздничной складчине *къусбар* (*къусбартае*), а о передвижном хоре, исполнявшем во время эпидемий или эпизоотий духовные песни, для того чтобы умиловить повелителя повальных болезней Рыныбардуага, а также призвать на помощь других небожителей: *Гатиев Б. П.* Суеверия... С. 56–57.

СССХХVII «Бродячая чаша» не является адекватным переводом осетинского *къусбар* (мн. *къусбарта*); это слово имеет иное значение: «Из *k'ūs* “чашка” и *bar* от *баруп* “отмеривать”» (Абаев В. И. Из истории слов // Вопросы языкознания. 1958. № 1. С. 642).

СССХХVIII Для трещотки *файнагдзæгъдæн* Е. Г. Пчелина некорректно применяет форму множественного числа *файнагдзæгъдæнтæ*, т. е. «трещотки». Эта деталь служит дополнительным подтверждением того, что в основу описания жеребьевки положен текст Б. П. Гатиева, в котором присутствует та же самая неточность: «...вертя каждый *файнагдзахданта* (вроде русской трещотки)» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 56).

СССХХIX Ср. описание этой жеребьевки у Б. П. Гатиева: «Узнав, что в таком-то ауле появилась эпидемия или падеж скота, жители одного из соседних к нему аулов собирались на ныхас и там, по предварительном совещании, призывали свыше-вдохновенного старика и предлагали ему бросить жребий: кому из молодых людей быть в хоре. Жребий состоял из маленьких, коротеньких палочек, которые надрезывались самими юношами, чтобы лучше отличить свою метку, и которые затем гадальщиком опускались в его шапку. Встряхнув ее, он выбрасывал первую попавшуюся палочку и передавал ее хозяину. Получив жребий, юноши, образовав из себя кружок, отправлялись по аулам, вертя каждый *файнагдзахданта* (в роде русской трещотки), распевая песни духовные и светские» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 56).

СССХХX Ср. зафиксированный Б. П. Гатиевым текст песни в честь Рыныбардуага, которую во время эпидемии исполнял мобильный хор певчих: «Ооооии, оои! Рыны-бардуаг! Низдаардауаи ууу (гой, гей, болезнь от тебя), аананиздзинаа-адтаар дауаи ууу (здоровье тоже от тебя), аацыы каау даа фыыдаххай бакааккаа (этот аул от твоего гнева сохрани)» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 56).

СССХХXI Сочетания *Уастырджы æмæ уастырджитæ*, *Еля æмæ еляитæ* и т. д. и трактовка их как «небесного воинства» в тексте Б. П. Гатиева отсутствуют: «Двинувшись в аул, они хором пели в честь всех святых, повторяя имена их по два и по три раза и во множественном числе. “Уастырджита! Уастырджита! Уастырджита! Рекомта! Микалгабырта! Микалгабырта! Микалгабырта! Елята! Елята! Елята!” и проч. “Мана ацы кау бакаканут уауг (?) низай” (здесьшний аул соблюдайте от повальной болезни)» (Гатиев Б. П. Суеверия... С. 57).

СССХХXII В Северной Осетии зафиксированы следующие святилища в честь Мыкалгабырта: Дзыццыны Мыкалгабыры куввддон — в окрестностях развалин селения Верхний Мизур (Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 184), Мыкалгабыр — в селении Ход (Там же. С. 187), а также одноименные святилища в селениях Джинат, Сатат, Хозитыкау, Бирагтыкау (Там же. С. 282). *Рагъ* — святилище в честь Мыкалгабырта над селением

Даикау (Там же. С. 188), Гаджиты Мыкалгабыр — в ущелье Варце (Там же. С. 260, 282). Святилища Мыкалгабырта имеются и в равнинных селах Северной Осетии: Мыкалгабыры куввддон — священное дерево у селения Красногор и аналогичное святилище у селения Црау (Там же. С. 503), Мыкалгабыр — в окрестностях селения Верхний Комгарон (Там же. С. 554).

СССХХXIII «2.3. Священный заповедник Ивард Реком. Топография святилищ в Цейском ущелье».

СССХХXIV Ссылка на первый том «Осетинских этюдов» В. Ф. Миллера приведена без указания номера страницы, что неудивительно, поскольку в этом томе сказание о кольце нарта Батраза не упоминается.

СССХХXV Приведенное сказание не содержит данных о связи Мыкалгабырта с эпидемиями и эпизоотиями. См. об этом также: НСЭОН. Кн. 1. С. 397.

СССХХXVI *Галвæндаг* (букв. «Бычья дорога») — название местности в теснине Касарского ущелья. Здесь сохранились остатки древней заградительной стены и боевых укреплений: Тменов В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 164–167; Гутнов Ф. Х. Средневековая Осетия. Владикавказ, 1993. С. 11.

СССХХXVII В том месте, на которое ссылается Е. Г. Пчелина, речь идет не о двух, а об одном святилище Мыкалгабырта: «В Касарском ущелье, между Св. Николаем и местом, называемым Гальфандаг, влево от дороги — храм во имя Св. Михаила и Гавриила, прозываемых туземцами Микалгаброта» (Уварова П. С. Кавказ... [Ч. 1]. С. 26).

СССХХXVIII Сведения о принадлежащем роду Царазонта святилище *Мыкалгабыр* в местности Цуали приводит также известный знаток осетинского фольклора А. Б. Кайтуков: Кайтуков А. Б. Надочажная цепь: Легенды, стихи, миниатюры. Владикавказ, 2008. С. 25–27. В то же время следует отметить, что у других авторов это же святилище упоминается под названием *Цуалыйы Уастырджы*: Дзасохов М. С. Страна ласточек: Повести и короткие рассказы. Орджоникидзе, 1987. С. 412; Цгоев Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Изд. 2-е, доп. и испр. Владикавказ, 2017. С. 211.

СССХХXIX *Рагъ* — святилище в честь Мыкалгабырта на гребне высокого холма над сел. Даикау: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 188.

СССХL А. Д. Цагаева фиксирует иное название этого святилища — *Рагъ*: Цагаева А. Д. Топонимия... Ч. 2. С. 188.

СССХLI «Мы пришли к тебе в гости, Михдау!» — попытка Е. Г. Пчелиной дословно перевести устойчивое молитвенное выражение «*Мах — де'уазæг!*» (букв. «Мы — твои гости!»), которое представляет собой просьбу к небожителю принять молящихся под свою защиту. См.: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь... Т. 4. С. 61.

СССХLII Житель селения Цамад Джеорджи Черчесов был для экспедиции Е. Г. Пчелиной 1938 г.

одним из главных информантов. Он совершенно не знал русского языка, поэтому практически все записи от него велись входившей в состав экспедиции Е. Е. Бараковой. В довольно подробном рассказе об эпидемии чумы в Цамаде, записанном Е. Е. Бараковой, Джеорджи ничего не сообщает о появлении этой болезни из Грузии во времена царя Ираклия: НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 8–9.

СССХLIII Входившая в состав экспедиции Е. Г. Пчелиной 1938 г. Е. Е. Баракова записала от Джеорджи Черчесова довольно подробные сведения о его родословной: «Джеорджи сә фыдалтай бирәты хуыды кәны: йә фыд уыд Зна, уый фыд та Быби, Быбийы фыд — Гавдын, Гавдыны фыд — Гапа, Гапайы фыд — Гагу, дарддәр сә нал зоны» / «Джеорджи помнит многих из своих предков: его отцом был Зна, отец его отца — Быби, отец Быби — Гавдын, отец Гавдына — Гапа, отец Гапа — Гагу, дальше он не знает» (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 2). Как видим, прадеда Джеорджи Черчесова звали Гавдын, а имя Гака в его родословной отсутствует.

СССХLIV Согласно записям Е. Е. Бараковой, сделанным от Джеорджи Черчесова, единственным жителем Цамада, выжившим после заболевания чумой, был Галау Черчесов (Черчесты Гәләу), который не являлся прадедом Джеорджи и не относился к числу его предков по прямой линии (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 8).

СССХLV «...которых было 60 человек» — количество умерших определенно не соответствует масштабам описываемого бедствия. Цифра отчасти проясняется в сопоставлении с записями Е. Е. Бараковой, в которых Джеорджи Черчесов сообщает, что выжившему после болезни Галау Черчесову приходилось хоронить умерших односельчан по 40 человек в одном склепе: «Гәләу дәр фәрынчын уыцы низгәй, фәлгә дзы фәрвәзт. Уый-уу дзы 40-гәйттә уу зәппадзы нывәрдта» (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 8). Возможно, и у Е. Г. Пчелиной с некоторыми текстуальными искажениями передаются сведения о количестве умерших от чумы, погребаемых в одном склепе.

СССХLVI Ср. у Е. Е. Бараковой: «Чи уу бадт йә ингәны былыл, уый уу Гәләуән ләггәтә кодта: «Томәй ма ма ныуадз», зәггәтә» («Кто сидел на краю своей могилы, ожидая своей смерти, просил Галау: “Не оставляй меня открытым”») (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 8).

СССХLVII Сведения Е. Г. Пчелиной вновь не соответствуют тому, что было записано Е. Е. Бараковой практически в то же самое время от того же Джеорджи Черчесова: «Низ куы аҕсабыр, уәд адәм, хъады чи уыд, уыцы адәм, аҕамбырд сты ама ама-вәндәй сарәзтой куәндон — Ахсарты дзуар ама ам кувынц уәдәй нырмә Рыныбардуагән. Ахсарты куәндон сарәзтой ма фыды фыд Быби, Черчесты Гус ама Уырымты Дзахсат» / «Когда болезнь утихла, люди, которые были в лесу, собрались, взялись дружно и построили святилище — Ахсарты

дзуар, и с тех пор здесь молятся Рыныбардуагу. Строителями святилища Ахсарты [дзуар] были мой дед Быби, Черчесов Гус и Урумов Дзахсат» (НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 8).

СССХLVIII «Уасгерги не захотел помочь стурдигорцам против чумы...» — несколько вольная трактовка. В тексте отсутствует эксплицитно выраженное прямое нежелание Уасгерги оказывать помощь. Речь идет о гадании, посредством которого было определено, кто из небожителей — Уасгерги или Идауаг — защитит людей от повальной болезни: «[Байтемирко Куругасов] сказал: “Я пушу стрелу, и если она полетит к Идауаг’у, то он будет нашим защитником, если же к Уаскерги, то он нам поможет”. Стрела попала в священный ящик Идауаг’а, и все поспешили расположиться около этого дзуара» (Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. С. 284).

СССХLIX В очерке Б. П. Гатиева нет указаний на то, что действие происходит в Кударском ущелье. Б. П. Гатиев был уроженцем селения Ход (Северная Осетия) и описывал хорошо известные ему обряды, совершавшиеся в его родном Алагирском ущелье. Об этом свидетельствует и тот факт, что после произнесения шафером молитвословия (на которое ссылается Е. Г. Пчелина) невестку вели к святилищу *Мады Майрам*, представляющему собой священный камень: *Гатиев Б. П. Суеверия...* С. 21. Такое святилище действительно существует у западной окраины селения Ход: *Цагаева А. Д. Топонимия...* Ч. 2. С. 186. Очевидно, что упоминаемый у Б. П. Гатиева *Раггы дзуар* не имеет отношения к одному и тому же святилищу в Кударском ущелье.

СССХL В сел. Гуршеви (осет. *Хъадысар*) действительно имеется святилище *Таранджелоз* / *Таранджелосы куәндон*: *Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия...* Т. 1. С. 510. По своему местоположению именно это святилище может рассматриваться как относящееся и к Мамисонскому ущелью (Северная Осетия), и к Кударскому ущелью (Южная Осетия).

СССХLI На указанных страницах П. С. Уварова пишет о двух церквях под названием «Тавар-Ангелози или Михаила Архангела» и «Товар или Мтавар-Ангелози» в окрестностях сел. Геби (Горная Рача) (Уварова П. С. Кавказ: Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. Ч. 3. М., 1904. С. 25–26), о святилище Цабаурти, видимо, являвшемся некогда церковью «Арх. Гавриила или Тавар-Ангелос» недалеко от сел. Шуапхо (Пшавия) (Там же. С. 223) и о святилище «Архангела Михаила — Мтавар-Ангелози» в окрестностях сел. Шатели (Хевсурия) (Там же. С. 248). Святилище Таранджелоз близ селения Дес (Трусовское ущелье) П. С. Уварова не упоминает.

СССХLII См. коммент. XXXI к главе I.

СССХLIII «Но небесные явления более зависят от солнцеликого св. Георгия, стоящего на высокой Сачалейской-Сам-Кибальской горе». *Эристов Р. Д. Извлечения...* С. 185.

- СССЛIV** Ср. мнение А. А. Цуциева, не связывающее это упоминание со святилищем Реком: Цуциев А. А. О некоторых предметах христианского культа из святилища Реком // Известия СОИГСИ. 2021. Вып. 41 (80). С. 18–19.
- СССЛV** Имеются в виду публикации: Осетины // Терские ведомости. 1870. № 48. 26 ноября. С. 3; № 49. 3 декабря. С. 3; № 52. 24 декабря. С. 3–4; Кануков И. Д. В осетинском ауле... С. 1–43; Россигов К. Н. Экскурсии по кавказским ледникам // Естествознание и география. 1898. № 5. С. 1–21; № 8; № 9. С. 1–19; № 10. С. 1–20; № 11. С. 1–19. Об экскурсии на Геналдонский ледник: Россигов К. Н., Коленко Б. З. Экскурсия на Геналдонский ледник // Путеводитель экскурсий VII Международного геологического конгресса. СПб., 1897. С. 1–11.
- СССЛVI** Осенний праздник в честь Уастырджи продолжительностью в неделю.
- СССЛVII** Троицкая церковь в Гергети (груз. *Гергетис Цминда Самеба*), датируется XIV в.
- СССЛVIII** Армазд — также древнеармянское божество, имя которого является производным от «Ахурамазда». Почитание божеств Армази, Гац и Гаим было установлено Фарнавазом I, царем Иберии (IV в. до н. э.). Упоминания названных теонимов в указанной статье Н. Я. Марра отсутствуют. «Давид Сасунский» — средневековый армянский эпос, сложившийся не позднее XIII в.
- СССЛIX** Летний праздник у хевсуров, пшавов, мохоев.
- СССЛX** Меканроба — название набегов у тушин.
- СССЛXI** См. коммент. CI к главе II.
- СССЛXII** Об осетинских праздниках — на с. 216–217.
- СССЛXIII** Осет. *хъалон* — «подать».
- СССЛXIV** Праздник св. Георгия Победоносца в Грузии.
- СССЛXV** См. коммент. XXXI к главе I.
- СССЛXVI** Красная горка — народное название христианского праздника Антипасха. Это первое воскресенье после Пасхи, служащее обновлением праздника на восьмой день от Воскресения Христова. Этот день имеет также названия Фомина неделя (Неделя о Фоме) и Неделя Новая. Название Фомина неделя в православной традиции связано с изменением основного акцента в богослужении на воспоминание о втором явлении Спасителя апостолам, среди которых был св. Фома, не поверивший в Воскресение до тех пор, пока не увидел раны Христа от распятия на кресте собственными глазами.
- СССЛXVII** Мятцел — одно из пяти старших божеств ингушского пантеона, покровитель земледелия и защитник справедливости. Посвященный ему храм находился на вершине священной горы Мят-лом (Столовой горы) и назывался Мятцели. Изначально был предком-покровителем тейпа Фалханой: Сампиев И. М. Генезис и эволюция обожествления святого Мятцел (к вопросу о доисламских верованиях ингушей // История, археология и этнография Кавказа. 2020. Т. 16, № 2. С. 394–417.
- СССЛXVIII** Астарта — греческое название древне-семитской богини плодородия, любви и материнства (в Вавилоне и Ассирии — Иштра, в Израиле — Асторет (Аштарот)). В Северном Причерноморье вобрала в себя ряд черт культа Великого женского божества: Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н. э.). СПб., 2007.
- СССЛXIX** Маат — в египетской космогонии орудие Ра, при помощи которого он управляет миром, а также богиня справедливости и порядка, ее символ — страусиное перо. Образ Маат находился в центре египетских ритуалов, что делало ее второй по значимости после Ра: Андрианов Г. К вопросу об отождествлении библейской жены премудрости и древнеегипетской богини Маат // Ипатьевский вестник. 2021. № 4 (16). С. 11–27.
- СССЛXX** Диана — богиня в римской и эллинистической традиции, считавшаяся покровительницей охоты, деторождения и сельской окрестности. Она приравнивается к греческой богине Артемиде и на начальном этапе истории Римской республики вобрала в себя многие черты из мифологии Артемиды, включая рождение на о. Делосе от родителей Юпитера и Латоны и наличие брата-близнеца Аполлона, хотя она имела независимое происхождение в Италии.
- СССЛXXI** Аллат (ал-Лат) — древнеарабская богиня природных сил и подземного царства.
- СССЛXXII** Возможно, имеется в виду Агдистис — божество в анатолийской, древнегреческой и древнеримской мифологии, тесно связанное с кругом фригийской богини Кибелы. Имело при рождении от Зевса как мужские, так и женские репродуктивные органы. Главным культовым центром был анатолийский г. Пессин.
- СССЛXXIII** Милитта — семитическая богиня, культ которой особенно процветал в Вавилоне и оттуда перешел к ассириянам и персам. Образ отождествлялся с греческой Афродитой Уранией и почитался как праматерь всего мира, его женское производительное начало.
- СССЛXXIV** Осет. *дау* имеет значение «сомнение, навет».
- СССЛXXV** Комментарий к этому сообщению Е. Г. Пчелиной см.: Дарчиев А. В. Культовый комплекс Мигъдау в материалах археолого-этнографической экспедиции Е. Г. Пчелиной 1938 г. // Известия СОИГСИ. 2023. № 4. С. 138–139.
- СССЛXXVI** Возможно, речь идет не о названии танца, а о выкриках во время его исполнения: Уарзати В. С. Народные игры... С. 49–50.
- СССЛXXVII** Иштар — главное женское божество месопотамского (шумеро-аккадского) пантеона, богиня плодородия, любви и войны. Ее священные животные — пантера и лев, она нередко изображалась стоящей на спинах этих животных. Борода, нередко являющаяся частью воинственного образа богини, свидетельствовала о ее равном положении по отношению к мужским божествам.
- СССЛXXVIII** Анахита — богиня воды и плодородия в иранской мифологии. Анахиту часто изображали красивой молодой женщиной в короне

из лучей, держащей сосуд с водой, пучок колосьев и копье. Она также была известна как «Непорочная» и ассоциировалась с чистотой и праведностью.

CCCLXXIX Так называемый Богазкёйский архив, собрание текстов, был обнаружен на месте современной деревни Богазкёй (Турция), где находилась столица Хеттского государства — Хаттусас.

CCCLXXX Батонеби (груз. ბატონები) — злые духи, насылающие инфекционные болезни; слово является множественным числом от *батони* (груз. ბატონი) — «господин, владыка».

CCCLXXXI Согдиана, Согд — древняя историческая область в Центральной Азии.

CCCLXXXII Шитала — индуистская богиня оспы и других инфекционных болезней.

CCCLXXXIII Харити — одно из защитных божеств в буддийской традиции; изображается иногда с рогом изобилия.

CCCLXXXIV Святая великомученица Варвара Илиопольская (273–306) — защитница от внезапной и насильственной смерти, покровительница тех, чья работа связана с риском. Жила в Илиополе Финикийском, в семье представителей местной аристократии. После обращения в христианство казнена собственным отцом. Нетленные мощи святой великомученицы Варвары в VI в. н. э. были перенесены в Константинополь, а в XII в. дочь византийского императора Алексея Комнина (1081–1118), княжна Варвара, вступая в брак с русским князем Михаилом Изяславичем, привезла их с собой в Киев, где они находятся и теперь — в кафедральном соборе Святого князя Владимира. Святой великомученик Феодор Тирон (?–306) — состоял в военных формированиях на территории города Амасия в Понте (Средняя Азия). Отказался участвовать в кампании, направленной против христиан, после чего был казнен; мощи остались нетленными и были погребены в окрестностях Амасии. Впоследствии мощи перенесли в Константинополь, в храм; голова находится в Италии, в г. Газте. Особая служба в честь этого святого совершается на первой неделе Великого поста.

CCCLXXXV Гвелети — селение в Дарьяльском ущелье, находящееся сегодня в Казбегском муниципалитете Грузии.

CCCLXXXVI Фандыр — общее название для разных инструментов, в том числе щипковых.

CCCLXXXVII Закавказская научная ассоциация по изучению Кавказа и Ближнего Востока была учреждена декретом Закавказского центрального исполнительного комитета 11 июня 1923 г. Основная цель — всестороннее изучение как Закавказья, так и соседних стран Кавказа и Ближнего Востока, а также распространение научных и прикладных знаний об этих странах. Ассоциация организовывала научные экспедиции, издавала научные труды, содействовала организациям, учреждениям и отдельным научным работникам в их исследовательской деятельности на местах, способствовала

установлению научных связей с различными научными организациями.

CCCLXXXVIII Осет. *кзуыри* — «неделя», *сæр* — «голова».

CCCLXXXIX См. коммент. CCCLXVI.

CCXC Хилагом называется часть Куртатинского ущелья от Хилакских источников до сел. Гутиатикау.

CCXCI Осет. *Гарнискæ* (Гарниска), *Гарнисджы ком* — «Ущелье Гарниски». Одно из боковых ответвлений ущелья, идущее от Уаллагкома в сторону Алагирского ущелья. Здесь же протекает и р. Гарнисджин дон, или Халбиаты дон.

CCXCII Эрратические валуны (ледниковая эрратика) — название переносимых ледниками валунов сильно метаморфизованных горных пород.

CCXCIII В работе А. Д. Цагаевой не упоминается: *Цагаева А. Д.* Топонимия... (коммент. *З. Х. Албеговой (Царикаевой)*).

CCXCIV *Карчигулой* — полузабытое божество птиц. Впервые упоминается Г. Ф. Чурсиным со ссылкой на сведения жителя селения Сба (Южная Осетия) А. М. Джатиева. Незначительной ролью охоты на пернатых объясняется тот факт, что Карчигулой не пользовался особой известностью (Чурсин Г. Ф. Осетины... С. 69). Долгое время считалось, что Карчигулой почитался главным образом в Южной Осетии (Калоев Б. А. Осетины. 1967. С. 83), однако собранные Ю. А. Дзиццойты материалы указывают на такую же известность этого божества и среди северных осетин (Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003. С. 80).

CCXCV Хотя ссылка на источник этих сведений в рукописи отсутствует, несомненно, имеется в виду осетинская легенда, которую впервые привел Г. Ф. Чурсин: «Некогда Авсати и Карчиклой вздумали обменяться, в знак особой приязни, подарками. Карчиклой дал Авсати горную индейку, а Авсати преподнес Карчиклоу зайца. Поэтому при охоте на горную индейку молятся Авсати, а при охоте на зайца — Карчиклоу» (Чурсин Г. Ф. С. Осетины... С. 69). См. также: *Едзиев А. А.* Сказы Верхнегохода. М., 2016. С. 33.

CCXCVI Тезис Е. Г. Пчелиной о зооморфном воплощении осетинского Афсати в образе «стоветвистого оленя» приведенными ею ссылками не подтверждается. В статье А. М. Дирра речь идет о покровителе чеченских охотников кривом Элте, превращающемся в белого оленя (Дирр А. М. Божества охоты... С. 7). Н. М. Дрягин приводит сведения о мегрельской лесной царице в виде белого оленя, о Белом Туре, который, по представлениям карачаевцев, стоит во главе животного мира, и о кривом Елта, который, по ингушским поверьям, в образе белого оленя управляет дикими животными (Дрягин Н. М. Анализ... С. 30–31). В осетинском сказании «Как нарты убили золотую лисицу» Афсати выступает в образе белого медведя (Памятники народного... Вып. 1. С. 68).

CCXCVII В указанном тексте в образе белого зайца выступает дочь морского владыки Донбеттыра:

«Этот белый заяц, за которым ты гнался по всему белому свету и до краев земли, он не заяц, как тебе казался, а дочь Дон-бетыра» (Шанаев Г. Из осетинских сказаний... С. 5–6).

ССХСХVIII Сына повелителя диких животных Афсати зовут Будзумар. Персонаж по имени *Дард-дзест лæтту* в осетинском фольклоре отсутствует. Подробнее см. коммент. ССХХIV.

ССХСХIX Некорректное цитирование опубликованной А. Кайтмазовым легенды. В оригинале: «...прося у Авсати, находившегося на Уасаге (самая высокая вершина по правую сторону Ардона)» (Кайтмазов А. Сказания... С. 28). В окрестностях селения Зарамаг действительно имеется гора *Уæсæг* (Уасаг), а выше нее — гора *Уаллаг Уæсæг* (Верхний Уасаг) (Цагаева А. Д. Топонимия... Т. 2. С. 206). Вероятно, А. Кайтмазов имеет в виду одну из этих вершин.

CD Полевые материалы Е. Г. Пчелиной об этом святилище подтверждают его принадлежность охотничьему культу. Подробнее см.: *Дарчиев А. В. Культурный комплекс...* С. 133 сл.

CDI Е. Г. Пчелина называет своим информантом 62-летнего жителя селения Верхний Зарамаг Алексея Кайтмазова, от которого в 1930 г. была записана следующая молитва: «О Авсати, вон у входа в ущелье пасется стоветвистый олень. О Авсати, вон на вершине горы пасется горный тур. О Авсати, ты обещал нам своею свирелью дать удачу в охоте. О наш старый Авсати». Тем не менее трудно отказаться от мысли, что приведенный текст составлен из фрагментов дигорских охотничьих песен, опубликованных в 1927 г. (выделение курсивом наше. — А. Д.): 1) «Вон на вершине горы пасется козел. / Того нам обещал бог» (Памятники народного... Вып. 2. С. 127); 2) «Вон у входа в ущелье пасется стоветвистый олень. / И того нам обещал бог» (Памятники народного... Вып. 2. С. 128); 3) «Афсати ведь обещал нам / Своей свирелью стоветвистого оленя!» (Памятники народного... Вып. 2. С. 130).

CDII Наличие в осетинском пантеоне божества по имени Хор-Хор источниками не подтверждается. Видимо, Е. Г. Пчелина следует здесь за Б. А. Алборовым: «Восклицание “Хор-хор” толкуется обыкновенно “хлеба, хлеба”, но для празднования “хлебного” еще рано. Нет ли и здесь нашего бога солнца “Хур” в более ранней форме — “Хор”. И если это так, то в возгласе “Хор-хор” мы должны видеть заклинание весны, солнца» (Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» // Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе, 1979. С. 119).

CDIII В пользу данного предположения Е. Г. Пчелиной могут свидетельствовать недавно выявленные С. Г. Кцоевой в обрядовой практике, календарности праздника и в самом характере осетинского культа Уациллы черты, имеющие отношение к иудаизму: *Кцоева С. Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла* (по данным нарративных источников конца

XIX — начала XX вв.) // Известия СОИГСИ. 2019. № 32 (71). С. 27–39.

CDIV В настоящее время уже имеется немало количество работ по данной проблематике. В. И. Абаев выявил в осетинском языке религиозно-ритуальные термины древнееврейского происхождения, воспринятые, по мнению ученого, от исповедовавших иудаизм хазар, с которыми аланы имели оживленные сношения: *Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор*. Ч. 1. М.; Л., 1949. С. 331–332. А. А. Туаллаговым сделан ряд интересных наблюдений о возможных древнееврейских заимствованиях в традиционной обрядовой практике осетин: *Туаллагов А. А. 1) К истории иудаизма на Северном Кавказе // Современная методология гуманитарного исследования: материалы III Всероссийской летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008. С. 85–89; 2) К истории иудаизма на Северном Кавказе (II) // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Вып. 3. Владикавказ, 2010. С. 3–9. Заимствования не ограничивались ритуальной сферой, и вместе с религиозными терминами были восприняты некоторые элементы иудейских религиозно-мифологических представлений: Дарчиев А. В. 1) Осетинское предание о Самели, прикованном к Луне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 12 (50), ч. 2. С. 46–50; 2) Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 6 (56), ч. 2. С. 57–62; 3) Об одном элементе индивидуальной эсхатологии в религиозных представлениях осетин // Всероссийские Миллеровские чтения. № 5. Владикавказ, 2016. С. 264–269. Указанные заимствования исследователи связывают не только с хазарским влиянием, но также, как это предполагала Е. Г. Пчелина, и с более ранними контактами предков осетин аланов и носителей иудаизма. См., например: *Туаллагов А. А. Аланы и иудаизм // Nartamongæ*. 2020. Т. 15, № 1–2. С. 308–310.*

CDV Е. Г. Пчелина не приводит данных, которые могли бы подтвердить ее тезис о том, что Уацилла занимал положение «младшего среди божеств». В то же время источники конца XVIII – XIX в. свидетельствуют о прямо противоположном. Л. Л. Штедер, перечисляя почитаемых осетинами святых, первым называет св. Илью и лишь после него — св. Николая и св. Георгия: «Elias, Nicolaus und Georg» ([Steder L. von]. Tagebuch... S. 55). Еще более определенно по этому поводу пишет Ю. Клапрот, согласно которому св. Илья — главный покровитель осетин: «Diese heiligen Stellen sind entweder dem Propheten Elias, der ihr Hauptpatron ist, oder den Heiligen George, Nikolai, und dem Erzengel Michael geweiht» /

«Эти святые места посвящены либо пророку Илье, который является их главным покровителем, либо святым Георгию, Николаю и Архангелу Михаилу» (*Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus... Bd. 2. S. 601*). К. Кох перечисление особо почитаемых осетинами божеств также начинается со св. Ильи (Уациллы): «Namentlich sind es Elias (Elia oder Ilia), Georg oder Gregor (Kerki oder Kirki) und Nikolaus (Nikolai), die sich einer besondern Verehrung erfreuen und desshalb das Prädicat Watsch, d. i. heilig führen» / «В частности, это Элиас (Елия или Илия), Георг или Грегор (Керки или Кирки) и Николаус (Николай), которые пользуются особым почитанием и поэтому имеют приставку Вач, то есть священный» (*Koch K. H. E. von. Reise durch Rußland... T. 2. S. 120*). Е. Зичи главным божеством осетин называет Хуыцау, после него — повелителя грома и молнии Уациллу, а третьим следует Уастырджи: «Le plus puissant dieu du paradis ossèthe est Khouzan... Ouatsilla gouverne le tonnerre et les éclairs... Ils représentent Ouastirdchi-Ouaskörgoui, c. à d. St Georges, sur un grand cheval blanc» / «Могущественнейшим божеством осетинского рая является Хузан (Хуыцау)... Уатсилла повелевает громом и молнией... Они представляют Уастирджи-Уаскергуи, т. е. св. Георгия, на большом белом коне» (*Zichy E. de. Voyages au Caucase et en Asie Centrale. La migration de la race hongroise. Vol. 1. Budapest, 1897. P. 71*). Все это свидетельствует о весьма высоком положении Уациллы в осетинском религиозном пантеоне.

CDVI Вывод о трусости Уациллы, его слабости по сравнению с другими божествами и нелюбви к нему осетин Е. Г. Пчелина основывает на мотиве о конфликте нарта Батраза с Уациллой и его высокомерных высказываниях в адрес последнего. Здесь, как и в ряде других случаев, исследовательница излишне прямолинейно отождествляет фольклор и этнографические реалии, при этом данные нартовского эпоса используются ею выборочно и не вполне корректно. Следует иметь в виду, что нартовский Батраз выступает врагом едва ли не всех небожителей. Не выказывая никакого почтения, он уничтожает не только множество уацилл, но также и множество уастырджит, фалварата и мыкалгабырта: Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. М., 1989. С. 272, 289, 294, 297, 484. Вряд ли из этого можно сделать вывод о слабости Уастырджи, Фалвары и Мыкалгабырта и нелюбви к ним со стороны осетин. Указанные мотивы характеризуют самого Батраза как безудержного в своей неистовой ярости амбивалентного героя, приносящего неисчислимые страдания не только небожителям, но и самим нартам. В то же время в эпосе есть вполне эксплицитные указания на высокое положение Уациллы: Нарты... Кн. 2. С. 46, 92, 341, 370, 379. Наиболее яркий пример обнаруживается в сказании, записанном в 1876 г. Г. Шанаевым.

Желая похвалить юного Тотрадза, мать говорит ему: «Ты похож на Уацилла, который собою гремит по голубому небу» (Памятники народного... Вып. 1. С. 102). В примечании к этому месту Г. Шанаев поясняет: «Осетины каждого бойкого мужа называют Уацилла. По их понятию, он бог хлебов, у него сверхъестественная сила. Он восседает на небесах (на семи небесах). Поражает громом и молнией са́тан'ов (нечистых сил), изгоняя их под семью землями. Этого святого осетины весьма высоко чтут празднеством» (Памятники народного... Вып. 1. С. 106–107).

CDVII Вероятнее всего, имеется в виду *Саргъауы дзуар* — «Седловидного (места) святилище», действительно находящееся в Куртатинском ущелье недалеко от селения Лац. В то же время следует отметить, что А. Д. Цагаева описывает его как посвященную св. Георгию заповедную ольховую рощу, где в первое воскресенье сентября совершалось праздничное моление о благополучном сборе урожая: *Цагаева А. Д. Топонимия... Т. 2. С. 117*. Последнее обстоятельство все-таки заставляет со вниманием отнестись к сообщению Е. Г. Пчелиной о том, что святилище принадлежало покровителю земледелия Уацилле.

CDVIII Божество хлебов по имени Зегиман впервые упоминается в статье 1868 г., автором которой предположительно является П. И. Головин: *Головин П. И.] Осетины, древнейший их культ... С. 43*. Видимо, отсюда в измененном виде — Загимен — его позаимствовал анонимный автор статьи 1870 г., на которую ссылается Е. Г. Пчелина: *Осетины // Терские ведомости. 1870. № 52. 24 декабря. С. 4*. Л. А. Чибилов весьма удачно сопоставил нигде более в источниках не встречающееся имя покровителя хлебов Зегиман (Загимен) с названием осетинского аграрного праздника окончания жатвы под названием *Зыгуымон ахсав* и пришел к выводу, что «термин Зегиман — это искаженный вариант от слова *Зыгуымон*»: *Чибилов Л. А. Традиционная духовная культура осетин... М., 2008. С. 527*.

CDIX Е. Г. Пчелина почти дословно повторяет сведения из статьи С. Кучеревского 1848 г.: «После молитвы старец обращается к собранию и возглашает: “Уо лапута, ци курут? (Дети, чего вы просите?)”. Все громко отвечают: “Хор! Хор! (урожая, урожая)”. Слово “хор”, вообще значит хлеб в семени. Такое возглашение старца и ответ собрания совершается трижды. За этим начинается избрание нового хозяина праздника на будущий год. Старцу подают огромную чашу браги, а тот, взяв ее, опять обращается к собранию и спрашивает: “Кто берет на себя обязанность хозяина праздника на будущий год (хор-бон чи айсэни)?” Один из толпы, вероятно, предварительно назначенный, выходит и отвечает: “Я (аз)”. Старец подает ему чашу, и в то время, как новый хозяин праздника пьет брагу, старец трижды возливает ему на голову брагу из другой посуды; за каждым возлиянием старец опять возглашает: “Уо лапута,

ци курут?», а собрание во весь дух кричит: «Хор! Хор!»» (Кучеровский С. Осетинский праздник... С. 75). Видимо, из этой же статьи Е. Г. Пчелина (см. здесь на с. 245) заимствует сведения о том, что только в честь Ильи-пророка (Уациллы) круговая чаша с пивом обносится слева направо, поскольку св. Илья моложе других святых: Кучеровский С. Осетинский праздник... С. 75. Невысокий статус Уациллы как «младшего божества» другими источниками не подтверждается и представляет собой либо узколокальную особенность представлений о Уацилле, либо не вполне точно зафиксированные сведения. Отметим, что С. Кучеровскому принадлежит и другое, не имеющее надежных оснований отождествление Мыкалгабыра (архангела Михаила) и повелителя поварных болезней Рыныбардуага (Кучеровский С. Осетинский праздник... С. 75).

CDX В указанной статье Б. К. Далгата Мятцели не упоминается; о молении этому божеству у чеченцев см.: Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Приложение к «Терскому календарю» на 1894 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 3. Кн. 2. Отд. 2. Владикавказ, 1893. С. 105–112.

CDXI Осетинским поверьям о *куырысдзау* (*куырысмæдзог*) / *буркудзау* уже посвящена значительная исследовательская литература. В них видят яркие шаманские реминисценции, восходящие к эпохе индоевропейской общности: Яценко С. А. О шаманстве у алано-осетин // Кавказ и кочевой мир Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Ставрополь, 2001. С. 73–75; Вертієнко Г. В. Скіфське щорічне орті та осетинське повір'я про *куырысдзау* // Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л. В. Матвеевої. Збірник наукових статей. Київ, 2010. С. 169; Туллагов А. А. Шаманские элементы в осетинской традиционной культуре // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Вып. 16. Владикавказ, 2016. С. 194–197. Так же как и Е. Г. Пчелина, исследователи подчеркивают связь *куырысдзау* с аграрным культом. Отмечается, что в основе этих поверий лежит присущее древним народам представление о влиянии умерших на произрастание злаков и в целом на благосостояние живых: Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура... С. 378–381; Кулумбеков Р. П. *Куырысдзау* как опыт визионерства в традиционных религиозных воззрениях осетин // Известия СОИГСИ. 2018. Вып. 28 (67). С. 33–40; Дарчиев А. В. Осетинское обрядовое пиршество кувд в рукописных материалах Е. Г. Пчелиной // Известия СОИГСИ. 2023. Вып. 44 (87). С. 87–89. Интересные соответствия *куырысдзау* выявлены в мифологии болгар (Рахно К. Ю. Небесные битвы в болгарской мифологии // Традиционная культура народов Поволжья: материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Ч. 2. Казань, 2016. С. 102–108).

CDXII Е. Г. Пчелина называет своим информантом Цепу Байматова (вероятнее всего, Цыппу Тауразович Байматов, см. коммент. CCLVII), хотя приводимая ею легенда о происхождении Ногдзуара почти полностью повторяет легенду, опубликованную Дж. Шанаевым в 1870 г., при этом обнаруживая с ней несомненные текстуальные совпадения: «В Кани паслось большое стадо быков. В это время разыгралась страшная гроза, и гром ударил в стадо. От пораженного стада один бык был унесен в конец участка Михи-бринк... другой бык из того же стада был взброшен на том же месте на большое дерево. Поэтому это место сделалось предметом поклонения и празднования в его честь» (Шанаев Дж. Осетинские... С. 33–34). Согласно Дж. Шанаеву, первый дзуарлаг святилища был свидетелем чудесного явления: «Этот дзуари-лаг видел однажды Ног-дзуара, сидевшего на олене и ехавшего по направлению к нему. В правой руке он держал плетъ, увешанную бубенчиками, и как только ударял ею оленя, удар уподоблялся громовому грохоту. Он, сидя на олене, подъехал к нему и сказал: «Ступай и скажи, чтобы аул (Кани) принес мне жертву и праздновал этот день, а Куговым скажи, что все они в непродолжительном времени пропадут!». Не прошло и одного года, как перевелись все Куговы» (Шанаев Дж. Осетинские... С. 34). Едва ли не в тех же самых выражениях явление жрецу Ногдзуара описано в варианте Е. Г. Пчелиной: «Этот дзуарлаг однажды увидел едущего ему навстречу Ногдзуара, стоявшего на голове тура. В правой руке у него была плетъ, увешанная бубенчиками, и, как только он ударял ею свое животное, слышался удар, подобный громовому». Имеются и некоторые отличия. Согласно Дж. Шанаеву, первый дзуарлаг был выбран из фамилии Пуховых (*Пухатæ*), в то время как у Е. Г. Пчелиной первым дзуарлагом назван представитель фамилии Куговых, то есть той самой фамилии, которая, по варианту Дж. Шанаева, в давние времена подверглась наказанию Ногдзуара и полностью исчезла. Необходимо отметить, что текст Дж. Шанаева — единственный источник, в котором упоминается фамилия Куговых. О ней не известно ничего, и даже нет возможности восстановить ее корректное осетинское написание. Таким образом, вариант Е. Г. Пчелиной не только почти дословно повторяет Дж. Шанаева, но и упоминает необычную осетинскую фамилию, которая нигде, кроме указанного текста Дж. Шанаева, не встречается. Все это вызывает определенные сомнения в том, что изложенный Е. Г. Пчелиной вариант не зависит от варианта Дж. Шанаева. Еще одно отличие касается явления этого божества: у Дж. Шанаева Ногдзуар сидит верхом на олене, а у Е. Г. Пчелиной — стоит на голове тура. Следом же Е. Г. Пчелина приводит в качестве изображения Ногдзуара описание бронзовых наверший из так называемого «Казбекского

клада» в виде антропоморфных фигур, стоящих на рогах тура. Учитывая высказанные выше сомнения, трудно отказаться от мысли, что появление в тексте Е. Г. Пчелиной божества, не сидящего на олене, а стоящего на голове тура, могло быть обусловлено авторской интенцией.

CDXIII Указанные находки упоминаются в другой работе В. Б. Пфаффа: Пфафф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2 / под ред. Н. К. Зейдлица. Тифлис, 1872. С. 127.

CDXIV В примечании Е. Г. Пчелина поясняет, что записала легенду о святилище Хурсаст от Уари Темирканова в селении Архон в 1938 г., т. е. во время археолого-этнографической экспедиции в Алагирское ущелье. Текст этой легенды в точности до деталей повторяет легенду об этом же святилище, записанную другой участницей экспедиции, Е. Е. Бараковой, 17 сентября 1938 г. в том же селении Архон от 76-летнего Бацоева Хаматкана Асахматовича (*Бацойты Хаматхъ-ан Асахматъы фырт*). Приводим оригинальный текст с нашим переводом на русский язык: «Дзаныбегтæ Цъуппы сæр куы цардысты, уæд сын райгуырд иу чызг — Хурзан. Уый куы райгуырд, уæд ын уыд дæндæгтæ дæр æмæ уайтагъд сыстад. Райсомæй къонайыл куы абадт, уæд дзы фæтæрстысты: “Ай хорз гуырд нæу”, — æгъгæ. Сфæнд кодтой æмæ æд авдæн ахастой Цъуппы сæрмæ æмæ йæ уырдыгæй аптæрстой. Фæлæ Хурзан фæстæмæ æрбацыд æмæ йæ йæ бинонтæ къонайыл æд авдæн фæдтой. Фæдис кодтой, фæлæ гæнæн нал уыд æмæ йæ ныуагътой цæргæ. Уæд иу хатт Хурзан ацыд уæлыгæс æмæ йæ уым арв æрцафта. Арвы цæфæй Хурзан фæдæлзæхх. Уалейы ма дзы баззæд басмахъ, йæ дзæбыр. Хурзаны арв кæм ныццæфта, уым къæдзæхъ дæр аскъуыд, æмæ уым адæм æмуйнаффæйæ скодтой куæндон — Хурзаст» / «Когда Дзаныбеговы жили на вершине [горы] Цупп, у них родилась девочка — Хурзан. Когда она родилась, у нее уже были зубы, и она тотчас поднялась. Когда утром она села у очага, родные испугались: “Этот ребенок родился не к добру”. Порешили и отнесли ее в люльку на вершину [горы] Цупп и сбросили ее оттуда. Но Хурзан пришла обратно, и семья увидела ее вместе с люлькой у очага. Изумились они, но делать было нечего, и оставили ее жить в семье. Однажды Хурзан пасла ягнят, и там ее поразило небесным громом. От громового удара Хурзан исчезла под землей. На поверхности остался лишь башмак, ее чувак. В том месте, где Хурзан поразило громом, даже треснула скала, и там жители по общему решению построили святилище Хурзаст» (НА СО-ИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64. Л. 74–75). Как видим, у Е. Е. Бараковой несколько иное имя главной героини: не *Хурсан*, а *Хурзан*. Немного отличается и название святилища — *Хурзаст*, в то время как у Е. Г. Пчелиной *Хурсаст*. В форме *Хурсаст* этот экклезионим приводит и А. Д. Цагаева, объясняя его следующим образом: «На солнце-пекле», «Солнечный», «Сломанное солнцем»

(*Хурсаст* < *хур* — «солнце» + *саст* — «сломанное») (Цагаева А. Д. Топонимия... Т. 2. С. 192). Трудность, однако, состоит в том, что в осетинском языке это, пожалуй, единственный пример существования подобного композита, поэтому при этимологических поисках следует иметь в виду и тот вариант названия, который зафиксировала Е. Е. Баракова, — *Хурзаст*. В тексте Е. Е. Бараковой фамилия, к которой принадлежит главная героиня, — *Дзанабегтæ* / *Дзаныбегтæ*, что почти совпадает с вариантом Е. Г. Пчелиной — *Дзанбектæ*. Однако машинописный текст Е. Е. Бараковой содержит сделанное, как мы полагаем, рукою автора исправление: *Дзангубек[к]атæ*. Действительно, правильное написание данной фамилии — *Дзангубеккатæ* (*Дзангубеккатæ*, *Дзангубегтæ*), а вариант *Дзанабегтæ* / *Дзаныбегтæ* является ошибочным. Повторение этой ошибки почти в неизменном виде у Е. Г. Пчелиной наводит на мысль, что исследовательнице были известны и материалы Е. Е. Бараковой.

CDXV У предшественников Е. Г. Пчелиной все-таки имелось ясное представление о тесной связи образов Сафы и Курдалагона (Головин П. И.] Осетины, древнейший их культ... С. 43; Л[авро]в Д. Я. Заметки... С. 188; Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... 1979. С. 114–116). Аутентичные осетинские тексты указывают на функциональное единство этих божеств и даже прямо их отождествляют. Подробнее см.: Дзиццойты Ю. А. К этимологии теонима «Куырдалагон» // *Nartamongæ*. 2013. Т. 10, № 1–2. С. 228–229.

CDXVI На сходство имен осет. Сафа и абхаз. Афы уже в статье 1928 г. указывал Б. А. Алборов: Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды»... 1979.

CDXVII По поводу этимологии теонима *Сафа* единого мнения не существует. По предположению В. И. Абаева, «древний бог домашнего очага после христианизации стал называться Сафа, т. е. Савва, гр. Σάββας, по имени святого Саввы Освященного»: Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 3. Л., 1979. С. 10. Т. А. Гуриев возводил *Сафа* к имени скифской богини очага Табити (*Тапати): Гуриев Т. А. Наследие... С. 151–155. Подробную историю вопроса и остальные этимологии см.: Кцоева С. Г. Pro et contra: об исследовании Б. А. Алборова «Осетинское Сафа и еврейский Саваоф» // Научный диалог. 2020. № 3. С. 357–369. Со своей стороны укажем на еще одно направление поисков: возможно, осет. *Сафа* следует сопоставить с фин.-уг. *seppo* — «кузнец». Сеппо Ильмаринен (*Seppo Ilmarinen*) — божественный кузнец, один из главных персонажей финской и карельской мифологии: Карельские эпические песни / пер., подг. текстов, коммент. В. Я. Евсеева. М.; Л., 1950. С. 51, 56, 89, 93, 128; Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. Изд. 2-е, испр. М., 2004. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). С. 125–130.

CDXVIII Проблема происхождения и идентификации памятника Дука-Бек до сих пор не решена. Что касается датировки памятника, то, вероятно, его следует отнести к началу XVII в.: Кузнецов В. А., Чеченов И. М. История и национальное самосознание (проблемы современной историографии Северного Кавказа). 2-е изд. Владикавказ, 2000. С. 60–62.

CDXIX Е. Г. Пчелина упустила из виду статью В. И. Абаева 1938 г., в которой данная этимология изложена в развернутом виде и имеет необходимое обоснование. Опираясь на зафиксированные в аутентичных фольклорных текстах формы *Kurd-Alæwgon* и *Kurd-Alæ-Wærgon*, ученый объясняет имя *Kurdalæggon* как стяжение из *Kurd-Alæ-Wærgon* — «Кузнец аланский *Wærgon*»: Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартвов и римлян // Памяти академика Н. Я. Марра (1864–1934) : сб. ст. М.; Л., 1938. С. 334. Дополнительные аргументы в пользу данной этимологии с некоторыми уточнениями см.: *Дзиццойты* Ю. А. К этимологии теонима «Куырдалæggon»... С. 223–233. См. также: *Musykkaty* В. В поисках кузнеца-волка // *Nartamonga*. 2018. Т. 13, № 1–2. С. 188–214.

CDXX Предложенное толкование имени *Куырдалæggon* неприемлемо. Е. Г. Пчелина выделяет необходимый ей компонент путем произвольного изменения огласовки: *ælaæg*, хотя должно быть *alæg*. Переход же осет. *uælaæg* в *alæg* не может быть объяснен ни «сглатыванием» слогов, ни каким-либо иным допустимым образом.

CDXXI Е. Г. Пчелина повторяет аргументацию А. Н. Генко из его статьи 1930 г.: «Мы считаем божественного кузнеца осетинской мифологии, Курдалægгон, кузнецом (курд) аланов (алægгон), понимаемых, при таком толковании, за какие-то существа высшего порядка, небесные (уæларвон, эпитет Курдалагона)» (Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Т. 5. Л., 1930. С. 722). Следует отметить, что эпитет *уæларвон* не является исключительной принадлежностью Курдалагона. В эпосе так называют главу пантеона Хуыцау (НСЭОН. Кн. 5. С. 37, 597), Уастырджи (НСЭОН. Кн. 5. С. 499–502, 505–508, 531–534), Уациллу (НСЭОН. Кн. 5. С. 591), Фалвару (НСЭОН. Кн. 5. С. 593) и в целом всех небожителей (НСЭОН. Кн. 5. С. 78, 187).

CDXXII Наличие в осетинском пантеоне божества по имени *Æврагъ* — «Грозное облако» аутентичными источниками не подтверждается. Известны культовые места *Æврегътæ*, *Æвриагъд*, *Æвриагъды куагъдон*, *Æргъиавды куагъдон*, названия которых, по мнению А. Д. Цагаевой, представляют собой фонетические вариации слова *æврагъ* — «облако»: Цагаева А. Д. Топонимия... 2010. С. 143. Упоминаемое А. Д. Цагаевой здесь же *Æврагъы куагъдон* — «Аврага молельня» приведено без четкой локализации, отсутствует в составленном А. Д. Цагаевой словаре географических названий и потому не

может считаться надежным. Впрочем, и сама Е. Г. Пчелина далее пишет, что «у *Æвраха* святилищ по ущельям Осетии не было и нет».

CDXXIII Наличие божества по имени *Мигъ* — «Туман» в осетинских верованиях источниками не подтверждается. Согласно Е. Г. Пчелиной, его культу принадлежит святилище *Мигъдæуы дзуар* в Урсдонском ущелье, однако материалы об этом комплексе не содержат ни одного упоминания божества *Мигъ*. См.: *Дарчиев* А. В. 1) Материалы...; 2) Культовый комплекс...

CDXXIV Возможно, имеется в виду осет. *уад* — «ураган». Ср. также у Б. А. Алборова в статье 1957 г.: «*Кæд Галаггон сабыр, чысыл дымгæты бардуаг у, уад стыр тыхджын дымгæйы бардуаг та у Уадæхсин, дыгуронау Уадæхсинæ, кæцыйæ-иу тарстысты адæм*» / «Если Галагон — повелитель слабых, небольших ветров, то повелительница очень сильного ветра — это Уадæхсин, по-дигорски Уадæхсина, которой люди боялись» (Алборов Б. А. Об осетинских народных трудовых песнях // Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 2. Владикавказ, 2005. С. 139).

CDXXV Оригинальная осетинская фраза в рукописи отсутствует, но, несомненно, имеется в виду то же молитвенное обращение к Галагону, которое приводит Б. А. Калоев: «*Галаггон, æрбадым æмæ дын сырх уасæг аргæвдæм*» / «Подуй, Галагон, и мы тебе зарежем красного петуха» (Калоев Б. А. Моздокские осетины (Историко-этнографическое исследование). М., 1995. С. 81).

CDXXVI На этом текст обрывается. В предыдущей главе Е. Г. Пчелина пишет о том, что осетинское название петуха — *уасæг* дословно означает «священный» (с. 165). Вероятно, и здесь исследовательница должна была повторить это положение. Отметим, что *уасæг* дословно означает «певун» и ни в одном контексте значения «священный» не имеет.

CDXXVII Это слово в данном разделе написано везде как «зæгтæ», в то время как единственное число указано как «зæд».

CDXXVIII Божество плодородия в грузинском пантеоне.

CDXXIX В данном разделе рукописи это слово написано то как «дуаджитæ», то как «дауджитæ».

CDXXX *Дуа* — «молитва»; также служит обозначением талисмана с молитвенными формулами из Корана (Емельянова Н. М. Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. М., 2003. С. 240, 313). *Дуа* — слово арабского происхождения. Вопреки утверждению Е. Г. Пчелиной, этимологически оно не связано с осет. *дауæг* — «небесный покровитель, ангел», хотя бы потому, что такое толкование не учитывает дигорскую форму последнего — *идауæг*. Согласно В. И. Абаеву, ирон. *дауæг* / дигор. *идауæг* восходит к иран. **vi-tāva-ka*, от *tava-* — «сила», буквально «(небесные) силы» (Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958. С. 349). Обзор иных, но также основанных на иранском материале этимологий см.: Чёнг Дж. Очерки

исторического развития осетинского вокализма / пер. Т. К. Салбиева; под ред. и с примеч. Ю. А. Дзиццойты. Владикавказ, 2009. С. 249–250) (коммент. А. В. Дарчиева).

CDXXXI Есаулы-волки обитали на небесах и спускались на землю, чтобы покарать виновных.

CDXXXII В цитируемом фрагменте — «ангелы», в рукописи Е. Г. Пчелиной — «зэды».

CDXXXIII В конце рукописи — приписка: «Эпитеты, функции и сущность божества святилища Реком» не напечатаны, находятся в рукописи (дополняются и дорабатываются).

CDXXXIV В одном из вариантов рукописи раздел, очевидно, предполагался в качестве самостоятельной главы. В верхнем углу рукописи — помета «Глава...».

CDXXXV Кочетков Яков Федорович (1899–?) — художник, член Союза художников СССР, иллюстратор указанной книги Г. А. Кокиева; участник Великой Отечественной войны.

CDXXXVI «Нареви» («нечистый») назывались также женщины во время родов или месячных очищений: Макалатия С. И. Хевсурети... С. 151.

CDXXXVII «Бундахишн» — среднеперсидский трактат, излагающий космогонические представления и религиозные догматы зороастризма.

CDXXXVIII Сказский ледник, осет. *Схъасы цъити, Схъас*.

CDXXXIX Это же предание см. выше, с. 159.

CDXL Написание в соответствии с цитируемой работой В. И. Аббаева.

CDXLI Керкеты — племя Северо-Западного Кавказа, предки современных адыгов.

CDXLII Гудамакари — историческая область на северо-востоке Грузии.

CDXLIII Ссылка на неуказанные работы этнографа и фольклориста Николая Федоровича Сумцова (1854–1922), собирателя и исследователя славянского фольклора Александра Николаевича Афанасьева (1826–1871), историка русской литературы

и былинного эпоса Ореста Федоровича Миллера (1833–1889).

CDXLIV В указанной в ссылке работе Р. Д. Эрнстова написано следующее: «Покровителем свиней народ считает “лапатра”. В праздник “меисариоба”, который бывает в субботу перед наступлением Недели о фарисее и мытаре в каждом доме режут по одной свинье и, вынув у нее язык, приносят его с одним хлебом к свиному хлеву, где просят “лапатра” увеличить их стадо свиней» (Эрнстов Р. Д. Заметки... С. 94).

CDXLV Навруз — праздник начала сельскохозяйственного года, приходящийся на день весеннего равноденствия, у иранских и тюркских народов. Включен в Список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО.

CDXLVI Вишну — индуистское божество, главное божество вишнуизма. Вараха — одно из зооморфных воплощений Вишну в виде вепря.

CDXLVII В ссылке упоминается предание о царе Трдате III Великом (250-е – 330), крестителе Армении — о его превращении в свинью/кабана после казней христиан.

CDXLVIII «Видевдат», или «Вендидад» — одна из частей собрания священных текстов зороастрийцев «Авесты»; состоит из 22 глав (фаргардов).

CDXLIX О работе Е. Г. Пчелиной, посвященной стране мертвых, см.: Крапошина Н. В. Материалы Е. Г. Пчелиной к исследованию «Страна мертвых у осетин» // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной : сб. статей по материалам научных чтений, 17–18 октября 2019 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. В. Тункина. СПб., 2019. (Ad fontes. Материалы и исследования по истории науки ; вып. 16). С. 152–162.

CDL Упоминание об убежище в священных местах у Г. Лиавхели: Лиавхели Г. Древнее судопроизводство у осетин // Юридическое обозрение. 1885. Т. 12, № 197. С. 13.

Комментарии к главе VI

I Текст главы не был написан. В бумагах Е. Г. Пчелиной сохранилась опись находок с раскопок в Рекоме 1936 г., которая публикуется в виде самостоятельного приложения. В качестве приложения к описи имеется фотокопия раскопочной сетки.

II Раздел не обнаружен, но имеется рукопись статьи по обозначенной теме, публикуемая ниже. См. также статью А. В. Дарчиева «Бронзовые колокола из осетинских святилищ в материалах Е. Г. Пчелиной» в настоящем издании.

III Рукописная пометка Е. Г. Пчелиной перед текстом: «Экземпляр, посланный в Тифлис для рецензии и напечатания. 1951 г. Инст[итут] истории Академии наук Груз[инской] СССР. С отметками рецензентов»: СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 779. Л. 1. В тексте имеются правки, в том числе пунктуационные,

простым карандашом, красным карандашом и чернилами. Публикуется с учетом правок рецензентов.

IV Исправлено рецензентом простым карандашом на корректную форму — «картлийскому».

V Георгий XI — царь Картли из династии Багратионов, сын Вахтанга V (в мусульманстве — Шахнаваз; 1618–1675). Георгий XI (1651–1709) занимал трон трижды: в 1676–1688, 1692–1695, 1703–1709 гг. Георгием XII в историографии именуется правитель объединенного Картли-Кахетинского царства из той же династии; годы жизни — 1746–1800, годы правления — 1798–1800.

VI Первоначальная дата «1675» рецензентом исправлена на корректную. 91-й царь Грузии Георгий XI (1651–1709) из династии Багратионов правил с перерывами в 1676–1688, 1692–1695, 1703–1709 гг.

Ч. II, с. 84, рис. 127;
ср. с. 62, рис. 75

- VII** Подчеркнуто простым карандашом.
- VIII** Сверху рецензентом простым карандашом надписано «письма». Мхедрули — см. ниже коммент. XIII.
- IX** Упоминаемые здесь и ниже таблицы в материалах Е. Г. Пчелиной не выявлены.
- X** Окончание «-и» добавлено рецензентом простым карандашом.
- XI** Короникон (кроникон) — грузинский календарь, система летоисчисления, применявшаяся в Грузии до присоединения к Российской империи и в основу которой положен принцип древнеримского календаря. Отсчет лет велся от сотворения мира (5604 г. до Рождества Христова) и был разделен на циклы по 532 года — индиктионы. В 1312 г. начался 14-й индиктион; таким образом, на это число отличаются даты Нового времени от дат по короникону.
- XII** См. коммент. XXXI к главе I.
- XIII** Мхедрули — основной (гражданский) алфавит в настоящее время; хуцури — церковное письмо.
- XIV** Бартоломей Иван Алексеевич (1813–1870) — нумизмат и археолог, член-корреспондент Петербургской академии наук (1856).
- XV** См. коммент. CVII к главе I.
- XVI** Георгием Малым в историографии называют царя Восточно-Грузинского царства, Георгия VI из династии Багратионов, находившегося на престоле в 1308–1318 гг.
- XVII** Очевидно, речь идет о грузинском историке и археологе Дмитрие Петровиче Пурцеладзе (1825–1891).
- XVIII** Семенов Леонид Петрович (1886–1959) — кавказовед и археолог.
- XIX** Шанидзе Акакий Гаврилович (1887–1987) — грузинский лингвист, чл.-корр. АН СССР (1939), академик АН Грузинской ССР (1941).
- XX** Зачеркнуто рецензентом «в месте касания языка».
- XXI** Этот абзац перечеркнут красным карандашом.
- XXII** Надпись отчеркнута на полях красным карандашом. Далее зачеркнут абзац красным карандашом: «В настоящее время судьба этих двух дзивгисских колоколов неизвестна. Предпринимавшиеся мною неоднократные поиски этих колоколов не дали положительных результатов. Видимо, их где-то спрятали дзуарлаги святилища, теперь давно уже умершие». После абзаца отметка «N» чернилами. В настоящее время оба колокола из Дзивгиса, как и колокол из Рекома, находятся в Национальном музее РСО-Алания.
- XXIII** Подчеркнуто красным карандашом. Луарсаб II, царь Картли в 1606–1614 гг., был казнен в 1622 г. (родился в 1592 г.) за отказ принять мусульманство, за что причислен к лику святых.
- XXIV** Предложение подчеркнуто чернилами; династия Багратионов имеет более древние корни.
- XXV** Этот и предыдущий абзац отчеркнуты на полях чернилами.
- XXVI** Вахтанг V (Шахнаваз) (1618–1675) — картлийский царь в 1658–1675 гг.
- XXVII** Сефи II Солеймане (1648–1694) — шах Персии из династии Сефевидов в 1666–1694 гг.
- XXVIII** Арчил II (1647–1713) — старший сын Вахтанга V, царь Имеретии в 1661–1663, 1678–1679, 1690–1691, 1695–1696, 1698 гг., в 1664–1675 гг. — царь Кахетии.
- XXIX** Ираклий I (1637 или 1642 — 1709) — правнук Давида I (1569–1602), царь Кахетии в 1601–1602 гг., царь Картли в 1688–1703 гг. и Кахетии в 1703–1709 гг.
- XXX** Средневековая крепость, совр. пос. Сурами в Грузии, в области Внутренняя Картли.
- XXXI** Речь идет о Баграте V Слепом (1647–1681), царе Имеретии в 1660–1661, 1663–1668, 1669–1678, 1679–1681 гг. Груз. *utvalavi* — «невидящий».
- XXXII** Католикос — титул высших духовных лиц в Грузинской церкви.
- XXXIII** Николай IX (Амилахвари) — католикос Восточной Грузии (Мцхетский) в 1675–1688, 1692–1695 гг.
- XXXIV** Александр IV (?–1695) — царь Имеретии в 1683–1690, 1691–1695 гг.
- XXXV** Историческая область Грузии в верховьях Риони, отделена на северо-востоке от Осетии Главным Кавказским хребтом.
- XXXVI** Тарковское шамхальство — суверенное государство, существовавшее с XIV в. по 1867 г. на территории современного Дагестана и прилегающих областей (столица — Тарки), этническим большинством которого были кумыки; в описываемое время правителем был 47-й шамхал Будай III.
- XXXVII** Датунa Квариани — грузинский князь XVII в.
- XXXVIII** Гребенские казаки с XVI в. проживали на Северо-Восточном Кавказе: изначально на территории совр. Северного Дагестана, затем в среднем течении Терека.
- XXXIX** Иоаким (в миру Иван Петрович Савёлов-первый; 1621–1690) — патриарх Московский (1674–1690).
- XL** Аманат — заимствование из арабского со значением «заложник».
- XLI** Сын Георгия XI — царевич Баграт (?–1694/1695). Младшие братья Георгия XI — Луарсаб Картлийский (ок. 1660–1698), принц династии Багратионов, и Леван (Шах Кули-хан) (ок. 1660–1709), царь Картли в 1709 г.
- XLII** Герат — город на территории совр. Афганистана; в рассматриваемое время находился в государстве Сефевидов на Великом шелковом пути, как и провинция Кирман (Керман).
- XLIII** Сомхити, Сомхети — название в грузинских исторических источниках Армении и грузино-армянского пограничья.
- XLIV** Солтан Хусейн I (1668–1726) — последний шах Персии из династии Сефевидов, правивший в 1694–1722 гг.
- XLV** Мир Вайс (1673–1715) — первый независимый правитель Афганистана в 1709–1715 гг.
- XLVI** Вахтанг VI (1675–1737) — царь Картли в 1711–1714, 1716–1723 гг.

XLVII Согласно современной хронологии острог при впадении р. Сунжи в р. Терек (Терский город; Терки) построен в 1567 г. В 1571 г. он был оставлен. В 1577 г. поставлен новый острог, оставленный в 1579 г. В 1589 г. поставлен новый острог, получивший название Сунженский (Суншенский острог, Суншино городище), который оказался сожжен в 1653 г. во время «Кызылбашского разорения» при нашествии персидских войск.

XLVIII Аббас I Великий (Шах-Аббас, Бахадур Хан; 1571–1629) — шах Персии, правивший в 1588–1629 гг.

XLIX Теймураз I (1589–1663) — царь Кахетии в 1606–1648 гг. и Картли в 1625–1632 гг.

L Повторяется ошибка в числовом соответствии знаков грузинского алфавита.

LI Напротив сноски — помета рецензента: «Закинское ущелье?».

*Комментарии
к Заключению*

Комментарии к Заключению

I Текст раздела не обнаружен; имеются отметки о том, что текст не отпечатан и находится в доработке: СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 781. Л. 2–3.

II В рукописи имеется только публикуемая ниже опись иллюстраций; приложения к главам III и IV помещены непосредственно после соответствующих глав.

III Иллюстрации, которые имеют отношение к содержанию публикуемой рукописи, собраны в отдельном разделе ч. II. Также Е. Г. Пчелина ссылается на рисунки из альбома И. П. Щерблыкина, публикуемого факсимильно в ч. II. В настоящем разделе отсылки к конкретным фотографиям не предлагается.

IV Сосиев Георгий Васильевич, землемер.

V В рукописи имеется пометка: «Текст написан Е. Г. Пчелиной по материалам [И. П. Щерблыкина], умершего в 1946 г. Текст не отпечатан, так как дорабатывается»: СПбФ АРАН. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 781.

VI Имеется в виду год посещения П. С. Уваровой Рекома; ее заметки были изданы позднее: *Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки*. [Ч. 1]. М., 1887. С. 60–65.

VII Макет Рекома работы художника Казюлина сегодня находится в экспозиции Национального музея РСО-Алания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ, ЦИТИРУЕМОЙ В РУКОПИСИ

- А. [Введенский А. Н.]. Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 3. Тифлис, 1871. С. 1–32.
- А. К. Хетаг // Кавказ. 1902. № 107. 25 апреля. С. 3.
- А. Е. Общественные игры и увеселения в древней Грузии // Кавказ. 1882. № 173. 3 июля. С. 2–3; № 174. 4 июля. С. 2.
- Абаев В. И. Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев // Язык и мышление. Т. 1. Л., 1933. С. 71–89.
- Абаев В. И. О собственных именах нартского эпоса // Язык и мышление. Вып. 5. М.; Л., 1935. С. 63–78.
- Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Памяти академика Н. Я. Марра (1864–1934): Сб. ст. М.; Л., 1938. С. 317–337.
- Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартских сказаний: текст, перевод, комментарии. М.; Л., 1939.
- Абаев В. И. Поправки к чтению древне-осетинской зеленчукской надписи (Резюме) // Сообщения Академии наук Грузинской ССР. 1944. Т. 5, № 2. С. 224–226.
- Абаев В. И. Нартовский эпос. Дзауджикау, 1945. (Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института; т. 10, вып. 1).
- Абдулаев Б. Аварские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 14. Отд. 2. Тифлис, 1892. С. 73–134.
- Аедоницкий В. А. Впечатления от поездки по Военно-Осетинской дороге // Естествознание и география. 1915. № 5. С. 1–26.
- Акинфиев И. Я. Альпийские растения Центрального Кавказа // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1897. Кн. 19. С. 1–47.
- Акинфиев И. Я. Из поездки по Осетии и Сванетии // Кавказ. 1890. № 287. 30 октября. С. 3.
- Акинфиев И. Я. Поездка в Осетию на Ардоне и в Сванетию // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1894. Кн. 16. С. 81–114.
- Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Т. 4, ч. 1. Тифлис, 1874.
- Алборов Б. А. Что такое осетинский праздник Джиоргуба // Ræstdzinad. 1931. № 258. 4 ноября. (На осет. яз.).
- Алборов Б. А. Изучение и гармонизация осетинских народных песен // Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения. 1925. Вып. 2. С. 518–563.
- Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды». (К вопросу об осетино-ингушских культурных взаимоотношениях) // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Вып. 1. Владикавказ, 1928. С. 349–430.
- Алборов Б. А. Термин «нарт» (к вопросу о происхождении нартского эпоса осетин) // Научное общество этнографии, языка и литературы. Владикавказ, 1930. С. 197–297.
- Альбанский В. Л. Экскурсия по Военно-Осетинской дороге // Естествознание и география. 1910. № 2. С. 19–38.
- Алхазов И. Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии // Кавказский вестник. 1901. Кн. 21, № 9. С. 50–67.
- Аммиан Марцелин. Римская история / пер. Ю. А. Кулаковского (вып. 1–3) и А. И. Сонни (вып. 1). Вып. 1–3. Киев, 1906–1908.
- Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Андреев Н. Иллюстрированный путеводитель по Кавказу. М., 1912.
- Анекдоты о Ходже Насреддине и Ахмет Ахое / подгот. текста к печати и предисл. С. Д. Коцюбинского. Симферополь, 1937. (Фольклорный сборник / Алупкинский государственный дворец-музей).

- Анисимов С. С. Военно-Осетинская дорога и курорт Шови. М. ; Л., 1930.
- Анисимов С. С. Кавказ: Пособие по краеведению. М., 1930.
- Антонович В. А. Дневник раскопок, веденных на Кавказе осенью 1879 г. // Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета / под ред. И. Д. Мансветова. [Ч. 3]. М., 1882. С. 216–255.
- Аракчиев Д. И. В горах Юго-Осетии. Народные песни // Пламя. 1923. № 12 (15 октября). С. 29; № 13 (7 ноября). С. 31.
- Аракчиев Д. И. Народное музыкальное творчество Юго-Осетии // На рубеже Востока. 1929. № 1. С. 83–91.
- Археологическая хроника (из газет за 1-ю половину 1910 г.) // Известия Императорской Археологической комиссии. Прибавление к вып. 37. Вып. 18. СПб., 1910. С. 1–205.
- Аткидан-Нузер. Шумаржа // Ставропольские губернские ведомости. 1850. № 11. 11 марта. С. 108–118.
- Аттая М. О. Житие св. Георгия у Ат-Табари. (Протоколы заседаний Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества за 1888–1895 гг.) // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. М., 1896. Т. 2, вып. 1. С. 123.
- Аттая М. О. Мусульманское сказание о Св. Георгии по Ат-Табари // Этнографическое обозрение. 1895. № 3. С. 122–134.
- Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. М., 1914.
- Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. 3-е изд. Т. 2. М., 1897.
- Ахриев Ч. Лял-Султа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 8–15.
- Ахриев Ч. Ингуши: их предания, верования и поверья // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 1. Тифлис, 1875. С. 1–40.
- Бабалян А. Предание о Господе нашем Иисусе Христе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 28. Тифлис, 1900. С. 29–32.
- Багалай Д. И. Русская история. Т. 1. М., 1914.
- Баев Г. В. Древние храмы Осетии // Казбек. 1899. № 599. С. 2.
- Базинер О. Ф. *Ludi saeculares*: Древнеримские секулярные игры. Историко-филологическое исследование. Варшава, 1901.
- Байерн Ф. О древних сооружениях на Кавказе // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. 1871. С. 298–325.
- Бакрадзе Д. З. Сванетия // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1864. Кн. 6, вып. 1. С. 19–128.
- Бакрадзе Д. З. Грузинский царь Георгий XI в Афганистане // Кавказ. 1890. № 154. 14 июня.
- Балов В. А. Очерки Пошехонья. Верованья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 81–134.
- Баранов Е. З. Суеверие осетин // Терские ведомости. 1896. № 82.
- Баранов Е. З. Из области суеверий и устной словесности терских казаков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Отд. 2. Тифлис, 1899. С. 167–244.
- Баранов Е. З. Из суеверий осетин // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Отд. 3. Тифлис, 1900. С. 58–62.
- Баранов Е. З. Авсаты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Отд. 3. Тифлис, 1900. С. 63–66.
- Баранов Е. З. Святой Георгий и три брата. (Осетинская легенда) // Кавказ. 1900. № 33. 5 февраля. С. 2–3.
- Баранов Е. З. Сказки горских татар // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 32. Отд. 2. Тифлис, 1903. С. 1–26.
- Баранов Е. З. Ингушские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 32. Отд. 2. Тифлис, 1903. С. 27–40.
- Баранов Е. З. Кабардинские предания и легенда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 32. Отд. 2. Тифлис, 1903. С. 41–54.
- Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тбилиси, 1933. (Труды Историко-экономического сектора / Научно-исследовательский институт кавказоведения ; вып. 4).
- Бартоломей И. А. Поездка в Вольную Сванетию // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1855. Вып. 3. С. 147–237.
- Белоконский И. П. Пешком из Осетии в Грузию // Русские ведомости. 1905. № 171. 27 июня. С. 3; № 174. 30 июня. С. 3; № 185. 11 июля. С. 3.
- Белоконский И. П. На высотах Кавказа: Путевые заметки и наблюдения. Т. 1. М., 1906.
- Белуджские сказки, собранные И. И. Зарубиным / под ред. акад. С. Ф. Ольденбурга. Л., 1932. (Труды Института востоковедения Академии наук СССР ; 4).
- Беляев И. Русские миссии на окраинах: Историко-этнографический очерк. СПб., 1900.

- Берже А. П. Записка об археологии Кавказа // Труды Второго археологического съезда в Санкт-Петербурге. Вып. 1. Отд. 3. СПб., 1876. С. 1–13.
- Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Хедаджи кад. Бахи халдист. Акелдама // Кавказ. 1850. № 15. 22 февраля. С. 57–59.
- Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Тутури-Хури. Рамон-бон. Вацилла. Цоппай // Кавказ. 1850. № 47. 17 июня. С. 185–186; № 48. 21 июня. С. 189.
- Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Чинз-ахсав. Сой-сой // Кавказ. 1850. № 95. 2 декабря. С. 569–570.
- Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Дигория // Санкт-Петербургские ведомости. 1851. № 262. 21 ноября. С. 1051–1052; № 264. 24 ноября. С. 1059–1060.
- Берзенов Н. Г. Очерки Осетии. Дигория // Закавказский вестник. 1852. № 39, 40.
- Берзенов Н. Г. Из воспоминаний об Осетии. Дигорские горы. Снежные завалы. Ледники // Кавказ. 1852. № 5. 19 января. С. 17–18.
- Берзенов Н. Г. Из записок об Осетии // Кавказ. 1852. № 67. 1 ноября. С. 279–281; № 68. 5 ноября. С. 283; 1853. № 15. 25 февраля. С. 61 (= Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / сост. Л. А. Чибиров. Кн. 1. Цхинвал, 1981. С. 126–132).
- Берзенов Н. Г. Очерки деревенских нравов Грузии // Кавказ. 1854. № 91. 20 ноября. С. 366–368.
- Берзенов Н. Г. Осетинская Сафо. (Картины и нравы из моих воспоминаний) // Журна: Закавказский альманах. Тифлис, 1855. С. 175–201.
- Берзенов Н. Г. Геристоба, праздник грузин и осетин // Цискари. 1870. № 7. С. 387–395. (На груз. яз.).
- Беридзе И. Б. «Вашкирки» у осетин // Кавказ. 1855. № 75. 24 сентября. С. 323–324.
- Бессонов С. В. Бронзовые статуэтки из Сарыкамыш. Эривань, 1929 (отд. отт. из: Известия Института наук и искусств ССР Армении. 1929. № 4).
- Беттани Д. Т., Дуглас Р. Великие религии Востока. М., 1899.
- Бобринский А. А. Народные русские деревянные изделия: предметы домашнего, хозяйственного и отчасти церковного обихода. Вып. 4. М., 1910.
- Богоевский Б. Л. Минотавр и Пасифая на Крите в свете этнографических данных // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932: Сб. ст. Л., 1934. С. 95–113.
- Болаев А. Священные рощи // Безбожник. 1939. № 14 (677). 11 мая.
- Борисевич К. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // Этнографическое обозрение. 1899. № 1–2. С. 225–265.
- Броссе М. И. О религиозном и политическом состоянии Грузии до XVII века // Журнал Министерства народного просвещения. 1843. Ч. 40, № 12 (декабрь). Отд. 2. С. 191–234.
- Брун Ф. К. Опыт соглашения противоположных мнений о Геродотовой Скифии и смежных с нею землях // Древности Геродотовой Скифии: Сб. описаний археологических раскопок и находок в черноморских степях. Вып. 2. СПб., 1872. С. I–СХХVI.
- Брюхоненко А. Н. По поводу экскурсий по Осетинской дороге // Естествознание и наглядное обучение. 1909. № 6. С. 355–356.
- Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе: Речь, произнесенная в торжественном собрании Московского университета исправляющим должность экстраординарного профессора русской словесности Ф. Буслаевым 12 января 1859 г.: [С приложением текстов]. М., 1859.
- Бутаев А. С. В горах Осетии // Казбек. 1903. № 1514. 4 февраля. С. 2.
- Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. Т. 1–3. СПб., 1869.
- Бывалый. На Кувде // Терские ведомости. 1910. № 109. 22 мая. С. 3.
- В горной Осетии (Владикавказского округа, 3 участок). III. Нузальское общество // Терские ведомости. 1881. № 3. 17 января. С. 2–3.
- В. К. Хетаг-кох // Терские ведомости. 1910. № 172. 12 августа. С. 2–3.
- В. Н. Монастырь Цминда (Самеба) // Терские ведомости. 1876. № 5. 26 августа. С. 2.
- В. Н. Несколько слов о негное // Кавказ. 1885. № 166. 25 июня. С. 2.
- В. Х. Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339. 22 декабря. С. 3; № 340. 23 декабря. С. 3.
- Василькова М. А. Воспитанница орла // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. Отд. 2. Тифлис, 1894. С. 19–23.
- Вахушти Багратиони. География Грузии / введ., пер. и примеч. М. Г. Джанашвили. Тифлис, 1904. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества; кн. 24, вып. 5).
- Вейденбаум Е. Г. Священные рощи и деревья у кавказских народов // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1878. Т. 5, вып. 3. С. 153–179.
- Велишский Ф. Ф. Быт греков и римлян. Прага, 1878.

- [Вердеревский] Е. А. О народных праздниках и праздничных обычаях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказский календарь на 1855 год. Отд. 4. Тифлис, 1854. С. 547–586.
- [Вердеревский Е. А.] О народных праздниках и праздничных обычаях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 5. 15 января. С. 20; № 7. 22 января. С. 28.
- Вертепов Г. А. В горах Кавказа. Владикавказ, 1903.
- Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 1. СПб., 1879; вып. 2. СПб., 1880; вып. 4. СПб., 1883; вып. 6. СПб., 1891.
- Владыкин М. Н. Путеводитель и собеседник в путешествии по Кавказу. 2-е изд. Ч. 2. М., 1885.
- Воеводский В. Прогулка по Военно-Осетинской дороге, к Цейскому леднику и на «Мамисонский перевал» // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1905. № 5–6. С. 8–41.
- Воспоминания Андрея Михайловича Фадеева. 1790–1867 гг. Ч. 1–2. Одесса, 1897.
- Востриков П. Сказки, записанные в Елисаветпольской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 42. Отд. 2. Тифлис, 1912. С. 46–48.
- Вязигин А. А. Памятник первобытной религии на Северном Кавказе — древнее осетинское святилище «Реком». (Результаты археологической экспедиции проф. А. А. Миллера) // Революция и горец. 1929. № 5. С. 75–78.
- Г. В. Торжество суеверий // Терские ведомости. 1892. № 95. 9 августа. С. 4; № 97. 14 августа. С. 2; № 122. 11 октября. С. 3.
- Г. Гори и его окрестные достопримечательности. (Из путевых впечатлений) // Кавказ. 1887. № 156. 16 июня. С. 3.
- Габе Р. М. Карельское деревянное зодчество. М., 1941.
- Гагуа В. И. Селение Носири // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 1. Тифлис, 1890. С. 102–113.
- Гагудз Мзурон. Осетинские легенды и поверья // Казбек. 1899. № 618.
- Гагудз Мзурон. Как исчез дзуар Тхост // Казбек. 1899. № 619.
- Гакстгаузен А. фон. Закавказский край: Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. Ч. 2. СПб., 1857.
- Ган К. Ф. Переход через Рокский и Мамисонский перевалы. (Этнографические и сельскохозяйственные заметки) / пер. Н. Дмитриева // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 20. Отд. 1. Тифлис, 1894. С. 1–35.
- Ган К. Ф. По долинам Чорока, Уруха и Ардона // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. 1. Тифлис, 1898. С. 1–48.
- Ган К. Ф. Краткий путеводитель по Кавказу. Тифлис, 1912. (Приложение к «Кавказскому календарю» на 1913 г.).
- Ган К. Ф. Между Терекон и Ардоном // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1914. Т. 22, вып. 4. С. 348–365.
- Гарданов К. С. О высокогорных климатических станциях и минеральных источниках Северо-Осетинской автономной области. Владикавказ, 1926 (отд. отт. из: Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения. 1926. Вып. 2).
- Гаркави А. Я. Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве. Вып. 1. СПб., 1874.
- Гассиев А. По части книжных древностей // Кавказ. 1873. № 36. 25 марта. С. 2.
- Гассиев Г. А., Туганов С. А. Названия растений и животных на осетинских наречиях // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1884–1885. Т. 8. Отд. 2. С. 161–190.
- Гатищев Б. П. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. 3. Тифлис, 1876. С. 1–83.
- Гатуев А. Г. Христианство в Осетии // Терские ведомости. 1891. № 14. 17 февраля. С. 3–4; № 15. 21 февраля. С. 4; № 19. 7 марта. С. 4; № 27. 4 апреля. С. 4; № 42. 26 мая. С. 4; № 46. 9 июня. С. 4–5; № 47. 13 июня. С. 2–3; № 48. 16 июня. С. 4–5; № 51. 27 июня. С. 3–4.
- Гатуев А. Г. Христианство в Осетии // Владикавказские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1896. № 10–11. С. 174–181.
- Гатуев А. Г. Христианство в Осетии // НА СОИГСИ. Ф. Гатуева А. Оп. 1. Д. 4. Инв. № 775. Л. 2.
- Гартенштейн Д. Два еврейских письма о Хазарском царстве // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1847. № 6. С. 1–11.
- Гвритишвили Д. В. К вопросу об этнической принадлежности «двалов» и переселении осетин в Картли // Мимомхилвели. Т. 1. Тбилиси, 1949. С. 109–121. (= გვრიტიშვილი დ. დვალთა ჯიზნობის

- და ოსთა ჩამოსახლების საკითხისათვის // მიმოხილველი. მ. 1. თბილისი, 1949. გვ. 109–121).
(На груз. яз.).
- Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Т. 5. Л., 1930. С. 681–761.
- Геродот. История в девяти книгах / пер. Ф. Г. Мищенко. Изд. 2-е, испр. Т. 1–2. М., 1888.
- Гзелиев И. Праздник Геристоба // Закавказский вестник. 1854. № 41. 14 октября.
- Гильденштедт И. А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб., 1809.
- Гильченко Н. В. Материалы для антропологии Кавказа. I. Осетины. СПб., 1890.
- Глушаков М. В. Памятники народного творчества Кутаисской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 31. Отд. 3. Тифлис, 1903. С. 1–62.
- Головин А. П. Топографические и статистические заметки об Осетии // Кавказский календарь на 1854. Тифлис, 1853. С. 426–469.
- Г[оловин П. И.] Осетины, древнейший их культ и позднейший религиозный их индифферентизм // Терские ведомости. 1868. № 11. 11 марта. С. 43.
- Головинский П. А. Чеченцы // Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ, 1878. С. 241–261.
- Гомбоев Г. Глубокомудрая Чуга по кости лопатки, изложенная Манджуширием // Труды Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Ч. 8. СПб., 1864. С. 1–61.
- Горепекин Ф. И. Маги-ерда // Терские ведомости. 1909. № 82. 17 июля. С. 2–3.
- Горянов Б. Т. Византия и хазары. (Обзор иностранной литературы) // Исторические записки. 1945. Т. 15. С. 262–277.
- Гр. Гор. Древние грузинские игры // Тифлиссские ведомости. 1830. № 27. 3 апреля. С. [3–4].
- Грамоты и другие исторические документы XVIII столетия, относящиеся к Грузии / под ред. А. А. Цагарели. Т. 2, вып. 2. СПб., 1902.
- Гребенец Ф. С. У истоков Цейдона // Терские ведомости. 1912. № 176–180.
- Грен А. Н. В Мингрелии // Кавказ. 1888. № 82. 27 марта. С. 3.
- Грен А. Н. Сванетские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 2. Тифлис, 1890. С. 76–160.
- Грен А. Н. Чеченские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 3. Тифлис, 1897. С. 1–26.
- Григорьев Н. Селение Татев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 1. Тифлис, 1892. С. 59–125.
- Григорьев А. Х. К вопросу об устройстве горного санатория у Цейского ледника // Труды Второго Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905. С. 90–100.
- Грузинские предания и сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 3. Тифлис, 1890. С. 37–80.
- Гуковский М. А. Турниры в Италии на исходе средних веков // Средневековый быт: Сб. ст. Л., 1925. С. 50–77.
- Гурлянд Я. И. Доклад в Санкт-Петербургском археологическом институте об иудаизации хазар // Известия Императорской Археологической Комиссии. 1910. Прибавление к вып. 37. Хроника и библиография, вып. 18. С. 65.
- Давид Сасунский. Армянский народный эпос / под ред. И. А. Орбели. Ереван, 1942.
- Давидов И. Оспа у горных осетин // Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ, 1878. С. 303–304.
- Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Приложение к «Терскому календарю» на 1894 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 3. Кн. 2. Отд. 2. Владикавказ, 1893. С. 41–132.
- Далгат Б. К. Страничка из северо-кавказского богатырского эпоса. Ингушско-чеченские сказания о нартах, великанах, людоедах и героях, записанные со слов стариков-ингушей в 1892 году // Этнографическое обозрение. 1901. № 1. С. 35–85.
- Дандуров Е. Самшит и тис в Рачинском и Лечхумском уездах и их истребление // Кавказское сельское хозяйство. 1895. № 90. 21 сентября. С. 154–1541.
- Две святыни Осетии // Живописная Россия: Иллюстрированный вестник отчизноведения, истории, культуры, государственной, общественной и экономической жизни России. 1901. № 44 (4 ноября). С. 569–570.
- Дебиров Г.-М. Дагестанские предания и суеверия // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1884. С. 25–33.

- Дело об истязании в Нальчике в сел. Мисостовском Хуфы Хачаритловой с целью изгнания бесов // Казбек. 1898. № 335. 13 сентября. С. 3.
- Джавахов И. А. Государственный строй древней Грузии и древней Армении. Т. 1. СПб., 1905.
- Джанашвили М. Г. Картвельские поверья // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 2. Тифлис, 1893. С. 144–173.
- Джанашвили М. Г. Абхазия и абхазцы. (Этнографический очерк) // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1894. Кн. 16. С. 1–64.
- Джанашвили М. Г. Алгузиани // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 1. Тифлис, 1897. С. 91–196.
- Джанашвили М. Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Тифлис, 1897. С. 1–196.
- Джанашия Н. Абхазский культ и быт // Христианский Восток. 1917. Т. 5, вып. 3. С. 157–208. (Отд. отт.: Пг., 1917).
- Джандиери М., Лежава Г. Архитектура горных районов Грузии: Хевсуретия, Южная Осетия, Горная Рача и Нижняя Сванетия. М., 1940.
- Джейранов Ф. Селение Чайкенд, Елисаветпольского уезда, той же губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. 2. Тифлис, 1898. С. 59–100.
- Добровольский В. Н. Суеверия относительно волков // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 135–136.
- Дигорские сказания. По записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева / пер. и примеч. В. Ф. Миллера. М., 1902. (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков ; вып. 11).
- Д-иев. Пешая прогулка по Тушетии и Пшавии. III // Новое обозрение. 1891. № 2601. 16 июля. С. 1–3.
- Диккенс Ч. Полное собрание сочинений / пер. Я. И. Ясинского. Кн. 42. СПб., 1910. (Прил. к журн. «Природа и люди»).
- Динник Н. Я. Горы и ущелья Терской области // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1884. Кн. 13, вып. 1. С. 1–48.
- Динник Н. Я. Осетия и верховья Риона // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1884. Кн. 13, вып. 1. С. 49–100.
- Динник Н. Я. Путешествие по Дигории // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 14, вып. 1. 1890. С. 1–61.
- Динник Н. Я. Современные и древние ледники Кавказа // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1890. Кн. 14, вып. 1. С. 282–417.
- Дирр А. М. В Тагаурской и Куртатинской Осетии // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1911–1912. Т. 21, вып. 3. С. 257–276.
- Дирр А. М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 44. Отд. 4. Тифлис, 1915. С. 1–16.
- Д-ко П. Через главный Кавказский хребет по Военно-Осетинской дороге // Кавказ. 1887. № 287. 30 октября. С. 3.
- Дмитриев Н. Г. Переход через Рокский и Мамисонский перевалы // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 20. Отд. 1. Тифлис, 1894. С. 1–35.
- Дмитриев Н. Г. Из быта и нравов жителей Вольной Сванетии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 2. Тифлис, 1897. С. 163–187.
- Добиаш-Рожественская О. А. Культ св. Михаила в латинском средневековье. V–XIII века. Пг., 1917.
- Дондуа К. Амирандареджаниани // Памятники эпохи Руставели. Л., 1938. С. 91–110.
- Донесение протопопа И. Болгарского епископу астраханскому и ставропольскому Антонию с данными, относящимися к истории Осетии, нравам, обычаям и религиозным верованиям // Материалы по истории Осетии. Т. 1 : XVIII в. / сост. Г. А. Кокиев. Орджоникидзе, 1934. (Известия СОНИИ ; вып. 6). С. 167–172.
- Древние колокола // Закавказский вестник. 1849. № 12. 17 марта. С. 46.
- Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 9. М., 1881.
- Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 13, вып. 2. М., 1890.
- Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 20, вып. 1. М., 1904.
- Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории // Яфетический сборник. Вып. 6. Л., 1930. С. 18–34.
- Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1–2. СПб., 1871.
- Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 25. Отд. 1. Тифлис, 1898. С. 49–91.

- Езеев А. А. Цейский курорт и сезонные наблюдения над больными в 1925 году: Доклад д-ра Езеева А. А. на Первом съезде участковых врачей и представителей окружных исполкомов Северо-Осетинской автономной области 1926 г. Владикавказ, 1926.
- Езеев А. А. Цейский курорт и сезонные наблюдения над больными в 1926 году: Доклад д-ра Езеева А. А. на Первом съезде участковых врачей и представителей окружных исполкомов Северо-Осетинской автономной области 1926 г. Владикавказ, 1927.
- Ендржевский А. И. По современным и древним ледникам Дигории // Ежегодник Русского горного общества. 1906. Т. 4 (за 1904). С. 95–149.
- Ерицов А. Д. Чума в Закавказье (исторический очерк). Тифлис, 1879.
- Жданов И. Н. Русский былевой эпос. Исследования и материалы. I–V. СПб., 1895.
- Жертвоприношение Дзуару святому в селении Батако-Юрте // Терские ведомости. 1889. № 74. 14 сентября. С. 3–4.
- Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общ. ред. П. П. Семенова. Т. 9 : Кавказ. СПб., 1883.
- Жузе П. К. Грузия в XVII столетии по изображению патриарха Макария // Православный собеседник. 1905. Ч. 1. С. 111–127, 441–458.
- Жускаев С. В. «Атинаг». Праздник у осетин перед начатием сенокоса и жатвы // Закавказский вестник. 1855. № 32. 11 августа.
- Забелло С., Иванов В., Максимов П. Русское деревянное зодчество. М., 1942.
- Загурский Л. П. Наши этнологи. [Тифлис], [1875] (перепечатано из № 38 и 40 «Тифлисского вестника»).
- Загурский Л. П. Наши этнологи // Тифлисский вестник. 1875. С. 38–40.
- Зарницын. Два дня в Осетии // Терские ведомости. 1894. № 15. 4 февраля. С. 3–4.
- Заседания общества // Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским археологическим обществом. М., 1893. № 1. С. 41–47.
- Заседания общества // Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским археологическим обществом. М., 1895. № 1. С. 19–29.
- Званбай С. Т. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии. (Из заметок природного абхазца) // Кавказ. 1855. № 81. 15 октября. С. 351–352; № 82. 19 октября. С. 358.
- Званбай С. Т. Очерк абхазской мифологии // Кавказ. 1867. № 74. 21 сентября. С. 232; № 75. 24 сентября. С. 437; № 76. 28 сентября. С. 354.
- Зволбай С. [Званбай С. Т.] Обряд жертвоприношения святому Победоносцу Георгию, совершаемый ежегодно абхазцами // Кавказ. 1853. № 90. 5 декабря. С. 389.
- Зейдлиц Н. К. Поездка в нагорную Осетию // Известия Кавказского отдела Русского географического общества. Т. 2, № 1–5. Тифлис, 1873–1874.
- Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1 : Запреты на охоте и иных промыслах. Л., 1929. (Сборник Музея антропологии и этнографии ; т. 8).
- Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2 : Запреты в домашней жизни. Л., 1930. (Сборник Музея антропологии и этнографии ; т. 9).
- Зелинский С. П. Этнографический очерк из быта армян-переселенцев из Персии, живущих в Нахичеванском уезде Эриванской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 2. Отд. 2. Тифлис, 1882. С. 1–98.
- Зиновьев И. А. Эпические сказания Ирана. Рассуждение, написанное для получения степени магистра. СПб., 1855.
- Зиссерман А. Л. Очерки Хевсурии // Кавказ. 1851. № 23. 23 марта. С. 92–93.
- Зиссерман А. Л. Отрывки из моих воспоминаний 1855 г. // Русский вестник. 1878. Т. 138, № 11. С. 56–97.
- Зиссерман А. Л. Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867). Ч. 1–2. СПб., 1879.
- Зограф К. Ю. Триста сорок верст пешком по Кавказу // Ежегодник Кавказского горного общества в городе Пятигорске. 1904. № 1 (за 1902–1903). С. 27–49.
- Зотов В. Р. История всемирной литературы в общих очерках, биографиях, характеристиках и образцах. Т. 1. СПб. ; М., 1877.
- Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете. 1890. Т. 69. Труды Этнографического отдела. Т. II, вып. 1. С. 1–234.
- Иванов П. В. Жизнь и поверия крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907. (Сборник Харьковского историко-филологического общества ; т. 17).
- Ивановский В. В., Коровев И. А. Путеводитель по Военно-Осетинской дороге. Владикавказ, 1928.

- Иверская церковь // Б. С. Эсадзе. Летопись Грузии: Юбил. сб. к 300-летию царствования дома Романовых, державных покровителей грузинского народа. 1613–1913. Тифлис, 1913. С. 71–87.
- Из грузинской словесности // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 35. Отд. 2. Тифлис, 1905. С. 106–136.
- Из жизни сванетов // Кавказ. 1891. № 253. 25 сентября. С. 2.
- Из записок об Осетии // Кавказ. 1850. № 93. 25 ноября. С. 354.
- Из кабардинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 2. Тифлис, 1871. С. 47–71.
- Известия Императорского Общества любителей естествознания, археологии и этнографии. 1878. Т. 27.
- Израелов Г. Село Касапет // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 1. Тифлис, 1892. С. 42–58.
- Ильин Л. Военно-Грузинская, Военно-Осетинская дороги. Ингушетия, Северная Осетия, Владикавказ: Путеводитель-справочник / под ред. В. П. Пожидаева. Владикавказ, 1928.
- Инал. В Дигорском ущелье // Терские ведомости. 1901. № 173. 2 ноября. С. 2; № 175. 4 ноября. С. 2.
- Иностранцев К. К истории домусульманской культуры Средней Азии // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. 24. Пг., 1917. С. 133–144.
- Иосселиани П. И. Краткая история грузинской церкви. СПб., 1843.
- Иоселиани П. И. Исторический взгляд на состояние Грузии под властью царей-магометан. Тифлис, 1849.
- Иосселиани П. И. Гора св. Давида (в Тифлисе) // Кавказский календарь на 1859. Отд. 3. Тифлис, 1858. С. 319–339.
- Ипполитов А. П. Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Отд. 3. Тифлис, 1868. С. 1–52.
- Ирландские саги / пер., предисл., вступ. статья и коммент. А. А. Смирнова. Изд. 2-е, испр. Л.; М., 1933.
- Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии. СПб., 1802.
- История Грузинской иерархии, с присовокуплением обращения в христианство Осетии и других горских народов, по 1-е января 1825 года. М., 1826.
- Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893.
- Кабардинская старина // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 6. Отд. 2. Тифлис, 1872. С. 1–103.
- Кабардинские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. Тифлис, 1891. С. 1–104.
- Кавказ / под ред. Э. С. Батенина. М., 1927.
- Кавказ и Средняя Азия в фотографиях и описаниях: Ежемесячный иллюстрированный фототипиями журнал. 1901. № 6.
- Кавказец. Весенние праздники осетин (Этнографический очерк) // Кавказ. 1900. № 198. 28 июля. С. 2.
- Кавказская жизнь // Кавказ. 1885. № 88. 5 апреля. С. 2.
- Кавтарадзе Г. М. Восхождение на гору Адай-хох (в Осетии) // Кавказ. 1891. № 208. 8 августа. С. 3.
- Кавтарадзе Г. М. Восхождение на гору Адай-хох // Терские ведомости. 1891. № 68. 25 августа. С. 3–4.
- Казагов Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
- Казбек Н. Татарские сказки, записанные в Геокчайском уезде Бакинской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 9. Отд. 2. Тифлис, 1890. С. 75–102.
- Казбек Г. Н. Военно-статистическое описание Терской области. Ч. 2. Тифлис, 1882.
- Кайтмазов А. Сказания о нартах // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 7. Отд. 2. Тифлис, 1889. С. 3–36.
- Калмыков А. Д. Аму-Дарьинский клад и греко-бактрийское искусство // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии за 1908 г. Год 13. Ташкент, 1909. С. 29–45.
- Кантиев Т. Забытый участок антирелигиозной работы (О пережитках язычества в Осетии и борьбе с ними) // Революция и горец. 1931. № 10–11 (36–37). С. 104–107.
- К[ануков А.]. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 25. 26 февраля. С. 2–3; № 31. 11 марта. С. 2; № 80. 5 июля. С. 3.
- Кануков А. Осетинские сказки и поверья // Терский сборник. Приложение к «Терскому календарю» на 1892 г. / под ред. П. Стефановского. Вып. 2. Кн. 2. Отд. 2. Владикавказ, 1892. С. 132–149.
- Кануков И. Д. В осетинском ауле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 8. Отд. 2. Тифлис, 1875. С. 1–43.
- Каратыгин П. П. История религий и тайных религиозных обществ Древнего и Нового мира. Т. 3. СПб., 1870.
- Кашежев Т. П. Ханцегуаше (общественное моление об урожае у кабардинцев) // Этнографическое обозрение. 1900. № 2. С. 173–176.
- Кесаев. Осетинские бесноватые и лечение их // Кавказ. 1897. № 185. 15 июля. С. 2; № 187. 17 июля. С. 2.

- Кирион, епископ. Народные обычаи и их значение // Весь Кавказ. 1903. № 1. Ч. 2. Отд. 3. С. 48–51.
- Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.
- Кирпичников А. И. Георгий, св., великомученик, Победоносец // Энциклопедический словарь / под ред. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрона. Т. 8. СПб., 1892. С. 419–420.
- Кирстен А. По Военно-Осетинской дороге. Из путевых впечатлений // Волна. 1903. № 10 (октябрь).
- Клингер В. П. Животное в античном и современном суевеии. Киев, 1911.
- К-н. На святках у Осетин // Терские ведомости. 1912. № 2. 3 января. С. 2–3; № 4. 5 января. С. 2–3; № 5. 6 января. С. 2–3.
- Книга тысячи и одной ночи / пер. с араб. М. А. Салье. [1-е изд.] Т. 5. М.; Л., 1933.
- Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном отношении. Т. 1. М., 1886.
- Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1. М., 1890.
- Кодзаев А. Н. Древние осетины и Осетия. Владикавказ, 1903.
- Козьмин В. Военно-Осетинская дорога по Марковичу, от Алагира до Мамисона // Терские ведомости. 1910. № 92. 30 апреля. С. 3; № 94. 2 мая. С. 3; № 96. 5 мая. С. 2; № 97. 6 мая. С. 2.
- Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии: Историко-этнологический очерк. Владикавказ, 1928.
- Кокієв Г. [А.] Святинища Даргавської тіснини // Східний світ. 1930. № 3 (12). С. 183–193.
- Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1. М., 1885. С. 66–112.
- Коковцов П. К. Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-русско-византийских отношениях в X веке // Журнал Министерства народного просвещения. 1913. Ч. 48. Ноябрь. С. 150–172.
- Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.
- Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.). Т. 3. Одесса, 1887. С. VI, 1–234.
- Коран / пер. с араб. Г. С. Саблукова. Казань, 1907.
- Коринфский А. А. Егорий Вешний // Правительственный вестник. 1900. № 94–95.
- Коссович К. А. Четыре статьи из Зендавесты // Труды Восточного отделения Императорского археологического общества. Ч. 8. СПб., 1864. С. 63–244.
- Костричев А. Охранять исторические памятники // Социалистическая Осетия. 1947. № 3978. С. 3.
- Красильников Ф. С. Кавказ и его обитатели. Вып. 1. М., 1904.
- Красницкий К. Кое-что об Осетинском округе и о правах туземцев его // Кавказ. 1865. № 29. 18 апреля. С. 163–164; № 30. 22 апреля. С. 169–170.
- Краснов А. Н. В горах и предгорьях Кавказа // Книжки «Недели». 1898. Октябрь. С. 68–70.
- Краснов А. Н. Натуралист на Кавказе. Вып. 2. Пятигорск, 1910–1911.
- Красовский М. В. Курс истории русской архитектуры. Ч. I: Деревянное зодчество. Пг., 1916.
- Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-наргы. Владикавказ, 1906.
- Кулаковский Ю. А. Христианство у алан // Византийский временник. 1898. Т. 5. Вып. 1. Отд. 1. С. 1–18.
- Кулаковский Ю. А. Аланы по сведениям классических и византийских писателей. Киев, 1899.
- Кусиев С. Атынаг // Закавказский вестник. 1855. № 32. 11 августа.
- Кучеровский С. Осетинский праздник Хор-хор // Закавказский вестник. 1848. № 18. 29 апреля. С. 75.
- Л. К. Поездка к Санибаским минеральным источникам // Терек. 1883. № 92. 5 августа. С. 1–2; № 93. 7 августа. С. 1–2; № 94. 10 августа. С. 1–3; № 95. 12 августа. С. 2–3; № 96. 14 августа. С. 1–2; № 97. 17 августа. С. 1–2.
- Л[авро]в Д. Я. Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1875. № 8. 19 февраля. С. 3–4.
- Ламер Г. Греческий мир / пер. с нем., под ред. Д. Н. Егорова. М., 1914. (Культурно-исторический альбом. Древний мир; вып. 2).
- Ламберти А. Описание Колхиды, или Мингрелии / пер. П. Юрченко // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. 1877. Т. 10. Отд. 1. С. 178–224.
- Ламберти А. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией / пер. К. Ф. Гана // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 43. Отд. 1. Тифлис, 1913. С. 1–232.
- Ланд Ф. Гудамарское ущелье // Кавказский календарь на 1863 год. Тифлис, 1862. С. 337–338.
- Латышев В. В. Очерк греческих древностей: Пособие для гимназистов старших классов и для начинающих филологов. Изд. 2-е, испр. Ч. 2. СПб., 1889.
- Леонтьев И. И. Поездка к Баксанскому леднику // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 2. Тифлис, 1897. С. 119–162.
- Лиахвели Г. Осетинская женщина // Юридическое обозрение. 1885. Т. 12, № 202. С. 161–172.

- Лиахвели Г. Древний осетинский суд // Юридическое обозрение. 1886. № 292. С. 201–204.
- Литвинов М. М. Кавказ: Военно-географический очерк // Военный сборник. 1884. № 2. С. 304–320; № 3. С. 149–164; № 4. С. 328–346.
- Лихачев Н. Хевсурия в наши дни // Кавказ. 1876. № 87. 28 июля (9 августа). С. 1–2.
- Лобанов-Ростовский М. Б. Сванетия // Кавказ. 1852. № 16. 1 марта. С. 64–65.
- Ломинадзе III. Рачинские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Отд. 2. Тифлис, 1892. С. 24–31.
- Ломя-Бардавелидзе В. В. Культ дерева в Грузии // Вестник Музея Грузии. Т. 3. Тифлис, 1926. С. 167–178.
- Лопатинский Л. Г. Кабардинские предания, сказания и сказки, записанные по-русски // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. [Отд. 1]. Тифлис, 1891. С. 11–145.
- Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. [Отд. 2]. Тифлис, 1891. С. 1–96.
- Лопатинский Л. Г. Предисловие с указателем предметов (мотивов сказок) и имен // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 21. Тифлис, 1896. С. I–XLII.
- Лукьянов Ф. И. Из космогонических поверий абхазцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 34. Отд. 3. Тифлис, 1904. С. 29–33.
- Лурье И. М., Ляпунова К., Матье М. Э. и др. Очерки по истории техники Древнего Востока / под ред. акад. В. В. Струве. М.; Л., 1940.
- Льюле Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1862. Кн. 5. С. 121–137.
- Макалатия С. И. Культовые места и связанные с ними ритуальные обряды у грузин-мохевцев // Академику Н. Я. Марру. XLV. (Юбилейный сборник). М., 1935. С. 517–522.
- Макалатия С. И. Хевсурети: Историко-этнографический очерк дореволюционного быта хевсуров. Тбилиси, 1940.
- Макарий, митр. Всероссийский. Великия Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Апрель. Тетрадь 3. Дни 22–30. М., 1915.
- Максимов Е. Д., Вертепов Г. А. Туземцы Северного Кавказа: Исторически-статистические очерки. Вып. 1: Осетины. Ингуши. Кабардинцы. Владикавказ, 1892.
- Мамедов Д. Царевич Газанфар // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Тифлис, 1899. С. 109–120.
- Мансикка В. Финские варианты к дуалистической легенде о сотворении мира // Этнографическое обозрение. 1910. Кн. 81–82. № 2–3. С. 170–172.
- Маргиани Д. Сванеты. (Некоторые черты быта) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 1. Тифлис, 1890. Отд. 1. С. 69–87.
- Маргиани Д. Сванетские песни и сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 3. Тифлис, 1890. С. 1–11.
- Марков Е. Л. Общий очерк Кавказа в его прошлом и настоящем // Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / под общ. ред. П. П. Семенова. Т. 9: Кавказ. СПб., 1883. С. XIV–XV.
- Маркович В. В. О поездке к истокам Ардона и Риона (предварительное сообщение) // Труды Ботанического сада Императорского Юрьевского университета. 1901. Т. 2, вып. 1. С. 23–25.
- Маркович В. В. Ледники как культурные курорты // Труды Второго Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905.
- Маркович В. В. В верховьях Ардона и Риона. СПб., 1906. (Записки Императорского Русского географического общества по общей географии: т. 38, № 3).
- Марр Н. Я. Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества за 1901 г. 1902. Т. 14. С. 1–29.
- Марр Н. Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия) (С приложением табл. V–VIII) // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. 1906. Т. 16 (1904–1905). С. 63–211.
- Марр Н. Я. Бог Σαβᾱζιος у армян // Известия Императорской академии наук. 1911. № 10. С. 759–774 (= Mélanges asiatiques. Tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. 1912. Т. 15 (1911–1912). P. 177–192).
- Марр Н. Я. Фрако-армянский Sabadios-aswat и сванское божество охоты // Известия Императорской академии наук. 1912. № 13. С. 827–830 (= Mélanges asiatiques. Tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. 1912. Т. 15 (1911–1912). P. 501–504).

- Март Н. Я. Яфетические названия деревьев и растений (*Pluralia tantum*). (Доложено в заседании Историко-филологического отделения 1 апреля 1915 г.) // Известия Императорской академии наук. 1915. № 8. С. 769–780.
- Март Н. Я. *Ossetica-Japhetica*. I // Азиатский сборник. Из «Известий Российской академии наук». Новая серия. [Т. 1]. Пг., 1918. С. 2009–2100.
- Март Н. Я. «Лошадь» || «птица», тотем урарто-этрусского племени и еще два этапа в его миграции // Яфетический сборник. Вып. 1. Пг., 1922. С. 133–136.
- Март Н. Я. Термин «скиф» (Посвящается памяти В. Ф. Миллера) // Яфетический сборник. Вып. 1. Пг., 1922. С. 67–132.
- Март Н. Я. Абхазоведение и абхазы. (К вопросу о происхождении абхазов и этногонии Восточной Европы) // Н. Я. Март. Избранные работы. Т. 5 : Этно- и глоттогония Восточной Европы. М., 1935. С. 162–186.
- [Массон М. Е.] Археологический и нумизматический рынок в Самарканде по данным отчета М. Е. Массона от 20 февраля 1924 года // Известия Средне-Азиатского комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис). 1926. Вып. 1. С. 271–272.
- [Массон М. Е.] Археологический и нумизматический рынок в Самарканде по данным отчета М. Е. Массона от 2 декабря 1924 года // Известия Средне-Азиатского комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис). 1926. Вып. 1. С. 272.
- Материалы по истории Осетии. Т. 1. Орджоникидзе, 1933. (Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института краеведения ; т. 6).
- Машурко М. Из области народной фантазии и быта // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 18. Отд. 3. Тифлис, 1894. С. 228–410.
- Медведев Я. С. Деревья и кустарники Кавказа. Описание дикорастущих и одичавших деревянистых растений Кавказа. Тифлис, 1883 (2-е изд. Тифлис, 1905; 3-е изд. Тифлис, 1919).
- Медоев А. Ц. Сказание о появлении медоносных пчел в Дигории // Терские ведомости. 1880. № 31. 26 июля. С. 2.
- Медоев А. Ц. Предание о шашке Акоевской фамилии // Терские ведомости. 1899. № 110. 26 сентября. С. 2.
- Мекк А. К. фон. Адай-хох или Уилпата // Ежегодник Русского горного общества. 1905. Т. 3 (за 1903). С. 115–122.
- Мелик-Шахназаров Е. Из древностей селения Ченахчи // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. Отд. 1. Тифлис, 1894. С. 78–83.
- Мелик-Шахназаров Е. По луне не суди о погоде, по ласкам не верь жене // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 24. Отд. 2. Тифлис, 1898. С. 184–187.
- Мельников-Разведенков С. Ф. Экскурсия на Цейский ледник // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 29. Отд. 1. Тифлис, 1901. С. 155–182.
- Мендельсон Н. М. К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 1–21.
- Меркулов В. А. Путеводитель по горам Кавказа. СПб., 1904.
- Мерцбахер Г. Разделение Кавказских Альп / пер. К. Ф. Гана // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1903. Т. 16, № 4. С. 27–49.
- Меры дарг-кохцев против холеры // Терские ведомости. 1910. № 168. 6 августа. С. 2–3.
- Местные известия // Терские ведомости. 1910. № 149. 13 июля. С. 2.
- Меч А. Военно-Осетинская дорога на Кавказе // Русская мысль. 1900. Кн. 9 (сентябрь). С. 21–40.
- Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910. С. 61–80.
- Миллер А. А. Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции Академии в 1923 г. // Известия Российской академии истории материальной культуры. 1925. Т. 4. С. 1–42.
- Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Т. 3, вып. 1. Л., 1926. С. 85–94.
- Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. 1 : Асвины-Диоскуры. М., 1876.
- Миллер В. Ф. Легенда о св. Георгии // Терские ведомости. 1880. № 44. 25 октября. С. 3.
- Миллер В. Ф. В горах Осетии. Из дневника // Русская мысль. 1881. Кн. 9. С. 55–106.
- Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881.
- Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. М., 1882.
- Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Ч. 122. Август. Отд. 2. С. 191–207.

- Миллер В. Ф. Сообщение о поездке в горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 г. // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 8. Тифлис, 1884–1885. С. 198–204.
- Миллер В. Ф. Осетинские сказки // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 1 / под ред. В. Ф. Миллера. М., 1885. С. 113–140.
- Миллер В. Ф. Рец. на: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Издание управления Кавказского учебного округа. Вып. 4. Тифлис, 1884 // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Ч. 239. Май. С. 83–96.
- Миллер В. Ф. Рец. на: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XVIII, XIX и XX. Тифлис, 1893 // Журнал Министерства народного просвещения. 1885. Ч. 300. Июль. С. 193–216.
- Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. 3. М., 1887.
- Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии. М., 1888. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 1).
- Миллер В. Ф. Рец. на: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 12. Тифлис, 1891 // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. Ч. 277. Сентябрь. С. 204–215.
- Миллер В. Ф. Кавказско-русские параллели // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. 1–20.
- Миллер В. Ф. Зороастр и его учение // Мир Божий. 1892. № 5 (май). С. 1–18.
- Миллер В. Ф. Древне-осетинский памятник из Кубанской области // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 3. М., 1893. С. 110–118.
- Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 3. М., 1893. С. 119–136 (отд. отт.: М., 1892).
- Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // Журнал Министерства народного просвещения. 1893. Ч. 288. Июль. С. 94–103.
- Миллер В. Ф. Былины о Сауре и сродные по содержанию // Журнал Министерства народного просвещения. 1893. Ч. 289. Октябрь. С. 374–410.
- Миллер В. Ф. Рец. на кн: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 15, 16 и 17. Тифлис, 1893 // Журнал Министерства народного просвещения. 1894. № 1. Январь. С. 185–207.
- Миллер В. Ф. Рец. на: Графиня Уварова. Кавказ. Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки с 18 таблицами. Часть III. М., 1904 // Этнографическое обозрение. 1904. № 3. С. 89–93.
- Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополн. А. А. Фреймана. Т. 1. Л., 1927.
- Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополн. А. А. Фреймана. Т. 2. Л., 1929.
- Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь / под ред. и с дополн. А. А. Фреймана. Т. 3. Л., 1934.
- [Миндели Н.] Картвельские песни // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. Отд. 2. Тифлис, 1894. С. 135–137.
- Михайловский В. Г. Горные группы и ледники Центрального Кавказа // Землеведение: Периодическое издание Географического отделения Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1894. Т. 1, кн. 1. С. 121–184.
- Морозова-Попова Е. М. Пешеходная экскурсия по Кавказу: Военно-Осетинская дорога // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1911. Вып. 1–2 (отд. отт.: Одесса, 1911).
- Москвич Г. Г. Иллюстративный путеводитель по Кавказу. Одесса, 1901.
- Н. [Осетины — и христиане, и магометане...] // Терские ведомости. 1879. № 5. 27 января. С. 3.
- Н. Б. На осетинском празднике (Из сел. Ардонского) // Терские ведомости. 1885. № 85. 20 октября. С. 2.
- Н. III. Еще о растущем в кавказских лесах красном дереве // Кавказ. 1885. № 152. 11 июня. С. 2.
- Надеждин П. П. Опыт географии кавказского края. Тула, 1891.
- Надеждин П. П. Кавказский край. Природа и люди. Тула, 1901.
- Нарты кадджытæ. Дзауджикау, 1946.
- Нижерадзе И. Сванетские сказки // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 3. Тифлис, 1890. С. 161–241.
- Никитин А. Чинка и Каджи. По народным верованиям в Имеретии // Кавказ. 1894. № 30. 1 февраля. С. 2–3.
- Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше. СПб., 1864.
- Н-ский. Из быта пшавов и хевсур // Кавказ. 1888. № 87. 1 апреля. С. 3.

- Обзор Карталинских церквей экзархом Грузии // Прибавление к «Духовному вестнику Грузинского экзархата». 1897. № 15.
- Обозрение российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях: произведенное и изданное по высочайшему соизволению. Ч. 2. СПб., 1836.
- Ольденбург С. Ф., Ольденбург Е. Г. Гандарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. 5. Л., 1930. С. 145–186.
- Омар-оглы А. Казикумухские (лакские) народные сказания. (Несколько слов о казикумухах; сказки, басни, анекдоты и пословицы) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Отд. 5. Тифлис, 1868. С. 43–72.
- Омар-оглы А. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Отд. 7. Тифлис, 1868. С. 13–64.
- Орбелиани С. С. Книга мудрости и лжи. (Грузинские басни и сказки XVII–XVIII стол.) / пер. и объясн. А. Цагарели. СПб, 1878.
- Орлов А. С. Древняя русская литература XI–XVI вв. 2-е изд. М.; Л., 1939.
- Осетин. Бесноватая // Терские ведомости. 1901. № 94. 22 июля. С. 2–3.
- Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым / изд. А. А. Шифнер. СПб., 1868. (Приложение к 14-му тому Записок Императорской академии наук. № 4).
- Осетины // Терские ведомости. 1870. № 48. 26 ноября. С. 3; № 49. 3 декабря. С. 2–3; № 52. 24 декабря. С. 3–4.
- Осетины во II половине XVIII века по наблюдениям путешественника Штедера / подг. к изд. и снабдил введением Г. А. Кокиев. Орджоникидзе, 1940.
- Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1862 и 1863 годы. Тифлис, 1865.
- Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1866 год. Тифлис, 1867.
- Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1874 год. Тифлис, 1876.
- Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1875 год. Тифлис, 1878.
- Памятники народного творчества осетин. Вып. 1: Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925.
- Памятники народного творчества осетин. Вып. 2: Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданти / предисл., пер. и примеч. Г. А. Дзагурова. Владикавказ, 1927.
- Памятники народного творчества осетин. Вып. 3: В записи Цоцко Амбалова / предисл., пер. и примеч. Г. Г. Бекоева. Владикавказ, 1928.
- Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 1: Сказания, легенды, повести, сказки и притчи / под ред. Н. И. Костомарова. СПб., 1860.
- Панек Л. Б. Скотоводческий праздник «Теодороба» у мтиулов // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 193–199.
- Пассек В. В. Осетинцы // Очерки России. Кн. 1. СПб., 1838. С. 168–171.
- Пахомов А. Кавказская жизнь // Кавказ. 1885. № 92. 9 апреля. С. 2.
- Переваленко В. Ф. Поездка в Кударское ущелье // Кавказ. 1849. № 40. 1 октября. С. 157–158.
- Переваленко В. Ф. Гочис-Хучафати // Кавказ. 1850. № 50. 28 июня. С. 1.
- Переваленко В. Ф. Осетинский праздник Хор-хор // Кавказ. 1853. № 39. 27 мая. С. 160–161.
- Персидские народные сказки / подбор, пер., примеч. и вступ. статья А. А. Ромаскевича. М.; Л., 1934. (Восточная литература. Персия / под общ. ред. А. А. Болотникова, П. И. Воробьева, акад. И. Ю. Крачковского и В. А. Гордлевского).
- Пешеход. Военно-Осетинская дорога // Кавказ. 1903. № 153. 12 июня. С. 2.
- Пиотровский Б. Б. История и культура Урарту. Ереван, 1944.
- Плоен Ф. Исторический обзор дипломатических сношений между российскими государями и грузинскими царями и владетелями / составленный на французском языке Франциском Плоеном, актуариусом при Главном архиве и переведенный на русский язык чиновниками того же архива // Переписка на иностранных языках грузинских царей с российскими государями от 1639 г. по 1770 г. / [сост. М. И. Броссе]. СПб., 1861. С. I–XCI.
- Поггенполь Н. В. По ледникам Дигории и Балкарии // Ежегодник Русского горного общества. Т. 5 (за 1905). 1906. С. 1–56.
- Покровский М. М. История римской литературы. М.; Л., 1942.
- Полевой Н. Н. Записки о Тушетии // Отечественные записки. 1849. Т. 62, № 1. Отд. 8. С. 16–32.
- Попов С. Реком // Советский Северный Кавказ. 1930. № 2 (июль). С. 34.
- Потанин Г. Н. Восточные параллели к некоторым русским сказкам // Этнографическое обозрение. 1891. № 1. С. 137–167.

- [Потто В.] Черный всадник. (Легенда Осетии) // Терские ведомости. 1903. № 143. 2 июля. С. 2.
- Преображенская М. П. К западным истокам Арагвы // Ежегодник Русского горного общества. Т. 3. М., 1905. С. 63–78.
- Прозрителев Г. Н. Древние христианские памятники на Северном Кавказе. Ставрополь, 1906.
- Прохоров В. А. О древнем храме в Ребовском погосте Тихвинского уезда, Новгородской губернии // Известия Императорского Русского археологического общества. 1884. Т. 10, вып. 1. С. 44–47.
- Псевдо-Плутарх. О названиях рек и гор и об их произведениях / пер. П. И. Прозорова // Великая Степь в античных и византийских источниках: Сб. материалов / сост. и ред. А. Н. Гаркавца. Алматы, 2005. С. 272–274.
- Пурцеладзе Д. Хроника. [Казбекская церковь] // Кавказ. 1883. № 187. 20 августа. С. 1.
- Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. (Из журнала «Кавказский вестник» за 1900 и 1901 гг.). Тифлис, 1902.
- П[фафф В. Б.] Материалы для древней истории осетин. [Ч. 1] // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 1–32.
- Пфафф В. Б. Материалы для истории осетин. [Ч. 2] // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 1. Тифлис, 1871. С. 1–100.
- Пфафф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 127–176.
- Пфафф В. Б. Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис, 1871. С. 177–220; Т. 2. Тифлис, 1872. С. 258–336.
- Пфафф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2 / под ред. Н. К. Зейдлица. Тифлис, 1872. С. 80–144.
- Пфафф В. Б. Описание путешествия в Южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию // Сборник сведений о Кавказе. Т. 2 / под ред. Н. К. Зейдлица. Тифлис, 1872. С. 145–166.
- Пфафф В. Б. Сообщение В. Б. Пфаффа о своих исследованиях в Осетии // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1872. Т. 1, № 1. С. 6–10.
- Пчелина Е. Г. Дом и усадьба в нагорной полосе Юго-Осетии // Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока. Т. 2. М., 1930. С. 3–52.
- Пчелина Е. Г. Обряд гостеприимства у осетин // Советская этнография. 1932. № 5–6. С. 140–163.
- Пчелина Е. Г. Крепость «Зильде Машиг» // Советская этнография. 1934. № 3. С. 87–101.
- Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин // Советская этнография. 1937. № 4. С. 85–103.
- Пчелина Е. Г. Нартовский (богатырский) эпос в памятниках северо-осетинских могильников // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. 3. Л., 1945. С. 10–12.
- Пчелина Е. Г. Урсдонское ущелье в Северной Осетии (по поводу находки сасанидского кубка) // Труды Отдела [истории культуры и искусства] Востока Государственного Эрмитажа. Т. 4. Л., 1947. С. 133–154.
- Пятницкий П. П. Геологические исследования в центральном Кавказе. I. Между Эльбрусом и Военно-Осетинскою дорогою (включительно). Предварительный отчет // Материалы для геологии России. Т. 21, вып. 2. СПб., 1904. С. 199–254.
- Пятый Археологический съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного комитета / под ред. И. Д. Мансветова. [Ч. 1–3]. М., 1879–1882.
- Радде Г. И. Хевсурия и хевсуры. (Опыт монографии). Тифлис, 1881. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества; кн. II, вып. 2).
- Раздорский Н. Экскурсия на Цейские ледники 21–26 августа // Терские ведомости. 1910. № 257. 23 ноября. С. 2–3.
- Райс Д. Т. Иранские элементы в византийском искусстве // III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии: Доклады. Ленинград. Сентябрь 1935 / под ред. акад. И. А. Орбели. М.; Л., 1939. С. 203–208.
- Рейнбах К. Письмо из Нальчикского округа Терской области // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1904. № 1–2. С. 22–28.
- Рейнгард А. Л. Ледниковый период в Среднем Кавказе // Записки Императорского Харьковского университета. 1912. Кн. 2. С. 1–132.
- Религиозные верования народов СССР: Сб. этнографических материалов. Т. 1–2. М.; Л., 1931.
- Рискин Я. Олисай-дон // Русские ведомости. 1903. № 155. 7 июня. С. 2–3.
- Р-ов. Феофилакт Русанов, первый экзарх Грузии: Биографический очерк. 1765–1821 // Вестник Европы. 1873. Год 8. [Т. 6]. Кн. II. Ноябрь. С. 229–258; Кн. 12. Декабрь. С. 601–629.
- Розенберг Ф. А. Аристофан о персидских тканях // Восточные записки. Т. 1. Л., 1927. С. 37–45.

- Розенберг Ф. А. О вине и пирах в персидской национальной эпосе // Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук. Т. 5, вып. 1. Пг., 1918. С. 375–394.
- Романовский В. Е. Сванетия и сванеты // Естествознание и география. 1904. № 5.
- Романовский В. Е. Хевсуры // Естествознание и география. 1909. № 9–10.
- Ронкетти В. Группа Адай-хох с перевала Мамисон и попытка восхождения на Мамисон-хох // Ежегодник Русского горного общества. 1911. Т. 7 (за 1907). С. 1–9.
- Ронкетти В. Заключительный цирк северной ветви Цейского ледника // Ежегодник Русского горного общества. 1913. Т. 9 (за 1909).
- Ронкетти В. На Уилпата-тау (м. 4647) из долины Цей // Ежегодник Русского горного общества. 1915. Т. 11 (за 1911). С. 60–73.
- Ронкетти В. Новый перевал из долины Мамисона в долину Цей // Ежегодник Русского горного общества. 1912. Т. 8 (за 1908). С. 1–12.
- Россигов К. Н. Состояние ледников и озер центральной части северного склона Кавказского хребта. Отчет за 1892 год. Тифлис, 1894.
- Россигов К. Н. Состояние ледников и озер центральной части северного склона Кавказского хребта (Отчет за 1892 год) // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1893. Кн. 15. С. 219–246; 1894. Кн. 16. С. 219–247.
- Россигов К. Н. Состояние ледников северного склона центрального Кавказа. Отчет за 1893 и 1894 гг. // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1895. Кн. 18. С. 279–322.
- Россигов К. Н. Экскурсии по кавказским ледникам // Естествознание и география. 1898. № 5. С. 1–21; № 8. С. 1; № 9. С. 1–19; № 10. С. 1–20; № 11. С. 1–19.
- Россигова А. Е. Белый тур (осетинская легенда) // Кавказский вестник. 1900. № 5. С. 25–43.
- Рупрехт Ф. И. Ядовитые свойства негноя // Кавказ. 1863. № 1. 3 января. С. 4.
- Сказки и предания Самарского края / собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884. (Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии; т. 12).
- Сагарадзе М. Обычаи и верования в Имеретии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Отд. 1. Тифлис, 1899. С. 1–46.
- Сау Алдар. К этнографии Кавказа. Предсказание будущего по бараньей лопатке у осетин // Казбек. 1896. № 120. 10 сентября. С. 3.
- Сванетские легенды и песни / записал и перевел Д. Маргиани // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Отд. 2. Тифлис, 1890. С. 242–252.
- Сел. Кадгарон // Терские ведомости. 1890. № 102. 20 декабря. С. 3.
- Семенов Л. П. Из истории города Дзауджикау. Дзауджикау, 1947.
- Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1930–1932 гг. // Известия Ингушского научно-исследовательского института. 1935. Т. 4, вып. 2. С. 143–191.
- Семенов Л. П. Археологические раскопки в Северной Осетии // Известия СОНИИ. 1948. Т. 12. С. 44–136.
- [Семенов] Н. С. В Осетии. Цейское ущелье // Терские ведомости. 1892. № 98. 16 августа. С. 2–3; № 99. 19 августа. С. 2–3; № 100. 21 августа. С. 4–5; № 107. 6 сентября. С. 3; № 110. 13 сентября. С. 3–4.
- Семенов Н. С. Туземцы Северо-Восточного Кавказа (Рассказы, очерки, исследования, заметки о чеченцах, кумыках и ногайцах и образцы поэзии этих народов). СПб., 1895.
- Сизов В. И. Имеретинские сказки // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. 158–170.
- Сикоев Р. Спящий родник Хусаг-дон // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 2. Отд. 2. 1882. С. 161–164.
- Синакоев И. Об Иисусе Христе, пророке Илье и св. Георгии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 19. Отд. 2. Тифлис, 1894. С. 152–154.
- Скачков А. О пещере Саубараг близ сел. Биз // Терские ведомости. 1906. № 23.
- Скачков А. Е. Празднование дзуаров в Осетии // Терские ведомости. 1905. № 235. 8 ноября. С. 3; № 239. 12 ноября. С. 3.
- Скачков А. Е. Легенды и предания осетин // Терские ведомости. 1905. № 233, 235, 239.
- Скачков А. Е. Опыт статического исследования горного уголка (экономический очерк) // Терские ведомости. 1905. № 219. 18 октября. С. 2; № 221. 20 октября. С. 2; № 222. 21 октября. С. 2; № 224. 26 октября. С. 2; № 225. 27 октября. С. 2; № 226. 28 октября. С. 2. (Отд. отт. Владикавказ, 1905).
- Слово, направленное против деканозов в Тушетии // [Грузинский] духовный вестник. 1868. Кн. 4.

- Смирнов А. М. Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества. Вып. 1–2. Пг., 1917. (Записки Императорского Русского географического общества по Отделению этнографии; т. 44, вып. 1–2).
- Соколов Б. М., Соколов Ю. М. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Сосиев З. Станица Черноморская: Историко-статистический очерк // Терские ведомости. 1900. № 29. 10 марта. С. 1–2.
- Сосиев З. Станица Черноморская // Терский сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому календарю» 1903 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 5. Владикавказ, 1903. С. 30–76.
- Сочинения Корнелия Тацита / пер. с примеч. и со ст. о Таците и его сочинениях В. И. Модестова. Т. 1. СПб., 1886.
- Список населенных мест Терской области // Терский календарь на 1910 год / под ред. М. А. Караулова. Вып. 19. Владикавказ, 1910. С. 117–457.
- Статья В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин» // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества. Т. 9. Вып. 2–3. Отд. 3. М., 1883. С. 9–11.
- Степанов И. Поверья грузин Телавского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 2. Тифлис, 1893. С. 124–143.
- Степанов И. Из мингрельских преданий // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 24. Отд. 2. Тифлис, 1898. С. 1–52.
- Стоянов А. И. Путешествие по Сванетии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1876. Кн. 10, вып. 2. С. 238–472.
- Страдание и чудеса святого славного великомученика победоносца и чудотворца Георгия: память его 23 апр. / сост. по руководству Четьи-Минеи. М., 1865.
- Студент Естественник. Праздник горной Осетии // Терские ведомости. 1902. № 160. 28 октября. С. 2.
- Сукачев В. Н. Дендрология с основами лесной геоботаники. Л., 1934.
- Суслов В. В. Обзор древнерусских построек на Севере // Зодчий. СПб., 1883. С. 70–97.
- Суслов В. В. О древних деревянных постройках северных окраин России // Труды VI Археологического съезда в Одессе в 1884 г. Т. 1. Одесса, 1886. С. 253–267.
- Суслов В. В. Путевые заметки о севере России и Норвегии. СПб., 1888.
- Суслов В. В. Очерки по истории древнерусского зодчества. СПб., 1889.
- Сын гор. Экономический строй горцев осетин в их прошлом и настоящем // Казбек. 1905. № 2306. 21 сентября. С. 2.
- Сысоев В. М. Поездка на реки: Зеленчук, Кубань и Теберду летом 1895 года // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства. Вып. 7. М., 1898. С. 115–136.
- Т. В. Ледник Мна-дон // Кавказ. 1850. № 81. 14 октября. С. 320–321.
- Такоев Ф. Легенда о Георгии Победоносце // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 27. Отд. 3. Тифлис, 1900. С. 51–58.
- Тальбот Райс Д. Иранские элементы в византийском искусстве // Иранское искусство и археология: III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии: Доклады (Ленинград. Сентябрь 1935) / под ред. И. А. Орбели. М.; Л., 1939. С. 203–208.
- Тамбиев П. И. Адыгские тексты // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 34. Отд. 4. Тифлис, 1904. С. 1–14.
- Татишвили В. И. Грузины в Москве: Исторический очерк (1653–1722). Тбилиси, 1959.
- Тедорадзе Г. Пять лет в Пшавии и Хевсуретии: Историко-этнографический очерк. Тбилиси, 1941.
- Тепцов Я. Из быта и верований мингрельцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 18. Отд. 3. Тифлис, 1894. С. 1–26.
- Титулы бывших грузинских и имеретинских царей // Русский вестник. 1841. Т. 3. С. 442–443.
- Ткешелашвили И. С. От Владикавказа до Кутаиса: Путеводитель по Военно-Осетинской дороге (Записки экскурсанта). М., 1899.
- Ткешелашвили И. С. Сванетия. Поездка по Сванетии в 1900 и 1903 годах и краткий этнографический ее очерк. М., 1905.
- Троцкий И. М. Миф о Дафнисе // Язык и литература. 1932. Т. 8. С. 205–228.
- Т[рубевц]кой Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (–земли) // Этнографическое обозрение. 1908. № 3. С. 88–92.
- Токайшвили Е. С. Христианские памятники. Экскурсия Е. Токайшвили 1902 г. М., 1909. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 12).

- Толмачев С. И. Селение Алагир // Терский сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому календарю» 1903 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 5. Владикавказ, 1903. С. 108–129.
- Толстов С. П. Древности Верхнего Хорезма. (Основные итоги работ Хорезмской экспедиции ИИМК 1939 г.) // Вестник древней истории. 1941. № 1. С. 155–184.
- Толстой В. С. Поездка в Осетию в 1847 году. Из служебных воспоминаний // Русский архив. 1875. Кн. 7. С. 265–268.
- Толстой И. И., Кондаков Н. П. Русские древности в памятниках искусства. Вып. 2. СПб., 1889.
- Толстой И. И., Кондаков Н. П. Русские древности в памятниках искусства. Вып. 3. СПб., 1890.
- Трегубов С. Н. Из кавказских впечатлений // Бюллетень Харьковского общества любителей природы. 1912. № 4. С. 18–19.
- [Трегубов С. Н.] Об охране Цейского ущелья // Бюллетень Тифлисского общества любителей природы. 1913. № 1. С. 66–67.
- Троицкий Н. А. «Священная роща» осетин в верховьях Арагвы // Закавказский краеведческий сборник. Серия А. Естествознание. Тифлис, 1930. С. 20–27.
- Туккаев С. В горах Дигории // Терские ведомости. 1889. № 90. 9 ноября. С. 3; № 91. 12 ноября. С. 2–3; № 93. 19 ноября. С. 4; № 101. 17 декабря. С. 3.
- Тульчинский Н. П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // Терский сборник. Вып. 6. Владикавказ, 1903. С. 248–334.
- Турецкие народные сказки / пер. с турец. яз. Н. А. Цветинович-Грюнберг; ред., статья и коммент. Н. К. Дмитриева. Л., 1939.
- Тучков С. А. Записки, касающиеся до земель, между Черным и Каспийским морем находящихся // Сочинения и переводы С. Тучкова. Ч. 4. СПб., 1817. С. 145–239.
- Тхостов И. Г. Верования осетин // Терские ведомости. 1868. № 12. 18 марта. С. 47.
- Тхостов И. Г. Из заметок о тагаурцах // Терские ведомости. 1869. № 28. 9 июля. С. 2–3.
- Тэсич-Вольный. История серебро-свинцово-цинкового завода «Севкавцинк». Орджоникидзе, 1934.
- Уваров А. С. Булава, или пернач // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества / под ред. Д. Н. Анучина. Т. 10. М., 1885. С. 1–7.
- Уваров А. С. Сборник мелких трудов: издан ко дню 25-летия со дня кончины. Т. 2. М., 1910.
- Уварова П. С. Кавказ: Путевые заметки. [Ч. 1]. М., 1887.
- Уварова П. С. Каталог собрания древностей графа Алексея Сергеевича Уварова. М., 1887.
- Уварова П. С. Христианские памятники. М., 1894. (Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства; вып. 4).
- Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа. М., 1900. (Материалы по археологии Кавказа; вып. 8).
- Уварова П. С. Кавказ: Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. Ч. 3. М., 1904.
- Уварова П. С. Поездка в Пшавию, Хевсуретию и Сванетию. М., 1904. (Материалы по археологии Кавказа; вып. 10).
- Указатель географического, статистического, исторического и этнографического материала в «Ставропольских губернских ведомостях» // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1875–1877. Т. 4. С. 1–144.
- Урусбиев С. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 1. Отд. 2. Тифлис, 1881. С. 1–42.
- Урусов С. М. Краткий географический очерк Терской области: Пособие по родиноведению. Пятигорск, 1914.
- Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе. Тифлис, 1881.
- Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884.
- Феоктистов Н. По Северной Осетии: Спутник туриста. М., 1938.
- Филимонов Г. Д. О доисторической культуре в Осетии // Соединенные заседания Антропологического отдела Общества любителей естествознания и Комитета выставки в 1877 и 1878 гг. М., 1878. (Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии; т. 31 (приложение). Труды Комитета Антропологической выставки; т. 2. Труды Антропологического отдела; т. 4). С. 26–33.

- Филимонов Г. Д. Сообщение о поездке на Кавказ // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1878. Т. 27. С. 282–283.
- Филимонов Г. Д. О раскопках на станции Казбек // Труды V-го Археологического съезда в Тифлисе. 1881 / под ред. П. С. Уваровой. М., 1887. С. LXXII.
- Фиркович А. Археологические разведки на Кавказе // Труды Восточного отделения Императорского Археологического общества. СПб., 1858. Ч. 3. С. 134–135.
- Хабос. Похоронные обычаи у осетин // Терские ведомости. 1902. № 6. 8 января. С. 2–3.
- Хан-Гирей. Князь Пшсской Аходягоко // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 1. Тифлис, 1893. С. 1–43.
- Харузина В. Н., Иванов П. В. Кому и в каких случаях народ молится? // Этнографическое обозрение. 1898. № 4. С. 140–142.
- Харузин Н. По горам Северного Кавказа // Вестник Европы. 1888. Т. 6. Кн. 11. Ноябрь. С. 154–194.
- Хаханов А. С. О мохевцах // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. 74–82.
- Хаханов А. С. О пшавцах // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. 3. М., 1888. С. 83–98.
- Хаханов А. С. Тушины // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 2. С. 40–62.
- Хаханов А. С. Грузинский извод сказания о св. Георгии // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 4. Отд. 3. М., 1891. С. 1–50.
- Хаханов А. С. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 1. М., 1895.
- Хаханов А. С. Служители Христа «Папи» и христианские обряды, ими отправляемые в Сванетии // Этнографическое обозрение. 1902. № 3. С. 137–141.
- Херсонец. Гори — древняя столица Картелинии // Московский телеграф. 1833. № 16. Август. С. 507–511.
- Хетагуров К. Особа. (Этнографический очерк) // Кавказский вестник. 1902. № 7. С. 13–52.
- Хрисанф. Религии древнего мира в их отношении к христианству: Ист. исслед. / [соч.] архим. Хрисанфа, ректора Санкт-Петербургской духовной семинарии. Т. 1. СПб., 1873.
- Худадов Н. А. Заметки о Хевсуретии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 14, вып. 1. Тифлис, 1890. С. 62–96.
- Цагарели А. А. Мингрельские этюды. Вып. 1. СПб., 1880.
- Цаголов Г. М. Охотничий язык и обряды у осетин: Этнографическая заметка // Терские ведомости. 1895. № 53. 7 мая. С. 2.
- Цаголов Г. М. Влияние религиозных обрядов на благосостояние осетин // Новое обозрение. 1897. № 4493. 13 декабря.
- Цаллагов А. Селение Гизель (или Кизилка) Терской области Владикавказского округа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 16. Отд. 1. Тифлис, 1893. С. 1–29.
- Церетели Г. Археологическая экскурсия по Квирильскому ущелью // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства / под ред. П. С. Уваровой. Вып. 7. М., 1898. С. 81–114.
- Цискаров И. Записки о Тушетии // Кавказ. 1849. № 7. 12 февраля. С. 27–28; № 10. 5 марта. С. 40.
- Чечено-ингушский фольклор. М., 1940.
- Чеченские сказки, басни, пословицы // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 4. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 8–33.
- Чеченские сказки и легенды // Терские ведомости. 1880. № 44. 25 октября. С. 3–4.
- Чечотт О. А. О лечении чахоточных у Цейского ледника (Сообщение на заседании Санкт-Петербургского медицинского общества 6 ноября 1901 г.). СПб., 1901 [отд. отт.].
- Чечотт О. А. К изучению горной Осетии в климатологическом и климатолечебном отношении // Труды II Всероссийского съезда деятелей по климатологии, гидрологии и бальнеологии в память Петра Великого. Т. 1. СПб., 1905. С. 344–375.
- Чиркеевский А. Сказки и басни // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 2. Отд. 5. Тифлис, 1869. С. 9–76.
- Чочишвили Г. Н. Праздники в Осетии // Кавказ. 1884. № 2. 3 января. С. 2.
- Чурсин Г. Ф. Почитание деревьев на Кавказе // Иллюстрированное приложение к газете «Кавказ». 1903. № 5. 10 мая.
- Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования в Кахетии. Тифлис, 1905. (Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества ; кн. 25, вып. 2).
- Чурсин Г. Ф. Вызывание дождя у кавказских народов // Тифлисский листок. 1911. № 141. 24 июня. С. 2.

- Чурсин Г. Ф. Осетины: Этнографический очерк // Труды Закавказской научной ассоциации. Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Сер. 1, вып. 1. Тифлис, 1925. С. 3–103, 132–232.
- Ш[авров] Н. Н. Еще о растущем в кавказских лесах красном дереве // Кавказ. 1885. № 152. 11 июня. С. 2.
- Шаликов К. Р. Описание Ксанского участка Душетского уезда Тифлисской губернии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Кн. 16. Тифлис, 1894. С. 247–257.
- Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. 2. Тифлис, 1876. С. 1–64.
- Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 3. Отд. 2. Тифлис, 1870. С. 1–40.
- Шанаев Дж. Нартовские сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Отд. 2. Тифлис, 1871. С. 2–37.
- Шанаев Дж., Шанаев Г. Из осетинских народных сказаний // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Отд. 2. Тифлис, 1873. С. 1–31.
- Шантети де ля Соссей П. Д. Иллюстрированная история религий / пер. под ред. В. Н. Линда. Т. 2. М., 1899.
- Шатберов М. Несколько грузинских легенд и сказаний // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 26. Отд. 2. Тифлис, 1899. С. 245–254.
- Шау-Кудз. Уастырджи и Кудар, или Песнь о гостеприимстве // Северный Кавказ. 1895. № 37.
- Шёгрэн А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Маяк. 1843. Т. 7, кн. 13. С. 34–87.
- Шёгрэн А. М. Осетинская грамматика с кратким словарем осетинско-русским и русско-осетинским. Ч. 2. СПб., 1844.
- [Шёгрэн] А. М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27. 6 июля. С. 107–108; № 28. 13 июля. С. 110–112; № 29. 20 июля. С. 115–116; № 30. 27 июля. С. 117–118.
- Шершенко А. И. Куртатинское ущелье и Цейский ледник // Известия Императорского Русского географического общества. 1904. Т. 40, вып. 3. С. 273–293.
- Шидловский Г. Р., Хаханов А. Кирик и Иулита // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 6, № 3. С. 235–236.
- Штакельберг Р. Р. Заметка о некоторых персидских словах в осетинском языке // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. Т. 1, вып. 2. М., 1891. С. 135–142.
- Штакельберг Р. Р. Главные черты в народной религии осетин // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями / под ред. Н. Я. Янчука. М., 1900. С. 20–23.
- Штакельберг Р. Р. Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества. Т. 2, вып. 2. М., 1901. С. 1–39.
- Штебер Э. А. Ледниковые обвалы в истоках Генал-дона // Терский сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому календарю» 1904 г. / под ред. Г. А. Вертепова. Вып. 6. Владикавказ, 1903. С. 233–248.
- Эдда. Скандинавский эпос / пер., введ., предисл. и коммент. С. Свириденко. М., 1917. (Памятники мировой литературы. Народная словесность).
- Эмин Н. О. Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864.
- Эмин Н. О. Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858–1884 гг.). М., 1896. (Этнографический фонд Никиты Осиповича Эмина при Лазаревском институте восточных языков; вып. 2).
- Эриксон Э. В. Чумные эпидемии на Кавказе и в смежных странах в прошлом // Кавказский вестник. 1900. № 9. С. 53–73.
- Эристов К. Р. Письма из Кахетии // Кавказ. 1846. № 26. 29 июня. С. 101.
- Эристов Р. Д. Записки о Тушино-пшаво-хевсурском округе // Кавказ. 1854. № 45. 12 июня. С. 179–180; № 46. 16 июня. С. 184; № 47. 19 июня. С. 187.
- Эристов Р. Д. Извлечение из этнографических очерков г. Урбнели о хевсурах // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. 1890. Кн. 14, вып. 1. С. 141–198.
- Эристов Р. Д. Этнографические очерки Сванетии // Новое обозрение. 1896. № 4442. С. 1.
- Эристов Р. Д. Заметки о Сванетии // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. 1897. Кн. 19, прил. 2. С. 1–111.
- Эрлих Р. Л. Иблис-музыкант // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. 5. Л., 1930. С. 393–403.

- Эсадзе Б. С. О грузинском храмовом празднике // Б. С. Эсадзе. Летопись Грузии: Юбил. сб. к 300-летию царствования дома Романовых, державных покровителей грузинского народа. 1613–1913. Тифлис, 1913. С. 159–162.
- Эфендиев М. Из поверий татар Шемахинского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 2. Тифлис, 1893. С. 205–218.
- Яковлев Н. Ф. Ингуши. М.; Л., 1925.
- Янушевич Н. Военно-Осетинская дорога на Кавказе. М., 1914.
- Brosset M. Pièces diverses relatives à la Géorgie // Nouveau Journal Asiatique. 1830. T. 6. Octobre. P. 305–320.
- Burris E. E. Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion. New York, 1931.
- Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase. T. 2 : Texte. Paris ; Lion, 1886.
- Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase. T. 2 : Atlas. Paris ; Lion, 1886.
- Chantre E. Recherches anthropologiques dans le Caucase. T. 3. Paris ; Lion, 1887.
- Chardin J. Voyages de Mr. le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient. T. 1. P. 1. Amsterdam, 1711.
- Dalton O. M. The treasure of the Oxus: with other objects from ancient Persia and India. London, 1905.
- Déchy M. von. Das Massiv des Adai-Choch im zentralen Kaukasus // Dr. A. Petermanns Mittheilungen aus Justus Perthes'geographischer Anstalt / hrsg. von A. Supan. 1889. Bd. 35. S. 209–216.
- Déchy M. von. Kaukasus: Reisen und Forschungen im kaukasischen Hochgebirge. Bd. 1. Berlin, 1905.
- Dumézil G. Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930.
- Freshfield D. W. The exploration of the Caucasus. Vol. 1. London ; New York, 1896.
- Histoire de la Géorgie: depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle / trad. par M. Brosset. P. 1–2. St. Petersburg, 1849–1857.
- Klaproth H. J. von. Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Bd. 1–2. Halle ; Berlin, 1814.
- Koch K. H. E. von. Reise durch Rußland nach dem kaukasischen Isthmus in den Jahren 1836, 1837 und 1838. Stuttgart, 1843.
- La Porte J. de. Le Voyageur Francois, ou La connoissance de l'Ancien et du Nouveau Monde. T. 24. Paris, 1778.
- Makalathia S. Einige ethnographisch-archäologische Parallelen aus Georgien // Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1930. Bd. 60. S. 361–365.
- Mokłowski K. Sztuka ludowa w Polsce. Lwów, 1903.
- Montpéroux F. D. de. Voyage autour du Caucase: chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée: avec un atlas géographique, pittoresque, archéologique, géologique, etc. T. 4. Paris, 1840.
- Pallas P. S. Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. Bd. 2. St. Petersburg, 1801.
- Pallas P. S. Voyages entrepris dans les gouvernemens méridionaux de l'empire de Russie, dans les années 1793 et 1794. T. 1. Paris, 1805.
- Perrot G., Chipiez Ch. Histoire de l'art dans l'antiquité. Vol. 4. Paris, 1882.
- Pfaff W. Das Volksrecht der Ossethen. Beiträge zur vergleichenden Jurisprudenz. Hannover, 1870.
- Przeworski S. Ceramika i brzozy staroirańskie w zbiorach polskich // Broń i Barwa. Warszawa, 1936. T. 3. S. 1–26.
- Radde G. Die Chews'uren und ihr Land: ein monographischer Versuch, untersucht im Sommer 1876. Cassel, 1878.
- Reinegs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Bd. 1. Gotha ; St. Petersburg, 1796.
- [Steder L. von]. Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Gränzfestung Mozdok nach dem innern Caucasus unternommen worden. St. Petersburg ; Leipzig, 1797. (Neue nordische Beyträge / hrsg. von P. S. Pallas. 1796. Bd. 7).
- Texier Ch. Asie Mineure: description géographique, historique et archéologique des provinces et des villes de la Chersonnèse d'Asie. Paris, 1862.
- Trever C. Excavations in Northern Mongolia (1924–1925). Leningrad, 1932.
- Zakharov A. A. Material for the archaeology of the Caucasus. Anthropomorphic bronze statuettes // Światowit. 1932–1933. T. 15. P. 65–115.

Научное издание

Евгения Георгиевна ПЧЕЛИНА

СВЯТИЛИЩЕ РЕКОМ В ЦЕЙСКОМ УЩЕЛЬЕ

Часть I

Второе издание, исправленное и дополненное

Редакторы-составители:

Л. Д. Бондарь, И. В. Тункина

Технический редактор *А. Б. Левкина*

Дизайн обложки *Е. О. Пучков*

Корректоры *Л. А. Брисовская, Д. А. Гаврилов*

Подготовка оригинал-макета *Л. А. Харитонов*

Подписано в печать 21.04.2025. Формат 76 × 108 ¹/₁₆.

Усл. печ. л. 38,0. Тираж 300 экз. Печать офсетная.

Заказ № 075.

Отпечатано в типографии издательско-полиграфической фирмы «Реноме»,
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40.

Тел. (812) 766-05-66. E-mail: book@renomespб.ru

ВКонтакте: https://vk.com/renome_spб

www.renomespб.ru