

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. АРХЕОЛОГИЯ

ФРЕСКИ НУЗАЛЬСКОГО ХРАМА КАК ПАМЯТНИК ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ДВУХ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ

Т. К. Салбиев

В статье предлагается считать несомненным проявлением самобытности осетинской этнокультурной традиции ее способность к взаимодействию с культурами, имеющими общемировое распространение. Для рассмотрения подобного взаимодействия с христианством, оставившим наиболее глубокий след в осетинской традиции, обосновывается необходимость отказа от общепринятого в осетиноведении сценария антагонистического взаимодействия в пользу дружественного. В этом случае результатом взаимодействия становится «переписывание» на язык местной традиции образов и сюжетов высокой общемировой культуры. Местом встречи двух традиций можно было бы считать расположенный на кладбище влиятельного клана Царазонта средневековый Нузальский храм, позволяющий осуществить привязку этого процесса не только в социально-историческом ландшафте, но также и времени. Главным содержанием этого взаимодействия становится смена рецепции программной направленности фресок средневекового Нузальского храма, имеющая место в рамках перехода от религиозно-исторической традиции к религиозно-мифологической. В результате подобного перехода литургическая основа, ясно различимая в их основе, могла бы найти свое воплощение в осетинском обрядовом молении, кувде (к^оувд/киvd). Свойственное же им эсхатологическое содержание могло быть переосмыслено традицией в миф первотворения, так что центральная фигура Спасителя могла непротиворечиво и естественно перейти в образ Создателя. Важнейшим условием этого перехода становится такое известное явление как инверсия времени, достаточно развернуто представленная в осетинских мифологических песнях, связанных со свадебной и земледельческой обрядностью. В конечном счете, допускается возможность вместо обычного разграничения двух средневековых религиозных центров признать существование одного общего, в равной степени приемлемого для обеих традиций.

Ключевые слова: этничность, этнокультурная традиция, методология, литургия, эсхатология, первотворение, инверсия времени.

In the article, it is proposed to consider the ability of the Ossetian ethno-cultural tradition to interact with world cultures, as an undeniable manifestation of its peculiar originality. To consider such an interaction with Christianity, which left the deepest trace in the Ossetian tradition, the necessity of rejecting the scenario of antagonistic interaction that is generally accepted in the Ossetian studies in favor of the friendly one is substantiated. In this case, the result of the interaction is «rewriting» the language of the local tradition of images and plots of high world culture. The medieval Nuzal church located at the cemetery of the influential clan of Tsarazontæ can be regarded

as the meeting place for two traditions, allowing to bind this process not only in the socio-historical landscape, but also in temporal dimension. The main contents of this interaction is the change in the reception of the program focus of the frescoes of the medieval Nuzal church, taking place within the framework of the transition from a religious-historical tradition to a religious-mythological one. As a result of such transition, the liturgical basis, clearly discernable in their composition, could find its embodiment in the Ossetian ritual prayer, k'uyvd | kuvd. Their own eschatological contents could be reinterpreted by tradition into the myth of the first creation, so that the central figure of the Savior could be consistently and naturally transformed into the image of the Creator. The most important condition for this transition is such a well-known phenomenon as the time inversion, sufficiently developed in the Ossetian mythological songs associated with wedding and agricultural rituals. Ultimately, instead of the usual delimitation of two medieval religious centers, it is possible to recognize the existence of one common center, equally acceptable for both traditions.

Keywords: *ethnicity, cultural tradition, methodology, liturgy, eschatology, creation, time inversion.*

Одной из приоритетных задач осетиноведения по праву становится изучение самобытности этнокультурной традиции, обнаруживающей себя во взаимодействии с культурами, имеющими общемировое распространение. Ведущееся уже около полутора веков изучение осетинской духовной культуры показало, что она прошла через этапы тесного взаимодействия с такими мировыми религиями, как христианство и ислам. При этом признано, что наиболее масштабным по своей силе и широте охвата было, несомненно, взаимодействие с христианством [1, 53]. Именно христианство оставило необычайно глубокий след во всех без исключения областях осетинской традиции, таких как идеология, календарь, обрядность, устное народное творчество, язык и пр. Еще Вс. Ф. Миллер уверенно говорил о целом христианском пласте в религиозных представлениях осетин [2, 421-423]. Однако изучение этого взаимодействия еще даже не ставилось в качестве самостоятельной задачи. Восполнить это упущение призвана настоящая статья.

Сценарий взаимодействия

Следует заметить, что недостаточная изученность этого взаимодействия

вовсе не случайна, а обусловлена господствовавшим долгие годы сценарием антагонистического взаимодействия двух традиций (подробнее см.: [3, 34-41]). В результате в науке сформировалось представление о симбиозе, или синкретизме, двух религиозных учений, традиционного и экзогенного, сосуществующих рядом друг с другом хотя и взаимотерпимо, но все же раздельно [4, 183-187]. Так, в соответствии именно с этим представлением, допускается, например, что Верхний Джулат мог сохранить за собой статус центра исконной традиции, тогда как центр христианства может отождествляться с Нижнеархызским городищем или городищем Кяфар [5, 9-18]. Между тем, в современном гуманитарном знании успел утвердиться иной взгляд на проблему взаимодействия народной традиции с христианством, исходящий из представления не о раздельном, а о совместном и гармоничном сосуществовании двух традиций. Тем самым можно совершенно в ином свете трактовать его характер и степень интенсивности, лучше понимать условия и продолжительность протекания, взвешенно определять его последствия для этнокультурной традиции в целом.

Сегодня, когда в отечественной этнологии в целом возобладал сценарий, в основе которого лежит идея не враждебного противостояния, а гармоничного сотрудничества двух традиций, становится возможным ставить вопрос о самобытности традиции в непосредственной привязке к христианству. Так, например, В. В. Напольских предложил отказаться от явно устаревшего, на его взгляд, и идущего из советской этнографии концептуального подхода к подобному взаимодействию, для которого характерно разделение неких «исконных», «древних» дохристианских верований и поздних христианских (resp. мусульманских и др.) наслоений, результатом влияния которых является сложение особых «синкретичных» форм и т. д. Ситуация представляется ему гораздо динамичнее и сложнее: когда содержание высокой религии (христианства или ислама) из поколения в поколение как бы переводится на язык национальной традиции [6, 151-153]. Тем самым для изучения самобытности традиции важнейшее значение приобретает ее не отдельное, а совместное рассмотрение с христианством, которое бы обеспечило упомянутый выше «перевод», т. е. переосмысление, христианства согласно собственным исконным представлениям, его культурную адаптацию и освоение.

К счастью, история сохранила нам возможность «воочию» наблюдать подобное взаимодействие, сохранив в первозданном виде расположенный в Касарском ущелье Осетии один из наиболее известных памятников церковной архитектуры средневековья — Нузальский храм (*Нузалы аргъуан*). Поскольку этот памятник может быть достаточно надежно датирован, то это

взаимодействие получает к тому же ясную хронологическую привязку. На сей счет существует два мнения, расхождения между которыми не столь значительны. Согласно первому — его следует относить к золотоордынскому периоду и считать временем его строительства и росписи конец XII — начало XIV в. [7, 57]. Позднее в приведенную датировку было внесено уточнение, согласно которому верхняя хронологическая граница не могла быть ранее второй трети XIV столетия [8, 23]. В любом случае — это период заката аланской государственности, так что в прямой зависимости от решения обсуждаемой проблемы оказывается и важнейший вопрос о том, считать ли осетинскую этнокультурную традицию до- или постгосударственной. Иначе говоря, смогла ли она пережить этап аланской государственности или же была вытеснена христианством в момент своего становления, что прервало тем самым ее естественную эволюцию.

Замечу, что есть достаточно оснований предполагать, что этот памятник средневекового христианства вписан в пространство осетинской этнокультурной традиции не просто по месту своего расположения, но глубоко укоренен в ней. Он имеет надежную привязку и к местному социально-историческому ландшафту, поскольку связан с одним из наиболее влиятельных колен (родов) Осетии — *Царазонтæ* [7, 37, 84 и далее]. Согласно преданиям, церковь к тому же стоит на территории обширного некрополя, где погребались представители привилегированных слоев. И если судить по инвентарю захоронения, включающего два кинжала, астрагалы и кольца от пояса, оно тоже было сделано скорее в соответствии с местной тра-

дицией, чем с христианским культом. Вместе с тем, трудно допустить, чтобы подобное захоронение было возможно в условиях конфронтации с христианством.

Кроме того, основанием для подобного допущения может служить, помимо прочего, приписываемая устной традицией заслуга его сооружения грузинской царице Тамар [9, 111], которая была осетинской по матери — дочерью Бурдухан и внучкой царя овсов Худдана [10, 87]. С точки зрения системы осетинского родства она входит в категорию племянников — *ирон харафырт* и тем самым относится к ближайшей родне, что позволяет ее считать своей, пусть и не по социальному статусу, но по крови. К тому же ее мужем был осетинский царевич Давид-Сослан [10, 53], что служило дополнительным звеном, соединяющим ее с осетинами, поскольку по этой линии родства она оказывалась еще и их невесткой — *ирон чындз*. Это родство не могло не осознаваться в рассматриваемую эпоху, когда происхождение было определяющим фактором для исторической идентификации и социализации личности.

Наконец, эта привязка к местной почве обеспечивается благодаря образу легендарного деятеля осетинской истории Ос-Багатара. В местных устных преданиях его имя оказывается нерасторжимо связанным с Нузальским храмом, который достаточно хорошо изучен, что позволяет ограничиться обозначением его основных линий [11, 70-84]. В первую очередь следует вновь упомянуть известную «Нузальскую эпитафию», впервые опубликованную М. Броссе в 30-х гг. XIX в. и с тех пор многократно издававшуюся. В ней его имя упоминается в числе первых в до-

статочно длинном списке. Далее необходимо указать на связанные с Нузалом его доспехи, к числу которых относили шлем, колчан и копьё. Кроме того, согласно Е. Г. Пчелиной, местные старики сообщили ей, что памятник является местом захоронения «Сослана-Ос-Багатара» [11, 74-73]. Как видим, сама традиция однозначно привязывает его к Нузальскому храму.

Однако его уникальность не только для Осетии, но всего Северного Кавказа заключается в сохранившихся в своем первоначальном виде фресках. Именно они должны стать основным объектом изучения при решении проблемы взаимодействия двух традиций. Существенно для нашей темы то, что анализ системы росписи Нузальского храма позволил Д. В. Белецкому объединить их по своей программе и иконографии с памятниками монументальной живописи так называемой «группы Убиси» из Верхней Имеретии, надежно вписав их в региональный кавказский контекст [8, 23-35]. В этом случае, грузинская иконографическая и сама христианская традиция, должны были восприниматься не как специфическая, но универсальная, представляющая весь православный мир, значительный исторический опыт общения с которым к тому времени, судя хотя бы по осетинским названиям дней недели [12, 281-282, 338], уже имелся. Весьма вероятно, что первая встреча двух традиций была связана с Лазикой, вошедшей в VIII в. в состав Абхазского царства. Приняв христианство в 523 г., она стала плацдармом для его продвижения на север [13, 11].

Прямым и бесспорным указанием на связь с местной традицией можно считать собственное имя, сопровожда-

ющее одну из ктиторских фигур — *Фидарос*, хорошо известное и в современной осетинской традиции. Стоит ли удивляться тому, что была предпринята попытка, хотя и не вполне успешная, рассматривать их с точки зрения самобытности местной этнокультурной традиции.

Программная направленность

Первым, кто предложил видеть в покрывающих внутренние стены Нузальского храма росписях следы проявления самобытности местной этнокультурной традиции, был В. А. Кузнецов. Он отмечал во фресках Нузала «сходство мировоззрения, вкусов и потребностей той конкретной социальной среды, в которой и для которой эти росписи создавались». Эта оценка во многом была обусловлена наличием на фресках подписи автора, которого считают местным выходцем. Об этом со всей очевидностью свидетельствует его имя — В(Б)ола Тлиаг, что по-осетински буквально значит «Вола Тлиец (из селения Тли)». В Осетии известны два таких селения, ближайшее из которых расположено неподалеку в Мамисонском ущелье. В другом месте, поясняя свою мысль, он конкретизирует: «Образы конных воинов — рыцарей, искусно написанные на стенах Нузальской церкви, отражали идеологию и художественные запросы осетинской феодально-дружинной социальной верхушки, и эти запросы были блестяще реализованы автором фресок» [7, 70-73]. Однако приведенное предположение было недавно вполне обоснованно отклонено, как излишне прямолинейное и буквальное по своему характеру.

Изучив росписи храма, Д. В. Белецкий делает вполне убедительный вывод,

согласно которому в них «не прослеживается никаких отзвуков «местного языческого культа»» — все выполнено в рамках восточнохристианской традиции. Он подчеркивает, что «размещение изображений абсолютно укладывается в систему, сформировавшуюся в Византии к XI в. и подчиненную символике литургического богослужения». В другом месте он отмечает, что было бы наивным полагать, что симметрично расположенные во втором регистре наоса храма образы мучеников Георгия и Евстафия изображены там «исключительно из любви заказчиков росписи к воинской и охотничьей тематике» [8, 25-41]. В целом он ставит под сомнение саму возможность какого-либо взаимодействия двух традиций, приводя также и дополнительные доводы в пользу подобного представления. В числе непреодолимых затруднений, с которыми сталкивается исследователь этого взаимодействия, он указывает, например, на то обстоятельство, что семантика посвящения храма не поддается реконструкции. Кроме того, он справедливо отмечает, что практически нет следов какой-либо связанной с ним традиционной обрядности. Известное упоминание П. С. Уваровой о следах рогов на стенах и фасадах церкви сегодня уже не находит никаких подтверждений. Главный вывод исследователя заключается в том, что если и существовали какие-то «народные» обряды, связанные с этим памятником, то на момент, когда в нем были возобновлены богослужения, они были искоренены православным духовенством, активно борющимся с проявлениями традиционных горских верований [8, 22]. Приведенная точка зрения представляется гораздо более взвешенной и обоснованной.

Вряд ли могут быть сомнения в том, что церковная христианская традиция, основанная на догмате и канонах, будет не только всячески противиться любым «вольностям» и «отсебятине», но никогда не допустит их. Однако столь же уверенно можно утверждать и обратное: местная традиция будет неизбежно (пере) осмысливать этот канон на свой лад, сообразно собственным представлениям, в которых и проявляется этнокультурная самобытность. Действительно, все изображения верхнего регистра не просто известны местной этнокультурной традиции, но успели стать ее «плотью от плоти». Так, например, восседающий на троне Спаситель может без какого-либо труда трактоваться в традиции как *Хуыцау*, также наделенный характерным эпитетом — *Дунедарæг*/«Вседержитель», то есть «Пантократор». Стоящая от него по правую руку Богородица известна традиции как *Мады Майрæм*, она покровительница детей и чадородия. А стоящий от него по левую руку Иоанн Предтеча — как (*Фыд*) *Иауне/Ойнон*. Архангелы Михаил и Гавриил слились в едином образе — *Мыкалыгабыр(тæ)* и стали подателями материального изобилия. Раннехристианские мученики Георгий и Евстафий Плакида известны как, соответственно, *Уастырджы/Уасгерги* и *Æфсати*. Первый стал покровителем мужчин, воинов и путников, тогда как второй выступает в роли покровителя диких животных, с просьбой к которому обращаются все охотники. Даже процветший крест может быть связан с известным в традиции благожеланием покойному «*Сызгæрин талатæ суадз!* — Прорасти (к новой жизни) золотыми побегами!». Все они, как видим, обрели в традиции свое место. Однако

при этом они, бесспорно, подверглись глубокому переосмыслению, утратив тождественность канону и претерпев существенные трансформации.

Очевидно, что для изучения адаптации персонажей, изображенных на фресках Нузала, необходимо перейти от их рассмотрения в отдельности к изучению свойственного этим образам общего содержания, сводящего их вместе. Ведь и в осетинских молитвословиях, и в мифологических песнях они представлены не раздельно, а совместно, неким устойчивым и постоянным составом. Тем самым для предлагаемого рассмотрения фресок Нузала с точки зрения комплексного и системного взаимодействия двух традиций становится необходим переход от их сугубо визуального восприятия к анализу сменности их программной направленности, сводящей воедино все изображения церкви. Тогда становится не так важно, что семантика посвящения церкви не поддается реконструкции. В этом случае теряет свое значение и то обстоятельство, что до нас не дошли следы какой-либо традиционной обрядности, связанной с этим памятником.

Вновь сошлюсь на авторитетное мнение Белецкого, который отмечает эсхатологическое содержание композиции росписи храма, соответствующее его погребальной направленности, поскольку в его полу находится известное захоронение. В основе системы росписи храма уверенно распознается эсхатологическая составляющая, иначе говоря, миф о «последних временах». Согласно его наблюдениям, в верхнем регистре алтаря нузальской церкви мы видим трехчастный Деисус, который представлен в варианте, известном по алтарным конхам в основном сванских храмов,

когда Христос с предстоящими Богородицей и Иоанном Предтечей окружены Ангельским Воинством. Описанная композиция основана на пророчествах о втором пришествии Спасителя. Богородица и Иоанн изображены в молитвенных позах, в так называемых позах «адорации», поскольку они выступают в роли заступников за род человеческий во время Страшного суда.

Подчеркивает эсхатологическое, апокалипсическое содержание сцены и символическое изображение Сонма ангелов в виде верхних частей кудрявых ангельских голов с характерными повязками, проступающими между нимбами архангела Гавриила и Богородицы, а также Гавриила и Предтечи. Кроме того, с заупокойным культом и темой воскресения мертвых в литературе принято также связывать и изображение Евстафия Плакиды, поскольку ему было дано обетование спасения, что вполне уместно для храма, служившего усыпальницей одному из представителей местной социальной верхушки. Культ мучеников, как известно, издревле связан с заупокойной службой, поскольку их подвиг считается повторением добровольной жертвы Спасителя [8, 41]. Наконец система росписей включает и «процветший» крест, написанный красной охрой по белому фону на западной стене над дверным косяком и заполняющий собой весь щипец. Помимо охранительного смысла, который он, несомненно, несет, он также подчеркивает эсхатологическую тему, заданную алтарной композицией, символизируя путь к Спасению [8, 35, 41]. Тем самым, есть достаточно оснований полагать, что с мифологической точки зрения росписи храма могли трактоваться как эсхатологические, описыва-

ющие конец времен или последние дни человеческого рода.

Следует заметить, что, хотя этот памятник средневекового зодчества главным образом вследствие его небольшого размера нередко называют «часовней», в действительности представляет собой полноценный храм. Так, согласно Белецкому, оформление его интерьера прямо свидетельствует о наличии всех необходимых элементов для проведения литургии: преграды, алтаря и жертвенника-протесиса. Кроме того, отмечается и наличие голосника, также указывающего на обеспечение возможности проведения богослужения. Напоследок в числе изображений находим в нижней части алтаря творцов важнейших литургических текстов, Отцов церкви Василия Великого и Иоанна Златоуста, расположенных на восточной стене церкви по сторонам от окна. Святителей неизменно изображали в епископских облачениях, представляя как соучастующих в литургии одновременно с другими присутствующими в храме [8, 27-36]. Таким образом, главное достоинство этих фресок (вполне очевидное для специалистов храмовой архитектуры, но еще не вполне оцененное осетиноведами) в том, что его роспись представляет не простой набор различных христианских персонажей, но визуальную иллюстрацию божественной литургии. Иначе говоря, представленная на стенах Нузальского храма Деисусная композиция имеет ясную программную направленность, отражающую по своей форме важнейший церемониал христианства, а по содержанию — экспликацию эсхатологического мифа.

Как видим, выход на уровень программной направленности росписи

впервые позволяет перевести проблему адаптации христианства не только в плоскость смысловую, но и соотносить его напрямую с обрядностью. Теперь предстоит сделать следующий шаг: найти в осетинской традиции обряд, который бы одновременно и по своей значимости, и по своей форме, и по своему содержанию был бы сопоставим с божественной литургией, выводим непосредственно из нее и мог бы, при определенных условиях, считаться ее трансформацией.

Обрядовое моление

Полагаю, что поиски ответа на этот вопрос не уведут нас слишком далеко: в подобном качестве может выступать только традиционное обрядовое моление — *куывд*. Занимая центральное место в обрядности осетин, оно давно попало в поле зрения исследователей и потому достаточно хорошо описано в литературе. Оно, безусловно, является кульминацией обрядовой традиции осетин и наделено в ней максимальной сакральностью. В произносимых во время его исполнения молитвословиях упоминаются практически все участники Деисусной композиции. Следует также заметить, что в литературе уже обращалось внимание на разного рода частные схождения двух традиций в области обрядности. Важно и то, что этот обряд позволяет получить достаточно полное представление о самобытности, т.к. объединяет в единый комплекс состав участников, церемониал, молитвословия, атрибутику и пр. Кроме того, этот обряд сводит воедино материальное и духовное начала традиции, историческое и мифологическое, эмоциональное и рациональное. Наконец, он является кульминацией религи-

озной жизни осетин и потому наделен максимальной сакральностью.

Укажу также на то, что пока еще не попадало в поле зрения исследователей. Обращение к данным языка позволяет говорить, что осетинское наименование этого обряда также, вероятно, испытало на себе христианское влияние. Русское *Деисус*, как известно, производно от греческого *δέησις*, которое буквально значит «моление, прошение, преклонение». Вот почему более точной передачей греческого оригинала было бы русское *деисис*, однако русское окончание *-ус* появилось, как принято считать, под влиянием имени Иисуса. Осетинское же обозначение ритуального моления *kʷyvd/kuvd*, напротив, является исконным и идет из глубокой архаики. Согласно наиболее убедительной из существующих версий его следует возводить к этимону **kubh-* «выполнять общественный ритуал», который В.И. Абаев реконструирует, опираясь на ведийское *kubhanyu-* [14, 603-604]. Однако те значения, которые оно дополнительно приобрело в ходе исторической эволюции, являются, по-видимому, следствием именно взаимодействия двух традиций. Так, к подобному влиянию можно отнести такое значение этой лексемы, как «молить», а также «кланяться», представленное в идиоме *særæj kūvyn*. К тому же в молитвословиях нередко ясно разграничиваются обрядовая сторона моления и его программная направленность. Достаточно распространенной можно считать следующую формулу: «*Хуыцау, æз кувын нæ зоны, куырын зонын // Кæй курам, уый нын ратт!* — Боже! Я не умею молиться, умею только просить // О чем просим, то нам пожалуй!» [15, 58, 213]. В результате представляется

возможным полагать, что в плане языковой семантики оба термина оказываются синонимами.

Однако, допуская совпадение православной божественной литургии и осетинского обрядового моления по форме, нельзя не видеть их принципиального расхождения в плане содержания, которое и представляет наибольший интерес для исследователя. Таким образом, применительно к фрескам Нузальской церкви решение проблемы самобытности этнокультурной традиции осетин должно заключаться в рассмотрении мифологической адаптации православной литургии в рамках перехода от эсхатологии к первотворению. Выбор именно этой категории определяется известным положением о том, что с мифологической точки зрения всякий традиционный обряд является инсценировкой мифа о начальных временах: событий этого мифа и его героев [16, 653]. В рамках инверсии потока времени [17, 43] происходит переход образа Спасителя в образ Создателя, изначально характерного для осетинского Всевышнего — *Хуыцау*. Не вдаваясь в подробности дискуссии, ведущейся вокруг этимологии этой лексемы, замечу, что наиболее взвешенной и убедительной представляется версия, согласно которой признается ее исконное происхождение. Ряд языковедов придерживаются этимологии, подразумевающей исходное значение этой лексемы именно как Творца. Такому взгляду оставался всегда верен и видный британский востоковед Х. Бейли [18, 26-27]. Недавно в поддержку этой позиции, хотя и весьма осторожно, выступили также известные отечественные иранисты В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман, которые предлагают видеть в осетинской лек-

семе контаминацию, то есть смешение, двух праиранских дериватов. Первые из них **xvata (h) — dāta-* и **xva-dāta-* ‘сам собою созданный, установленный’ → ‘Господь, божество’ — производные от праиранского корня **hūa + dā-* ‘(свой) дом, (свое) жилище’, соответствующего индоевропейскому *sva-* ‘собственный’ и *dhā-* ‘класть, устанавливать’. Вторые производные ‘господин, владыка; хозяин’, ‘Господь, божество’ являются отглагольными именами от корня **tau-* ‘мочь; быть в состоянии’ [19, 425-426]. Так идея творения находит воплощение в самом наименовании Создателя как ‘самого собою установленного’ и ‘мощного самого по себе’. Об этом также свидетельствует и мой собственный опыт реконструкции мифологической основы осетинского обрядового моления [20, 217-232].

Тем самым обращение к фрескам Нузальской церкви впервые позволит рассматривать взаимодействие двух традиций не на уровне частных сходжений, а на уровне основополагающих, базовых обрядов, определяющих характерные особенности каждой из них. Обращение к ним обеспечивает описание условий и факторов этой адаптации, выяснение ее механизма и параметров, а также установление ее основы и региональных связей. Следует также выразить надежду, что в свою очередь рассмотрение взаимодействия двух традиций также позволит пролить дополнительный свет на ряд вопросов изучения самого памятника, пока еще остающихся без ответа.

Вернакулярность

Первым шагом для понимания механизма адаптации тех образов, которые представлены на росписи, мог бы

стать учет языкового аспекта этого взаимодействия. Подобное разграничение уже давно находит терминологическое выражение в понятии вернакулярный (*vernacular*), т.е. местный по отношению к некоему общеупотребительному языку, какой была в свое время, например, латынь.

Наиболее показательным в этом отношении оказывается образ из сцены «Чуда св. Евстафия», который выводится за рамки осетинского обрядового моления, оказываясь в центре охотничьего культа, тогда как элементы его иконографии находят применение в эпическом сюжете о гибели нартов. Примечательно, что Белецкий, со ссылкой на графиню П.С. Уварову, побывавшую в Нузале в 1879 г., предполагает, что прежде существовавшая несохранившаяся подпись под сценой «Чуда св. Георгия», которая, согласно В.Б. Пфаффу, гласила *Саурег*, могла быть именем какого-то светского лица. Выдвигаемая возможность прочтения этого имени как *Саубараг* отводится им же самим как противоречащая иеротопии храмового пространства, поскольку последнего якобы принято считать «покровителем преступников» [8, 40]. Я уже писал о том, что этот образ хорошо вписывается в осетинский эсхатологический миф и сопоставим с таким персонажем осетинской духовной культуры, как *Тутыр/Тотур*, являющимся адаптацией христианского мученика Федора Тирона [21, 153]. Тем самым он был бы вполне уместен на стене церкви. Более того, чаще всего вторым всадником изображали не Евстафия, а Дмитрия Солунского, либо мученика Феодора [8, 42]. Важнейшим аргументом в пользу предлагаемой версии можно считать то, что *Тотыр/Ту-*

тыр занял прочное место в традиционном поминальном культе. Известно, что осетины справляли совместные поминки во время осеннего равноденствия, которые назывались его именем — *Стыр Тутыртаэ*. С ним же оказывается связан и весенний обычай пришивать в день *Тутыртаэ* на правом плече детской сорочки красные нити [12, 284, 342], что может служить указанием на связь с уже упоминавшимся процветшим красным крестом из нузальской росписи, расположенным рядом с рассматриваемым образом.

В целом же приведенный пример можно считать весьма красноречивым, поскольку здесь мы имеем дело с неизбежной путаницей, связанной со встречей двух языков, и не всегда их ясным пониманием семантики образа. Этим же фактором следует, по-видимому, объяснять наличие в осетинской духовной традиции, обычно в особом так называемом женском языке, запрета на употребление как собственных имен небожителей, так и прилагательных к ним описательных оборотов. Так, например, не только при обращении к *Уастырджы*, но даже при его упоминании женщины называли его *Лæгты дзуар*/Покровитель мужчин. Примечательно, что в некоторых случаях эти женские «прозвища» оказываются подвижны, что обеспечивает контаминацию образов там, где в этом возникает необходимость. В любом случае, наряду с собственными именами иноземного происхождения традиция получает семантически мотивированные имена нарицательные местного происхождения с ясной внутренней формой. Вместе с тем, подобное переименование делает образ открытым для его адаптации и переформатирования.

Но, даже став покровителем диких животных, *Æфсати* сумел сохранить высокий статус в духовной культуре осетин, который не вполне соответствует его роли центрального персонажа охотничьего культа. Действительно, прекрасный знаток осетинского быта Коста Хетагуров отмечает, что охота имела хозяйственное значение лишь в том случае, когда горцы в силу малоземелья были лишены возможности заниматься разведением скота или земледелием [22, 189]. С учетом же того, что для большей части населения охота носила скорее характер особого времяпрепровождения, почет, оказываемый этому образу, во многом носит остаточный характер и не вполне осознается традицией. В подобном же сниженном образе покровителя диких рогатых животных, который пасет их, как пастух свое стадо, он предстает также у народов Западного Кавказа. Сванам он известен как *Апсати* [23, 96], а карачаевцам и балкарцам — как *Апсаты* и *Авшати* соответственно [24, 96]. Однако изучение Кяфарского городища позволило связать изначальный образ св. Евстафия с царским культом [4, 189-193], который и определил высокий статус его преемника *Æфсати*. В этой связи следует упомянуть и культ Евстафия Апсильского, сына местного правителя, патрикия Мариана, который был захвачен в плен и казнен арабами при взятии ими крепости Сидирон во время их вторжения в горную Апсилию и Мисиминию (юго-восток современной Абхазии), имевшего место, как принято считать, в 738 г. Он причислен к лику святых, и его иконография включает двухконечную стрелу, символизирующую справедливость и возмездие [25], являющиеся прерогативой царского

правления. Вероятно, именно по этой причине, а вовсе не как патрон охотников, он является одним из самых почитаемых в Абхазии святых, ее защитником и небесным покровителем.

Обращение к устному народному творчеству показывает, что в посвященных *Æфсати* песнях [26, 185-186], на что обычно не обращают внимания, он предстает (как и на сводах Нузальской церкви) одним из участников нерасторжимой пары с *Уастырджи*. Примечательно, что в песнях можно видеть также следы и былой связи с царским культом, поскольку главным содержанием этих песен является не просто успешная охота, но соблюдение социальной справедливости. Характерный же атрибут св. Евстафия — вильчатую стрелу — встречаем в эсхатологическом эпическом сюжете, посвященном гибели нартов. Согласно архивным записям, именно такими стрелами нарты жали хлеба, когда Бог наслал на них проклятие в ответ за отказ поклоняться ему. Согласно сюжету они стали погибать от голода, поскольку хлебные колосья теряли свои зерна, стоило лишь руке жнеца прикоснуться к ним. Из сложившегося затруднительного положения был найден неожиданный выход — в качестве орудия жатвы нарты стали использовать вильчатые стрелы (срезни) — *саджыл фат* или стрелы с раздвоенным наконечником — *саджил арыцтаæ* [27, 423, 424-425). Примечательно, что в эпическом предании сохраняются и исторические черты образа, поскольку он оказывается связан с воинским, т.е. царским, сословием.

Так, в рамках наречения христианского образа собственным именем с мотивированной семантикой *Сау барæг*/Черный всадник, расширившим возможности его идентификации тра-

дицией, стало возможным замещение одного образа другим: св. Евстафия сменил мученик Федор Тирон, ставший полноправным участником осетинской высокой духовной культуры, но уже в несколько ином амплуа.

Инверсия времени

Основой механизма, обеспечивающего переход эсхатологического содержания системы росписи Нузальского храма в миф первотворения, следует считать такое известное в мировом фольклоре явление, как инверсия времени (подробнее см.: [17, 43]). В осетинской традиции это явление, смысл которого можно видеть в своеобразной обратной хронологии или смене течения потока времени на обратный, наиболее зримо обнаруживает себя в так называемых мифологических песнях, сопровождающих традиционную обрядность. Трудно переоценить значение этих песен (этиологических по своему характеру) для решения рассматриваемой проблемы также еще и потому, что их участниками являются те же основные персонажи, что представлены на нузальских фресках.

Приведу один из известных примеров свадебной церемонии, в состав которой она включена. Разбираемая песня входит в обряд прощания невесты с родным очагом. Она сохранилась в записи, сделанной в 1912 г. в селении Христиановское Д. Темираевым. После того как шафер произносит молитву, обращенную к Всевышнему — *Хуцау*, он дает невесте пригубить из чаши и затем поет песню [15, 120, 276, 410]. Из записи песни видим, что испрашиваемое благословение предполагает обращение к прецеденту, то есть примеру, поданному в начальные времена, когда впервые было совершено сватовство с участи-

ем небожителей. Подобная отсылка к начальным временам характерна и для мифологических песен, включенных в обрядность, сопровождающую начало весеннего аграрного цикла. В этих песнях персонажи из нузальской росписи также сведены вместе, однако состав участников оказывается гораздо более представительным. Так, например, они действуют сообща в обрядовой песне о первом плуге [15, 68-69, 224-225, 397]. Теперь сюжет песни не обходится без участия уже упоминавшегося *Тутыра/Тотура*, которому отводится одна из ключевых ролей еще в одной песне, а именно «*Уасгергий зар*» («Песня об Уасгергии»), где в центре внимания оказывается сама вспашка. Сначала идет отбор животных, которые бы годились для того, чтобы их можно было запрягать в плуг. Первыми на эту роль пробуют кабанов, но они оказываются непригодны, затем запрягают оленей, которые также не могут справиться с требуемой задачей. Только с третьей попытки, когда запрягают волов, дело идет на лад [15, 69, 225]. Песня завершается традиционным пожеланием, связывающим актуальные времена с эпохой первотворения.

Как видим, в песнях, сопровождающих обрядовое моление, посвященное обряду первой борозды, христианские персонажи распределяют между собой обязанности. В мифологических песнях свадебного цикла они берут на себя обязанности участников традиционного сватовства: свата, шафера, дружки, посаженной матери и т.д. Тем самым не остается сомнений и в том, что и в самом обрядовом молении, к которому они приурочены, вполне ожидаемо совмещение социально значимых функций с когортой небожителей.

1. Кцоева С. Г. Исламские элементы в этнорелигиозной системе осетин: исторические особенности и проблемы изучения // Известия СОИГСИ, 2017. Вып. 26(65). С. 52-64.
2. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
3. Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М., 2014.
4. Аржанцева И. А., Албегова З. Х. Культурные камни Кяфарского городища: (еще раз о религиозном дуализме алан) // Древности Северного Кавказа. М., 1999. С. 183-200.
5. Фидаров Р. Ф. Роль Верхнего Джулата в средневековой идеологии Алании // Историко-филологический архив. 2011. № 7. С. 4-25.
6. Напольских В. В. Заметки на полях книги: Неоязычество на просторах Евразии // Вестник Евразии/Acta Eurasica. 2002. №1 (16). С. 151-159.
7. Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990.
8. Белецкий Д. В. Заметки о Нузальском храме // Историко-филологический архив. 2004. № 2. С. 22-57.
9. Ирон таурагътæ/Под ред. Ш. Ф. Джигкаева. Орджоникидзе, 1989. 496 с. (на осет. яз.)
10. Ванеев З. Н. Избранные работы по истории осетинского народа. Цхинвал, 1989. Т. I.
11. Гутнов Ф. Х. Средневековая Осетия. Владикавказ, 1993.
12. Чибиров Л. А. Духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.
13. Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV века. Владикавказ, 2002.
14. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Том I. «А — К».
15. Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия/Под ред. Т. А. Хамицаевой. Владикавказ, 1992.
16. Мелетинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифология. М., 2003. С. 653-672.
17. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.
18. Bailey H. W. Ossetic (Nartæ) // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies. 2003. Vol. II. № 1-2. Pp. 7-40.
19. Рассторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2007. Т. III.
20. Салбиев Т. К. Об этимологии осетинского *Хуыцау/Хуцау* 'Бог' // В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013. С. 220-237.
21. Салбиев Т. К. О пещере Черного всадника у осетинского горного селения Биз // Устойчивое развитие горных территорий. 2014. №4 (22). С. 149-153.

22. Хетагуров К. Л. Охота за турами // Избранное. Дзауджикау, 1953. С. 189-197.
23. Членов М. А. Апсати // Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1987. Т. I. С. 96.
24. Басилов В. Н. Апсаты // Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1987. Т. I. С. 96.
25. Дорофей (Дбар), Моисеева С. А. Евстафий Апсильский // Православная энциклопедия: [электронный ресурс]. 2018. URL: <http://www.pravenc.ru/text/187471.html>
26. Салагаева З. М. Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Орджоникидзе, 1959.
27. Нарты. Осетинский героический эпос. В 3-х кн./Составители Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров. М., 1990. Кн. 1.