

А. А. Туаллагов

ИУДАИЗМ, ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИИ АЛАН

А. А. Туаллагов

ИУДАИЗМ, ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО
В ИСТОРИИ АЛАНИИ





Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
имени В. И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного
учреждения науки Федерального научного центра
«Владикавказский научный центр Российской академии наук»
(СОИГСИ ВНЦ РАН)

А. А. Туаллагов

**ИУДАИЗМ, ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО
В ИСТОРИИ АЛАН**

Владикавказ 2023

ББК 63.3(2Рос.Сев)+86.3(2Рос.Сев)

Т 81

Туаллагов А. А. Иудаизм, ислам и христианство в истории алан: монография / А. А. Туаллагов; Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» – Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2023. – 636 с.

ISBN 978-5-91480-333-6

Рецензенты:

Р. Г. Дзаттиаты – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник СОИГСИ ВНЦ РАН;

А. В. Исаенко – доктор философии, профессор Аппалачского государственного университета

Монография посвящена исследованию проблем монотеистических (авраамистических) религий в истории алан. Данные проблемы рассматриваются в их непосредственной взаимосвязи с историческими событиями и явлениями. Книга предназначена специалистам и всем тем, кто интересуется, как вопросами религиозной истории алан, прежде всего, Северного Кавказа, так и историей алан, в целом.

Печатается по решению Ученого совета СОИГСИ ВНЦ РАН

ББК 63.3(2Рос.Сев)+86.3(2Рос.Сев)

ISBN 978-5-91480-333-6

© СОИГСИ ВНЦ РАН, 2023

© Туаллагов А. А., 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ.....	5
АЛАНЫ И ИУДАИЗМ	129
АЛАНЫ И ИСЛАМ.....	199
АЛАНЫ И ХРИСТИАНСТВО	307
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	632
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	635

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Вопросы традиционных религиозных представлений в истории алан, как обычно полагается, слабо освещены в письменных источниках, что порождает в наше время различные утверждения, в первую очередь, по проблеме единобожия – монотеизма (Чочиев Р. А. 2003. С. 127–130; Джанайты С. Х. 2007. С. 75, 157; Камболов Т. 2013. С. 9; 2013а. С. 9; Бзаров Р. С. 2014. С. 59, 249, 253, 264, 268, 272; 2017. С. 8–9; 2020. С. 40; Мамиев М. Э. 2019. С. 57; Алборов Н. М., Будилова З. Н. 2019. С. 113–119). Вместе с тем, известный на сегодня корпус письменных источников все же позволяет в достаточно надежном приближении определиться с вопросом соотношения собственно аланских традиционных религиозных представлений с представлениями монотеистической группы авраамистических религий – иудаизм, ислам, христианство. Поскольку данный аспект исследования, что показательно, остался не востребуемым в указанных утверждениях, то его научная актуальность объективно возрастает.

Кроме того, известные примеры реконструкции религиозных верований алан производились не на основе исторических сведений об аланах, которые воспринимались как скудные, а за счет данных языка, мифологии и религиозных представлений осетин (Абаев В. И. 1990а. С. 102–113). Указанный подход сохраняется и сегодня (Барабанов О. Н. 2013. С. 111–118; Zhivkov B. 2015. P. 117–121; Салбиев Т. К. 2017. С. 131–186 и др.). С другой стороны, изучение с позиции исторической ретроспективы нередко производилось за счет исторических сведений о религиозных представлениях скифов, саков и т. д. На данной общей основе уже рассматривались и трактовались материалы археологических памятников алан (Афанасьев Г. Е. 1976; Иерусалимская А. А. 1983; Албегова З. Х.-М. 2000 и др.). Такая ретроспектива допустима, но она не должна подменять собой приоритет в исследовании собственно аланских религиозных верований.

Остается в силе и давнее замечание исследователей об условиях изучения «древнейшего религиозного состояния предков осетин»: «Данные современной этнографии дают очень искаженную информацию, т. к. восприятие современного информатора, как, впрочем, и любого, детерминировано общественно-исторической ситуацией, в которой он живет... современное исполнение культо-

вых обрядов не может дать адекватного представления об их первоначальной сущности, хотя по-прежнему сопровождает повседневную жизнь осетин. Рассматривая их как реликтовое явление, надо учитывать тот факт, что в течение длительного времени они подвергались значительной деформации, и изучать их надо в исторической ретроспективе» (Чипирова Л. А. 1993. С. 141).

Подход В. И. Абаева объективно отражал общее состояние алаистики того периода, но его современная статичность сама становится проблемой в ходе научного познания. Она же диктует исследователям представления, что самое раннее свидетельство о религии алан относится к IV в. н. э. и принадлежит Аммиану Марцеллину, а между V в. и X в. письменных источников, освещающих данную проблему, не известно (Албегова З. Х. – М. 2000. С. 4–5). Кроме того, при несомненной преемственности религиозных представлений алан с религиозными представлениями осетин оказывается неучтенным сам продолжительный ход формирования последних в условиях прямого взаимодействия на разных исторических этапах с иными религиозными системами, включая монотеистические религии. История такого полиэтничного региона, как Северный Кавказ, также предостерегает от прямолинейных решений, что закономерно отражено в научных исследованиях (Голден П. Б. 2008. С. 322–323).

Порой наблюдается принятие и неоднозначных решений. Исследователи давно и справедливо обратили внимание на свидетельство анонимного автора «Перипла Понта Эвксинского» второй половины VI в., что крымский город Феодосия на аланском или таврском диалекте назывался 'Арδᾶβδα, что означало «семибожный», «(город) семи богов» (Anonymi... М DCCC LXXXII. P. 415; Diller A. 1952. P. 111, 133; Алемань А. 2003. С. 147), в котором представлено аланское арδ – «бог», родственное древнеперс. arta- и авест. aša – «божество» и сохранившееся в осет. ard/art – «клятва» (Абаев В. И. 1958. С. 60–61; 1990. С. 89–90). Оно же, как полагают, фиксируется в названиях святилищ на территории современной Ингушетии – Гал-Ерда, Маги-Ерда, Тумгой-Ерда, Итаз-Ерда (Абаев В. И. 1995. С. 3), Тхаба Ерда. Заметим, что привлечение «таврского» диалекта является явным анахронизмом, причем владение «таврским» языком приписывается еще и готам-евдусианам (Diller A. 1952. P. 111, 130), что подтверждает отсутствие у источника четкого представления о нем, если только и в данном случае под «таврским» вновь не понимался аланский язык.

Решение по 'Αρδάβδα послужило основой для постулирования политеизма религиозных верований алан, конкретно «семибожия». Недавно к нему добавились и некоторые дополнительные реконструкции (Мудрак О. А. 2020. С. 127), которые не представляются убедительными. Но почему-то игнорировался тот факт, что Феодосия (Θεοδοσία) являлась греческим городом, название которого отражало греческое θεό-δοτος – «данный богами». В таких условиях, как представляется, сложно однозначно, без дополнительного анализа, определить, является ли понятие «семибожия» отражением собственно аланских представлений, выраженных за счет общего политеистического начала в названии греческого города, или оно отражает, или приближено к собственно греческому восприятию названия греческого города. В «Перипле» город представлен как опустевший, что связано с его разрушением в первой половине II в. н. э., а гуннское нашествие в конце IV–начале V вв. положило конец античной Феодосии как городу. В данных условиях еще сложнее определить с понятием такой «святости» в названии «города». Следует заметить, что популярность «семибожия» в трактовках осетинских этнографических материалов, возводимого даже к скифским древностям, не всегда строго обоснована, имея, в частности, полагаемые альтернативы в народном ложноэтимологическом осмыслении (Белецкий Д. В. 2018. С. 402). Вместе с тем, в пользу собственно аланских политеистических представлений может свидетельствовать другое, более позднее название Феодосии – Каффа, означающее «(город, в котором святилище) покровителя рыб», что имеет прямую параллель в названии осетинского покровителя рыб Doffa (Дзиццойты Ю. А. 2021. С. 272–273).

Историческая ретроспектива не всегда может обеспечить получение достоверных результатов. Например, долгое время исследователи рассматривали образ осетинского божества Æfsati, имеющего известные параллели в мифологиях других кавказских народов, как изначально принадлежавшего кавказской мифологии или появившегося за счет фрако-скифских связей. Впоследствии было предложено решение о связи имени Æfsati, которое еще недавно было обычным мужским именем у осетин, с именем христианского святого Евстафия (Плацид), покровителя охотников, при возможной контаминации с именем другого святого – Евстратия и т. д. Данный подход сохраняется вплоть до сегодняшнего времени (Tuite K. 2018. P. 141–149). Таким образом, наметился более поздний «христианский импульс» влияния на складывание божественного образа.

Наконец, было предложено рассматривать имя *Afsati* как эволюцию престижного древнеиранского теонима *Wispati* («Святой Бог») или возводить к скифскому **Aspati*, полагаемому и для обычного славянского «Осподъ» (русс. «Господь») – «Святой Бог». Соответственно, представлены и различные сопоставления с образами и изображениями мифических персонажей (Туаллагов А. А. 2010. С. 295–302). В случае принятия последнего решения, которое почему-то остается неизвестным сторонникам христианской трактовки, становится сложно определить с его соотношением с оригинальными религиозными представлениями только алан.

В осетинском (дигорское) сказании о сотворении человека, с которым прежде были связаны определенные весенние ритуалы, представлен вариант древнего мифа первотворения (Гардантис М. Q. 1893–1924. Ф. 9–12; 1901–1903. Ф. 97–103). В нем повествуется о рождении первочеловека от брака Неба-Отца и Матери-Земли, которые предстают в образах Небесного Жеребца (*Arvon Urs*) и прекрасной женщины по имени *Særfat* (*Særfad/Særvad*). Имя богини означает «Смысл», «Устройство (дел)», «Надлежащий порядок» (Таказов Ф. М. 2003. С. 155; Абаев В. И. 1979. С. 82). Если образ Небесного Жеребца напоминает о зооморфном варианте (Раевский Д. С. 2006. С. 69–72) скифской генеалогической легенды (*Arist. Hist. anim. IX. 34, Ael. De nat. anim. IV. 7, Plin. NH. VIII. 156*) и одним из вариантов сказания Нартовского эпоса осетин о рождении в склепе нартовской героини, коня и щенка, что может иметь отголоски и в астральных представлениях осетин (образ Ориона), то в связи с образом Матери-Земли и с самой семантикой теонима, в первую очередь, привлекает внимание образ и имя скифской богини Артимпасы (*Ἀρτίψασα, Ἀρούψασα, Ἀρίψασα*), отождествляемой Геродотом с Афродитой Уранией (*Herod. IV, 59*).

Ее имя сближается с именем чтимой иранской богини *Arti* (Абаев В. И. 1990. С. 94; Авеста. 2016. С. 172–177). Как отмечали исследователи, в случае принятия данного сопоставления мы имеем единственный случай прямого совпадения теонимов скифской и иных древнеиранских мифологических традиций (Раевский Д. С. 1994. С. 208–209). Предлагались различные этимологические решения для скифского теонима, среди которых представлено и «Дающая законы» (Бессонова С. С. 1983. С. 37–38; Витчак К. Т. 1992. С. 58). Таким образом, мы вновь сталкиваемся с той же лексемой, что нашла свое отражение в аланском названии Феодосии *Ἀρδάβδα* и в осетинском *ard/art* – «клятва».

В конечном итоге, осетинская лексема восходит к *arta-, *rta- – «подходящий, правильный». В различных иранских языках она дала значения «истина; справедливость; священное установление; право; закон; правосудие; мировой порядок; священный порядок», «закон, установленный богами», персонифицируясь божеством истины и мирового порядка Arta, Aša, понятием, имевшим и этический смысл (Абаев В. И. 1958. С. 60–62; Чёнг Дж. 2008. С. 55; Рас-торгуева В. С., Эдельман Д. И. 2000. С. 207; Алемань А. 2003. С. 147; Дзиццойты Ю. А. 2017а. С. 334; Бойс М. 1994. С. 18; Авеста. 2016. С. 224). Если приведенные наблюдения верны, а имя Матери-Земли является оригинальным аланским теонимом, семантически тождественным древнеиранским и скифским теонимам, то и в самом образе Særfat мы могли бы иметь оригинальную древнеирано-скифо-алано-осетинскую параллель. Однако, как и в случае с Æfsati, окончательное решение преждевременно.

Образ Матери-Земли и семантика теонима Særfat позволяет обратиться и к некоторым дополнительным материалам. На территории Осетии неоднократно фиксировались каменные плиты-сидения, обычно выставленные по кругу. Часть из них определялись как «нартовские ныхасы», что свидетельствует о глубокой древности памятников, связываемых с эпическими предками осетин – нартами. Ныхасы могли окружаться вкопанными вертикальными камнями, иметь оформленные проходы и пр.

На ныхасах кроме плит-сидений отмечены и специальные плиты-жертвенники, что указывает на проведение на них определенных культовых действий. Были предприняты и оригинальные попытки определения таких действий (Скаков А. Ю. 2006). С другой стороны, анализ археологических и фольклорно-этнографических материалов о с. Лац и его ныхасе (Цагараев В. 2000. С. 23; Дзиццойты Ю. А., Кочиев К. К. 2017) позволяет связать весь археолого-архитектурный комплекс с древними космогоническими представлениями и датировать, как минимум, аланским временем.

Заметим, что недалеко от ныхаса Лаца находился камень, которому, по преданию, молились нарты. Он носил и соответствующее название: Narty kuvæn dur – «Нартов молитвенный камень», что сохраняет прежние представления об идолопоклонстве. Известная в прошлом медная статуя барана в с. Даргавс, где находилось святилище Fyru dzuar – «святилище барана», подтверждает частичное сохранение данных представлений в традиционной осетинской практике, в которой известны и святилища козла, медведя, быка.

На каменных объектах иногда обнаруживаются нанесенные примитивные изображения, знаки, включая тамгообразные, или луночные углубления. Некоторые ныхасы исследователи датируют с середины II тыс. до н. э., т. е. с докобанского периода. Но такие ныхасы функционировали и в кобанский, и в более поздние периоды. Высказывалось и мнение о возведении их к аланской эпохе и соответствующем происхождении.

Исследователи особо сопоставляют с осетинскими ныхасами памятники алан. Так, к ним относят объекты у поселения Зубчихинское 3, Правоберезовское 2 и, возможно, Правоберезовское 5 в Кисловодской котловине, датируемые V–VIII вв. (Коробов Д. С. 2017. С. 151, 296; 2017а. С. 218, 234, 237, 245; Скаков А. Ю. 2006. С. 307). Представлены они на аланских городищах: в слое V–VI вв. городища Адиух, городищ Рим-Гора VI–XIII вв., Уллу-Дорбушла VIII–XIII вв., в Тебердинском ущелье на р. Муху (Скаков А. Ю. 2006. С. 307; Алексеева Е. П. 1992. С. 65, 72, 152, 160). Особенно близким осетинским ныхасам считают культовый комплекс на Кяфарском городище IX–X вв. (Скаков А. Ю. 2006. С. 307–308; Аржанцева И. А., Албегова З. Х. 1999. С. 183–186), которое рассматривают как резиденцию правителя Алании.

По предварительным наблюдениям исследователей, «нартовские ныхасы» и аналогичные им памятники являются ценными дохристианскими памятниками аланского периода. Первоначально они служили святилищами, посвященными женскому божеству (Скаков А. Ю. 2006. С. 296–309). Среди аналогичных памятников выделяется мегалитический круг над с. Кадат, недалеко от с. Лац, который определяется как место проведения судебных заседаний. Его сопоставляют с изображением заседания народного суда на картине известного художника и знатока этнографии осетинского народа М. С. Туганова. Причем, на картине рядом с мужчинами-судьями представлены шесть женщин (Цагараев В. 2000. С. 93–98; Скаков А. Ю. 2006. С. 301).

От с. Кадат через перевал вела дорога в с. Дагом, где находились святилище и площадка Madizæn. На ней заседал суд, в который обращались со всей Осетии и соседней Балкарии, и решения которого были обязательны к исполнению. Здесь находился вертикально стоящий камень, что характерно для мест поклонения женским божествам. В названии площадки «мад+изæн» усматривают скрещение осетинского и тюркского слов в значении «мать/матушка», т. е. Madizæn – «Мать-матушка». Под именем «Матери» здесь не-

когда чтилась богиня правопорядка и правосудия, типологически близкая к греческой Фетиде. Такая богиня представлена в лице иран. Artī- (авест. Ašī-) (Абаев В. И. 1973. С. 63–64; Цагаева А. Дз. 2010. С. 97, 141). По другим сведениям, название было Madizæd – «ангел матери» (Ковалевский М. М. 1886. С. 217), что, видимо, точнее следует понимать как «божество матери».

В первом решении для второй части названия предлагается его тюркский эквивалент, видимо, только на том основании, что оно посещалось и тюркоязычными балкарцами. Но такое положение вряд ли могло повлиять на собственно осетинское название. Следует полагать, что истоки посещения балкарцев определяются ираноязычным аланским компонентом в этногенезе этого народа, а, следовательно, уходят, по меньшей мере, к аланской эпохе.

Поэтому для второй части названия Madizæp следует осторожно предложить на рассмотрение специалистами связь с иранским *zan-: сакское ysana, др. перс. -zana – «род, племя», сакское ysan- – «рождать», если мы учтем осет. zæpæg – «дети», «потомство», mady zæpæg – «родные брат, сестра», zæpædžy zæpæg – «внуки», дигорское zæpa – «тучные поля, пастбища» и др. Отмечается наличие божественного покровителя женщин у осетин-дигорцев – Madezæp (Таказов Ф. М. 2003. С. 360). Связь суда с культом Богини-матери, которая рассматривается как Мать-Земля (Цагараев В. 2000. С. 95), оказывается особо показательной в сопоставлении с образом Матери-Земли Særfat. Примечательно, что, по давним осетинским представлениям (Миллер В. Ф. 1992. С. 479), когда наступал для человека смертный час, если должен был умереть мужчина, то на небе над ним творили суд шестеро мужчин, если женщина – четверо женщин.

В целом, следует согласиться с замечанием, что «... не может быть речи о восстановлении всей картины древнеаланской религии» (Абаев В. И. 1990а. С. 104). У нас все еще нет надежных оснований для выделения собственно кавказских элементов в религиозных представлениях алан, которые объективно должны быть включены в них в процессе этнокультурного взаимодействия. Данная проблема включает в себя и вопрос об отдельных образах аланского пантеона, который воспринимается через призму осетинского пантеона.

Указанные сложности подтверждают первостепенную необходимость обращения непосредственно к историческим данным по самим аланам. Насколько можно судить, наиболее ранние сведения

по указанной проблеме могут быть связаны с данными новеллы «Вавилонская повесть» («Вавилоника») сирийца Ямвлиха середины II в. н. э., сохраненными в кратком пересказе X в. «Библиотеки» патриарха Фотия. В ней повествуется о том, как некий Сорех убедил алан, что способы его действий были открыты ему богами (Photii Bibliotheca... 1825. P. 78; Ямвлих. 1960. С. 192; Алемань А. 2003. С. 137). Учитывая литературный характер источника и всю неисторичность его сюжета, остается признать, что и для автора новеллы, и для ее читателей аланы были вполне узнаваемым народом, а их вера в различных богов являлась общеизвестным фактом.

Исследователи обратили внимание и на ту часть из произведения Ямвлиха, в которой он упоминает о мистериях Афродиты в Танаиде, возле реки Танаис (Photii Bibliotheca... 1825. P. 75; Ямвлих. 1960. С. 188), т. е. Дона. Учитывая время жизни автора, полагают возможным допустить, что в его сообщении отразилось почитание располагавшимися на Дону аланами речного божества. В данной связи также указывается на танаисскую надпись 104 г. о праздновании Дня Танаиса и на осетинский праздник *Donysk'æfæp* в начале января, сопровождавшийся жертвоприношениями реке разных животных (точнее, выпеченные для новогодней ночи игрушки, головы которых бросались в реку, а остатки съедались – А. Т.). Кроме того, указывалось (Яценко С. А. 2008. С. 299) на образ осетинского бога крупных рыбных рек *Doffa* (по разным сведениям, покровитель рыб, бобров, иногда и птиц – А. Т.). Вместе с тем, наличие в произведении Ямвлиха образа алан должно бы было проявиться и в указанном сообщении, чего не наблюдается.

В произведении армянского историка V в. Мовсеса Хоренаци сохранились легендарные сведения о женитьбе армянского правителя Арташеса на дочери аланского правителя Сатеник. Исторически события относятся к I–II вв., а в труд Мовсеса Хоренаци они были перенесены из фольклорного источника. Здесь правители Армении и Алании характеризуются как потомки богов, богородные герои (Габриелян Р. А. 1985. С. 32; 2001. С. 62; Russell J. R. 2018. P. 186, n. 49), что указывает на многобожие алан (неточный перевод – (Алемань А. 2003. С. 374) – А. Т.). Гораздо позднее Товма Арцруни, которому была известна и история крещения сродников Сатеник, писал, что Арташес установил в деревне Артамет идол богини любви Астлик, которой поклонялась Сатеник. Полагают, что сама Сатеник представляет эпический вариант богини (Петросян А. Е. 2016. С. 11). В любом случае, такое положение отражает уверенные

представления армянской традиции о политеистических верованиях народа, из которого происходила героиня. Очень осторожно укажем на замечание некоторых исследователей, что правящий у готов род Амалов, состоявший в брачных отношениях с аланами, вел свое происхождение от полубогов (Иордан. 2000. С. 76, 135, 244, комм. 262) и сам мог быть аланского происхождения (Kim H. J. 2013. P. 53).

Данные Мовсеса Хоренаци подтверждаются «Мученичеством Сукиасянов» V в. Оно описывает историю новообращенных аланских отшельников-христиан, связанную с теми же событиями. В памятнике указывается, что отшельники отказались «поклоняться богам царей» (Габриелян Р. А. 1985. С. 44; 2001. С. 81), за что впоследствии были убиты своими соплеменниками. Таким образом, три различные по происхождению источника изначально свидетельствуют о политеизме алан.

По сведениям марсельского ритора Клавдия Мария Виктор (скончался в 425 г.), которые рассматриваются как аутентичные, за счет появления алан в Галлии, каждый алан «вместо богов», или «как богов», почитал своих предков, принося им жертвы (*Corpus Scriptorum... MDCCLXXXVIII*. P. 413; Алемань А. 2003. С. 82). Поэма датируется *a terminus post quem* 406 г. (Abozzo D. H. 2015. P. 18). Некоторые исследователи полагали, что ритор считал такие традиции алан еще более примитивными, чем политеизм греков и римлян, чем, в целом, выражалось обычное отношение ортодоксальных христиан к язычникам. Данное сообщение рассматривалось в связи с представлениями алан о боге в образе меча и о достойной смерти в бою. Также замечалось, что аланы оставались верны своим религиозным представлениям, не принимали христианство арианского толка, подобно готам, которые долго были их союзниками (Bachrach B. S. 1973. P. 22, 31–32).

Однако предлагаемое заключение производится вне общего контекста информации источника. В целом, у Клавдия Мария Виктор речь идет об истории зарождения и распространения идолопоклонства (идолатрия), в которой активную роль играл Сатана. Он завладевал разумом людей, которые ставили памятники умершим, одушевляя их и принося жертвы умершим. В этой истории на современном автору этапе и фигурируют аланы, которые почитают своих умерших родителей «вместо богов», или «как богов», принося им жертвы. Так и другие народы считают своих родителей, а потом и царей богами, что происходило и в лживой Греции. Люди

придумывали в таком свете объяснения различным могильным холмам и названиям. Дошло до признания присутствия богов в самых малых предметах и т. п. (Abosso D. H. 2015. P. 37, 78–79, 129, 131, 157, 160–165; Claudio Mario Vittorio. 2014. P. 22–23).

Учитывая общий контекст сообщения Клавдия Мария Виктор, также сведения иных источников о поклонении алан различным богам, в определении *pro dis*, которое могло бы иметь двойное восприятие – «вместо богов» и «как (в качестве) богов», следует признать корректным именно второе. С другой стороны, волей-неволей вспоминается осетинская поговорка: *Mærd æmæ dzuar iu sty* – «Мертвый и божество – едины». Нет и достаточных оснований прилагать (Bachrach V. S. 1973. P. 22) информацию сугубо к кругу культа аланского бога-меча. В источнике речь идет именно о культе почитания предков, как и у других народов, и, в частности, жертвоприношения производятся в рамках данного культа именно предкам, а не богу войны. В то же время, положение о рассмотрении аланского бога как бога «потустороннего мира», покровительствующего душам погибших в бою, особо чтимых аланами (Bachrach V. S. 1973. P. 111–112), находит свое продолжение в наблюдениях за материалами осетинской Нартиады (Дарчиев А. В. 2017. С. 8–9). Заметим, что ранее на осетинских поминках по умершему чествовался и герой Нартовского эпоса *Vatraz* (Пфаф В. 1871. С. 169), который выступает эпическим преемником бога войны. В целом, сообщение марсельского ритора свидетельствует о политеистических традициях алан.

Исследователи обратили внимание на свидетельство Клавдия Клавдина о соответствующей традиции гетов, у которых боги отождествлялись с душами умерших предков, а идолы почитались как предки. Но в Галлии почитание предков рассматривалось как аланский обычай. Поэтому вполне справедливым является заключение, что аланы представляли как язычники, даже когда часть их попала под власть гетов (Вольфрам Х. 2003. С. 157, 341), принявших христианство арианского толка. Заметим, что принятие готами арианства служило для них и этнодифференцирующим началом в условиях противопоставления себя имперской власти (Шукин М. Б. 2005. С. 267).

Таким образом, мы узнаем не только о том, что у алан был сильно развит семейный культ предков (Медведев А. П. 2009. С. 12), но и о том, что они, как и другие народы, были идолопоклонниками и многобожниками, как четко определяли христиане. Частная связь

идолатрии с культом предков и погребально-поминальными традициями вызывает к себе особый интерес. В целом же, христианское отношение к идолатрии основано на иудейской традиции. Так, библейское предписание уничтожения идолов богов (Втор. 7, 25) соотносится с указанием Второй Книги Маккавеев о гибели иудеев из-за того, что они взяли с собой, видимо, из храмов финикийского Иамния (Явне), и носили «священные предметы», т. е. посвященные языческим богам предметы, использовавшиеся в качестве амулетов (Книги Маккавеев... 2014. С. 308–309).

Недавно было указано, что культ предков, «... по В. И. Абаеву, был заимствован из кавказского субстрата» (Кузнецов В. А. 2019. С. 49). Само положение о возможности такого заимствования вызывает к себе вопросы. Но, в действительности, В. И. Абаев указывал на большую близость у осетин и их кавказских соседей ряда верований и культов, среди которых отмечался и культ предков (Абаев В. И. 1990а. С. 112), т. е. никакой речи о заимствовании не шло. Как мы теперь можем надежно судить, данный культ предков имел свои истоки в самой аланской традиции.

Привлечение сведений по аланам, появившимся в Западной Европе, должно для нас учитывать следующие положения. Исследователи обращали внимание на сообщения Капитолина о том, что римский император Антоний Пий (138–161 гг.) «...приходивших в движение алан не раз сдерживал», а при Марке Аврелии (161–180 гг.) аланы упоминаются среди народов, принимавших участие в I Маркоманнской войне (167–175 гг.). По свидетельству Вописка, при римском императоре Аврелиане (270–275 гг.) аланы участвовали в Западной Европе в «скифских войнах» (Алемань А. 2003. С. 50, 52). Известные археологические находки позволили специалистам полагать участие и северокавказских алан в войнах в далекой от них Западной Европе (Туаллагов А. А. 2014. С. 249, 250–251).

Аммиан Марцеллин отмечал, что аланы-танаиты после долгого сопротивления гуннам были разбиты и подвергнуты страшному истреблению и опустошению. Оставшиеся заключили союз и были присоединены к гуннам, выступив авангардом в их продвижении на запад (Алемань А. 2003. С. 75–76). Такое положение являлось обычной практикой кочевых объединений, которые использовали покоренные народы на передовых, т. е. наиболее опасных участках боевых действий.

История же алан-танаитов была во многом связана с экспансией на север северокавказских алан в середине III в. На Нижнем

Дону аланы из Центрального Предкавказья активно смешивались с местным позднесарматским населением, что определяет непрерывную генетическую линию развития здесь сарматского археологического комплекса. На Нижнем Дону представлены как погребения непосредственно сравнимые с центральнопредкавказскими, так и погребения, сочетающие центральнопредкавказские и местные признаки. Судя по всему, нижнедонские аланы-танаиты, сохраняя свою достаточно широкую автономию, поддерживали тесные связи с центральнопредкавказской метрополией (Туаллагов А. А. 2014. С. 215, 252). Таким образом, мы можем полагать прямое отношение появившихся в Западной Европе алан и к Северному Кавказу.

В пользу данного решения могут свидетельствовать и другие наблюдения. Сидоний Аполлинарий в своем письме 470/471 г. прямо называл алан рожденными на Кавказе (Алемань А. 2003. С. 117). Поэтому вполне допустимо решение, что в панегирике императору Майориану, прочитанному им в Лионе 28 декабря 458 г., упоминание Кавказа и Танаиса (Дон) относилось именно к аланам, перешедшим на службу к Римской империи (Алемань А. 2003. С. 115). В панегирике Антемию отмечается Вандальское царство в Африке, которое подняло против Италии «ярость Кавказа», что также связывается с указанием на происхождение алан (Алемань А. 2003. С. 116). Ранее в панегирике Латина Паката Дрепаниа императору Феodosию, произнесенному в Риме в 389 г., вновь упоминался народ с Кавказа, под которым вновь могут подразумеваться аланы, перешедшие на службу к Риму (Алемань А. 2003. С. 106–107). Не исключено, что часть алан, выступавших в Западной Европе в союзе гуннов, впоследствии вернулись на Северный Кавказ (Мамаев Х. М. 2014. С. 55–65).

В поэме Павлина, описывающей события начала V в., аланы и другие народы прямо противопоставляются христианам (Алемань А. 2003. С. 108). Также и в поэме Меропия Понтия Павлина (~353/354–431 гг.), составленной в начале V в., аланы и другие народы противопоставляются христианам (Алемань А. 2003. С. 109). Марсельский пресвитер Сальвиан (~400–470 гг.) вновь противопоставляет алан и христиан (Алемань А. 2003. С. 114). Данное противопоставление, противоречащее воле бога, представлено в одной из речей философа и ритора Фемистия (~317–388 гг.) (*Themistii Orationes...* MDCCCXXXII. P. 252–253; Алемань А. 2003. С. 159). Аланы вместе с другими народами выступают как истребители христиан

в мерovingской хронике первой половины VII в., представляющей подложную версию о вторжении 406 г. (Алемань А. 2003. С. 179).

Таким образом, аланы активно противопоставляются христианскому миру, судя по замечанию Фемистия, как народ, не учитывающий волю бога, т. е. противопоставляющий себя Единому Богу, монотеизму. С таких позиций следует оценивать и мерovingскую хроника, касающуюся событий 406 г., связанных с участием алан-идолопоклонников Клавдия Мария Виктор. Именно такое противопоставление должно выходить на первый план, учитывая приведенные выше сведения о политеизме алан Ямвлиха, Мовсеса Хоренаци, «Мученичества Сукиасянов» и Клавдия Мария Виктор. Если у Мовсеса Хоренаци аланское многобожие подтверждается сопоставимым состоянием у армян, то показательно, что в своей антихристианской характеристике указанных авторов аланы также объединяются с другими народами, что дополнительно свидетельствует в пользу аланского политеизма за счет данных и по их «партнерам».

Заметим, что у Фемистия, благодарившего императора Феодосия I Великого (379–395 гг.), речь шла о деяниях его прежнего соправителя Грациана (375–383 гг.). Оба императора известны как христиане, активно действовавшие в русле укрепления позиций своей веры как государственной религии. Но данное положение не мешало активному привлечению ими на свою сторону и нехристианских сил (Щукин М. Б. 2005. С. 267). Грациан был известен тем, что особо приблизил к себе алан богатыми дарами, даже порой носил их одежду, за что, в конечном итоге, был убит возмущившимися римскими войсками (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 87–88; Алемань А. 2003. С. 79–80, 160–161). Поэтому отмеченное противопоставление, подразумевающее подчинение даже язычников христианским правителям, представляется знаковым.

Интересно, что в те времена вожди варваров и их окружение или придворные императора награждались особыми медальонами за заслуги перед империей. Известен и такой медальон Грациана, на котором изображение императора окружено изображениями «мертвых голов», что было характерно для кельтского искусства (Щукин М. Б. 2005. С. 366, рис. 120, 7, 369). Использование такого языческого стиля вполне может соотноситься с особым приближением к императору и алан, получавших богатые дары. Показательно, что подобные «мертвые головы» вскоре появляются в аланских древностях Северного Кавказа (Левада М. Е. 2006. С. 215–217, 250,

рис. 23), что включает затем в себя и соответствующие круговые изображения (Туаллагов А. А. 2017. С. 287–291).

Видимо, следует привести и сохраненное в выписках уже известной нам «Библиотеки» патриарха Фотия X в. сообщения из «Исторических сочинений» Олимпиодора Фиванского, описавшего события 407–425 гг. Источник указывал, что некогда были изготовлены и освящены по варварскому обряду три серебряные статуи в виде варваров с заведенными за спину руками. Они были закопаны в землю между Фракией и Иллириком в сторону севера, т. е. варварской земли, чтобы служить талисманами и предотвращать набеги варваров. Место их помещения считалось священным. Когда их выкопали, то сразу произошло вторжение готов, а затем гуннов и сарматов, под которыми подразумевались аланы. Было похоже, что три статуи и заклинали от всех варварских племен (Dexipri... MDCCCXXXIX. P. 459–460; «История» Олимпиодора... 1956. С. 227–228, 259–261, комм. 140, 261–263, комм. 143, 263–264, комм. 145; Древняя Русь... 2010. С. 63). Согласно переводу В. В. Латышева, подразумевалось посвящение статуй богам (Известия древних писателей... 1890. С. 786), которые представляли в соответствующем иноземном, варварском обличье. Как мы видим, идолы вновь оказываются связанными с аланами, но уже со стороны других народов, что полагает представления об общей идолатрии среди них.

Посидий, епископ Каламы, сообщал о вторжении в тот же период в мае 429 г. в Африку вандалов и алан, которые не щадили ни священнослужителей, ни церквей (Алемань А. 2003. С. 112). Но в данном случае следует учитывать, что среди вторгавшихся аланы составляли меньшинство, хотя и достаточно заметное. Иногда полагают, что мать вандальского правителя Гейзериха была аланкой (Kim H. J. 2013. P. 201, n. 78). Эта группа алан, некогда главенствовавшая над свевами и вандалами-хасдингами, потерпела катастрофическое поражение в ~418 г. от вестготов и потеряла своего правителя Аддака (видимо, прервалась сама династия – А. Т.). Ее остатки вынужденно подчинились вандалам-асдингам Гундериха (Monumenta Germaniae Historica. MDCCCXCIV. P. 19, 276; Алемань А. 2003. С. 183–184; Merrills A., Miles R. 2010. P. 45). Позднее раннесредневековые компиляторы рассматривали события как «конец царства и славы алан» (Valverde J. F. 1985. P. 221). Вандалы же исповедовали христианство арианского толка и были завлечены в Африку Римом, надеявшимся, в том числе, их руками подчинить местных христиан, отколовшихся от римской церкви.

Исследователи, со ссылкой на сообщение Беде, указывают, что данные аланы сами приняли христианство арианского толка от подчинивших их вандалов, отказавшись от собственной религии или, по крайней мере, приспособив ее к таким условиям. То же постулируется для алан под влиянием вестготов (Bachrach B. S. 1973. P. 58, 71–72, 93, 99). Вместе с тем, указание источника на жестокое вторжение вандалов, алан и готов в Африку, при котором они одновременно осквернили нечестивым арианством (*simul et Arriana impietate foedavit*), еще прямо не говорит об арианстве алан, но исходит, прежде всего, из арианства главенствующих вандалов.

Но интересно, что образ Аддака сопоставим с образом аланского правителя Атака, который, согласно легенде, разрушил г. Конимбрика, захватив его у свевов, которым затем нанес тяжелое поражение. Рядом он построил г. Коимбра (в современной Португалии). Заключив мир со свевами, он женился на дочери их правителя, в знак чего вывесил флаг с изображением льва и дракона, символизирующих его самого и отца невесты. Данные животные изображены на гербе современного португальского города. Атак изначально предстает правителем, исповедовавшим арианство и плохо относящимся к католикам.

Данная история изложена во второй части труда монаха Бернарду де Бриту (Балтазар де Бриту-и-Андрате) (1569–1617 гг.), две первые части которого были созданы в 1597–1609 гг. (*Segunda parte, da Monarchia Lusytana*. 1609. P. 149; *Historia breve Coimbra...* 1874. P. 24). Несомненно, речь идет об аланском правителе Аддаке, в пользу чего говорят и постоянные указания источника на труды епископа Акв Флавиевых Гидация (~427–470 гг.) и епископа Севильи Исидора (600–636 гг.) (Алемани А. 2003. С. 93–94, 183–186). В них приводятся сведения об Аддаке, получившим в 411 г. земли в Лузитании и погибшим в ~ 418 г. Причем, изначально аланы, свевы и вандалы характеризуются как идолопоклонники, лишь часть из которых исповедует арианство (*Segunda parte, da Monarchia Lusytana*. 1609. P. 145–146).

Конечно, следует учитывать весьма поздний и, возможно, легендарный характер сведений об истории г. Коимбра. Но на фоне несомненного использования более ранних источников показательной представляется оценка алан как идолопоклонников, что соответствует их оценке современниками. Кратко отметим, что давно португальские историки, что порой воспроизводится и сегодня, выводили название португальского города *Alanguer*

из Alankerkana, якобы означавшего «церковь алан» (Потанин Г. Н. 1883. С. 902). Безосновательность такой этимологии очевидна.

Следует указать, что другие исследователи полагают, что до вторжения вандалы оставались язычниками (Zaroff R. 2017. P. 249). По крайней мере, языческие традиции в их культуре наглядно проявлялись и позднее. В VI в. в Африке вандалы и аланы известны как отдельные этнические группы, составлявшие и отдельные воинские контингенты (Zaroff R. 2017. P. 249–250). Аланы могли сохранять свое этническое отличие, но уже влившись в более широкую вандальскую этничность (Merrills A., Miles R. 2010. P. 84). Отмечалось, что Гидаций, сообщая о переходе алан под покровительство вандалов, использовал термин *patrocinium* (Алемань А. 2003. С. 94), который имел исключительно юридическую нагрузку, обозначая, прежде всего, процессуальное покровительство, защиту, охрану. Таким образом, аланы изначально сохраняли свою этническую обособленность (Копылов И. А. 2009. С. 304). Арианство послужило в определенной степени этнической консолидации вандалов, у которых и литургия велась на вандальском языке (Merrills A., Miles R. 2010. P. 95), а их епископы рассматривались как епископы «народа», хотя высказывались и сомнения (Копылов И. А. 2009. С. 307, 315–317). Поэтому постепенная ассимиляция алан в вандальской среде могла вести и к принятию ими арианства. Впрочем, сама история вандало-аланского государства в Африке была весьма краткой.

Исследователи со ссылкой на поэмы VI в. Мартина, архиепископа из Браги, а также предположительно Венанция Фортуната, епископа Пуатье, полагают принятие аланами в числе других народов христианства арианского толка (Bachrach B. S. 1973. P. 75). Но данные утверждения также вызывают справедливые сомнения (Алемань А. 2003. С. 200, 205–206). Исследователи отмечали, что перечень народов у Мартина (*Alcimi Ecdicii... MDCCCLXXXIII*. P. 195; Алемань А. 2003. С. 200), в отечественных изданиях приписываемый римскому поэту Алькину Эвдикию Авиту (~460–525 гг.) (Латышев В. В. 1949. С. 294), и Венанция явно экзотичен, копирует старое клише и не имеет никакой ценности (Maenchen-Helfen J. O. 1973. P. 294). В то же время стихотворение Венанция, посвященное святой Марии, в интересующей части (*Fortunati... MDCCCLXXXI*. P. 378; Алемань А. 2003. С. 205–206, сн. 106) трактовалось отдельными исследователями как передача списка народов, поклоняющихся деве, но не христианской деве Марии. В основе его якобы лежали представления о народах, поклонявшихся языческим женским бо-

жествам (Zhivkov В. 2015. Р. 371). Но, конечно, епископ Венанций не мог в данном случае относить свою характеристику к язычникам.

Противопоставление христианской темы с ее божественным началом звучит в определении полководца Саула язычником (Алемань А. 2003. С. 103) в событиях 6 апреля 402 г. у Полленции испанским пресвитером Орозием Бракарским, жившим в V в. Причем, он обвиняется в начале битвы накануне Святой Пасхи. Без имени данный аланский предводитель (префект) представлен в поэме последнего поэта языческого Рима Клавдия Клавдиана (Алемань А. 2003. С. 85). Его сопоставляют с предводителем алан Саулом Иоанна Антиохийского (Алемань А. 2003. С. 105, 246–247). Вместе с тем, интересно, что само имя алана явно христианское (Алемань А. 2003. С. 320).

С другой стороны, некоторые авторы (Кузнецов В. А. 1992а. С. 14) отождествляют аланского полководца с полководцем Саром (Сарус), чье имя сопоставляют с именем аланского правителя на Северном Кавказе в VI в. Сарой (Саросий, Сародий) (Алемань А. 2003. С. 320–321). Отметим, что в начале II в. был известен правитель саков Сардоний, союзник Децебала, которого рассматривают как правителя языгов (Sexti Aurelii Victori De Cesaribus 1892. Р. 15; Секст Аврелий Виктор. 1963. С. 235; Римские историки IV в. 1997. С. 89, 339, комм. 101), чей племенной центр мог находиться в г. Сацидава (Суцидава) на Дунае, в низовьях р. Алута (Колосовская Ю. К. 2000. С. 89–90).

Полагают, что в римской армии сохранился аланский гвардейский отряд, сформированный Грацианом, как постоянный военный отряд при начальнике конницы, о чем свидетельствует *Notitia Dignitatum* начала V в. (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 88). Именно данный отряд, как иногда считают, и возглавлял Сар (Шукин М. Б. 2005. С. 272, 274, 357). Но следует заметить, что предводитель алан Саул пал в битве 402 г., что само по себе отрицает его отождествление с Саром, который, в действительности, был одним из предводителей готов (Вольфрам Х. 2003. С. 220, 236–238).

В любом случае, данный пример указывает на известное положение, что имя не является строгим показателем этнического происхождения или вероисповедания его хозяина. Поэтому вызывает сомнение без дополнительных изысканий рассмотрение (Bachrach В. S. 1973. Р. 75–76, 79, 81, 93–96) представителей христианского клира с именами Алан и Гоар и др. как непременно этнических алан, чем аргументируется тезис о принятии христианства

аланами в процессе их ассимиляции. Тем более, что те же клирики не называются аланами, а полагаемая связь носителей таких имен с местами прежнего расселения алан может свидетельствовать уже о местной культурной традиции. С другой стороны, например, О. Менчен-Хелфен, не отрицая того, что некоторые аланы в Галлии в VI в. были христианами, в отношении св. Гоара полагал, что его крещенные родители Георгий и Валерия покинули своих соплеменников и переселились к римлянам, что не помешало им дать своему сыну языческое имя Гоар (Maenchen-Helfen J. O. 1973. P. 293). Таким образом, христианство этой семьи обеспечивалось ее полным разрывом всех отношений со своим народом. Кроме того, заметим, что имя Гоар фиксировалось, например, и у германцев (Кулаковский Ю.А. 2000. С. 102, сн. 1; Лебединский Я. 2016. С. 163, 190).

Если и полагать формирование постоянного военного отряда при начальнике конницы на основе прежнего аланского гвардейского отряда Грациана, то его предводителем мог быть Саул. По мнению исследователей, аланы на службе у Грациана были выходцами из Паннонии. Другими аланами в Паннонии руководил, как полагают некоторые исследователи (Лебединский Я. 2016. С. 164), Сафрак. Аланы под его началом вошли в конфедерацию трех народов – готы-гревтунги, аланы и гунны, чьи конные отряды в 376 г. перешли Дунай, а в 378 г. решили исход битвы при Адрианополе, где римляне потерпели сокрушительное поражение. Интересно, что командующим римской конницей был сармат Виктор (Ammiani Marcellini... MDCCCLXXI. P. 515), бывший посланник судьи готов-гервингов Атанариха, предупреждавший об опасности предстоящей битвы (Вольфрам Х. 2003. С. 181–182). Его имя может указывать на римско-христианский источник. Полагают, что Сафрак был одним из тех двух вождей, которые приняли христианство от Аманция, епископа валерийского г. Иовил (совр. Хетеньпуста), действовавшего в ~380–400 гг. (Вольфрам Х. 2003. С. 356–357).

С другой стороны, история семьи Ардавура, добившегося самого высокого положения при императорском дворе Константинополя в V в. (Bachrach B. S. 1973. P. 41–51; Алемань А. 2003. С. 164–165), может свидетельствовать и о принятии христианства некоторыми аланами (другие исследователи считают семью Ардавура готской или гото-аланской по происхождению – А. Т.) в определенных обстоятельствах. Но данные события являются лишь эпизодами в истории отдельных групп алан, не влиявшими на общее религиозное состояние всех алан. Они, насколько можно судить по данным

источников, оставались приверженцами своих исконных политеистических религиозных воззрений.

К сожалению, источники не сохранили для нас имена и образы аланских богов. В одном из стихотворных произведений Марк Анней Лукан (39–65 гг.) упоминает «суровых и вечно воинственных алан» (Алемань А. 2003. С. 44). Учитывая поэтический характер произведения, следует указать, что наряду с представленным значением для *duros aeterni martis Alanos (Alonos)* (M. Annæi Lucani Pharsalia... 1816. P. 350) представлено и *duros aeterni Martis Alanos*, повторяемое у Сидония Аполлинария – *iuncti Martis Alanos (Halanos)* (M. Annaei Lucani Pharsalia... 1887. P. 280; Алемань А. 2003. С. 114), в котором звучит не только понятие «воинственность», но представлен отсыл к образу самого жестокого бога войны Марса – «суровых от вечного Марса алан», который должен быть знаком читателю и производить на него соответствующее впечатление. В схождениях к произведению Лукана поясняется, что *aeterni Martis Alanos* – это «народ у Понта, в постоянных битвах не знающий покоя» (*Adnotationes super Lucanum...* MСMLXIX. P. 307; Алемань А. 2003. С. 44).

Конечно, литературный характер произведения Лукана может вызывать восприятие его определения как «поэтической фигуры» и, соответственно, сомнение в его рассмотрении как указания на аланского бога войны (Дарчиев А. В. 2017. С. 5). Но данные локализация и характеристика сопоставимы со сведениями Аммиана Марцелина (~330–395 гг.), согласно которым, аланы поклонялись воткнутому в землю обнаженному мечу, как Марсу, покровителю стран, в которых они кочуют (*Ammiani Marcellini...* MDCCCLXXI. P. 493; Алемань А. 2003. С. 72, 74). Общий круг приведенных данных различных источников позволяет говорить именно об образе бога, которого особо почитали аланы, что фиксировалось и в давних исследованиях (Grimm J. 1888. P. 1351). Аналогичное поклонение мечу, воплощающему образ жестокого бога войны Ареса, было впервые представлено еще в известном описании Геродота (Herod. IV, 62) обычаев скифов – ираноязычных предшественников алан. Данный бог под «именем» Марса известен и более поздним источникам (Подосинов А. В., Скржинская М. В. 2011. С. 54, 55, 120, сн. 234).

Следует обратить внимание и на литературный диалог Лукиана Самосатского (~120–~190 гг.) «Токсарид, или дружба / или о дружбе». Надежно установлено, что в процессе его создания автор пользовался различными письменными источниками, в том чис-

ле, несомненно, трудом Геродота, в которых содержались сведения исторического, этнографического и иного характеров. Это и позволило ему сделать действующими лицами своей новеллы реальные народы, назвать их героев соответствующими именами, привести конкретные этнографические и религиозные характеристики, использовать общие сведения об исторических событиях и т. д.

В третьей новелле диалога представлен эпизод о том, как один из скифских персонажей, выдающий себя за алана, для принятия клятвы отправляется в храм Ареса в Пантикапее (Боспор) (Lucian. MCMLXII. P. 182, 183). Указанный культ здесь вполне историчен (Сапрыкин С. Ю. 2012. С. 196). Придание ему особой роли «аланом» должно исходить из известности такого реального культа у действительных алан. Таким образом, литературное произведение использует понятное современникам (вторая половина II в. н. э.) представление об особом культе и боге у алан. Если добавить к тому утверждение новеллы, что скифы и аланы схожи одеждой и языком (Lucian. MCMLXII. P. 186, 187), то мы получаем общее совмещение этно-культурной традиции аланского и скифского миров, что включает в себя и политеистические представления. Заметим, что творчество Лукиана Самосатского можно синхронизировать с упоминавшимся выше творчеством Ямвлиха.

Мы можем достаточно надежно полагать, что один из богов собственно аланского пантеона и был представлен в образе меча. Исследователи заметили, что за историей убийства предводителя каталонцев 30 апреля 1305 г. Рожера де Флора лично предводителем алан Джиргоном, мстившим за смерть своего сына Георгия, когда тело убитого было разорвано на части, а аланы испили его крови, может скрываться именно описанный Геродотом (Herod. IV, 62) обряд почитания грозного бога войны (Алемань А. 2003. С. 290, 394–396). В таком случае мы имеем дело с долгим сохранением политеистических воззрений у алан, включая высшие слои общества, когда христианство уже давно стало их государственной религией.

Исследователи также обратили внимание на вероятное влияние образа аланского бога-меча на древние верования «грузин», у которых известен образ главы пантеона Армази с мечом в руках. В данной связи закономерно указывается и на культ мечей как родовых осетинских святынь (Дарчиев А. В. 2017. С. 7). Однако при таком решении не учтенными остаются другие наблюдения исследователей в отношении «грузинских» материалов (Tseretheli M. 1935. P. 29–66).

Некоторые исследователи, подразумевая полиэтничность алан (Крупнов Е. И. 1960. С. 392; Кузнецов В. А. 1962. С. 11; 1999. С. 173; Великая Н. Н. и др. 2019. С. 126), указывают на сообщение Аммиана Марцеллина, что аланы разделены на многие племена и объединяют под своим названием завоеванные ими народы при умолчании о языковой принадлежности алан (Халидов А. И. 2019. С. 320, сн. 2; Аликберов А. К., Мудрак О. А. 2019. С. 221; Коробов Д. С. 2019. С. 140). Уже первые издатели перевода сочинения на русский язык отмечали, что Аммиан Марцеллин для данного пассажа пользовался не живыми сведениями о современном населении, а предшествующими письменными источниками (Аммиан Марцеллин. 2005. С. 540; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 73–75). Перечень завоеванных народов показывает, что Аммиан Марцеллин использовал давние сведения, восходящие еще ко временам Геродота, т. е. за 800 лет до его времени. Таким образом, у него аланы якобы «завоевали» народы, которые столетия назад сошли с исторической арены.

Несомненно, информация не имеет никакого отношения к исторической реальности, а демонстрирует чисто книжные знания автора (Matthews J. 1989. P. 334–336; Burgerdijk D. 2016. P. 117; Алемани А. 2003. С. 69–70, 73–74; Alemany A. 2017. P. 111), который обнаружил современных ему алан на землях, ранее принадлежавших, по известным ему письменным источникам, другим народам. Поэтому он искусственно и «формирует» алан за счет канувших в Лету народов. Данную версию, например, воспроизвел в XVIII в. Ш. де Пейссонель (Кавказ... 2010. С. 141–142). Попытка ее несколько иного частичного использования (Боровкова Л. А. 2008. С. 62–64) не представляется убедительной. Отсутствие аналитического анализа данной версии приводит и к созданию конструкций (Кузнецов В. А. 2020а. С. 14–21), не имеющих никакого основания.

Политико-идеологическая подоснова соответствующей трактовки данных Аммиана Марцеллина в нашей стране вполне очевидна (Шнирельман В. А. 2013. С. 54–57). Ее наглядно демонстрируют вплоть до сегодняшнего времени некоторые пишущие, которые пытаются переложить (Дударов А.-М. М. 2021. С. 27–28) на других собственное незнание источниковой базы и историографии по тем вопросам, о которых пытаются рассуждать. Касается это, в частности, и проблемы «Аланских гор» (Туаллагов А. А. 2014. С. 104–111, 322, 326–327). В контексте же предоставления Аммианом Марцеллином информации о формировании алан якобы за счет давно предшествовавшего им населения не исключено, что

такой мысленный настрой он демонстрирует в указании о получении аланами своего имени от гор (сравни: Кулаковский Ю. А. 2000. С. 75–76). Несомненно, сведения о таких горах восходят прямо или опосредственно к данным Птолемея, позволяя, например, на западе их идентифицировать с Донецким кряжем (Яценко С. А. 1993. С. 83), т. е. в районе все тех же сошедших с исторической арены народов и современных Птолемею алан.

Кроме того, у Аммиана Марцеллина аланы представлены единым антропологическим типом (Алемань А. 2003. С. 72, 74), что противоречит их полиэтничности (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 77–78; Габриелян Р. А. 1984. С. 6). Данное положение представлено и в их характеристике как бывших массагетов (Алемань А. 2003. С. 70, 72–73). В такой ситуации единственно возможным поводом к завоевательной истории алан могли бы относиться как несомненная связь выхода на историческую арену алан с миграционными волнами из азиатского региона, так и уже отмечавшаяся выше мощная военная экспансия центральнопредкавказских алан в середине III в. н. э. на север, одним из результатов которой стало подчинение алан-танаитов Нижнего Дона. Здесь пришельцы активно смешивались с местным позднесарматским населением, а их формирующееся объединение поддерживало тесные связи с центральнопредкавказской метрополией. Подобное положение отмечают и для памятников междуречья Волга-Дон, Ставрополя и Калмыкии. Родственная группировка расположилась возле Дуная.

Что касается разноплеменности и проживания отдельных групп алан на разных территориях, то существование различных племен, родо-племенных объединений не является чем-то исключительным в истории народов и не означает для них обязательного резкого этноязыкового и культурного противопоставления внутри таких объединений и народов или между ними. Наличие у алан различных племен, известное по данным других источников, может свидетельствовать об их гетерогенности, которая не исключает их единой культурно-языковой общности. Заметим, что Аммиан Марцеллин нигде и не ставил себе целью определять этноязыковую принадлежность народов. Не говорит он, например, и о языковой принадлежности гуннов, с образом жизни и вооружением которых он сближает и соответствующие аланские. Однако никто из ученых не рискнет на этой основе утверждать, что аланы и гунны, как минимум, родственные народы. Аммиан Марцеллин указывал на общий образ жизни и одинаковость вооружения сарматов и квадов

(Ammiani Marcellini... MDCCCLXXI. P. 112), что также не говорит об их этническом единстве.

В конечном итоге, Аммиан Марцеллин, как мы знаем, обозначает собственно алан как массагетов, что выводит на проблему центральноазиатской истории алан, дополнительно отрицая указанные современные трактовки, включая и не соответствующие научным данным утверждения (Аликберов А. К., Мудрак О. А. 2019. С. 218) по истории Яньцай и т. д. (Туаллагов А. А. 2014). Включение алан в объединение гуннов также не превращает их в гуннов у Аммиана Марцеллина. Представленное вынужденное объяснение относится нами к той позиции, что культ меча у алан является культом именно алан, а не некой разноэтничной массы.

Следует также отметить, что Аммиан Марцеллин отмечает европейских алан, алан-танаитов и алан далеко на востоке, разделенных на множество племен и обитающих на далеком друг от друга расстоянии (Алемань А. 2003. С. 67–74). Но он их не противопоставляет этнически друг другу. Кроме того, он не отмечает алан на Северном Кавказе, для которых некоторые современные авторы пытаются утвердить полиэтничность, исходя из современной этнокарты региона. Письменные источники многократно свидетельствуют о различных аланских группировках во главе с собственными правителями (*reges*) в Западной Европе. Но никогда исследователями не ставился вопрос об их этнокультурном различии, что объективно отражает отсутствие к тому сколь-нибудь возможных даже гипотетически оснований.

Вероятно, впервые аланские народы, которые могут быть связаны и с Северным Кавказом, отмечает в последней трети VI в. Менандр (Алемань А. 2003. С. 254). Уточнить их состав может армянская «Ашхарацуйц», сведения которой не выходят за рамки начала VII в. (Туаллагов А. А. 2010а). Источник отмечает, как минимум, алан и аланский народ аш-дигор (аш-тигор), дигор. Вероятно, еще одно подразделение алан фиксируется в источнике под именем овсурк/авсурк (через реконструируемую форму **Awsurk*) (The Geography of Ananias... 1992. P. 55, 55A, 112, n. 33, 115–116, n. 56, 61, 62, 64, 68; Алемань А. 2003. С. 369–371). Нет никаких сомнений, что аш-дигоры могут быть прямо отождествлены с предками современных осетин-дигорцев. Причем, в одном из их аланских названий представлен и второй соответствующий аланский этноним – ас, который выступает и в названии овсуров, также, несомненно, ретроспективно тождественный современному грузинскому на-

званию осетин. Никакого этнического противопоставления среди различных групп алан не полагается.

Единственным последующим возможным отождествлением для аланских аш-дигоров может служить сообщение в труде Ибн Руста (Алемань А. 2003. С. 343), составленном в ~903–913 гг., что благородство и царская власть у алан, разделенных на четыре племени, принадлежит племени *D.hsās* (Zuckerman С. 2003. Р. 151; Цукерман К. 2005. С. 76–77), в названии которого следует полагать обратный порядок названию аш-дигоров. Вновь сохраняется как преемственность с предками современных осетин-дигорцев, так и отсутствие этнического противопоставления среди различных групп алан. Предлагавшаяся конъектура **Ruhs-Ās* за счет идентификации с названием роксалан как «светлых алан» (Bleichsteiner R. 1918. S. 15; Hudūd-al-Ālam. 1982. Р. 44, п. 5; Кузнецов В. А. 1999. С. 170–171, 180; Алемань А. 2003. С. 343) не только подразумевает изменение в самой форме переданного Ибн Руста названия, но и помещение роксалан на Северном Кавказе, что не имеет под собой никаких оснований.

Сведения более поздних источников, учитывая приведенное положение, также закономерно рассматривают многоплеменность северокавказских алан в рамках единого этнического круга. Во второй половине XI в. появляются сведения о правителе «всей Алании», что может отражать объединение под единой властью всех социально-политических образований Алании не только в едином территориальном, но и этническом плане (Туаллагов А. А. 2019. С. 182–183). Никифор Васибеки в XII в. отмечает единый аланских народ, составленный из многих племен, отличный от остальных кавказцев (Алемань А. 2003. С. 305).

Ибн ал-Асир, повествуя о первом вторжении монголов в 1222 г., говорит о многоплеменности алан (Выписки из Ибн-эль-Атира... 1851. С. 659; Из Тарих-ал-Камиль... 1940. С. 142; Гаглойти Ю. С. 1966. С. 105–106). Феодор, епископ Алании, посетивший в 1223–1225 гг. как алан Крыма, так и Северного Кавказа, не усмотрел в них этнического различия. Для нас же особенно важно, что здесь представлены аутентичные наблюдения. Он же отметил многоплеменность алан на Кавказе и их многочисленные выселки на различные иные территории (Алемань А. 2003. С. 314), что вновь подтверждает отнесение различных аланских групп к единому этническому кругу. В поздней интерполяции в пространную редакцию письма хазарского правителя Иосифа, вероятно, XIII в., что справедливо позво-

лило отрицать ее достоверность, указывалось на выплату дани хазарам всеми аланами до границ Абхазии (Письмо Иосифа. 2006. С. 668; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 134, сн. 2; Новосельцев А. П. 1990. С. 156, прим. 89).

Следует также отметить, что все источники, особенно подробно «Ашхарацуйц», говорят об аланах в кругу других кавказских народов. Тем самым подтверждается их этническое отличие от иных народов, названиям которых не приписывается собирательного значения теми же сторонниками «полиэтничности» алан, в которую желают включить иные кавказские этносы как предков современных народов. Полиэтничность алан за пределами кавказского региона, отмеченная Аммианом Марцеллином, ничем не отличается от положения и в данном регионе. Соответствующие наблюдения уже давно были объективно приведены специалистами (Гаглойти Ю. С. 2010. С. 107–115; Габриелян Р. А. 1984. С. 5). За прошедшее время они никем не были ни скорректированы, ни опровергнуты.

Современные попытки представителей различных северокавказских народов объявить алан нахоязычными или тюркоязычными, как ни парадоксально, порождаются и вписываются в круг известных построений об этнической гетерогенности алан, обслуживавшей определенные политические цели. Такая этническая пестрота, в конечном итоге, фактически вела к «обезэтничиванию» истории многих северокавказских народов, обеспечивая искусственную декларацию их исторического «единства», подходившего для конструирования единого государствообразующего «советского народа». Таким образом, современные северокавказские народы наградились единым кобанским, а затем аланским наследием. Латентной стороной такого подхода сегодня является отказ других исследователей от этнического определения алан. Именно соответствующая государствообразующая политика, изменяющая, но не порывающая общего вектора и сегодня, определяла стремление этнического обезличивания северокавказских народов, точно осознанного отдельными учеными (Шнирельман В. А. 2013. С. 63), тогда как общая история научных построений имела различные фазы и конкретику (Шнирельман В. А. 2013. С. 49–63), которые нисколько не способны затушевывать такое положение.

В произведении армянского поэта Фрика (XIII в.) упоминается «алан, сын Солнца», что предоставляет нам еще один образ аланского пантеона (Алемань А. 2003. С. 388). Причем, время свдетельства может расцениваться как указание на значительную

живучесть политеистических представлений алан. Вспомним и о «богородных» правителях алан армянских источников. Занимал ли именно данный образ верховное место в аланском пантеоне до его замены на образ осетинского Хвусан/Хусан (Уарзиати В. С. 2017. С. 166), видимо, пока сложно полагать однозначно.

В. Ф. Миллер обратил внимание на золотой амулет II–I вв. до н. э. с надписью $\Theta\epsilon\omega$ $\text{O}\nu\alpha\tau\alpha\phi\alpha\rho\nu\omega$ – «Богу Уатафарну». Исследователь нашел надежное сопоставление для данного бога мира и счастья жилища с осетинским покровителем спальни *Watu-xisaw* (Миллер В. Ф. 1890. С. 8). Показательно, что Уатафарн называется именно богом ($\theta\epsilon\omicron\varsigma$), что свидетельствует о его соответствующем восприятии как сарматами (заказчики), так и греками (исполнители). Данный частный пример свидетельствует о близости пантеонов сарматов и алан или о включении части сарматов в аланское объединение, что может и совмещаться. В любом случае, такая ретроспекция представляет нам еще один божественный образ.

Учитывая материальное воплощение образа бога войны у алан, не кажется таким уж неожиданным свидетельство лионского пресвитера Констанция, характеризовавшего правителя алан Эохара в событиях ~447–448 гг. как идолопоклонника (*Vita Germani...* МСМХХ. Р. 272; Алемань А. 2003. С. 87, 88), что никак не связано, например, с арианством, но прямо указывает на язычество (Лебединский Я. 2016. С. 49–50, 62). Вспомним и ненадолго предшествующие хронологически данные Клавдия Мария Виктора. Идолатрия обычно соотносится с политеизмом, тогда как в авраамистических, монотеистических религиях оно рассматривается как поклонение иному несуществующему богу. Многобожие и идолатрия рассматривается как один вид религиозного заблуждения, что определялось через повествование об исходе евреев из Египта под водительством Моисея, и получало свое развитие через запрет иметь «иных богов» (Напеграфф В. J. 2005. Р. 82–87). Собственно в произведении Констанция речь идет о противостоянии и соглашении идолопоклонника Эохара и христианского епископа св. Германа Осерского, что придает понятию «идолопоклонник» соответствующее восприятие.

В 781 г., согласно Житию Або Тбилели, в Хазарии знали Бога Творца, но страна была населена язычниками, не знавшими Бога (Иованэ Сабанисдзе. 2001. С. 305–306). Герои Жития проходят из Картли через ворота Осетии – Дарьял в столицу Хазарии, а затем возвращаются через Абхазию, что ведет их по восточным и запад-

ным территориям Алании, которая в то время находилась в зависимости от Хазарии. Поэтому вполне объективно распространять сведения и на алан. Несомненно, в Хазарии в то время уже действовали общины монотеистических, авраамистических религий. Но сами насельники страны четко противопоставлены им, тогда как вера в Бога Творца может говорить не только о влиянии монотеистических религий, но о собственных религиях с Верховным Богом во главе пантеона, например, о тенгрианстве у хазар. В любом случае, хазары, надо полагать и аланы, противопоставляются монотеизму. Указание на двоякую возможность характеристики религиозной ситуации в Хазарии (Bíró M. 1977. P. 254–255) не может считаться корректным, т. к. оно опускает ее точное (второе) определение в источнике.

Тема идолатрии не ограничивается для алан только отмеченными выше свидетельствами. В «Хронике Зукнина» Псевдо-Дионисия Телль-Махрского, составленной в конце IX в. или в начале X в., при описании событий 766–767 гг. указывается, что армия халифа состояла из представителей многих народов, включая алан. Они крепко держались религиозных традиций своих народов, поклоняясь огню, солнцу, луне, звездам, лошадям и идолам (Chronique de Denys de Tell-Mahré. 1895. P. 72–73; The Chronicle of Zuknīn. 1999. P. 206). Таким образом, источник указывает на народы, которые не исповедовали монотеистических религий вплоть до времени жизни его автора, что вызывало у того, как у христианина, резко негативную реакцию (Crone P. 2003. P. 74).

Именно из данных алан могли происходить три верных слуги багдадского правителя Мавия, прототипом которого мог быть эмир Сирии ал-Мувайяд, принявшие вместе с правителем христианство в середине IX в., согласно «Житию Феодора Эдесского» (Житие иже во святых... 1893. С. 85; Житие Федора Едесского. 1885. С. 221). Показательно, что они не проходят обряда осуждения ислама перед принятием христианства, как Мавия, что указывает на их общее противопоставление авраамистическим религиям. Конечно, мы не можем однозначно полагать, какие конкретно из верований соответствовали традициям алан. Но при сопоставлении списка, несомненно, политеистических верований со списком народов одним из приоритетов оказываются идолатрия, огне- и солнцепоклонство.

Причем, тема идолатрии у алан здесь близка по времени соответствующим свидетельствам Ибн Руста 903–913 гг. и «Худу-ал-а-

лам» 982/983 г. (Hudūd-al-Ālam. 1982. P. 161; Алемань А. 2003. С. 343, 467). Не исключено, что в труде Мутаххара ал-Макдиси «Книга творения и историй», составленной в 966 г., указание на христианское вероисповедание правителя и двора хазар, тогда как остальное население было идолопоклонниками (Le Livre de la Création et de l'histoire ... 1907. P. 63), в действительности должно относиться к аланам. Ибн Руста прямо противопоставляет христианство аланам, которые характеризуются им как кафиры, поклоняющиеся идолам, т. е. речь идет о многобожии алан прямо совмещенным с идолатрией. В таком соотношении следует понимать и свидетельство «Худуд-ал-алам» о разделении алан на христиан и идолопоклонников. Оба источника, действительно, «... не дали описания ни одного из дохристианских культов» (Албегова З. Х.-М. 2000. С. 5), но они четко зафиксировали сам факт существования таких культов, что имеет важное значение для понимания сущности собственной религии алан.

Недавно было обращено внимание на то, что само обозначение в источнике язычников могло указывать на наличие в Алании антропоморфных статуй, что вызывало мнение о поклонении им (Малахов С. Н. 2020б. С. 212, сн. 3). Если под статуями подразумевались и образцы с нанесенными на них крестами, то истоки поклонения подобным кумирам могли быть еще дохристианскими. Абу Саид Гардизи, писавший в 1050–1053 гг., называл царя алан христианином, а большинство его народа – кафирами и идолопоклонниками (Известия ал-Бекри... 1878. С. 64; Бартольд В. В. 1973. С. 61). Данное определение, несомненно, соответствует свидетельству Ибн Руста.

Некоторые современные ученые посчитали неясным, является ли оно цитатой из Ибн Руста или описанием реалий середины XI в. (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 27, сн. 60). Поэтому следует отметить, что, в отличие от сообщения Ибн Руста, у Абу Саида Гардизи нет оговорки о том, что правитель алан является «христианином в сердце», что у Ибн Руста указывало на период непосредственно до официального принятия христианства в Алании. Таким образом, свидетельство Абу Саида Гардизи, что более вероятно, фиксирует следующий этап в истории Алании. Осторожно укажем и на позднее свидетельство Вахушти Багратиони, что аланы ранее были христианами, а теперь представляют собой идолопоклонников без веры, а некоторые – мусульман, но невежды и в этой религии (Царевич Вахушти. 1904. С. 237). Такая ситуация могла бы говорить о регрессе христианской традиции в аланской среде и ре-

нессансе прежних политеистических представлений. Но в данном случае следует учитывать возможные этнические изменения того времени.

Как не покажется странным, но исследователи почему-то не обратили должного внимание на свидетельства послания епископа Алании Феодора, который в 1223 г. лично посетил алан Крыма и Северного Кавказа. Епископ Феодор, получивший аутентичные представления о тех же аланах, обитавших возле Херсона, прямо определял их «христианами только по имени». На состоявшемся в городе суде аланы были названы неблагочестивыми и безбожными (ασεβείς... αθέους), т. е. не почитающими и не верующими в Единого Бога, которому поклонялись и христиане.

Можно, конечно, предположить, что данная характеристика имеет эмоциональную основу. Но противостоящее ей упомянутое определение алан как «христиан только по имени» является выводом самого епископа Феодора на основании указания на то, что аланы поклоняются не изваяниям, т. е. «вырезанным», искусственно созданным идолам (γυλπιτοῖς), а неким демонам (δαίμονιοῖς) на высоких местах. Исследователи вполне справедливо усмотрели в свидетельствах епископа Феодора библейские аллюзии.

Данная конкретная аллюзия касается образа иудейского правителя Ахаза, отступившего от Бога и обратившегося к другим богам через содействие Ассирии (4 Цар. 16). Ахаз был известен как правитель, поклонявшийся идолам и приносивший даже своих детей в жертву богам (Библейская энциклопедия. 1990. С. 74–75). Поэтому библейская аллюзия епископа Феодора может своеобразно отражать именно реальное религиозное состояние, которое справедливо сопоставляется с персидскими жертвоприношениями «Зевсу» (Herod. I, 131, 2) на вершинах гор (Алемань А. 2003. С. 316). Причем, епископ Феодор именно данное свое наблюдение завершает указанием на то, что аланы являются христианами только по имени. Он видит в аланах формально некогда крещеных людей, но отступивших по ряду объективных причин от Бога, что также соответствует мотиву отступничества Ахаза в сторону многобожия.

Как представляется, следует избегать крайних противоположностей в оценке свидетельств епископа Феодора, когда порой они трактуются излишне прямолинейно и «натуралистически» (Foltz R. 2019. P. 82) или отрицается отражение в них «реальных языческих реликтов у алан» (Иванов С. А. 2003. С. 272). Показательно, что оба подхода, например, справедливо рассматривают сообщение епи-

скопа Феодора о «блудодействе» алан под деревьями, на камнях и на водах с позиции библейской аллюзии (Иерем. 3, 6; 9) о «блудодействе» «дочери Израиля». Но дело в том, что в Библии именно идолатрия сравнивается с проституцией и прелюбодеянием с чужими богами. Таким образом, мы имеем прямое указание через библейскую аллюзию на идолатрию и политеизм алан. Поклонение алан не рукотворным идолам, а непосредственно «демонам» могло также подразумевать под объектами поклонения богам естественные природные объекты – деревья, камни и т. д.

Исследователи обратили внимание, что с VIII в. у алан, для которых ранее Аммиан Марцеллин отрицал наличие храмов и крытых святилищ (Алемань А. 2003. С. 72, 74), появляются святилища-постройки. Одновременно наблюдается продолжение использования святилищ открытого типа и вероятное использование природных памятников типа пещер. В наблюдаемых изменениях в религиозных верованиях алан в связи с их седентаризацией, выраженных в появлении святилищ-построек, усматривают отход алан от архаичных представлений о богах как неукротимых стихиях, действующих во всем мире. Боги приобретали антропоморфные образы, и как человекоподобные существа уже нуждались в жилище (Албегова З. Х.-М. 2000. С. 14–16). Свидетельство епископа Феодора указывает на то, что при всех таких изменениях у алан продолжали существовать и природные культовые объекты открытого типа. Данное единовременное сочетание природных и искусственных культовых объектов в рамках политеизма находит себе многочисленные примеры в этнографических материалах, включая осетинские. Для последних оно закономерно восходит к аланским. Единственное положение, которое вызывает возражение, это обусловленность религиозных изменений процессом седентаризации, учитывая тот факт, что образ жизни заметной части аланского населения изначально был связан с поселенческой культурой.

Интересно наблюдение исследователей, что другая библейская аллюзия у епископа Феодора могла бы указывать на правителя Алании как на уклоняющегося из христианства в язычество. Его удручают браки алан с иноплеменниками, что может объясняться язычеством последних, т. е. речь идет об уклонении алан от христианской веры (Иванов С. А. 2003. С. 273). Конечно, данные возможные аллюзии не бесспорны. Но представляется оправданным заключение, что «... в сознании алан христианский пласт лежал на поверхности гигантского массива языческих верований. Для

их искоренения нужна была огромная работа, с которой не могли справиться наезжавшие из Византии эмиссары» (Иванов С. А. 2003. С. 275). Замечание особенно важно на фоне изучения вопроса о непосредственной деятельности византийского клира на месте, среди алан, о чем речь пойдет в соответствующей части работы.

Известно, что греческим определением «демоны» обозначались также боги, божества. Обращаясь к определению *δαίμόνια* христианского митрополита Феодора, необходимо учитывать, что и в христианской традиции демонами называли также языческих богов, которые рассматривались как псевдобоги, выдающие себя за богов. Ими повелевал демон Вельзевул – властитель ложных богов, склонявший людей к гордыни. Таким образом, мы имеем дело с фиксацией устойчивых представлений о богах собственно аланского традиционного пантеона, т. е. с сохранением оригинальных политеистических представлений алан. Епископ Феодор прямо называет алан соблазненными Сатаной (Theodorus Alaniae Episcopus. 1865. Col. 401 В; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 217), что сопоставимо с давними рассуждениями Клавдия Мариа Виктора.

Образ демонов еще раз встречается в произведении епископа Феодора, где он уподобляет им некоего лаза, объявившего себя епископом в Алании, и его спутников (Theodorus Alaniae Episcopus. 1865. Col. 412 В; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 209). Здесь, несомненно, представлена евангельская аллюзия (Матф. 12, 44–45) на изгнание демонов Иисусом Христом (Иванов С. А. 2003. С. 269–270). Показательно, что в данном евангельском сюжете (Матф. 12, 24) фарисеи обвиняют Иисуса, что он изгонял силой Вельзевула. В целом, отнесение свидетельств епископа Феодора к числу тех, которые «... носят самый общий характер и не дают нам никакой конкретной информации о культах» (Албегова З. Х.-М. 2000. С. 5), не совсем корректно.

Указанные наблюдения позволяют уже на дополнительном основании согласиться и с алано-осетинской ретроспекцией, в которой поклонение демонам на высоких местах сопоставляется и с осетинскими представлениями об *(i)zædtæ æma idawgutæ* (Алемань А. 2003. С. 316). Собственно, сама картина расположения небожителей на вершинах гор вполне обычна для общесоетинских представлений, включая материалы Нартовского эпоса. Она неоднократно сопоставлялась специалистами с образом Мировой Горы индоиранских древностей. Трактовать сообщение епископа Феодора как соответствие «древнеиранско-зороастрийской традиции»,

в плане утверждения именно зороастрийских традиций алан (Погребной А. Ю. 2009. С. 24), нет никаких оснований.

Кроме того, следует заметить, что исследователи уже обратили внимание на тот факт, что изначально аланы, появившиеся в Европе, поселяются в районах Донецкого края и предгорий Северного Кавказа. Такое тяготение к горно-предгорным территориям объяснимо поиском экологической ниши, сходной с той, которая существовала на их азиатской родине и определяла их особый вид хозяйства (Раев Б. А. 2008. С. 302–305). Данное положение, как представляется, имело и важное религиозное основание. Заметим, что и в Крыму аланы поселяются на соответствующих территориях. Даже аланы, переселенные в середине VIII в. на север в русле политики Хазарского каганата, как отмечали исследователи, вновь оказываются в местах, сопоставимых в природно-географическом плане с их северокавказской родиной.

Осетинская пара *zædtæ 'mæ dawgitæ/(i)zædtæ æma idawgutæ* также буквально означает «боги (древнеиран. *yazata-* – «достойный жертвоприношения», т. е. «бог») и силы», являясь эквивалентом иранскому **yazatahah uta vitavahah* – «боги и силы». *(I)zæd* восходит непосредственно к *yazata-* – «бог» в самом широком смысле, включая в себя и его высший божественный образ – Ахура-Мазду, и представляя эквивалент ст. перс. *bagā* – «бог». Решение имеет многочисленные подтверждения: перс. *īzad* (чаще документируется форма мн. ч. *yazdān*, которая лексикализовалась в значении «бог»), пехл., парф. *yazd* «божество», сак. *gyasta-* «религиозно чтимое существо», также «царственное лицо», сак. ... *jezda* «божество», кушан. *iaḷaḅo*, *iaḷḅo* «божество»... ав. *yazata-* «бог», «божество», др. инд. *jaḷata* «достойный поклонения», во мн. числе «боги», индоевропейская база **yaḡ* «почитать» (в религиозном смысле) (Абаев В. И. 1939. С. 91, прим. 2, 94, прим. 29; 1949. С. 71, 190, 203, 211; 1989. С. 291; Дюмезиль Ж. 1976. С. 140, сн. 7; Bailey H. W. 1979. P. 109; Knobloch J. 1991. S. 68; Дзищдойты Ю. А. 2019. С. 221–225).

По замечанию Ж. Дюмезиля, в части Авесты, «... где теология Гат все еще в чести, но куда под именем Язатов (*Yazata*), «существ, достойных жертвоприношения», допущено достаточное число божеств, многие из которых носят имена, известные по Ведам» (Дюмезиль Ж. 1986. С. 30–31). Заметим, что попытка отрицать соответствующее значение осетинской лексемы, мотивируя это отсутствием политеизма в средневековой монотеистической Осетии (Мамиев М. Э. 2003. С. 288, 289), некорректно ни с лингвистической, ни с

исторической точек зрения. Новые подходы сегодня определяются и с вопросом анализа осет. *istlæg* – «жрец», сопоставимого с *ἱερίων* аланских маргиналий (Дзиццойты Ю. А. 2019. С. 221–225).

Что касается *dawæg/idawæg*, то, по определению В. И. Абаева, – это «божество»; в дохристианский период – общее наименование «небесных сил»; в христианскую эпоху перенесено на христианских святых; особенно употребительно было парное наименование *zædtæ 'mæ dawgītæ...* Может быть, восходит к иран. **vi-tāvaka*, от *tava-* «сила»; буквально «(небесные) силы» (Абаев В. И. 1958. С. 348–349; 1995. С. 10; Knobloch J. 1991. S. 33). Наличие жестко устоявшегося парного наименования, сочетания (i)*zædtæ æma idawgūtæ* находило и более четкое разъяснение у исследователя: «*Izæd* и *idawæg* можно с уверенностью возводить к древнеиранскому и рассматривать как наследие дохристианской религии алан. *Izæd* возводится к древнеиранскому *yazata-* «божество», а *idawæg* – к *vi-tāvaka-* и означает буквально «сила, носитель силы» от древнеиранского *tav-* «быть сильным». Стало быть, парное сочетание *izædtæ æma idawgūtæ* означает буквально «боги и силы».

Представления о силах как особых божественных сущностях рядом с богами коренится в древних иранских и арийских народных верованиях. Арабский автор ал-Шахрастани, излагая учения иранского религиозного и социального реформатора Маздака (VI в. н. э.), сообщает, что, согласно этому учению, богу сопутствуют «силы» (*quvvat*), которые ведают отдельными отраслями миропорядка. Трудно думать, что эти представления выдуманы Маздаком. Они почерпнуты, скорее, из народных иранских верований.

Здесь следует также искать источники иудейско-христианских представлений о «силах» как одном из главных ангельских чинов. В иудейской традиции учение об иерархии ангелов и о «силах», занимающих в этой иерархии одно из самых высоких мест, появляется только после вавилонского пленения и справедливо считается, что оно воспринято евреями в изгнании, всего вероятнее, из иранского религиозного фонда» (Абаев В. И. 1990а. С. 104–105).

Решение ученого подкрепляется общим осетинским наименованием небесных сил *tuxguntæ* – «сильные» (Абаев В. И. 1995. С. 10). В пользу решения о происхождении *dawæg/idawæg* приводится дистантная глосса в лице осетинского описательного названия «*tyxdzyntaj cydæriddær is, wydon*» – «все, что есть сильного (на небесах)», использованная в одном из нартовских текстов вместо *dawgītæ*. Обращается также внимание на характеристику в другом

нартовском тексте Батраза и *zædtæ æmæ dawgītæ* как *tuxgüntæ*, т. е. «сильные» (Дзиццойты Ю. А. 2017. С. 205). К указанным иронским вариантам можно добавить сведения из дигорских источников, в которых прямо фигурируют *Dujnej-Roxsi tuxtæ* – «Светлого Мира силы», *ærvon tuxtæ* – «небесные силы», *tuxtæ* – «силы» (Гарданты М. Q. 1893–1924. Ф. 5, 8, 9).

В другой своей статье В. И. Абаев указывал: «В дохристианский период боги назывались *zæd* (др.-иран. *yazata-*) и *dawæg / idawæg* (др.-иран. **vi-tāvaka-* букв. «силы» от корня **tav-* «быть сильным»). Термин *zæd* и *dawæg* удержались в языке и после христианизации, рядом с *dzwar*» (Абаев В. И. 1990б. С. 129). В последнем случае речь идет о позднем христианском заимствовании из грузинского *džwari* – «крест», которое в форме *dzuar/dziwaræ* в осетинской практике служило определением святилища или тех же представителей пантеона.

Таким образом, первоначально, со времен, восходящих к арийской эпохе, *dawgītæ*, т. е. «(небесные) силы», присутствуют рядом с богами. В самой иудейско-христианской традиции представления о «силах» явились вкладом в нее из иранской религии, став группой наиболее возвышенных ангелов, составлявших свиту Бога. Впоследствии, под влиянием христианства, разница между *zædtæ 'mæ dawgītæ* постепенно стиралась, пока не исчезла (Абаев В. И. 1990. Р. 119–122).

Попытка возводить *idawæg* к др. иран *artavan-* – «благословенный» (об усопшем) (*blessed dead in Heaven*) (Gershevich I. 2005. Р. 13–16) была закономерно отклонена (Абаев В. И. 1990б. Р. 119; Абаев В. И. 1958. С. 349, прим. 1). Другая попытка возводить *idawæg* к **vi-dāvaka-* – «кто отклоняет», «кто отводит», авест. *dav-* – «удалять» (Бенвенист Э. 1965. С. 141–142; Thordarson F. 1989. Р. 460; Ньоли Г. 2002. С. 39) также давно встретила аргументированные возражения (Dumezil G. 1960. Р. 41). Некоторые современные попытки толкования происхождения осет. *idawæg* (Барабанов О. Н. 2014. С. 116–117) предлагаются вне историографического поля и более склонны безосновательно «политизировать» проблему, чем решать ее.

Решение В. И. Абаева о происхождении осет. *idawæg* получило и дополнительные основания (Provasi E. 1998. Р. 362–366), что не исключает продолжения критических наблюдений (Чёнг Дж. 2008. С. 249–250, 358). Так, указывается на необъяснимость наличия долгой гласной **-ā-* в корне слова (Чёнг Дж. 2008. С. 249). В такой ситуации обращается внимание на возведение осетинской лексемы к

*dau-: dū- (: duā-) – «читать, почитать; ублажать» (Боголюбов М. Н. 2000. С. 6–7; 2012. С. 85–86; Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. 2003. С. 391), что рассматривается как возможность контаминации двух иранских основ на осетинской почве (Дзиццойты Ю. А. 2017. С. 205, сн. 189; 2018. С. 348). Показательно, что dawæg/idawæg и (i)zæd оказываются близки в истории своего сложения.

Как уже отмечалось, христианское влияние привело к стиранию разницы между zædtæ и dawgītæ, что прямо подтверждается приложением этих определений к одним и тем же представителям осетинского пантеона. Впоследствии, в процессе той же христианизации, к этим образам стало прилагаться и определение dzuartæ, за счет заимствования из грузинского «крест», представленного в языках и других кавказских народов. Вместе с тем, само грузинское dźwari, сближаемое с грузинским zovarak'i – «жертвоприношение», не принадлежит собственно картвельскому лексическому фонду, а восходит к ср.-иран. zōhr, др.-иран. zauθra – «жертвоприношение» (Абаев В. И. 1958. С. 402–403).

Собственно говоря, (i)zæd, восходя к *yazata – «достойный жертвоприношения», составляет то же понятие. Поэтому можно предположить, что заимствование в аланский язык dzuartæ не было столь «безмолвным», а сопровождалось пониманием самой изначальной семантики иранской основы заимствования. В таком случае и подмеченное расширение семантики заимствования dzuar/dziwagæ до «божество», «святилище» (Абаев В. И. 1958. С. 403) не является расширением, а охватывает изначальный круг определений. Но мы можем надежно констатировать, даже не прибегая уже к прямому сопоставлению образов осетинских (i)zædtæ и dawgītæ/idawgutæ с христианскими ангелами, духами и т. п. (Накусова Н. Г. 2008. С. 293–303), что осетинские образы не имеют ничего общего с христианскими ангелами и духами, а влияние на них некоторых черт образов и имен христианских святых не изменило самих основ образов представителей осетинского пантеона. Поэтому, в частности, и утверждение, что в осетинской Нартиаде наряду с языческими богами представлены христианские святые, такие как Уастырджи, Уацилла (Гуриев Т. А. 2008. С. 48; 2010. С. 284), не соответствует действительности.

Обозначение митрополитом Феодором объекта поклонения алан как δαῖμόνια может оказаться сопоставимым с еще одним собственно аланским определением, сохранившемся в осет. ævdiu/ævdeu – «демон», «колдун», которое возводится к индоиран.*daiua-

индоевр. *deiuo-* – «божество» (Дюмезиль Ж. 1976. С. 138–140; Абаев В. И. 1983. С. 77; Чёнг Д. 2008. С. 231; Дзицойты Ю. А. 2017. С. 334, 338, 342–343). У осетин-дигорцев имелись и представления о том, что в час своей смерти грешный человек попадал в руки неких *ævdeutæ*, которые доставляли его под землю к служителям Сайтана – *dælujmontæ* (Гарданты М. Q. 1893–1924. С. 20 об). В осетинских представлениях сохранились и данные об ужасном демоне *Ævdeu* или некоем небесном *Ævdiu*, *Ævdiwau*. Заметим, что именно в осет. *dælimon/dælujmon* – «нижний дух» и *wælimon/wælujmon* – «верхний дух» (в дигорском также «колдун»), восстанавливается за счет сопоставления с иранскими и древнеиндийскими примерами собственно аланское **mon* – «дух», «демон», которое было заимствовано в венг. *mapó* – «бес», «демон» (Абаев В. И. 1958. С. 354; 1973. С. 129; 1989. С. 79). Таким образом, понятие «дух» наглядно отделяется от образов осетинского пантеона, противореча некоторым попыткам их отождествления у отдельных исследователей.

Осетинская пара (*i*)*zædtæ* и *dawgítæ/idawgutæ* оригинально фигурирует в представлениях осетин о загробном мире. В известных текстах посвящений коня покойному говорится, что покойный по пути в царство мертвых встретит сыновей Солнца и Луны, прежних покойников, которые будут принимать его за (*i*)*zæd* и *dawæg/idawæg* и спрашивать его об этом. Покойнику указывается на необходимость ответить отрицательно на такие заявления или вопросы (ПНТО. 1992. С. 156, 165–167, 173, 315, 324, 325, 331).

В свете последнего наблюдения интересно обратить внимание на тюркоязычные извлечения из ал-Табари под заглавием «Похождение Азербайджана». В них сохранился эпизод о том, как в правление халифа Османа (634–644 гг.) арабы проникли на Северный Кавказ с целью газавата – войны с неверными, чтобы обратить их в ислам. Когда они пришли к хазарам и аланам, бывших неверными, то те были поражены их появлением, т. к. никогда не видели арабов. Они решили, что имеют дело не с людьми, а с ангелами. По рассказу одного из арабов, «они и нас спрашивали, – люди вы, или ангелы? Мы отвечали, что люди, но которым сопутствуют и помогают небесные ангелы» (Тарихи Дербенд-наме. 2011. С. 109–111).

Явно легендарный и фольклорный характер сообщения с его образами «ангелов» для алан и хазар прямо напоминает о восприятии (*i*)*zædtæ* и *dawgítæ/idawgutæ* и о вопросах о них в осетинских материалах о загробном мире. Видимо, именно их и имели в виду аланы, исходя из своих политеистических представлений. Заме-

тим, что союзники алан – хазары и в событиях противостояния с арабами 724 г. описываются как народ, не признающий Бога (The Chronicle of Zuknīn. 1999. P. 159). Остается напомнить и об информации Жития Або Тбилели о событиях 781 г.

В целом, мы, несомненно, имеем продолжение соответствующего религиозного состояния алан, которое приведено в свидетельстве 555 г. Захария Ритора, епископа Митилены. В источнике отмечается пять закавказских христианских стран. На Северном Кавказе помещаются тринадцать народов, включая алан, которые следует отнести к языческим, судя по характеристике фигурирующих среди них булгар – «народ языческий и варварский». Данная «область [языческих] народов» явно связана с народами, исповедовавшими многобожие (Пигулевская Н. В. 2000. С. 568, 569; Алемань А. 2003. С. 506–507). Иное положение, безусловно, не ускользнуло бы от христианского епископа, который мог получить сведения от албанского епископа Кардоста, непосредственно действовавшего у гуннов Северо-Восточного Предкавказья.

В начале X в. патриарх Николай Мистик в одном из своих писем к Петру, архиепископу Алянии, рассуждая о трудностях в христианизации алан, писал о «языческом обычае» – εθνικώτερον τρόπων и «языческой жизни» – εθνικῆς ζωῆς (Nicholas I... 1973. P. 284, 285; Алемань А. 2003. С. 258–259), что характеризует религиозное состояние алан как приверженцев собственной религии. Противопоставление «народного/языческого обычая» христианству имеет свое краеугольное противопоставление политеизма и монотеизма. Сложно себе представить, что христианские миссионеры в Алянии и патриарх Николай не увидели бы монотеистических представлений алан даже только с позиций выбора своей тактики для их христианизации. В сопоставлении с предшествующими сведениями о религиозных представлениях алан и с последующими сведениями епископа Феодора не будет сложным усматривать за «народными/языческими обычаями и жизнью» алан именно их политеистические представления. Заметим, что приведенное у епископа Феодора обвинение алан в «безбожии» – ἀθέους напоминает свидетельство патриарха Николая Мистика в 922 г., т. е. спустя восемь лет после официального крещения алан, включающее алан в число народов, «в безбожии живущих» – ἄθεῖα συζῶντα (Nicholas I... 1973. P. 158).

Исследователи давно обратили внимание на установление киевским князем Владимиром в 980 г. пантеона из шести богов, воплощенных в идолах, двое из которых – Хорс и Семаргл – носят

иранские имена. Источником их появления многие ученые считают аланский пантеон. Исторически событие предлагается связать с походом киевского князя Святослава против ясов (алан) района Дона–Северского Донца в 965 г., включением района в территорию Руси в 966 г. и последующим включением аланских богов в славянский пантеон в 980 г. Владимиром (Petrukhin V. 2007. P. 40–41). В целом, определение источника появления богов Хорса и Семаргла на сегодняшний день представляется единственно возможным. Поэтому можно полагать и соответствующий политеизм алан, который, по аналогии со славянским, может быть сопряжен с идолатрией.

Исламские источники также называют среди алан язычников, используя термин «кафир». Сам термин неоднозначен, и мог прилагаться как к немусульманам, в целом, включая иудеев и христиан, так и к язычникам-политеистам. Конкретное значение обозначения «кафир» зависит от контекста. Иудеи и христиане рассматриваются в исламе как «люди Писания», т. е. монотеисты. Поэтому когда в некоторых исламских источниках аланы определяются только как «кафиры», то за этим может стоять их христианское вероисповедание, а не указание на политеизм. Другой контекст возникает, когда в источнике аланы представлены как «кафиры» и христиане, что однозначно указывает на политеистические воззрения нехристианской части алан.

Именно такое противопоставление мы имеем в упоминавшихся свидетельствах Ибн Руста и Абу Саида Гардизи, дополнительно объединяющих кафиров и идолопоклонников в противопоставлении христианам. Параллелью такому противопоставлению является также упоминавшееся свидетельство «Худу-ал-алам» об аланах, как христианах и идолопоклонниках. Кроме того, вновь сложно себе представить, чтобы исламские авторы, как и христианские, не увидели бы монотеистических представлений алан.

По свидетельству ал-Масуди (~896–956 гг.), цари алан прежде были язычниками (*ġāhiliyah* – «те, которые ошибаются»). После принятия ислама при Аббасидах они приняли христианскую веру. Но после 932 г. отреклись от нее и изгнали из своей страны посланных византийским царем епископов и священников (Masoudi. M DCCC LXIII. P. 42–43; Алемань А. 2003. С. 347). Поскольку иудеи и христиане в глазах мусульман были «людьми Писания», то противопоставление «тех, которые ошибаются» христианам должно указывать именно на то, что прежде аланы не верили в Единого Бога,

т. е. мы имеем пример противопоставления политеистической и монотеистической религий.

Понять характеристику дохристианского периода в истории алан помогает другое произведение ал-Масуди – «Книга предупреждения и пересмотра», в которой дважды фигурируют и аланы (Maṣūdī. M DCCC XCVI. P. 215, 249). Оно было завершено в год смерти автора. В нем утверждается (Maṣūdī. M DCCC XCVI. P. 112–122), что на свете было семь древнейших народов: персы, халдеи (сирийцы), греки, римляне, славяне и франки и те кто соседствует с ними на севере, ливийцы и египтяне, тюрки (карлуки, огузы, кимаки, токузогузы) и хазары (сабиры), инды и синды, китайцы и корейцы. Они отличались друг от друга внешностью, нравами и языками, имели единого правителя. Затем от них произошли и другие народы. Древние народы были идолопоклонниками. Каждый из них почитал своего идола и создавал изображения божеств, которые отличались от божеств, изображениям которых поклонялись другие народы. Изображения были воплощениями различных высших субстанций и небесных тел, представлявших семь звезд: двух светил – Солнца и Луны, пяти планет – Сатурн, Юпитер, Марс, Венера, Меркурий и прочих звезд, влиявших на земной мир (Maṣūdī. M DCCC XCVI. P. 121).

Таким образом, древний, включая дохристианский, этап истории народов был этапом идолатрии, что должно относиться и к аланам, входившим в группу народов Севера, потомков Яфета. Но конкретно аланы, вместе с хазарами, объединяются с народами по географическому признаку, помещаясь на Кавказе (Maṣūdī. M DCCC XCVI. P. 215; Алемань А. 2003. С. 351, 352), что сопоставимо с несколько более географически широкими сведениями ал-Йакуби, еврейского Иосиппона и его арабского перевода (Петрухин В. Я. 1994. С. 52; Рашковский Б. Е. 2016. С. 207, 213–214).

Характеристика алан как кафиров, поклоняющихся идолам, у Ибн Руста является прямым отсылком к аланскому политеизму. В исламе к многобожию относится всякое поклонение, даже наряду с Всевышним Богом, звездам, планетам, камням, пророкам, ангелам и т. п. (сравни сведения упоминавшегося христианского источника – «Хроника Зукнина» Псевдо-Дионисия Телль-Махрского). По преданию ал-Бухари, идолы появились как памятники в честь праведных людей по наущению шайтана, который, спустя многие годы, убедил потомков, уже забывших причину постановки идолов, что те являлись божествами их предков. Прежде многобожие присут-

ствовало и у потомков Ибрахима (Авраам), поклонявшихся идолам и планетам. Оно было занесено и к арабам, устанавливавшим идолов и поклонявшихся камням. Разновидностью такого положения было признание частью арабов Аллаха при одновременном поклонении идолам как посредникам, приближающим их к Аллаху. Таким образом, в исламе единобожие (тавхид) противопоставлено идолатрии как многобожию (ширк) (Гасанов М. Ш. 2017).

История происхождения и распространения идолатрии как дела шайтана сопоставимо с указанными выше христианскими представлениями об идолатрии как деле Сатаны. Показательно, что упорство многобожников определяется их гордыней как и в христианстве. Возможно, следует вспомнить о гордыне осетинских нартов, которая повела их против Верховного Бога. Некоторые исследователи рассматривали нартовский мотив как отражение противоречивого отношения к христианству в Алании (Мелетинский Е. М. 2004. С. 165).

Вполне естественно, что и официальное принятие христианства аланами, даже спустя столетия, не означало полного утверждения новой религии среди всего аланского населения, что вполне сопоставимо с историями распространения христианства у многих народов. Так, показательно, что в «Великом сочинении» Роджера Бэкона, созданном в 1266–1268 гг., отмечалось, что уничтоженные монголами аланы были язычниками (pagani), как и куманы, которые бежали в Венгрию (Матузова В. И. 1979. С. 199, 213) и были изначально известны там как идолопоклонники. Такое сопоставление однозначно указывает на политеистическую основу религиозных воззрений алан, распространения среди них идолатрии.

Даже выделение в аланских религиозных представлениях Верховного Бога при построении иерархии пантеона, по типу, например, скифского у Геродота, несколько не приближало алан к монотеизму. Известно, что для всех индоевропейских религий были свойственны две основные особенности. Во-первых, они носили политеистический характер, а, во-вторых, в них отсутствовали ярко выраженные тенденции к монотеизму (Кузнецов Б. И. 2001. С. 134). Показательно, что у индоевропейских народов монотеизм представлен именно в лице авраамистических, т. е. неиндоевропейских религий, объективно нося заимствованный характер.

Таким образом, заявления о том, что у алан был «жесткий и последовательный монотеизм», «религиозная традиция, уходящая корнями в индоиранскую древность, была единобожной к моменту

распространения мировых религий», существовал «древний аланский монотеизм», «древняя осетинская религия – строгий монотеизм», «единобожие (монотеизм), возникшее задолго до христианизации Алании» (Бзаров Р. С. 2014. С. 59, 249, 253, 268, 272), не только не имеют под собой никаких фактических оснований, но и прямо противоречат данным различных источников. Положение о том, что, «насколько можно судить, синкретическая традиция, уходящая корнями в индоиранскую древность, была единобожной к моменту распространения христианства» (Бзаров Р. С. 2017. С. 9), не имеет ни одного источника для своего постулирования. Проникающие в общественные движения воззрения, что аланы не были идолопоклонниками, их верования не были политеистическими, а была представлена вера в Великого Единого Бога задолго до н. э. (От редакции. 2020. С. 3), ставят уже вопрос об отсутствии сколь-нибудь действительных представлений об исторических аланах.

Во-первых, нет ни одного нарративного источника, свидетельствующего об оригинальном монотеизме у алан. Во-вторых, представлены нарративные источники, указывающие на прямо противоположное положение – аланский политеизм. В третьих, никаких оснований в «индоиранской древности» для формирования монотеизма не существует. В-четвертых, действительное состояние индоевропейских религий, в число которых, несомненно, входила и аланская, ставит перед такими заявлениями своеобразную «ловушку», т. к. полагает неиндоевропейское происхождение самих алан. Попытка усмотреть за этим исключительность в рамках индоевропейского мира (Дзусов И. И., Штырков С. А. 2015. С. 139–140) только подтверждает осознаваемую бесосновательность такого подхода.

Строго говоря, формально идея такого подхода в заявлениях об аланском монотеизме, видимо, кроется, например, за давним определением В. Ф. Миллера (Барабанов О. Н. 2013. С. 114), которое не озвучивается сегодняшними сторонниками якобы «аланского монотеизма»: «Осетины верят и верили раньше принятия ислама и христианства в существование одного верховного невидимого Бога...» (Миллер В. Ф. 1992. С. 423). Но следует учитывать, что для аланского периода В. Ф. Миллер констатировал наслоение христианства на языческие понятия, а затем «оязычивание христианской старины» (Миллер В. Ф. 1992. С. 421–422). Ж. Дюмезиль определял посталанский период в осетинской истории как период «своего рода вторичного язычества, образовавшегося в период между кра-

хом Византии и сравнительно недавним наступлением двух великих религий» (Дюмезиль Ж. 1976. С. 12).

Надо полагать, что В. Ф. Миллер подразумевал собственно осетинский этап в истории принятия ислама и христианства, т. е. тот, о котором говорил и Ж. Дюмезиль. Поэтому образ «одного верховного невидимого Бога» укладывается в аланский период христианизации за счет соответствующего христианского источника. В этот период речь уже не может идти и о доавраамистическом первобоге, образ которого предшествует политеизму и привлекается (Кцоева С. Г., Гутнов Ф. Х. 2018. С. 256–260) при анализе образа осетинского Хвусав/Хусав. Только с таких позиций можно принять утверждение (Чибиров Л. А. 2008. С. 60), что осетины имели представление о великом верховном Боге, создателе и управителе мира, в период, предшествующий принятию христианства. Прямолинейно интерпретировать (Москаленко И. И. 2018. С. 138–139, 143) данное явление как почитание аланами, знакомыми с элементами зороастризма, единого бога неба Хвусав/Хусав с дохристианской эпохи, не стоит. Остается в силе замечание исследователей в отношении осетинской религии, что «... политеизм, наблюдавшийся тогда, даже если он, несомненно, и претерпел изменения в течение веков, особенно вследствие синкретической интеграции христианских элементов, тем не менее не испытал идеологического разрушения...» (Вьель К. 2003. С. 164).

Не считаем возможным безоговорочно принимать схему универсального прамонотеизма со связываемым с ним образом *deus otiosus*, тем более через призму аланской истории. Интересно, что прежде осетины, черкесы и кабардинцы даже включались в состав тех племен Северо-Западного Кавказа, которые якобы исповедовали деизм (Осетины глазами... 1967. С. 282). Здесь нет места и сомнениям о начале «процесса выделения у алан активных божественных персонажей («духов», как их называет Миллер)» (Кцоева С. Г. 2019. С. 250; 2020. С. 64). Полагаемая теоретическая сложность соответствующего анализа (Кцоева С. Г. 2020) представляется несколько искусственной. При обращении непосредственно к данным письменных источников, включая упоминаемые в таком контексте данные Аммиана Марцеллина и Клавдия Мариа Виктора, которые, как мы видели, входят в общий круг соответствующих свидетельств, политеистический характер верований алан предстает изначально. Он фактически сопровождает алан с момента их появления

на исторической арене, что немаловажно. И речь здесь идет не о «духах», а о богах.

Идея аланского монотеизма, с другой стороны, видимо, под-сказана и давними высказываниями А. Н. Кодзаева о том, что идея Единого Бога, т. е. идея верховного существа, была представлена во всех мифологиях арийских народов, а «в основе этого понятия о Боге лежит общеарийское языческое представление, принявшее христианскую и магометанскую перелицовку» (Кодзаев А. Н. 1903. С. 23, 24). Данная идея и сегодня вызывает к себе вопросы. Но и в такой форме она не исходила из монотеистических представлений, строясь на представлениях об иерархии пантеона. Автор отдавал себе отчет, что и в данном случае в осетинской традиции речь идет о божествах, которые превращались позднее в христианских свя-тых как у многих народов (Кодзаев А. Н. 1903. С. 25–27). Заметим, что и такое превращение весьма спорно. Никакого постулирова-ния «древнего иранского монотеизма» в работе А. Н. Кодзаева, как сегодня отмечают (Айларова С. А. 2020. С. 47), не представлено. Собственно, дошедшие до сегодняшнего дня осетинские определе-ния Верховного Бога как того, «товарища кому нет», «единого до-стославного», «миродержателя», «мир создавшего» (Салбиев Т. К. 2019. С. 252) и т. п. явно происходят из авраамистических религий, открываясь эпохой христианизации алан и получая второй им-пульс в посталанской эпохе осетинской истории.

Появившиеся современные заявления об оригинальном алан-ском монотеизме уже вызвали эмоциональную негативную реак-цию (Горожанина М. Ю. 2012. С. 101–102). Но она представляется излишней в научном издании. Обращение непосредственно к све-дениям источников вполне решает вопрос с отрицанием подобных заявлений. Здесь не место углубляться в разбор объективных и субъективных причин их появления. Лишь заметим, что они ни-сколько не оригинальны даже в отечественном пространстве.

Так, в середине XIX в. в нашей стране с идеей дохристианского монотеизма у русских выступали славянофилы, давая свой пример скрещения «патриотизма» и «учености». Затем идея отстаивалась лишь церковными писателями (Клейн Л. С. 2004. С. 30–32, 36–37). Таким образом, идея о дохристианском монотеизме, но теперь у алан, опаздывает у нас на полтора века, представляя собой, если воспользоваться определением В. И. Абаева по другому вопросу, «запоздалые открытия». Впрочем, рецидивы с объявлением древ-него славянского монотеизма (Климов Е. В. 2007. С. 168–169) также

случаются (Шнирельман В. А. 2011. С. 32). Видимо, есть определенные закономерности в появлении подобных идей в определенные исторические моменты, что для Кавказа, например, демонстрируют публикации о религии абхазов. Так, прошлые утверждения о монотеизме собственной абхазской религии (Басария С. 1923. С. 57–62) вновь возвратились позднее, но уже служили «объяснением» предрасположенности абхазов к принятию христианства (Регельсон Л. Л., Хварцкия И. И. 1997. С. 105–117, 555).

Но вслед за выдающимся осетинским лингвистом В. И. Абаевым, который, как указывалось выше, реконструировал верования алан на основе анализа осетинских материалов, следует повторить, что «идея единого бога вошла в духовный мир алан вместе с христианством. В дохристианском пантеоне алан фигура верховного бога не распознается» (Абаев В. И. 1989. С. 255). Столь же объективная оценка давалась и выдающимся осетинским этнологом В. С. Уарзиати (Уарзиати В. С. 1990. С. 185) по заключению В. И. Абаева об образе осетинского Верховного Бога – Хвусау/Хусау, что «не будет большим преувеличением связать его распространение с христианизацией алан... Это довольно поздний образ эпохи средневековья... перед нами образ, связанный с идеей единого Бога, проникшего в мироощущение народа в эпоху раннего знакомства с христианством. Иными словами – примерно начиная с V века н. э.» (Уарзиати В. С. 2017. С. 138, 166).

Полагалось, что образ единого бога возник в период христианизации алан, который являлся прежним племенным божеством (Калоев Б. А. 1999. С. 136). Археолог В. Х. Тменов пришел к аналогичному заключению, что «представления осетин о едином Боге (Боге Богов – Хуыцауты Хуыцау) также сложились под влиянием христианства» (Тменов В. Х. 2007. С. 355). В данном случае вопрос идет не об авторитете указанных ученых, а об их компетентном заключении на основе изучения конкретных материалов, что и отличает авторитетных ученых. Указанное положение разделяют и другие исследователи (Бесолова Е. Б. 2008. С. 88–89).

Впервые сведения об аланском Хвусау/Хусау фиксируются в маргиналиях паримиология 1275 г., составленных не позднее конца XIV в., в определении воскресенья – *χουτζαου пав*, что находит свое развитие в современном осетинском обозначении воскресенья – «хвусаубон/хусаубон» (Ivanov S. A., Lubotsky A. 2011. P. 595–603; Lubotsky A. 2015. P. 24, 46, 47), соответствуя дигорской форме – хусаубон. Его форма пав исторически предшествует осетинскому

bon – «день», сохраняясь как аланское (иранское) наследие в балкарско-карачаевском обозначении того же дня недели – хычабан/хычауман, месяца мая–апреля – хычабан (хычаман)/хычауман ай. Появление данных сведений, конечно, не указывает на сам момент формирования образа, но фиксирует область его формирования.

Осетинская лексема является калькой с христианского греческого обозначения дня – κυριακή ημέρα – «господа день» (Абаев В. И. 1989. С. 256), что дает объяснение и балкарско-карачаевскому названию месяца, в который отмечается Пасха, т. е. Воскресение Господа. В сообщении доминиканского миссионера Юлиана из Венгрии, непосредственно посетившего в 1235 г. северокавказских алан, отмечалось, что воскресенье особо почиталось ими (Аннинский С. А. 1940. С. 79, 96). Прямая аланская калька хуотζαου παυ с греческого κυριακή ημέρα позволяет полагать, что точнее определением Хвусау/Хусау будет не сегодняшнее привычное «Бог», а «Господь». Такое положение сопоставимо и с самим этимологическим решением о происхождении осет. Хвусау/Хусау.

Еще П. И. Лерх связывал осетинские Хусау и хисау – «хозяин, господин» с новоперс. xudō – «бог» (Lerch P. 1858. S. 113). Р. Р. Штакельберг, не находя объяснение последней гласной в Хусау, предлагал, скорее, новоперс. xudāvand – «бог», когда осет. -ц из перс. δ (Штакельберг Р. Р. 1890. С. 140). Г. Бейли выводил из старосакского *hvaṭyāva-, производной от *hvatyāva-, давшее согд. хwt'w *xvatāv, зор., пехл. хvatāv, являющиеся эквивалентом греческому αυτοκράτωρ – «самовластный», самодержавный», «полновластный» и давшие в исламский период перс. xudā для представления Аллаха (Bailey H. W. 2003. P. 26–27; Дзиццойты Ю. А. 2018. С. 355).

В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман полагали соблазнительным связь осет. хвусау/хусау с иранской группой в значении «господь», «бог», «господин», «хозяин», «государь», которая восходит к *hva + da- > *xva + da- (?) – «(свой) дом, (свое) жилище» (ср. др.-инд. svadha – ж. р. «свойство, привычка; обычай»; «место проживания» – sva- – «собственный» и dha- в значении «класть, устанавливать»). Производные *xva-taaua-, *xva-tauia-, *xva-taуan-, *xva-tаuаnt- – «господин, владыка; хозяин» → «Господь, божество» (с отглагольными именами от корня «мочь; быть в состоянии») отражаются в ряде языков при семантической и отчасти фонетической контаминации с рефлексамы производных *xvata(h)-data- и *xva-data- – «сам собою созданный, установленный» → «Господь, божество» (Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. 2007. С. 425–426).

В развитие приведенных решений указывается на историю иранской титулатуры, в которой выделяется согдийское обозначение «царя» в форме *xwt'w*, *xvatāw*. Она отражает более древнюю форму *xwatāw*-(ya) – «тот, кто мощен сам по себе; кто облечен властью благодаря себе». Данное образование и рассматривается как точное соответствие греческому *αυτοκράτωρ* – «самовластец, самодержец» (Бенвенист 1995. С. 256).

В. И. Абаев, будучи сам сторонником отнесения лексемы к кавказскому субстрату, все же был вынужден допустить ее контаминацию с иран. *xutāw* и осет. *xīcau* (Абаев В. И. 1989. С. 255–256; Thordarson F. 2000. P. 219) за счет предложения таковой – иран. *xuθāw* (*xwatāw*>ново-перс. *xudā*) – со стороны О. Жемереньи (Szemerényi O. 1964. P. 360–361, n. 5). Контаминацией с осет. *xīcau*/*хесау* – «хозяин, господин» объясняется переход *t*→*c*, который, как полагали, препятствовал возведению осетинской лексемы непосредственно к родственным согд. *xutāw* и хорез. *xuθāw* – «бог» (Салбиев Т. К. 2013. С. 209–210; 2017. С. 150–151). Данная контаминация могла обеспечиваться семантическим единством.

Как отмечалось выше, осетинская пара *zædtæ æma idawgutæ* является эквивалентом иран. **yazatahah uta vitavahah* – «боги и силы», одновременно сопоставляясь с пехл. *yazdān u xwatāyān* – «gods and lords» (Абаев В. И. 1989. С. 291). Данная параллель позволяет полагать закономерное сложение в осетинских представлениях образов Господа – *Хвусау/Хусау* и богов – *(i)zædtæ*. Если сложение первого происходило под непосредственным влиянием христианства, начиная с аланской эпохи, то вторые сохраняли свое дохристианское происхождение, но их весомость под влиянием все того же христианства постепенно снижалась. Попытка «политизировать» вопрос научного изучения появления *Хвусау/Хусау* и связать его с влиянием зороастризма (Барабанов О. Н. 2013. С. 114–116) неубедительна даже в своей историографической части. Но параллели развитию взаимоотношений понятий *xwadāy/xwadāw* (*xoda*) и *yazd*, включая и зороастризм (Shayegan R. M. 1998. P. 31–50), могут быть соотнесены и с осетинскими материалами. Заметим, что также безосновательна предпринятая попытка (Барабанов О. Н. 2013. С. 116) предполагать влияние зурванизма на осетинскую религиозную систему (Дзиццойты Ю. А. 2020. С. 251, сн. 34).

Вместе с тем, сложившаяся божественная иерархия сохраняла свое изначальное дохристианское структурирование в таком определении Господа как *Хвусæутты Хвусау*, что сегодня определяется

как «Бог Богов». Заметим, что реликтовые отголоски таких представлений сохранились в определении Никкола – «бога» языческо-христианской Осетии, покровителя мужчин (Абаев В. И. 1939. С. 93, прим. 23), «бога-чудотворца» (Хамицаева Т. М. 1988. С. 193), как «хисау» в праздновании в честь данного патрона Дигории, а также в упоминании многих хвусæuttæ/хисæuttæ в юго-осетинском и дигорском нартовских сказаниях (Исаев М. И. 1966. С. 113, 114; Нарты кадджытæ. 2010. Ф. 78). Встречаем хвусæuttæ и в других изданиях Нартовского эпоса (Нарты кадджытæ. 2011. Ф. 26, 414, 449).

Данное положение, видимо, подразумевается и в некоторых иных изданиях эпоса (Нарты кадджытæ. 1989. Ф. 19). Прилагается данное определение и к отдельным персонажам осетинского пантеона (Туаллагов А. А. 2010. С. 183). Особо следует отметить Хвусауты dzuar – «Святылище Верховных богов» в окрестностях с. Теладжын на территории современной Южной Осетии (Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2015. С. 516), что, скорее, исторически следует воспринимать как «Святылище богов». Данные конкретные примеры наглядно противостоят утверждению (Салбиев Т. К. 2019. С. 251) об отсутствии самостоятельного употребления во множественном числе хвусæuttæ/хисæuttæ. Некоторые исследователи полагали более позднее по сравнению с другими персонажами осетинского пантеона появления образа Хвусæутты Хвусау, отражающее идеологию классового общества (Калоев Б. А. 1989. С. 151), что нуждается в самостоятельном обосновании.

В. Ф. Миллер в отношении иных персонажей осетинского пантеона указывал: «Конечно, осетин не прилагает к этим духам названия богов, никогда не скажет, что Уастырджи или Фæлвæра боги (хуцаутæ), но, в сущности, они занимают в его религиозных представлениях и в культе такое же место, как боги у древних греков, германцев или славян, и можно нередко слышать, как он называет верховного Бога Богом-богов (Хуцауты-Хуцау), допуская тем самым, если он только отдает себе отчет в этом выражении, существование других богов, подчиненных Высшему» (Миллер В. Ф. 1992. С. 424). Также и Ж. Дюмезиль полагал, что и при едином исламском или христианском боге такие представители осетинского пантеона «продолжают жить как древние божества» (Дюмезиль Ж. 1976. С. 165). Их биографии, деяния, межбрачные отношения хорошо прослеживаются по фольклорно-этнографическим материалам, не оставляющими никаких сомнений, что мы видим перед собой богов. Они зачастую действуют вне воли и контроля Хвусау/

Хисау. Среди них представлены и образы богинь. Не столь отстранен от проблем земной жизни и Хвусау/Хисау, который, согласно некоторым осетинским материалам (эпос, новеллистические сказки притчевого характера), активно действует на земле вместе с другими небожителями.

Следует заметить, что В. Ф. Миллер, как и в обозначенном случае, ошибочно полагал, что данные боги, например, Уастырджи и Фалвара, не определяются как *zædtæ æma idawgutæ* (Миллер В. Ф. 1992. С. 424). Название *zædtæ-dawgutæ*, как и отдельно названия (*i*)*zædtæ* и *idawgutæ/dawdžytæ* прилагается, например, непосредственно к Никкола, Уастырджи/Уаскерги, Уорс Елиа, Аѳсати, Тутыр, Донбеттр др. (Gershevich I. 2005. P. 13, n. 15). Тот же Уастырджи/Уаскерги называется «*næly zæd*», *nifsi izæd*, *fændagsær zæd*. Женщины иносказательно называют его *lægti izæd* или *mænti izæd*. Обычное определение Уастырджи как *lægti dzuar* дублируется и определением *lægti bardwag*.

Поэтому мы можем констатировать, что их упоминание в рамках традиционной культуры, даже безотчетное, относится именно к богам. Заметим, что такие осетинские поименованные *zædtæ*, среди которых известны и женские персонажи, не могут рассматриваться как «абстрактные духовные существа», близкие древнеперсидским представлениям о язатах и Ахура-Мазде (Москаленко И. И. 2018. С. 143). Они обладают конкретными и яркими индивидуальными характеристиками, свободой своих действий и т. д. Появление же их неких множеств имеет вполне объективное объяснение (Дюмезиль Ж. 1976. С. 142–144).

Политеистическое наследие продолжало активно присутствовать в религиозных воззрениях осетин (Дзаттиаты Р. Г. 2002. С. 170; Белецкий Д. В. 2011. С. 61–62; Туаллагов А. А. 2010; 2020а и др.). Несомненно и воздействие авраамистических религий, сказавшееся, в частности, и на некоторых характеристиках Хвусау/Хисау (Уарзиати В. С. 2017. С. 166), хотя сегодня порой и пытаются их выдать за оригинальные аланские монотеистические. Показательно, что первые наблюдатели неосетинского происхождения, включая непосредственно знакомых с религиозными представлениями осетин, специально их изучавшие и хорошо известные в научном мире, имели вполне четкие представления, что осетинские боги не имеют ничего общего с монотеистическими традициями и являются именно «богами». Поэтому данные авторы, включая анонимных, писали именно об осетинских «богах».

Именно «богами» определяли их тогда и сами осетины. Такое определение весомо и важно по следующим основаниям. Во-первых, оно исходило от людей, непосредственно культурно и ментально включенных в осетинское общество, еще сохранявшее свои традиционные представления, не подвергнувшиеся в ходе известных исторических процессов как общей модернизации, так и появившейся на ее основе возможности субъективных и абстрактных толкований на сегодняшнем этапе, переходящих в конструирование некой якобы традиционной религии. Во-вторых, оно исходило от людей, специально изучавших интересующие нас материалы, имеющих соответствующее образование и непосредственно знакомых с монотеистическими религиями, господствовавшими в нашем государстве в то время, что давало им возможность критического сопоставления религиозных воззрений в отличие от современных авторов. Последние, воспитанные и получившие образование в атеистической среде, но сегодня обнаружившие себя в актуализированной монотеистической тематике, порой пытаются навязать монотеистический взгляд на традиционную религию осетин в условиях, когда монотеизм выдается за высшее культурное достижение человечества. Следует согласиться с замечанием, что такой подход продиктован современными процессами, происходящими в обществе (Дзусов И. И., Штырков С. А. 2015. С. 136–140), а не научно установленными фактами.

Определение для (i)zæd – «ангел, низший дух», еще и как заимствование из персидского (Миллер В. Ф. 1992. С. 424; 1962. С. 36; Hübschmann H. 1887. S. 125; Horn P. 1893. S. 33; Тохтасьев С. Р. 2017. С. 247–248, сн. 619; Чёнг Дж. 2008. С. 358), может быть обоснованно отвергнуто (Абаев В. И. 1939. С. 91, прим. 2; 1989. С. 291; Дзиццойты Ю. А. 2019. С. 223). Его, вопреки некоторым утверждениям, надежно опровергает одно из древних имен *Iéζδραδοϝ* из Ольвии – «Данный богами». Аналогичное решение представлено и по другим именам из Ольвии (Миллер В. Ф. 1886. С. 242; 1992. С. 577; Justi F. 1895. S. 146; Vasmer M. 1923. S. 41; Абаев В. И. 1949. С. 190, 229; Zgusta L. 1955. S. 98-99; Иванчик А. И. 2007. С. 207).

Необходимо понимать, что появление подобных определений на русском языке относится к периоду особого положения православного христианства в Российской империи, которое диктовало свои мировоззренческие позиции, через которые исследователи и составляли соответствующие определения для осетинских материалов. Но сегодня следует дифференцировать содержание таких

определений в приложении к христианским персонажам и к персонажам традиционной осетинской религии. В противном случае даже исследователи, как показывает практика (Барабанов О. Н. 2013. С. 118), будут путаться в определении осетинских божественных образов.

Вполне объективно было замечание, что перевод *zæd* через русское «ангел» условный (Абаев В. И. 1939. С. 91, прим. 2). «Ангелы», «духи», «серафимы» и т. п. переводов на русский язык, что иногда не учитывается (Таказов Ф. М. 2007. С. 11; 2014. С. 59, 65, 72, 73 и т. д.; Камболов Т. 2013. С. 9; Салбиев Т. К. 2013. С. 9, 181), не имеют ничего общего с (i)*zædtæ* и *idawgutæ*. Такая дифференциация для (i)*zædtæ* *æma idawgutæ* должна учитываться и для иных лексических материалов, которые связываются исследователи с аланским влиянием: коми «идэг» – «ангел», «апостол» (XV в.), даргинское «идбаг» – «пророк», заимствованное в домусульманский период, женское имя у дагестанских народов Издаг – «Божественный» и лакское Изагур – «Рожденный богом» и др., абхазское «адауага» – «великан», «страшилище» (Абаев В. И. 1958. С. 349; Абаев В. И. 1990. Р. 122; Абдуллаев И. Х. 1972. С. 339–348; 1991. С. 135, 137–140; Микаилов К. Ш. 1977. С. 136–137; Biemeier R. 1989. S. 243–244; Бганба В. М. 2000. С. 51).

Проблема выявления образов аланских божеств по археологическим материалам достаточно сложна. Вместе с тем, предлагались некоторые наблюдения в отношении фиксации культа бога-меча (Туаллагов А. А. 2011. С. 208–210, прим. 1). По мнению исследователей, некоторые материалы позволяют говорить о наличии в представлениях северокавказских алан образа богини домашнего очага, для воплощения антропоморфного образа которой местные мастера могли использовать персидские образцы изображений Анахиты (Jeroussalimskaia A. 1989. P. 901). Предпринимались попытки определения образов аланских богов и на других изобразительных памятниках (Яценко С. А. 1992. С. 189–207; 1992б. С. 64–85), что было подвергнуто критическому разбору (Флёрова В. Е. 2001. С. 23–27).

Сведения об идолатрии и почитании предков у алан могут привлечь к себе внимание в свете и других антропоморфных образов. Среди находок в памятниках сарматских культур особое место занимают меловые статуэтки со схематично обозначенными антропоморфными чертами. Часть из них происходит с территории современной Волгоградской области. В насыпи кургана № 2 группы III у пос. Котлубань под перевернутым вверх дном глиняным горшком были обнаружены две меловые статуэтки, длиной 7 см и 3,5 см и с

частичной окраской красной краской (охра) (Скрипкин А. С. 1972. С. 213; Глухов А. А., Скрипкин А. С. 1999. С. 134, 153, рис. 11, 4, 5). В насыпи кургана № 10 курганной группы у лимана Могут Волгоградской области также под перевернутым вверх дном горшком были обнаружены три куска мела. Два из них, более крупного размера, длиной 4,7 см, имели схематичные антропоморфные черты. В насыпи кургана № 5 у хут. Вертячий обнаружен развал горшка и две меловые статуэтки длиной 11 см и 7,8 см. Как отмечается, формы горшков встречаются на протяжении всей сарматской культуры, но большинство аналогий найдено в прохоровских погребениях (Скрипкин А. С. 2010. С. 73, рис. 1, 6, 7, 8, 9).

Одной из наиболее ранних находок меловых антропоморфных статуэток, несмотря на некоторые эмоциональные возражения (Веселовский Н. И. 1910. С. 9–11; 1910а. С. 98–102), считают статуэтку длиной 9,5 см в левой руке погребенного, найденную в сарматском детском погребении № 4 кургана I у с. Перездная в Бахмутском уезде Екатеринославской губернии (совр. Артемовский район, ДНР) (Городцов В. А. 1905. С. 310; 1910. С. 90–91; Вязьмитина М. И. 1986. С. 215, рис. 65). Погребение датируют последними двумя веками до н. э.–I в. н. э. Привлечение ее в контексте тюркской раннесредневековой скульптуры (Чхаидзе В. Н. 2014. С. 105, 107, прим. 3) было изначально ошибочно (Чхаидзе В. Н. 2017. С. 424–425).

Меловая антропоморфная статуэтка длиной 10,8 см зафиксирована с наружной стороны правой голени женщины в погребении у с. Заплавное Волгоградского Заволжья III–II вв. до н. э. (Мошкова М. Г. 1989. С. 212, 374, таб. 69, 53). Меловая антропоморфная статуэтка длиной 8,3 см лежала у черепа погребенного ребенка в кургане № 16 I Кардаиловского могильника (Моргунова Н. Л. 1996. С. 15, 35, рис. 14, III–2). Данную находку датируют в промежутке I в. до н. э.–I в. н. э. и считают по форме и размерам наиболее близкой бахмутской статуэтке (Богданов С. В. 1998. С. 45, 48, рис. 1, 2).

Статуэтка длиной 8 см лежала параллельно левой плечевой кости молодой женщины в погребении № 3 среднесарматского времени кургана № 5 могильника Быков I (Смирнов К. Ф. 1960. С. 181, рис. 6, 10, 186), а другая статуэтка – у ноги ребенка в погребении № 3, кургана № 2 группы Близнецы на р. Илек III в. до н. э. (Смирнов К. Ф. 1975. С. 51, рис. 15, 8, 52), допуская и более позднюю датировку – вплоть до конца I в. н. э. (Богданов С. В. 1998. С. 44–45, 48, рис. 1, 1). В сарматском погребении № 25, кургана № 27 девочки

13–15 лет I Балабинского могильника под Сальском II–I вв. до н. э. две женские, меловая и костяная, статуэтки зафиксированы у правой голени и правого плеча погребенной (Смирнов Ю. А., Узянов А. А. 1977. С. 121, 122; Мошкова М. Г. 1989. С. 212, 384, таб. 79, 14). У костяной статуэтки волосы переданы черной краской. Ее прямой аналогией считают костяную антропоморфную подвеску длиной ~4 см из детского погребения № 2 кургана № 13 могильника Покровка I (Яблонский Л. Т. и др. 1994. С. 102, 120; Богданов С. В. 1998. С. 45, 48, рис. 1, 3). Меловая статуэтка, стилистически близкая статуэткам, найденным в насыпях курганов у лимана Могута и хут. Вертячий, обнаружена в раннесарматском погребении кургана у г. Александровск Ворошиловоградской области (совр. Луганская область) (Мошкова М. Г. 1989. С. 374, таб. 69, 52).

А. С. Скрипкин, отмечая связь антропоморфных статуэток с погребальным культом у многих древних народов, о чем свидетельствуют погребения с различных территорий с эпохи энеолита, для среднеазиатского региона с эпохи раннего железа признает отождествление таких статуэток в погребениях со спутниками погребенного или его заменителем. Правомочность привлечения среднеазиатских (ферганских) аналогий для выяснения назначения сарматских статуэток определяется фактом участия в сложении культуры подбойно-катакомбных погребений среднеазиатских районов отдельных групп сарматских племен, у которых такие находки датируются более ранним временем.

К. Ф. Смирнов по поводу находки из могильника Быково I, сопоставляемой им с меловой статуэткой из сарматского погребения у дер. Переездная на р. Бахмут, полагал справедливым давнее решение В. А. Городцова, автора второй находки, сопоставлявшего бахмутскую находку с «каменными бабами». По его мнению, они предназначались для сопровождения покойника в загробный мир. Статуэтка копировала и нижнюю часть каменных баб, предназначенную для вкапывания в землю (Городцов В. А. 1905. С. 310–311; 1910. С. 96). Быковская находка рассматривалась как указание на вероятное наличие у сарматов антропоморфного женского божества. Параллели ученый усматривал в деревянном изображении человеческой фигуры из Суловского могильника, в каменной антропоморфной стеле из савроматской могилы V в. до н. э. кургана № 16 группы «Три брата» у г. Элиста, двух сарматских стелах могильника у с. Заветное под Бахчисараем (Смирнов К. Ф. 1960. С. 262).

Подобные меловые статуэтки представлены в сарматском по-

гребени № 3, кургана № 74 у хут. Новый (Ростовская область) возле правой кисти погребенной и в погребении № 3, кургана № 132 того же могильника у правого плеча ребенка 5–6 лет (Ильюков Л. С., Власкин М. В. 1992. С. 84, рис. 21, 39, 86, 138, рис. 34, 21, 139). В погребении № 2, кургана № 10 могильника Танаберген II в верховьях р. Илек отмечена находка фрагмента каменной статуэтки, располагавшейся рядом с кусочком мела (Гуцалов С. Ю. 2006. С. 73, 86, рис. 9, 5).

Еще одна алебастровая статуэтка была обнаружена у правой ноги девочки 7–9 лет из погребения № 1, кургана № 3 I Нижнепавловского могильника бассейна р. Донгуз конца I в. до н. э.–начала II в. н. э. Отдельные части статуэтки раскрашены черной краской. Необычная по форме и исполнению статуэтка рассматривается как новый художественный стиль сарматов и в определенной степени сопоставляется (Богданов С. В. 1998. С. 45–46, 50, рис. 3) с алебастровой статуэткой из Хазаринского могильника среднеазиатского междуречья (Мандельштам А. М. 1992. С. 110, 393, таб. 43, 22). Сегодня с образцами из кургана № 7 могильника Хазара, погребения № 25, кургана № 27 I Балабинского могильника и погребения № 4 кургана I у с. Переездная сопоставляется фрагмент гипсовой статуэтки из ямы № 1 помещения 5 городища Культобе. Появление здесь данного типа идолов объясняют занесением его сарматским населением (Торгоев А. И. и др. 2020. С. 113, 114, рис. 4-3-17, 1)

На Северном Кавказе наиболее ранней находкой, видимо, является меловая статуэтка из Нижне-Джулатского городища (Кабардино-Балкария). Овальная антропоморфная фигурка высотой 6,5 см, диаметр у основания – 3,9×2,5 см, головы – 1,9×1,7 см. Статуэтка в нижней части расширяется, дно плоское, конечности не обозначены. Шея в форме неширокого желобка отделяет плоскую голову от туловища. На груди вырезаны желобки в форме перевернутой А с небольшой ямкой посередине, как полагают, изображающие детали одежды или бороду. Только по некоторым признакам (материал, размеры, плоская голова) статуэтка, определяемая как культовая, сопоставляется с бахмутским образцом, явно отличаясь морфологически от находок из Байтал-Чапкана. Ее относят к раннему этапу возникновения городища, датировавшемуся I–II вв. и связываемого с аборигенами, к которым затем присоединились пришлые сармато-аланские элементы (Чеченов И. М. 1967. С. 207–208, 223–224). На сегодняшний день ранний этап функционирования городища относится к III в. до н. э.–III в. н. э.

Определение семантики находок изначально было затруднительно для исследователей (Maenchen-Helfen J. O. 1973. P. 290–292). Как уже отмечалось, К. Ф. Смирнов рассматривал находку из могильника Быково I как указание на вероятное наличие у сарматов антропоморфного женского божества. В. Е. Максименко, в целом, определял балабинские статуэтки как культовые предметы (Максименко В. Е. 1983. С. 141), указывая на сопоставимые образцы, иногда встречавшиеся в памятниках прохоровской культуры (Мошкова М. Г. 1963. С. 47, рис. 15, 1, 2). В. И. Мамонтов и В. В. Матаев в отношении находки меловой статуэтки в женском погребении № 3 кургана № 4 могильника Усть-Погожье (Волгоградская область) полагают, что такие фигурки связаны с определенной ролью женщин в сарматской семье (Мамонтов В. И., Матаев В. В. 2017. С. 107). М. Г. Мошкова полагала, что статуэтки связаны с культом предков – прародительниц (Мошкова М. Г. 1989. С. 212).

В. С. Ольховский, отмечая находки в сарматских погребениях антропоморфных статуэток, изготовленных из мягких пород камня (известняк, мергель, алебастр), морфологически относимым к антропоморфным столбам, плоским и круглым скульптурам, а иконографически – к бюстам, полуфигурам и стоячим фигурам, считал их свидетельствами существования в сарматской среде собственной традиции создания небольших антропоморфных скульптур, что не исключало возможности инокультурных влияний, например, в контактных зонах эллинского или скифского, на развитие подобных традиций (Ольховский В. С. 2005. С. 148, 280, илл. 153, 282, илл. 155). М. Г. Мошкова также полагала, что со временем, очевидно, под влиянием античного искусства сарматские статуэтки приобретают все более реалистический характер исполнения (Мошкова М. Г. 1989. С. 212).

Отмечалась находка в подбойном погребении № 1 кургана № 7 могильника Камышевахский XI первой половины I в. н. э. возле головы девочки 10–12 лет пиксиды с фрагментами мела, а возле кисти левой руки – терракотовой статуэтки высотой 12,7 см, верхняя часть и две стороны которой были натерты мелом. Статуэтка, имеющая широкие аналогии на Боспоре, изображала Афродиту, чьи изображения представлены на предметах в погребениях не успевших выйти замуж девушек (Суворова Н. И. 2019. С. 164–171, 177, рис. 2, 178, рис. 3). Надо полагать, что в таком случае статуэтка олицетворяла в обществе аорсов, которым принадлежал могильник, некое собственное женское божество.

Сопоставление находок из сарматских погребений со среднеазиатскими образцами соотносится с определением семантики среднеазиатских находок. Так, полагали, что они изначально связаны с культом предков, приобретая со временем некоторую трансформацию. Особо обращалось внимание на тюркский обычай «тул», в котором произошла контаминация представлений о содержании вечной души умершего в изображении с традициями культа предков. Он стоит в ряду с обычаями многих народов, но наиболее важным представляется осетинский обычай «сидения мертвецов», который, «... в сопоставлении с фактом помещения идолов в захоронения скифо-сарматского круга показывает, что какие-то обычаи такого рода существовали у древних ираноязычных кочевников, хотя конкретное содержание соответствующих верований выяснить пока не представляется возможным... находка в погребальном сооружении на Тепаи-шах такого идола., по-видимому, свидетельствует о включении в состав местного населения каких-то групп кочевников, пришедших сюда с севера, и, во всяком случае, об идущих с севера сильных культурных влияниях» (Литвинский Б. А. Седов А. В. 1983. С. 52–53).

В подобном контексте рассматривались и собственно осетинские этнографические материалы. Исследователи обратили особое внимание на упомянутый осетинский поминальный обряд *mærdtu badæp* – «сидение мертвецов», когда изготовлялась специальная кукла-манекен. В нее, по представлениям осетин, на время вселялась душа покойника, в последний раз посещавшего родной дом для окончательного прощания с родными. Такая кукла являлась своего рода заместителем умершего, его знаковой моделью.

Обычай изготовления временного убежища для души покойного рассматривается как прямая осетино-среднеазиатская этнокультурная параллель. Инвариантом такой параллели признается осетинский обычай выставления кукол на могилах несовершеннолетних детей и незамужних девушек. У памирцев Верхнего Зерафшана существовал обычай выставления на длинном шесте над могилой куклы в виде мужчины или женщины. В целом, данные обычаи восходят к древним представлениям, что инкарнированный в куклу покойник может оказывать живым всяческую помощь и содействие (Уарзиати В. С. 2017. С. 213–214; 2018. С. 185–187).

Среднеазиатские находки, включающие образец из кургана № 7 Хазаринского могильника, сопоставлялись с находками из сарматских погребений, а также со статуэтками из Северного Причер-

номорья, которые рассматривались как изображения богини, служительницами культа которой определялись сами погребенные женщины. На разных территориях такие богини носили различные имена. В Согде, например, это была богиня-покровительница Нана, образ которой слился с образом иранской богини Анахиты (Обельченко О. В. 1992. С. 214–215). Если вновь обратиться к осетинским этнографическим материалам, то можно указать на находки кукол в святилищах *Mady Majræm* (Периодическая печать... 2014. С. 201), к которым осетинские женщины обращались за дарованьем им детей обоего пола. Хотя название божества носит христианское имя – Мать Мария, – но за ним скрывается древнее женское божество. Интересно, что одна из описанных кукол была «с длинной косой и митрой на голове».

Впоследствии вероятная семантика среднеазиатских находок, на примере ферганских, была расширена за счет привлечения дополнительных этнографических данных, перекликающихся с приведенными наблюдениями. Обращалось внимание на индивидуальные черты среднеазиатских статуэток середины I тыс. н. э., позволившие полагать в них изображения конкретных покойников. Находки связывались с погребальным культом и ритуалом.

Вновь указывалось на обычай «тул», ограниченного киргизским и казахским кругом в Средней Азии, но встречавшегося у народов Сибири. При сопоставлении с осетинским обрядом *mærdty badæp* справедливо указывалось на его отнесение к поминальным, а не к погребальным, как и в случае с «тул». Обращалось внимание на обычаи таджиков верховий Зерафшана, как и кяфиров Гиндукуша, выставлять на могилах юношей и девушек или нерожавших женщин траурный знак, увенчанный куклой женского или мужского пола, в зависимости от пола погребенного, и одетой в платье покойного. В южной Туркмении фиксировались схематичные антропоморфные надмогильные изображения. Они рассматривались как изображения покойного в память о нем, или как его спутник или оберег. Данные материалы уже приводились без отмеченных выше осетинских параллелей.

Наконец, обращалось внимание на двоякую роль еще одной группы антропоморфных изображений в погребальном обряде узбеков Ташкента и южных киргизов. Их клали под саван покойников, если при обмывании тело было мягким, что являлось признаком того, что умерший нуждается в спутнике и может призвать к себе кого-нибудь из оставшихся в живых. Куклу, чьи деревянные

части заворачивались в ту же ткань, из которой был сделан саван, клали, если остались подвижными суставы и шея. Покойному говорили, что это его спутник, чтобы он не забрал с собой кого-то из членов семьи.

Отмечая отсутствие непрерывной традиции помещения в погребения антропоморфных изображений в Средней Азии, в отличие от Сибири, указывалось на приводившееся решение о культурном влиянии древних групп ираноязычных кочевников, пришедших с севера и влившихся в состав местного населения. У данного населения такие изображения были связаны с верой в то, что в них вселяются души умерших. Все ферганские статуэтки были найдены только в женских погребениях, что позволило рассматривать их как женские божества – обереги или семейные божества (Брыкина Г. А. Трунаева Т. Н. 1995. С. 78–81).

Кроме того, обращалось внимание на находку алебастровой статуэтки, сопровождавшейся богатым инвентарем, в кургане № 19 могильника Тура-Таш начала н. э., которая справедливо признавалась аналогией к известным сарматским статуэткам (Баруздин Ю. Д., Брыкина Г. А. 1962. С. 47–48; Смагулов Е. А. 2014. С. 185–188). Данная находка рассматривалась, на основании данных среднеазиатских эпоса и этнографии, как выражение представлений о спутнике погребенного или о его заместителе (Скрипкин А. С. 2010. С. 70).

Предложенные решения нашли свое развитие и в работах других исследователей. Было обращено внимание на каменные статуэтки, изображающие обнаженных женщин со сложенными на груди руками, в сарматских погребениях девочек. В погребении № 25, кургана № 27 могильника Балабинский I (Ростовская область) I в. до н. э. такая статуэтка, с несколько согнутыми ногами, лежала на правом боку, обращенная лицом в ту же сторону, что и хозяйка. Поэтому было предложено возможным полагать воплощение в статуэтке личного покровителя или души умершего. Одна из статуэток из данного могильника представлена в острроверхой шапочке. Схожая с бамутским образцом агатовая статуэтка отмечена в женской могиле из того же региона в погребении № 26, кургана № 1 у хут. Алитуб (Яценко С. А. 1992. С. 200, 204, 213, таб. 13, 4, 6, 10; 2000. С. 268, прим. 27).

Аналогии балабинскому ритуалу усматривали в женских погребениях Средней Азии, с которой во многом связан этногенез сарматов и алан. Положение балабинской статуэтки сопоставлялось

с положением крупной антропоморфной фигуры на правом боку, у которой отсутствовали правые рука и нога, в погребении № 2 в Тандыр ауле (Таджикистан) эпохи бронзы. Типологически близкими балабинскому образцу признавались идольчики, сделанные из алебаstra и расписанные краской, из женских погребений кочевников античной Ферганы.

В данном случае такие статуэтки связывались с представлениями, еще недавно бытовавшими в Средней Азии, у узбеков и киргизов, контактировавших с таджиками, что при определенном состоянии трупа на момент похорон («мягкое» тело) он мог увлечь с собой в могилу кого-то из близких родственников или друзей. Тогда под саван клали специальную куклу-«спутника», чтобы предотвратить такое развитие событий (Яценко С. А. 1996. С. 142–143; 2000. С. 261). В конечном итоге, статуэтки-идольчики связывались с центральноазиатскими истоками. Они рассматривались как женские фетиши, в которые могли вселяться души умерших (Яценко С. А. 1992а. С. 76, 82). В настоящее время цель помещения в некоторые погребения девочек и женщин антропоморфных фигурок из мела исследователь считает неясной (Яценко С. А. 2016. С. 42).

Заметим, что попытка приложить центральноазиатские параллели и к статуэткам, найденным в меотских памятниках, вызвала к себе критическое отношение (Шевченко Н. Ф. 2013. С. 39–40). Наличие подобных находок (Горбенко А. А., Косяненко В. М. 2016. С. 85) нуждается в проведении отдельного анализа по образцам из меотских памятников, в том числе, для последующего сравнения с сарматскими образцами. Конечно, в данном вопросе, в свою очередь, займет свое место и проблема давних тесных меото-сарматских связей, а в случае перемещения меотского населения на Дон и высказывавшегося исследователями решения о зависимости данной части меотов от алан. Пока мы имеем интересные, но лаконичные замечания по меотским образцам, но уже привлекающие показательные сопоставления (Хачатурова Е. А. 1997. С. 55–56). Как представляется, они имеют и более значимые перспективы (Шаров О. Б. 2017. С. 226–231), действующие и важные для нас сопоставительные материалы.

Тем не менее, заметим, что некоторые находки уже сегодня позволяют сделать краткие замечания. Так, находка меловой статуэтки, определяемой как воплощение образа богини, из погребения № 3 на улице Коллонтаевской в г. Азов, к сожалению, не сопровождается точными данными по условиям находки и описанием. Но

опубликованный рисунок статуэтки, несмотря на замечание об отсутствии известных аналогий (Горбенко А. А., Косяненко В. М. 2018. С. 187, рис. 3, 2), позволяет указать на такую аналогию в лице упоминавшейся алебастровой статуэтки из погребения № 1, кургана № 3 I Нижнепавловского могильника, видимо, достаточно близкой и по времени (Богданов С. В. 1998. С. 50, рис. 3; Трейстер М. Ю. 2020. С. 229–234). Указанные для нее среднеазиатские параллели могут рассматриваться и в контексте аланской истории. Грубые антропоморфные алебастровые статуэтки представлены в женском сарматском погребении № 1, кургана № 5 у пос. Житенко (ДНР) (Гугуев В. К., Евглевский А. В. 2021. С. 97, рис. 6, 8, 10, 98, 99, рис. 7, 9, 10, 100, 102, 106).

Некоторые находки статуэток сопровождалась напуганной пищей. Их связь с погребальным культом представляется несомненной. Накрытие статуэток горшками сопоставляется с конструкцией могильных сооружений, предохранявших погребенных от засыпания землей. В целом, погребения преимущественно датируются раннесарматским или среднесарматским временем. Где можно было определить пол погребенных, то они были женскими, остальные погребения – детскими. Также при возможности определения пола для статуэток – все они были женскими. Сами погребения отличались относительным богатством могильного инвентаря. Статуэткам присущи индивидуальные черты, а для парных находок предлагается связь статуэток большего размера с женщинами, меньшего – с детьми (Скрипкин А. С. 2010. С. 69–70).

Заметим, что помещение двух меловых статуэток под перевернутым вверх дном глиняным горшком в насыпи кургана № 2 группы III у пос. Котлубань, скорее, позволяет рассматривать их как предметы, связанные с погребальным культом. Подобное переворачивание различного рода сосудов, мисок, котлов неоднократно фиксировалось в сарматских погребениях, возможно, связываясь с представлениями о магическом приеме «переворачивания», символизирующего замену одного пространства другим (Косарев М. Ф. 2003. С. 150–151), т. е. переходом, передачей в загробный мир неких объектов или душ.

А. С. Скрипкин, отмечая связь антропоморфных статуэток с погребальным культом у многих древних народов, о чем свидетельствуют погребения с различных территорий с эпохи энеолита, для среднеазиатского региона с эпохи раннего железа признает отождествление таких статуэток в погребениях со спутниками погреб-

бенного или его заменителем. Правомочность привлечения среднеазиатских (ферганских) аналогий для выяснения назначения сарматских статуэток определяется фактом участия в сложении культуры подбойно-катакомбных погребений среднеазиатских районов отдельных групп сарматских племен, у которых такие находки датируются более ранним временем (Скрипкин А. С. 2010. С. 68–69).

Ученый обращал внимание на данные «Авесты» о почитании древними иранцами духов дома, семьи – нманьи, изображавшихся в виде идолов. В «Авесте» духами умерших предков выступают фравашаи, которые обычно отождествлялись с существами женского пола. В находках статуэток под горшками в насыпях курганов предлагается усматривать символические погребения, связанные с теми же представлениями (Скрипкин А. С. 2010. С. 66–72).

Заметим, что нманьи выступали конкретно духами домашнего очага. Они являлись еще дозораострийскими божествами, чей культ был весьма широко распространен. Образы фравашаи также связаны с нманьи. Первоначально они были душами обожествленных предков, почитавшимися потомками, которым они оказывали помощь. Они стали своего рода хранителями, приставленными к каждому существу. Они живут в стране молчания, в могиле под землей, вблизи их прежнего дома.

Данные сопоставления, включающие известный круг научных наблюдений (Шаров О. В., 2017. С. 228–230), принимаются и другими исследователями, одновременно указывающими на образ богини, подательницы жизни (Досымбаева А. М. 2002. С. 84–86). Образ богини усматривают в меловых и алебастровых статуэтках первых веков н. э. из сарматских и среднеазиатских погребений и другие ученые (Терновая Г. А. 2008. С. 229–230).

Остается заметить, что, и по осетинским представлениям, у каждого человека также есть свой хранитель. Образы фравашаи изначально были связаны с образами душ предков – Pitri, Pitarah («Отцы»). Позднее фравашаи расширили свое значение и стали олицетворением вечного духа. Они были до рождения смертных и останутся после их ухода в Мир Отцов. Ахура-Мазда расставляет их везде, чтобы они могли влиять на земные порядки, поддерживать живущих в борьбе с силами зла (Гуриев Т. А. 1993. С. 71–72).

Арьяман является «правителем южного пути» – соляного символа (зимняя дорога Солнца), ведущего к тому продолжению мира живых, которое было или должно было быть сначала в стране

Pitarah («Отцы»). «Южный путь Арьямана» – это путь, по которому идут приверженцы традиционной ритуалистической веры. В ином мире Арьяман стоит во главе сообщества Pitarah, которые представляют собой не мертвых, почитаемых в каждой семье особым ритуалом, но множество младших духов, добровольно присоединяющихся ко Всем-Богам. Но первоначально «Отцы», поселившиеся в ином мире, должны были быть хотя бы частью более или менее отдаленных предков (Дюмезиль Ж. 1986. С. 72, 74–75). Близкие представления мы обнаруживаем и у осетин (Туаллагов А. А. 2010. С. 246–247; 2014. С. 347–348).

Кроме того, обращает на себя внимание параллелизм в ритуальной составляющей почитания Pitri и почитания предков у осетин (Гуриев Т. А. 1993. С. 72). Не исключают, что фраваша связаны не только с культом близких предков, но и с культом героев древних иранцев, что сопоставимо с традициями греков. Первоначально так обозначали душу усопшего героя, который более всего мог помочь своим потомкам и защитить их (Бойс М. 1994. С. 25; Дорошенко А. Р. 1982. С. 26; Чунакова О. М. 2004. С. 47–49, 231). Данный круг представлений дополнительно характеризует отмеченный Клавдием Марием Виктором культ у алан, с которыми сопоставляются осетинские традиции (Алемань А. 2003. С. 82). Он же может фиксировать то древнеиранское состояние культа предков у алан, когда предки обретали божественную сущность в сознании своих потомков.

Согласно материалам Нартовского эпоса осетин, представители нартовского рода *Æxsnærtæggatæ* стояли и во главе общего мужского собрания нартов (*пыхас/пихас, пихæс*), на котором решались, как вопросы жизнедеятельности общества в целом, так и дела отдельных его представителей. Аналогичные собрания мужчин непосредственно действовали в традиционном осетинском обществе. Кроме того, по воззрениям осетин-дигорцев, представители нартовского рода *Æxsærtæggatæ* (*Woruzmæg, Хæmic, Soslan, Batraz*) в образе *partī kæntæ* («нартовские канты») осуществляют суд над душами умерших людей. Они располагаются рядом с правителем Царства мертвых или Рая *Varastur'om*, который исполняет их решение.

Клятва именем *partī kæntæ* являлась самой нерушимой клятвой в устах женщин. Данная клятва является клятвой покойника. *Kæntæ* связано с иран. *kan – «копать», т. е. *kæntæ* – это «закопанные», «покойники». Действительно, «отправиться на тот свет»

означало «отправиться к нартам», которые рассматривались осетинами как их непосредственные предки. В с. Дунта в конце июля на кладбище устраивали специальный поминальный праздник – Narti kænti xist. Данный образ эпических предков осетин нартов может быть также прямо сопоставлен с образом индийских Pitaraḥ. Именно такое положение и могло дать повод к тому, что в одном из дигорских нартовских сказаний главой Рая называется нартовский *Batraz*. В то же время *Batraz* много времени проводил среди небожителей, в том числе непосредственно в суде небесных *zædtæ* (Туаллагов А. А. 2014. С. 346–348).

В сарматском женском погребении № 2 кургана № 1 могильника Чугуно-Крепинка I–II вв. н. э. представлены поделки из известняка, яйцевидной, шаровидной и антропоморфных форм. Надо полагать, что последняя поделка относится к интересующему кругу антропоморфных статуэток. Для двух первых образцов рассматривается символика яйца, связанная с плодородием, началом жизни и потомством. находка антропоморфного образца, в русле рассмотрения меловых статуэток как изображений предков-прародительниц, оказывавших покровительство роду и обеспечивавших его продолжение, сопоставляется (Шепко Л. Г. 2018. С. 290–291, 292) с прежними традициями народов Средней Азии. Здесь в комплекс наряда невесты включали кожаную сумочку или серебряную коробочку, в которую некогда укладывали глиняного или деревянного божка. Ее вешали на бедра невесты, чтобы было много детей, а роды прошли легко (Борозна Н. Г. 1975. С. 291–292).

По заключению С. В. Богданова, статуэтки обнаруживались в погребениях малолетних детей 5–12 лет и подростков 12–16 лет. При возможности определения пола погребенного он оказывался женским. Поэтому полагалось, что погребения принадлежали девушкам, не достигшим брачного возраста. Статуэтки носили следы их долгого использования при жизни. Погребения со статуэтками помещаются в хронологическом диапазоне от конца II в. до н. э. до II в. н. э. (Богданов С. В. 1998. С. 46). Однако заметим, что определение лишь добрачного возраста представляется натянутым.

Исследователь полагает, что автохтонная раннесарматская традиция использования мела как символа чистоты и небесного света могла дополниться заимствованным из Средней Азии антропоморфизмом. Такие антропоморфные статуэтки изображали религиозно-мифологический женский персонаж, который мог служить и в качестве семейного или родового идола-кумира. Сам персонаж,

вслед за К. Ф. Смирновым, связывается с образом женского божества сарматов, которому семантически соответствует эротическое божество ведийских ариев Ушас (Богданов С. В. 1998. С. 47).

Находки меловых статуэток фиксировались и в раннеаланском катакомбном могильнике Байтал-Чапкан (Карачаево-Черкесия), датируемом концом IV–V вв., что ускользнуло от внимания большинства современных исследователей. Первая статуэтка длиной 10 см имела грубо обозначенные антропоморфные формы. Вторая, сохранившаяся в трех фрагментах, была еще более примитивна и имела конусовидную форму.

Ближайшей аналогией первой считают упоминавшийся бахмутский экземпляр. Отмечают и общие стилистические черты с каменным истуканом с городища Гиляч. Для второго отмечают находки в сарматских погребениях Нижнего Дона. Такой конусовидный кусок мела, например, представлен в женском погребении с деформированным черепом на р. Торгун. Кусок мела менее правильной формы фиксировался в сарматском погребении кургана № 2 у с. Абганерово на р. Аксай, в курганах №№ 35, 39, 47, 54 Суловского могильника и т. д. (Минаева Т. М. 1950. С. 231–233, рис. 2 а, б; 1956. С. 252–253, 254, рис. 12, 1, 2). Подобные образцы ранее известны и по материалам других сарматских погребений (Смирнов К. Ф. 1959. С. 255, рис. 19, 11, 256; 1975. С. 51, рис. 15, 8, 52; 1984. С. 88, рис. 40, 3, 88–89; Ильюков Л. С., Власкин М. В. 1992. С. 210; Мамонтов В. И., Матаев В. В. 2017. С. 100, 107, 113, рис. 5, 12). Находки кусков мела представлены и среди иных еще не опубликованных материалах из раннеаласких погребений Северного Кавказа.

Примитивная конусовидная форма статуэток напоминает, например, более поздние находки подобных меловых конусов в постройках Маяцкого поселения (Винников А. З., Плетнева С. А. 1998. С. 62, рис. 20, 4–8), что, видимо, должно учитываться при поиске значения подобных находок и в погребальных памятниках. Подобные сарматским примитивным статуэткам глиняные образцы были также ранее найдены, например, в «Большом доме» Джеты-асара 3 в слоях первых веков н. э., вплоть до IV в. включительно, в помещениях на поселениях Крыма первых вв. н. э., когда такие статуэтки могли покрываться несколькими слоями извести, каждый из которых окрашивался в красный цвет (Кругликова И. Т. 1961. С. 77, рис. 30, 2 а, б, 79, рис. 32, 1, 80, 82; Левина Л. М. 1968. С. 168, рис. 1, 1, 3; 1996. С. 246; 2000. С. 179, рис. 35, 1, 3). В связи с условиями находок вновь вспоминаются образы нманы.

Находка из Байтал-Чапкана справедливо рассматривалась как общесарматская черта погребального обряда (Алексеева Е. П. 1971. С. 82, 84, 99), предполагая этническое родство (Минаева Т. М. 1950. С. 233). Иными словами, исходя из общего круга сарматских находок, следует полагать непосредственное продолжение сарматских традиций в аланском обществе как непрерывной линии.

Некоторые авторы, принимая сопоставление Т. М. Минаевой меловых статуэток из могильника Байтал-Чапкан со статуэткой из погребения у с. Переездная, форму мелового конуса умозрительно сопоставляют с неким культом Великой Матери-земли, олицетворением которого у сарматов якобы стала ближневосточная Астарт, с деформированными черепами алан и с закладными белыми мергелевыми плитами «почти треугольной формы» из катакомб того же могильника Байтал-Чапкан (Мекерова М. Дж. 2008. С. 128–129, 131; 2010. С. 169–170, 173). Решение крайне субъективно, не имеет никакой опоры в археологических материалах. Допускается искажение информации даже по частным вопросам. Так, закладные мергелевые плиты серо-голубого цвета не имели определенной формы, изготавливаясь в целях закрытия входов в камеры круглой или арочной форм, чем и диктовались их формы и размеры (Минаева Т. М. 1956. С. 237, 240, рис. 3, 1).

Примитивные формы статуэток из Байтал-Чапкана позволяют обратиться к некоторым другим материалам из северокавказского региона. Одним из них является находка, определяемая как антропоморфный амулет, изготовленный из белого известняка, согласно устной информации, находившаяся у головы погребенного ребенка 3–5 лет в катакомбном погребении № 1 могильника Высокогорный 4 в Кисловодской котловине, датируемым началом III в. н. э. Погребение склонны относить к местному «субстратному» населению, имевшему связи с аланами. Находка сопоставляется с каменным амулетом антропоморфной формы из катакомбы № 65 Дмитриевского могильника VIII–IX вв., а также приводится информация о четырех глиняных предметах близких размеров в форме цилиндра с перехватом и углублениями с торцевых сторон, происходящих из района Цинандали в Грузии и хранящихся в коллекции ГИМ (Коровов Д. С. 2010. С. 138, 139, 141, рис. 3, 3, 142, рис. 4, 6, 145, 147).

В данном случае сложно согласиться с предлагаемой параллелью в лице дмитриевских образцов. Ближайшей аналогией находке представляется мергелиевая статуэтка из кургана № 13 могильника Кишпек (Кабардино-Балкария) (Бетров Р. Ж. 1987. С. 38,

рис. VII, 3; Кереев Б. М. 1988. С. 26), в котором находилось, видимо, захоронение воина достаточно высокого ранга. Обычно погребение датируется второй половиной III или началом IV вв. н. э. Погребение явно относится к догуннскому периоду.

В катакомбе № 1 (2005 г.) Дагомского могильника (Северная Осетия), датируемой второй половиной VI–первой четвертью VII вв., в головах погребенных была помещена меловая статуэтка высотой 4 см. Ее определяют условно как амулет, специально изготовленный для проведения некоего погребального ритуала. Символически находка, в целом, связывается с образом Мировой Горы, но «... могла символизировать любую гору Кавказского хребта, особенно почитаемую местным населением...» (Шестопалова Э. Ю. 2018. С. 182–183). Принять такую интерпретацию сложно. Ближайшими же стилистически и территориально, но более ранними хронологически следует признать упоминавшиеся находки из погребения № 1 могильника Высокогорный 4 и кургана № 13 могильника Кишпек, что и должно определять общий круг и семантику подобных находок.

В целом, статуэтки представлены в погребениях маленьких детей, где также удалось установить возраст – девочек вступивших в половозрелый возраст, и женщин. Надо полагать, что на сегодняшний момент мы можем ограничить примеры находок группой маленьких детей и группой женщин, от детей до половозрелых девочек и женщин репродуктивного возраста. Такие находки могли носить и парный характер, соответственно сопровождая женщину и ребенка, погребенных вместе. Видимо, следует согласиться с решениями исследователей, усматривавших в части находок скульптур в сарматских женских и детских погребениях заместителей покойника, объектов, в которых воплощались души умерших. Заметим, что сегодня подобный подход предлагается в отношении, например, погребальных монументальных статуй половцев (Гугуев Ю. К. 2017. С. 245–253).

В другой части находок мы можем иметь дело с воплощением образа женского божества, покровительствовавшего детям и деторождению, т. е. одной из ипостасей Великой Богини как прародительницы всего живого, подательницы жизни. Истоки данного образа богини были очень древними у разных народов, включая и представителей иранского мира. В таком культе занимали свое место, и представления о существовании души после «выхода из тела» (экстаз, смерть) (Мачинский Д. А., Чугунов К. В. 1998. С. 186, 187).

Меловые статуэтки представлены и в памятниках алан салтово-маяцкой культуры. Две меловые статуэтки были обнаружены в катакомбе № 182 Дмитриевского могильника (Белгородская область), входящую в группу погребений второй половины IX–начала X вв. Еще два фрагмента статуэток зафиксированы в слое чернозема раскопа № 4. Подобная статуэтка высотой 14,5 см известна по материалам разграбленной в конце 1990-х гг. катакомбы того же могильника (Сарапулкин В. А. 2017. С. 149, рис. 4 А, 151).

В катакомбе № 182 одна статуэтка длиной 16,1 см лежала возле черепа погребенной, другая, высотой 16,5 см – на нижней челюсти второй погребенной. В катакомбе № 65 две подобные статуэтки (Плетнева С. А. 1989. С. 99, рис. 50, 1, 2) лежали среди потревоженных костей ребенка 7–9 или 13–14 лет (Плетнева С. А. 1989. С. 100; Сарапулкин В. А. 2017. С. 144–151). Статуэтки являются поясными изображениями. По мнению С. А. Плетневой, одна статуэтка изображала мужчину, с некоторыми монголоидными чертами, в шапке с плоской тульей. От второй статуэтки сохранилась только голова, определяемая как женская, с большими глазами. Полагается, что изначально на нее надевалась матерчатая шапочка (Плетнева С. А. 1989. С. 100).

В. А. Сарапулкин считает, что статуэтки воспроизводили антропоморфные образы с непокрытой головой, а их европеоидный тип лица типичен для аланского населения донской лесостепи. Вместе с тем, исследователь отмечает, что иконография непаспортизированной находки характерна еще для скифских и тюркских монументальных скульптур, не известных у алан. Она представлена на поясных наконечниках Верхнесалтовского могильника (Сарапулкин В. А. 2017. С. 150–151), прямо сопоставляясь с таковой на тюркских каменных статуях (Плетнева С. А. 1967. С. 163, рис. 44, 58–61). Видимо, необходимо отметить находку статуэтки в поселении Актобе Чаянское, которую относят к сарматскому компоненту местного населения, определяя в ней изображение богини, одновременно указывая на передачу реального обычая деформации черепа (Подушкин А. Н. 2000. С. 39, 99, 113, 138, 150, 155, 174, таб. I, 104).

Несомненно, нельзя отрицать связь или влияние тюркской изобразительной традиции на изготовление непаспортизированной статуэтки. Тем более, что изображение особой формы косы на ней может указывать именно на тюркское происхождение, хотя, судя по одному из погребений Змейского катакомбного могильника, непосредственно в аланское общество включали отдельные пред-

ставители тюркского мира, носившие косы, или данная тюркская традиция перенималась и отдельными представителями собственно алан.

С другой стороны, европеоидный облик изображения явно соотносится с наблюдениями Х. Х. Биджиева, на которые ссылаются при анализе дмитриевской находки, что северокавказские статуи отличает именно европеоидный облик, что отражает тесные контакты пришедших на Северный Кавказ тюрков с местным населением. Одновременно выделяется и особая группа подобных изваяний, связываемая с прямыми предками балкарцев и карачаевцев, в которой отразились процессы этнического и культурного смешения с местным населением (Биджиев Х. Х. 1993. С. 247–250).

Но следует особо отметить, что исследователи выделяют на Северо-Западном Кавказе и возможную группу собственно аланских каменных статуй X–XII вв., связываемых с культом вождя или правителя, в котором уже проявлялись и христианские черты (Веселовский Н. И. 1905. С. 25–26; Яценко С. А. 1985. С. 32; Каминский В. Н. 1995. С. 372–375; Пьянков А. В. 1999. С. 31–37; 2000. С. 116–118; 2005. С. 326–327; 2006. С. 283–301; Демаков А. А., Орфинская О. В. 2001. С. 121–134; Доде З. В. 2001. С. 56; Евглевский А. В., Соков П. В. 2018. С. 150; Малахов С. Н. 2021. С. 193–195). Данное заключение любопытно рассмотреть в связи с некоторыми другими наблюдениями (Малахов С. Н. 2020. С. 212, сн. 3). Для иконографии статуй также замечено, что в таком головном уборе как у них изображен, например, один из персонажей на восточной стене Кяфарской гробницы.

Другие исследователи связывают данную группу изваяний непосредственно с тюрками (Минаева Т. М. 1971. С. 214–218; Кузнецов В. А. 1997. С. 169–171; 2020. С. 287; Нарожный Е. И. 2002. С. 136–137), несмотря на отсутствие аналогичных тюркских изваяний. Выход из такого положения, например, видят в том, что пришедшая некая группа тюрков, вступившая в тесные и дружеские связи с аланами, использовала для производства статуй местных мастеров (Кузнецов В. А. 2017. С. 301–302; 2020. С. 287). Их относят к изображениям тюрков, поступивших на службу к аланским правителям и принявшим христианство (Кузнецов В. А. 2020а. С. 95–96). Следует отметить, что известны тюркские каменные изваяния «погрудного» типа. Но они явно отличны от наших образцов, датируясь, в целом, в пределах VIII–XIII вв. (Евглевский А. В., Пилипенко Д. В. 2012. С. 138–147). Фиксировались и подобные миниатюрные скульптуры (Чхаидзе В. Н. 2014. С. 105), также явно отличные. Впрочем, те же

сторонники тюркской атрибуции «христианских статуй» считают их и аланскими, связывают с сакрализацией воинов-героев, возможно, погибших вдали от родины, военных вождей (Кузнецов В. А. 2019. С. 100). В таком случае, мы могли бы иметь пример выражения традиционных воззрений алан в новых условиях.

Вероятно, что сама местная традиция изготовления статуй имела и собственно аланский источник. Так, известна статуя «Владыка» («Аланский менгир»), обнаруженная на плато Бийчесын в Приэльбрусье, и перевезенная в наше время на место Нижне-Архызского городища. По мнению специалистов, статуя могла быть изготовлена аланами не ранее рубежа IV–V вв. и спрятана в земле не позже второй половины VIII в. в связи с появлением болгар в период усиления Хазарского каганата (Евглевский А. В. 2018. С. 64–74). Можно осторожно предположить, что статуя продолжает линию приводимых выше более ранних аланских статуэток, обнаруженных в их погребениях. Исследователи отмечали (Кузнецов В. А. 2015. С. 8), что еще два больших менгира сходных форм известны в том же районе Приэльбрусья.

Исследователи также отмечают, что в других катакомбных памятниках салтово-маяцкой культуры подобные находки не известны, хотя не исключается использование, например, деревянных образцов. Полагается, что меловые статуэтки являлись атрибутом культа семейно-родственных покровителей, не связанным напрямую с погребальной обрядностью. Такие статуэтки аланы использовали в ритуальных целях и лишь в редких случаях помещали их в погребения. С. А. Плетнева не исключала, что обе статуэтки были простыми игрушками умершего ребенка, одновременно отмечая, что провести грань между обычной игрушкой и магической фигуркой-оберегом не представляется возможным (Плетнева С. А. 1989. С. 100). В. А. Сарапулкин предположение об исполнении статуэтками роли игрушек посчитал неактуальным, т. к. они сопровождают и взрослые погребения. Таким образом, роль статуэток в погребальной обрядности алан Подонья признается туманной (Сарапулкин В. А. 2017. С. 151–152).

Следует поправить заявление исследователей в отношении находок в Дмитриевском могильнике, что «упоминания о присутствии изваяний в катакомбных захоронениях кавказских алан эпохи раннего средневековья нам не известны» (Сарапулкин В. А. 2017. С. 151). Они представлены, например, среди материалов катакомбы № 42 (1997 г.) Бесланского могильника (Северная Осетия).

Материалы могильника датируются в рамках конца II–начала III вв. и конца IV–начала V вв. (Дзуцев Ф. С., Малашев В. Ю. 2014. С. 102). Само погребение включают в группу, датируемую серединой–второй половиной III в. (исключая финал столетия). Две каменные статуэтки были обнаружены в дромосе входной ямы ограбленной катакомбы, куда, как полагают, могли быть перемещены в ходе самого ограбления. Погребение, судя по сохранившемуся инвентарю, было женским.

На первой статуэтке, высотой 10,3 см, изображен головной убор, в форме усеченного конуса. Окончание нижней часть убора передано плавной врезной чертой. Невысокая линия носа в верхней части переходит в прямые, скошенные к ней линии бровей. Глаза переданы короткими врезными линиями, параллельными линиям бровей. Они, вместе с врезными линиями, передающими носогубные складки и четко выделяющими скулы, свидетельствуют в пользу передачи монголоидного типа лица. Рот передан короткой горизонтальной врезной линией. Уши никак не обозначены. Овал лица с некоторым заострением в районе подбородка четко отделен от шеи. Шея четко отделяется от плеч (Кадиева А. А. Дзуцев Ф. С. 2012. С. 115, рис. 2; Сокровища Алании. 2011. С. 158, илл. 182). Статуэтка зафиксирована вместе с фрагментом бронзового зеркала под перевернутой глиняной миской, что логично сопоставляется с находками в сарматских погребениях под перевернутыми горшками (Кадиева А. А. Дзуцев Ф. С. 2012. С. 109–111).

Отдельно зафиксирована вторая статуэтка, высотой 14 см. Невысокая линия носа в верхней части переходит в прямые, скошенные к ней линии бровей, которые одновременно, видимо, служат обозначением нижней линии остроконечного головного убора. Глаза переданы линиями в форме небольших квадратов, что свидетельствует в пользу передачи иного расового типа, чем на первой статуэтке. К сожалению, заметная часть лица подверглась разрушению. Уши никак не обозначены. Овал лица четко отделен от шеи. Шея четко отделяется от плеч (Кадиева А. А. Дзуцев Ф. С. 2012. С. 115, рис. 3; Сокровища Алании. 2011. С. 158, илл. 181).

По мнению А. А. Кадиевой, бесланские находки сопоставимы с дмитриевскими образцами, которые при дополнительном исследовании можно бы было удревить на два столетия. Они отражают традицию помещения в могилы антропоморфных статуэток, что еще раз подчеркивает связь «раннеаланской» культуры с сарматским миром. Но такое возрождение сарматской традиции, по

замечанию исследовательницы, не поддается объяснению. Монголоидный тип лиц бесланских статуэток может свидетельствовать о полиэтничности «раннеаланского» населения. К данной группе относится и меловая статуэтка высотой 25 см, приобретенная в 1897 г. у начальника Владикавказского округа Д. А. Вырубова (Кадиева А. А. Дзуцев Ф. С. 2012. С. 114, рис. 1). Не исключают, что она происходила из того же Бесланского или Брутского могильников. К сопоставлению также привлекались высокогорная и кишпекская находки (Кадиева А. А. Дзуцев Ф. С. 2012. С. 111–112), что должно быть отклонено.

Сразу отметим, что статуэтка из коллекции Д. А. Вырубова по схеме близка первой из описанных статуэток, но не идентична в плане передачи расовых черт. Место ее находки может и не быть связанным с Бесланским или Брутским могильниками. Коллекция была приобретена у Д. А. Вырубова в марте 1897 г., когда он уезжал из Нальчика во Владикавказ, сменяя пост начальника Нальчикского округа на пост начальника Владикавказского округа (Вольная Г. Н., Дедуева А. Б. 2013. С. 104). Поэтому, скорее, статуэтка происходит с территории прежнего Нальчикского округа.

Еще одна находка мергелевой статуэтки высотой 8,2 см зафиксирована во входной яме упоминавшейся катакомбы № 1 (2005 г.) Дагомского могильника (Сокровища Алании. 2001. С. 164, илл. 199, 239; Шестопалова Э. Ю. 2018. С. 258, рис. 12, 63, 339, рис. 88), что еще пополняет образцы «изваяний в катакомбных захоронениях кавказских алан эпохи раннего средневековья», прямо сопоставимых стилистически с отдельными образцами из Дмитриевского могильника. Заметим, что катакомбе № 1 Дагомского могильника одновременно представлены женская и мужская статуэтки, как и в одном случае Дмитриевского могильника. Изначально автор раскопок полагала, что у дагомского скульптурного изображения мужчины «... утонченные черты лица настолько индивидуальны, что можно предположить визуальное знакомство художника с каким-то человеком или воплощение наиболее типичных для определенного этноса черт» (Шестопалова Э. Ю. 2008. С. 388).

Впоследствии были приведены важные уточнения. Входная яма катакомбы, как минимум, дважды раскапывалась и вновь закапывалась. Статуэтка была обнаружена в заполнении ямы, на высоте 1 м от пола, ближе к лазу. Отсутствие прочного основания не позволяло устанавливать статуэтку на поверхности, предполагая наличие особого футляра или мешочка-реликвария для ношения

на поясе или груди, что могло обеспечить сохранность тонких линий лица и краски. С другой стороны, некоторые повреждения свидетельствуют о длительности использования статуэтки.

В целом, автор полагает: «Это могло быть изображение Божества, героизированного предка, прославленного воина, великого военачальника или, что было бы наиболее интересно, портретное изображение какого-то конкретного человека. Можно предположить также сакральное предназначение этого предмета в сфере каких-то ритуальных действий, связанных с обрядом погребения, не случайно фигурка была положена во входной яме, ближе к лазу». Отмечая некоторые черты сходства со статуэтками, появляющимися в кавказском регионе еще с эпохи неолита, автор справедливо указывается на ближайшую аналогию в лице статуэтки из катакомбы № 65 Дмитриевского могильника и отрицает возможность рассмотрения дагомской находки как игрушки, исходя из условий ее находки: «Скорее всего, это воплощение Божества, покровителя рода или личного покровителя воина, погребенного в катакомбе» (Шестопалова Э. Ю. 2018. С. 15, 180–182).

В самой катакомбе был погребен знатный воин и две женщины, одна из которых явно происходила из социально зависимых слоев общества. Интересно, что возле меча воина были положены пластинчатые накладки, видимо, снятые с луки седла, в форме антропоморфной фигуры (Шестопалова Э. Ю. 2016. С. 110, рис. 1, 1; 2018. С. 260, рис. 14, 46, 318, рис. 71; Сокровища Алании. 2011. С. 164, илл. 197) и двух львов. В отношении антропоморфной фигуры, сопоставимой с образцами из комплекса VII в. в ст. Преградная и из склепа № 3 на г. Кугуль у г. Кисловодск (Ковалевская В. Б. 1983. С. 44, рис. 1, 8, 46), и, видимо, с находками из грунтового катакомбного могильника у с. Сыртыч (Дагестан) (Малашев В. Ю. и др. 2015. С. 158), допускается ее рассмотрение как амулета (Шестопалова Э. Ю. 2016. С. 108), что, видимо, не окончательно (Шестопалова Э. Ю. 2018. С. 97–98). Таким образом, в самой катакомбе появляется еще одно мужское антропоморфное изображение.

Северокавказские образцы мужских статуэток имеют общую схематичную, грубую антропоморфную форму. Бесланские и дмитриевские образцы представляют собой совсем иной тип – бюстовые статуэтки с хорошо проработанными, по сравнению с сарматскими и другими образцами, чертами. Монголоидные черты могут свидетельствовать о влиянии или внедрении в саму аланскую скульптурную традицию, малых форм, тюркской традиции. Но та-

кое положение не может однозначно рассматриваться как показатель полиэтничности аланского населения.

Ранняя дата бесланских находок свидетельствует в пользу того, что они могут отражать ранние контакты алан с представителями тюркского мира, но явно отличных от тех, что появятся на Северном Кавказе в эпоху, открываемую гуннским вторжением. Происходили такие контакты уже на Северном Кавказе или еще в местах прежнего проживания алан, сказать пока сложно. Осмысление в аланском обществе монголоидных черт своих статуэток могло задействовать некие собственные представления и ассоциации. Таким образом, речь может идти о своеобразной собственной аланской традиции малых бюстовых скульптур.

Исследователи допускают, что бесланские фигурки были воплощением каких-то божеств, входящих в систему религиозных представлений сармат-алан, оставляя вопрос об их расовом различии открытым. При этом допускается, что они связаны «... с военным культом, изображали героизированных, легендарных воинов, независимо от расовой и этнической принадлежности и, в какой-то степени, отражали индивидуальные черты конкретных людей, которых, возможно, видел и знал художник или был знаком с их изображениями» (Шестопалова Э. Ю. 2018. С. 182). Но, со своей стороны, вновь воздержимся от попыток трактовки черт изображений как неких индивидуальных черт реальных людей.

У нас нет окончательной уверенности, что статуэтка, например, из коллекции Д. А. Вырубова передает именно монголоидный тип, что можно сказать и по отдельным образцам из Дмитриевского могильника (Сарапулкин В. А. 2017. С. 149, рис. 4, 33). Бесланская статуэтка в остроконечном головном уборе, несомненно, передает европеоидный тип лица, что, как отмечалось, хорошо видно при непосредственном сопоставлении со второй статуэткой из той же катакомбы. Указание на слабую проработку глаз (Кадиева А. А. Дзудев Ф. С. 2012. С. 109) несколько не мешает такому заключению, но и может быть оспорено, в том числе, за счет явного отличия от передачи формы глаз на другой статуэтке. Плоская поверхность лица может говорить не о монголоидном признаке, а об общей изначальной схеме передачи лицевой части у подобных статуэток.

Если мы обратимся к дагомской статуэтке, высотой 8,2 см, то следует уточниться с ее формой. По сравнению с бесланскими образцами мы наблюдаем явную схематизацию и упрощение. Фактически головной убор в форме усеченного конуса, лицо и шея

переданы в единой, постепенно расширяющейся к плечам форме. Линия носа переходит в дугообразные линии бровей, верхние части которых ограничены врезными чертами. При общей плохой сохранности и сглаженности лицевой части статуэтки передача глаз сопоставима с таковой на бесланской статуэтке в остроконечном головном уборе. Такая схематизированная форма статуэтки и может быть прямо сопоставлена с несколькими, а не одним образцами из Дмитриевского могильника (Сарапулкин В. А. 2017. С. 149, рис. 4, 33, 34, Б, В, Г), являясь для них прототипом и в хронологическом плане. Формы бесланских статуэток и статуэтки из коллекции Д. А. Вырубова ближе к иному типу статуэток из Дмитриевского могильника (Сарапулкин В. А. 2017. С. 149, рис. 4, А, Д).

При сопоставлении с дмитриевскими образцами мы можем полагать, что дагомская статуэтка передает не индивидуальные черты какого-то конкретного человека, а создается по уже сформировавшемуся канону. В отношении замечания о воплощении наиболее типичных для определенного этноса черт следует склониться, вслед за автором раскопок, к признанию передачи европеоидного типа лица. Заметим, что передача на части подобных статуэток Дмитриевского могильника глаз короткими врезными линиями может обуславливаться не стремлением передать монголоидный тип, а общей схематизацией изображения и использованием такого материала как мел. Напомним, что статуэтки из Дагомского могильника и коллекции Д. А. Вырубова, передавая лицо европейского типа, представлены в головных уборах в форме усеченного конуса, который представлен на бесланской статуэтке с монголоидными чертами. Таким образом, мы можем полагать, что представители различных расовых типов имели общие головные уборы или защитные шлемы.

Бесланские находки, неточно определявшиеся как изображающие только головы и приводившиеся вне уже известных к тому времени аналогий, считают неясными по своему назначению (Бзаров Р. С. 2011. С. 21). Сегодня такое заключение можно аргументировано исправить. Также можно крайне осторожно предположить, что выявляемая группа северокавказских аланских каменных статуй X–XII вв., изображавших воинов в остроконечных шлемах, могла бы быть продолжением данной линии изображений.

Условия находок двух статуэток в бесланской катакомбе позволяет привести и другие наблюдения. Воспроизведенное древними грабителями помещение одной из статуэток под перевернутой

миской, скорее, позволяет рассматривать их как предметы, связанные с погребальным культом. Подобное переворачивание, как уже отмечалось выше для находок статуэток в насыпи кургана № 2 группы III у пос. Котлубань, связывается с переходом, передачей в загробный мир неких объектов или душ. Нахождение под миской вместе со статуэткой фрагмента зеркала не исключает проявление обряда «умерщвления» вещей, что может, учитывая связь образа зеркала с душой, составлять семантическое единство фрагмента зеркала и статуэтки в представлениях о переходе души в «иной мир». В данной связи интересны и другие наблюдения исследователей об образе зеркала в аланских древностях (Jegoussalimskaya A. 1989. P. 901).

С другой стороны, находка статуэтки во входной яме дагомской катакомбы может указывать на то, что положение статуэток не в камере, а при входе в нее или ближе ко входу являлось изначальным элементом погребального обряда. В любом случае, дагомская находка, как справедливо отмечает ее автор, не может рассматриваться как детская игрушка по месту своего положения. Следует добавить, что она не может рассматриваться в таком качестве и по составу погребенных.

Хорошая сохранность находки может свидетельствовать не о долгом использовании статуэтки владельцем при жизни, а о ее специальном изготовлении для проведения погребального обряда. Незначительные же повреждения могут быть следами помещения статуэтки в заполнение ямы, последующем там нахождении в процессе оседания заполнения или при повторных вскрытиях ямы. Без дополнительного изучения трудно сказать, насколько могут быть связаны места фиксации статуэток в дромосе и входной яме аланских катакомб с примером использования в катакомбе № 1, кургана № 2285 (207) Паласа-сыртского могильника (Дагестан) в качестве одной из частей заклада входа в камеру двух частей от разбитой известняковой антропоморфной стелы эпохи энеолита-ранней бронзы (Малашев В. Ю. и др. 2015. С. 75, 77–78, 377, рис. 187).

Находки из Бесланского, Дагомского и Дмитриевского могильников указывают на общность аланской традиции изготовления и использования бюстовых статуэток в погребальной обрядности, определяя источник и время появления такой традиции. Северокавказские находки могут указывать и на изначальное место помещения таких статуэток в погребениях. Кроме того, находки с территории современной Северной Осетии могут свидетельство-

вать о переселении на север, для охраны северо-западных рубежей Хазарии, не только алан из объединения, располагавшегося в районе современного Пятигорья (Ставропольский край), как обычно отмечают исследователи, но и из объединений Придарьяля. Вопрос о возможной какой-то связи, материальной и идейной, между традицией скульптур малых форм из аланских катакомб и традицией крупных каменных изваяний отдельной группы на Северо-Западном Кавказе сегодня может быть только осторожно поставлен.

Следует также указать, что в аланских памятниках представлены и другие схематичные мужские антропоморфные статуэтки. Речь идет о бронзовых амулетах, появляющихся, как полагают одни исследователи, во второй половине VI в. в аланских погребениях (Ковалевская В. Б. 1995. С. 144). Заметная часть таких амулетов имела явно фаллический характер. Статуэтки изображались либо без головных уборов, либо в конических шлемах, что не исключает, как полагают, и передачу искусственной деформации черепа. Редко вектор культурного заимствования ведут из Восточного Крыма в Прикубанье (Виноградов Ю. А. С. 495, 496, рис. 1). Появление таких статуэток в Крыму и на Северном Кавказе связывали с приходом гуннов (Кругликова И. Т. 1957. С. 256–257). Гуннское происхождение амулетов полагалось и другими исследователями (Михлин Б. Ю. 1972. С. 95–96; Субботин Л. В., Черняков И. Т. 1982. С. 160, рис. 10–14, 163–164).

В. Ф. Гайдукевич считал, что на европейский Боспор такие амулеты проникали через сармато-аланскую среду с Кавказа (Гайдукевич В. Ф. 1949. С. 42). С данным подходом был согласен и Д. Б. Шелов, рассматривая такой амулет из Танаиса, который он датировал концом IV–первой третью V в. н. э. (Шелов Д. Б. 1984. С. 244; Мамаев Х. М. 1986. С. 52, рис. 4, 14, 59; Ожередов Ю. И. 1999. С. 113; Богачев А. 2011. С. 112–117), что вызывало некоторые сомнения, но не опровергалось (Ковалевская В. Б. 1995. С. 142–143). Наоборот, в пользу приведенного решения свидетельствуют и другие материалы (Новичихин А. М. 2007. С. 58–60). Подобные амулеты, действительно, обычны для сармато-аланских древностей (Ушаков С. В. 2010. С. 96). Известны они и в меотских древностях, в Крыму, на Северном Кавказе, включая горные регионы (Абрамова М. П. 1997. С. 90, рис. 61, 14; Лунёв М. Ю., Пьянков А. В. 2016. С. 157, 159, рис. 1, 3). Обычно они датируются с гуннского времени по VII в., а на Северном Кавказе – постгуннским периодом, поздний V–вторая треть VI вв. (Мастыкова А. В. и др. 2016. С. 23–24, 129, таб. 21, 10, 11; Мастыкова А. В. 2009. С. 82–83).

По мнению некоторых исследователей, амулеты относят к одному из тех типов, которые наиболее ярко отражают межэтнические контакты. Вопрос о происхождении, генеральном направлении распространения признается дискуссионным. Допускаются единичные случаи использования этих оберегов в ранний период на основании случайной находки (Arzhantseva I. 1997. P. 157, fig. 3, 7) на Зилгинском городище (Северная Осетия), расцвет которого относят к II–IV вв. (Албегова З. Х. 2008. С. 8, 9). Но стилистические особенности предмета и условия его находки (Arzhantseva I., Deopik D., Malashev V. 2000. P. 241, fig. 19, 4, 242) не позволяют точно установить время бытования. Следует отметить, что с данным городищем связан Бесланский катакомбный могильник. Не исключено, что с городища, располагавшегося на южной окраине г. Владикавказ, происходит еще одна подобная находка. Она условно датирована V–VI вв. (Кузнецов В. А. 1980. С. 58, рис. 5, 12, 63–64, 68). Находка подтверждает то положение, что в отличие от находок антропоморфных женских статуэток и каменных мужских из Бесланского и Дагомского могильников, бронзовые мужские антропоморфные амулеты предназначались не только для использования при погребении, но выполняли свои определенные функции при жизни их владельцев.

Другие исследователи полагают, что примитивность и широкое распространение глиняных и бронзовых идолов не дает возможности связывать их с каким-либо определенным племенем. Их появление на западе, в том числе у алан не ранее IV–V вв., относят к части джетыясарского населения, увлеченного с собой гуннами. Появление в самих джетыясарских комплексах бронзовых амулетов в последние века до н. э. связывается с пришлым населением, возможно, из Зауралья, Южной и Юго-Западной Сибири. Иконографически с ними тесно связаны антропоморфные налестки на керамических сосудах III – VII–VIII вв.

Особо отмечается большая близость изображения такого антропоморфного персонажа в коническом шлеме, подобном шлему на бесланской статуэтке, бронзового солярного амулета из аланского катакомбного могильника у с. Камунта со скульптурой из Кескен-Куюк-кала, из числа «болотных городищ», располагавшихся рядом с памятниками джетыясарской культуры. В собственно гуннских памятниках Центральной Азии подобные находки не фиксировались (Левина Л. М. 1968. С. 170–178; 1996. С. 246–248, 364, рис. 169, 9, 11; 2000. С. 176, 180–182, рис. 36, 37, илл. 34; Ягодин В. Н. 1978. С. 95, рис. 25, II, 1, 113). С другой стороны, отмечалось,

что они не известны и в Европе, в Паннонии, где располагались затем центр гуннского объединения и ставка Аттилы (Кузнецов В. А. 1980. С. 64). Е. В. Вдовченков связал появление в Восточной Европе таких амулетов с движением ираноязычных кочевников в ходе одной из волн миграций III–IV вв. из Средней Азии (Вдовченков Е. В. 2010. С. 135–138; 2010а. С. 108), хотя в последнее время оставляет вопрос без решения (Вдовченков Е. В. 2019. С. 254–256).

Следует отметить, что нам известны, несомненно, тюркские бронзовые антропоморфные амулеты, включающие и образ всадника. Они наделяются особыми чертами, что явно отличает их от аланских амулетов. Вполне объективными представляются попытки исследователей определения семантики их образов в рамках известных тюркских верований и культов. Они известны на различных территориях раннесредневекового периода (VIII–X вв.), в том числе на Северном Кавказе и среди салтово-маяцких памятников (Пьянков А. В. 2000а. С. 128–131; Флёрова В. Е. 2001. С. 76, 78; Березин Я. Б., Савенко С. Н. 2004. С. 149–153; Аксенов В. С., Хоружая М. В. 2008. С. 232–235; Давыденко В. В., Гриб В. К. 2009. С. 187–196).

О. Менчен-Хелфен относил появление таких амулетов, отвращающих зло, к догуннскому периоду, считая их амулетами сарматского типа (Maenchen-Helfen J. O. 1973. P. 285–286). Против гуннской атрибуции выступили и отечественные специалисты (Шелов Д. Б. 1984. С. 244). С такими амулетами справедливо сопоставляется изображение на каменной стеле из кургана на р. Кальмиус, возле хут. Пикузы, что связывается с сармато-аланским влиянием (Шевцов М. Л. 1980. С. 268–269). С другой стороны, сюжет стелы возводят к изображению бога Беса на каменном алтаре из римского лагеря Сайала, что связывают с распространением его культа в эпоху эллинизма в Причерноморье (Шевцов М. Л. 2009. С. 434–435). Вместе с тем, заметим, что вопрос о времени появления соответствующих амулетов остается окончательно не решенным (Мастыкова А. В. 2009. С. 83; Володарець-Урбанович В. Я. 2016. С. 82).

Афанасьев Г. Ф. рассматривал фаллические аланские амулеты как отражающие фаллический культ, сочетавшийся с культом вождей, который, судя по изображению таких фигур на солярных амулетах, сочетался с солярным культом (Афанасьев Г. Ф. 1976. С. 130). А. П. Рунич называл антропоморфную фигуру данного типа амулетов-подвесок (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 161) идолом (Рунич А. П. 1975. С. 139, рис. 4, 35, 146; 1977. С. 249). Н. Г. Ловпаче, насколько можно понять, включает подобные антропоморфные

изображения в круг изображений божеств азиатского (индийского) происхождения (Ловпаче Н. Г. 1978. С. 145, 147, 164, рис. 2), что выглядит достаточно экзотично.

В. Б. Ковалевская относила амулеты к болгаро-аланским (Ковалевская В. Б. 1983. С. 45; 1995. С. 141–142), вместе с тем полагая, что антропоморфные амулеты появились у алан за счет культурного влияния Крыма, Причерноморья (Ковалевская В. Б. и др. 2010. С. 4). Исследовательница предлагала усматривать в фаллических амулетах символ обряда инициации, их связь с погребальным обрядом, захоронением супружества. Такие амулеты VI–VII вв. рассматривались как изображения главного Божества Неба, чей небесный характер в VII–VIII вв. подчеркивался включением фигуры в кольцо. Солярно-антропоморфные амулеты рассматриваются исследовательницей как изображения Главного Божества Неба, дающего жизнь. Из культа такого божества полагается появление дружинного культа покровителей воинов, отраженного в антропоморфных амулетах особого типа, связанного с производством в хазарских мастерских не ранее VIII в. Предполагается слияние культа мужского божества плодородия с культом героя-вождя (Ковалевская В. Б. 1981. С. 89; 1983. С. 45–48; 1995. С. 143, 144). А. К. Амброз относил находки к древностям северокавказских погребений группы III (Амброз А. К. 1989. С. 131, рис. 45, 8). Заметим, что меловые идолички с подчеркнутыми половыми признаками отмечались для сарматских древностей II–III вв. (Яценко С. А. 1992. С. 200, 213, таб. 13, 7), но они явно отличны от рассматриваемых аланских.

Несколько странным представляется приписывание В. Б. Ковалевской «кавказской версии» происхождения амулетов (Вдовченков Е. В. 2010. С. 137; 2010а. С. 107). Видимо, данная трактовка произошла за счет переноса на соответствующие типы антропоморфных амулетов замечания исследовательницы об истоках металлических амулетов, в целом, на Кавказе с эпохи бронзы и раннего железа (Ковалевская В. Б. 1981. С. 87). Г. Н. Гарустович относит фаллические амулеты к шаманской ритуальной атрибутике, где они выступали и как магические амулеты плодородия, и как обереги от порчи и сглаза (Гарустович Г. Н. 2015. С. 58–59). Собственно, с культом плодородия подобные антропоморфные амулеты издревле известны на различных территориях Евразии (Хлобыстина М. Д. 1967. С. 246–250).

Другие исследователи полагают наличие иных солярных амулетов с фаллическими признаками без самого антропоморфного

изображения. Солярно-антропоморфные амулеты в развитие вы-
сказанных предложений рассматриваются как сочетание соляр-
ного культа с культом Главного Божества или Бога войны (Шесто-
палова Э. Ю. 2016а. С. 5–6, 7, рис. 1, 2, 6, 10–11). Не исключают, что
аланские колесовидные амулеты каким-то образом связаны с об-
разом небесного колеса Нартовского эпоса осетин (Албегова З. Х.
2001. С. 95). Заметим, что такое колесо, олицетворяющее солнце,
имело антропоморфные мужские черты.

С. А. Яценко на основании находки скульптурной подвески из
кургана № 20 у ст. Тифлисская отмечал известность соответствующего
мужского антропоморфного персонажа сарматам во II в. н. э.
Отмечая находку из Танаиса, исследователь полагал, что с рубежа
III–IV вв. данный персонаж у «поздних сарматов» стал изготавливать-
ся плоским и его можно сопоставить с образом солнечного Сосла-
на Нартовского эпоса осетин (Яценко С. А. 1992б. С. 64, рис. 1, 4, 5,
65–66), в котором специалисты видят черты древнего солнечного
божества. Сопоставление изображения с нартовским персонажем
уже вызывало к себе критическую реакцию (Вдовченков Е. В. 2010а.
С. 109). Заметим, что тифлисская находка (Гущина И. И., Засецкая
И. П. 1994. С. 132, таб. 33, кат. 316) вряд ли может однозначно трак-
товаться как сарматская, учитывая античные образцы, распростра-
няющиеся в Северном Причерноморье в I–III вв. н. э. и рассматри-
вающиеся как амулеты (Кругликова И. Т. 1957. С. 256; Гущина И. И.,
Засецкая И. П. 1994. С. 23; Алексеева Е. М. 1982. С. 24–25, 94, там. 41,
1–16). Их появление связывали с кельтским влиянием, указывая на
анalogии из Галлии I в. до н. э. (Трейстер М. Ю. 1992. С. 43, рис. 9,
8, 46).

Вместе с тем, С. А. Яценко, указывая на известные джетыясар-
ские находки, отмечает параллели им в лице налестков на керамике
в сакральном комплексе Сидак (Сидак Ата тебе) на средней Сырдар-
ье. Полагая семантическое единство изображений, исследователь
отмечает появление соответствующих идольчиков в Сарматии,
скорее, с I в. н. э., бронзовых амулетов у алан с рубежа III–IV вв., ко-
торые с рубежа VII–VIII в. представлены на солярных амулетах алан.
Автор продолжает связывать их с образом нартовского Сослана, от-
нося находки на Нижней и Средней Сырдарье к формированию и
существованию здесь типологически сходного персонажа в среде
населения Кангюя (Смагулов Е. А., Яценко С. А. 2008. С. 9).

Ю. И. Ожередов рассматривает фаллические сармато-аланские
амулеты в контексте индоевропейских представлений о связи об-

раза стрелы с солнечным, световым лучом, что сочеталось с представлениями о фаллической сущности стрелы, несшей и охранительные функции. Истоки антропоморфизации стрелы находились в индоевропейской среде Сибири и Центральной Азии. Ее унаследовали номады-индоиранцы, пронеся вплоть до средневековья. Сармато-аланские бронзовые подвески с фаллическими чертами остроголовых персонажей сопоставимы с таковыми с образами монументальных воинственных божеств-воинов Севера Сибири, образом космического лучника и т. д. Из сармато-аланской среды данная традиция с определенными изменениями и адаптацией распространилась в тюркской среде (Ожередов Ю. И. 1999. С. 113).

Вместе с тем, не исключают, что подобные находки следует рассматривать как единую категорию вместе с интересующими нас амулетами. Такие антропоморфные амулеты предложено определять как явление наднациональное, не несущее этнической информации для археолога. Вероятно, они отражали какую-то сторону духовного мира, общую для многих народов, и служили не только как предметы погребального культа, но и носились при жизни (Новичихин А. М. 2007. С. 59). Действительно, та же ситуация в Северном Причерноморье и Крыму может свидетельствовать не о заимствованиях в результате межэтнических контактов, а о схождении близких друг другу верований, имеющих и схожие материальные воплощения. Конечно, такие представления не были идентичными, всегда доминируя в осмыслении даже очень схожих для их воплощения материальных объектов.

Таким образом, интересующие нас антропоморфные мужские статуэтки могут включаться в более широкий круг антропоморфных изображений, представленных аланскими амулетами. Судя по всему, бесланские статуэтки близки им и хронологически. Но здесь также следует сохранять дифференцированный подход в определении семантики, которая пока не может быть надежно подтверждена или обоснована и для приведенных решений (Кузнецов В. А. 1993. С. 177; Флёрова В. Е. 2001. С. 28–29). Фаллические и солярные черты никак не прослеживаются в наших, приведенных ранее статуэтках. Но фаллические черты, представлены, например, на меловой статуэтке из ямы кургана № 22 некрополя Танаиса (Гугуев В. К., Евглевский А. В. 2021. С. 106, 110, рис. 13, 1).

Заметим, что такие схематичные изображения человечков представлены на амулете в форме сдвоенных ведерок из женского погребения, относимого к памятникам среднесарматской культу-

ры, у с. Липовец (Украина) (Воронятов С. В. 2012. С. 418, рис. 6, 4, 419, рис. 7, 2, 429). Собственно бронзовые и золотые антропоморфные амулеты найдены в других сарматских памятниках, например, в погребении № 2, кургана № 20 Усть-Каменского могильника (Украина) (Вязьмитина М. И. 1986. С. 215, рис. 66; Костенко В. И. 1993. Рис. 29, 28), в погребении № 18 «Ногайчинского» кургана (Крым), несущего в себе материалы, связанные с приходом алан (Симоненко А. В. 1993. С. 91, фото 24; Зайцев Ю. П., Мордвинцева В. И. 2003. С. 67, рис. 4, 7, 82, рис. 15, 4, 83), в погребении из Старой Осоты (Вязьмитина М. И. 1986. С. 215; Симоненко А. В. 1993. С. 91).

По поводу находки бронзового амулета возле головы погребенного ребенка в могильнике Усть-Каменка отмечается вероятность использования таких «идолчиков» в быту, но помещение в могилу для сарматов считается необычным в столь раннее время. Сама находка трактуется в русле отмеченного выше объяснения находок каменных статуэток в погребениях сарматов как показателя особых обстоятельств смерти с приведением этнографических данных о представлениях ираноязычного населения Средней Азии, что, если тело покойного стало мягким, то покойный может «забрать» с собой кого-то из живых. Поэтому готовили фигуру-заместителя (Яценко С. А. 2016а. С. 206). В данном случае предложенная трактовка представляется натянутой.

Важным является замечание (Кузнецов В. А. 1993. С. 178–179; Албегова З. Х. 2001. С. 94–95) о находке в 1923 г. соответствующего фаллического деревянного амулета конца XIX–начала XX вв. одном из святилищ Северной Осетии (Миллер А. А. 1962. С. 90, рис. 6, 2; Кузнецов В. А. 2007. С. 281, рис. 3, 5). Интересно, что из того же аланского катакомбного могильника в с. Камунта, где был найден бронзовый амулет, происходят пятиугольные кожаные амулеты, на которых вышит соответствующий антропоморфный образ (Кузнецов В. А. 1993. С. 176, рис. 9, 4, 5). Пятиугольные кожаные амулеты фиксируются в склепах XVII–XIX «Города мертвых» у с. Даргавс Северной Осетии (Кузнецов В. А. 1962. С. 39–40; 1993. С. 177–178; Шелов Д. Б. 1984. С. 246, сн. 35). Аланские бронзовые из катакомбы № 113 могильника Мокрая Балка (Рунич А. П. 1977. С. 250, 251, рис. 3, 3; Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 201, рис. 125, 6) и кожаные амулеты также сопоставлялись (Кузнецов В. А. 2007. С. 280–281) с петроглифами из окрестностей г. Карачаевск, с изображениями из скальных катакомб балки «Крейда» (Карачаево-Черкессия) (Минаева Т. М. 1971. С. 91, рис. 22, 2).

В. А. Кузнецов, сопоставляя антропоморфные амулеты с изображениями на кожаных амулетах-ладанках, не исключает, что их поздней модификацией были металлические мужские фигуры, заключенные в рамку, из Рутхи, Змейки (Северная Осетия) и Колосовки (Краснодарский край) X–XII вв. Исследователь предполагает, что они изображали жрецов и были связаны с фаллическим культом плодородия, уходя корнями в кобанскую культуру. Допускается рассмотрение осетинской деревянной жертвенной подвески как деривата аланских металлических амулетов, изображавших жрецов (Кузнецов В. А. 1984. С. 186; 1992. С. 295–297).

В другой раз исследователь рассматривает деревянную подвеску как завершающую генетико-эволюционный ряд почти 1500-летней давности, уходящий корнями в аланские, а, возможно, и в более ранние древности (Кузнецов В. А. 2007. С. 281). Однако в пользу таких предложений не может быть приведено никаких доказательств. Связь с памятниками кобанской культуры никак не прослеживается. Более поздние изображения из Змейки и Колосовки достаточно специфичны и отличны от аланских образцов. Не исключено, что их происхождение и производство связано с меото-адыгским миром. Что касается самих пятиугольных амулетов-складней, распространенных только на территории Алании, из Нижнего Архыза, катакомбных могильников Змейка и Рим-Гора, сходных из Дардонского склепового могильника, датируемых XI–XII вв., из могильника Камунта VII–IX вв., и из осетинских склепов XVII–XVIII вв., то заключение о предоставлении ими весомого аргумента в пользу генетических связей этнографической осетинской культуры с археологической аланской (Кузнецов В. А. 2017. С. 84–85, 268–269, 297) представляется обоснованным.

Наличие антропоморфных амулетов в сарматских памятниках, как мы видели, сопровождается изображением подобных схематичных фигур на амулете из погребения у с. Липовец. Подобная ситуация представлена и в аланских памятниках. Давно было обращено внимание на находку в катакомбе № 4 могильника Мокрая Балка (Ставрополье), датируемой VIII–IX вв., рядом с погребенной девочкой фаллического антропоморфного амулета. В катакомбе № 11 того же могильника, датируемой, скорее, VI в. н. э. (Ковалевская В. Б. 2005. С. 139), возле супружеской пары, в ногах погребенного мужчины, стоял кувшин, украшенный фризом из четырех соответствующих антропоморфных фигурок (Ковалевская В. Б. 1983. С. 45, 47, рис. 2, 1, 14; 2005. С. 323, рис. 91, 2, 335, рис. 103, 1, 14).

Аналогичное изображение представлено на фрагменте сосуда, обнаруженного у хут. Горькая Балка (Краснодарский край). Его рассматривают с позиций семантики, обозначенной В. Б. Ковалевской. Сосуд относят к культово-ритуальным, функционально сопоставимым со смысловой нагрузкой клейма (Лихошерстова Н. А. 1998. С. 23–24). Каких-либо доказательств в пользу предлагаемой трактовки не приводилось. Но следует заметить, что параллельное представление антропоморфных амулетов и изображений на сосудах, сопоставимо с положением в джетыясарских материалах. Интересно, что в погребении № 57 могильника Бжид 1 последней трети V–начала VI вв. (Туапсинский район Краснодарского края) была обнаружена серебряная двупластинчатая фибула, произведенная в Северном Причерноморье по дунайским прототипам и украшенная антропоморфным изображением. Данное изображение сопоставимо с одним из типов амулетов из джетыясарских памятников последних вв. до н. э.–VII в. н. э. (Пьянков А. В. 2002. С. 75, рис. 2, 82).

Дериватами аланских антропоморфных амулетов предложено считать соответствующие изображения на коврах балкарцев и карачаевцев (Батчаев В. М. 1986. С. 77, 78, таб. XIV; 1986а. С. 164, таб. VII, 8–15, 167, 169). Что касается предположения о такой преемственности в отношении декора отдельно взятого платья из с. Безенги в Балкарии (Батчаев В. М. 1986. С. 77), то оно представляется явно натянутым. Нет возможности чем-либо подтвердить указание (Студенецкая Е. Н. 1976. С. 215, 220), что схематичные изображения человечков на коврах балкарцев и карачаевцев «... перекликаются по своей трактовке и с человечками на аланских бронзовых ажурных бляхах IV–IX вв.», т. е. на солярно-антропоморфных амулетах (Минаева Т. М. 1971. С. 134, рис. 37, 1).

Завершая обзор определяемого круга археологических находок, вновь отметим свидетельство марсельского ратора Клавдия Мария Виктора, что каждый из алан как богов почитал своих предков. Собственно данное сообщение давно и сопоставлялось исследователями с находками аланских бронзовых амулетов (Maenchen-Helfen J. O. 1973. P. 285; Ковалевская В. Б. 1983. С. 48; 1995. С. 144). С другой стороны, не исключалось, что сообщение о правителе алан Эохаре как идолопоклоннике может быть соотнесено с упоминавшимися находками меловых статуэток в аланских погребениях. В целом, указывалось, что археологические находки, о которых мы говорили выше, дают возможность полагать, что гунны Аттилы и союзные им аланы поклонялись не только священному мечу, но

еще и идолам (eidola) в человеческом образе (Maenchen-Helfen J. O. 1973. P. 294, 296). Остается вновь указать на сообщение Клавдия Мариа Виктора, в котором почитание умерших предков у алан тесно связано с представлениями о богах и идолатрии. Возможно, памятуя, в частности, о шлемообразных головных уборах на статуэтках и амулетах в погребениях, идее перехода в потусторонний мир, следует обратить внимание и на некоторые иные типологические параллели (Туаллагов А. А. 2001. С. 240–241).

Сведения письменных источников об идолатрии у алан, связанном с культом предков и богов, погребально-поминальными традициями, находят свои параллели в археологических материалах. В круг данных материалов следует теперь включить находки бюстовых статуэток, изображавших мужские антропоморфные образы. Но, в отличие от наших предшественников, мы не находим пока оснований для разделения сведений письменных источников для находок женских и мужских антропоморфных статуэток в погребальных памятниках алан. Обратим внимание и на совместные находки обоих видов статуэток в одном комплексе.

Подводя общий итог, следует полагать, что традиционная религия алан входила в круг политеистических религий. Знакомство алан как политеистов с монотеистическими авраамистическими религиями происходило в ходе определенных исторических событий, разворачивавшихся непосредственно на Северном Кавказе и на сопредельных территориях. Основная часть предлагаемого исследования и будет посвящена изучению истории монотеистических религий – иудаизм, ислам, христианство – в истории алан. Соответственно определяется и его структура. Кроме собственно вопросов истории этих трех авраамистических религий полагается рассмотрение и сопряженных с ними отдельных проблем аланской истории, которые влияют на выработку тех или иных положений в работах ученых по религиозной истории Алании.

Но прежде, чем перейти к соответствующей части исследования, следует остановиться еще на одном вопросе. Нами полностью разделяется мнение, что нет никаких оснований (Коробов Д. С. 2004. С. 83–92; Афанасьев Г. Е. 2016. С. 130; Дзаттиаты Р. Г. 2020. С. 82) предполагать (Савенко С. Н. 1994. С. 9) или прямо подразумевать принятие аланами зороастризма (Сулимирский Т. 2007. С. 23), порой связываемого с появлением на Кавказе согдийцев и рассматриваемого в качестве основы последующего синкретического взаимодействия с христианством (Сабо Л. 1988. С. 112; Рудницкий Р. Р.

2001; Погребной А. Ю. 2006. С. 277–280; 2009; 2009а. С. 23–30; Барбанов О. Н. 2013; Чаплыгина С. Ф. 2015. С. 40, 42, 172–174, 181, 194–196, 215; Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. 2017. С. 100–102, 104, 107, 108, 113, 116–117; Маан О. В. 2020. С. 138, сн. 537). Исследователи отмечают необходимость строгого изучения таких подходов (Малахов С. Н. 2020. С. 90–95). Но дискуссионность «зороастрийской темы» (Савенко С. Н. 2017. С. 60) не становится актуальной.

Наглядные примеры зороастрийского присутствия в Закавказье (Картли) и на территории современного Дагестана не имеют параллелей для аланской истории. Исследователями справедливо высказаны и иные критические замечания в отношении идеи о зороастризме у алан (Дударев Л. С. 2010. С. 199–201). Но при этом, в частности, заметим, что утверждение на примере скифского храма огня о проникновении зороастризма на Северный Кавказ через вернувшихся из Передней Азии скифов (Дударев Л. С. 2010. С. 199) не может быть принято в силу иного характера данного заимствования (Петренко В. Г. 2006. С. 58–61). Известные частные примеры усматривать в отдельных аланских памятниках отражение верований «зороастрийского толка» (Ендольцева Е. Ю. 2018. С. 299) стоит в том же ряду отдельных современных безуспешных попыток связать религиозные представления алан с зороастризмом, в том числе, за счет использования определения «зороастрийский» для древнеиранских верований, с которыми зороастризм исходно связан, но никак не определяет их.

Необходимо особо отметить, что ни один из известных науке источников никогда не сообщал о зороастризме у алан. Показательно, что долгое время на Кавказе непосредственно действовала зороастрийская Персия, которая активно стремилась распространять свою религию на местные народы и находилась со многими из них в непосредственных контактах. В такой ситуации не заметить аланский зороастризм было бы невозможно. Аланы неоднократно выступали как на стороне Персии, так и против нее, но никогда соответствующий религиозный момент не определялся. В таком ракурсе, например, интересно указать на стремление Персии вернуть в лоно зороастризма правителя Албании Вачэ II, который собрал против нее силы горцев Южного Дагестана и маскутов. Персидский правитель Пероз, как иногда полагают, обратился к аланам, которые по пути разорили некоторые области Картли и целый год (460–461 гг.) разоряли Албанию, пока не вынудили ее правителя сдаться (Семёнов И. Г. 2002. С. 19–20). Действия алан, как обычно,

стимулировались щедрым вознаграждением заказчика вторжения. Нет никакого даже намека о действиях в пользу единоверцев. С другой стороны, мы можем полагать, что вторжение совершали гунны, но с ними выступали и союзные им аланы (Габуев Т. А. 2011. С. 62–63).

В последнее время тема условно именуемого «аланского варианта зороастризма» вновь была поднята на основании трактовок некоторых материалов Змейского катакомбного могильника и др. (Кузнецов В. А. 2019. С. 42, 50–51, 146, 153–159; 2019а; 2020. С. 268; 2020а. С. 27–28). Однако конкретные примеры для такой трактовки не носят определяющего характера для аланских памятников и не могут диктоваться исключительно зороастрийскими традициями, которые не всегда корректно приводятся для желаемого подтверждения трактовок. Часть из них прямо противоречит зороастрийским традициям.

Так, аланские «курильницы», аргументировано отнесены к «современным археологическим мифам» (Березин Я. Б. 2019. С. 50–55). С другой стороны, спорны, например, трактовки сооружения у Хумаринской крепости как аланского объекта и т. д. Впрочем, теперь этот объект признается (Кузнецов В. А. 2019. С. 99) за собственно персидский. Заметим, что укрепление, хотя изначально было построено во владениях алан, служило хазарским объектом. После падения власти хазар укрепление опустело, аланы не использовали его, возведя недалеко собственное укрепление. Наконец, сегодня известен зороастрийский скальный погребальный комплекс близ Дербента (Гаджиев М. С., Бакушев М. А. 2006. С. 379–381; Гаджиев М. С. 2007. С. 51–62), что позволяет предметно сопоставить его материалы с якобы зороастрийскими погребениями алан. Интересно, что теперь, в целом, теми же авторами постулируется влияние зороастризма на древнеиранские культы алан (Кузнецов В. А. 2021. С. 35–36). Утверждения, что результаты раскопок могильника Едыс в Южной Осетии дают полное основание говорить о проникновении элементов зороастрийского культа в Западную Аланию (Кцоева С. Г. 2021. С. 93), не имеют под собой оснований и никак не могут быть связаны с Западной Аланией.

Кроме фиксируемого проникновения зороастрийских традиций к населению раннесредневекового Дагестана представлены и письменные свидетельства («Кар-намак») попытки распространения персами в 568 г. зороастризма среди части хазар данного региона (Колесников А. И. 1998. С. 80). Позднее археологически фик-

сируется, как минимум, последствия тесных культурных контактов хазар с зороастрийцами (Ильюков Л. С. 2017. С. 29–37). Если даже учитывать тесные контакты и объединение с хазарами алан, то для последних нет никаких подобных фактов. Заметим, что зороастрийские толкования, затрагивающие и приведенные материалы (Козаев П. К. 2000. С. 287–290), нельзя признать достаточно корректными.

В хазарских комплексах VIII в., для которых отмечаются черты контактов с зороастрийцами, представлены в разных сочетаниях треноги, котлы, светильники и особого рода жертвенники. Интересно, что тренога с навершием, сопоставимым с элементами конструкций «канделябров» и жезлов, и котел были представлены в более раннем аланском погребении у с. Брут (Северная Осетия) второй половины V–начала VI вв. (Туаллагов А. А. 2008. С. 26–47). Но и здесь у нас нет должных оснований усматривать в брутском комплексе черты зороастрийского влияния или контактов.

С влиянием традиций населения раннесредневекового Северо-Восточного Кавказа некоторые исследователи связывают появление образа ящерицы на зеркалах из катакомбы № 99 (1983 г.) Змейского могильника, катакомбы № 28 (2000 г.) Даргавского могильника середины/конца IX–первой половины X вв. или X в. (Северная Осетия), а также среди материалов салтово-маяцкой культуры – из катакомбы № 2 (1947 г.) Салтовского могильника, катакомбы № 119 (2013 г.) Верхне-Салтовского IV могильника середины/второй половины IX в. и, видимо, на фрагментах от двух зеркал, хранящихся в коллекции Донского музея (г. Новочеркасск). На Северо-Восточном Кавказе данные образы на зеркалах V–VII вв. являются примером прямого влияния персидского зороастризма, тогда как в аланских древностях наблюдается ограниченное приспособление данного образа к собственным традициям. Причем, аланские зеркала, согласно данным на сегодняшний день, представляются хронологически более поздними, относясь к периоду после окончания персидской истории на Кавказе. Данный частный пример также отрицает проникновение зороастризма в аланскую среду (Туаллагов А. А. 2019. С. 87–90; 2021. С. 172–178).

Вместе с тем, хронологические различия между двумя группами зеркал нуждаются в дополнительной проверке. Обращает на себя внимание, например, синхронизация аланских образцов с образцом из Агачкалинского могильника, датируемого IX–X вв. и относимого к памятниками барсиллов, входивших в состав хазарского

объединения (Смирнов К. Ф. 1952. С. 93, 94, рис. 39, 8, 95). Фрагмент подобного зеркала происходит из могильника у с. Ахалчи, материалы которого, что важно, явно из женских погребений, датируются вплоть до IX в. (Абакаров А. И., Магомедов Р. Г. 1991. С. 191, рис. 1, 2, 192). Группы аланской и «дагестанской» серий сегодня дополнительно связывают между собой не только находки с изображениями ящериц, но и зеркало с изображением сколопендры из аланской катакомбы № 7 Ютановского могильника на Среднем Дону конца VIII–IX вв. (Суханов Е. В. 2020. С. 50, рис. 6, 15, 51). Причем, появление данного образа и связанных с ним представлений могло иметь более давнюю историю (Нечипорук А. А., Черненко В. Г. 2019. С. 79–87). Что касается образа змеи, также входящего в аланскую и «дагестанскую» группы и выводящего на собственно аланские традиции, то он представлен на зеркале-подвеске с боковым ушком из аланского погребения № 2 могильника на р. Узун-Кол II–III вв. (Минаева Т. М. 1960. С. 196–197, рис. 6, 9; Абрамова М. П. 1997. С. 51–52, 65, рис. 43, 9, 101). Заметим, что очень схематичные парные зооморфные образы фиксируются, например, на двух зеркалах с центральной выпуклой и боковой петелькой из курганного могильника Уашхиту–2 (Эрлих В. Р., Кожухов С. П. 1991. Таб. 6, 3, 4), что указывает на давние истоки подобной изобразительной схемы.

Как указывалось выше, исследователи отмечали наличие в представлениях северокавказских алан образа богини домашнего очага, для воплощения антропоморфного образа которой в VII–VIII вв. местные мастера могли использовать персидские образцы изображений Анахиты. В изобразительных памятниках алан также усматривают наличие персидских мотивов и в постперсидский период раннесредневековой истории алан (Jeroussalimskaia A. 1989. P. 897–903). Утверждать и здесь историю зороастризма у алан нет оснований. Интересны и другие наблюдения о появлении некоторых образов осетинской мифологии (Дзаттиаты Р. Г. 2018. С. 104–105), хотя и они не дают бесспорных оснований для постулирования зороастрийского влияния. Обращается внимание и на некоторые иные эпические осетинские материалы (Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 145–146).

Современные исследования также подтверждают отсутствие зороастрийского влияния в культуре осетин и их предков (Дзиццойты Ю. А. 2021. С. 273–286). Нет возможности согласиться и с утверждением (Рахно К. Ю. 2022. С. 98–99), что осетиноведы под влиянием авторитета В. И. Абаева и из-за идеологической конъюнк-

ктуры отрицали зороастрийское влияние в культуре и религиозных воззрениях скифов и алано-осетин. Скорее, никогда не отрицалась возможность выявления «отголосков зороастрийского характера» (Гусалов В. М. 2005. С. 154–155).

В конечном итоге, заявления, что под зороастризмом авторски понимается «основной комплекс культовых представлений древних иранцев», «не столько созданная Зороастром религиозная система, кодифицированная в «Авесте», (трудно поверить, что сармато-аланы ее изучали!), а совокупность народных древнеиранских культов и традиций, восходящих к эпохе Ариан-Ведж и вошедших в религию Зороастра как ее основа» (Кузнецов В. А. 2019. С. 32–33, 56), лишает основания саму постановку вопроса. И проблема здесь заключается не в «терминологическом характере», а в необоснованном привлечении определения «зороастризм». Религиозная система алан основывалась на собственных традициях как оригинальной части древнеиранских религиозно-мифологических представлений и вряд ли нуждается в «научной модификации». В азиатском регионе зороастризм не получил своего широкого распространения в самой сакской среде, в которой он был рожден (Абаев В. И. 1990в. С. 43). Его принятие оказалось ограничено частью саков, которые передвинулись на юг (Абаев В. И. 1990г. С. 77–84) от мест традиционного обитания своих сородичей, оставшись в стороне от происходивших в то время миграционных процессов в западном направлении, что, в конечном итоге, привело к выходу на историческую арену алан, активно заявивших о себе в европейском регионе.

Положение, что «... дошедшие до нас сведения о религии... алан не включают даже намека на что-либо зороастрийское», «... мифологические и религиозные воззрения осетин-алан не включают даже намека на зороастризм», «... не было ничего зороастрийского и в дохристианской религии осетин, потомков одного из скифо-сарматских племен» (Абаев В. И. 1990. С. 103; 1990в. С. 42; 1990 г. С. 76), остается незыблемым в силу его научной обоснованности. Данные заключения поддерживаются и другими авторитетными специалистами, в том числе за счет собственных, независимых исследований (Бенвенист Э. 1965. С. 147; Фрай Р. 2002. С. 61; Раевский Д. С. 2006. С. 269–271). Частные примеры анализа давних попыток усмотреть в осетинских склепах проявление или некоторое влияние зороастрийских традиций (Снесарев Г. П. 1963. С. 138; Тменов В. Х. 1979. С. 69–74), даже с некоторыми логическими допущениями (Дзат-

тиаты Р. Г. 2018. С. 100–104), также отрицают зороастрийское начало у самих алан. Справедливо обращено внимание (Дзаттиаты Р. Г. 2020. С. 82), что четкое отрицание наличия в религиозных понятиях осетин чего-либо зороастрийского (Абаев В. И. 1990а. С. 104) курьезно «цитируется» (Кузнецов В. А. 2019а. С. 50) с изменением смысла на прямо противоположный. Сложно согласиться, на наш взгляд, с формализованными попытками (Кцоева С. Г. 2021. С. 92–101) утверждать проявление зороастрийских черт в аланских погребальных конструкциях и обряде, в осетинских традициях. Конечно, нет возможности заранее отрицать появление подтверждающих проникновение хотя бы к части алан зороастрийских традиций на основе будущих археологических находок или еще не опубликованных материалов. Но в настоящее время таких бесспорных материалов нет.

Следует заметить, что наблюдаемые параллели в археологических материалах сарматских и аланских археологических культур с отдельными чертами зороастризма не ведут к автоматическому признанию зороастрийского начала (Медведев А. П. 2000. С. 103–104; Федоров В. К. 2000. С. 56), т. к. такие черты могут диктоваться общей древнеиранской подосновой религиозных верований «сармато-аланского мира» и зороастризма. Никаких надежных доказательств обратного не представлено. Следует соответствующе относиться и к некоторым другим категориям археологических материалов. Осторожность в данном вопросе, например, можно продемонстрировать соответствующим наблюдением за орнаментом на аланских зеркалах (Медведев А. П. 2000. С. 103–104), который, в конечном результате, частью оказывается прямо сопоставим с китайскими прототипами (Богданов Е. С. 2017. С. 15, рис. 2).

Несомненная сопоставимость отдельных элементов зороастрийских верований с чертами погребальной обрядности тех же сарматов не должна, как это не соблазнительно, приводить к убеждению о возможности «появления зороастризма в сармато-сакской этнической общности» (Нагимов Р. Д. 2012. С. 252–253). Исследование савроматских и сарматских практик вполне объективно сравнима с данными о зороастрийских, ведийских, осетинских верованиях и практике именно за счет во многом общей древней подосновы, что вновь не исключает соблазн постулирования принятия зороастризма некой отдельной частью сарматов азиатского региона (Берлизов Н. Е. 2020). Но и в данном случае речь не идет о безоговорочно установленном факте.

Например, в V-VIII вв. среди аланского населения распространяются геммы-печати сасанидского типа. Центром концентрации находок служит территория современной западной части Осетии. Полагают, что преобладание на геммах изображений животных указывает на то, что эти образцы глиптики могли специально ориентироваться на местное население (Савенко С. Н. 1993. С. 136–137). Попадая на территорию Алании, геммы-печати теряли свою юридическую предназначенность и использовались в качестве амулетов и талисманов, бусинообразные геммы – в качестве украшений. Иконографический репертуар сасанидской глиптики был тесно связан с религией и мифологией зороастризма. В то же время представленные на геммах элементы вполне могли осмысливаться аланами через собственные мифо-религиозные представления.

В таком плане мы можем рассматривать решение, что сасанидская религиозно-образная система не была полностью чужда ираноязычным аланам, которые могли познакомиться с элементами зороастризма как во время походов в Закавказье, будучи союзниками персов, так и непосредственно за счет прямых контактов на своем пограничье. Распространение предметов персидской глиптики в Алании было обусловлено не только активной политикой Персии, но и определенной близостью аланского и персидского этнокультурных миров. Контактной зоной двух народов был, например, Дарьяльский проход и некоторые другие, а аланы выступали и в роли торговых посредников (Малахов С. Н. 1988. С. 47–48). Отрицая причисление алан к миру зороастризма, мы не отрицаем его стороннего влияния, контаминирования в отдельные элементы религиозно-мифологических представлений алан.

Также, в частности, заметим, что псевдонаучные утверждения некоторых авторов о том, что осетины-иронцы происходят от согдийского гарнизона «закавказского» Согдебиля, а осетины-дигорцы являются «иранизированным» местным тюркоязычным населением (Гаджаев А. И. 2013. С. 32–37), свидетельствует о полном непонимании тех исторических и лингвистических аспектов, которые якобы освещаются при таких утверждениях. Говорить о религиозном аспекте уже просто не приходится. Неудивительно, что они, а также производные от них (Гусейнов Г.-Р. А.-К. 2014. С. 517–529), сочетаются с такими же псевдонаучными утверждениями о происхождении осетин от персидских гарнизонов, сохраняющих «потенциал знаний» 150-летней давности (Туаллагов А. А. 2018.

С. 261) и обслуживающих сегодня уже и под прикрытием «науки» этно-политические устремления заявителей.

В вопросе о зороастризме следует указать на произведение Абу'л-Касима Мансура (Фирдоуси) «Шахнаме», в котором аланы изначально отнесены к Турану (Алемань А. 2003. С. 456), т. е. к населению враждебному зороастризму. По некоторым сведениям, в произведении аланы фигурируют и в числе народов, среди которых пытались вести пропаганду зороастризма (Wolff F. 1935. S. 71; Алемань А. 2003. С. 459–460). Данное положение также могло бы свидетельствовать об изначальном противопоставлении алан зороастризму. Аланы были такими же «неверными» для зороастрийцев, как и саки (Алемань А. 2003. С. 460), т. е. «азиатские скифы», в целом, с которыми тесно связан сам будущий этногенез алан. Никаких сведений о принятии зороастризма аланами ни один известный источник не приводил, а попытки соответствующего толкования археологических материалов закономерно не имеют особого успеха.

1. Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1939. 134 с.

2. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. Т. I. 600 с.

3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. I. 655 с.

4. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1973. Т. II. 448 с.

5. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1979. Т. III. 358 с.

6. Абаев В. И. Сложные слова – хранители древней лексики // ВЯ. М., 1983. № 4. С. 75–85.

7. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989. Т. IV. 325 с.

8. Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. I. С. 89–96.

9. Абаев В. И. Дохристианская религия алан // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990а. Т. I. С. 102–114.

10. Абаев В. И. Как апостол Петр стал Нептуном // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990б. Т. I. С. 123–136.

11. Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990в. Т. I. С. 9–51.

12. Абаев В. И. Два зороастризма в Иране // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. I. С. 75–88.
13. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М.: Институт языкознания РАН, 1995. 447 с.
14. Абакаров А. И., Магомедов Р. Г. Новые археологические находки из горного и плоскостного Дагестана // Горы и равнины Северо-Восточного Кавказа в древности и средние века. Махачкала, 1991. С. 191–202.
15. Абдуллаев И. Х. К истории названий пророков в дагестанских языках // Этимология 1970. М., 1972. С. 339–348.
16. Абдуллаев И. Х. О некоторых источниках пополнения лакского именника // Дагестанская ономастика. Материалы и исследования. Махачкала, 1991. С. 134–143.
17. Абрамова М. П. Ранние аланы Северного Кавказа III–V вв. М., 1997. 165 с.
18. Авеста. Лекции В. И. Абаева (1982–1983 гг.) с анализом и комментарием. Цхинвал: Республика, 2016. 300 с.
19. Айларова А. С. История формирующая идентичность: аланское православие в книге А. Н. Кодзаева «Древние осетины и осетия» // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2020. Вып. 36 (72). С. 47–61.
20. Аксёнов В. С., Хоружая М. В. Антропоморфная фигурка из с. Староверовка на Харьковщине // Древности 2006–2008. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2008. С. 232–236.
21. Албегова З. Х.-М. Палеосоциологическое исследование религии алан V–XII вв. Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.06. М., 2000. 20 с.
22. Албегова З. Х. Палеосоциология аланской религии VII–IX вв. (по материалам амулетов из катакомбных погребений Северного Кавказа и Средне-го Дона) // РА. М., 2001. № 2. С. 83–96.
23. Албегова З. Х. Бронзовые амулеты в аланской культуре IV–X вв. // Культуры степей Евразии второй половины I тысячелетия н. э.: Тезисы докладов IV Международной археологической конференции. Самара, 2008. С. 7–9.
24. Алборов Н. М., Будилова З. Н. Народная религия осетин в контексте монотеизма (На примере нартовского эпоса осетин) // Актуальные проблемы современной науки. Сборник научных трудов по материалам Международной научно-методической конференции. Владикавказ, 24–25 мая 2019 г. Владикавказ, 2019. С. 113–120.
25. Алексеева Е. М. Античные бусы Северного Причерноморья // Археология СССР. САИ. М.: Наука, 1982. Вып. Г1–12. 104 с.
26. Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1971. 355 с.
27. Алексеева Е. П. Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1992. 216 с.

28. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 608 с.
29. Аликберов А. К., Мудрак О. А. Исторические названия Албания, Алуанк и Алан в пространстве кросскультурной коммуникации // ВО. М., 2019. Т. 16. № 2. С. 213–231.
30. Амброз А. К. Хронология древностей Северного Кавказа V–VIII вв. М.: Наука, 1989. 134.
31. Аммиан Марцеллин. Римская история. Перевод с латинского Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни. М.: АСТ: Ладомир, 2005. 635 с.
32. Аннинский С. А. Известия венгерских миссионеров в XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. М.–Л., 1940. Вып. III. С. 71–112.
33. Аржанцева И. А., Албегова З. Х. Культовые камни Кяфарского городища (еще раз о религиозном дуализме алан) // Древности Северного Кавказа. М., 1999. С. 183–200.
34. Афанасьев Г. В. Дохристианские религиозные воззрения алан (по материалам амулетов могильника Мокрая Балка) // СЭ. М., 1976. № 1. С. 125–130.
35. Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. Мокрая балка. Вып. 1: Дневник раскопок. М.: Научный мир, 2001. 252 с.
36. Афанасьев Г. Е. Сасанидская гемма из Нижнелубянского могильника // РА. М., 2016. № 3. С. 121–135.
37. Барабанов О. Н. Хуцау и дауаги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов // Пространство и Время. М., 2013. № 4(14). С. 111–118.
38. Бартольд В. В. <Извлечение из сочинения Гардизи Зайн ал-ахбār.> Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг. // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. М., 1973. Т. VIII. Работы по источниковедению. С. 23–62.
39. Баруздин Ю. Д., Брыкина Г. А. Археологические памятники Баткена и Ляйляка (Юго-Западная Киргизия). Фрунзе: Издательство Академии наук Киргизской ССР, 1962. 128 с.
40. Басария С. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум-Кале: Издание Наркомпроса С. С. Р. Абхазии, 1923. 166 с.
41. Батчаев В. М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 1986. 152 с.
42. Батчаев В. М. Сармато-аланские элементы в традиционной культуре балкарцев // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Орджоникидзе, 1986а. С. 154–172.
43. Бганба В. М. О некоторых межабхазо-осетинских (аланских) лексических взаимозаимствованиях // Современные проблемы кавказского языкознания и фольклористики. Материалы международной научной конфе-

ренции, посвященной 100-летию со дня рождения доктора филологических наук К. С. Шакрыл (28–30 мая 1999 г., Сухум). Сухум, 2000. С. 49–62.

44. Белецкий Д. В. Материалы к изучению средневекового зодчества Северной Осетии // Историко-филологический архив. 7. Владикавказ, 2011. С. 26–70.

45. Белецкий Д. В. Храмы «дигорской» группы и их мтиульские параллели // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Материалы Международной научной конференции. Карачаевск, 22–29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С. 400–403.

46. Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 1965. 168 с.

47. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.

48. Березин Я. Б. О стакановидных керамических предметах из Центрального Предкавказья первой половины I тыс. н. э. // РА. М., 2019. № 1. С. 50–59.

49. Березин Я. Б., Савенко С. Н. Бронзовые антропоморфные фигурки с территории Ставропольского края // РА. М., 2004. № 1. С. 149–153.

50. Берлизов Н. Е. Источники к интерпретации савромато-сарматской погребальной обрядности // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп, 2020. С. 103–113.

51. Бесолова Е. Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 406 с.

52. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка, 1983. 138 с.

53. Бетрозов Р. Ж. Курганы гуннского времени у селения Кишпек // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1979 гг. Нальчик, 1987. Т. 3. Памятники средневековья (IV–XVIII вв.). С. 11–39.

54. Бзаров Р. С. История древней и средневековой Алании-Осетии в памятниках археологии // Сокровища Алании. М., 2011. С. 11–29.

55. Бзаров Р. С. Из истории аланской культуры. М.: СЕМ, 2014. 400 с.

56. Бзаров Р. С. Об историческом и культурном значении православия в Алании-Осетии // Чырыстон Ир (Православная Осетия). Владикавказ, 2017. № 1 (6). С. 8–11.

57. Бзаров Р. С. История Алании-Осетии. Учебное пособие для 5–9 классов общеобразовательных организаций. Владикавказ: Ир, 2020. 158 с.

58. Библиейская энциклопедия. Репринтное издание. М.: ТЕРРА, 1990. 902 с.

59. Биджиев Х. Х. Тюрки Северного Кавказа (Болгары, хазары, карачаевцы, балкарцы, кумыки, ногайцы: вопросы истории и культуры). Черкесск: Карачаево-Черкесское полиграфическое объединение, 1993. 375 с.

60. Богачев А. Славяне, германцы, гунны, болгары на Средней Волге в I тыс. н. э. Историко-археологическое исследование. Саарбрюкен: LAMBERT Academic Publishing, 2011. 340 с.

61. Богданов Е. С. Происхождение тамг хунну // Нижневолжский археологический вестник. Волгоград, 2017. Т. 16. № 2. С. 5–32.

62. Богданов С. В. Идолы и амулеты сарматских погребений Урало-Казахстанских степей // Уфимский археологический вестник. Уфа, 1998. Вып. 1. С. 44–52.

63. Боголюбов М. Н. Василию Ивановичу Абаеву к Торжественному слову // ВЯ. М., 2000. № 6. С. 3–7.

64. Боголюбов М. Н. Труды по иранскому языкознанию: избранное // Классики отечественного востоковедения. М.: Восточная литература, 2012. 503 с.

65. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Перевод с английского и примечания И. М. Стеблин-Каменского. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994. 288 с.

66. Боровкова Л. А. Народы Средней Азии III–VI веков (по древним китайским и западным источникам). М.: Институт востоковедения РАН, 2008. 368 с.

67. Борозна Н. Г. Некоторые материалы об амулетах – украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования народов Средней Азии. М., 1975. С. 281–297.

68. Брыкина Г. А., Трунаева Т. Н. Идолы в захоронениях Ферганы // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи. М., 1995. С. 75–87.

69. Вдовченков Е. В. Антропоморфные фаллические амулеты как свидетельство миграции // «Кадырбаевские чтения – 2010». Материалы II Международной научной конференции. Актобе, 2010. С. 135–139.

70. Вдовченков Е. В. К вопросу о происхождении антропоморфных фаллических фигурок эпохи Великого переселения народов // Археология, древний мир и средние века. Сборник статей. Ростов-на-Дону, 2010а. Вып. IV. С. 104–111.

71. Вдовченков Е. В. Антропоморфные фаллические амулеты как свидетельство культурных контактов между номадами и оседлым населением IV–VII вв. н. э. // Взаимодействий в евразийском культурном пространстве (новые данные и концепции): Материалы Международной конференции, 18–22 ноября 2019 г., Санкт-Петербург. СПб., 2019. Т. I. Древняя Центральная Азия в контексте евразийского культурного пространства (новые данные и концепции). К 90-летию со дня рождения патриарха евразийской археологии Вадима Михайловича Массона. С. 254–256.

72. Великая Н. Н., Дударев С. Л., Савенко С. Н. Этногенез и этнополитическая история Северного Кавказа (древность, средневековье, новое время) // Известия научно-педагогической Кавказоведческой Школы В. Б. Виноградова. Армавир: Дизайн-студия Б, 2019. Вып. 11. 218 с.

73. Веселовский Н. И. Мнимые каменные бабы. СПб.: Типография П. П. Сойкина, 1905. 28 с.

74. Веселовский Н. И. Алебастровые и глиняные статуэтки домикенской культуры в курганах южной России и на Кавказе (с 4 табл. и 11 рис.) //

Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб., 1910. Вып. 35. С. 1–11.

75. Веселовский Н. И. По поводу ответа В. А. Городцова // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб., 1910а. Вып. 37. С. 98–102.

76. Винников А. З., Плетнева С. А. На северных рубежах Хазарского каганата. Маяцкое поселение. Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 1998. 216 с.

77. Виноградов Ю. А. Ч. XXIII. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) // Античное наследие Кубани: в 3 т. М., 2010. Т. 3. С. 495–498.

78. Витчак К. Т. Скифский язык: опыт описания // ВЯ. М., 1992. № 5. С. 50–59.

79. Володарець-Урбанович В. Я. Антропоморфна фігурка із Зассуля-Мгору // Археологія. Київ, 2016. № 1. С. 79–88.

80. Вольная Г. Н., Депенева А. Б. Д. А. Вырубов – исследователь древней и средневековой истории Терской Области // Из истории культуры народов Северного Кавказа. Ставрополь, 2013. Вып. 5. С. 102–118.

81. Вольфрам Х. Готы. Перевод с немецкого Б. П. Миловидов, М. Ю. Некрасов. Под редакцией М. Б. Щукина, Н. А. Бондарко и П. В. Шувалова. СПб.: Ювента, 2003. 656 с.

82. Воронятов С. В. О проблеме появления сарматских тамг и антропоморфных изображений позднедьяковской и мощинской культур // Российский археологический ежегодник. М., 2012. № 2. С. 412–432.

83. Выписки из Ибн-эль-Атира о первом нашествии Татар на кавказские и черноморские страны, с 1220 по 1224 год // Ученые записки Императорской академии Наук по первому и третьему отделениям. СПб., 1851. Т. II. Вып. 4. С. 636–668.

84. Вьель К. Осетино-арийский героический мифоцикл // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ, 2003. С. 160–194.

85. Вязьмитина М. И. III. Сарматское время // Археология Украинской ССР. Т. 2. Скифо-сарматская и античная археология. Киев, 1986. С. 184–223.

86. Габриелян Р. А. Армяно-аланские отношения в древности и средние века. Ереван: Центр научной информации по общественным наукам АН Армянской ССР, 1984. 46 с.

87. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах (Документальные материалы и комментарии). Вып. I // Научно-информационный бюллетень общественной науки в Армянской ССР. Ереван: Типография Ергосуниверситета, 1985. Серия 1. № 3 (45). 64 с.

88. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах. Ереван-Владикавказ, 2001 // Научный архив СОИГСИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 310. 238 с.

89. Габуев Т. А. Об ареале раннеаланской культуры и алано-гуннских взаимоотношениях // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2011. № 43. С. 58–63.

90. Гаглойти Ю. С. Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси: Мецниереба, 1966. 254 с.

91. Гаглойти Ю. С. О содержании этнонима «алан» // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010. Т. I. С. 107–123.

92. Гаджаев А. И. Великая Кавказская стена между тюркским севером и иранским югом в VI–VIII вв. М.: Институт тюркологии, 2013. 54 с.

93. Гаджиев М. С. Зороастрийский погребальный комплекс близ Дербента // РА. М., 2007. № 4. С. 51–63.

94. Гаджиев М. С., Бакушев М. А. Средневековый зороастрийский погребальный комплекс близ Дербента // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Сухум, 2006. С. 379–381.

95. Гайдукевич В. Ф. Боспорская экспедиция // КСИИМК. М.–Л., 1949. Т. XXVII. С. 38–45.

96. Гарданти М. Q. Рагон Нарти ама уонаѣн сѣ фѣстаганти заеронд Дигори дин. Киристон-Гѣау, 1893–1924 // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. Д. 144. П. 51. 102 ф.

97. Гарданти М. Q. Рагон дигорон хадзари царда уаг. 1901–1903 // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. 51. Д. 163. Т. 3. 109 ф.

98. Гарустович Г. Н. Мужские культовые фигурки эпохи раннего средневековья на Южном Урале // Проблемы востоковедения. Уфа, 2015. № 3 (69). С. 52–60.

99. Гасанов М. Ш. Многобожие // QuranAcademy.org: Академия Корана. 2017 [сайт] URL: <http://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/Shirk>.

100. Глухов А. А., Скрипкин А. С. Савромато-сарматские погребения из курганов в районе поселка Котлубань // Историко-археологические исследования в Нижнем Поволжье: Сборник научных статей. Волгоград, 1999. Вып. 3. С. 118–155.

101. Голден П. Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сборник научных работ. Донецк, 2008. С. 309–340.

102. Горбенко А. А., Косяненко В. М. Новые открытия в Крепостном городище и некрополе в г. Азове Ростовской области // Античная цивилизация и варварский мир Понто-Каспийского региона: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием, посвященной 70-летию юбилею Б. А. Раева (Кагальник, 20–21 октября 2016 г.). Ростов-на-Дону, 2016. С. 85–89.

103. Горбенко А. А., Косяненко В. М. Редкие находки в некрополе Крепостного городища (г. Азов) в 2014 году // Материалы Международной научной конференции, посвященной 75-летию со дня рождения ученого-кавказоведа Ю. Н. Воронова. Сухум, 2018. С. 186–190.

104. Городцов В. А. Краткие сведения об археологических исследованиях в Бахмутском уезде, Екатеринославской губ., в 1903 г. // Труды Харьковской комиссии по устройству XIII Археологического съезда в г. Екатеринослав. Харьков, 1905. С. 302–313.

105. Городцов В. А. Бахмутская «миниатюрная каменная баба» (Ответ проф. Н. И. Веселовскому) // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб., 1910. Вып. 37. С. 89–97.

106. Горожанина М. Ю. Изучение истории Православной Церкви на Северном Кавказе: основные этапы и их специфика // Проблемы и перспективы исследования церковной истории Северного Кавказа: Материалы IV Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 2012. Вып. II. С. 88–104.

107. Гугуев В. К., Евглевский А. В. Сарматское погребение с набором уникальных амулетов из Северного Приазовья // Крым в сарматскую эпоху (II в. до н. э.–IV в. н. э.). VII. Сборник научных статей. Симферополь, 2021. С. 89–113.

108. Гугуев Ю. К. О палеоэтнографическом подходе к изучению половецких святилищ и статуй // Новое прошлое. М., 2017. № 4. С. 244–257.

109. Гуриев Т. А. Из жемчужин Востока: Авеста. Владикавказ: Издательство СОГУ, 1993. 87 с.

110. Гуриев Т. А. Переводы Библии как фактор развития языка // Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ. 24–26 сентября 2008 г. Материалы конференции. М., 2008. С. 47–49.

111. Гуриев Т. А. Перевод Библии как фактор развития языка и загадочное число: сорок... без одного // Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ: проблемы и решения. М., 2010. С. 284–289.

112. Гусалов В. М. Сраоша в осетинском эпосе // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology &, Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2018. Vol. III. № 1–2. С. 151–158.

113. Гусейнов Г.-Р. А.-К. Об одной из вероятных областей первоначального распространения нахско-дагестанских и осетинского языков, или еще раз о северокавказских аланизмах // Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований. Colloquia Classica et Indo-Germanica – VI. Памяти Л. Г. Герценберга. СПб., 2014. Т. X. № 1. С. 515–534.

114. Гуцалов С. Ю. К проблеме стыка прохоровской и суловской культур в степях Южного Урала // Раннесарматская и среднесарматская культуры: проблемы соотношения: Материалы семинара Центра изучения истории и культуры сарматов. Волгоград, 2006. Вып. I. С. 69–88.

115. Гущина И. И., Засецкая И. П. «Золотое кладбище» Римской эпохи в Прикубанье. СПб.: Фарн, 1994. 172 с.

116. Давыденко В. В., Гриб В. К. Многоликие бронзовые фигурки уродцев Восточной Европы: типология и семантика // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 7. Хазарское время. Сборник научных работ (Труды по археологии). Донецк, 2009. С. 185–206.

117. Дарчиев А. В. О военном культе алан // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2017. Вып. 24 (63). С. 5–17.

118. Демаков А. А., Орфинская О. В. Об одном типе каменных статуй Верхнего Прикубанья // Культура евразийских степей второй половины I ты-

сячелетия н. э. (из истории костюма): Т. I Материалы III Международной археологической конференции. Самарский областной историко-краеведческий музей им. П. В. Алабина. Самара, 2001. С. 121–134.

119. Джанайты С. Х. Три Слезы Бога. Владикавказ: СОИГСИ, 2007. 158 с.

120. Дзаттиаты Р. Г. К вопросу об элементах зороастризма в склеповом обряде погребения // Избранное. Археология, этнография, история Осетии. Сборник научных трудов Р. Г. Дзаттиаты. Владикавказ, 2018. С. 136–143.

121. Дзаттиаты Р. Г. О дохристианской религии алан. Рецензия на книгу В. А. Кузнецова «Змейские аланы. Погребальный обряд и религия» // Вестник ВНИЦ. Владикавказ, 2020. Т. 20. № 4. С. 81–82.

122. Дзиццойты Ю. А. Нартовски й эпос и Амираниани. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение, 2003. 223 с.

123. Дзиццойты Ю. А. Семь богов и семь миров в осетинской мифологии // Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал, 2017а. Т. I. С. 334–354.

124. Дзиццойты Ю. А. К осетино-персидским фольклорным связям // Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал, 2017а. Т. I. С. 199–223.

125. Дзиццойты Ю. А. Этимологический словарь иранских языков // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2018. Т. XIII. № 1, 2. С. 342–364.

126. Дзиццойты Ю. А. Из сакральной лексики осетинского языка // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. Т. XIV. № 1, 2. С. 221–236.

127. Дзиццойты Ю. А. Опыт историко-культурологического анализа преданий о Хетаре // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2020. Т. XV. № 1, 2. С. 222–265.

128. Дзиццойты Ю. А. К вопросу о «зороастризме» у осетин (аланский дуализм) // Индоевропейское языкознание и классическая филология XXV (1) (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 21–23 июня 2021 г. СПб., 2021. С. 273–291.

129. Дзиццойты Ю. А. Этимологический словарь иранских языков. Т. 6. // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2021а. Т. XVI. № 1, 2. С. 260–287.

130. Дзусов И. И., Штырков С. А. Религия как основа и угроза для этнического единства: случай Северной Осетии-Алании // Бюллетень Владикавказского института управления. Владикавказ, 2015. № 46. С. 135–184.

131. Дзуцев Ф. С., Малашев В. Ю. Бесланский могильник – опорный памятник аланской культуры Северного Кавказа II–V вв. // Труды IV (XX)

Всероссийского археологического съезда в Казани. Казань, 2014. Т. II С. 101–103.

132. Доде З. В. Средневековый костюм народов Северного Кавказа. Очерки истории // Культура народов Востока. Материалы и исследования. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 136 с.

133. Дорошенко А. Р. Зороастризм в Иране (Историко-этнографический очерк). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. 133 с.

134. Досымбаева А. М. Образ женщины в монументальном искусстве тюрок средневекового Казахстана // Известия Министерства образования и науки Республики Казахстан, Национальной Академии Наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. Алматы, 2002. Январь–февраль, № 1 (236). С. 75–91.

135. Древняя Русь в свете зарубежных источников. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. Т. II. Византийские источники. 384 с.

136. Дударев Л. С. К проблеме генезиса религиозных верований на Северном Кавказе (о кандидатской диссертации А. Ю. Погребного «Особенности христианизации Западной Алании во второй половине VII–XIV вв.» – Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2009) // Вопросы южнороссийской истории. М.; Армавир, 2010. Вып. 16. С. 195–204.

137. Дударов А.-М. М. Некоторые штрихи к вопросу изучения аланской этничности // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева. Магас, 2021. № 1. С. 26–30.

138. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. 276 с.

139. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. 234 с.

140. Евглевский А. В. Изваяние «Владыка» в ущелье реки Большой Зеленчук: иконография, образ и этнокультурная атрибуция // Древности Кубани. Ростов-на-Дону, 2018. Вып. 23. Выпуск, посвященный 60-летию одного из ведущих исследователей древней и средневековой археологии Северо-Западного Кавказа, археолога Алексея Васильевича Пьянкова. С. 64–77.

141. Евглевский А. В., Пилипенко Д. В. Тюркские изваяния «погрудного» типа: Пример практической атрибуции // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 10. Половецкое время. Сборник научных работ (Труды по археологии). Донецк, 2012. С. 138–148.

142. Евглевский А. В., Соков П. В. Скульптура из станицы Ахметовская и проблема южной границы распространения тюркских изваяний // МИАСК. Армавир–Краснодар, 2018. Вып. 16. С. 141–151.

143. Ендольцева Е.Ю. Храм Лашкендар и абхазо-аланские культурные контакты: перспективы исследования // Обсерватория культуры. М., 2018. Т. 15. № 3. С. 298–308.

144. Житие иже святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского. По двум рукописям Московской Синодальной библиотеки издал И. Помя-

ловский. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, Вас. Остр. 9 л. № 12. 1892. XVIII+147 с.

145. Житие Федора Едесского. Из рукописи, принадлежащей Князю П. П. Вяземскому № LXXXIX. Списано литографическими чернилами на прозрачную бумагу Феодором Елисеевым. СПб., 1885. Вып. 3. С. 209–323.

146. Зайцев Ю. П., Мордвинцева В. И. «Ногайчинский» курган в степном Крыму // ВДИ. М., 2003. № 3. С. 61–99.

147. Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.

148. Иванчик А. И. Первые шаги ольвийской эпиграфики: неизвестная рукопись Егора Кёлера в Берлине // ΕΥΝΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ: Антиковедческо-историографический сборник памяти Ярослава Витальевича Доманского (1928–2004). СПб., 2007. С. 182–213.

149. Иерусалимская А. А. Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника Мошевая Балка) // СЭ. М., 1983. № 1. С. 102–113.

150. Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и Славянах. Ч. 1. (Статьи и разыскания Е. Куника и барона В. Розена) // Приложение к XXXIIму тому Записок Императорской Академии Наук. СПб.: Типография Императорской Академии Наук (Вас. Остр., 9 лин., № 12), 1878. № 2. VI+192 с.

151. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. СПб.: Типография Императорской Академии Наук. Вас. Остр., 9 лин., № 12. 1890. Т. I. Греческие писатели (Приложение к «Запискам Императорского Русского Археологического Общества»). X+948 с.

152. Илюков Л. С. Назаровский комплекс из Нижнего Подонья: к вопросу о зороастризме у хазар // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. Волгоград, 2017. Т. 22. № 4. С. 28–39.

153. Илюков Л. С., Власкин М. В. Сарматы междуречья Сала и Маныча. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета, 1992. 288 с.

154. Иованэ Сабанидзе. Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або, который пострадал в Картли, городе Тифлисе, от рук сарацинских, изреченное Иованэ, сыном Сабана, повелением о Христе Самоэла, Картлийского каталикоза. Перевод протоиерея И. Зетеишвили // Символ: журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, 2001. № 44. С. 297–323.

155. Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica). Вступительная статья, перевод, комментарии Е. Ч. Скржинской // Византийская библиотека. Источники. СПб.: Алетейя, 2000. 512 с.

156. Исаев М. И. Дигорский диалект осетинского языка. Фонетика. Морфология. М.: Издательство «Наука», 1966. 223 с.

157. «История» Олимпиодора». Перевод и комментарий Е. Ч.Скржинской // ВВ. М., 1956. Т. VIII (33). С. 223–276.

158. Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков. Сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. 304 с.
159. Кадиева А. А., Дзуцев Ф. С. Антропоморфные статуэтки с территории Северного Кавказа // Образы времени: Из истории древнего искусства. К 80-летию С. В. Студзитской. Труды ГИМ. М., 2012. Вып. 189. С. 108–117.
160. Калоев Б. А. Осетино-вайнахские этнокультурные связи // КЭС. М., 1989. Вып. IX. Вопросы исторической этнографии Кавказа. С. 137–158.
161. Калоев Б. А. Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу // Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999. С. 124–144.
162. Камболов Т. К какому храму ведет осетинская дорога? // Республика. Цхинвал, апрель 2013. № 17–18. С. 9–11.
163. Камболов Т. К какому храму ведет осетинская дорога? // Республика. Цхинвал, сентябрь 2013а. № 44–45. С. 9–11.
164. Каминский В. Н. Аланская статуя из Краснодарского музея // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995. С. 372–375.
165. Керемов Б. М. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии. Нальчик: Издательство «Эльбрус», 1988. 216 с.
166. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004. 480 с.
167. Климов Е. В. Монотеизм восточных славян // ВИ. М., 2007. № 12. С. 168–169.
168. Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев). Перевод с древнегреческого, введение и комментарии Н. В. Брагинской, А. Н. Коваля, А. И. Шмаиной-Великановой, под общей редакцией Н. В. Брагинской; научный редактор М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. 632 с.
169. Ковалевская В. Б. Центральное Предкавказье // Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1981. Т. I. С. 83–90.
170. Ковалевская В. Б. Антропоморфные амулеты VI–IX вв. на Северном Кавказе // Средняя Азия и Кавказ. КСИА. М., 1983. Вып. 176. С. 43–50.
171. Ковалевская В. Б. Хронология древностей северокавказских алан // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995. С. 123–183.
172. Ковалевская В. Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. Пушино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2005. 398 с.
173. Ковалевская В. Б., Албегова З. Х., Евсюков А. В. Изучение культурных контактов Юго-Восточной Европы эпохи раннего средневековья методами компьютерного картографирования (по материалам амулетов) // Пятый круглый стол «Археология и геоинформатика» (тезисы докладов). 14–15 апреля 2010 г. М., 2010. С. 3–4.
174. Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном изучении. М.: Типография В. Гатцук, 1886. Т. 2. 410+II с.
175. Кодзаев А. Н. Древние Осетины и Осетия. Владикавказ: Издание Р. Сегаль и С-вья во Владикавказе, 1903. IV+108 с.

176. Козаев П. К. Аланы-арии: Происхождение и древнейший период истории. Владикавказ: Проект-Пресс, 1998. 348 с.
177. Колесников А. И. Новые сведения о расселении хазар в Кавказской Албании // Православный Палестинский сборник. СПб., 1998. Вып. 98 (35). Сборник памяти Н. В. Пигулевской. С. 78–83.
178. Колосовская Ю. К. Рим и мир племен на Дунае. I–IV вв. н. э. М.: Наука, 2000. 288 с.
179. Копылов И. А. Этнический облик арианской церкви в вандалской Африке (V–VI вв.) // Античный мир и археология. Саратов, 2009. Вып. 13. С. 301–320.
180. Коробов Д. С. К вопросу о скальных захоронениях Кисловодской котловины // Проблемы древней истории и культуры Северного Кавказа: Сборник статей. М., 2004. С. 83–99.
181. Коробов Д. С. Погребальный комплекс начала III в. н. э. из Кисловодской котловины // РА. М., 2010. № 1. С. 138–148.
182. Коробов Д. С. Система расселения алан Центрального Предкавказья в I тыс. н. э. (ландшафтная археология Кисловодской котловины). М.: СПб.: Нестор-История, 2017. Т. 1. 384 с.
183. Коробов Д. С. Система расселения алан Центрального Предкавказья в I тыс. н. э. (ландшафтная археология Кисловодской котловины). М.: СПб.: Нестор-История, 2017. Т. 2. Каталог поселений Кисловодской котловины. 312 с.
184. Коробов Д. С. Аланы Северного Кавказа: этнос, археология, палеогенетика. М.; СПб., Нестор-История, 2019. 156 с.
185. Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания. По сибирским археолого-этнографическим материалам. М.: Ладога-100, 2003. 352 с.
186. Костенко В. И. Сарматы Нижнего Поднепровья (по материалам Усть-Каменского могильника). Днепропетровськ: Видавництво ДДУ, 1993. 162 с.
187. Кругликова И. Т. Погребение IV–V вв. н. э. в дер. Айвазовское // СА. М., 1957. № 2. С. 253–257.
188. Кругликова И. Т. Поселение у деревни Семеновки // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии. М., 1961. Вып. 83. С. 73–82.
189. Крупнов Е. И. Древняя история Северного Кавказа. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. 520 с.
190. Кузнецов Б. И. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001. 224 с.
191. Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1962. № 106. С. 7–164.
192. Кузнецов В. А. Археологические памятники на южной окраине г. Орджоникидзе // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1980. Вып. 1. Т. XXXVI. С. 49–75.
193. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир, 1984. 303 с.
194. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.

195. Кузнецов В. А. Аланы в Западной Европе в эпоху «Великого переселения народов» // Аланы: Западная Европа и Византия. Владикавказ, 1992а. С. 10–33.
196. Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Владикавказ: Типография издательства «Кавказская здравница», 1993. 183 с.
197. Кузнецов В. А. Иранизация и тюркизация центральнокавказского региона // Памятники предскифского и скифского времени на юге Восточной Европы. Материалы и исследования по археологии России. М., 1997. № 1. С. 153–176.
198. Кузнецов В. А. Аланы и асы на Кавказе (некоторые проблемы идентификации и дифференциации) // Древности Северного Кавказа (сборник статей). М., 1999. С. 169–182.
199. Кузнецов В. А. Петроглифы из окрестностей Карачаевска // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2007. Вып. VII. Археология, палеоантропология, краеведение, музееведение. С. 275–283.
200. Кузнецов В. А. Некоторые «новации» в изучении Нижне-Архызского городища X–XII вв. // Вестник КБИГИ. Нальчик, 2015. Вып. 4 (27). С. 7–15.
201. Кузнецов В. А. Нижний Архыз и раннее православие. Аланская епархия в X–XII веках. Пятигорск: ООО Издательство «Снег», 2017. 319 с.
202. Кузнецов В. А. Кавказская Алания. Запад–Восток. Историко-археологические очерки. Пятигорск: ООО Издательство «Снег», 2019. 208 с.
203. Кузнецов В. А. Змейские аланы: погребальный обряд и религия. Владикавказ: ИПП им. В. А. Гассиева, 2019а. 94 с.
204. Кузнецов В. А. Заметки к истории христианства в Алании // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2020. Vol. XV. № 1, 2. С. 266–290.
205. Кузнецов В. А. Кто мы? Осетины – аланы Кавказа. Владикавказ: Ир, 2020а. 103 с.
206. Кузнецов В. А. Нижний Архыз и северный храм – кафедральный собор Аланской епархии // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2021. Vol. XVI. № 1, 2. С. 7–41.
207. Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб: Алетей, 2000. 318 с.
208. Кцоева С. Г. Этнорелигиозный монотеизм сегодня как одна из форм социального мифа // Социально-гуманитарные науки. М., 2019. № 8. С. 243–252.
209. Кцоева С. Г. К проблеме прамонотеизма в этнической религии осетин // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2020. Вып. 24. С. 60–66.
210. Кцоева С. Г. Культ огня, воды и чистоты, или элементы зороастризма в этнорелигиозной традиции осетин // Kavkaz-Forum. Владикавказ, 2021. Вып. 7 (14). С. 91–104.

211. Кцоева С. Г., Гутнов Ф. Х. К проблеме религиоведческой интерпретации идеи единого Бога (Хуьцау) в этнорелигиозном мировоззрении осетин // *Всероссийские Миллеровские чтения*. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2018. Вып. VI С. 255–260.

212. Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // *ВДИ*. М., 1949. № 4. С. 227–304.

213. Лебединский Я. Аланы и сарматы в Галлии IV–V вв.: история и наследие. Владикавказ: Проект-Пресс, 2016. 256 с.

214. Левада М. Е. «Другие германцы» в Северном Причерноморье позднего римского времени // *Боспорские исследования*. Симферополь–Керчь, 2006. Вып. XI. С. 194–251.

215. Левина Л. М. К вопросу об антропоморфных изображениях в джегтысарской культуре // *История, археология и этнография Средней Азии*. М., 1968. С. 167–178.

216. Левина Л. М. *Этнокультурная история Восточного Приаралья I тысячелетия до н. э.–I тысячелетия н. э.* М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. 396 с.

217. Левина Л. М. Часть третья. Древности низовьев Сырдарьи // Рапорт Ю. А., Неразик Е. Е., Левина Л. М. В низовьях Окса и Яксарга. Образы древнего Приаралья. М.: Издательство «Индрик», 2000. С. 125–197.

218. Литвинский Б. А., Седов А. В. Тепай-Шах. Культура и связи кушанской Бактрии. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1983. 239 с.

219. Лихошерстова Н. А. Об атропоморфном клейме на фрагменте сосуда из Горькой Балки // *Пятые чтения по археологии Средней Кубани (краткое содержание докладов)*. Армавир, 1998. С. 23–24.

220. Ловпаче Н. Г. *Художественная обработка металла у адыгов (X–XIII вв.) // Культура и быт адыгов (Этнографические исследования)*. Майкоп, 1980. Вып. II. С. 133–171.

221. Лунёв М. Ю., Пьянков А. В. Поздняя группа погребений могильника Елизаветинского городища № 2 (раскопки 2013 г.) // *Изучение и сохранение археологического наследия народов Кавказа: XXIX Крупиновские чтения. Материалы Международной научной конференции*. Грозный, 18–21 апреля 2016 г. Грозный, 2016. С. 156–159.

222. Маан О. В. *Абхазы и внешний мир: этнокультурные, политические и экономические связи (VIII–XVIII вв.)*. Историко-этнологическое исследование. Сухум: АБИГИ, 2020. 599 с.

223. Максименко В. Е. *Савроматы и сарматы на Нижнем Дону. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовского университета*, 1983. 224 с.

224. Малахов С. Н. К истории алано-иранских этнокультурных контактов в раннем средневековье (сасанидская гемма из ст. Алексеевской Краснодарского края) // *Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа*. Орджоникидзе, 1988. С. 43–50.

225. Малахов С. Н. Аланская митрополия в X–XVI вв.: историко-археологические очерки. Владикавказ: Ир, 2020. 631 с.
226. Малахов С. Н. Кресты на антропоморфных изваяниях Северного Кавказа: датировка и символика // Из истории культуры народов Северного Кавказа: сборник научных статей. Ставрополь, 2021. Вып. 14. С. 189–199.
227. Малашев В. Ю., Гаджиев М. С., Ильюков Л. С. Страна маскутов в Западном Прикаспии. Курганные могильники Прикаспийского Дагестана III–V вв. н. э. Махачкала: Мавраевъ, 2015. 452 с.
228. Мамаев Х. М. Хронология катакомбных могильников Чечено-Ингушетии конца IV–первой половины VIII в. // Проблемы хронологии погребальных памятников Чечено-Ингушетии. Грозный, 1986. С. 44–70.
229. Мамаев Х. М. «Княжеское» погребение у г. Магас (Ингушетия) // КСИА. М., 2014. Вып. 234. С. 55–71.
230. Мамиев М. Э. Семантика посвящения дзуара Мигьдау // Дарьял. Владикавказ, 2003. № 5 (59). С. 284–293.
231. Мамиев М. Э. Аланская религиозная традиция как часть восточно-христианской цивилизации // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2019. № 2. С. 55–59.
232. Мамонтов В. И., Матаев В. В. Материалы курганного могильника Усть-Погожье // Нижневолжский археологический вестник. Волгоград, 2017. Т. 16. № 2. С. 93–115.
233. Мандельштам А. М. Кочевое население Среднеазиатского междуречья в последние века до нашей эры и первые века нашей эры // Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992. С. 107–115.
234. Мاستыкова А. В. Женский костюм Центрального и Западного Предкавказья в конце IV–середине VI в. н. э. М.: ИА РАН, 2009. 502 с.
235. Мастыкова А. В., Казанский М. М., Сапрыкина И. А. Пашковский могильник № 1: В 2 т. М.: ИА РАН; СПб.: Нестор-История, 2016. Т. 2: Исследование материалов Пашковского могильника № 1. 372 с.
236. Матузова В. И. Английские средневековые источники IX–XIII вв. (тексты, перевод, комментарий) // Древнейшие источники по истории народов СССР. М.: Издательство «Наука», 1979. 268 с.
237. Мачинский Д. А., Чугунов К. В. Атрибуты женского культа в древних культурах Саяно-Алтая (пути генезиса, археологический и семантический аспекты) // Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербург. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения Александра Даниловича Грача. СПб., 1998. С. 183–188.
238. Медведев А. П. К интерпретации некоторых орнаментальных сюжетов на сармато-аланских бронзовых зеркалах // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы 7-го археологического семинара. Краснодар, 8–11 июня 1999 г.). Краснодар, 2000. С. 100–106.
239. Медведев А. П. Очерк этнографии сарматов // Вестник ВГУ. Серия: История. Политология. Социология. Воронеж, 2009. № 2. С. 3–14.

240. Мекерова М. Дж. Религия аланских племен (IV–VI вв.) // Горские общества Кавказа: проблемы социокультурного, политического, исторического развития. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 180-летию присоединения Карачая к России в 2-х частях. Карачаевск, 2008. Ч. II. С. 121–133.
241. Мекерова М. Дж. Религиозные представления аланских племен // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. 24–26 июня 2010 г. Карачаевск, 2010. С. 164–175.
242. Мелетинский Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М.: Восточная литература, 2004. 462 с.
243. Микаилов К. Ш. Аланский вклад в аварскую антропонию // Материалы пятой региональной научной сессии по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков. Орджоникидзе, 1977. С. 132–140.
244. Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Л., 1962. Т. III. Вып. I. С. 85–94.
245. Миллер В. Ф. Эпиграфические следы иранства на юге России // ЖМНП. СПб., 1886. Ч. CCXLVII. Отд. 2. Октябрь. С. 232–283.
246. Миллер В. Ф. О сарматском боге Уатафарне // Древности Восточные. М., 1890. Т. I. Вып. II (отдельный оттиск). С. 3–8.
247. Миллер В. Ф. Язык осетин. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1962. 189 с.
248. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 713 с.
249. Минаева Т. М. Могильник Байтал-Чапкан // Материалы по изучению Ставропольского края. Ставрополь, 1950. Вып. 2–3. С. 205–264.
250. Минаева Т. М. Могильник Байтал-Чапкан в Черкесии // СА. М., 1956. Вып. XXVI. С. 236–261.
251. Минаева Т. М. Поселение в устье реки Узун-Кол // СА. М., 1960. № 2. С. 193–207.
252. Минаева Т. М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1971. 248 с.
253. Міхлін Б. Ю. Гуннський амулет з Ждановського музею // Археологія. Київ, 1972. Вип. 5. С. 95–96.
254. Моргунова Н. Л. Курганы у с. Краснохолм и Кардаилово в Илекском районе // Археологические памятники Оренбуржья. Оренбург, 1996. Вып. I. С. 8–41.
255. Москаленко И. И. Традиционное сознание индоиранских народов в его культурно-историческом развитии. М.: Издательство Триумф, Лучшие книги, 2018. 258 с.
256. Мошкова М. Г. Памятники прохоровской культуры // Археология СССР. САИ. М.: Издательство Академии наук СССР, 1963. Вып. Д1–10. 56 с.+32 таб.

257. Мошкова М. Г. Хозяйство, общественные отношения, связи сарматов с окружающим миром // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 202–214.

258. Мудрак О. А. Печенежские имена и названия // Хорезмийский альманах. М., 2020. Т. 17. С. 119–143.

259. Нагимов Р. Д. Зороастрийские обряды захоронения в Мечетсайском кургане // Мир науки, культуры, образования. Горно-Алтайск, 2012. № 3 (34). С. 252–253.

260. Накусова Н. Г. Ангелы в Библии и зэды в осетинской мифологии: типологические сходства и различия // Методика и практика научного исследования: Материалы II Всероссийской летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008. С. 293–305.

261. Нарожный Е. И. О верхнекубанских средневековых изваяниях // Материалы и исследования по археологии Кубани. Краснодар, 2002. Вып. 2. С. 131–143.

262. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чынгæмæ дзырдуг сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыстой Хæмицаты Т. æмæ Джыккайты Ш. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. Ч. 5. 766 ф.

263. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чынгæмæ дзырдуг сарæзта Хæмицаты Т. Фиппаинагтæ ныффыста Джыккайты Ш. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. Ч. 6. 544 ф.

264. Нарты кадджытæ. Фондз чынгæтæй. Кадджыты иугонд текст сарæзта Гуытгыаты Хъ. Орджоникидзе: Ир, 1989. Ч. 1. 496 ф.

265. Нечипорук А. А., Черненко В. Г. Железный перстень со вставкой из некрополя Ростовского городища // Проблемы истории, филологии, культуры. М.–Магнитогорск–Новосибирск, 2019. № 1. С. 79–90.

266. Новичихин А. М. Антропоморфный амулет IV–V вв. из окрестностей Анапы // Каменная скульптура и мелкая пластика древних и средневековых народов Евразии: сборник научных трудов. Труды Сибирской ассоциации исследователей первобытного искусства. Барнаул, 2007. Вып. 3. С. 58–60.

267. Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 264 с.

268. Ньюли Г. Название алан в Сасанидских надписях: лингвистические и исторические размышления по поводу противопоставления Ирана внешнего и Ирана внутреннего. Владикавказ: Ир, 2002. 43 с.

269. Обельченко О. Б. Культура античного Согда. По археологическим данным VII в. до н. э.–VII в. н. э. М.: Наука, 1992. 253 с.

270. Ожередов Ю. И. Сакральные стрелы южных селькупов // Прибые глазами археологов и этнографов: Материалы и следования к «Энциклопедии Томской области». Томск, 1999. С. 77–119.

271. Ольховский В. С. Монументальная скульптура населения западной части евразийских степей эпохи раннего железа. М.: Наука, 2005. 156 с.

272. Осетины глазами русских и иностранных путешественников XIII–XIX вв. Составление, вводная статья и примечания Б. А. Калоева. Перевод

части текстов И. С. Зевакиной. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. 319 с.

273. От редакции // Стыр Ныхас. Владикавка, апрель 2020. № 6 (600). С. 3.

274. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ: Ир, 1992. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия. 440 с.

275. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. Т. 1. 840 с.

276. Петренко В. Г. Краснознаменский могильник. Элитные курганы раннескифской эпохи на Северном Кавказе // Степные народы Евразии. М., Берлин, Бордо: Палеограф, 2006. Т. III. Corpus tumulorum scythicorum et sarmaticorum, 1. 176 с.+126 таб.

277. Петросян А. Е. Армянская Сатеник/Сатиник и кавказская Сатана/Сатаней // Вестник ВНИЦ. Владикавказ, 2016. Т. 16. № 1. С. 8–17.

278. Петрухин В. Я. Славяне и Русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет». К вопросу об источниках начального русского летописания (с публикацией источника) // Славяне и их соседи. М., 1994. Вып. 5: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. Средние века – Новое время. С. 44–56.

279. Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. 760 с.

280. Письмо Иосифа. Материал подготовил Булат Хамидуллин // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. II. Волжская Булгария и Великая степь. Казань, 2006. С. 660–670.

281. Плетнева С. А. От кочевий к городам (салтово-маяцкая культура) // Материалы и исследования по археологии СССР. М.: Наука, 1967. № 142. 198 с.

282. Плетнева С. А. На славяно-хазарском пограничье (Дмитриевский археологический комплекс). М.: Наука, 1989. 288 с.

283. Погребной А. Ю. К вопросу об интерпретации одного культового комплекса Нижне-Архызского городища // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Сухум, 2006. С. 277–280.

284. Погребной А. Ю. Особенности христианизации Западной Алании во второй половине VII–XIV вв. Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.02. 07.00.06. Ростов-на-Дону, 2009. 34 с.

285. Погребной А. Ю. Об эволюции аланской погребальной практики в раннем средневековье в условиях Северного Кавказа // Научные проблемы гуманитарных наук. Пятигорск, 2009а. № 7. С. 22–32.

286. Подосинов А. В., Скржинская М. В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Тексты, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: «Индрик», 2011. 504 с.

287. Подушкин А. Н. Арысская культура Южного Казахстана IV в. до н. э – VI в. н. э. Туркестан: Издательский центр МКТУ им. Х. А. Яссави, 2000. 201 с.

288. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического общества. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. Вып. IV. Материалы этнографические, с 26-ю таблицами рисунков. [XV]+1026 с. +XXVI таб.

289. Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. Центральное Предкавказье в пространстве влияния Великого Шелкового пути и других транскавказских торговых магистралей в V–начале XIII в. Ставрополь: Печатный Двор, 2017. 272 с.

290. Пфаф В. Путешествие по ущельям северной Осетии (с рисунком) // ССК. Тифлис, 1871. Т. I. С. 127–176.

291. Пьянков А. В. Еще раз об аланском изваянии из Краснодарского музея-заповедника // Древности Кубани. Краснодар, 1999. Июнь. Вып. 14. С. 31–38.

292. Пьянков А. В. Некоторые проблемы изучения верхнекубанских изваяний средневекового времени // XXI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа (тезисы докладов). Кисловодск, 2000. С. 116–118.

293. Пьянков А. В. Бронзовый всадник из станицы Атаманской Краснодарского края // Донская археология. Ростов-на-Дону, 2000а. № 3–4. С. 128–131.

294. Пьянков А. В. Погребение с серебряной фибулой с антропоморфной накладкой из могильника Бжид 1 // Донская археология. Ростов-на-Дону, 2002. № 1–2. С. 73–83.

295. Пьянков А. В. Средневековое изваяние из окрестностей ст-цы Отрадной: дополнительные данные // Материалы и исследования по археологии Кубани. Краснодар, 2005. Вып. 5. С. 325–330.

296. Пьянков А. В. Загадки средневековой скульптуры Северо-Западного Кавказа // Кубанский сборник. Краснодар, 2006. № 1 (22). С. 283–301.

297. Раев Б. А. Были ли аланы кочевниками? // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ. 21–25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Владикавказ, 2008. С. 302–306.

298. Раевский Д. С. Скифский пантеон: семантика структуры // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994. С. 198–213.

299. Раевский Д. С. Мир скифской культуры. Предисл. В. Я. Петрухина, М. Н. Погребовой. М.: Языки славянских культур, 2006. 600 с.

300. Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. Т. 1. 327 с.

301. Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. Т. 2. 502 с.

302. Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007. Т. 3. 493 с.

303. Рахно К. Ю. Потомки Рустама: татско-осетинские фольклорные параллели // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2022. Vol. XVII. № 1, 2. С. 98–183.

304. Рашковский Б. Е. Арабский перевод книги Иосиппон и его значение для источниковедения раннесредневековой истории Восточной Европы // Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. [Материалы I–V ежегодных конференций Института востоковедения РАН, 2011–2015 гг.]. М., 2016. С. 200–216.

305. Регельсон Л., Хварцкия И. Земля Адама. Сухум: Издательско-полиграфическое объединение Абхазии, 1997. 561.

306. Римские историки IV в. М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. 414 с.

307. Рудницкий Р. Р. О зороастризме у алан в VII–IX вв. // ИАА. Армавир–М., 2001. Вып. 7. С. 75–86.

308. Рунич А. П. Аланский могильник в «Мокрой Балке» у города Кисловодска // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1975. Т. III. С. 132–150.

309. Рунич А. П. Два богатых раннесредневековых погребения из Кисловодской котловины // СА. М., 1977. № 1. С. 248–257.

310. Сабо Л. Ясский этнос Венгрии и этнография яской культуры // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1988. С. 100–113.

311. Савенко С. Н. Предметы египетского, китайского, иранского происхождения в комплексах I тысячелетия н. э. Пятигорья // Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье. Владикавказ, 1993. С. 130–140.

312. Савенко С. Н. Состояние и перспективы изучения археологических памятников Кавминвод (на материалах эпохи раннего средневековья) // XVIII «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа (тезисы докладов). Кисловодск, 1994. С. 6–10.

313. Савенко С. Н. Характеристика социального развития аланского общества Северного Кавказа по материалам катакомбных могильников X–XII вв. н. э. // Археология евразийских степей. Пятигорск, Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2017. Вып. 24. 384 с.

314. Салбиев Т. К. В поисках создателя: мифология и традиционная культура осетин. М.: СЕМ, 2013. 240 с.

315. Салбиев Т. К. Дохристианские верования алан (загробный мир) // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1–2. С. 131–188.

316. Салбиев Т. К. Скифо-сарматское ядро осетинской религиозно-мифологической системы (культ огня) // NARTAMONGÆ. The Journal of

Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. Т. XIV. № 1, 2. С. 237–288.

317. Сапрыкин С. Ю. Боспорские сюжеты в диалоге Лукиана «Токсарид» // Аристей: вестник классической филологии и античной истории. М., 2012. Т. V. С. 185–209.

318. Сарапулкин В. А. Скульптурные изображения человека Дмитриевского могильника салтово-маяцкой культуры // РА. М., 2017. № 3. С. 144–153.

319. Секст Аврелий Виктор. История Рима. Перевод и вступительная статья В. С. Соколова // ВДИ. М., 1963. № 4. С. 215–257.

320. Семёнов И. Г. Этнополитическая история Восточного Кавказа в III–VI вв. Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.02. Махачкала, 2002. 28 с.

321. Симоненко А. В. Сарматы Таврии. Киев: Наукова думка, 1993. 143 с.

322. Скаков А. Ю. «Нартовские ныхасы» на Кавказе // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. Памяти Валерия Николаевича Чернецова. Сборник статей. М., 2006. С. 282–312.

323. Скрипкин А. С. Работы в зоне Городищенской оросительной системы // Археологические открытия 1971 года. М., 1972. С. 212–214.

324. Скрипкин А. С. Антропоморфные статуэтки в погребальном обряде сарматов // Сарматы и Восток: избранные труды А. С. Скрипкина. Волгоград, 2010. С. 66–76.

325. Смагулов Е. А. Находки образцов культовой пластики на средней Сырдарье (Южный Казахстан) // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции. Барнаул, 2014. С. 183–191.

326. Смагулов Е. А., Яценко С. А. Святилище Сидак – один из религиозных центров доисламского севера Средней Азии (некоторые культовые объекты V–нач. VIII вв.) // Transoxiana. Buenos Aires. Agosto 2008. Número 13. С. 1–19 [сайт] URL: http://www.transoxiana.org/13/smagulov_yatsenko-sidak_sanctuary-rus.php.

327. Смирнов К. Ф. Археологические исследования в Дагестане в 1948–1950 годах // КСИИМК. М., 1952. Вып. XLV. С. 83–96.

328. Смирнов К. Ф. Курганы у сел Иловатка и Политотдельское Сталинградской области // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1959. № 60. С. 206–322.

329. Смирнов К. Ф. «Быковские курганы» // Древности Нижнего Поволжья (Итоги работ Сталинградской археологической экспедиции). Т. II. Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1960. № 78. С. 169–268.

330. Смирнов К. Ф. Сарматы на Илеке. М.: Наука, 1975. 173 с.

331. Смирнов К. Ф. Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии. М.: Наука, 1984. 184 с.

332. Смирнов Ю. А., Узянов А. А. Нижнесальские курганы // Археологические открытия 1976 года. М., 1977. С. 121–122.

333. Снесарев Г. П. Маздеистская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Москва 9–12 августа 1960. М., 1963. Т. III. С. 434–440.
334. Сокровища Алании. М.: Эксмо, 2011. 240 с.
335. Студенецкая Е. Н. Узорные войлоки карачаевцев и балкарцев // КЭС. М., 1976. Т. VI. 202–221.
336. Субботин Л. В., Черняков И. Т. Бронзовые амулеты салтово-маяцкой культуры из левобережья Нижнего Дуная // Памятники римского и средневекового времени в Северо-Западном Причерноморье. Киев, 1982. С. 160–167.
337. Суворова Н. И. К вопросу об элитарных погребениях античного времени на Нижнем Дону // Боспорские исследования. Симферополь, 2019. Вып. XXXVIII. С. 160–178.
338. Сулимирский Т. Сарматы. Древний народ юга России. М.: ЗАО Центрполиграф, 2007. 191 с.
339. Суханов Е. В. Лощеная керамика Ютановского могильника салтово-маяцкой культуры (вопросы хронологии) // Вестник ВНИЦ. Владикавказ, 2020. Т. 20. № 3. С. 44–55.
340. Таказов Ф. М. Дигорско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2003. 736 с.
341. Таказов Ф. М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII–начало XX вв.). Владикавказ: Издательско-полиграфический центр СОИГСИ, 2007. 199 с.
342. Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ: Издательско-полиграфический центр СОИГСИ, 2014. 210 с.
343. Из Тарих-ал-Камиль (Полного свода истории) Ибн-ал-Асира. Перевод П. К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку: Издательство АзФАН, 1940. 184 с.
344. Тарихи Дербенд-наме. Баку: «Нагыл Еви», 2011. 170 с.
345. Терновая Г. А. О культовом значении построек с крестовидной планировкой в районе среднего течения Сырдарьи I–VI вв. // Известия Национальной Академии Наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. Алматы, 2008. № 1. С. 218–238.
346. Тменов В. Х. «Город мертвых». (Позднесредневековые склеповые сооружения Тагаурии). Орджоникидзе: Ир, 1979. 151 с.
347. Тменов В. Х. Эпоха позднего средневековья: формирование традиционной осетинской культуры (XIII–XVIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 249–408.
348. Торгоев А. И., Кулиш А. В., Ержигитова А. А. 4.3 Хронология Культоте в г. Туркестане и следы ремесел на поселении // Яценко С. А., Авизова А. К., Торгоев А. И., Саипов А., Кулиш А. В., Китов Е. П., Рогожинский А. Е., Смагулов Е. А., Ержигитова А. А., Торежанова Н. Ж., Тур С. С., Иванов С. С. Археология и история кангуйского государства. Шымкент, 2020. С. 103–124.

349. Тохтасьев С. Р. Варварские племена, соседи греческих городов Боспора // *SCRIPTA ANTIQUA*. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. М., 2017. Т. VI. № 6. С. 135–279.

350. Трейстер М. Ю. Кельти у Північному Причорномор'ї // *Археологія*. Київ, 1992. № 2. С. 35–50.

351. Трейстер М. Ю. Алебастровая статуэтка из сарматского погребения в Южном Приуралье // *Ранние кочевники Южного Урала и Нижнего Поволжья*. Материалы круглого стола «Археология ранних кочевников евразийской степи: актуальные проблемы и перспективы их решения». К юбилею доктора исторических наук М. Г. Мошковой. М., 2020. 228–240.

352. Туаллагов А. А. Аланская археология и осетинская этнография // *Интеграция археологических и этнографических исследований: Сборник научных трудов*. Нальчик; Омск, 2001. С. 239–241.

353. Туаллагов А. А. Курганное аланское погребение у сел. Брут (Северная Осетия) // *Археологический журнал*. Армавир, 2008. № 2. С. 26–53.

354. Туаллагов А. А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 433 с.

355. Туаллагов А. А. Сведения «Ашхарауцц» об аланах // *Известия СОИГСИ*. Владикавказ, 2010а. Вып. 4 (43). С. 24–36.

356. Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ: Ир, 2011, 271 с.

357. Туаллагов А. А. Ранние аланы. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А, 2014. 462 с.

358. Туаллагов А. А. Образ волшебного колеса в осетинском эпосе и истории // *ALANICA*. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017. С. 275–342.

359. Туаллагов А. А. Дарьял – «Ворота алан» // *NARTAMONGÆ*. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2018. Т. XIII. № 1, 2. С. 249–308.

360. Туаллагов А. А. Из истории аланской аристократии и государства // *NARTAMONGÆ*. Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Владикавказ–Париж, 2019. Т. XIV. № 1, 2. С. 135–220.

361. Туаллагов А. А. Осетинский эпос и археология // *Kavkaz-Forum*. Владикавказ, 2020. Вып. 1 (8). С. 84–94.

362. Туаллагов А. А. Об источниках и методах // *Kavkaz-Forum*. Владикавказ, 2020а. Вып. 2 (9). С. 51–73.

363. Уарзиати В. С. О столике «фынг» и ритуальной пище осетин // *Литературная Осетия*. Орджоникидзе, 1990. № 74. С. 165–190.

364. Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ: Абета, 2017. Т. I. 552 с.

365. Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ: Абета, 2018. Т. II. 640 с.

366. Ушаков С. В. Варвары горной Таврики на рубеже эпох: Этническая ситуация в Юго-Западном Крыму (III–середина VI вв. н. э.). Опыт реконструкции // Археологический альманах. Донецк: Донбасс, 2010. № 23. 180 с.
367. Федоров В. К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья (I) // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2000. № 2. С. 49–69.
368. Флёрова В. Е. Образы и сюжеты мифологии Хазарии. Иерусалим: Гешарим, М.: Мосты дружбы, 2001. 158 с.
369. Фрай Р. Наследие Ирана // Культура народов Востока: Материалы и исследования. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. 463 с.
370. Халидов А. И. Языки и народы Кавказа: вопросы истории и типологии, социо-, этно- и эколингвистики. Махачкала: АЛЕФ, 2019. 628.
371. Хамицаева Т. А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе, 1988. С. 182–197.
372. Хачатурова Е. А. Антропоморфные глиняные статуэтки Старокорсунского городища № 2 // ИАА. Армавир–М., 1997. Вып. 3. С. 55–56.
373. Хлобыстина М. Д. К семантике карасукских лапчатых подвесок // СА. М., 1967. № 1. С. 246–250.
374. Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ: Ир, 2010. 623 с.
375. Цагараев В. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: РИП им. В. А. Гассиева, 2000. 300 с.
376. Царевич Вахушти. География Грузии. Введение, перевод и примечания М. Г. Джанашвили // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического Общества. Тифлис: Типография К. П. Козловского, Головинск. проспект, № 12, 1904. Кн. XXIV. Вып. 5-й (и последний). XLIX+241 с.
377. Цукерман К. Аланы и асы в раннем Средневековье // КСИА. М., 2005. Вып. 218. С. 65–84.
378. Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. М.: Наука, 2015. Т. II. Знаурский район; Цхинвальский район. 740 с.
379. Чаплыгина С. Ф. Этнокультурные связи оседлых и кочевых народов Центрального Предкавказья в зоне влияния транскавказских торговых магистралей в V–начале XIII в. Дис. ... канд. ист. наук. 24.00.01. М., 2015. 297 с.
380. Чеченов И. М. Раскопки городища Нижний Джулат в 1966 году // Ученые записки КБНИИ. Нальчик, 1967. Т. XXV. Серия историческая. С. 192–227.
381. Чёнг Д. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал: ИПП им. В. А. Гассиева, 2008. 496 с.
382. Чипирова Л. А. Религиозные воззрения традиционного общества как материал для социальных реконструкций (на примере осетин) // Кавказ и ци-

визации Востока в древности и средневековье. Сборник научных трудов. Владикавказ, 1993. С. 141–143.

383. Чочиев Р. А. Методологический синопсис истории ранней мировой цивилизации. СПб.: Издательская фирма «Купчинские вести», 2003. 175 с.

384. Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2004. 286 с.

385. Чаидзе В. Н. Средневековая миниатюрная каменная скульптура из курганной группы Дмитриевская I (Кавказский район Краснодарского края) // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Армавир–Краснодар, 2014. Вып. 14. С. 104–113.

386. Чаидзе В. Н. Полемика о «каменных бабах» – как поссорились Николай Иванович с Василием Алексеевичем // КСИА. М., 2017. Вып. 247. С. 418–428.

387. Шаров О. В. Культурный комплекс Таракташ в Восточном Крыму // Новое прошлое. М., 2017. № 4. С. 222–243.

388. Швецов М. Л. Об антропоморфных амулетах и изображениях гунно-болгарского времени из Северного Приазовья // Пятая Кубанская археологическая конференция: Материалы конференции. Краснодар, 2009. С. 431–434.

389. Шевченко Н. Ф. Племена Восточного Приазовья на рубеже эр // Труды Приазовской археологической экспедиции. Ростов-на-Дону: Альтаир, 2013. Т. I. 150 с.

390. Шевцов М. Л. Стела V–VII вв. из Приазовья // СА. М., 1980. № 4. С. 268–269.

391. Шелов Д. Б. Антропоморфный амулет из Танаиса // Древности Евразии в скифо-сарматское время. М., 1984. С. 241–246.

392. Шепко Л. Г. О некоторых атрибутах ритуальной практики сарматов // Всероссийские Миллеровские чтения. Владикавказ, 2018. Вып. VI. С. 289–294.

393. Шестопалова Э. Ю. Интерпретация антропоморфных изображений из Архонского и Дагомского могильников VI–VIII вв. // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ. 21–25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Владикавказ, 2008. С. 386–388.

394. Шестопалова Э. Ю. Погребения знатных воинов по материалам Архонского и Дагомского могильников VI–VIII вв. // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2016. № 3. С. 106–112.

395. Шестопалова Э. Ю. Амулеты Архонского катакомбного могильника // Электронный научный журнал «Apriori». Серия: гуманитарные науки. 2016а. № 1. С. 1–21 [сайт] URL: apriori-journal.ru/serial/1-2016/shestopalova.pdf.

396. Шестопалова Э. Ю. Древний Дагом. По материалам археологических раскопок Дагомского катакомбного могильника VI–VIII вв. Владикавказ: ИПЦ ИП Цопанова А. Ю., 2018. 409 с.

397. Шнирельман В. А. Подделки и альтернативная история // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. Актуальное прошлое: наука и общество. М., 2011. С. 17–34.
398. Шнирельман В. А. Археолог, общество и политика: Е. И. Крупнов и аланская проблема // Антропология академической жизни: традиции и инновации. М., 2013. С. 47–72.
399. Шукин М. Б. Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. 576 с.
400. Эрлих В. Р., Кожухов С. П. Погребения сарматского времени курганного могильника Уашхиту-2 // Древности Северного Кавказа и Причерноморья. М., 1991. С. 111–126.
401. Яблонский Л. Т., Трунаева Т. Н., Веддер Дж., Дэвис-Кимболл Дж., Егоров В. Л. Раскопки курганных могильников Покровка 1 и Покровка 2 в 1993 году // Курганы левобережного Илека. М., 1994. Вып. 2. С. 4–57.
402. Ягодин В. Н. Глава 3. Памятники кочевых племен древности и средневековья // Древняя и средневековая культура Юго-Восточного Устюрта. Ташкент, 1978. С. 79–159.
403. Ямвлих. Вавилонская повесть. Перевод А. Егунова // Поздняя греческая поэзия. М., 1960. С. 185–192.
404. Яценко С. А. О древних прототипах мужской плечевой одежды осетин // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 25–36.
405. Яценко С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. ALANICA—II. Владикавказ—Цхинвал, 1992. С. 189–214.
406. Яценко С. А. Центральноазиатские и среднеазиатские традиции в искусстве Сарматии // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы III-го археологического семинара). Новочеркасск, 1992а. Ч. II. С. 75–83.
407. Яценко С. А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992б. Вып. 2. С. 64–80.
408. Яценко С. А. Аланы в Восточной Европе в середине I—середине IV вв. н. э. (локализация и политическая история) // ПАВ. СПб., 1993. Вып. 6. 83–88.
409. Яценко С. А. Некоторые культовые сюжеты в искусстве сарматов Северного Кавказа I в. до н. э.—I в. н. э. // Между Азией и Европой. Кавказ в IV—I тыс. до н. э. Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Александра Александровича Иессена. СПб., 1996. С. 141–143.
410. Яценко С. А. Антропоморфные образы в искусстве ираноязычных народов Сарматии II—I вв. до н. э. // Stratum plus. СПб., Кишинев, Одесса, Бухарест, 2000. № 4. Время великих миграций. С. 251–272.
411. Яценко С. А. Донская Алания как кочевая империя (I в.—середина II в.) // Монгольская империя и кочевой мир (Материалы международной научной конференции). Улан-Удэ, 2008. Кн. 3. С. 281–310.
412. Яценко С. А. Некоторые проблемы археологического изучения погребальной обрядности // Новое прошлое. М., 2016. № 4. С. 31–48.

413. Яценко С. А. Сарматский могильник 2-й половины I–начала II вв. н. э. у с. Усть-Каменка: особенности планиграфии // Старожитности степового Причорномор'я і Криму. Запоріжжя, 2016а. С. 196–211.

414. Абаев В. И. Osse «Dawæg/Idawæg» // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. I. P. 115–122.

415. Abosso D. H. A translation and commentary on Claudius Marius Victor's *Alethia* 3.1–326. Dissertation. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Classical Philology with a concentration in Medieval Studies in the Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign. Urbana, Illinois, 2015. V+217 p.

416. *Adnotationes super Lucanum primum ad vetustissimorum codicum fidem edidit Joannes Endt. Editio stereotypa editionis anni MCMIX* // *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stutgardiae: in aedibus B. G. Teubneri, MCMLXIX. XII+447 p.*

417. *Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis Episcopi Opera Quae Supersunt. Recensuit Rudolfus Peiper* // *Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum. Berolini: apud Weidmannos, MDCCCLXXXIII. T. VI. P. I. LXXVIII+376 p.*

418. Alemany A. Alans in Khazaria and Khazars in Alania. On the Nature and Role of North Iranian Elements in Khazar Empire // *NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. P. 110–120.*

419. *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt Franciscus Eysenhardt recensuit. Berolini: F. Vahlen, MDCCCLXXI. XVI+599 p.*

420. *Anonymi [Arriani, ut fertur] Periplus Ponti Euxini* // *Geographie Græci Minores. E codicibus recognovit, prolegominis, annotatione, indicibus instruxit, tabulis æri incisus illustravit Carolus Müllerus. Parisiis, M DCCC LXXXII. Vol. I. P. 402–423.*

421. Arzhantseva I. From settlements to cities. Alanian proto-cities of the 1st–2nd mil. AD in the North Caucasus // *Urbanism in Medieval Europe. Papers of the «Medieval Europe Brugge 1997» Conference. Zellik, 1997. Vol. I. P. 151–161.*

422. Arzhantseva I., Deopik D., Malashev V. *Zilgi: An Early Alan Proto-City of the First Millenium AD on the Boundary between Steppe and Hill Country* // *Les Sites Archéologiques en Crimée et au Caucase durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen-Age. Colloquia Pontica. Leiden–Boston–Köln, 2000. Vol. 5. P. 211–250.*

423. *Bailey H. W. Dictionary of Khotan Saka. London–New York–Melbourne: Cambridge University Press, 1979. 559 p.*

424. *Bailey H. W. Ossetic (Nartæ)* // *NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 7–40.*

425. *Bachrach B. S. A History of the Alans in the West. From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages* // *Minnesota Monographs in the Humanities. Minnesota: University of Minnesota Press, 1973. Vol. 7. XV+161 p.*

426. Bielmeier R. Sarmatisch, Alanisch, Jassisch und Altossetisch // *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden, 1989. S. 236–245.
427. Bíró M. Abo's Georgian Vita // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1977. T. XXXI. Fasc. 2. P. 247–259.
428. Bleichsteiner R. Das Volk der Alanen // *Berichte des Forschungsinstitut für Osten und Orient*. Wien, 1918. № 2. S. 4–16.
429. Burgerdijk D. Creating the enemy: Ammianus Marcellinus' double digression on Huns and Alans (Res Gestae 31.2) // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Oxford, 2016. Vol. 59. Iss. 1. P. 111–132.
430. *Chronique de Denys de Tell-Mahré*. Quatrième partie. Publiée et traduite par J.-B. Chabot. Paris: Librairie Émile Bouillon, 1895. XX+206+XLI p.
431. Claudio Mario Vittorio. *Alethia*. Precatio e primo libro. Introduzione, testo latino, traduzione e commento a cura di Isabella D'Auria (Saggi, 13). Napoli: ClioPress, 2014. 416 p.
432. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesariae Vindobonensis*. Vindobonae: F. Tempsky, Pragae: F. Tempsky, Lipsiae: G. Greitag, MDCCCLXXXVIII. Vol. XVI. *Poetae Christiani Minores*. P. I. Paulini Petricordiae Carmina rec. M. Petchenig, Orientii Carmina rec. R. Ellis, Paulini Pellaei Eucharisticos rec. G. Brandes, Claudii Marii Victoris Alethia et Probae Cento rec. C. Schenkl. 640 p.
433. Crone P. *Slaves on Horses: The evolution of the Islamic polity*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 2003. X+302 p.
434. Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri, Olympiodori, Candidi, Nonnosi et Theophanis Historiarum Reliquiae, Procopii et Prisciana Panegyrici // *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonnae: Impensis ed. Webery, MDCCCXXIX. Pars 1. XLVI+659 p.
435. Diller A. *The Tradition of the Minor Greek Geographers* // *Pholological Monographs Published by the American Pholological Assotiation*. Lancaster: Lancaster Press, Inc., 1952. X+200 p.
436. Dumezil G. A propos de quelques representations folkloriques des Ossètes // *Fesgabe für Herman Lommel zur Vollendung seines 75. Lebesjahres am 7. Juli 1960 von Freunden, Kollegen und Schülern in Verehrung gewidmet*. Wiesbaden, 1960. P. 38–46.
437. Foltz R. The Caucasian Alans between Byzantine Christianity and Traditional Paganism // *NARTAMONGÆ*. *The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. T. XIV. № 1, 2. C. 78–87.
438. Fortunati presbyteri Italici Opera Poetica. Recensuit et emendauit Fridericus Leo // *Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum*. Berolini: apud Weidmannos, MDCCCLXXXI. T. IV. P. I. XXIX+114 p.
439. Gershevich I. Word and Spirit in Ossetic // *NARTAMONGÆ*. *The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language*. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2005. Vol. III. № 1–2. P. 7–20.

440. Grimm J. Teutonic Mythology. Translated from the Fourth Edition with Notes and Appendix by James Steven Stallybrass. London: George Bell & Sons, York Street, Coven Garden, 1888. Vol. IV. 1277–1887+20 p.

441. Hanegraaff W. J. Idolatry // *Revista de Estudos da Religião*. 2005. № 4. P. 80–89.

442. *Historia breve Coimbra por Bernardo de Brito Botelho*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874. 82 p.

443. Horn P. Grundriss der Neupersischen Etymologie // *Sammlung Indogermanischer Wörterbücher*. IV. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1893. XVI+386 s.

444. Hübschmann H. Etymologie und Lautlehre der Ossetischen Sprache. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1887. 151 s.

445. Hudūd-al-'Ālam. «The Regions of the World». A Persian Geography 372 A. H.–982 A. D. Translated and explained by V. Minorsky. Second edition with the preface by V. V. Barthold. Translated from the Russian and with additional material by the late professor Minorsky edited by C. E. Bosworth // *E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series*, XI. Cambridge: University Press, 1982. LXXXII+524 p.

446. Jeroussalimskaya A. A propos de l'influence Sassanide sur l'art des tribus Alain. Sune trouvaille au Caucase du Nord // *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*. Edenda curaverunt. Gent, 1989. Vol. II. P. 897–916.

447. Justi F. *Iranisches Namenbuch*. Marburg: N. G. Elwert'sche verlagsbuchhandlung, 1895. XXVIII+526 s.

448. Ivanov S. A., Lubotsky A. An Alanic Marginal Note and the Exact Date of John II's Battle with the Pechenegs // *Byzantinische Zeitschrift*. 2011. Vol. 103/2. P. 595–603.

449. Kim H. J. *The Huns, Rome and the Birth of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. VIII+338 p.

450. Knobloch J. *Homerische Helden und christliche Heilige in der Kaukasischen Nartenerik*. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag, 1991. 72 s.

451. Maçudi. *Le Livre de L'avertissement et de la Revision*. Traduction par B. Carra de Vaux. Paris: Imprimé par Autorisation de M. le Garde des Sceaux. À l'Imprimerie Nationale, M DCCC XCVI. XII+570 p.

452. Lerch P. *Forschungen über die Kurden und die Iranischen Nordchaldäer*. Zweiter Abtheilun. *Kurdische Glossare, mith Einen Literar-Historischen Einleitung*. St. Petersburg, 1858. II+225 s.

453. *Le Livre de la Création et de l'histoire de Motahhar b. Tâhir el-Maqdisî attribué a Abou-Zeïd Ahmed b. Sahl el-Balkhî publié et traduit d'après le Manuscrit de Constantinople par M. Cl. Huart*. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1907. T. IV. VI+261 p.

454. Lubotsky A. *Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript // Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte*, 859. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik Herausgegeben von

Bert G. Fragner und Florian Schwarz Nr. 76. *Grammatica Iranica* Herausgegeben von Velizar Sadovski. Bd. 2. Wien, 2015. 69 p.

455. Lucian. With an English translation by A. M. Harmon of Yale University. In eight volumes. London: William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, MCMLXII. Vol. V. XI+537+8 p.

456. *M. Annæi Lucani Pharsalia cum notis Hugonis Grotii, et Richardi Bentleii*. Glasguae: Excudebant Andreas et Jacobus Duncan, Academiae Typographi; Impensis Longman, Hurst, Rees, Orme, & Brown; R. Priestley; Lackington & Soc.; J. Black & Fil; Law & Whittaker; G. Ginger; Baldwin, Cradock, & Joy; Cowie & Soc.; et Rodwell & Martin; Londini, 1816. 445 p.

457. *M. Annaei Lucani Pharsalia* edited with English notes by C. E. Hascins, with introduction by W. E. Heitland. London: George Bell and sons; Cambridge: Deigton, Bell and Co., 1887. CXXXI+398 p.

458. Macoudi. *Les Prairies D'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, M DCCC LXIII. T. II. V+467 p.

459. Maenchen-Helfen J. O. *The World of the Hunns. Studies in Their History and Culture*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1973. 603 p.

460. Matthews J. *The Roman Empire of Ammianus*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1989. XV+608 p.

461. Merrills A., Miles R. *The Vandals // The Peoples of Europe*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010. XIV+351 p.

462. *Monumenta Germaniae Historica. Inde ab Anno Christi Quingentesimo usque ad Annum Millesimum et Quingentesimum*. Edidit Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medi Aevi. Auctorum antiquissimorum. Berolini: apud Weidmannos, MDCCCXCIV. T. XI. 506 p.

463. *Nicholas I Patriarch of Constantinople: Letters*. Greek text and English translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. Washington, District of Columbia: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University, 1973. Vol. VI. XXXVII+631 p.

464. Petrukhin V. *The Alans in the Russian Primary Chronicle and in Russian History // Scythians, Sarmatians, Alans: Iranian-Speaking Nomads of the Eurasian Steppes*. International & Interdisciplinary Conference. Barcelona, 2007. P. 39–41.

465. *Photii Bibliotheca ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Berolini: typis et Impensis Ge. Reimeri, 1825. II+581 p.

466. Provasi E. *Wanderers and Prophets in the Caucasus // Studia Iranica et Alanica*. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovich Abaev on the Occasion of His 95th Birthday. Serie orientale Roma. Rome, 1998. Vol. LXXXII. P. 353–372.

467. Russell J. R. *Argawan: The Indo-European Memory of the Caucasus // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2018. T. XIII. № 1, 2. P. 151–188.

468. Segunda parte, da Monarchia Lusytana. Em que se continuação as historias de Portugal desde o nascimento de nosso Saluador IESU Christo, ate ser dado em

dote ao Conde dom Henrique. Dirigida ao Catholico Rey dom Phelippe, secundo do home em Portugal, & terceiro em Castella, senhor d'Espanha, Emperadordo nouo mundo. E composta por seu mandado, pello Doutor Frey Bernardo de Brito Chronista geral, & monge religioso da Ordem de São Bernardo. Impressa em Lisboa no Mosteiro de São Bernardo, com licença & Priui legio Real. Por Pedro Crasbeek, 1609. 3+4+393+32 p.

469. Sexti Aurelii Victori De Cesaribus Liber. Ad Fidem Codicum Bruxellensis et Oxoniensis. Recensuit Franciscus Pichlmayr. Monachii: typos curavit E. Straub, 1892. VIII+59 p.

470. Shayegan R. M. The evolution of the concept of xwadāy «God» // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1998. Vol. 51. № 1–2. P. 31–54.

471. Szemerényi O. Syncope in Greek and Indo-European and the Nature of Indo-European Accent (AIQN. Sezione Linguistica. Quaderni III. Quaderni della Sezione Linguistica degli Annali. № III). Naples: Istituto Universitario Orientale, 1964. XV+428 p.

472. The Chronicle of Zuknīn, parts III and IV: A.D. 488–775. Translated from Syriac with Notes and Introduction by Amir Harrak // Mediaeval Sources in translation; 36. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999. 388 p.

473. The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhac'oyc'), the Long and Short Recensions, Introduction, Translation and Commentary by Robert H. Hewsen // Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients; herausgegeben im Auftrag des Sonderforschungsbereichs 19 von Heinz Gaube und Wolfgang Röllig. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1992. Reihe B (Geisteswissenschaften). Nr 77. XII+467 s.

474. Themistii Orationes ex Codice Mediolanensi emendatae a Guilielmo Dindorfio. Lipsiae: C. Knobloch, MDCCCXXXII. XVI+756 p.

475. Theodorus Alaniae Episcopus. Alanicus, sive de itinere suo per Alaniam // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca Posterior. Accurante J.-P. Migne. Paris, 1865. T. CXL. Col. 385–414.

476. Thordarson F. Ossetic // Compendium Linguarum Iranicarum. Wiesbaden, 1989. P. 456–479.

477. Tseretheli M. The Asianic (Asia Minor) Elements in National Georgian Paganism according to information contained in ancient Georgian Literature // Georgica: a journal of Georgian and Caucasian studies. London, October 1935. Vol. 1. № 1. P. 28–66.

478. Tuite K. Image-mediated diffusion and body shift in the cult of St Eustace in the western Caucasus // Le Corps et le Lieu: Nouveaux Terrains. Montréal, 2018. P. 141–154.

479. Valverde J. F. Roderici Ximenii de Rada Historia Hugnorum, Vandalorum, Suevorum, Alanorum et Silingorum // Habis. Universidad de Sevilla. Filologia Clasica. Historia Antiqua. Arquelogia. 1985. Vol. 16. P. 201–227.

480. Vasmer M. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I: Die Iranier in Südrußland. Leipzig: Im Kommission bei Markert & Petters, 1923. IV+79.

481. Vita Germani Episcopi Autissiodorensis Auctore Constantio // *Passiones Vitae Sanctorum aevi Merovingici cum supplement et appendice*. Ediderunt B. Krusch et W. Levinson. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Merovingiarum*. Hannoverae et Lipsiae: impensis Bibliopolii Hahniani, MCMXX. P. 225–283.

482. Wolff F. *Glossar zu Firdosis Schahname: Festgabe des Deutschen Reiches zur Jahrtausendfeier für den Persischen Dichterkönig*. Herausgegeben von der Deutschen Wissenschaft in Verbindung mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Berlin: Gedruckt Reichsdruckerei, 1935. XIII+911 s.

483. Zaroff R. *The Vandals and Sarmatians in a New Perspective* // *Collegium mediaevale: interdisciplinary journal of medieval research*. Oslo, 2017. Vol. 30. P. 233–260.

484. Zgusta L. *Die Personennamen griechische Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Die ethnischen Verhältnisse der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung* // *Československá Akademie věd. Sekce jazyka a literatury. Monografie Orientálního Ústavu*. Sd. 16. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1955. 467 s.

485. Zhivkov B. *Khazaria in the Ninth and Tenth centuries*. Translated by Daria Manova // *East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450*. Leiden–Boston: Brill, 2015. Vol. 30. XV+335 p.

486. Zuckerman C. *Les Alains et les As dans le haut Moyen Âge* // *NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language*. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw. 2003. Vol. II. № 1–2. P. 127–162.

АЛАНЫ И ИУДАИЗМ

Не исключено, что первое знакомство сармато-аланского населения с иудаизмом произошло достаточно рано, что было связано с появлением иудейских общин на Боспоре, вероятно, в период установления в данном государстве власти Митридата Евпатора. Возможно, отдельные представители такого населения со временем также принимали иудаизм. В начале нашей эры в Боспорском царстве появились первые еврейские общины (Айбабин А. И. 1999. С. 45–46; Кошеленко Г. А. 2010. С. 402–404). Исследователи отмечали в надгробной надписи IV в. из Фанагории (Азиатский Боспор, Тамань) «сарматское» имя Балакос, вырезанное еврейским письмом в греческой форме, что трактуется как наличие прозелитов из числа местных варварских племен среди иудеев позднеантичного-раннесредневекового периода (Даньшин Д. И. 1993. С. 66; Кашовская Н. 2011. С. 206). Сама традиция установки надгробий возникла под влиянием местной греческой традиции. Другие исследователи, полагая, что, скорее, речь идет о прозелите – эллинизированном сармате, принявшем иудаизм, не отрицают возможности того, что умерший был евреем, принявшим местное сарматское имя (Петрухин В. Я., Раевский Д. С. 2004. С. 128).

Кроме того, исследователи отмечают наличие более 30 иудейских надгробий с вырезанными на них, в основном, на оборотной стороне стел, тамгообразными знаками сармато-аланских типов I–IV вв. н. э. (Кашовская Н. 2011. С. 208–210). Указывается, что фанагорийская община пережила эпоху Великого переселения народов и сохранилась в период хазарского господства в Северном Причерноморье. Этнокультурное взаимодействие иудейской общины с «варварским» населением имело давние дохазарские традиции (Петрухин В. Я. 1997. С. 202–203). Полагают, что есть основания говорить об иудейской диаспоре в Горгиппии, столице Синдики, где иудейская традиция могла сказаться в сложении культа «Бога высочайшего», что подготавливало местное население к восприятию христианства как монотеистической религии. Однако связывать данное положение с апостольской деятельностью (Новичихин А. М. 2010. С. 94–96) не следует.

Учитывая сложность определения источника контактов хазар с еврейскими общинами и отмечая, например, иудейские центры в Закавказье (Мцхета), особо указывается именно на городские цен-

тры Боспора и других частей Крыма (Петрухин В. Я., Раевский Д. С. 2004. С. 219–220). Однако следует отметить, что появление, например, в ожерелье в сарматском погребении первой половины I в. н. э. сердиликовой печатки-скарабеоида с иудейской надписью, может свидетельствовать о неких контактах с иудейскими общинами того же Крыма или их отдельными представителями (Балахванцев А. С. и др. 2017. С. 155–158), но не о принятии иудаизма сарматами.

На караимском кладбище Чуфут-Кале (Крым) среди других еврейских надгробий было и надгробие с надписью, датируемой 706 г., некоего Моисея (Моше) Алани, сына Иосифа Алани. По мнению исследователей, оба упоминаемых в надписи лица были аланскими евреями, выходцами из страны алан на Кавказе, проживавшими в Крыму (Хвольсон Д. А. 1866. С. 176; *Corpus inscriptionum Hebraicarum...* 1882. Col. 361–362; Чореф М. Я. 1985. С. 73; Кузнецов В. А. 1978. С. 25; 1984. С. 114; 1992. С. 166). Другие исследователи допускали возможность и иной интерпретации, по которой, Иосиф и Моисей были не выходцами с Кавказа, а первыми еврейским поселенцами в Чуфут-Кале, и «их фамилия отражает их этническое окружение в Чуфут-Кале» (Кузнецов В. А. 1984. С. 82; 1992. С. 135–136). Отмечалось, что и позднее у крымских караимов фиксируются фамильные антропонимы Алан, Алани, Аланбий, что может указывать на «племенное происхождение» фамилии Алан (Полканов А. И. 1995. С. 135, 138, 141; Бубенок О. Б. 2004а. С. 203; 2017. С. 30, сн. 2). Возможно, с данными находками связано давнее мнение, что еврейские купцы издавна были близки аланам и даже аланизированы (Спицын А. 1909. С. 71). Но некоторые современные исследователи ставят под сомнение реальность находок надгробий (Храпунов И. Н. 2007. С. 90).

В целом, распространение иудаизма на Северном Кавказе имело свою давнюю историю. Впервые, по мнению исследователей, евреи появились на Кавказе в правление армянского царя Тиграна II Великого (95–55 гг. до н. э.), который вывел их из Палестины. Персидский правитель Шапур II (309–379 гг.) после своего опустошительного похода в Армению периода армяно-персидской войны 359–367/368 гг. вывел в Табаристан (Персия) десятки тысяч этих еврейских колонистов.

В 527 г. персидский правитель Кавад I развернул преследование маздакитов. Его сын Хосров I Ануширван (531–579 гг.) в первый год своего правления жестоко подавил маздакитское движение, в котором участвовали персы и евреи. Одновременно персидский

правитель усиливал укрепления на границе своего государства на Северном Кавказе, используя и выплаченную ему Византией контрибуцию. Особое место в оборонительной системе здесь играли укрепления Дербента, в связи с чем также проводилась переселенческая политика, включавшая в себя и переселение побежденных маздакитов.

Данная переселенческая политика обусловила массовое появление на Северо-Восточном Кавказе персидского и еврейского населения, которое использовалось при охране и строительстве оборонительных сооружений. В сам Дербент было переселено тогда 3 000 семей. Таким образом, регион был надежно закреплен за Персией. Еврейское население было распределено от Табасарана до Апшерона и небольшими группами в албанских городах к югу от Куры.

С набегом савиров в 540 г. и хазар в 589 г. могло быть связано появление в Хазарии первых иудейских общин из числа угнанного населения. В 620-е гг. Дербент попадает под власть хазар, с чем и связывается начало проникновения иудаизма в Хазарию. Кроме того, приток евреев в Хазарию в 620-е гг. шел и из Византии, в которой началось в 628–629 гг. их преследование при императоре Ираклии (610–641 гг.) за их расправы над греками во время персидской оккупации Сирии и Египта. С особой строгостью преследования евреев возобновились в 723 г. при императоре Льве II Исавре (717–741 гг.) за их сотрудничество с арабами при вторжении тех в Малую Азию. Полагают, что симбиоз евреев создал благоприятные условия для переселений из Византии, открыв длительный процесс ассимиляции евреев с местным населением, что способствовало распространению среди кавказцев иудейских религиозных верований.

Исследователи отмечают, что переселение евреев произошло в тот период, когда раббанитская (раввинистская) традиция не успела окрепнуть, что объясняет отклонения в иудейской традиции Хазарии: отсутствие традиционной замкнутости, смешанные браки, совместная с иноверцами трапеза и т. п. Принятие раббанитской традиции в Хазарии связывают с последующей реформой при Обадии. Грамотные евреи могли занимать заметные позиции при дворах кагана и хазарской знати. Они составили известную часть городского населения Хазарии, вели транзитную торговлю, что отвечало экономическим интересам Хазарии и способствовало развитию ее международных связей (Артамонов М. И. 1962.

С. 264–265; Семёнов И. 1997. С. 6–26; Чекин Л. С. 1999. С. 207–208; Абдулпатахова Х. М. 2008. С. 13–17; Казиханова А. А., Абдулпатахова Х. М. 2006. С. 27–29; 2013. С. 120–122). Была представлена и несколько иная версия появления иудейских общин в Хазарии (Толстов С. П. 1946. С. 96–106).

Кембриджский документ содержит сведения о бегстве евреев в Хазарию из Армении или через Армению из-за их преследования идолопоклонниками. Они были там хорошо приняты, т. к. прежние беглецы-иудеи вступали в браки с хазарами, еще исповедовавшими свою традиционную религию и не имевшими царя, участвовали в их военных предприятиях и практически слились в один народ, хотя хазары тогда стали соблюдать только обычай обрезания, а часть хазар чтит субботу. После официального принятия иудаизма в Хазарию стали прибывать иудеи из Багдада, Хорасана и Византии (Голб Н., Прицак О. 1997. С. 129–131).

В источниках представлены различные сведения о принятии иудаизма в Хазарии (Горянов Б. Т. 1945. С. 263–264, 269, 274; Артамонов М. И. 1962. С. 266–274; Новосельцев А. П. 1990. С. 148–154; Golden P. V. 2007. P. 123–162; Бубенок О. Б., Хамрай О. О. 2012. С. 52–57 и др.). По сообщению ал-Масуди, царь хазар принял иудаизм во время правления халифа Харуна ар-Рашида (786–809 гг.), что привело к заметной миграции в Хазарию иудеев из разных мусульманских стран и Византии. Новая волна была связана с принуждением в 943/944 г., по приказу византийского императора Романа I Леокина (919–944 гг.), иудеев империи переходить в христианство. Иудеи бегут в Хазарию. Сведения, со ссылкой на Ибн ал-Асира, повторяет Шамс ад-Дин Димашки, но объединяет события в одно действие, совмещая времена правления Харуна ар-Рашида и Романа I Леокина.

По Шамс ад-Дину Димашки, в стране хазар они «нашли умных и благочестивых людей, объявили им свою веру, и те признали ее наиболее правильной, присоединились к ней, оставались [в этой вере] некоторое время». С указанными двумя волнами переселения иудеев связывают два соответствующих периода иудизации Хазарии (Заходер Б. М. 1962. С. 150–152), которые, по мнению других исследователей, составляли уже второй и третий этапы иудизации (Казиханова А. А., Абдулпатахова Х. М. 2006. С. 29; Абдулпатахова Х. М. 2008. С. 15). Принятие иудаизма хазарами связывают с территорией современного Дагестана, где находился первоначальный центр их страны (Артамонов М. И. 1962. С. 273). Исследователи

полагают, что официальное принятие хазарскими правителями иудаизма было результатом миссионерской деятельности евреев-радонитов, купцов, представлявших трансконтинентальную торговую еврейскую корпорацию Радония (ар-разаниййа, ар-раданниййа, ар-радханиййа, ар-рахданиййа), название которой обычно этимологизируют с персидского «знающие дорогу» (Pritsak O. 1978. P. 280–281), хотя существуют и иные решения (Асадов Ф. 2012. С. 165). Не отрицая особой важности такой деятельности, указывалось и на другие причины превращения иудаизма в государственную религию Хазарии (Новосельцев А. П. 2001. С. 65–66, 68–69).

Надо иметь в виду, что среди самих хазар иудаизм получил достаточно ограниченное распространение. Его приняли каган и его окружение, часть хазарской знати, что обеспечило иудаизму государственный статус. Миссионерское посещение Кириллом (Константином) в 860–861 г. Хазарии не имело особого успеха, и лишь также ограниченное число хазар приняло христианство. Некоторое число хазар исповедовало и ислам.

Кратковременное принятие правителем Хазарии ислама в 737 г. не имело особых последствий. Некоторые исследователи даже полагали, что изначально далее обещания принять ислам дело не пошло (Новосельцев А. П. 1990. С. 148) или вообще отрицали достоверность подобных сообщений (Калинина Т. М. 2009. С. 195, сн. 50). Исламизация Хазарии через Хорезм последовала только, согласно источникам, в 868 г. или 965 г., что сопоставляется со сведениями ал-Масуди о появлении в Хазарии хорезмийских ал-арсийа, составивших гвардию кагана. Но исламизация также не была всеобщей (Заходер Б. М. 1962. С. 153–157). Показательно, что оба события с принятием ислама в Хазарии были связаны с вынужденными обстоятельствами, когда хазары терпели поражения от внешних врагов.

Именно в связи с принятием иудаизма верхушкой хазарского общества появляются сведения об отношении к данной религии алан. В Кембриджском документе X в. (документ Шехтера) сообщалось, что после принятия иудаизма правитель Хазарии стал первым ее царем под именем Савриил (Сабриэль) и заключил мир с царем алан, т. к. царство того было сильнее всех из окружающих народов. Хазары опасались, что в случае нападения на них других народов аланский правитель мог к ним присоединиться.

В правление хазарского царя Вениамина многие народы, подстрекаемые византийским императором, выступили против хазар. «Только царь алан был подмогую для хазар, так как часть их (тоже)

соблюдала иудейский закон» («Только царь алан поддержал [народ хазар, так как] часть их соблюдала Закон евреев»). Царь алан пошел на земли этих царей и нанес им сокрушительное поражение (Коковцов П. К. 1913. С. 11; 1932. С. 116; Голб Н., Прицак О. 1997. С. 131–132, 140–141; Алемань А. 2003. С. 433–434).

Обычно данные события датируют до 912 г., полагая и вторую половину IX в. Среди выступивших против хазар народов представлен и царь Азии. В его лице одни исследователи усматривают степных алан, донских алан-асов (Кузнецов В. А. 1999. С. 179), другие – узов или гузов, обитавших рядом с хазарами и часто воевавших с ними. Наиболее проблематичным представляется отождествление с аорсами/буртасами Поволжья (Древняя Русь.... 2009. С. 181, прим. 24). Заметим, что заключение первоначального союза между Хазарией и Аланией не определяется сближением по иудейской линии, что указывает на отсутствие иудаизма среди собственно алан, как минимум, вплоть до периода официального принятия иудаизма на государственном уровне в Хазарии.

Полагаемое указание на то, что часть алан исповедовала иудаизм (Лавров Л. И. 1969. С. 74) сопоставляется со сведениями Бениамина Тудельского (Бениамин бен Иона из Тудела), описавшего свое путешествие 1160–1173 гг. В них он упоминает раввина Даниэля бен Хасдая, экзиларха всего Израиля, который был главой над всеми иудейскими общинами, включая евреев, находившихся в стране Алания, жители которой называются аланами (Три еврейских путешественника... 1881. С. 80–81; Алемань А. 2003. С. 430–431; Alemany A. 2005. P. 20; Шапира Д. 2010. С. 170). Отмечается, что, если свидетельство об аланах («некоторые из них соблюдали иудейский закон») верно, то оно объясняется хазарским влиянием. Но такое положение не помешало впоследствии аланам напасть на хазар – своих единоверцев. Полагают, что обращение алан в иудаизм, вероятнее всего, было поверхностным и вызванным обстоятельствами (Алемань А. 2003. С. 438–439). Под нападением алан на хазар подразумевается выступление 932 г. Оно было инспирировано Византией, но закончилось поражением, когда по требованию хазар аланы изгнали из своей страны христианских священников, присланных Византией.

Не все указанные положения представляются убедительными. Прежде всего, в Кембриджском документе мы имеем дело с конъектурой, которая лишь толкуется современными комментаторами как принятие иудаизма аланами. Но другие специалисты справед-

ливо указывают, что источники свидетельствуют о распространении у алан христианства, но не о влиянии иудаизма. Поэтому заключение автора письма могло исходить из традиционных матриониальных связей между каганом и аланским правителем (Древняя Русь.... 2009. С. 181, прим. 27).

Сведения Бениamina Тудельского не говорят о принятии иудаизма самими аланами. Вполне вероятно, что речь идет об иудеях, возможно, и об этнических евреях, находившихся в Алании, но не о самих аланах. Доверять сведениям Кембриджского документа сложно, учитывая его соответствующую тенденциозность и отсутствие в других источниках сведений об аланах-иудеях. Кроме того, к 932 г. Алания уже официально приняла христианство. Следует учитывать и отсутствие у Бениamina Тудельского аутентичных сведений о Кавказе (Куповецкий М. С. 2009. С. 62) и следование им некоторым литературным мифологемам (Рашковский Б. Е. 2015. С. 58–60). Нет никаких оснований усматривать за сведениями Кембриджского документа положение, что «аланский племенной союз действительно был одним из «четырёх подразделений» хазар (Аликберов А. К. 2010. С. 48).

Выступление Алании происходило на фоне обострения отношений между Византией и Хазарией в религиозном плане. В Византии Роман I Лекопин начал гонения на иудеев, что вызвало ответные гонения на христиан в Хазарии (Голб Н., Прицак О. 1997. С. 132). Требование победившей Хазарии изгнать христианский клир из Алании предъявлено именно в русле данного конфликта. Таким образом, Алания, если и выступала, то не против своих единоверцев иудеев, а на стороне своих, уже официальных единоверцев – христиан. Но для самих алан их выступление могло преследовать и собственные политические цели – полное прекращение любой формы зависимости от Хазарии. Нет никаких оснований принимать давнее мнение (Внешнее состояние... 1848. С. 158) о том, что усилившиеся в Хазарии евреи «истребили начатки христианства» в Хазарии и Алании.

Исследователи справедливо заметили, что сам Кембриджский документ не дает веских оснований считать, что именно аланский царь придерживался иудаизма. Иудейским могло бы быть его окружение, например, из числа аланских аристократов и купцов. Расположение Алании на транзитных торговых путях признается возможной причиной сближения определенных слоев аланского общества с купцами-евреями, что и привело к прозелитизму среди

части алан. Фраза Кембриджского документа, относимая к аланскому царю, что «[он искал] его помощи, когда гонение обрушилось во время дней Романа злодея» (Голб Н., Прицак О. 1997. С. 141), трактуется как появление разногласий между аланским царем и Романом I Лекапином, т. к. в его окружении оставались иудеи (Бубенок О. Ю. 2004. С. 8; 2011. С. 136–139). Обобщенно полагается возможность принятия иудаизма царем и аристократией Алании (Бубенок О. Б. 2005. С. 134, 136; 2012. С. 195–196), правителями Алании (Сорочан С. Б. 2020. С. 61), какой-то частью правящей аланской элиты (Тменов В. Х. и др. 2000. С. 42; Михайлов А. А. 2008. С. 255–256).

Другие исследователи полностью отрицают наличие собственно аланских купцов и полагают, что купцами в Алании были евреи-иудеи, которые и подразумевались в «аланах», исповедовавших иудаизм в «Кембриджском документе». С таким положением связываются находки вещей с иудейскими надписями в аланских могильниках, объясняемые не торговыми отношениями Хазарии и Византии, а южной малоазийской торговлей Алании, обеспечивавшей нужды еврейского населения, в первую очередь, и занимавшегося торговлей (Цокур И. В. 2006. С. 266–267; Малахов С. Н. 2015. С. 252–253). Исследователи справедливо отмечали, что собственно иудейские древности на Северном Кавказе, как хазарского, так и дохазарского времени пока не обнаружены. Курьезной, например, представляется попытка (Нефедов С. А. 2010. С. 76–77) рассматривать шестиконечную звезду на аланских зеркалах как «звезду Давида», толковать ее как признак присутствия в Хазарии еврейских ремесленников (Афанасьев Г. Е. 2001. С. 43; Петрухин В. Я., Флёров В. С. 2010. С. 153–154).

Находка, например, бутылочки пилигримов с рельефной еврейской надписью из раннесредневекового могильника Мощевая Балка не связана с проникновением иудаизма. Погребальный обряд, как и тип погребальных сооружений могильника, традиционен для данного региона. Вещь попала на Кубань среди прочих товаров Великого шелкового пути, а ее попадание в «языческое» погребение указывает на ее восприятие местным населением не как культовый. Наличие же среди находок в погребениях Мощевой Балки предметов христианского культа характеризует, вместе с тем, этническую и синкретическую конфессиональную ситуацию на торговых путях Хазарии. Впрочем, вопрос с данной категорией импорта другие исследователи оставляют открытым (Иерусалимская А. А. 2012. С. 353–354).

Полагают, что находка перстня местного производства с изображением семисвечника из катакомбы № 38 Дмитриевского могильника, как и некоторые другие находки, включая отмеченные выше, указывает на начало внедрения в местную культуру иудейской религиозной символики (Афанасьев Е. Г. 2001. С. 46). Другие исследователи не видят в находке иудейский символ, полностью отрицая какую-либо причастность местного населения к иудаизму (Петрухин В. Я., Флёров В. С. 2010. С. 151–153). Но иудейские общины явно существовали на Тамани (Устаева Э. Р., Журавлев Д. В. 2010. С. 79, 85, 88, рис. 43).

Следует согласиться, что даже в Кембриджском документе не указывается на исповедование аланским царем иудаизма. Нет ни одного источника, который бы указывал на распространение иудаизма среди членов правящей династии или другой аланской аристократии. Поэтому полагаемый круг «аланских» прозелитов и условия принятия ими иудаизма также остаются без надежного окончательного определения. Собственно, остается и проблема самого прозелитизма в Алании в период становления в Хазарии раббанистской традиции. Заметим, что Кембриджский документ особо говорит о вступлении хазар в браки с еврейками, что обеспечивает соответствующее этническое начало по материнской линии, т. е. открывает путь к иудаизму. Так, в целом, представляется проблема иудаизма в истории алан, которая, как давно справедливо замечали исследователи (Чипирова Л. А. 1993. С. 143), не имела своего конкретного изучения. Надо помнить, принятие иудаизма требовало полного разрыва с традиционными верованиями, что история алан отрицает. Кроме того, официальное принятие в Хазарии иудаизма было поздним явлением.

Мы знаем, что аланский правитель принял христианство в 914/915 г. После поражения от хазар после 932 г. показательным выглядит на фоне требования победителей изгнать из Алании христианский клир отсутствие требования отречения от христианства аланского правителя. Речь идет не о переориентации аланских правителей на иудейскую Хазарию (Новикова Е. Ю., Кадиева А. А. 2016. С. 287), а о вынужденном подчинении в результате военного поражения. Заявление, что часть алан приняла иудаизм после 932 г. (Brook К. А. 2006. Р. 257), также не имеет никакого основания. Кроме того, сложно себе представить, что византийские миссионеры и патриарх Николай Мистик, пристально следивший и непосредственно руководивший миссией по христианизации алан, не узна-

ли бы, что прежде аланские правители, зная и т. д. исповедовали иудаизм. Но в тех же хорошо известных письмах патриарха нет и намека на такое положение.

Уже к середине X в., судя по свидетельству Константина Багрянородного, аланский правитель, продолжающий исповедовать христианство, ведет себя независимо и враждебно по отношению к Хазарии (Алемань А. 2003. С. 240). О могуществе и фактической независимости аланского правителя в это же время свидетельствует ал-Масуди (Алемань А. 2003. С. 348). Противоречит такому положению заявление в пространной редакции письма хазарского правителя Иосифа, вероятно, XIII в., что все аланы до границ Абхазии платят ему дань (Письмо Иосифа. 2006. С. 668). Явная поздняя интерполяция этих «сведений» (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 134, сн. 2) справедливо позволила отрицать их достоверность (Новосельцев А. П. 1990. С. 156, прим. 89), что, в целом, усиливает сомнения к информации иудейских источников и в вопросе об иудаизме у алан.

Ибн Руста отмечал, что царь алан христианин в сердце. Ал-Масуди, указывая, что до принятия христианства аланский царь исповедовал традиционную религию. Абу ал-Кассим подтверждал данные сведения. Здесь следует уточниться. Ал-Масуди сообщал, что цари алан прежде были язычниками (*ḡāhilīyah* – «те, которые ошибаются»). После принятия ислама при Аббасидах они приняли христианскую веру. Но после 932 г. отреклись от нее и изгнали из своей страны присланных византийским царем епископов и священников (Macoudi. M DCCC LXIII. P. 42–43; Алемань А. 2003. С. 347).

Данное сообщение указывает, что ни аланы, ни их правители не были прежде иудеями, т. к. иудеи и христиане были в глазах мусульман «людьми Писания». Поэтому их прежнее состояние как «тех, которые ошибаются» в сопоставлении с христианством противопоставляет их и иудаизму. Как и в случае со свидетельствами христианских источников, сложно себе представить, что мусульманские источники не сообщили бы о прежнем исповедании аланами иудаизма в случае действительности такого положения в прошлом.

Таким образом, до всех описываемых в Кембриджском документе событий правитель Алании шел по пути сближения с христианством, а принятию христианства никак не предшествовало принятие иудаизма. Несколько искусственно выглядит указание на причины помощи аланским царем хазарам, т. к. некоторая часть алан исповедовала иудаизм, поскольку ранее указывалось на за-

ключение договора о взаимопомощи между Хазарией и Аланией, который никак не определялся религиозными посылами.

Странным выглядит поиск аланским царем поддержки у хазарского правителя в отношении гонений против евреев в Византии, если Алания уже приняла христианство, т. е. противопоставила себя в религиозном плане Хазарии. Сама Византия никак не могла повредить Алании, Хазария не могла помогать Алании, отвергнувшей ее официальную религию и открыто перешедшей в религию ее противника – Византии. Создается впечатление, что в Кембриджском документе в стремлении продемонстрировать особый статус иудаизма, события, приведшие к обострению отношений между Византией и Хазарией, одним из элементов которого стало неудачное выступление Алании против Хазарии, пытаются путано относить эти единые события к истории после поражения Алании. Впрочем, содержание приводимого фрагмента не столь однозначно (Коковцов П. К. 1913. С. 12). Остается только присоединиться к сомнениям (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 33) относительно рассмотрения иудаизма как объединяющего начала для Хазарии и Алании.

Трудно сказать, подпитывалась ли враждебность аланского царя по отношению к Хазарии, как полагают некоторые ученые (Тортика А. А. 2006. С. 161–162; 2011. С. 60–61), чувством унижения и ощущением большого несчастья, что ему пришлось отдать в ходе примирения с хазарами свою дочь за сына хазарского правителя. Возможно, к тому времени уже правил сын аланского царя, т. е. брат аланской принцессы, выданной замуж за хазарского принца Иосифа. Для нас важно отметить, что верховная власть Алании никак не связывается с иудаизмом, а ее христианская ориентация предстает непрерывной и устойчивой.

Не исключено, как полагают исследователи, что аланские жены и ранее традиционно входили в число 25 жен хазарских правителей, чем обозначалось подчинение народов. Таким образом, данные династические связи не могут рассматриваться как указание на исповедование иудаизма в Алании. К их числу предположительно относят Парсбит, вдову хакана, организовавшую поход против арабов ~730 г. (Тортика А. А. 2011. С. 61–65). Однако для такого предположения о Парсбит трудно найти подтверждения, особенно учитывая соответствующие решения (Golden P. В. 1980. P. 158–159; 2011. P. 229–230).

Бездоказательны и попытки полагать устранение из Кембриджского документа пассажа о том, что царь алан также якобы преследовал многих христиан из симпатии к хазарам и еврейским жертвам преследований Романа, что аланский царь якобы отверг политику нетерпимости Византии, будучи тесно связан с правящей хазарской династией, исповедовавшей иудаизм (Голб Н., Прицак О. 1997. С. 147, сн. 51, 163). Сомнительность фрагмента о поиске помощи аланским царем в Хазарии не позволяет согласиться и с утверждением, что «верхушка аланов придерживалась тогда отнюдь не христианства» (Бубенок О. Б. 2011. С. 137), если под этим подразумевать иудаизм. Нет также оснований полагать, что перешли в иудаизм под влиянием хазар царь и верхушка общества Восточной Алании, т. е. Придарьяля (Бубенок О. Б. 2008. С. 50–51). Сложно согласиться и с утверждением (Семёнов И. 1997. С. 25), что «... Иудейство исповедовалось и самим аланским царем, и большей частью аланского народа (вероятно, не ранее 932 года)».

На первый взгляд, с сообщениями Кембриджского документа и Бениамина Тудельского могли бы сопоставляться сведения, извлеченные некоторыми исследователями из арабоязычного варианта начала XIX в. «Дербент-наме» («Дарбанд-нама»), основанного, как полагали, на некоем тюркоязычном протографе. Собственно, памятник восходит к компиляции Мухаммада ал-Аваби ал-Акташи конца XVI–начала XVII вв. Автором протографа, вероятно, был Йусуф ал-Хусайн ал-Лакзи ал-Дарбанди, составивший свой труд в рамках 1077–1090 гг. (Аликберов А. К. 2003. С. 313–318).

В привлеченной арабоязычной версии упоминается страна Ихран, в которой есть рудники меди, серебра, а, по некоторым спискам, и золота. Главный город страны также называется Ихран, стоит на реке Т-р-к, в верховьях или устье которой располагаются указанные рудники. В городе живет и 35 семей евреев. Ихран подчиняется хазарам, но его жители сами не являются хазарами, переселившись сюда в давние времена из Хоросана, и называются луканами (локаны). Евреи платят правителю Ихрана «харадж». До завоевания хазарами Ихран подчинялся Персии и управлялся ее ставленником. Теперь в Ихране располагается брат кагана, наместник кагана, его войско во главе с высшим военным начальником. Ихран составляет главную часть провинции Кюльбах, а город Ихран служит центром провинции. Доход с рудников идет правителю Ихрана или на содержание войска кагана. Сведения «Дербент-наме» (Шихсаидов А. Р. и др. 1993. С. 18–19, 20, 30, 34) сопоставимы со сведениями отдель-

ной «Истории Ирхана» (Шихсаидов А. Р. и др. 1993. С. 162–167), которая в некоторых рукописях была вставлена непосредственно в «Дербент-наме».

Некоторые исследователи связали название страны Ихран с названием основной части осетин – иронцами. Форма названия страны объяснялась тем, что она якобы была не аланского, а автохтонного кавказского происхождения. С другой стороны, название сопоставлялось с названием местности Иркувун, которая упоминалась Низам-ад-дином Шами и Шереф-ад-дином Йезди в связи с последующими походами Тамерлана. Сведения о евреях, как и некоторые другие, полагали возможным относить и к X–XII вв., ко времени до появления монголов (Гадло А. В. 1984. С. 118–138; 1994. С. 20–21, 174; 2006. С. 244–245). Данная трактовка Ихрана нашла своих сторонников (Ковалевская В. Б. 2004. С. 94–95).

Однако приведенная гипотеза не позволяет к ней присоединиться. Можно только коротко перечислить имеющиеся против нее возражения. Алания никогда не подчинялась Персии и не управлялась персидскими ставленниками. Нет никаких сведений о таком структурированном подчинении Алании и хазарам. Названия алан и Алании были очень хорошо известны на Кавказе и арабам, поэтому сложно понять использование некоего другого названия к их стране. Используемое название оказывается именно неким, т. к. ничем более не подтверждается, не говоря уже о спорном источнике такого названия. Сведения об Ихране с одноименной столицей трактуются и как данные о главном городе восточной Алании (Кузнецов В. А. 1990. С. 109). Однако источникам известна только одна столица Алании, и нет никаких сведений ни в один из исторических периодов о существовании двух центров государства, как и двух государственных образований. Для отнесения всех известных раннеаланских могильников VII–IX вв. Алагирского ущелья к военной дружине с одним командиром, которая объявляется хазарским войском (Кузнецов В. А. 2016а. С. 91–93, 99–101, 104; 2020. С. 56–58), сложно найти убедительные основания. Предположение о некоем сотнике Царазе во главе дружины, охранявшей Садон, что быстро разбогател (Кузнецов В. А. 2020. С. 58), нацелено на сведения об осетинском знатном роде *Sægazontæ*, что явно некорректно.

Сведения о том, что сын кагана, отступая перед вторжением Джарраха, передал все управление провинцией правителю Ихрана, сложно связать с исторической действительностью Алании. По ал-Балами, арабы во главе с полководцем Табитом ал-Нахрани по-

терпели поражение от хазар и алан (Алемань А. 2003. С. 356). По ал-Табари, арабы столкнулись только с хазарами (Дорн Б. 1844. С. 18). Поэтому Ал-Джаррах б. Абд-Аллах ал-Хаками в 724 г., по ал-Табари и ал-Дахаби, вторгся в Хазарию через Дарьял, а на следующий год собрал с алан джизья и харадж (Алемань А. 2003. С. 334, 355). Странно полагать, что арабы в такой ситуации не заметили главенства алан, а не хазар в противостоянии с ними.

Исключительное по своим трактовкам решение уступает полагаемому всеми другими исследователями решению, что история Ихрана никак не связана с аланами, относясь к истории народов раннесредневекового Дагестана (Шихсаидов А. Р. и др. 1993. С. 46, комм. 34; Аликберов А. К. 2003. С. 105–107, 164). Создается впечатление, что только созвучие названия Ихрана (Ирхан) с осетинским Ир и дало повод развивать приводимую гипотезу. Заметим, что у нас нет не только сведений о столь раннем появлении соответствующей этнонимии, но и современное название Осетии – Ирыстон дополнительно отрицает возможность соответствующего названия Ихран. Что касается названия Иркувун, то оно имеет и иное этимологическое решение. Попытка объяснения названия «лукан» через осет. læg столь же сомнительна.

Собственно говоря, наличие иудейского населения в Ихране вполне согласуется с приводимыми выше данными о таких общинах на Северном Кавказе, что полагается и иными сведениями (Шихсаидов А. Р. и др. 1993. С. 164, 166). Оно вполне соответствует и приводимым данным Бениамина Тудельского в отношении Алании. Заметим, что археологические источники позволили полагать присутствие в Алании еврейских стеклодувов или купцов, с которыми мог появиться и рецепт «иудейского стекла» в Центральном Предкавказье. Его появление во второй половине VII в. связывают с временным захватом в 653 г. Крыма хазарами (такое развитие событий не считается доказанным (Сорочан С. Б. 2005. С. 309) – А. Т.). Тогда из Херсонеса или Боспора могли уйти с хазарской армией или быть ею уведены местные ремесленники-стеклоделы или торговцы (Ковалевская В. Б. 2003. С. 61; 2004. С. 94–95; 2005. С. 265–280; 2005а. С. 114). Однако в таком случае не стоит опираться на данные «Дербент-наме» об Ихране, хотя они остаются привлекательными для других исследователей вплоть до сегодняшнего дня (Кузнецов В. А. 2003. С. 15–16; 2016а. С. 87–90, 99, 104, 113; 2019. С. 72, 191–194; 2020. С. 56–57; Гутнов Ф. Х. 2007. С. 199). Показательно, что сторонники аланской интерпретации Ихрана (Кузнецов В. А. 2009. С. 322,

сн. 1) стараются разделить сведения «Дербент-наме» и «Истории Ихрана», что неверно и указывает на осознаваемую шаткость позиции. В последнее время отмечается наличие трех центров стеклоделия от верховий Кубани до приморского Дагестана, появившихся между 650/660 гг. и 720/730 гг., что связывается с приходом ремесленников-эмигрантов уже из самой Иудеи (Ковалевская В. Б., Шестопалова Э. Ю. 2020. С. 34–35).

О наличии на Северном Кавказе иудейских общин могли бы свидетельствовать и некоторые другие археологические находки (Иерусалимская А. А. 2012. С. 353–354). Но повторим, что вопрос остается открытым. «Иудейское стекло», т. е. хрусталь, весьма высоко ценилось. Так, за такую бусину давали на севере, в Волго-Камском регионе, шкурку куницы, что связывает соответствующее производство с пушной торговлей (Нефедов С. А. 2010. С. 76). Не исключено, что такая торговля существовала и в Алании, где на Северо-Западном Кавказе водилась та же куница (Малахов С. Н. 2007. С. 124, сн. 24).

Хазары, несомненно, в различное время и по различным причинам непосредственно присутствовали на аланских землях. В частности, в 721/722 г. по сообщению ал-Табари, тюрки совершили вторжение в страну алан (Алемань А. 2003. С. 355). Среди исследователей нет разногласий в отношении оценки данного вторжения, как совершенного хазарами, хотя иногда расходятся в определении расположения аланских земель. Видимо, на фоне сведений о вторжениях арабов следует полагать, что аланы пытались отстаивать собственные интересы, поэтому им приходилось порой и лавировать между сталкивавшимися, в том числе, на их земле каганатом и халифатом. В такой ситуации им приходилось и активно противостоять обеим сторонам.

О непосредственном присутствии хазар поблизости от Дарьяла свидетельствует, например, название Хазар-дукъ – «Хазаров хребет» в горной Чечне. Здесь же известны развалины древнего поселения Фаранз-кхели. Согласно легендам, здесь некогда находился город-крепость, который мог выставить до 1 500 бесстрашных и непобедимых воинов, слава о которых выходила далеко за пределы Кавказа. Однажды этот город-крепость был подвергнут внезапному нападению евреев (Сулейманов А. С. 1976. С. 85; 1978. С. 152; 1997. С. 50; Чокаев К. З. 1987. С. 106–107; 1992. С. 108; 2011. С. 67). Конечно, в данном случае речь не может идти о собственно евреях, а под нападавшей стороной могли подразумеваться хазары, среди

которых были и иудеи. Видимо, нападению подверглась аланская крепость, т. к. в его названии представлено алано-осетинское «farn» (Сулейманов А. С. 1976. С. 85; Чокаев К. З. 1987. С. 106–107; 1992. С. 108; 2011. С. 67), хотя впоследствии было предложено и иное этимологическое решение (Сулейманов А. С. 1997. С. 102).

Попытки предложить и другие наблюдения о возможности сохранения памяти о хазарах в эпических материалах (Романова Г. Б. 2014. С. 131) игнорируют прежние научные наблюдения (Дзиццойты Ю. А. 1992. С. 191). Полагаемая идентификация напоминает о сведениях Я. Рейнеггса, что у лезгин, как и других кавказских народов, словом *Chyssr* обозначают хазар и евреев (Reineggs J. 1796. S. 64). Ошибочное приведение (Романова Г. Б. 2014. С. 131) в роли источника информации другого автора (d'Ohsson C. 1828. P. 212), видимо, связано с использованием в качестве посредника иного труда (Голубовский П. 1884. С. 20, сн. 3).

Иногда в русле гипотезы о принятии аланами иудаизма рассматриваются отдельные исторические сведения, которые трактуются в свете приведенных выше данных круга иудейской тематики и алан. Например, исследователи обращали внимание на участие в убийстве князя Андрея Боголюбского в ночь на 29 июня 1174 г. его ключника Амбала Ясина («Ясин родом», «родом Ясин»). Сведения о нем сохранились как в русских летописях, так и в официальной надписи (граффито) Спасо-Преображенского собора в г. Переславль-Залесский (Туаллагов А. А. 2017. С. 443–476; 2018б. С. 165–175). Псевдо-история Амбала представлена в современной фальшивке «Джагфар тарихы» (Бахши Иман. 1993. С. 120, 125, 130–134).

В некоторых летописях фигурирует обращение к Амбалу Ясину «жидовин», которое давно и неоднократно привлекало к себе внимание исследователей (Грищенко А. 2011. С. 189–190). В результате были высказаны различные его объяснения. Часть исследователей посчитали возможным интерпретировать летописные сообщения как указание на иудейское вероисповедание Амбала, пришедшего на службу к русскому князю, но отказавшегося принимать христианство. Он признавался выходцем из кавказской Алании, в которой, согласно хроники «Дербент-наме», был распространен иудаизм, а ко двору Андрея Боголюбского приходили евреи, болгары и иные язычники, затем принимавшие христианство (Фроянов И. Я. 1995. С. 645; 2012. С. 568–569).

Другие авторы посчитали, что Амбал был новообращенным христианином, прибывшим из страны кавказских ясов, хотя отме-

чалось и его возможное крымское происхождение (Берхин И. 1883. С. 152–155). Указывалось и на его возможное киевское происхождение (Воронин Н. Н. 2007. С. 301, сн. 10). Иногда Амбал Ясин просто прямолинейно признавался иудеем (Иоанн (Снычев). 2007. С. 140) или евреем с Кавказа (Кандель Ф. 1998. С. 12; 2014. С. 23). Его пытались достаточно искусственно связать с аланами, отождествляя тех с бругахами и бургасами, которые якобы вместе с болгарами были пленены в Поволжье русскими, а затем крещены (Карсанов А. Н. 1992. С. 8–13). Сведения русских летописей об Амбале включались в корпус материалов по истории евреев в России (Регесты и надписи. 1899. С. 61–62, №№ 173–174). Сведения об Амбале Ясине (осетине) рассматривались как указание на пребывание в XII в. в России кавказских евреев (Weissenberg S. 1895. S. 578; Еврейская Энциклопедия. 1906. Стб. 445).

Отрицая пейоративный оттенок обозначения Амбала Ясина, его род занятий при дворе князя определялся, с некоторой оговоркой на анахронизм, как «придворный еврей». Неизменно указывалось на существование в прошлом аланских прозелитов или евреев аланского происхождения за счет упоминавшейся фиксации на надгробиях из Крыма, например, имен Иосифа Алана и Моше Алана, сведений Кембриджского документа о принятии некоторыми аланами иудаизма, а также указанных данных о болгарах, евреях и прочих при дворе князя (Kulik A. 2009. P. 16–17; Кулик А. 2008. С. 58–59, 60; 2010. С. 193, 195).

Но вопрос об иудаизме явно остался открытым, не имея должного обоснования (Кривошеев Ю. В. 2003. С. 83; Мазуров А. Б., Черкасов В. В. 2006. С. 164; Мининкова Л. В. 2006. С. 234–235). В некоторых специализированных публикациях об упоминании евреев в русской литературе XI–XIII вв. вообще не обращалось внимание на сведения об Амбале Ясине (Чекин Л. С. 1994. С. 39). Данный пример может расцениваться и как отрицательное отношение к такой трактовке.

Заметим, что попытка (Кривошеев Ю. В. 2001. С. 73–76) трактовать сюжет об убийстве Андрея Боголюбского как некое ритуальное убийство-жертвоприношение, с элементами иудейской обрядности, обусловленное действиями окружения князя – еврея Офрема Моизича (из вставок в Радзивиловской и Переяславской летописях, отсутствующих в Ипатьевской и Лаврентьевской – А. Т.), возможно, Амбала Ясина, – представляются еще более гипотетич-

ными, чем ее считает сам автор. И проблема здесь заключается ни в недостаточности источников, как он полагает.

Во-первых, приводимые им «элементы» не имеют никаких подтверждений в пользу такой однозначной трактовки. Во-вторых, остается необъяснимым, почему остальные 19 участников заговора, в том числе, явно более высокого статуса и авторитета, не имеющие никакого отношения к иудаизму, исполняли чуждые им ритуалы. В-третьих, логично полагается проведение последующего следствия с непосредственными участниками заговора четко бы обличило подобные обстоятельства. В таком случае, при отсутствии, как минимум, оснований для сокрытия соответствующих фактов, письменные источники непременно сообщили бы о них.

Сегодня и открытие надписи в Спасо-Преображенском соборе г. Переславль-Залесский указывает на активную вовлеченность церкви в дело об установлении обстоятельств убийства князя, что не оставило бы шансов на их сокрытие. Заметим, что известные и ранее заявления, что Андрей Боголюбский был «ритуально убиен», в заговоре участвовали «кавказские жидовины», одним из которых был «ключник Анбал (приписал себя к аланам)» (Р. Б. Н. 1998. С. 4), не имеют никакого обоснования, представляя собой умозрительные выдумки. Сама надпись из собора указывает, что участники убийства были преданы анафеме церковью как государственные преступники, а не еретики или враги церкви. Кроме того, отчество Офрема Моизич является не еврейским, а арабским (мусульманским) – Му'изз («прославленный, благородный») (Гиппиус А. А., Михеев С. М. 2017. С. 31–32).

Определение «жид», «жидовин», для которого также отрицается пейоративное значение (Петрухин В. Я., Раевский Д. С. 2004. С. 337), в русской традиции могло обозначать, например, и язычника, отождествляться с язычеством, что более приемлемо в отношении и к самому аланскому имени Амбал. Как объективно отмечали исследователи, для русского православия было характерно рассматривать все неправославное, включая иудаизм, ислам, католичество, протестантизм, как «чужую веру», безбожие, аналогичное русскому язычеству. Поэтому, с другой стороны, языческое могло отождествляться с любой иной, неправославной монотеистической религией, могло определяться и как «жидовское» (Срезневский И. И. 1893. Стб. 871; Успенский Б. А. 1996. С. 348, 349, 373, сн. 25; Живов В. М. 2002. С. 470–471; Васильев М. А. 1995. С. 15–20; 1999. С. 47–53).

Оценка летописного обращения к Амбалу, как вполне справедливо было отмечено (Петрухин В. Я. 2011. С. 253, сн. 4), не должно восприниматься столь прямолинейно. В летописях на месте обращения к Амбалу Ясину представлено также «еретик», «изверг», «враг». Следует, видимо, полагать, что за всеми этими обращениями стоит эмоциональная оценка поступка как преступного и богопротивного с позиций православного христианства. В подобной ситуации обращение «жидовин» звучит как синоним, например, к «нехристь», совершенно не означая, что кто-то не является в реальности христианином, но оценивает его поведение как нехристианское.

Некоторые исследователи вполне справедливо определяли такое положение. Но, видимо, для «подстраховки» не отказывались и от возможного конфессионального обозначения Амбала (Стефанович П. С. 2008. С. 76, сн. 18), что неверно. В контексте приведенных наблюдений вполне допустимы и заслуживают внимания и другие решения (Бубенок О. Б. 2004. С. 7; Межжерина Г. В. 2014. С. 49), учитывая общие характеристики участников заговора (Межжерина Г. В. 2007. С. 187–188). Заметим, что обращение к Амбалу «еретик» не подвигает исследователей к поиску возможности приписывания ему принадлежности к какому-то еретическому направлению, приверженности некой ереси.

Отмечавшаяся «отрицательная коннотация» обращения, наглядно усугубляющая вину деяния Амбала Ясина, возможно, была еще и дополнительно или изначально продиктована именно идейной обработкой реального исторического события за счет библейских мотивов и образов. Заметим, что в летописях нет никакого обращения к Амбалу Ясину, ни укора, ни призыва, как к христианину, что могло бы трактоваться в пользу его приверженности традиционной религии аланов. Как уже отмечалось, в эту пользу говорит и само имя Амбал. Но в русской истории, впрочем, как и во многих других, включая аланскую, известны многие примеры фигурирования христианских персонажей под нехристианскими именами, когда мирское имя было более известно, чем крестильное. Поэтому и отсутствие соответствующего обращения не может рассматриваться строго как свидетельство нехристианского вероисповедания.

Недавно некоторыми исследователями (Членов М. А. 2015) были приведены следующие «наблюдения»:

«Заслуживает упоминания также почти анекдотическое упоминание в русских летописях некоего выходца из Волжской Булгарии

по имени Амбал (или Анбал) Ясин, которого также называли Амбал Жидовин. В отличие от всех прочих упоминаний о евреях того времени Амбал и его спутник Офрем Моизич появились во Владимир-Суздальском княжестве и прославились как участники заговора против князя Андрея Боголюбского и его убийства в 1174 г. Во Владимире оба этих сомнительных еврея были в качестве чужестранцев, и ничто не указывает на возможность существования в северо-восточной Руси организованной еврейской общины. Прозвище Ясин указывает на алано-осетинскую связь этого персонажа. Каган Иосиф упоминает, что часть алан приняли иудейскую веру. Веком позже Плано Карпини, проезжая в монгольскую ставку, перечисляет завоеванные монголами народы, среди которых *Comani Brutachi, qui sunt Iudii*, т. е. «команы брутахи, которые суть иудеи» (Плано Карпини § II). Под «брутахами» некоторые комментаторы этого текста понимают буртасов, ираноязычный или финноязычный народ, обитавший в бассейне Северского Донца, Верхнего Дона и Среднего Поволжья в IX–XIII вв. Все эти туманные упоминания об аланах, аварах из Челарево, кайбарах-иудеях, брутахах, сомнительные данные о талмудической терминологии в вокабулярии чувашского язычества, Амбал и Офрем Моизич и пр. все вместе могут рассматриваться как намеки на то, что иудаизм в Восточной Европе до монгольского завоевания не ограничивался только хазарами.

Данные «наблюдения» достаточно показательны в плане демонстрации нечеткости представлений по интересующему нас вопросу. Нет никаких данных, позволяющих твердо утверждать связь Амбала Ясина с Волжской Булгарией. Ни в одном источнике Амбал не назывался Амбалом Жидовином. Офрем Моизич никогда не определялся как его спутник. Само по себе включение сведений об Амбале в ряд полагаемых упоминаний недопустимо без отдельного их исследования. В целом, сложно понять суть замечания о «почти анекдотическом упоминании в русских летописях» Амбала Ясина. Единственным не вызывающим возражение положением в данной пространной цитате остается только то, что «прозвище Ясин указывает на алано-осетинскую связь этого персонажа». Следует согласиться с заключением: «Не менее рискованно конструировать иудейские общины там, где древнерусские источники упоминают иудеев: распространенным примером является пресловутый Амбал Ясин (Яс/Осетин), которого летопись клеймит как «жидовина» и «еретика» за участие в убийстве князя Андрея Боголюбского (все

убийцы-заговорщики сравниваются летописцем с иудеями, предавшими Христа)...» (Петрухин В. Я. 2016. С. 119).

Исследователи обратили внимание на сообщение Авраама ибн Дауда в «Книге традиции» (1160–1161 гг.), что в Толедо обучались иудаизму студенты-иудеи из Хазарии. Указание на народы Хазарии и их остатки трактуется как обучение не только этнических хазар, но и других народов из Хазарии, в связи с чем упоминаются аланы и черкесы (Shapira D. D. Y. 2008. P. 29–30). Авраам ибн Дауд (га-Леви), действительно, подразумевал историческую Хазарию (Dunlop D. M. 1954. P. 117–118). Но к моменту создания его труда ее уже 200 лет как не существовало, что вполне дает право сомневаться в связи «хазар» в Испании с историческими хазарами (Dunlop D. M. 1954. P. 120, п. 6). Данное название, могло, например, прилагаться к территориям Крыма или Тамани, первая из которых надежно и связывается в то время с иудаизмом. В любом случае, никакой связи сообщение Авраама ибн Дауда с историческими аланами установлено быть не может.

Особое место в вопросе истории иудаизма в раннесредневековый период на Северном Кавказе в интересующем нас контексте могут занять наблюдения о некоторых явлениях в языке и традиционной культуре осетин. Попытки их определения предпринимались достаточно рано (Гакстгаузен А. 1857. С. 96, 102–103; Пфаф В. Б. 1870. С. 2–3, 5–6; 1870а. С. 92–93; 1871. С. 179, 180, 191, 192; 1872. С. 82–83, 90, 132, 143–144; 1872а. С. 150), но без особого основания, что отмечалось уже их современниками. В данном случае не касаясь некоторых современных опусов (Каплан Б. 2007) квазинаучного характера. Они стоят в ряду тех публикаций, которые прошли свой путь от поверхностных суждений до преднамеренных инсинуаций (Туаллагов А. А. 2008б. С. 14–16).

Так, исследователи обратили особое внимание на отдельные осетинские лексемы. Было справедливо отмечено, что «наличие древнееврейских слов в осетинском представляет значительный исторический интерес». Заимствование древнееврейской лексики объяснялось вероятными ранними контактами «скифо-сарматского населения» с еврейской диаспорой Боспорского царства или, с большей вероятностью, в последующий период истории Хазарского каганата, где иудаизм стал государственной религией, в том числе, частично и у алан (Абаев В. И. 1949. С. 331). Данное решение основывалось изначально на двух примерах.

Первый был представлен в лице осетинского kusart/kosart- «заколотое животное», kusærttag/kosærttag – «животное для заклания», kusart kænun/kosart kænun – «закалывать животное согласно ритуалу», возводимого к иранскому *kaušaθra < *kauš – «закалывать», «убивать». Но, учитывая именно ритуальность обозначаемого действия, которое не подразумевает иранское *kauš, и наличие осетинского ærgævst/ævgarst – «зарезанный», «убитый», полагалась контаминация, через хазарское посредничество, с еврейским kâšer, košer – «ритуально дозволенное мясо». Нарращение конечного -t предположительно относили к особенностям хазарского языка (Абаев В. И. 1947. С. 53–54; 1949. С. 36, 331–332; 1958. С. 603; 1959. С. 147). Заимствование, через хазарское посредничество, усматривали и в осетинском kædzus/kædzos – «чистый», «безгрешный», «невинный», «святой», возводя его к еврейскому qāḏōš – «святой» (Абаев В. И. 1949. С. 331; 1958. С. 575). Таким образом, предположение о «боспорском этапе» контактов из рассмотрения исключалось. Необходимо также отметить, что другие специалисты (Бенвенист Э. 1965. С. 50–52) считают указанные лексемы иранскими, а их трактовки как заимствования называют «иллюзорными». Сохраняют скептицизм к данному решению и некоторые современные исследователи (Alemany A. 2005. P. 19–20).

Одним из возможных вариантов происхождения осетинского tylif (tyliv)/tillef – «увиливание», в случае допуска исходного значения «уклоняться, брезгая чем-либо», предлагается считать еврейское *t°gēpha – «ритуально недозволенная пища» (Абаев В. И. 1979. С. 329–330). Учитывая отсутствие удовлетворительной иранской этимологии для осетинского fos/fons – «скот», «имущество», «добыча» (Абаев В. И. 1958. С. 478–479), не исключалась возможности его семитского происхождения: лив. a-fupas – «бык» (Абаев В. И. 1995. С. 13). Данные примеры в осетинском выходят за границы культово-ритуальной лексики.

Еще одна, видимо, очень редкая лексема (ирон.) хwумилиаг – «ритуальное приношение» (обычно съестным) предположительно связывается с отзвуком иудаизма – пасхальные опресноки. Ее сближают с грузинской лексемой (Абаев В. И. 1989. С. 263), что не позволяет связывать происхождение непосредственно с древнееврейской лексикой. Отдельные исследователи полагали соответствующее происхождение и некоторых других осетинских лексем (Дзеранов Т. Е. 1998. С. 233; Шапіра Д. Д. Я. 2007. С. 35–36), что нуждается в оценке специалистов.

Касаясь вопроса о соответствующей лексике в осетинском языке, следует отметить, что практически все полагаемые заимствования или контаминации относятся к культовой и ритуальной сфере. Данное положение позволяет обратиться к части данных осетинской этнографии. Некоторые исследователи уже обратили внимание на отдельные параллели между образом и применением соли в библейских текстах и в осетинских традиционных ритуалах. Вполне обоснованно было, в частности, обращено внимание на обряд посвящения умершему еды и одежды (*xælar*), когда посвящающий обращался с речью к покойному, затем острым ножом дотрагивался до каждого угощения и слегка осаливал еду. Также указывалось на осетинскую традицию ставить на стол первой соль, поскольку полагается, что только осолоненной еда будет воспринята Великим Господом, ангелами и горными духами (Габисова С. З. 2015. С. 220–221).

Но, как представляется, данные наблюдения не получили своего более подробного рассмотрения, которое уже было приведено (Туаллагов А. А. 2008. С. 24; 2008а. С. 85–86; 2010. С. 3; 2011. С. 262–263). Ритуальное прикосновение ножом к посвящаемым покойному предметам сопоставимо, например, с археологической фиксацией положения вместе с мясной пищей в сарматских и аланских погребениях железных ножей, включая территории вне даже гипотетически возможного контакта с иудаизмом. Следовательно, данный элемент ритуала имеет давнее оригинальное происхождение. Его сочетание с посыпанием еды солью может указывать на становление такого сочетания на каком-то последующем этапе.

Применение соли в осетинской традиции было шире приведенных примеров. Так, в обряде посвящения коня покойному *bæxfældisæn/bæxfældesæn*, восходящем, как минимум, к той же аланской эпохе, посвящаемому коню давали уложенный в мешок ячмень, пересыпанный солью (Ефемиашвили И. 1867. Л. 27). Соль также дается перед закланием жертвенному быку. В свете указанных ритуальных элементов следует отметить, что перед иудейскими храмами специально помещали кучи соли, которой посыпались приносившиеся в жертву животные, чтобы предохранить их от быстрой порчи в условиях жаркого климата. Отсюда происходит и известное выражение «соль земли». Вполне понятными в таком свете становятся осетинские представления о том, что именно подсолоненная пища угодна Богу и другим небесным силам.

При жертвоприношении животного, отрезав голову, ее прикладывали к огню, затем вновь на небольшое время приставляли к шее. Частицу мяса, отрезанного с горла, бросали в огонь. Как отметили исследователи, данные действия свидетельствуют о том, что раньше жертвенное животное сжигали (Алборов Б. А. Д. 53. Л. 88). Действительно, в далеком прошлом у осетин существовал и такой вид жертвоприношения быка как его полное сжигание (Баракова Е. Е. 1938. Ф. 26). Он напоминает об одном из четырех видов иудейского жертвоприношения – жертва всесожжения на специальном жертвеннике (Лев. I; Исх. XX, 24; XXVIX, 38; Чис. XXVIII, 11, 16, 29).

Но в данной связи, видимо, следует привести и следующие наблюдения: «В пользу версии о совершении жертвоприношений и ритуальном сожжении животных в храмах Хазарии именно в раннехристианский период свидетельствует следующее: – документально зафиксирован обряд жертвоприношения перед строительством храма, допускаемый для хазарской знати албанскими миссионерами в Хазарии; – кости жертвенных животных обнаружены под престолами Верхне-Чирюртовских храмов; – документально зафиксирован существующий у хазар дохристианский обычай сжигать жертвенных животных; – в храмах не обнаружены следы пожаров, что свидетельствует о культовом характере церемонии сжигания... Косвенным подтверждением существования обряда сжигания животных в храме в раннехристианский период является факт изначального отсутствия перекрытий» (Пищулина В. В. 2007. С. 22).

Из числа жертвенных животных у осетин исключена свинья, хотя ее мясо свободно употребляется в обычной пище. Свинья не разводится вблизи святых мест, что особенно наглядно проявляется в горной зоне. В прошлом при лечении болезненной слабости давали человеку есть свиное мясо. Считалось, что черт не любит свинину и оставляет больного. Причем, к подобной процедуре прибегали как осетины-христиане, так и осетины-мусульмане. Такое отрицательное отношение к свинине приписывалось не только злым силам, но и святым. В одной легенде рассказывалось о том, как Реком, разгневанный тем, что некая грузинская семья вела к нему жертву на веревке, в которой было всего несколько свиных волосков, превратил ее в камни (ППКО. 1987. С. 76, 217). По иудейским законам, свинья считается крайне нечистым животным, а ее мясо вообще не употребляется в пищу (Иез. XXVII, 12; Исх. XV, 10).

Продолжением отмечаемых параллелей могут служить и некоторые фольклорные материалы. Давно было обращено внимание

на связь между именем *Æxsar*, героя Нартовского эпоса осетин, и именем героя пшаво-хевсурского фольклора *Иахсари*, что определялось для *Иахсари* заимствованием из аланского языка (Абаев В. И. 1989. С. 225). Речь идет о пшаво-хевсурском божестве, появление культа которого в Восточной Грузии связывается с непосредственным участием алан в формировании некоторых местных горных обществ. Исследования позволяют полагать, что фольклорный образ нартовского героя тесно связан с образом другого героя *Нартиады* – *Batraz'a*, который выступает фольклорным восприимчиком древнего божества, типа скифского *Ареса*. В традиционном осетинском пантеоне черты последнего наследует *Wastyrdžy/Waskergi*. Он является сугубо мужским божеством, чье имя строго табуировано для женщин, называющих его *lægty džuaz/lægti izæd* – «бог мужчин». Определение «лаги» прилагается и к *Иахсари*. Сами пшавы не разводили свиней из-за запрета *Иахсари*, что сопоставляется с особой нетерпимостью осетинского *Wastyrdžy* к данному животному.

Сегодня некоторые авторы (Джуртубаев М. Ч. 2010. С. 226) обращают внимание на описание ночи накануне праздника Пасхи (*sufaxægæp æxsæv* – «ночь едения суфа»), праздновавшейся осетинами. По первому комментарию, пирожок для детей суфа является родом еврейской мацы, посыпанной солью, а его название связывается с осет. *syf/sifæ* – «лист» (ППКО. 1987. С. 71). Заметим, что в дигорском диалекте осетинского языка *sufa* – «плохой, непитательный корм» (Таказов Ф. М. 2003. С. 472), что, видимо, должно скорректировать значение названия. В словаре В. Ф. Миллера предположительно представлены значения *sufa* – «плохой недостаточный корм», *sufaxægæp* – «время, когда мертвые едят суфа» (Миллер В. Ф. 1929. С. 1145).

Не только название празднования, но и его составляющие сопоставляются не с христианской Пасхой, а с иудейской Песах. Конечно, дальнейшее выявление и обоснование наличия различных осетино-иудейских параллелей вполне перспективное научное направление (Кцова С. Г. 2018. С. 28), но они потребуют скрупулезного анализа. Так, для элементов приведенного осетинского праздника нет должных оснований полагать положение продуктов под подушку, т. к. они клались у изголовья. Был ли отказ от употребления таких продуктов, также не следует из описания.

Вместе с тем, полагаемое значение для *sufaxægæp* – «время, когда мертвые едят суфа» и параллели с иудейской Песах дают дополнительное основание наблюдению, что древнееврейской основой

Песах был весенний праздник в честь умилоствления духов-покровителей урожая, плодородия, праздник начала жатвы, что позволяет связать его с культом предков. Потому каждая семья, особенно имевшая усопшего в текущем году, старалась до рассвета посетить кладбище, расчистить могилу, зажечь свечи и помянуть усопших (Кокоева А. Б. 2016. С. 104). Особо отметим, в свете выше приведенных данных, и такой элемент обряда как посыпание *sufa* солью. Об особой значимости собственного культа предков у алан говорилось выше в отношении сообщения марсельского ритора Клавдия Мария Виктора.

Сегодня представлены интересные наблюдения, раскрывающие возможные осетино-иудейские параллели в образе и культе осетинского *Wacilla* (Кцоева С. Г. 2019. С. 29–35). Было обращено внимание (Дарчиев А. В. 2019. С. 136, прим. 1) на редкое в осетинском эпосе имя дочери морского божества *Dzerass'ы* – *Acira-ræsuǰd* (Нарты кадджытæ. 2003. Ф. 24–25, 524), которое сопоставляется с именем угаритской богини, владычицы моря, матери божественных близнецов Асирату. Под именем Ашера она фигурирует и в Библии (Шифман И. Ш. 1987. С. 188, прим. 117).

Видимо, особое место в изучении вероятного влияния иудаизма на культурное наследие осетин занимают фольклорные материалы. Впервые на них обратил внимание В. Ф. Миллер в своей статье «Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях». Исследователем, например, были приведены два ветхозаветных апокрифа, неизвестных Библии. Первый повествовал о смерти Моисея. Особая роль в повествовании отводилась предводителю злых духов Самаэлю. Данный апокриф сопоставлялся с осетинским нартовским сказанием о смерти *Batraz'a*. По мнению В. Ф. Миллера, талмудический апокриф мог попасть на Кавказ из Сирии, через Армению. Ветхозаветный апокриф о рождении умершей Софонией, женой патриарха Нира, сопоставлялся с осетинским нартовским сказанием о рождении умершей *Dzerass'ой* дочери *Satana*. В. Ф. Миллер привел и некоторые другие параллели между нартовскими сказаниями и ветхозаветными апокрифами (Миллер В. Ф. 2008. С. 949–954).

Долгое время данное направление для исследований оставалось не востребовавшимся. Но в последние годы наблюдаются показательные подвижки. Так, было обращено внимание на записанное в Дигории сказание о чудовищном Самели, прикованном к луне, которое было опубликовано В. Ф. Миллером. Согласно сказанию, с освобождением Самели связан грядущий конец света, который

избегнут только принадлежащие к роду Самели. Таковыми себя считали некоторые осетинские фамилии, справлявшие ежегодно специальное празднество в благодарность за это (Миллер В. Ф. 1992. С. 483). Некоторые исследователи, полагая, в том числе, заимствование имени Самели от ветхозаветного имени пророка Самуила через западногрузинское посредничество, посчитали возможным увидеть в основе образа Самели образ ветхозаветного Самуила, но относя источник осетинского сказания к христианскому (Салбиев Т. К. 2008. С. 155–156; 2012. С. 258–269; 2013. С. 147–158).

Несомненно, сказание о Самели является вариантом осетинского лунарного мифа и тесно примыкает к легендам многих кавказских народов «прометеевского цикла». Но особенности осетинского сказания и некоторые дополнительные наблюдения аргументировано позволили связать Самели с образом упоминавшегося ветхозаветно Самаэля (Саммаэль, Саммуэль, Самизель), определив предание о Самели как результат контаминации осетинского «прометеевского» мифа с иудейскими представлениями о Самаэле. Включение иудейских демонологических мотивов в осетинский миф о прикованном чудовище относят к VIII–IX вв., когда часть северокавказских алан под влиянием Хазарского каганата исповедовала иудаизм (Дарчиев А. В. 2014. С. 46–49). Заметим, что мотив освобождения в легенде о Самели и благодарности за будущее спасение некоторых осетинских фамилий может быть сопоставлен с приготовлением на специальное празднество, отличающееся особой ограниченностью от других празднеств, простых пшеничных лепешек, что напоминает о празднике опресноков в память об освобождении евреев из египетского плена и в знак особой чистоты народа от египетского растления.

Продолжением намеченной линии взаимодействия в сфере эсхатологических представлений является сопоставление осетинского мифа о чудовищном Руймоне, одним из важных признаков которого является слепота, с иудейскими представлениями о морском чудовище Левиафане (Танинивер), порой отождествлявшимся с Саммаэлем. По аргументированному заключению исследователей, в мифе о *Rujmon'e* мы имеем дело с вариантом основного индоевропейского мифа, осложненного включением в него элементов иудейских представлений о Левиафане, но испытывавшим на себе и влияние зороастризма (Дарчиев А. В. 2015. С. 57–61; 2015а. С. 70–73; 2017. С. 268–277).

Заметим, что аллегорическое использование названия «левиофан» для обозначения египетского фараона (Псал. LXXIII, 14) может быть соотнесено с выше приведенным наблюдением о праздновании потомков рода Самели. Полагается, что наблюдалось и заимствование из иудейских эсхатологических представлений о судьбе души после смерти человека в осетинские представления (Дарчиев А. В. 2016. С. 262–268; 2016а. С. 55–58; 2018. С. 56–59).

Видимо, следует особо отметить, что рассматриваемые варианты сказаний о Rujmon'e (Миллер В. Ф. 1992. С. 479–480; Дигорские сказания... 1902. С. 60–61, 132; 2008. С. 422–423, 494; Гарданти М. Q. 1893–1924. Ф. 43–46), как и сказание о Самели, а также представления о посмертной судьбе человеческой души (Миллер В. Ф. 1992. С. 479) происходят из Дигории. Возможно, справедливо отмечаемые схождения осетинских мифов и представлений с иудейскими представлениями как отражение этноконфессиональных отношений на Северном Кавказе в период раннего средневековья, точнее периода Хазарского каганата, может указывать на особое значение таких отношений для западной части Алании. Она являлась политическим центром всей Алании и, соответственно, наиболее активно включенной в межгосударственные отношения.

Воспоминания об истории отношений алан с Хазарией, по мнению специалистов, проявляются и в других отдельных осетинских лексемах. Так само название хазаров сохранилось в осетинском языке как qazaǰgag – «раб», «невольник», «холоп», «крепостной». Оно могло означать как «происходящий из Хазарии», «купленный в Хазарии», что отражало бы как известные торговые мероприятия в Хазарии, так и превращение хазар в добычу их более сильными соседями после падения могущества Хазарского каганата (Абаев В. И. 1968. С. 216–217; 1973. С. 272–273; 1986. С. 25; 1995а. С. 613–615).

Другим производным от названия исторических хазар является qazar – «дорогой», «недешевый», «ценный», «продавец по высокой цене». Данная лексема более свойственна дигорскому диалекту осетинского языка, редко употребляясь в таком значении в иронском диалекте. Полагают, что в осетинском языке слово появилось через посредничество адыгских народов, у которых къӕзэр/къӕзэр – «продающий по высокой цене», дорого запрашивающий за свои товары и неуступчивый в цене», «торгаш», «скупой», «скряга». Поводом к соответствующему развитию в восприятии названия хазар могла послужить активная торговая деятельность в Хазарии (Абаев В. И. 1968. С. 217–218; 1977. С. 274–275; 1995а. С. 615–617;

1968. С. 216–218; Шаги́ров А. К. 1977. С. 222–223). Учитывая, что сами хазары никак не проявляли себя как торговцы, рискнем предположить, что под такими торговцами подразумевались еврейские купцы, действительно, игравшие очень заметную роль не только в торговле Хазарии, но и в ее религиозно-государственных связях. Предлагавшееся иное решение (Малахов С. Н. 2015. С. 192–194), как представляется, следует отклонить.

Были также предприняты попытки выделения хазарско-иудейского наследия в традиционной культуре карачаевцев (Каракетов М. Д. 1993. С. 6; 1997. С. 103–110; 2001. С. 57–58, 60; Аликберов А. К. 2010. С. 53). Если, в целом, и принимать предложенные сопоставления, то обращает на себя внимание тот факт, что они полностью идут мимо полагаемых иудейских реликтов в осетинской традиции. Следовательно, в отношении данного наследия карачаевцев следует признать его зависимость от истории их тюркоязычных предков, тем более, что роль «аланского субстрата» в формировании современных карачаевцев, видимо, заметно уступала его роли в формировании части балкарцев, родственных карачаевцам. Положение о том, что часть тюркоязычного населения, включая, например, и обитавшего в Крыму, исповедовало иудаизм, сомнений не вызывает, имея многочисленные письменные и археологические подтверждения.

Однако попытки в ходе выявления соответствующих элементов в культурном наследии карачаевцев представить алан изначально тюркоязычным народом, вплоть до выдумки самоназвания карачаевцев «аланлы» («аланы»), объявление «белых гуннов» (их конкретная этническая принадлежность, бесспорно, подразумевающая иранскую подоснову, и отношение к историческим гуннам до сих пор остаются не до конца ясными для исследователей – А. Т.) создателями Нартовского эпоса, искусственное определение «древнекарачаевского общества» «хонскими алано-каварами» (Каракетов М. Д. 1997. С. 103–110), представляют собой не только преднамеренное искажение научных знаний, но и являются научно бесперспективными, отражая субъективные устремления части представителей современных тюркоязычных народов.

Также нет никаких оснований утверждать «... принятие иудаизма не только верхушкой хазарско-аланского общества в конце VIII в., но и значительной частью населения Хазарского каганата и входившей в его состав Аланской государственности» (Каракетов М. Д. 1997. С. 106; Биттирова Т. Ш. 2016. С. 24). Нет возможности, как

полагают, относить иудейские реликты в балкаро-карачаевских фольклоре и религиозном мировоззрении к наследию аланской и хазарской обрядово-культовой систем (Каракетов М. Д. 2020. С. 42), следуя подмене аланской истории тюркской и некритично трактуя те же сведения Кембриджского документа. Были представлены и попытки определения иудейских реликтов в истории и культуре кабардинцев (Бгажноков Б. Х. 2015. С. 40–41; 2020. С. 8–9). Но часть из них, что сразу бросается в глаза (Малахов С. Н. 2020. С. 518–519), такие как «родовая фамилия священников – Шоген», явно ошибочны.

Видимо, следует несколько подробнее остановиться на предположении о том, что название Касарского укрепления в Алагирском ущелье Северной Осетии, возле которого расположено святилище «Мыкалгабыр», может быть связано с еврейским *kāšer, košer*, а укрепление было построено хазарами (Кузнецов В. А. 2016. С. 134–135). Оно представляется обновленной версией прежнего указания, что название Касар, видимо, ведет начало от хазарского присутствия (Грицков В. В. 1992. С. 116). Поскольку приведенное решение напрямую связано с религиозным аспектом истории иудаизма в Алании, косвенно затрагивая, в том числе, например, гипотетический Ихран как якобы аланское образование и вопрос с производителями «иудейского стекла», то следует более подробно остановиться на истории изучения памятника.

Давний первоначальный осмотр комплекса привел автора предположения к заключению, что заградительная стена перекрывала ведущую с севера Кавказа на юг дорогу, имевшую большое торговое и военно-политическое значение. Время ее строительства определялось по находкам керамики VIII–IX вв., а существования – до XIII–XIV вв. Вынос к северу дополнительной стены, определяемой как протейхизма, указывал на ожидание опасности с севера, где обитали различные народы, в том числе и аланы, нередко прорывавшиеся через перевалы в Закавказье. Переход укрепления к Грузии автор аргументировал сведениями Вахушти, что оно укреплялось царями, чтобы овсы не могли приходить в Грузию:

«Не была ли Касарская стена направлена против этих беспокойных северных соседей? Это действительно так. Положение протейхизмы говорит, что опасность ожидалась с севера. О том же свидетельствуют и следы небольшого поселения, располагавшегося на склоне к югу от оборонительных стен. Видимо, здесь жили воины, охранявшие укрепление. Около поселения имелся могильник...

Могильник тоже находился южнее стен. Судя по всему, те, кто строил укрепление в Касарском ущелье, защищали юг, лежавший у них в тылу... Не исключено, что вскоре после сооружения укрепления было взято врагами и сожжено: следы большого пожара были видны в месте стыка стен (слои угля, золы, сгоревшие жерди и бревна). Видимо, после событий и было решено укрепить и расширить основную оборонительную стену... Не исключено, что укрепление в Касарской теснине было построено по инициативе арабов и должно было защищать подчиненное им Закавказье от набегов хазар и алан. После же падения Арабского халифата укрепление в Касарском ущелье переходит в руки Грузии и становится важным форпостом на его северной границе... Выше Касарского укрепления расположена большая, довольно ровная площадка... Здесь находится известное осетинское святилище «Мыкалгабыр», состоящее из трех зданий. Можно предполагать определенную историческую связь между ними... Одно из зданий в плане напоминает христианскую церковь. По разъяснению профессора В. И. Абаева, название Мыкалгабыр представляет собой соединение христианских имен Михаил и Гавриил. Это подтверждает версию о наличии здесь церкви, несомненно, древней и в более поздний период превращенной осетинами в языческий дзуар» (Кузнецов В. А. 1977. С. 4).

В синхронной по времени другой работе было предположено, что Касарское укрепление было построено или использовано как ранее построенное Грузией. Она стремилась усилить здесь свою политическую доминанту, укрепить военно-стратегические позиции и оградить себя от вторжения с севера горцев. Одновременно Грузия стремилась через христианизацию привести к послушанию местное население, о чем свидетельствует располагающееся недалеко святилище «Нары дзуар», в которое была превращена средневековая грузинская зальная однефная церковь (Кузнецов В. А. 1977а. С. 167–170).

Впоследствии строительство церкви было отнесено к первой половине XI в. как к периоду сотрудничества Грузии и Алании, находившейся в зените своего военно-политического могущества. В то же время насаждение здесь христианства Грузией рассматривалось как стремление превращения местного населения в союзников и, по возможности, вассалов. В целом, район был включен в созданный Грузией охранительный, буферный пояс на ее северных рубежах, где местное население поставляло за плату воинские

контингенты. Что касается местного населения, то завершение его «осетинизации» датировалось практически тем же временем – X–XII вв. (Кузнецов В. А. 1992. С. 184–185, 187–188).

После дополнительного осмотра в 1986 г. были внесены некоторые изменения в восприятии памятника. Отмечалось, что изначально была возведена стена шириной 0,8 м, которая впоследствии была укреплена пристройкой с северной стороны стены толщиной 1,5 м. Затем укрепленная стена была фланкирована башней, с которой можно было вести обстрел вдоль нее. Наконец, в 6,5 м к северу от укрепленной стены была возведена еще одна стена, толщиной 3 м. Между стенами были сооружены клетки из бревен и тонких жердей, которые забутовали глиной и бульжником, что привело к созданию единой стены, толщиной 11,8 м. Таким образом, вариант с сооружением протейхизмы уже не востребовался. Находки арабских монет и стеклянного кольца в могильнике подтвердили датировку комплекса VIII–IX вв. Ничего не изменилось в расположении поселения и могильника к югу от стены. Поэтому логичным было сохранение прежнего заключения: «... Касарский оборонительный комплекс в VIII–IX вв. уже существовал и был направлен против опасности с севера» (Кузнецов В. А. 1990. С. 121–125).

В отношении святилища «Мыкалгабыр» было предположено, что изначально здесь находилось языческое святилище, а не позже XI в. была построена церковь (Кузнецов В. А. 1990. С. 125). Собственно, такое предположение для интересующего нас периода ничем не обосновывается. Что касается датировки возведения стены, то указывается на проведенный анализ, давший точную дату – 651 г. (Кузнецов В. А. 1990. С. 125–126, прим.). Видимо, речь идет об анализе, аналогичном проведенному в отношении Хилакского оборонительного комплекса в Куртатинском ущелье Северной Осетии и давшему столь же точную дату – 638 г. (Наглер А. О. 1984. С. 58).

Методика данного анализа самим исследователем считается неизвестной, что пока и определяет степень доверия к его результату (Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. 2007. С. 194). Строго говоря, данный метод датирования, основанный на физико-химических закономерностях процесса взаимодействия извести и песка, был представлен в одной из публикаций (Наглер А. О. и др. 1981. С. 32–33), но он остается без своего практического подтверждения. Другой, радиоуглеродный анализ древесного угля дал дату – I в. н. э., что обозначило необходимость проверки (Кузнецов В. А. 1990. С. 126, прим.).

Касарский оборонительный комплекс затем уже прямо связывался с деятельностью персов. Причем, материалы могильников у с. Едыс и Стырфаз (Южная Осетия) позволили в данной связи полагать инфильтрацию аланского населения не только в район укрепления, но и за перевалы, на южные склоны. Начало данного процесса датировалось V–VI вв. Подтверждение такому развитию событий усматривалось в сообщении VII в. «Ашхарацуйц» об овсурах (Кузнецов В. А. 1992. С. 179–185), что повторяется и в недавних изданиях (Кузнецов В. А. 2020. С. 67–69).

В дальнейшем автор, указывая на постоянно угрожавшую опасность Грузии с севера, которая связывалась им с набегами алан-овсов, считал такое положение осознаваемым в Грузии, а, соответственно, нуждавшимся в локализации. Отражение осуществления такой локализации исследователь видел в сообщении «Мокцевай Картлисай» XI в., что при персидском правителе Хосрове I Ануширване персы вошли в Кавказские горы, где построили в Осетии, в том числе, в Двалетии, различные ворота, поставив их охранять местных горцев. Достоверность сведений определялась именно за счет фиксации Касарского оборонительного комплекса (Кузнецов В. А. 2002. С. 100–101).

Следует отметить, что корректнее говорить о том, что мероприятия по укреплению своих северных рубеж производила не Грузия, а Персия, покорившая Картли и ликвидировавшая там царскую власть. Другими словами, укреплялись северные рубежи Персидской империи. Деятельность Хосрова I Ануширвана по укреплению кавказского рубежа своей империи, по использованию сил алан и тюрок-савиров для охраны персидских крепостей вполне надежно подтверждается и письменными источниками (Туаллагов А. А. 2018а. С. 265; Гизбулаев И. А. 2019. С. 515).

В данной связи сегодня можно поставить и утверждение несохранившейся пехлевийской «Книги деяний Ануширвана и способах его государственного правления», составление которой приписывается самому Хосрову I Ануширвану. Сокращенная арабская версия «Кар-намаг» представлена у Ибн Мискавейха (~932–1030 гг.). В источнике утверждается, что в 568 г. четыре племени тюрок, числом в 53 000, из земли хазар были приняты на службу персидским правителем и размещены во главе с персидскими военачальниками на северных окраинах государства, в том числе в Алане (Колесников А. И. 1998. С. 81; 2017. С. 9–11).

Здесь может быть представлена персидская трактовка использования сил тюрков и алан для усиления кавказских крепостей, усиление таких крепостей, как Дарьяльская, на границах с Аланией, если только в источнике речь шла не об Албании (Колесников А. И. 1998. С. 81–82), в связи с чем могут быть поставлены и сведения о «правителе пограничья Аллана», алан-шахе (смотри далее), а также строительство Хумаринской крепости после заключения договора 561 г. непосредственно на территории алан. Стоит вспомнить и о событиях ~559 г., когда Хосров I Ануширван нанес поражение савирам и аланам, после чего использовал их как наемников для охраны персидских крепостей в северо-восточной части Албании, в шахре Адурбадаган (Туаллагов А. А. 2018а. С. 265; Гизбулаев И. А. 2019. С. 515).

Приведенное сопоставление с Хилакским оборонительным комплексом интересно и в плане конструктивных особенностей, выраженных в технике кладки из нетесаных камней на известковом растворе с применением плетенки из прутьев между камнями, что аналогично и технике возведения стены, расположенной на 1 км севернее Дарьяла (Кузнецов В. А. 2004. С. 4). Действительно, здесь на левой стороне р. Терек зафиксированы остатки основного оборонительного сооружения на отдельном скалистом холме и еще трех взаимосвязанных оборонительных пунктов ниже – фрагменты мощной стены и, вероятно, двух башен. Их также объединяет техника строительства. В цементировке стен обнаружены следы использования деревянных прутьев. На холме отмечена мощная оборонительная стена, укрепленная контрфорсами, к Тереку веден защищенный стеной ход, между которыми были каменные ступени. Ложбина между холмом и основным горным массивом преграждена двумя каменными стенами со следами водопровода. Наличие водопровода сопоставляется со сведениями ал-Масуди об источнике пресной воды, сбегавшем с вершины скалы и выходящем в середине Замка Аланских ворот. К югу от укрепления обнаружено поселение с мощным культурным слоем, материалы которого, в основном, датировались VIII–X вв. (Круглов А. П. 1937. С. 246–247).

Учитывая условность прежде приведенных стадий строительства Касарского комплекса, вновь была предположена возможность возведения протейхизмы, а строительство клетей и забутовки отнесено к последующим действиям. Датировка I в. н. э. без ранее полагаемого дополнительного изучения рассматривалась как указание на функционирование укрепления и поселения уже в

тот период, а крупномасштабные работы по возведению стен относились к середине VII в. Авторство последнего теперь объявлялось неясным, но, исходя из топографии всего комплекса, он по-прежнему рассматривался как направленный против «опасности с севера, а не с юга» (Кузнецов В. А. 2004. С. 4–7). Пожалуй, единственно оправданным оставалось именно последнее заключение.

Данный комплекс и позднее рассматривался как предназначенный для защиты от опасности с севера, а его гарнизон предназначено было помещать на городище Цми, расположенном южнее стены (Кузнецов В. А. 2005. С. 27). Указывалось, что «Касарская оборонительная стена защищала Юг от Севера» и служила последним участком кавказского лимеса на стыке двух миров, что соответствовало территории, занятой сначала Сасанидским Ираном, а потом Арабским халифатом. После окончания арабских вторжений Касарский оборонительный комплекс перешел в руки грузинских властителей, а с XIII–XIV вв. полностью контролировался осетинами из возвысившегося феодального рода Царзонта (Кузнецов В. А., Романова Г. Б. 2006. С. 49, 52).

Заметим, что заявление о переходе Касарского оборонительного комплекса после арабской экспансии в руки грузинских властей могло бы мотивироваться полагаемым строительством недалеко от него церкви. Но такое строительство, свидетельствующее о стремлении распространения христианства, за которым могло идти и желание политического подчинения, не может само по себе означать последнее. Нам, строго говоря, остаются не известными точные характеристики церкви, входящей сегодня в состав святыни «Мыкалгабыр» (Тменов В. Х. 1984. С. 163–164), а церковная организация Алании была независима от закавказских центров. Само строительство церкви, как и другой в данном районе («Нары дзуар»), датируется XI в. Здесь наблюдается явное противоречие с упоминавшимся заявлением о достижении Аланией в это время зенита своего военно-политического могущества и «осетинизации» данной территории.

Собственно, поводом для трактовки о переходе Касарского укрепления под контроль Грузии служит заявление в 1745 г. царевича Вахушти Багратиони (1696–1784 гг.) о том, что оно было «устроено царями с целью, чтобы, кроме них, ни один овс не мог проходить через эти двери» («возведено царями, дабы овсы помимо их не могли приходить (в Грузию)») (Джанашвили М. 1897. С. 74; Царевич Вахушти. 1904. С. 145). Кроме того, Вахушти Баграти-

они также утверждал, что Двалетия, выше Касарского укрепления, подчинялась и выплачивала дань картвельским царям, доставшись еще Парнаозу (Царевич Вахушти. 1904. С. 137, 152). Заметим, что сведения о таком положении к югу от Касарского оборонительного укрепления у Вахушти связываются со сведениями «Картлис Цховреба». Но таких сведений там нет. Правление Парнаоза, по «Картлис Цховреба», следует отнести к III в. до н. э., что уже отрицает возможность предлагаемой трактовки.

Видимо, потому Вахушти и не называет конкретно тех картвельских царей, которые могли бы строить укрепление, поскольку соответствующих сведений у него не было. Другие известные грузинские источники также не содержат подобных сведений. Поэтому доверять в данном вопросе такому позднему источнику как Вахушти Багратиони не приходится. Его утверждение остается на уровне приводимой им грузинской «этимологии» названия ущелья (Пчелина Е. Г. 1946. Л. 14, сн. 1; 1946а. Л. 5, прим. 1). Вероятно, именно сведения Вахушти легли в основу давних утверждений путешественников-исследователей, что Касарскую стену построили грузинские цари, чтобы не пропускать никого, кроме находившихся с ними в дружбе осетин (Клапрот Ю. 1967. С. 143), что стену построил грузинский царь во второй половине XVI в. для защиты Грузии от набегов осетин (Кох К. 1967. С. 248).

Впоследствии было отмечено, что выявленные строительные приемы и традиции бытовали на весьма широкой территории, включая и пограничную Грузию. Методика анализов признавалась нераскрытой, что порождало сомнение в установлении столь точных дат. Возведение стены сопоставлялось со сведениями письменных источников (Ибн ал-Асир, «Мокцевай Картлисай») о строительстве таких укреплений персами, которые оставляли в них гарнизоны, набранные из местных жителей. Вместе с тем, топография комплекса, обращение фасов заградительных стен, включая и Касарскую, к северу объективно рассматривалось как указание «на стратегическую защиту юга Кавказа от опасности вторжения с севера». Именно в контексте важности для персов охраны своих северных рубежей на Кавказе на фоне известных военно-политических событий и рассматривался вопрос о направленности и военно-стратегических задачах оборонительных стен раннего средневековья (Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. 2007. С. 190–195).

Был представлен еще один вариант рассмотрения Касарского оборонительного комплекса, некоторым образом связанный с

прежним указанием на инфильтрацию аланского населения в данный район с V–VI вв. (Кузнецов В. А. 1992. С. 179–185), но без персидского вопроса и с иной трактовкой сведений «Ашхарауиц». Теперь утверждалось, что продвижение алан в горный район началось не ранее VII–VIII вв., а «Ашхарауиц» в VII в. помещает там горногрузинские племена двалов. Аланы вытеснили или ассимилировали двалов, что и поставило под алано-осетинский контроль ущелье вплоть до Зарамагской крепости, расположенной южнее Касарского оборонительного комплекса. Эти укрепления вместе с могильником гарнизона VIII–IX вв. объявлялись владением алано-осской феодальной фамилии Царазонта (Кузнецов В. А. 2014. С. 101–103). Чем-либо подтвердить вероятность такой «реконструкции» просто невозможно, поскольку она противоречит как археологическим, так и нарративным данным.

В последнем на сегодняшний день непосредственном обращении к Касарскому комплексу, с которого мы начали свой обзор, техника и приемы его возведения относятся к инновациям в регионе. Последовательность стадий реконструкции укрепления по-прежнему остается неясной, но вопрос о протейхизме опять не поднимается. Полагаемое прежнее наличие у стены донжона с башней сопоставляется с цитаделью на Хумаринском городище VIII–IX вв. в верховьях Кубани. Сама Хумаринская крепость ранее предположительно рассматривалась как резиденция хазарского наместника в Алании (Кузнецов В. А. 1992. С. 163–164).

Особо приводя сведения об укреплениях, лежащих севернее Касарского оборонительного комплекса, т. е. ниже по ущелью, вновь обращается внимание на некоторое сходство Касарского укрепления с Хумаринской крепостью, на определение путешественником первой половины XIX в. К. Кохом укрепления как «Хазарские ворота», что и служит непосредственным поводом для этимологического решения для названия укрепления через еврейское *kāšer*, *košer* с неопределенным привлечением сведений о святилище «Мыкал-габыр». Затем следует предположение о строительстве Касарского укрепления и Хумаринской крепости в рамках единой политики Хазарского каганата по укреплению своих южных границ, а также отмечается близость техники кладки Касарского укрепления и упоминавшегося Хилакского укрепления, которые в силу известных анализов оказываются хронологически близкими (Кузнецов В. А. 2016. С. 129–135).

Таким образом, неопровержимая направленность Касарского укрепления на сдерживание натиска с севера оказывается опущенной, а первоначальное предположение о строительстве укрепления арабами, через вероятный допуск или признание развития арабами прежнего персидского укрепления, в конечном итоге, выливается в предположение о хазарском строительстве. Такое предположение кардинально разворачивает направленность оборонительных функций укрепления, не имея к тому никаких видимых оснований, поскольку указанные укрепления севернее Касарской стены не составляют с ней единого комплекса, сооружаясь гораздо позднее интересующего нас периода (Тменов В. Х. 1984. С. 166–167). Скорее, они были не оборонительными укреплениями, а таможенными заставами (Тменов В. Х. 1996. С. 62–63).

Наконец, в недавних кратких рассуждениях проблема Касарского укрепления остается без определенного решения. Двалы рассматриваются как племя, чья этноязыковая принадлежность не установлена. Сведения о построении укреплений на территории современной Осетии персами привлекаются, но такое положение прямо прилагается только к Хилакской оборонительной стене. Вопрос о направленности Касарского укрепления против опасности с юга или с севера оставляется открытым (Кузнецов В. А. 2019. С. 191). Но затем вновь построение укрепления связывается с деятельностью персидского правителя Хосрова I Ануширвана (Кузнецов В. А. 2020. С. 52–53).

Собственно, хазарская и персидская версии имеют свою ясную предысторию. «Хазарская версия» периода персидско-византийских войн была ранее предложена в отношении вопроса строительства Хилакского укрепления (Наглер А. О. 1984. С. 58). Однако она вскоре была обоснованно отвергнута. Техника строительства укрепления и сама практика расположения укрепления по обоим берегам горных рек была сопоставлена с памятниками типа Верхнечириуртовского городища, которые сооружались не хазарами, а персидскими правителями (Флёров В. С. 2010. С. 130–132), стремившимися обезопасить свои закавказские владения от набегов с севера. Именно против северной угрозы была поставлена и Хилакская стена, а также, видимо, и другие стены в Куртатинском ущелье, что, в целом, делает наиболее вероятной гипотезу о персидском происхождении не только Хилакского (Тменов В. Х. 1996. С. 59–60), но и Касарского комплексов. Последний явно предназначен для защиты

от нападения с севера, т. е. перекрывал путь с Северного Кавказа в Закавказье (Тменов В. Х. 1996. С. 62).

Поэтому он мог служить не хазарам, а против хазар. Не исключалось, что Касарский комплекс был заложен персидскими правителями, построен или реконструирован картлийскими правителями по приказу персов или арабов (Тменов В. Х. 1996. С. 62–63). Отмеченная выше попытка связать с присутствием хазар и их названием Касарское укрепление, сразу встретила аргументированное опровержение (Грицков В. В. 1992. С. 117, сн. 6). Полагать, что Касарское укрепление фиксирует для VI–VII вв. процесс расширения алаано-овским объединением этнической территории в горах и консолидацию в условиях постоянной внешней опасности (Гутнов Ф. Х. 1993. С. 43–44; Кодзаев К. М. 2008. С. 100), нет никаких сколь-нибудь видимых оснований.

Вполне вероятно, что власти и население Картли тогда привлекались персами или арабами для создания и охраны персидских укреплений, что власти Картли в последующие периоды стремились укрепить их за собой. Но нет никаких оснований, как справедливо отмечают исследователи (Сланов А. А. 2014. С. 62), изначально относить заградительные стены в горах современной Северной Осетии к северным оборонительным рубежам самой Картли, приводя им «анalogии» в лице остатков древних крепостных стен грузинских городов.

Давнее указание (Уварова П. С. 1904. С. 123) на якобы строительство в Касарском ущелье крепкой стены в доказательство своей победы и для защиты Грузии от осетин Вахтангом Горгосалом в 451 г. до н. э. (видимо, опечатка – А. Т.) ничем не обоснованно. «Жизнь Вахтанга Горгосала» Джуаншера XI в. не содержит таких сведений. Наоборот, в нем сообщается, что цари овсов скрылись в крепостях Кавказа (Мровели Леонти. 1979. С. 85), т. е. они были недоступны картлийцам. «Жизнь Вахтанга Горгосала», в общем, рисует картину грандиозных деяний незначительного и слабого в военном отношении в то время Картлийского царства, не имевшего сколь-нибудь заметного влияния на Северном Кавказе, о чем свидетельствовали армянские источники (Габриелян Р. А. 1985. С. 42). Сведения источника справедливо не вызывают к себе никакого доверия (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 147, прим. 37, 154, прим. 43). Невозможно принять и еще более раннее подобное решение об укреплениях Касарского ущелья (Dubois de Montpréx. 1840. P. 302–303), которое служит одним из оснований для трактовок или допусков грузинского про-

исхождения Дзивгисской крепости (Куртатинское ущелье), Хилакского оборонительного комплекса, якобы защищавшего Грузию со стороны Рокского перевала от набегов куртатинцев и т. п. (Пчелина Е. Г. 2013. С. 158, прим. 33).

Мы не можем исключить, что утверждения «Картлис Цховреба» о том, что Вахтанг Горгосал привел в свое подданство овсов и кипчаков, создал Овские врата (Дариановские), поставив в них гарнизон из местных горцев, чтобы они не пропускали царей овских и кипчакских, просто приписывает Вахтангу в вопросе о Дарьяле произошедшее вскоре его укрепление персами. Не касаясь явного анахронизма в лице кипчаков, заметим, что полагаемое, хоть и не всеми (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 155, прим. 45), сопоставление алан с наемниками дружины Вахтанга при общей слабости его царства (Мровели Леонти. 1979. С. 90–91) не дает надежного основания доверять сведениям о победах Вахтанга. Построение персами заградительных укреплений с помещением в них своих гарнизонов не имеет ничего общего с околонучными фантазиями (Гаджаев А. И. 2013. С. 30–41) о том, что современные осетины-иронцы являются потомками воинов, служивших в персидских гарнизонах. Оставляем в стороне и иные «решения» (Джанайты С. Х. 2007. С. 145–151).

Заметим, что справедливое указание в связи с Касарским комплексом на сведения письменных источников включало и сообщение «Мокцевай Картлисай» о сооружении персами, захватившими в VI в. Картли, нескольких ворот именно в Двалетии, где, как и в других местах, гарнизоны набирались из местных горцев (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 33). Данные сведения закономерно сопоставлялись, например, с поселением и могильником Едыс (Южная Осетия) VI–VII вв., свидетельствующим о поселении здесь группы алан, выполнявших наемные функции охранников. Наличие и иных аланских памятников того же периода в Восточной Грузии (Мцхета, Жинвали, Агайани, Алеви) расширяет зону действия таких отдельных контингентов алан, нанимавшихся на персидскую службу (Дзаттиаты Р. Г. 1986. С. 208; 1989. С. 46–47; 1991. С. 41–42; 1992. С. 71–81; 1995. С. 106; 1995а. 110–111; 2006. С. 47–50; Кузнецов В. А. 1992. С. 180; 2020. С. 66–69; Sagona A., Sagona C., Michalewicz A. 2017. P. 222–245), хотя закавказские коллеги до сих пор пытаются «не замечать» данные факты (Sagona A, Nikolaishvili V., Sagona C., Ogleby C., Pilbrow V., Giunashvili G., Manegaladze G. 2010. P. 322–323, 329, fig. 9, 2), что делать достаточно сложно при непредвзятом научном подходе

(Mayall P., Pilbrow V., Bitadze L. 2017), которому еще не хватает объективного обращения к собственно аланским материалам.

В середине VI в. аланы в составе персидских войск участвуют в закавказских военных действиях. Полагают, что в 562 г. они совершают поход в Восточную Грузию, заставляя ее подчиниться Персии (Ковалевская В. Б. 1984. С. 134; 2005а. С. 109), хотя источник такой информации не приводится. Высказанные замечания в отношении появления в Закавказье аланских контингентов (Цулая Г. В. 2007. С. 286–287), не учитывающее все их характеристики (Дзаттиаты Р. Г. 1995. С. 106), не касаются вопроса алано-персидского взаимодействия. Для других трактовок (Бзаров Р. С. 2019. С. 39) также не видно должных оснований. Заметим, что осторожный допуск в связи с открытием указанных памятников возможности появления в Закавказье аланских ремесленников и купцов (Дзаттиаты Р. Г. 1992. С. 73), особо отмечаемый и другими авторами (Гутнов Ф. Х. 2001. С. 90), видимо, следует отклонить как не имеющий своего фактического подтверждения.

В редакции «Мокцевай Картлисай» X в., обнаруженной в четырех списках в 1994 г. в монастыре Св. Катеины (Синай, Египет), сообщается о сооружении персами Ворот Осетии и оборонительной стены Клисур, большей, чем Ворота Хазар (Дербент), и победе над хазарами (Alexidzé Z. 2000. P. 677). Данное сообщение оправданно рассматривается как косвенное свидетельство в пользу «сасанидской» версии укрепления Хумары, строительные особенности которой, несмотря на прежние наблюдения (Биджиев Х. Х. 1983. С. 31–32), сопоставимы с таковыми в Дербенте (Гаджиев М. С. 2013. С. 53).

Как представляется, она дает возможность полагать, что персы в середине VI в., захватив Дербент, создавали или укрепляли всю свою весьма протяженную оборонительную линию на Кавказе, которая включала в себя и укрепления в горах современной Осетии. Материалы из Грузии и района Верхней Кубани указывают, что на отдельных участках таких укреплений могли служить и аланы. Принятие исследователями (Хрушкова Л. Г. 2002. С. 41, сн. 47; Гаджиев М. С. 2013. С. 53; Виноградов А. Ю. 2013. С. 163; Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. 2013. С. 12) новых данных списков «Мокцевай Картлисай» в вопросе строительства персами Келасурской (Великой Абхазской) стены между 553–568 гг. (Alexidzé Z. 2000. P. 673–681) вызвал возражения у других (Бражба О. Х. 2003. С. 68; Маан О. В. 2014. С. 88–89; Джопуа А. И., Нюшков В. А. 2014. С. 73; Кайтан Ш. Г.

2014. С. 109), что нисколько не влияет на решение по интересующему нас вопросу.

Сложение у большей части алан, видимо, их восточной части, союзных отношений с персами, о которых писал Прокопий Кесарийский (Proc. Bell. VIII, 3, 4), прослеживается по археологическим памятникам и в более ранний период (Ковалевская В. Б. 2005а. С. 103; Габуев Т. А. 2011. С. 62–63; 2014. С. 89–90). Следует учитывать и иные наблюдения исследователей (Ковалевская В. Б. 1984. С. 133; Малахов С. Н. 1988. С. 47–48; Савенко С. Н. 1993. С. 136). Вместе с тем, отношения могли и периодически меняться. Так, «гунн Амбазук», владевший Дарьяльской крепостью, был другом византийцев и в 500 г. пытался продать крепость императору Анастасию (491–518 гг.) (Proc. Pers. I, 10, 9–12; 16, 4–5). Иранская этимология его имени и археологические свидетельства о расположении в Придарьялье мощного аланского объединения делают допустимым решение, что тогда укрепление находилось под контролем алан (Габриелян Р. А. 1989. С. 58; Ковалевская В. Б. 2005а. С. 104). По крайней мере, можно говорить о том, что «гунн Амбазук» был связан с местной аланской элитой (Артамонов М. И. 1962. С. 51).

После смерти Амбазука персы захватили крепость, поместив в него крупный персидский гарнизон, что хронологически близко времени строительства ими и других укреплений в горах современной Осетии. Следует отметить, что попытка трактовать сведения некоторых источников как указание на подчинение восточной Алании Персии (Кузнецов В. А. 1992. С. 92–93; 2012. С. 235; Кодзаев К. М. 2008. С. 101) неприемлемо. Сведения об ал-Лане «Книги путей и стран» Ибн Хордадбега (Ибн Хордадбех. 1986. С. 107) не могут служить тому надежным основанием. Известные источнику аланы (Ибн Хордадбех. 1986. С. 109, 135) не входили в систему вассальных шахров Ирана и Анэрна. Поэтому, скорее, под ал-Ланом Ибн Хордадбега следует подразумевать именно Кавказскую Албанию. Не с аланами связано и упоминание в источнике Аллан (ал-лан)-шаха (в Мугане) (Ибн Хордадбех. 1986. С. 61). Заметим, что никогда не был в вассальной зависимости от Персии и ал-Хазар, упоминающийся рядом с ал-Лан.

В псевдоэпиграфе «Письмо Тансара (Тосара)», представленном в «Истории Табаристана» Мухаммада Ибн Хасан Ибн Исфандияра (1210 г.) и составленном не ранее периода правления Хосрова I Ануширвана, право называться царем давалось, в том числе, «правителю пограничья Аллана». Речь идет о марзпанах, правивших се-

веро-западной частью Персидской империи. Предполагают, что такой марзпан мог быть и аланского происхождения и охранял район Дарьяла (The Letter of Tansar. 1968. P. 12, 35, п. 4; Колесников А. И. 1970. С. 19–20; Алемань А. 2003. С. 461, 466, 474–475). Последнее заключение сомнительно в силу принадлежности таких правителей к правящему дому Персии. Обращает на себя внимание и иное решение (Гаджиев М. С. 2003. С. 118–119).

Безосновательно за сообщением «Письма Тансара», точнее, за его некорректным переводом (Адонц Н. 1971. С. 218; Колесников А. И. 1970. С. 20), усматривать (Кузнецов В. А. 1992. С. 93; 2019. С. 53–54) самих аланских правителей. В целом, следует согласиться с решением, что набеги во владения персов в Закавказье, в том числе, и алан, заставили персов добиться своего контроля над Дарьялом, укрепить его и составить таким способом свою северную границу. С таким положением может быть связан титул *Σαραλανεοζαν*, *Šahr-Ālānyōzān* («ниспровергающий земли алан в беспорядок») и родовое имя *Afanaoazan/Afanaozan* – «воюющий с аланами» («непримиримый по отношению к аланам», «стремящийся воевать с аланами»), хотя были представлены и несколько иные варианты значения, пытавшиеся приписать их самим аланам (Marquart J. 1905. S. 82–83; Периханян А. Г. 1965. С. 113, сн. 12; Harmatta J. 1970. P. 82; Weber D. 1991. S. 233–234; Banaji J. 2006. P. 38; Хуршудян Э. Ш. 2013. С. 198–199; Алемань А. 2003. С. 388–389; Alemany A. 2017. P. 52).

Управление на границе с Аланией осуществлялось специальным служащим (*Alān šāh*, **sāhib-e saġr-e Alān*, возможно, *Šahr-Ālānyōzān*), марзпаном Северной (или Северо-Западной) части Персидской империи (Alemany A. 2003. P. 1–5, 8; 2017. P. 47–57; Banaji J. 2006. P. 36–37). Допуск привлечения в таком контексте надписи на одной из гемм, даже при указании на определенные сомнения (Афанасьев Е. Г. 2016. С. 130; Alemany A. 2017. P. 52, 53), следует обоснованно отклонить, в силу доказанной принадлежности геммы не аланскому, а албанскому правителю (Хуршудян Э. Ш. 2013. С. 191–197). Нет никаких оснований утверждать (Новосельцев А. П. 1990. С. 105; Бзаров Р. С. 2019. С. 34, 38), что аланский правитель именовался персидским титулом шах.

В целом, у нас нет никаких оснований усматривать за данными сведениями указание на прямое подчинение Алании персам, на нахождение их территории под персидским контролем или на вассальную зависимость. Но речь может идти об особой важности для персов района пограничья с аланами, которые могли наниматься

охранниками северных рубежей империи. Создание пограничного лимеса Персией, а затем Арабским халифатом могло иметь свои конкретные последствия в вопросе встречного освоения аланами горных территорий (Туаллагов А. А. 2018а; 2018в; 2018г). За данными процессами могла стоять как целенаправленная политика Хазарского каганата по переселению алан на южные границы для несения погранично-таможенной службы (другое северное направление связано с появлением лесостепного варианта салтово-маяцкой культуры), так и использование в данных целях алан, давно осевших здесь (Хайнрих А. 1995. С. 202). Последующая трактовка (Бзаров Р. С. 2019) предложенного исторического развития событий, как представляется, нуждается в самостоятельном обосновании, включая и утверждения о «царских наместнических центрах».

Движение алан в горные районы могло дополнительно стимулироваться наступившим жарким и сухим климатом (Туаллагов А. А. 2008в. С. 47), что отражено, в частности, в резком сокращении аланских памятников на равнине. На Северо-Западном Кавказе с середины VI в. начинает действовать северное ответвление Великого шелкового пути, что диктует заинтересованность здесь алан в установлении своего контроля над горными переходами, ведущими на юг. Как и в указанных более восточных районах наблюдается установление тесных контактов с закавказскими центрами, в частности, Аписилией, наблюдается непосредственное появление там алан (Маан О. В. 2014. С. 77–79; Джопуа А. И., Ньюшков В. А. 2017. С. 69–72).

Данные сведения, кстати, подтверждают надуманность утверждений «Картлис Цховреба» об овладении Дарьялом Вахтангом Горгосалом. Менялись отношения с различными внешнеполитическими силами и у западных алан, в том числе, и с персами (Гаджиев М. С. 2013. С. 62–63), что, например, могло отразиться в сообщении (Men. Prot. Fr. 42) о вероятном походе византийцев в Аланию при императоре Тиберии (574–578 гг.) и о последующем предоставлении им больших денежных субсидий по сравнению с ранее получаемыми ими от персов (Алемань А. 2003. С. 254, 255). Наблюдения за изменением внешнеполитических ориентиров у западных алан заставляет осторожнее относиться к прежним гипотезам об их сугубо провизантийской ориентации и о наличии только в их распоряжении перевалов, которые оставались не подвластны Персии (Ковалевская В. Б. 1984. С. 133–134; Гутнов Ф. Х. 1993. С. 37–38).

Заметим, что выступление алан на стороне Византии, как например, возможно, во время войн византийского императора Ираклия с Хосровом II, когда византийцы среди прочих обращались за помощью и к аланскому правителю (Maçudi. M DCCC XCVI. P. 215; Новосельцев А. П. 1990. С. 86), не обязательно говорит именно о провизантийской позиции алан. Единственно известными союзниками византийцев в реальности тогда (620-е гг.) оказались только хазары. Хотя интересно предположение, что находка солида с изображением Ираклия и сыновей из катакомбы № 363 могильника Клин-Яр III могла бы указывать на получение ее аланским воином за участие в кампании в качестве оплаты и служила одновременно наградным знаком (Савенко С. Н. 2009. С. 352–353, 354).

Следует отметить, что часто неоправданно внешнеполитические акции алан рассматриваются лишь в контексте политики известных государственных образований – Византии, Персии и пр. Порой такой взгляд приобретает некий «колониальный» оттенок (Alemany A. 2011. P. 175; 2017a. P. 115), исторически некорректный и лишаящий алан исторической субъектности. Но аланы, как и другие народы и государственные образования, исходили из собственных интересов, векторы и переменные которых диктовались их собственной историей, тем более, в условиях невозможности для указанных государственных образований укрепиться на их территориях.

Как и многие другие горные укрепления, Касарский комплекс мог возникнуть ранее, и его подосновой служили персидские сооружения, также предназначенные для обороны от северной опасности. Возможное удревнение до I в. н. э. напоминает о сведениях письменных источников о наличии подобного заградительного укрепления в Дарьяле в тот же период. Впоследствии письменные источники сообщают о строительстве здесь же укрепления персами. В такой ситуации нет ничего удивительного, т. к. физико-географические особенности горных местностей закономерно вели к сооружению укреплений в одних и тех же местах.

Заметим, что сопоставление Касарского укрепления с Хумаринской крепостью также должно учитывать вероятность ее возведения на месте прежнего персидского укрепления (Гаджиев М. С., Касумов С. Ю. 2006. С. 115–116, сн. 266; Гаджиев М. С. 2013. С. 50–63), при определенных исторических условиях на территории Алании, вероятно, с непосредственным включением алан, что дает ответ на поставленные вопросы (Ковалевская В. Б. 2005а. С. 106) о появле-

нии персов в верховьях Кубани в 569 г. (Алемань А. 2003. С. 252). Нет никаких оснований пытаться теперь трактовать известные материалы как указание на строительство крепости сасанидскими мастерами, захваченными хазарами в Дербенте (Кузнецов В. А. 2019. С. 98–99). Автор «хазарской версии» следует и мнению Е. Г. Пчелиной о предназначении укрепления для обороны от опасности с юга (Кузнецов В. А. 1990. С. 92). Но исследовательница в своем выводе (Пчелина Е. Г. 1946. Л. 15) ориентировалась на более позднее состояние укреплений и застав, составлявших единый участок, в период его контроля осетинскими правителями.

Видимо, здесь следует упомянуть еще об одном обращении к вопросу об укреплениях на транскавказских магистралях. Р. А. Габриелян, ссылаясь на сведения Лазаря Парпеци и Егише, указывала, что при персидском правителе Ездигерде II (438–457 гг.) надзор за Дарьяльским укреплением осуществлял ишхан армянского Сюника Васак Сюни, назначенный персами марзпаном Картли ~439–443 гг. Данное положение исследовательница связывала с возможностью установления армянами дружеских отношений с аланами у Дарьяла и в верховьях р. Большая Лиахва (Габриелян Р. А. 1983. С. 59–60), т. е. района на южных склонах Большого Кавказского хребта, куда выводила дорога через Касарский оборонительный комплекс.

Остается бездоказательным и утверждение, что последующее укрепление Дарьяла при Хосрове I Ануширване корреспондируется с сообщением ал-Баладури о расселении персидским правителем к западу от Дербента народа «сиясинджи», т. е. все того же армянского Сюника (Габриелян А. Р. 1989. С. 82, 108). Для Дарьяла таких сведений у ал-Баладури не наблюдается (Алемань А. 2003. С. 330). Собственно, у арабских авторов под данным народом подразумевались персидские воины, им отводилась роль гарнизонов в самой Сюнии. Даже при сопоставлении с историей Васака Сюни (Еремян С. Т. 1941. С. 38–39) мы не можем иметь надежные основания для отведения столь большой роли армянам в охране Дарьяльского, а тем более Касарского укреплений.

Последующее утверждение, что охрана Дарьяльского и Мамисонского проходов, возле которых жили якобы христианизированные Арменией аланы, в 680-е гг. находилась в руках армян по поручению арабов (Габриелян А. Р. 1989. С. 61), совершенно умозрительно. Сообщение Иоанна Драсханакерцы о северной границе Армении у Аланских ворот справедливо сопоставляется с присоединением Картли к провинции Армения (Габриелян Р. А. 1989.

С. 83–84). Укрепление Хосровом I Ануширваном горных укреплений в отношении Дарьяла может быть связано с сообщением «Мокцевай Картлисай», что надзор за Дарьяльским ущельем был возложен марзпанами Картли на вождя обитавшего за ними в горах народа цанаров – корикози (Еремян С. Т. 1941. С. 39). Он, действительно, не управлял гарнизоном Дарьяла, а осуществлял надзор за ущельем (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 33), точнее, к югу от него. В гарнизоны набирались местные жители, т. е. не армяне. Что касается заявления о том, что армянский гарнизон находился у Аланских ворот, т. к. еще армянский царь Вагарш II (186–198 гг.) поручил их охрану правителям Гугарка, Гардмана и Сюника (Габриелян Р. А. 1989. С. 64–65; 2001. С. 201), то оно не соответствует никаким данным.

Возвращаясь к интерпретации В. А. Кузнецова, следует отметить, что не совсем понятно приведение в русле новой гипотезы сведений К. Коха о названии укрепления как «Ворота хазар» (Кузнецов В. А. 2016. С. 134). Они несколько не историчны, лишь демонстрируя эрудицию путешественника (сравни: Царевич Вахушти. 1904. С. 137, сн. 429). Сам автор гипотезы ранее отмечал, что «в подобном объяснении нет никакой необходимости». Причем, тогда же он считал, как до него и другие исследователи (Пчелина Е. Г. 1946. Л. 14, сн. 1; 1946а. Л. 5, прим. 1), что название «имеет прозрачную и убедительную осетинскую этимологию: осет. «къæсæр» – означает «порог», «косяк»..., что идеально соответствует местоположению Касарского оборонительного комплекса» (Кузнецов В. А. 2004. С. 4).

Заметим, что ранее и независимо данная этимология была предложена и другим исследователем (Тогошвили Г. Д. 2014. С. 153). Теперь же оказывается, что «научная этимология глоссы «Касар» нам не известна» (Кузнецов В. А. 2016. С. 134). Но практически следом упоминается о давнем указании исследователей (Наглер А. О. 1984. С. 57) на возможную арабскую этимологию (Кузнецов В. А. 2016. С. 135). Станным представляется указание не на сам первоисточник научного решения.

Обратимся к первоисточнику: «Къасарагом... в Казбекском районе Грузинской ССР также имеется название Хъасара «Касара». Это теснина р. Терек между сс. Окрокана и Кетриси. Нужно думать, что эти названия восходят к одному языковому источнику. Возможно, в первой части рассматриваемых топонимов имеем араб. къасара – «крепость», «замок», «дворец». Тогда топоним следует перевести как «Крепость ущелье», что идеально соответствует физико-гео-

графическим особенностям местности. И Къасарагом, и Хъасара представляют собой теснины, которые трудно преодолеть...

Хъасара «Касара (Къасær)»...Название горы, теснины и ущелья Хъасара, очевидно, имеет общее происхождение с тесниной р. Ардон – Къасара «Касара» в Алагирском ущелье и, возможно, восходят к арабскому, где хъасара (къасара) «крепость» (Цагаева А. Дз. 2010. С. 295, 559–560).

Таким образом, наличие и второго топонима надежно снимает «хазарскую версию». Замечание, «что и версия А. Дз. Цагаевой укладывается в рамки периода арабо-хазарских войн VII–VIII вв.» ничего не определяет. Указание на строительство в этот период не только Касарской, но и Хилакской оборонительных стен Куртатинского ущелья Северной Осетии (Кузнецов В. А. 2016. С. 135) оставляет в стороне все тот же вопрос о предназначении комплексов для защиты Закавказья от опасности с севера. Именно арабы могли временно сменить персов на оборонительных комплексах в горных районах Северного Кавказа.

В целом, мы можем полагать, что географические и конструктивные особенности Касарского комплекса свидетельствуют о его возведении для охраны от набегов в Закавказье со стороны Северного Кавказа. Подобные строения активно сооружались и использовались персами, которым финансово помогали и византийцы, а потом и арабами, сменившими персов. Данное положение надежно подтверждают и письменные источники (Туаллагов А. А. 2018; 2018а; 2018г; 2019). Те же арабы сменили персов в Дарьяльском укреплении, захватывали и собственно аланские крепости (Ковалевская В. Б. 2005а. С. 114–115). Никаких подобных сведений о деятельности хазар, хотя бы в близких к Дарьялу районах, письменные источники не содержат.

Вполне объективным представляется заключение и других современных исследователей, связывавших Касарский комплекс в интересующий нас период с арабами. Появление арабского гарнизона исторически связывают с арабо-хазарской войной 763–764 гг., когда хазары совершили опустошительный поход в Закавказье. По сообщению ал-Йакута, тогда арабы выпустили из тюрем 7 000 заключенных, собрали воинов, присоединив к ним рабочих и строителей, и отправили против хазар. Они построили города, превратив их в опорные пункты для мусульман, поселив там воинов. Благодаря этим городам мусульмане усилились, а страна успокоилась. Поэтому осторожно предполагается, что Касарский комплекс был в

числе тех, которые укрепили арабы, для сдерживания прорывов хазар. О контроле здесь арабов, как полагают, может свидетельствовать само название «Къасара», находка перстня с арабской надписью из погребения № 44 могильника Мамисондон (Албегова З. Х. 2010. С. 34–41; Албегова З. Х., Верещинский-Бабайлов Л. И. 2010. С. 132–135). Заметим, что давнее решение о том, что вся горная дорога более 1,5 тысяч лет находилась во владении аборигенного населения, впоследствии распавшегося на «колена рода Оси-багата» (Пчелина Е. Г. 1946а. Л. 72), не представляется корректным.

Следует заметить, что исследователи отмечали наличие отдельных арабских топонимов в различных частях Осетии (Лавров Л. И. 1980. С. 211–214). К их числу относится, например, и название селения Нар, располагающегося выше, южнее Касарского укрепления. Но особенно примечательно в свете интересующего нас вопроса название с. Нузал, располагающегося ниже, севернее укрепления. Его связывают с арабским «нузул» – «налог для содержания проезжающих государственных чиновников», «налог для содержания проезжающих феодалов и их чиновников», «остановка на станции или в гостинице», «стоянка лагерем», «сошествие», «спуск» (Лавров Л. И. 1980. С. 214; 1983. С. 81). Данная этимология, кстати, некогда объективно послужила решению о ее связи с арабами, стремившимися контролировать перевальные пути, тогда как о пребывании монголов в горах ничего не известно. Закрепление за данной местностью арабского названия «Нузал» как места сбора налога относилось к VIII–IX вв. (Кузнецов В. А. 1990. С. 57–58). Последующая история знатного алано-осетинского рода *Særazontæ* (*Sæxiltæ*), владевшего в Касаре укреплением и заставой (замок и таможенная застава), о чем свидетельствовала, при всех сомнениях, известная нузальская надпись, указывает на продолжение соответствующей практики.

Таким образом, нет никаких оснований и для увязывания названия Касарского укрепления с еврейским *koṣer*. Собственно, форма живого осетинского слова, возможно, подразумевающая и особенности хазарского посредничества, сама по себе отрицает «хазарскую гипотезу», оставаясь на уровне ложноэтимологического толкования как и в случае с привлечением осет. *k'æsaer* (возможно, из грузинского (Абаев В. И. 1958. С. 630) – А. Т.). Что касается указания на осетинское святилище «*Mykalgabyr*», то оно также ничего не определяет и в косвенном плане для «хазарской версии».

Подводя общий итог, следует полагать, что представленные материалы позволяют допускать достаточно раннюю возможность знакомства аланского населения с иудаизмом. Оно было связано с появлением еврейских общин в Крыму и на Северном Кавказе или, например, с деятельностью еврейских купцов. Следует, например, согласиться, вопреки иному мнению (Алемань А. 2003. С. 274), что купцы, действовавшие между Авагией и Аланией в начале VIII в., по сообщению Феофана Исповедника, не были этническими аланами или авасгами (Зетейшвили С. Г. 1976. С. 86). Можно, например, предположить, что надгробие 706 г. из Чуфут-Кале Моисея Алани, сына Иосифа Алани, принадлежало такому купцу. Показательно, что в Нартовском эпосе осетин именно еврейские купцы ведут торговлю среди нартов хорасанской тканью (персидская провинция Хорасан), что объективно связывается (Дзиццойты Ю. А. 1992. С. 115–116) с отражением положения в средневековой Алании.

Но наиболее тесное контактирование с иудаизмом следует отнести к периоду Хазарского каганата, возможно, и за счет наличия иудейских общин в самой Алании. Однако ни один источник не дает должных оснований говорить о принятии иудаизма аланскими правителями или представителями высших социальных слоев Алании, впрочем, как и иных слоев. К данному периоду, особенно на этапе представления иудаизма как официальной государственной религии Хазарии, логично отнести положение, когда некоторые элементы данной монотеистической религии могли быть контаминированы в соответствующие культовые и ритуальной сферы собственно аланской религии. Некоторые сведения (Пчелина Е. Г. 1946а. Л. 34) могли бы дать повод полагать ассимиляцию в аланской среде и отдельных еврейских элементов.

1. Абаев В. И. Происхождение и культурное прошлое осетин по дан-
ным языка. Лингвистическое введение в историю осетинского народа. 1947
// Научный архив СОИГСИ. Лингвистика. № 54. П. 26. 174 с.

2. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л.: Издательство Ака-
демии наук СССР, 1949. Т. I. 601 с.

3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка.
М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. I. 655 с.

4. Абаев В. И. E. Benveniste. Études sur la phonétique et l'étymologie
de l'ossète. «Bull. de la Société de linguistique de Paris», t. LII, fasc. 1. 1956.
С. 6–59 // ВЯ. М., 1959. № 2. С. 145–148.

5. Абаев В. И. Этноним «хазар» в языках Кавказа // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII. Языкознание. С. 216–218.
6. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1973. Т. II. 448 с.
7. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1979. Т. III. 358 с.
8. Абаев В. И. Как можно улучшить этимологические словари // Этимология 1984. М., 1986. С. 7–27.
9. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: «Наука». Ленинградское отделение, 1989. Т. IV. 325 с.
10. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М.: Московская типография № 2 РАН, 1995. 447 с.
11. Абаев В. И. Qazar // Избранные труды. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ, 1995а. Т. II. С. 613–617.
12. Абдулпатахова Х. М. К вопросу о распространении иудаизма в Хазарии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. СПб., 2008. № 80. С. 13–16.
13. Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван: Издательство Ереванского университета, 1971. 526 с.
14. Айбабин А. И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь: ДАР, 1999. 352 с.
15. Албегова З. Х. Арабский форпост в горах Центрального Кавказа // Достояние поколений. М., 2010. № 1 (8). С. 34–41.
16. Албегова З. Х., Верещинский-Бабайлов Л. И. Раннесредневековый могильник Мамисондон: результаты археологических исследований 2007–2008 гг. в зоне строительства водохранилища Зарамагских ГЭС. М: Институт археологии РАН: ТАУС, 2010. 492 с.
17. Алборов Б. А. Происхождение названий верховных божеств у осетин. Материалы // Научный архив СОИГСИ. Ф. 19 (лит.). Оп. I. Д. 53. 114 с.
18. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 608 с.
19. Аликберов А. К. Ранние хазары (до 652/653 г.), тюрки и Хазарский каганат // Хазары: Миф и история. М.; Иерусалим, 2010. С. 42–65.
20. Артамонов М. И. История хазар. Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. 521 с.
21. Асадов Ф. Хазария, Византия и Арабский халифат в борьбе за контроль над торговыми путями Евразии в IX–X веках // Кавказ & глобализация. 2012. Т. 6. Вып. 4. С. 159–172.
22. Афанасьев Г. Е. Где же археологические свидетельства существования Хазарского государства? // РА. М., 2001. № 2. С. 43–55.
23. Афанасьев Г. Е. Сасанидская гемма из Нижнелубянского могильника // РА. М., 2016. № 3. С. 121–135.
24. Балахванцев А. С., Мимоход Р. А., Успенский П. С. Древнееврейская печать из сарматского погребения на Нижнем Дону // РА. М., 2017. № 4. С. 155–159.

25. Баракова Е. Е. Этнографический материал. 1938 // Научный архив СОИГСИ. Ф. 4. Оп. I. Д. 39а. 86 ф.

26. Бахши Иман. Джагфар тарихы. Свод болгарских летописей. 1680 год. Изложение текста «Джагфар тарихы» на русском языке, сделанное жителем города Петропавловска И. М.-К. Нигматуллиным в 1939 году. Оренбург: Редакция вестника «Булгария», 1993. 395 с.

27. Бгажноков Б. Х. Кабарда и кабардинцы в ранней истории Северного Кавказа // Вестник КБИГИ. Нальчик, 2015. Вып. 4 (27). С. 33–53.

28. Бгажноков Б. Х. Кабары и Кабарда в составе Хазарии // Вестник КБИГИ. Нальчик, 2020. № 4-1 (47). С. 7–14.

29. Бзаров Р. С. Кавказская Алания и Сасанидский Иран: социально-политический механизм сотрудничества // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2019. Вып. 34 (73). С. 34–44.

30. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: «Индрик», 2011. 392 с.

31. Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1965. 168 с.

32. Берхин И. Андрей Боголюбский и евреи // Восход. Журнал Учено-Литературный и Политический. СПб., 1883. Июль–Август. С. 148–155.

33. Бгажба О. Х. Где проходила «Клисура» Джуаншера? // Абхазоведение: История. Археология. Этнология. Сухум, 2003. Вып. II. С. 62–68.

34. Биджиев Х. Х. Хумаринское городище. Черкесск: Крачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1983. 167 с.

35. Биттирова Т. Ш. Карачаево-балкарская духовная литература: рукописное наследие. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2016. 264 с.

36. Бубенок О. Б. Дані письмових джерел про поширення іудаїзму серед аланів у хозарський і післяхозарський періоди // Східний світ. Київ, 2004. № 2. С. 5–11.

37. Бубенок О. Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). Киев: «Истина», 2004а. 324 с.

38. Бубенок О. Б. Етнічний та релігійний склад аланського населення Хозарського каганату в VIII–X ст. // Хазарский альманах. Киев–Харьков, 2005. Т. 4. С. 129–157.

39. Бубенок О. Б. Хазары и мятежная Азия (к вопросу о характере хазаро-аланских взаимоотношений) // Проблемы еврейской истории. Ч. 1. Материалы научных конференций Центра «Сефэр» по иудаике 2007 года. Памяти профессора Джона Дойла Клира. М., 2008. С. 40–57.

40. Бубенок О. Б. Прозелиты в хазарском каганате: исторический обзор по вопросам позиций иудаизма в хазарском обществе // Українська орієнталістика: спеціальний випускз юдаїки. Київ, 2011. С. 124–153.

41. Бубенок О. Б. Основание Аланской митрополии и начальные этапы христианизации аланов Северного Кавказа // Дриновський збірник. Харків-Софія, 2012. Т. V. С. 190–199.

42. Бубенок О. Б. Данные письменных источников об аланах Юго-Западного Крыма // Східний світ. Київ, 2017. № 3. С. 21–33.
43. Бубенок О. Б., Хамрай О. О. Альтернативна гипотеза А. Ю. Кримського про час і іудаїзації хозарів // Схід і діалог цивілізацій. До ювілею Ю. М. Кочубея. Збірник наукових статей. Київ, 2012. С. 52–57.
44. Васильев М. А. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. М., 1995. № 2. С. 12–21.
45. Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М.: Индрик, 1999. 328 с.
46. Виноградов А. Ю. Византийская политика в Восточном Причерноморье (вторая половина VII–первая половина X в.) // Древности Западного Кавказа. Краснодар, 2013. Вып. I. С. 156–182.
47. Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. Абхазский католикосат. Его возникновение и ранняя история (VIII–X вв.): препринт WP19/2013/03 (Серия WP19 «Исторические исследования»). М.: Издательский дом высшей школы экономики, 2013. 48 с.
48. Внешнее состояние Церкви восточной, православной, с половины IX-го века до начала XIII-го // Христианское чтение, издаваемое при С. Петербургской Духовной Академии. На 1848 год. СПб., 1848. Ч. I. С. 78–97, 150–174, 241–261.
49. Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский. М.: Водолей Publishers, 2007. 320 с.
50. Габисова С. З. «Соль» в библейских текстах и народной культуре // Габисова С. З. Фольклор. Литература. Практика: Сборник научных статей, заметок и рецензий. Владикавказ, 2015. С. 212–223.
51. Габриелян Р. А. Армяно-аланские отношения (I–X вв.). Ереван: Издательство АН АрмССР, 1989. 143 с.
52. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах (Документальные материалы и комментарий). Вып. I // Научно-информационный бюллетень общественной науки в Армянской ССР. Ереван: Типография Ергосуниверситета, 1985. Серия I. № 3 (45). 64 с.
53. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах. Ереван-Владикавказ, 2001 // Научный архив СОИГСИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 310. 238 с.
54. Габуев Т. А. Об ареале раннеаланской культуры и алано-гуннских взаимоотношениях // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2011. № 43. С. 58–63.
55. Габуев Т. А. «Княжеские» аланские курганы на верхнем Тереке (Брут, Беслан) // КСИА. М., 2014. Вып. 234. С. 84–94.
56. Гаглойти Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007. 238 с.
57. Гаджаев А. И. Великая Кавказская стена между тюркским севером и иранским югом в VI–VIII вв. М.: Институт тюркологии, 2013. 54 с.

58. Гаджиев М. С. Гемма – печать царя Албании Асвагена // ВДИ. М., 2003. № 1 (244). С. 102–119.
59. Гаджиев М. С. Хумара: некоторые строительные параллели и проблема датировки укреплений // Очерки средневековой археологии Кавказа: к 85-летию со дня рождения В. А. Кузнецова: сборник статей. М., 2013. С. 51–65.
60. Гаджиев М. С., Касумов С. Ю. Среднеперсидские надписи Дербента VI века. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. 128 с.
61. Гадло А. В. Страна Ихран (Ирхан) дагестанской хроники «Дербент-наме» // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 118–138.
62. Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа X–XII вв. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1994. 238 с.
63. Гадло А. В. Хазария и народы Северного Кавказа // Материалы и следования по археологии Северного Кавказа. Армавир, 2006. Вып. 6. С. 241–246.
64. Гакстгаузен А. Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. СПб.: в Типографии Главного Штаба Его Императорского Величества по Военно-Учебным Заведениям, 1857. Ч. II. IV+215 с.
65. Гарданти М. Q. Рагон Нарты ама уонаан сае фаэстаганти заеронд Дигори дин. Киристон-Гъаеу, 1893–1924 // Научный архив СОИГСИ. Ф. Фольклор. П. 51. Д. 144. 102 ф.
66. Гизбулаев М. А. Сведения о Дагестане в арабском историческом сочинении Тарих ар-русул вал-мулук ат-Табари // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. СПб., 2019. Т. 11. Вып. 4. С. 513–528.
67. Гиппиус А. А., Михеев С. М. Надпись об убийстве Андрея Боголюбского из Спасо-Преображенского собора // Древняя Русь: вопросы медиевистики. М., 2017. Т. 3 (69). С. 31–32.
68. Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века / Научная редакция, послесловие и комментарии В. Я. Петрухина. М.–Иерусалим: ГЕШАРИМ, 1997. 239 с.
69. Голубовский П. Печенеги, Торки и Половцы до нашествия Татар. История южно-русских степей IX–XIII вв. Киев: Университетская типография (И. И. Завадского), 1884. II+254+III с.
70. Горянов Б. Т. Византия и хазары (Обзор иностранной литературы) // Исторические записки. М., 1945. Т. 15. С. 262–277.
71. Грицков В. В. Русы и Кавказ (к постановке проблемы о генетическом родстве русов и алан) // Аланы и Кавказ. ALANICA–II. Владикавказ–Цхинвал, 1992. С. 98–127.
72. Грищенко А. Наименование евреев в древнерусских антииудейских сочинениях: к истории экспрессивности этнонима жидове // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. I (Академическая серия. Вып. 34). М., 2011. С. 187–204.

73. Гутнов Ф. Х. Средневековая Осетия. Владикавказ: Ир, 1993. 229 с.
74. Гутнов Ф. Х. Эволюция верховной власти у алан в период военной демократии // Кавказ и цивилизация Востока в древности и средневековье: Сборник научных трудов. Владикавказ, 1993а. С. 24–41.
75. Гутнов Ф. Х. Воин-купец в истории Юго-Восточной Европы // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (12–15 апреля 2001 г.). Ставрополь, 2001. С. 86–90.
76. Гутнов Ф. Х. Горский феодализм. Владикавказ: Ир, 2007. Ч. I. 319 с.
77. Даньшин Д. И. Фанагорийская община иудеев // ВДИ. М., 1993. № 1 (204). С. 59–72.
78. Дарчиев А. В. Осетинское предание о Самели, прикованном к луне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. 2. С. 46–50.
79. Дарчиев А. В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 6 (56). Ч. 1. С. 57–62.
80. Дарчиев А. В. Происхождение и мифологическое содержание мотива слепоты в осетинской легенде о Руймоне // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015а. № 10 (60). Ч. 1. С. 70–74.
81. Дарчиев А. В. Об одном элементе индивидуальной эсхатологии в религиозных представлениях осетин // V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20–22 октября 2016 г.): сборник статей. Владикавказ, 2016. С. 262–269.
82. Дарчиев А. В. Эсхатологический мотив суда над умирающим человеком в осетинской легенде о Руймоне // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2016а. № 12 (74). Ч. 1. С. 55–59.
83. Дарчиев А. В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. С. 268–279.
84. Дарчиев А. В. Некоторые элементы традиционных представлений осетин о загробном мире // Информационные технологии в фольклористике: Сборник материалов. Владикавказ, 2018. С. 56–61.
85. Дарчиев А. В. О некоторых аспектах образа Дзерассы в осетинской Нартиаде // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2019. № 447. С. 132–138.
86. Джанайты С. Х. Три слезы Бога. Владикавказ: СОИГСИ, 2007. 158 с.

87. Джанашвили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. – Описание Осетии, Дзурдзукии, Дидоэтии, Тушети, Алании и Джикетии. – О царях Хазаретии. – Алгузиани // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXII. Отд. I. С. 1–196.

88. Джоуа А. И., Ньюшков В. А. Великая Абхазская стена: Члоуский участок // IV «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Западный Кавказ в контексте международных отношений в древности и средневековье: материалы международной археологической конференции (г. Краснодар, 28–30 мая 2014 г.). Краснодар, 2014. С. 72–79.

89. Джоуа А. И., Ньюшков В. А. Апсолия и Алания. К истории этнокультурных, торгово-экономических и религиозных отношений // VII «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Социально-экономическое развитие населения Западного Кавказа в древности и средневековье: Материалы международной археологической конференции (г. Краснодар, 31 мая–2 июня 2017 г.). Краснодар, 2017. С. 69–72.

90. Джуртубаев М. Ч. Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов. Нальчик, 2010 [сайт] URL: [www.elbrusoid.org/upload/iblock/f53/Proishojdenie%20karachaevo balkarskogo%20i%20osetinskogo%20narodov.pdf](http://www.elbrusoid.org/upload/iblock/f53/Proishojdenie%20karachaevo%20balkarskogo%20i%20osetinskogo%20narodov.pdf).

91. Дзаттиаты Р. Г. Раннесредневековый могильник в селении Едыс (Южная Осетия) // РА. М., 1986. № 2. С. 198–209.

92. Дзаттиаты Р. Г. Алано-сасанидские отношения по данным археологии // Кавказ и цивилизации Древнего Востока: Материалы всесоюзной научной конференции. Орджоникидзе, 1989. С. 46–47.

93. Дзаттиаты Р. Г. Аланы в Закавказье // I Международная научная конференция «Осетиноведение: история и современность». Владикавказ, 12–18 октября 1991 г. Орджоникидзе, 1991. С. 41–42.

94. Дзаттиаты Р. Г. Алано-сасанидские отношения по материалам археологических раскопок в Южной Осетии // Аланы и Кавказ. ALANICA–II. Владикавказ, Цхинвал, 1992. С. 71–82.

95. Дзаттиаты Р. Г. Аланы в дружине Вахтанга Горгосала // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995. С. 101–106.

96. Дзаттиаты Р. Г. Пряжки и поясные наборы Едысского могильника (VI–VII вв. н. э.) // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995а. С. 107–122.

97. Дзаттиаты Р. Г. Царциатские памятники: Едысское городище и могильники. Владикавказ: Ир, 2006. 175 с.

98. Дзеранов Т. Е. Влияние монотеистических форм религии на духовную культуру осетин // Дарьял. Владикавказ, 1998. № 3. С. 230–239.

99. Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в Нартовском эпосе. Владикавказ: Алания, 1992. 279 с.

100. Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всева Миллера // Тру-

ды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных Языков. М.: Типография Варвары Гацук, 1902. Вып. XI. III–IV+145 с.

101. Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Тукчаева, с переводом и примечаниями Всеv. Миллера // Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования; составление, вступительная статья, комментарии, библиографический указатель А. И. Алиевой; подготовка текста, перевод с осетинского М. И. Исаева. М., 2008. С. 357–508.

102. Дорн Б. Известия о Хазарах восточного историка Табари, с отрывками из Гафис-Абру, Ибн-Алзем-Эл-Куфи. Перевел с Немецкого П. Тяжелов // ЖМНП. СПб., 1844. Ч. XLIII. Отд. II. С. 1–25.

103. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. Т. III. Восточные источники. 264 с.

104. Еврейская Энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб.: Издание Общества для Научных Еврейских Изданий и Издательства Брокгауз–Ефрон, 1906. Т. II. Алмогады–Арабский язык (с приложением двух карт и иллюстраций). 960 стб.

105. Еремян С. Т. Сюния и оборона Сасанидами кавказских проходов // Известия Академии наук СССР. Армянский филиал. Ереван, 1941. № 7 (12). С. 33–40.

106. Ефемиашвили И. Описание некоторых вредных верований осетин (газета «Дрозба» № 44, 3-го ноября 1867 года, гор. Тифлис) // Алборов Б. А. Религия и этнография осетин. Научный архив СОИГСИ. Ф. 19 (лит.). Оп. I. Д. 55. Л. 26–32.

107. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 760 с.

108. Заходер Б. М. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М.: Издательство восточной литературы, 1962. 279 с.

109. Зетейшвили С. Г. Сведения об аланах в «Хронографии» Феофана // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1975 г. М., 1976. С. 81–86.

110. Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. Перевод с арабского, комментарии, исследование, указатели и карты Наили Велихановой. Баку: Элм, 1986. 428 с.

111. Иерусалимская А. А. Мощевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2012. 384 с.

112. Иоанн (Снычев) митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа: Очерки русского самосознания. М.: Институт русской цивилизации, 2007. 528 с.

113. Казиханова А. А., Абдулпатахова Х. М. К вопросу о распространении иудаизма в Хазарии // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Махачкала, 2006. Вып. 3. С. 27–30.

114. Казиханова А. А., Абдулпатахова Х. М. К вопросу об этапах расселения горских евреев на территории Северо-Восточного Кавказа // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. Махачкала, 2013. Вып. 4. С. 120–123.

115. Кайтан Ш. Г. О позднесредневековой версии происхождения Великой Абхазской стены (проблемы выявления и сохранения) // IV «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Западный Кавказ в контексте международных отношений в древности и средневековье: материалы международной археологической конференции (г. Краснодар, 28–30 мая 2014 г.). Краснодар, 2014. С. 109–113.

116. Калинина Т. М. Сведения Шамс ад-Дина ал-Мукаддаси о Хазарии // Хазарский альманах. Киев–Харьков, 2009. Т. 8. С. 187–202.

117. Кандель Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев (До второй половины восемнадцатого века). Иерусалим: МилиТарбут, 1998. Т. 1. 253 с.

118. Кандель Ф. Евреи России. Времена и события. История евреев Российской империи. Иерусалим–М.: ГЕШАРИМ-Мосты культуры, 2014. 1137 с.

119. Каплан Б. Осетины – иранские евреи (Осетино-еврейские параллели. Еврейский субстрат в осетинском языке). Владикавказ: ИПП им. В. А. Гассиева, 2007. 94 с.

120. Каракетов М. Д. Традиционная обрядово-культурная жизнь карачаевцев (культ и образ божества Чоппа в Карачае). Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.07. М., 1993. 37 с.

121. Каракетов М. Д. Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев // Вестник Еврейского университета в Москве. М., Иерусалим, 1997. № 1 (14). С. 103–110.

122. Каракетов М. Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор (Серия «Кавказ: народы и культуры»). Вып. I. М., 2001. С. 48–109.

123. Каракетов М. Д. Из карачаево-балкарской христианской календарной терминологии // Российская тюркология. М., 2020. № 3–4 (28–29). С. 31–49.

124. Карсанов А. Н. Заметки об аланах и саксинах Среднего и Нижнего Поволжья // Северная Осетия: история и современность. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 7–19.

125. Кашовская Н. Иудейский прозелитизм на Боспоре: иранцы в иудейской общине // Українська орієнталістика: спеціальний випуск з юдаїки. Київ, 2011. С. 188–224.

126. Клапрот Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. С. 105–179.

127. Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы. Века и народы. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. 192 с.

128. Ковалевская В. Б. Историко-археологические свидетельства разработки серебро-свинцовых руд горной Осетии в раннем средневековье // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: IV «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа: Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (24–26 апреля 2003 г.). Ставрополь, 2003. С. 60–62.

129. Ковалевская В. Б. Историко-археологические свидетельства разработки серебро-свинцовых руд горной Осетии в раннем средневековье // Древний Кавказ: ретроспекция культур. Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Евгения Игнатьевича Крупнова (XXIV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа). Москва. 15–19 марта 2004 года. Тезисы докладов. М., 2004. С. 94–95.

130. Ковалевская В. Б. Возникновение местного производства стеклянных бус на Кавказе (к вопросу об алано-хазарских взаимоотношениях) // Хазары. Евреи и славяне. Иерусалим–М., 2005. Т. 16. С. 265–287.

131. Ковалевская В. Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. Пушино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2005а. 398 с.

132. Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. Памятники эпохи раннего средневековья (IV–XIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 109–248.

133. Ковалевская В. Б., Шестопалова Э. Ю. Местное производство полихромных бус Северного Кавказа VII–VIII в свете новых открытий в горной Осетии // Международная научная конференция памяти Ю. Л. Щаповой. Москва, Россия. 28–30 мая 2020 года. Тезисы докладов. М., 2020. С. 34–35.

134. Кодзаев К. М. Верховная власть алан (I–X вв.). Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2008. 236 с.

135. Коковцов П. К. Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-руско-византийских отношениях в X веке. СПб.: Сенатская типография, 1913. 25 с.

136. Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1932. 138 с.

137. Кокоева А. Б. Этнокультурный феномен погребального обряда осетин. Цхинвал: Республика, 2016. 172 с.

138. Колесников А. И. Иран в начале VII века (источники, внешняя и внутренняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1970. Вып. 22 (85). 144 с.

139. Колесников А. И. Новые сведения о расселении хазар в Кавказской Албании // Православный Палестинский сборник. СПб., 1998. Вып. 98 (35). Сборник памяти Н. В. Пигулевской. С. 78–83.

140. Колесников А. И. Хосров I Ануширван (531–579) и тюрки (по Ибн Мискавейху, XI в.) // Иран-наме. Научный востоковедческий журнал. 2017. № 1–2 (41–42). С. 5–18.

141. Кох К. Путешествие через Россию к Кавказскому перешейку в 1837 и 1838 гг. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. С. 222–273.

142. Кошеленко Г. А. Ч. XI. Гл. 1. Религия и культы // Античное наследие Кубани: в 3 т. М., 2010. Т. 2. С. 354–416.

143. Кривошеев Ю. В. Андрей Боголюбский и его окружение (три этюда) // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И. Я. Фроянова. СПб.–Ижевск, 2001. С. 71–85.

144. Кривошеев Ю. В. Гибель Андрея Боголюбского: историческое исследование. СПб.: Издательский дом СПбГУ. 2003. 240 с.

145. Круглов А. П. Археологические работы на р. Терек // СА. М.–Л., 1937. С. 245–250.

146. Кузнецов В. А. Древнее укрепление в Касарском ущелье // Социалистическая Осетия. Орджоникидзе, 1 марта 1977 г. № 50 (16610). С. 4.

147. Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе: «Ир», 1977а. 176 с.

148. Кузнецов В. А. Христианство в Алании до X в. // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1978. Вып. XXIII. С. 25–36.

149. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир, 1984. 303 с.

150. Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир, 1990. 200 с.

151. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.

152. Кузнецов В. А. Аланы и асы на Кавказе (некоторые проблемы идентификации и дифференциации) // Древности Северного Кавказа (сборник статей). М., 1999. С. 169–182.

153. Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ: Ир, 2002. 159 с.

154. Кузнецов В. А. Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ: ФГУП «Издательство «Кавказская здравница», 2003. 191 с.

155. Кузнецов В. А. Еще раз о древнем укреплении в Касарской теснине (Северная Осетия) // Вестник ВНИЦ. Владикавказ, 2004. Т. 4. № 2. С. 2–7.

156. Кузнецов В. А. Древнее городище у селения Цми // Вестник ВНИЦ. Владикавказ, 2005. Т. V. № 1. С. 19–27.

157. Кузнецов В. А. Средневековый Уаллаг-Ир и Даллаг-Ир: аланы горные и равнинные (гипотеза или реальность?) // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Ставрополь, 2009. Вып. IX. Археология, краеведение. С. 321–330.

158. Кузнецов В. А. Раздел 2. Глава 1. Племенные объединения алан // История Осетии: В 2-х томах. Владикавказ, 2012. Т. 1. История Осетии с древнейших времен до конца XVIII в. С. 227–240.

159. Кузнецов В. А. Аланы и Кавказ: Осетинская эпопея обретения Родины. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. 160 с.

160. Кузнецов В. А. Касарский оборонительный комплекс в Северной Осетии // Известия ЮОННИИ. Цхинвал, 2016. Вып. ХLI. С. 127–142.
161. Кузнецов В. А. Древности Алагирского ущелья. Владикавказ: Проект-Пресс, 2016а. 176 с.
162. Кузнецов В. А. Кавказская Алания. Запад–Восток. Историко-археологические очерки. Пятигорск: ООО Издательство «Снег», 2019. 208 с.
163. Кузнецов В. А. Кто мы? Осетины – аланы Кавказа. Владикавказ: Ир, 2020. 103 с.
164. Кузнецов В. А., Романова Г. Б. «Limes Caucasus» // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Посвящена памяти Ю. Н. Воронова. Древние культуры Кавказского Причерноморья, их взаимодействие с культурами соседних регионов. Сохранение культурного наследия. Сухум, 2006. С. 43–54.
165. Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб.: Алетейя, 2000. 318 с.
166. Кулик А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция // Ruthenica. Київ, 2008. Т. VII. С. 52–70.
167. Кулик А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция (Перевод с иврита А. Полян) // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 189–213.
168. Куповецкий М. С. Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем происхождения евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // ЭО. М., 2019. № 6. С. 58–73.
169. Кцоева С. Г. «Сошествие во ад» vs «Легенда о великом госте»: христианский догмат в этнорелигиозной системе осетин // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2018. Вып. 28 (67). С. 19–32.
170. Кцоева С. Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX–начала XX в.) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2019. Вып. 32 (71). С. 27–39.
171. Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // КЭС. М., 1969. Т. IV. С. 70–151.
172. Лавров Л. И. Топонимические заметки // КЭС. М., 1980. Т. VII. С. 209–216.
173. Лавров Л. И. Назревшие вопросы изучения топонимии Северного Кавказа // Известия СКНЦВШ. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 1983. № 1 (41). С. 78–81.
174. Маан О. В. Культурно-этнические контакты абхазов в раннем средневековье (VI–X вв.). Сухум: РУП «Дом печати», 2014. 216 с.
175. Мазуров А. Б., Черкасов В. В. Ю. В. Кривошеев. Гибель Андрея Боголюбского: историческое расследование. СПб. Издательский дом СПбГУ. 2003. 240 с. // ВИ. М., 2006. № 5. С. 163–165.
176. Малахов С. Н. К истории алано-иранских этнокультурных контактов в раннем средневековье (сасанидская гемма из ст. Алексеевской Красно-

дарского края) // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 43–50.

177. Малахов С. Н. К истории алано-византийских отношений в 1045–1055 гг. // Власть, общество и церковь в Византии: Сборник научных статей. Армавир, 2007. С. 117–129.

178. Малахов С. Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М.: СЕМ, 2015. 372 с.

179. Малахов С. Н. Аланская митрополия в X–XVI вв.: историко-археологические очерки. Владикавказ: Ир, 2020. 631 с.

180. Межжерина Г. В. Социально-этический портрет кн. Андрея Боголюбского и его оппозиционеров в восточнославянских письменных источниках XI–XIII вв. // Европейские языки: историография, теория, история, методика. Межвузовский сборник научных работ. Елец, 2007. Вып. 6. С. 182–193.

181. Межжерина Г. В. Концептуалізація образів зрадників у «Повісті про вбивство Андрія Боголюбського» (субстантивно-ад'єктивний аспект) // Монографія: науково-теоретичний журнал. Київ, 2014. № 5. С. 45–56.

182. Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1929. Т. II. 1176 с.

183. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 714 с.

184. Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования; составление, вступительная статья, комментарии, библиографический указатель А. И. Алиевой; подготовка текста, перевод с осетинского М. И. Исаева. М., 2008. С. 949–955.

185. Минникова Л. В. Рец. на: Кривошеев Ю. В. Гибель Андрея Боголюбского. Историческое расследование. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2003. 239 с. // Вестник Удмуртского университета. Ижевск, 2006. № 7. С. 233–237.

186. Михайлов М. И. Религиозные воззрения западноаланских племен в V–IX веках // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. СПб., 2008. № 76. С. 253–256.

187. Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана. Перевод с древнегрузинского, предисловие и комментарии Г. В. Цулая. М.: Издательство «Наука», 1979. 102 с.

188. Наглер А. О. О датировке Хилакской оборонительной стены // Археология и вопросы социальной истории Северного Кавказа. Грозный, 1984. С. 56–59.

189. Наглер А. О., Плиев Т. П., Егерев О. И. Физико-химический метод датировки средневековых сооружений Северной Осетии // Тезисы докладов к конференции по итогам научно-исследовательской работы Северо-Осетинского госуниверситета за 1980 год. Орджоникидзе, 1981. С. 31–33.

190. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуг сарæзта Хæмицаты Т. Фиппайнагтæ ныффыстой Хæмицаты Т. æмæ Джыккайтæ Ш. Дзеуджыхъæу: Ирыстон, 2003. Ч. 1. 592 ф.

191. Нефедов С. А. История России. Факторный анализ // Университетская библиотека Александра Погорельского. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. Т. I. С древнейших времен до Великой Смуты. 376 с.
192. Новикова Е. Ю., Кадиева А. А. Погребение 129 в Северном Зеленчукском храме на Нижне-Архызском городище // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М., 2016. С. 287.
193. Новичихин А. М. Апостольская миссия в Синдике: свидетельства христианской агиографии в свете данных эпиграфики и археологии // Вестник СГУТиКД. 2010. № 2 (12). С. 94–97.
194. Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 264 с.
195. Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории западной Евразии // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. М., 2001. Вып. 10. С. 59–72.
196. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали: «Ирыстон», 1987. Кн. 3. 441 с.
197. Периханян А. Г. Армянская надпись из Зангезура (Некоторые вопросы среднеиранской диалектологии) // Историко-филологический журнал. Ереван, 1965. № 4 (31). С. 107–128.
198. Петрухин В. Я. Послесловие и комментарии // Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. М.–Иерусалим, 1997. С. 194–223.
199. Петрухин В. Я. Кенааниты: Евреи в средневековом славянском мире / Jews and Slavs / Под. ред. В. Московича, М. Членова, А. Торпусмана. М.; Иерусалим, 2014. Vol. 24. 574 с. // Славяноведение. М., 2016. № 2. С. 116–120.
200. Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М.: Знак, 2004. 416 с.
201. Петрухин В. Я., Флёрв В. С. 1.6.2. Иудаизм в Хазарии по данным археологии // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 151–163.
202. Письмо Иосифа. Материал подготовил Булат Хамидуллин // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. II. Волжская Булгария и Великая степь. Казань, 2006. С. 660–670.
203. Пищулина В. В. Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа VI–XVI вв. Автореф. ... докт. архитектуры. 18.00.01. М., 2007. 56 с.
204. Полканов А. И. Крымские караимы (караи – коренной малочисленный тюркский народ Крыма). Париж, 1995. 245 с.
205. Пфаф В. Б. Материалы по древней истории Осетин // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. С. 1–32.
206. Пфаф В. Б. Материалы для истории Осетин, гл. VI–XXXVI // ССКГ. Тифлис, 1870а. Вып. IV. С. 1–100.
207. Пфаф В. Б. Народное право осетин // ССК. Тифлис, 1871. Т. I. С. 177–220.
208. Пфаф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // ССК. Тифлис, 1872. Т. II. С. 80–144.

209. Пфаф В. Б. Описание путешествия в южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию // ССК. Тифлис, 1872. Т. II. С. 145–146.

210. Пчелина Е. Г. Нузальская часовня в Северной Осетии. 1946 // Научный архив СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 20. 48 л.

211. Пчелина Е. Г. Местность Уаллагир и шесть колен рода Осигагара. 1946а // Научный архив СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 21. 84 с.

212. Пчелина Е. Г. Крепость «Зылды Мæсыг» // Пчелина Е. Г. Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ, 2013. С. 136–160.

213. Рашковский Б. Е. Хазария и хазары в библейских комментариях Саады Гаона (882–942 гг.) // Хазары: Миф и история. М., Иерусалим, 2010. С. 77–89.

214. Рашковский Б. Е. Дербент (Баб ал-Абвab) в средневековой еврейской литературе // Дербент – город трёх религий. Материалы Международной научно-практической конференции (Дербент, 25 марта 2015 г.). Махачкала, 2015. С. 51–61.

215. Р. Б. Н. Строительница и заступница царства русского. Сказание о Владимирской иконе Божией Матери // Православный Владикавказ. Владикавказ, 1998. № 24. С. 4.

216. Регесты и надписи. Свод материалов для истории евреев в России. (80 г.–1800 г.). СПб.: Общество для распространения просвещения между евреями в России, 1899. Т. I (до 1670 г.). XXIII+539 с.

217. Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. 160 с.

218. Савенко С. Н. Предметы египетского, китайского, иранского происхождения в комплексах I тысячелетия н. э. Пятигорья // Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье: Сборник научных трудов. Владикавказ, 1993. С. 130–140.

219. Савенко С. Н. Аланские всадники в письменных источниках и в археологических данных: вопросы сравнительного анализа // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Ставрополь, 2009. Вып. IX. Археология, краеведение. С. 331–358.

220. Салбиев Т. К. Осетинское предание о Самели (как ветхозаветный пророк оказался прикован к луне) // Вс. Ф. Миллер и актуальные проблемы кавказоведения (I Всероссийские Миллеровские чтения): Тезисы докладов. Владикавказ, 2008. С. 155–156.

221. Салбиев Т. К. Как ветхозаветный пророк оказался прикован к луне (осетинское предание о Самели) // III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4–5 октября 2012 г.): Сборник статей. Владикавказ, 2012. С. 258–270.

222. Салбиев Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М.: СЕМ, 2013. 240 с.

223. Сведения арабских и персидских источников о походах к северу от Дербента (22/642–643 и 119/737 гг.). Перевод текстов с арабского на русский

язык и комментарии подготовила Нурия Гараева // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. С. 440–471.

224. Семёнов И. О происхождении горских евреев. М.: ООО «Лист», 1997. 32 с.

225. Сланов А. А. «Врата алан» или Великая Кавказская стена // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2014. Вып. XL. С. 59–68.

226. Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI–первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан, 2005. Ч. 1, 2. 1644 с.

227. Сорочан С. Б. Ромейское царство. Книга для чтения по истории Византии. В 3-х ч. Харьков: Майдан, 2020. Ч. 3. 1086 с.

228. Спицын А. Историко-археологические разыскания // ЖМНП. СПб., 1909. Новая серия. Ч. XIX. Январь. № 1. Отд. 2. С. 67–98.

229. Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. Т. I. А–К. 1420 стб.+49 с.

230. Стефанович П. С. «Верность» в отношениях князя и дружины на Руси в XII–XIII вв. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2008. № 1 (31). С. 72–82.

231. Сулейманов А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1976. Ч. I. 239 с.

232. Сулейманов А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1978. Ч. II. 289 с.

233. Сулейманов А. С. Топонимия Чечни. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 1997. 681 с.

234. Таказов Ф. М. Дигорско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2003. 736 с.

235. Тменов В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе: Ир, 1984. 344 с.

236. Тменов В. Х. Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева, 1996. 437 с.

237. Тменов В. Х., Бесолова Е. Б., Гонобоблев Е. Н. Религиозные воззрения осетин (история религии – в истории народа). Хрестоматия для учителей и учащихся, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева, 2000. 503 с.

238. Тогошвили Г. Д. Вахушти Багратиони об Осетии и осетинах // Тогошвили Г. Д. Избранные труды по кавказоведению Владикавказ, 2014. С. 142–221.

239. Толстов С. П. Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века (В связи с историей хорезмийско-хазарских отношений) // СЭ. М.-Л., 1946. № 2. С. 87–108.

240. Тортика А. А. Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII–третья четверть X вв.). Харьков: ХГАК, 2006. 553 с.

241. Тортика А. А. Династические браки как элемент внешней и внутренней политики Хазарского государства // Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2004. С. 47–80.

242. Три еврейских путешественника XI и XII ст.: Эльдад Данит, р. Вениамин Тудельский и р. Петахий Регенбургский: (Еврейский текст и русский перевод) / Перевод, примечания и карты П. Марголина. СПб.: Типография Цедербаума и Гольденблюма, 1881. 316 с.

243. Туаллагов А. А. Сармато-алано-осетинские параллели // Методика и практика научного исследования: Материалы II Всероссийской историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008. С. 16–26.

244. Туаллагов А. А. К истории иудаизма на Северном Кавказе // Современная методология гуманитарного исследования: Материалы III Всероссийской летней историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008а. С. 85–89.

245. Туаллагов А. А. Нахоязычные скифы и аланы – реальность или миф? Владикавказ: Ир, 2008б. 110 с.

246. Туаллагов А. А. Курганное аланское погребение у сел. Брут (Северная Осетия) // Археологический журнал. Армавир, 2008в. № 2. С. 26–53.

247. Туаллагов А. А. К истории иудаизма на Северном Кавказе (II) // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2010. Вып. 3. С. 3–9.

248. Туаллагов А. А. Данные археологии и этнографии в свете этнокультурной истории осетин // Первые международные инал-ипаевские чтения. (Сухум, 9–12 октября 2007 г.). Сухум, 2011. С. 257–264.

249. Туаллагов А. А. Амбал Ясин // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017. С. 443–476.

250. Туаллагов А. А. Дарьял – «Ворота алан» // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2018. Вып. 27 (66). С. 15–29.

251. Туаллагов А. А. Дарьял – «Ворота алан» // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Osettic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2018а. Т. XIII. № 1, 2. С. 249–308.

252. Туаллагов А. А. Об одном аланском антропониме // ИАА. Армавир–Краснодар–М., 2018б. Вып. 14. С. 165–175.

253. Туаллагов А. А. Limes Sasanicus и аланы // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2018в. № 1. С. 48–52.

254. Туаллагов А. А. Границы Кавказа в истории алан // Вестник ВНЦ. Владикавказ, 2018г. Т. 18. № 2. С. 15–19.

255. Туаллагов А. А. Касарский оборонительный комплекс // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2019. Вып. XLII. С. 35–60.

256. Туаллагов А. А. Об одной серии аланских бронзовых зеркал // Эпоха всадников на Северном Кавказе: к 90-летию Веры Борисовны Ковалевской. М., 2021. С. 172–179.

257. Уварова П. С. Кавказ. Рача, Горийский уезд, Горы Осетии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки с 18 таблицами. М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1904. Ч. III. 326 с.

258. Успенский Б. А. Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 608 с.

259. Устаева Э. Р., Журавлев Д. В. Ч. XIV. Гл. 3. Таманский музейный комплекс // Античное наследие Кубани: в 3 т. М., 2010. Т. 3. С. 65–96.

260. Флёров В. С. «Города» и «замки» Хазарского каганата. Археологическая реальность. М.: Мосты культуры, 2010. 260 с.

261. Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.–СПб.: Златоуст, 1995. 703 с.

262. Фроянов И. Я. Древняя Русь. IX–XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть: учебное пособие. М.: Русский издательский центр, 2012. 1088 с.

263. Хайнрих А. Раннесредневековые катакомбные могильники у селений Чми и Кобан (по материалам Венского Естественно-Исторического музея) // Аланы: история и культура. ALANICA—III. Владикавказ, 1995. С. 184–258.

264. Хвольсон Д. А. Восемнадцать еврейских надгробных надписей из Крыма // Сборник статей по еврейской истории и литературе, издаваемый Обществом для распространения просвещения между евреями в России. СПб., 1866. Кн. I. Вып. I. С. 1–188.

265. Храпунов И. Н. Аланы // От киммерийцев до крымчаков (народы Крыма с древнейших времен до конца XVIII в.). Симферополь, 2007. С. 87–95.

266. Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII века). М.: Наука, 2002. 500 с.

267. Хуршудян Э. Ш. Печать наследного принца Арана Асяя // *Commentationes Iranicae*. Сборник статей к 90-летию Владимира Ароновича Лившица. СПб., 2013. С. 191–201.

268. Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ: Ир, 2010. 623 с.

269. Царевич Вахушти. География Грузии. Введение, перевод и примечания М. Г. Джанашвили // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического Общества. Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1904. Кн. XXIV. Вып. 5 (и последний). XLIX+241 с.

270. Цокур И. В. Северная ветвь «Великого шелкового пути» // Материалы и исследования по археологии Кубани. Краснодар, 2006. Вып. 6. С. 261–269.

271. Цулая Г. В. Силуэты Грузии – I. М.: Участок оперативной полиграфии Института этнологии и антропологии, 2007. 312 с.

272. Чекин Л. С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII веков // Славяноведение. М., 1994. № 3. С. 34–42.

273. Чекин Л. С. Картография христианского средневековья. VIII–XIII века. Тексты, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 366 с.

274. Чипирова Л. А. Религиозные воззрения традиционного общества как материал для социальных реконструкций (на примере осетин) // Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье. Сборник научных трудов. Владикавказ, 1993. С. 141–143.

275. Членов М. А. Кенааниты – средневековое еврейство славянского мира. 2015 [сайт] URL: http://rehes.org/1st2/1st2_chlenov.html.

276. Чокаев К. З. Из иранской топонимики Чечено-Ингушетии // Проблемы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1987. Вып. 2. С. 104–111.

277. Чокаев К. З. Из иранской топонимики Чечено-Ингушетии // Чокаев К. З. Нахские языки. Историко-филологические разыскания. Грозный, 1992. С. 105–113.

278. Чокаев К. Взаимоотношения алан-иранцев и вайнахов по данным языка и фольклора // Вайнах. Грозный, апрель 2011. № 4. С. 67–73.

279. Чорев М. Я. К вопросу об аланах в средневековом Крыму (Знаки над входами в городище Чуфут-Кале) // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 67–77.

280. Шагириев А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А–Н. М.: Издательство «Наука», 1977. 290 с.

281. Шапира Д. Д. Я. Ирано-славика. Нотатки щодо іранських, слов'янських, східноєвропейських («руських»), германських, тюркських та хозарських студій // Ruthenica. Київ, 2007. Т. VI. С. 7–36.

282. Шапира Д. 1.6.3. Хазарское наследие в Восточной Европе // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1. С. 164–184.

283. Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н. э.). М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1987. 236 с.

284. Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Орозаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические хроники. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 298 с.

285. Alemany A. Sixth Century Alania: between Byzantium, Sasanian Iran and the Turkic World // Transoxiana. Journal de Estudios Orientales. Ērān und Anērān. Webfestschrift Marshak. 2003. P. 1–8 [сайт] URL: <http://www.transoxiana.com.ar>.

286. Alemany A. Some notes on language contacts between Old Ossetic (Alanic) and Old Turkic // Indogermanica. Festschrift Gert Clingenschmitt. Indische, Iranische und Indogermanische Studien dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag. Taimering, 2005. P. 15–21

287. Alemany A. Alans in Khazaria and Khazars in Alania. On the Nature and Role of North Iranian Elements in the Khazar Empire // *Chronica*. Annual issue of Szeged Institute of History. Szeged, 2011. Vol. 1. P. 168–177.

288. Alemany A. Ferdowsī's «King of the Alans» // *NARTAMONGÆ*. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. P. 47–57.

289. Alemany A. Alans in Khazaria and Khazars in Alania. On the Nature and Role of North Iranian Elements in the Khazar Empire // *NARTAMONGÆ*. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017a. Vol. XII. № 1, 2. P. 110–120.

290. Alexidzé Z. La Construction de la KAEIOYPA d'après le nouveau manuscrit sinaïtique No. 50 // *Travaux et Mémoires du Centre de Recherché d'histoire et civilisation de Byzance*. Monographies. T. 13. Paris, 2000. P. 673–681.

291. Banaji J. On the Identity of Shahrālānyōzān in the Greek and Middle Persian Papyri from Egypt // *Documents and the History of the Early Islamic World*. Islamic history and civilization. Leiden, Boston, 2006. Vol. 111. P. 27–42.

292. Brook K. A. The Jews of Khazaria. Lahman–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006. XII+317 p.

293. *Corpus inscriptionum Hebraicarum, enthaltend grabschriften aus der Krim und andere grab- und inschriften in alter hebräischer quadratschrift, sowie auch schriftproben uas handschriften vom IX.–XV. Jahrhundert*. Gesammelt und erläutert von D. Chwolson. Mit IV photolithographischen und II phototypiscen Tapeln nebst riner Schrifttafel von Prof. Dr. Euting. St. Petersburg, 1882. XII +524 col.

294. Dubois de Montpérex. Voyage author du Caucase, chez les Tchercesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée. Paris: Librairie de Gide, 1840. T. IV. 562 p.

295. Dunlop D. M. The History of Jewish Khazars. Princeton: Princeton University Press, 1954. XV+293 p.

296. Golden P. B. Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origin of the Khazars. Budapest; Akadémiai Kiadó, 1980. Vol. I. 291 p.

297. Golden P. B. The Conversation of the Khazars to Judaism // *The World of the Khazars. New Perspectives*. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium (Handbook of Oriental Studies. Section Eight. Central Asia. Vol. 17). Leiden–Boston: Brill, 2007. P. 123–162.

298. Golden P. B. Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes // *Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque Antiquitatis et Medii Aevi*. Victor Spinei et Ionel Cîndea IX. București–Brăila: Editura Academiei Romane, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2011. 424 p.

299. Harmatta J. Studies on History and Language of the Sarmatians // *Acta Antiqua et Archaeologica*. Seged, 1970. T. XIII. 131 p.

300. Kulik A. The Earliest Evidence of the Jewish Presence in Western Rus' // *Harvard Ukrainian Studies*. 2004–2005. Cambridge, 2009. Vol. XXVII. Nr. 1/4. P. 19–30.

301. Macoudi. Les Prairies D'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, M DCCC LXIII. T. II. V+467 p.

302. Maçudi. Le Livre de L'avertissement et de la Revision. Traduction par B. Carra de Vaux. Paris: Imprimé par Autorisation de M. le Garde des Sceaux. À l'Imprimerie Nationale, M DCCC XCVI. XII+570 p.

303. Mayall P., Pilbrow V., Bitadze L. Migrating Huns and modified heads: Eigenshape analysis comparing intentionally modified crania from Hungary and Georgia in the Migration Period of Europe // PLOS ONE | DOI:10.1371/journal.pone.0171064 February 2, 2017.

304. Marquart J. Untersuchungen zur Geschichte von Eran. H. 2 // Philologus Zeitschrift für das Classische Altertum. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung. Theodor Weicher, Inselstrasse 10, 1905. Supplementband. X. Heft. I. 258 s.

305. d'Ohsson C. Des Peuples du Caucase et des Pays au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, dans le dixième siècle, ou Voyage d'Abou-el-Cassim. Paris: Chez Firmin Didot Pere et Fils, 1828. XXII+284 p.

306. Pritsak O. The Khazar Kingdom's Conversation to Judaism // Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, September 1978. Vol. II. № 3. P. 261–281.

307. Reineggs J. Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Gotha und St. Petersburg: bei Gerstenberg und Dittmar, 1796. XII+432 s.

308. Sagona A, Nikolaishvili V., Sagona C., Ogleby C., Pilbrow V., Giunashvili G., Manegaladze G. Bridging two continents: renewed investigations at Samtavro, Georgia // Journal of Archaeology of the Turkish Academy of Sciences (Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi). 2010. Vol. 13. P. 313–334.

309. Sagona A., Sagona C., Michalewicz A. Alans in the Southern Caucasus? // Eurasian Empires in Antiquity and the Early Middle Ages. Contact and Exchange between the Graeco-Roman World, Inner Asia and China. Cambridge, 2017. P. 205–250.

310. Shapira D. D. Y. Some Notes on Jews and Turks // Karadeniz Araştırmaları. 2008. Sayı 16 Kiş. P. 25–38.

311. The Letter of Tansar. Translated by M. Boyce // Royal Institute of translation and publication of Iran. Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. UNESCO. Literary and historical text from Iran. Persian Heritage Series. Serie Orientale Roma. Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968. Vol. XXXVIII. XIII+79 p.

312. Weber D. Ein bisher unbekannter Titel aus spätsassanidischer Zeit // Corolla Iranica. Papers in honor of Prof. Dr. David Neil MacKenzie on occasion of his 65th birthday. Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris, 1991. S. 228–236.

313. Weissenberg S. Die südrussischen Juden. Eine anthropometrische Studie. Mit 17 Figuren // Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichtedes Menschen. Braunschweig, 1895. Bd. XXIII. S. 531–579.

АЛАНЫ И ИСЛАМ

Появление на Кавказе арабских завоевателей к середине VII в., несомненно, могло бы определить знакомство и алан с новой религией – исламом. Но совсем другим вопросом является возможное непосредственное принятие самими аланами нового вероучения. По сведениям ал-Табари, представленным и в переводе его произведения на персидский язык ал-Балами, в 642 г. арабский полководец Хузайфа ибн Усайда (Асид, Асад) по приказу Сурака ибн 'Амра впервые достиг Аланских гор, городов и гор, которые лежали напротив прохода алан, укрепил все проходы хазар и алан (Алемань А. 2003. С. 355, 357, 566; Гизбулаев М. А. 2019. С. 218). Следует полагать, что действия арабов касались закавказских территорий, к югу от Дарьяла, и прямых контактов между арабами и аланами не было.

Позднее, по сведениям ал-Балазори, правитель византийской фемы Армениак (Арманийакус) в восточной части Малой Азии, видимо, Мавриан, для борьбы с арабами под предводительством полководца Хабиба ибн Масламы собрал войско, к которому присоединились вспомогательные войска из алан, афхазов и хазар (Тер-Гевондян А. Н. 1977. С. 41). События происходили не ранее осени 643 г. (Большаков О. Г. 2002. С. 170). Но объединенное с союзниками византийское войско было разбито на Евфрате (под Нихичеваном) в ночном бою, а его предводители погибли (Из сочинения Баладзори. 1927. С. 8). Таким образом, первый из известных нам по письменным источникам непосредственный контакт арабов с аланами имел враждебный характер и произошел вдали от Алании. Остается непонятным, какой второй, византийский источник, якобы рассказывающий об этих событиях, имели в виду некоторые исследователи (Кузнецов В. А. 1992. С. 156).

Тот же ал-Балазори сообщал, что в период правления халифа Османа (644–656 гг.) арабский полководец Хабиб ибн Маслама заключил мирные договоры с жителями различных областей Восточного Закавказья на условиях выплаты ими поземельной и подушной подати. Упоминается и договор с жителями горных территорий, среди которых фигурируют и жители Баб-ал-Лана (Аллана) (Из сочинения Баладзори. 1927. С. 13). События с разгромом союзного войска и с последующим появлением арабов в закавказском регионе произошли в рамках единой кампании (d'Ohsson M. C. 1828. P. 50–54; Большаков О. Г. 2002. С. 170–172), которую датировали

651 г. (Григорьев В. В. 1876. С. 53; Кузнецов В. А. 1992. С. 156). Но, если ориентироваться на указанный в источнике 25 год Хиджры (Из сочинения Баладзори. 1927. С. 8, 9), то события могут датироваться ~645/646 г., хотя исследователи оставляют открытым вопрос о порядке действий арабов против Мавриана и в Картли (Большаков О. Б. 2002. С. 173). Некоторые авторы утверждают о двойном ударе арабов по хазарам и аланам, вторые из которых «смогли отразить нападение» (Ромашов С. А. 2005. С. 197). На чем основываются данные трактовки, остается неизвестным.

Трудно сказать, какое отношение договор с жителями Баб-ал-Лана, полагающий выплату подушной подати немусульманским населением, мог иметь к аланам. Учитывая, что после сообщения о жителях Баб-ал-Лана речь идет о санаритах и дуданитах, то договора были заключены с населением к югу от Дарьяла, т. е. договор алан не касался. Если речь идет о Дарьяльской крепости, которая могла после персов оказаться в руках алан или хазар (Туаллагов А. А. 2018. С. 275–276, 286; Семёнов И. Г. 1994. С. 80), то странным выглядит договор с ее гарнизоном. Скорее, аланы, действительно, не заключали никаких договоров с арабами, как сделали народы к югу от Дарьяла, что подтверждается и данными других источников (Агаев Р. Э. 2018. С. 161), т. к. арабы еще не вторгались в их земли.

Если речь, действительно шла о единой военной кампании арабов, то появление союзных алан вместе с «афхазами», т. е. с абасгами, а не с предполагаемыми грузинами (Кузнецов В. А. 1992. С. 156), должно свидетельствовать об обитании тех алан на Северо-Западном Кавказе, где они непосредственно граничили с абасгами и, соответственно, имели прямые контакты с византийцами. Поэтому события могли бы и не касаться алан у Дарьяла. Впрочем, проблема «афхазов» в арабских источниках не нашла своего окончательного решения (Семёнов И. Г. 1994. С. 162–163; 2002. С. 25; Малашев В. Ю., Гаджиев М. С., Ильюков Л. С. 2015. С. 149, 157; Нюшков В. А. 2016а. С. 147), а состав вспомогательных войск можно сравнить с коалицией абхазов, банджар, баланджар и алан (Алемань А. 2003. С. 354; Мехамадиев Е. А. 2021. С. 256–261), которая еще в 551 г. н. э. вторглась во владения Персии в Албании, что было инспирировано Византией, боровшейся с Персией в Лазике. В других источниках события связываются с савирами (Гаджиев М. С. 2013. С. 58–59). Кроме того, Хабиб ибн Маслама заключал договоры при гарантиях безопасности не только собственности жителей, но и их религиозных сооружений (Из сочинения Баладзори. 1927. С. 13). Таким образом, арабы

тогда не стремились непременно исламизировать местное население, т. е. аланы оставались вдали и от знакомства с новой для того времени религией.

В 653 г. (Большаков О. Г. 2002. С. 252, прим. 65) арабы, перейдя р. Сулак, потерпели поражение под Баланджаром, когда на помощь осажденному гарнизону, по Себеосу и ал-Табари, пришли тюрки (западные тюрки). В переводе труда ал-Табари у ал-Балами (Дорн Б. 1844. С. 14) с данными событиями связывают более широкую коалицию, пришедшую на помощь, – хазары, аланы и присоединившиеся к ним тюрки, которые характеризовались как «неверные» (Семёнов И. Г. 2010. С. 70–73). В таком случае следует полагать, что и второй непосредственный контакт алан с арабами носил враждебный характер, ограничиваясь полем боя.

В 662/663 г. арабы совершили первый известный из письменных источников поход против алан и одновременно – против византийцев. Но данные события, исходя из выше приведенных данных, нельзя квалифицировать (Цулая Г. В. 2007. С. 288) как первое военное столкновение арабов с аланами. Ибн ал-Асир сообщал, не разделяя сведений об этих двух походах, что мусульмане обратили в страшное бегство своих врагов, убив нескольких их предводителей (батриков). Трудно определить, касается ли сообщение о разгроме и алан, и византийцев, или оно относится только к византийцам. Но заметим, что в источнике предводители названы «батриками», т. е. патрициями. Для того периода данный титул не мог относиться к аланам. Поэтому вывод об аланах (Кодзаев К. М. 2008. С. 102) следует считать ошибочным. Информация о столкновении приведена и в труде ал-Табари. Но у него информация о походах разделена, а сведения о разгроме и гибели предводителей отнесены на счет византийцев (Из Тарих-ал-Камиль. 1940. С. 13; The History of al-Tabarī. 1987. P. 20; Алемани А. 2003. С. 355; Гизбулаев М. А. 2019. С. 522).

Сообщение Гевонда также относит тяжелое поражение на счет византийцев (Большаков О. Г. 1998. С. 136–137). С походом против алан сопоставляются сведения Мовсеса Каланкатуаци о вторжении в самом конце 651 г. хазар в Албанию, закончившемся мирным договором. Полагают, что вместе с хазарами выступили и аланы (Большаков О. Г. 1998. С. 137). Однако в рассказе Мовсеса Каланкатуаци нет никаких арабов, и трудно считать сопоставление беспспорным.

С другой стороны, текстуально близким к сообщению ал-Табари является давно отмеченное сообщение Агапия Менбиджского (Макбуб ибн Кустатин ал-Минбиджи) о вторжении алан со сторо-

ны Армении (Kitab al'Unvan. 1912. P. 487). Согласно источнику, разгром византийцев произвел Бусра бен Арта. Но в источнике явно ошибочно события датируются восьмым годом правления Муавийа ибн Аби Суфйана, пришедшего к власти в 661 г. Исследователи закономерно исправляют опisku с «самāнийа» на «сāнийа» («второй») (Большаков О. Г. 1998. С. 317, прим. 59), отмечая (Kitab al'Unvan. 1912. P. 487; Большаков О. Г. 1998. С. 317, прим. 59) вероятное отражение событий столкновения арабов с византийцами по другим источникам (Theophanis Chronographia. 1883. P. 348; Летопись византийца Феофана... 1884. С. 256; Chronique de Michel le Syrien... 1901. P. 478). У нас нет оснований рассматривать, как полагают (Гадло А. В. 1979. С. 167), события 662 г. как единое поражение союзных алан и византийцев от арабов или считать ответной «карательной экспедицией» арабов против «неверных» (Кузнецов В. А. 1992. С. 156). Мы в очередной раз можем констатировать, что данный непосредственный контакт арабов с аланами носил враждебный характер и вновь произошел вдали от Алании. В целом, сведения письменных источников исключают VII в. из возможного периода знакомства алан с новой религией.

Активная фаза контактов между аланами и арабами, непосредственно на территории проживания алан, наступает в конце первой четверти VIII в. По ал-Табари и Ибн ал-Асиру (The History of al-Tabarī. 1989. P. 167; Алемань А. 2003. С. 355; Из Тарих-ал-Камиль. 1940. С. 13; Гизбулаев М. А. 2019. С. 523), в 721/722 г. тюрки, под которыми следует подразумевать хазар, вторглись в страну алан. Результаты данного вторжения остаются неизвестными. Некоторые авторы когда-то решили, что карательные отряды хазар были высланы против алан в наказание за их самостоятельность и сношения с арабами (Бубенок О. Б., Хамрай О. О., Черноіваненко В. В. 2018. С. 116). Но никаких данных о таких сношениях ни один из источников не приводил.

Самостоятельность алан определяется за счет сведений об аланах под управлением Итаксия (Алемань А. 2003. С. 271), т. е. аланов Северо-Западного Кавказа, где никаких боевых действий и контактов с арабами не происходило. Но, как справедливо заметили исследователи, данные действия отражали борьбу между Византией и халифатом (Алемань А. 2003. С. 273), когда действия алан в 708–709 гг. объективно носили антиарабскую направленность, что отражало их общую позицию в отношении арабов (Нюшков В. А. 2016. С. 39–40) и ислама, соответственно. Скорее, хазары атаковали алан

возле Дарьяла (The History of al-Tabarī. 1989. P. 167, n. 579). Так что обе трактовки остаются без своего фактического основания, хотя сами действия хазар против алан логично считать реакцией на какое-то противопоставление алан хазарам.

В том же году хазары уже действовали в Армении, где в феврале–марте 722 г. разгромили войско Субайта ал-Бахрани. Одни исследователи считали, что хазары вторгались через Дарьял, другие – через Дербент. Ал-Табари сообщал, что в 723/724 г. ал-Джаррах бен Абдаллах ал-Хаками совершил военную экспедицию против алан, пройдя через их страну на хазар. События в Алании датируют летом–осенью 723 г. (Большаков О. Г. 2010. С. 322, прим. 132). Видимо, его сведения повторил ал-Дахаби, указавший, что на следующий год ал-Джаррах собрал с алан харадж и джизья (The History of al-Tabarī. 1989. P. 192; Из Тарих-ал-Камиль. 1940. С. 23; Тер-Гевондян А. Н. 1977. С. 87; Алемань А. 2003. С. 334, 355; Артамонов М. И. 1962. С. 205; Семёнов И. Г. 1994. С. 69). Полагают, что в 723–724 гг. аланы действовали на стороне хазар, что и вызывало военную экспедицию арабов против них (Новосельцев А. П. 1965. С. 367).

Отмечают, что точный маршрут вторжения арабов не известен, но возвращались они через Дарьял, получив контрибуцию с тех, кто предпочел не вступать в сражение (Большаков О. Г. 2010. С. 166). Халифа Ибн Хаййата ал-‘Усфури сообщал, что в 724/725 г. впервые запер Аланские ворота ал-Джаррах, который заключил мир с аланами, отдавшими ему харадж и джизья (Бейлис В. М. 2000. С. 39, 49). Источник сообщает о двух вторжениях в Аланию (Большаков О. Г. 2010. С. 323, прим. 8). По ал-Табари, в 724/725 г. кампанию против алан вновь провел ал-Хаджджадж бен Абд ал-Малик, который заключил мир с населением, собрав с него джизья (The History of al-Tabarī. 1989a. P. 8; Алемань А. 2003. С. 355), т. е. налог, накладывавшийся на немусульманское население. Заявление, что в результате действий ал-Джарраха аланы оказались под властью арабов, и подвергались насильственной исламизации (Кузнецов В. А. 1992. С. 157; Тменов В. Х. и др. 2000. С. 42), не имеет под собой никаких фактических оснований. Интерпретация неких сведений о двух походах арабов в Аланию и Хазарию через Апсилию и Клухорский перевал (Нюшков В. А. 2016a. С. 174) не может быть принята.

Надо полагать, что арабами был применен метод подчинения «сулх» («путем мирного договора»), когда по мирному договору и при соответствующих выплатах население продолжало мирную жизнь, избегая разрушений и грабежей (метод «анватан» – «силой

оружия»). В конечном итоге, у мусульманских авторов любой налог или контрибуция, накладывавшиеся на немусульманское население, стали называться джизья (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... 1971. С. 71, прим. 76). Таким образом, в конце первой четверти VIII в. аланы Северного Кавказа остаются за пределами исламского мира. Учитывая, что свой первый поход против алан арабы совершают в 662/663 г., следует полагать, что и спустя полвека после возможного начала арабских вторжений непосредственно в аланские земли ислам не проникал в саму аланскую среду.

В 728/729 г. Маслама бен Абд ал-Малик столкнулся с войсками кагана тюрков, т. е. хазар, у «Ворот алан». Борьба длилась около месяца под постоянным дождем, после чего побежденный каган бежал, а Маслама бен Абд ал-Малик вернулся через Мцхета (Алемань А. 2003. С. 355; Гизбулаев М. А. 2019. С. 523). Полагают, что в данной кампании арабы использовали Дарьяльскую крепость (The History of al-Tabarī. 1989a. P. 45, n. 206). Никаких сведений об участии в данном противостоянии алан не приводится. Полагают, что арабо-хазарское противостояние, одна из дат которого – 18 сентября 728 г., закончилось ничьей. Хазары ушли, поняв, что не смогут прорваться на зимние пастбища, а мусульмане просто приписали себе победу (Большаков О. Г. 2010. С. 166).

В 730/731 г. тюрки (хазары) вторглись из Алании в Закавказье, где разгромили ал-Джарраха, который не успел собрать под своим началом всех сирийцев и азербайджанцев (албанцев – А. Т.). Арабский полководец погиб (The History of al-Tabarī. 1989a. P. 69; The Chronicle of Zuknīn. 1999. P. 160; Алемань А. 2003. С. 355; Гизбулаев М. А. 2019. С. 523). Вторжение было грандиозным, для чего хакан призвал со всего «края страны безбожников, которые были с ним одной веры и племени...», призывая их на войну с мусульманами» (Абу Мухаммад... 1981. С. 21–22). Не исключено, что среди таких «безбожников» были и аланы. Полагают, что данные события в своеобразной форме отмечены в «Матиане Картлиса», отражая попытку Хазарии включить в свой состав восточную часть Картли (Семёнов И. Г. 2004. С. 42–43; 2008a. С. 286–292).

Оба указанных события могут свидетельствовать, что к их времени аланы уже не соблюдали прежний мирный договор. Было ли это самостоятельным решением или оно было продиктовано инициативой хазар, мы не знаем. Но, в любом случае, территория проживания алан открыто использовалась хазарами в противостоянии с арабами. Поэтому сообщение ал-Табари о посылке в 735/736 г.

правителем арабской провинции ал-Арминийа Марваном бен Мухаммадом одной из двух армий в Аланию, где арабами были захвачены три крепости (The History of al-Tabarī. 1989a. P. 111; Гизбулаев М. А. 2019. С. 523), по ал-Балами, сжигавшими и убивавшими все на своем пути (Алемань А. 2003. С. 355, 356), может свидетельствовать о попытке арабов жесточайше покарать алан за их отказ от покорности или от мирных отношений по договору. Также и ал-Куфи сообщал о том, как арабский полководец «вторгся в Баб Алан, где убивал, брал в плен и сжигал» (Сведения арабских... 2002. С. 467).

Положение о возможном использовании арабами в 728/729 г. Дарьяльской крепости может свидетельствовать об укреплении ими своей северной границы, т. е. о повторении прежнего опыта Персидской империи. В таком случае налаживание границы халифата указывало бы на стороннее положение по отношению к халифату алан. Надо также иметь в виду, что ни один источник никогда не сообщал о попытке арабов, видимо, объективно оценивавших свои силы, прямо закрепиться на землях алан или хазар, тем самым непосредственно включив их в границы своего халифата, что могло бы обеспечить и давление по распространению среди местного населения ислама, как было произведено ими на территории современного юго-востока Дагестана. Здесь в Дербенте было поселено 24 000 сирийцев-мусульман для защиты и ведения священной войны с неверными. Таким образом, был создан и центр исламизации, непосредственно контактировавший с окружающим населением. Помещение же гарнизона, например, в Дарьяльском укреплении могло служить только делу защиты, где не было широких контактов с населением к северу от него. Остается точно не известен и состав гарнизона.

Заметим также, что арабские источники дают различную историю захвата арабами Дарьяльского укрепления. Кроме приведенного сообщения ал-Табари, которое сопоставимо со сведениями ал-Йакуби о захвате у тюрок укрепления Масламой бен Абд ал-Маликом (Из сочинения Я'куби. 1927. С. 6, 7), например, представлено сообщение Халифа Ибн Хаййата ал-'Усфури, что во время упоминавшегося похода в 724/725 г. ал-Джаррах впервые запер и Аланские ворота (Бейлис В. М. 2000. С. 39, 49), что также может восприниматься как захват Дарьяльского укрепления. Но заключение арабским полководцем мирного соглашения с аланами позволяет и допустить, что запираение им «Ворот алан» могло подразумевать не их захват, а некие обязательства алан в отношении контроля за

ними. По ал-Балазори, Дарьяльское укрепление было захвачено правителем провинции ал-Арминийа Йазидом бен Усайд ал-Салами (752–765 гг.) в ~758 г. (Из сочинения Баладзори. 1927. С. 20; Алемань А. 2003. С. 331) или 754 г. (Czeplédy K. 1960. P. 78–79; Туаллагов А. А. 2018. С. 274–275).

По Агапию Менбиджскому (Kitab al'Unvan. 1912. P. 538), в 751 г. арабы нанесли удар по Западной Армении, ранее захваченной у них византийцами. В результате в плен к арабам кроме византийцев и армян попали аланы из вспомогательных отрядов. По мнению исследователей (Czeplédy K. 1960. P. 78), данные события отмечают возобновление алаано-византийских связей. Но они также позволяют отметить тот факт, что, если различные источники донесли до нас сведения о выступлении алан на стороне противников арабов, то нет ни одного источника, который бы засвидетельствовал некие совместные действия алан и арабов, исключая включение некоторых алан в наемную армию халифата. Таким образом, мы можем констатировать стойкую антиарабскую позицию алан, которая может рассматриваться и как антиисламская.

Согласно компилятивному труду Ахмеда ибн Лютфуллаха (Мюнедджим баши – «Главный астроном»), в части, использовавшей написанный ~1075 г. труд анонимного автора об истории Дербента, Ширвана и Аррана, в 851 г. тюркский полководец Абу Мусса Буга Старший, посланный халифом Мутаваккилом, победил хазар и алан, наложив на них джизья (Minorsky V. 1958. P. 25; Минорский В. Ф. 1963. С. 46; Алемань А. 2003. С. 357). «Картлис Цховреба» отрицает факт поражения алан, приписывая Бугу Турку только привод в Дманиси некоторого количества семей овсов (100 или 3000) из района Дарьяла. В армянских источниках фигурирует только 100 (Rewriting Caucasian history... 1996. P. 261) или 200 человек (Миллер В. Ф. 1992. С. 531, сн. 4; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 38, 158–159, прим. 51; Артамонов М. И. 1962. С. 329). В любом случае следует полагать, что и спустя практически двести лет после начала арабских вторжений аланы рассматривались как остававшиеся в стороне от исламского влияния. Сам поход обозначен как ghazā (Minorsky V. 1958. P. 25), что может указывать на поход против неверных.

Некоторые интерпретации тех событий (Чичинадзе З. 1993. С. 75–77), на которые ссылаются отдельные современные авторы (Дзеранов Т. Е. 2015. С. 17), не заслуживают внимания. Утверждение о разгроме аланами возле Дарьяла халифа Джафара ал-Мутаваккила в 853 г., несмотря на потерю ими 16 000 (Камболов Т. Т. 2017.

С. 43), не имеет никакого основания. Данные сведения относятся к действиям того же Буга ал-Кабари ат-Тюрки (Буга Старший) против санаров, а не алан, как отмечал ал-Йакуби. По данным грузинских источников, Буга не смог пройти в Аланию, т. к. горцы, пожертвовав своими заложниками, вступили в сражение и победили, чему способствовал выпавший снег и гибель лошадей вторгавшихся, наевшихся азалии. Но потери для многочисленной армии вторгавшихся не были значительны. Желание вторгнуться на следующий год не осуществилось из-за необходимости выполнять другие приказы. В армянских переводах говорится только о выпавшем снеге (Rewriting Caucasian history... 1996. P. 260, 261–262).

Что касается 16 000, то, видимо, цифра взята у того же ал-Йакуби, но относится к событиям 770-х гг., когда Амир ибн Исмаил ал-Хариси прибыл по просьбе правителя арабской провинции ал-Арминийа во главе 20-тысячного войска и перебил за один день 16 000 санаров (Кахетия). Затем он двинулся на Тифлис, перебив всех пленных и разослав повсюду погоню за санарами (Из сочинения Я'куби. 1927. С. 8–9). Заметим, что сложно принять положение (Агаев Р. Э. 2018. С. 164) о зависимости алан и санар от хазар в тот период как некой общей истории для обоих народов. Нет оснований трактовать события (Джигоев М. К. 1998. С. 53–57) как столкновение арабов с аланами, отождествляя последних с санарами. Попытка в данном случае опереться (Джигоев М. К. 1998. С. 56) на одну из рукописей произведения ал-Истахри (Das Buch der Länder... 1845. S. 88; Караулов Н. А. 1901. С. 21, С), позднего и несовершенно характера, заманчива, например, при сравнении с данными Ибн Руста (Алемань А. 2003. С. 343) или ал-Димашки (Алемань А. 2003. С. 335). Но она сомнительна в своей достоверности, противоречит реальной географии и сведениям по другим рукописям ал-Истахри, сведениям ал-Масуди (Minorsky V. 1958. P. 164; Алемань А. 2003. С. 335) и ал-Казвини (Алемань А. 2003. С. 353), последние из которых более корректны.

Следует указать, что недавно некоторыми исследователями было предложено усматривать в аланах событий 851 г. маскутов (массагеты) Северо-Восточного Предкавказья (Бубенок О. Б., Радівілов Д. А. 2017. С. 29–42; Бубенок О. Б. 2019. С. 14–21). Однако данная интерпретация, имеющая и предшественников, но при обратном направлении отождествлений (Гаглойти Ю. С. 2010б. С. 793–796), не представляется убедительной. Кроме того, теми же исследователями обращается внимание на взимание с алан особо-

го налога – джизья, который рассматривается как налог на «людей Писания», т. е. монотеистов. Таким образом, полагается, что массагеты-аланы Северо-Восточного Предкавказья исповедовали монофизитское григорианское христианство.

Заметим, что, если рассматривать «джизья» в таком аспекте, то следует обратить внимание на взимание налога со всех алан и хазар. Аланы входили в состав «лоскутной империи» хазар, которые официально исповедовали иудаизм. Исповедовавшее иудаизм население могло находиться и непосредственно в Алании. Поэтому контекст событий не может однозначно связываться с христианством.

Кроме того, нет такого однозначного подхода к вопросу о джизья. Если, например, по Аш-Шафии, налог взимался с «людей Писания», то, по Абу Ханифу, он взимался с «людей Писания» и с язычников-неарабов, поскольку во втором случае все арабы были обязаны принять ислам, по Малик ибн Анасу, – со всех немусульман (Али-заде А. 2007. С. 49). Следует напомнить, что впервые аланы выплатили джизья в 724/725 г., т. е. до времени официального принятия иудаизма в Хазарии, что указывает именно на язычество алан. Последующее распространение арабами названия «джизья» на любой налог или контрибуцию, накладывавшиеся на иноверцев, также снимает возможность представленного толкования о монотеизме.

Таким образом, нет надежных оснований за фактом о джизья усматривать именно исповедование аланами монотеистической религии. Поэтому данные события не могут рассматриваться и по вопросам истории иудаизма и христианства у алан. За ними могут скрываться именно аланы Придарьяля, хотя проблема о действительном содержании событий, в плане фигурирования в них алан, остается открытой. У нас нет и надежных оснований по выяснению в интересующем нас аспекте вопроса об этнической и религиозной составляющей царства Маскут в то время, тогда как Албанская церковь потерпела исторический крах.

Ал-Масуди, совершивший путешествие к Каспию и на Кавказ во второй половине 930-х гг. и составивший впервые свой труд в 943 г., сообщал, что среди хазар преобладали мусульмане, которые составляли царское войско. Они назывались ал-арсийа (Larssiyés, Larsséné, Arssiyé, Arissiyet (d'Ohsson M. C. 1928. P. 36, n. 4)) и происходили из Хорезма, откуда бежали при возникновении ислама от голода и чумы, разразившейся у них на родине. Порой исследователи пытаются усмотреть в ал-арсийа (al-Arsīyah, al-Lār(i)siyah) тех ала-

нов и асов, которые, по сообщению ал Бируни (973–1050 гг.), обитали на землях Нижней Амударьи, между Хорезмом и Гурганом, но из-за изменения русла реки вместе с печенегами переселились на побережье Каспийского моря. Судя по сведениям об их языке, они могли уже ощущать заметное тюркское влияние.

С другой стороны, название ал-арсийа сопоставляется с названием известного прежде сарматского родо-племенного объединения аорсов, которое затем переводят в название асов (Туаллагов А. А. 2014. С. 96–98). В таком случае не исключается, что асы-мусульмане, ставшие известными Ибн Баттута в XIV в. в столице Золотой Орды, могли быть потомками ал-арсийа (Алемань А. 2003. С. 348–349; Исхаков Д. М., Измайлов И. Л. 2013. С. 195; Малахов С. Н. 2020. С. 331). Другие исследователи видят в них купцов (Бубенок О. Б. 2013. С. 103–104). Совершенно искусственно строится допуск отождествления ал-арсийа, как выходцев из Хорезма, с населением Саксина (Саджсин) Абу-л-Хасана ал-Гарнати и Сумеркента Гильома де Рубрука в районе Волги, с одновременным указанием на связь с древними сарматами Поволжья и Приуралья и поверхностной этимологией названия саксин как «олени-асы», «аские олени» (Карсанов А. Н. 1992. С. 15–18).

Следует заметить, что утверждения о тождестве ал-арсийа с аланами (Бубенок О. Б. 2003. С. 35–36) построено только на показавшемся некоторым исследователям созвучии с названиями аорсов и асов (Dunlop D. M. 1954. P. 206, n. 197; Minorsky V. 1958. P. 147, n. 1; Минорский В. Ф. 1963. С. 193–194, сн. 23), которые, даже по предлагаемым специалистами этимологическим решениям, не имеют между собой ничего общего. Никаких данных об аланском происхождении ал-арсийа нет ни в одном источнике, что препятствует, в том числе, предлагаемому признанию (Бубенок О. Б. 2004. С. 82–83; Бубенок О. Б., Радивилов Д. А. 2004. С. 17) за ал-арсия и асами-аланами близкородственного, но отдельного происхождения. Вряд ли по одному названию, в целом, как справедливо было замечено, стоит решать этнические вопросы (Заходер Б. М. 1962. С. 156; Новосельцев А. П. 1990. С. 120; Alemany A. 2011. P. 172–173; 2017. P. 113). Другие исследователи, например, предлагают отождествлять ал-арсийа с тюрками-огузами (Семёнов И. Г. 1994. С. 105; Васильев Д. В. и др. 2003. С. 112–113).

В любом случае, эта мусульманская гвардия хазарских правителей никогда не имела ничего общего с Аланией. Использование примера истории ал-арсийа как указания на исламское вероиспо-

ведание алан-асов в составе Хазарского каганата (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 58) не имеет под собой никакой фактической и доказательной базы. Предположение о том, что христиане, жившие в столице Хазарии, могли быть из числа алан и некоторых дагестанских народов, прежде всего, Сарира (Новосельцев А. П. 1990. С. 131, 165, прим. 427), таковым и остается.

С названием ал-арсийа сопоставляли и название хазарского командующего Ас-тархана (ал-Хваризми, по Ибн ал-Асиру), хорезмийца по происхождению (ал-Табари), или Раж-тархана (Гевонд) (Dunlop D. M. 1954. P. 180, n. 44; Minorsky V. 1958. P. 147, n. 1; Минорский В. Ф. 1963. С. 194, сн. 23; Pritsak O. 1978. P. 262; Golden P. B. 1980. P. 151–155; Çoban E. 2012. P. 72–73, n. 9), который был известен и как хазарский правитель Рас-тархан (ал-Йакуби). Не исключая его хорезмийского происхождения, полагали, что он мог быть и правителем асов Северского Донца, т. е. «ас-тархан» – это титул (Minorsky V. 1958. P. 147, n. 1; Артамонов М. И. 1962. С. 244–246, 285, 357; Кодзаев К. М. 2008. С. 82). Решение очень сомнительное (Czeplédy K. 1960. P. 86, n. 48; Новосельцев А. П. 1990. С. 119; Кузнецов В. А. 1992. С. 159; Бубенок О. Б. 2004. С. 79–82, 152–153; 2005. С. 151–152; Калинина Т. М. 2014. С. 27–28; 81–82; Alemany A. 2011. P. 173; 2017. P. 113–114). Попытка разведения образов Рас-тархана и Ас-тархана (Бубенок О. Б., Радивилов Д. А. 2004. С. 16) также ничего не решает. Совершенно неприемлемо и давнее толкование Ас-тархана как руководителя якобы алано-славянского отряда (Vernadsky G. 1945. P. 21). Не исключено и решение об отнесении Рас-тархана к собственно хазарам и о правлении им у самих хазар (Семёнов И. 2008. С. 89–90). В любом случае, никакого отношения Рас-тархан к асам-аланам никогда не проявлял.

Что касается самой Алании, то ал-Масуди сообщает о том, что цари алан прежде были язычниками (ġāhiliyah – «те, которые ошибаются»). После принятия ислама при Аббасидах (750–1258 гг.) они приняли христианскую веру. Но после 931/932 г. отреклись от нее и изгнали из своей страны присланных византийским царем епископов и священников (Masoudi. M DCCC LXIII. P. 42–43; Алемань А. 2003. С. 347). Таким образом, при знакомстве ал-Масуди с Кавказом население Алании не имело никакого отношения к исламу. Заметим, что аланы и их правители не были прежде и иудеями, т. к. иудеи и христиане были в глазах мусульман «людьми Писания». Поэтому их прежнее состояние как «тех, которые ошибаются» в сопоставлении с христианством противопоставляет их и иудаизму.

Вместе с тем, описывая некоторые прошлые события, ал-Масуди упоминает мусульманских купцов из Алании (Dunlop D. M. 1954. P. 213–214; Алемань А. 2003. С. 350). Следует полагать, что данные купцы не были собственно аланами, но осуществляли свою деятельность в Алании. Некоторые известные материалы позволяют согласиться с замечанием, что проблемным остается национальный состав купцов из Алании, среди которых, например, могли быть евреи (Кузнецов В. А. 1984. С. 156; 1992. С. 230). Исследователи полагают несомненным присутствие иноземных мусульманских купцов в Алании в IX–X вв. (Polgár S. 2008. P. 178–180).

Таким образом, необходимо учитывать, что упоминание некоторых источников о мусульманах в Алании следует, прежде всего, соотносить не с этническими аланами, а с иноплеменниками, осуществлявшими определенную деятельность в аланской стране. Подтверждение тому предоставляют другие письменные источники. Попытка объявления алан Восточной Алании (совр. территория Чечни и Ингушетии) чеченцами, предками чеченцев, якобы принимавшими ислам с VIII в., что стало одним из «поводов выхода Алании из состава Хазарии» (Хизриев Х. А. 2003. С. 52–53; 2014. С. 71), не имеет никакого отношения ни к истории чеченцев и их предков, ни к истории алан, ни к истории, в целом.

Абу-л-Касим Ибн Хаукал ан-Нисиби, который начал свои путешествия в 943 г., указывал, что мусульмане индийского города Саймур, по поручению местного правителя, управлялись одним из своих людей. Такое положение автор наблюдал и в других странах, в том числе у алан. При этом данные страны определялись как населенные неверными (Алемань А. 2003. С. 326–327). Таким образом, следует полагать, что сами аланы не причислялись к исповедующим ислам народам, а мусульманские общины в их стране состояли из иноплеменников. Кроме того, в труде Абу-л-Касима Ибн Хаукала в комментариях к приводимой в его начале карте мира с разделом Восточной Европы отмечается отнесение славян к владениям Византии, а аланы, русы, сарирцы, албаны и армяне определены как соседние к Византии и христианские народы (Крачковский И. Ю. 1957. С. 201; Новосельцев А. П. 2000. С. 389, сн. 51; Рашковский Б. 2011. С. 158). Здесь речь идет не столько о восприятии арабами Алании как части Византии (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 46), сколько о соответствующей религиозной принадлежности.

Однако следует учитывать, как справедливо было указано, и некоторые другие наблюдения за данным сообщением источника

(Полосин В. В. 1979. С. 165). Кроме того, полагают, что сообщение ошибочно приписывается Абу-л-Касиму Ибн Хаукалу ан-Нисиби (The Oriental Geography of Ebn Naukal... 1800. P. 156), а в действительности оно принадлежит его учителю Абу Исхаку ал-Фариси ал-Истахри (849/850–934 гг.), включавшему все перечисляемые христианские народы в Византийскую империю (Бейлис В. М. 1974. С. 82). Первая редакция его произведения «Книга путей и стран» относится к авторской работе 930–933 гг., а вторая – его учеников, завершённой к 950 г.

Ранее Ибн ал-Факих, составивший свой труд ~903 г., в описании построенной Кавадом I оборонительной линии от Дербента до Ворот алан с 360 замками отмечал, что 110 из них находятся в земле мусульман, а остальные – в землях Филан, Сарира до Ворот алан (Сведения арабских писателей.... 1902. С. 11). Таким образом, земли алан вновь противопоставляются исламу. Последние сведения следует сопоставить с данными персидского перевода с тюркоязычного варианта «Дербенд-наме» об Ала-капу, т. е. «Воротах алан» (Дербенд-наме. 2017. С. 12, 37, комм. 44). В источнике они ведут в страну кяфиров, под которыми подразумеваются хазары (Дербенд-наме. 2017. С. 12, 37, комм. 45). Определение населения как кяфиров, т. е. неверных, немусульман, весьма показательно. Данное определение должно относиться к периоду существования Хазарского каганата, в «лоскутную империю» которого входили и аланы. Именно они непосредственно и проживали за «Воротами алан». Поэтому определение «кяфиры» вполне приложимо и к аланам.

Такое положение прямо определяется в тюркоязычных извлечениях из ал-Табари под заглавием «Покорение Азербайджана». В них рассказывается, что в правление халифа Османа (634–644 гг.) арабы хотели проникнуть на Северный Кавказ с целью газавата – войны с неверными, чтобы обратить их в ислам. Один из участников тех событий рассказывал, что, когда они пришли к хазарам и аланам, бывших неверными, то выдали себя за тех, на стороне которых воюют ангелы, т. к. хазары и аланы впервые видели их и не могли поверить, что простые люди могли добраться до них. Хазары и аланы первоначально не оказали сопротивление, полагая, что их оружие не сможет разить тех, кому покровительствуют ангелы. Но потом один из них решил выстрелить из лука из засады и убил одного из арабов. Тогда хазары и аланы решили воевать с арабами, но те уже ушли из их земель (Тарихи Дербенд-наме. 2011. С. 109–111). Также и у ал-Балами фигурируют хазары и аланы, связанные с

тюрками, которых не было в тексте ал-Табари, что свидетельствует о поздней вставке (Сведения арабских... 2002. С. 459, сн. 401). Учитывая весь легендарный характер сообщения, мы можем видеть в нем прямое противопоставление хазар и алан арабам как мусульманам, причем, с вероятным сохранением указания на следование аланами своим традиционным религиозным воззрениям.

Следует привлечь внимание к труду Шамс ад-Дина ал-Мукаддаси «Лучшее разделение для познания климатов», созданном в 985 г. или 988–989 гг. Его автор сосредотачивался на описании мусульманских стран, оставляя в стороне данные о «государствах неверных», в описании которых «он не усматривал пользы, исключая лишь места нахождения там мусульман» (Новосельцев А. П. 1990. С. 16–17). Данный подход наглядно представлен в его описании Хазарии, причем, которая уже завершила свое существование и никогда не была сугубо исламским государством. Для нас важно то, что Алания долгое время непосредственного до этого была в составе Хазарии. Шамс ад-Дина ал-Мукаддаси особо отмечает принятие ислама правителем Хазарии, бывшим иудеем, его окружением и другим населением, наличием в столице среди других исламских судей. Об Алии он только сообщает, что там нет известных городов (Ahsanut-t-Takāsīm... 1899. P. 102; Алемань А. 2003. С. 327). Таким образом, источник не только полностью исключает Аланию из числа исламских стран, но не оставляет и места наличию в ней сколь-нибудь заметных или значимых исламских общин или элементов.

Упомянувшийся анонимный автор, составивший историю Дербента, сообщал о неудачном походе правителя алан вместе с русами в 1033 г. против Ширвана, что прекратило притязания неверных на исламские области (Алемань А. 2003. С. 357). Такое пояснение указывает на прямое противопоставление алан исламскому миру. По мнению исследователей, имел место сговор антимульманских сил (Minorsky V. 1958. P. 71). Необходимо учитывать, что данные события были ответными после неожиданно неудачного совместного похода алан и сарирцев в 1032 г., когда удалось спастись только правителю алан с небольшой группой. Противостояние явно носило и религиозный характер с противоположной стороны (Minorsky V. 1958. P. 47). Заметим, что в поэме курдского автора начала XII в. Масуда бен Намдара отмечалось завоевание ширваншахом Фарибурзом бен Саларом, правившим с 1063 г. по конец этого века, различных стран на Кавказе. Но алан, располагавшихся рядом с ними, оно не затронуло (Алемань А. 2003. С. 345). В 1064 г., по сведениям

источника, аланы захватили много исламских земель, что вновь сохраняет отмеченное их противопоставление исламу. В 1065 г. аланы совместно с отрядами из Шакки (Нухпато) в Эрети разорили Арран, захватив в плен многих мусульман и их христианских союзников армян (Алемань А. 2003. С. 358).

Стоит отметить, что «антиширванское» направление не было окончательно закрыто. Так, в 1173 г. аланы участвовали в неудачном походе против Ширвана, организованном эмиром Дербента Бак-Барсом (Minorsky V. 1958. P. 140). Войска коалиции были разгромлены возле Баку с помощью грузинских войск, в составе которых был будущий византийский император Андроник, гостивший в Грузии. Данную победу в своем касыде воспел Хакани, сообщивший о захвате ширваншахом Дербента и Шаберана, в то время как грузинские источники приписали завоевание Шаберана своему правителю Георгию III (Бартольд В. В. 1965а. С. 425–426).

По мнению некоторых исследователей, под «правителем алан» следует подразумевать руководившего своей дружиной феодального князя, чьи владения располагались на восточных окраинах Алании. Религиозный контекст событий соотносили с христианизацией Алании к тому времени (Кузнецов В. А. 1984. С. 133; 1992. С. 208). Такое владение сопоставляли, например, с «Сурхахинским» комплексом городищ. Его рассматривали как территорию одного из «княжеств» (мтаварство) Алании и крайне гипотетично сопоставляли с «царством Сур» восточных источников (Виноградов В. Б. 2008. С. 288). Однако предположение об участии в событиях одного из аланских князей, а не верховного правителя не может быть доказано и никак не следует из данных самого источника.

Али Ибн Асакир, или Абу-л-Касим Али Ибн ал-Хасан ад-Димашки (1105–1176 гг.), творивший в период правления Нур ад-дина Махмуда Занги (1156–1174 гг.), в своем многотомном сочинении «История города Дамаск» сообщал о 419 мечетях Дамаска. Среди них он указывал и мечеть народа алан, а также дом некоего Ибн Аллана (Алемань А. 2003. С. 362). Таким образом, мы можем полагать, что некоторые аланы, если только речь не идет об албанах, могли, по крайней мере, в XII в. в силу неизвестных нам обстоятельств покидать родину и поселяться далеко от нее, на арабских землях собственно халифата. Их личная судьба вполне закономерно могла вести к принятию ислама, что обуславливалось местной обстановкой. Но такие аланы оказывались навсегда отрезанными от родины. Никаких сведений о возвращении алан, принявших ис-

лам, на родину, о знакомстве через них с исламом их соотечественников ни один источник не содержит. Интересно, что источник знает в Дамаске и мечети касогов и хазар. Однако соотнесение сведений с ситуацией на Кавказе (Кулешов Вяч. С. 2017. С. 1–3) не имеет, как и в случае с аланами, убедительных оснований.

Отмечается, что в сведениях Эбсторфской карты и в «Описании карты мира» Гуго Сен-Викторского (1130–1135 гг.) мусульмане Дербента слились с аланами в образе албан (Чекин Л. С. 1999. С. 207). Такое положение вполне допустимо. Но оно не имеет никакого отношения к действительности в плане «исламского вопроса» у алан, диктуясь иными историческими «отождествлениями».

Петр Тудебод, священник Сиврейский, участвовавший в Первом крестовом походе, в описании битвы под Антиохией в 1098 г., среди противостоящих крестоносцам сил упоминал агулан (*Historiæ Francorum scriptores...* М. DC. XLI. P. 814; *История Средних веков...* 2001. С. 168). Было предположено, что под агуланами, с учетом известной путаницы алан и албан (агваны), могли подразумеваться аланы (Сланов А. А. 2007. С. 207). Данные агуланы, как и представленные рядом с ними другие народы, названы язычниками, а в другой раз и варварскими народами (*Historiæ Francorum scriptores...* М. DC. XLI. P. 782). Следует понимать, что в данном случае варварство и язычество народов в глазах католика определяло иноверцев (Лучицкая С. И. 2001. С. 62).

Так, упоминаемые, например, турки, персы (могли подразумеваться турки-сельджуки) и арабы были мусульманами. Публикациями называются христиане-павликиане (Лучицкая С. И. 2001. С. 62; «Деяния франков и прочих иерусалимцев». 2010. С. 163, сн. 71), азимитанами – персы, или в данном случае «рекруты», или армяне (Лучицкая С. И. 2001. С. 60–61; «Деяния франков и прочих иерусалимцев». 2010. С. 177, сн. 111). В отношении агулан (ангуланы) было высказано несколько мнений. Их давно и единожды сопоставляли с кавказскими албанами. Предлагалось считать их арабами с Сицилии и Северной Африки, а название связывать с греч. ἄγαρνοι, что значит «сыновья Агара». Название производили от араб. «аль-гулям» – мальчик, как называли то правителя или мусульманский народ, то языческий народ (обычно мальчишки-рабы, несшие военную службу, типа египетских мамлюков – А. Т.). На мусульманском Ближнем Востоке «агуланами» называли тяжеловооруженных воинов, что представлено и в европейских источниках. Собственно, у Петра Тудебода они – именно тяжеловооруженные

всадники (Лучицкая С. И. 2001. С. 60; «Деяния франков и прочих иерусалимцев». 2010. С. 163, сн. 70; The Deeds of the Franks... 2011. P. 130, n. 3). Таким образом, у нас нет никаких оснований считать агулан аланами.

Персидский анонимный источник начала XIII в. сообщал, что существует «Аланийа – город между Абхазом и [степями] кипчаков, в нем много мусульман. Его товары: рабы, рабыни, мерлушка» ('Аджā'иб ад-дунйā. 1993. С. 181–182). Несомненно, предположение о том, что речь идет об Аланских воротах в Дарьяльском ущелье ('Аджā'иб ад-дунйā. 1993. С. 279, прим. 286; Христианский мир... 2002. С. 196), не имеет никакого основания. Само сообщение рассматривается двояко. Полагают, что оно могло отражать определенные успехи мусульманства в аланской этнической среде, исламизацию части алан, видимо, периферийной группы по отношению к своему этническому ядру, либо не исключают, что ислам исповедовали правящие верхи, часть населения города, купцы, т. е. не всегда этнические аланы, особенно в условиях многонационального города (Малахов С. Н. 2015. С. 140, сн. 200). Приведенная позиция исследователя искажена в ее «цитировании» некоторыми авторами: «часть алан подвергалась исламизации» (Тебуев Р. С., Хатуев Р. Т. 2002. С. 76; Хатуев Р. Т. 2007. С. 52; Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 62; Урусов К. С.-Б. 2013. С. 64).

Вместе с тем, сообщение о городе Аланийа не является изолированным. Оно подтверждается и другими источниками. Абу-л-Хасан ал-Гарнати, или Ибн Саид ал-Магриби (1214–1274 или 1286 гг.), сообщал: «... на море [стоит город] 'Алāниййа. Он населен людьми из народа ал-'лан, которые являются христианизированными турками. Его координаты – 60 градусов долготы и 46 градусов широты. Ал-'лан – это многочисленный народ, обитающий в том районе и позади Бāб ва-л-Абвāб. По соседству с ним живет тюркский народ, называемый ал-ас, похожий на них по своим обычаям и вере» (Коновалова И. Г. 2009. С. 15, 27).

О городе 'Аллāниййа сообщал Абу-л-Фида (1273–1331 гг.). Его информация фактически идентичная и подается с указанием на Ибн Саида: «... на берегу моря стоит город 'Аллāниййа. Его населяют люди из [народа] ал-'аллāн, которые являются христианизированными турками. Долгота города – 69 градусов, широта – 46 градусов. Ал-'аллāн – это многочисленный народ, обитающий в том районе и позади Бāб ал-Абвāб. По соседству с ним живет тюркский на-

род, называемый ал-ас, похожий на них по своим обычаям и вере» (Коновалова И. Г. 2009. С. 116).

О прибрежном городе ал-Лāниййа сообщал ал-Идриси (1110–1164 гг.): «По этому городу его народ назван аланами. Этот город построен в древности, и неизвестно, кто его построил» (Бейлис В. М. 1984. С. 210; Коновалова И. Г. 2006. С. 118). Замечено, что такая иная форма написания названия города ал-Лāниййа у ал-Идриси заставляет предполагать наличие иного источника информации (Коновалова И. Г. 2009. С. 45, прим. 14).

С другой стороны, указывается, что образование названия города от этнонима свидетельствует о незнании информатором ал-Идриси действительного названия города. Само название ал-Идриси мог взять из более раннего источника (Коновалова И. Г. 2006. С. 217–218, прим. 17). Указывалось, что иногда ал-Идриси принимал название страны за название города (Рыбаков Б. А. 1952. С. 11, 17; Новосельцев А. П. 1969. С. 135). Совпадение названий городов у ал-Идриси и гор у ал-Хорезми предположительно связывают с использованием карты Птолемея, тогда как описание городов алан взято от информаторов (Бейлис В. М. 1984. С. 210, сн. 18).

Показательно, что ал-Идриси не определяет этнического лица алан. Но Ибн Саид ал-Магриби, как справедливо заметили исследователи, ошибочно называет ираноязычных алан тюрками. Одновременно, апеллируя к идее о неоднородности аланского союза и о наличии в Алании тюркоязычных болгар, предполагалось, что именно их мог иметь в виду источник, определяя асов как тюркский народ (Коновалова И. Г. 2009. С. 45, прим. 15, 16). Другие исследователи полагали, что асами обозначен не какой-либо тюркский народ, а часть алан, возможно, из-за кочевого образа жизни, схожего с тюркским (Алемань А. 2003. С. 328). Указание на различие в источнике алан и асов, только вторые из которых названы тюрками (Исхаков Д. М., Измайлов И. Л. 2013. С. 195), некорректно.

Однако давно было замечено, что источник относит к тюркам не только алан и асов, но, например, и русов, что свидетельствует о довольно расплывчатом характере применения этнического термина «тюрки» (Гаглойти Ю.С. 1966. С. 174–175; Бубенок О. Б. 2004. С. 87; Цукерман К. 2005. С. 80). Действительно, русы называются тюркским народом (Голубовский П. 1884. С. 51; Дёрфер Г. 2011. С. 149), что, как полагают, у некоторых средневековых мусульманских авторов диктовалось представлениями о происхождении обоих народов от Йафета (Коновалова И. Г. 2009. С. 119, 150, прим. 63).

Следует полагать, что в распоряжении наших источников не было собственных и четко выверенных представлений об этнической принадлежности тех или иных народов, а их происхождение могло определяться через соответствующие церковные схемы. Кроме того, заметим, что к тюркам мусульманские авторы, в силу определяемых исследователями обстоятельств, и даже византийские авторы ошибочно причисляли славян, руссов, финно-угров (мадьяр), алан, население Китая, Тибета (de Saint-Martin V. 1850. P. 142, n. 3; Хвольсон Д. А. 1869. С. 25, 104, 105, 110, 114–115; Marquart J. 1903. S. 46, 164–165; Sharaf al-Zamān Tāhir Marvazī... 1942. P. 92; Заходер Б. М. 1962. С. 19, 29; Артамонов М. И. 1962. С. 104; Гаглойти Ю. С. 2000. С. 228–229; 2010а. С. 307–309; 2017. С. 119; Алемань А. 2003. С. 328; Новосельцев А. П. 1990. С. 106; Калинина Т. М. 2005. С. 251–253; Голден П. Б. 2008. С. 327). Собственно, в мусульманской литературе «чужие» народы объединялись понятием «тюрки», включая народы Восточной Европы, безотносительно их языковой принадлежности (Заходер Б. М. 1962. С. 19, 94).

Поэтому мнение о ценности сведений Абу-л-Фида в затрагиваемом аспекте (Абаев В. И. 1960. С. 131), тенденциозно принимаемое некоторыми авторами (Хабичев М. А. 1971. С. 16–17; Бабаев С. К. 2000. С. 162; Тебуев Р. С., Хатуев Р. Т. 2002. С. 46; Мекерова М. Дж. 2009. С. 222; Чеченов И. М. 2012. С. 403–404), несомненно, ошибочно. Такие попытки (Бабаев С. К. 2000. С. 19–20, 51, 205–206) только демонстрируют отсутствие сколь-нибудь осмысленных оснований или преследуют далекие от научной объективности цели, что справедливо отмечено специалистами (Гаглойти Ю. С. 2017а. С. 363) в отношении и иных авторов. Причем, для последнего случая следует учесть, что указание на сведения Ибн Саида через передачу Абу-л-Фиды выдает научную некомпетентность заявителя. Нет оснований рассматривать (Биттирова Т. Ш. 2016. С. 24–25) и сведения как противопоставление принятию ислама другими тюркскими народами. Некоторые другие современные утверждения (Кодзоев Н. Д. 2021. С. 10) могут убедить в их ценности только самого их автора.

Вместе с тем, Абу-л-Фида с народом ал-ас связывает крепость Киркри, название которой он определяет как тюркское «Сорок мужчин». Возможно, данные сведения укрепляли его в приведенном выше мнении. Но исследователи справедливо полагают, что автор просто повторяет слова своего информатора, не имея возможность проверить их (Коновалова И. Г. 2009. С. 121, 156, прим. 3). Они давно заметили ошибочность тюркской интерпретации

как народного, ложноэтимологического осмысления дотюркского названия и предложили иные нетюркские решения (Гаркави А. Я. 1876. С. 52–58; Смирнов В. Д. 1887. С. 108–115; Бартольд В. В. 1965. С. 368; Бушаков В. А. 1991. С. 29–34; Григорьев А. П. 1995. С. 21–29; Сидоренко В. А. 2015. С. 263–267). Другие очень поздние свидетельства об асах крымского города, бывших гяурами, т. е. немусульманами (Бубенок О. Б. 2017. С. 27), в их этнической интерпретации (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 150–152), свидетельствующей об отсутствии четких представлений (Бубенок О. Б. 2004. С. 201–202), не могут, как прямолинейно полагают (Байрамкулов А. М. 1999. С. 85), указывать на их тюркское происхождение.

Если мы суммируем сведения источников об аланском городе, то вырисовывается следующая картина. На восточном побережье Черного моря располагался некий древний город, служивший одним из торговых центров данного региона. В какой-то исторический момент город попал под власть алан, часть которых непосредственно поселилась в нем. Сами аланы были христианами, как и располагавшиеся рядом близкие им этнически асы. Мусульманское население города, таким образом, никак не представляло самих алан, а, учитывая торговый характер города, его расположение на побережье, т. е. на месте стыка материковой и морской торговли, могло представлять иноплеменную купеческую общину.

Интересно отметить, что, например, ал-Масуди упоминал именно о торговцах из страны Кешк (Караулов Н. А. 1908. С. 41, 69–60), т. е. средневековых адыгоязычных народов. Их владения выходили к Черному морю, где в крепостях они спасались от походов алан. В персидском анонимном источнике «Худуд ал-алам» земля Кашак, в которой были торговцы, определяется как владение алан (Алемань А. 2003. С. 467). Некоторый скептицизм исследователей о таком положении (Алемань А. 2003. С. 469) не представляется обоснованным (Polgár S. 2008. P. 181–183) и опровергается приводимыми выше сведениями о владениях алан на черноморском побережье, которые были связаны с торговыми центрами. Возможно, именно данный город алан под названием Ашкасийа (Аскаса) фигурировал у ал-Идриси (Новосельцев А. П. 1969. С. 135), хотя порой в первой части данного названия не исключают наличие этнического определителя «ас» (Бубенок О. Б. 2019. С. 178–179). Сведения XI в. ал-Хусейна о городе в Хазарии с названием созвучным названию 'Алланийа (Кузнецов В. А. 1971. С. 157) остаются вне рассмотрения. У некоторых исследователей (Бубенок О. Б. 2013. С. 101–102) вопрос

об этническом составе купечества упомянутых аланских городов остается без четкого определения.

В 1131–1153 гг. совершил свое путешествие в Европу Абу Хамид ал-Гарнати ал-Андалуси. В самом его начале, в 1130 г., он посетил Дербент, в котором жил в доме эмира Абу-л-Касима. В рукописи «Ясное изложение некоторых чудес Магриба» из библиотеки Мадрида представлена следующая информация: «Этот эмир читал под моим руководством «Удовлетворяющую книгу» ал-Махамили по фикху, а он – да помилует его Аллах! – говорил на разных языках, таких, как лакзский, и табаланский, и филанский, и закаланский, и хайдакский, и гумикский, и сарирский, и аланский, и асский, и зарихкаранский, и тюркский, и арабский, и персидский. У меня на занятиях присутствовали люди из этих народностей, и он объяснял [содержание этой книги] каждой народности на ее языке» (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... 1971. С. 26; Алемань А. 2003. С. 328–329). В рукописи «Выборка воспоминаний о чудесах стран» библиотеки Гота дан несколько иной перечень: «...говорил на разных языках, в том числе на своем языке, и табасаланском, и филанском, и гаркаланском, и гумикском, и хайдакском, и сарирском, и арнутском, и зирихкаранском, и асском, и курдском, и арабском...» (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... 1971. С. 64–65). В другом своем произведении автор указывал, что после завоевания Дербента арабами приняли ислам лакзаны, филаны, хайдаки, закланы, гумики и дархахи (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... 1971. С. 49).

Исследователи справедливо заметили, что указание автора на отдельные языки филан и сарир противоречит сведениям других источников, что царь сариров назывался филан-шах (ал-Масуди), и что сарир – это название государства и области, а не народа и племени (Абу-л-Касим Ибн Хаукал) (сравни: Хвольсон Д. А. 1869. С. 73; Заходер Б. М. 1962. С. 27, 113 – А. Т.). С другой стороны, подтверждающим сведения являются данные ал-Истахри (849/850–934 гг.) и Якута ал-Руми (1179–1221 гг.) об отдельных областях Филан и Сарир. Определение закаланского (гаркаланский), арнутского языков и народа дархах осталось без объяснения (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... 1971. С. 64, прим. 24, 91, 93).

Упоминание алан позволило полагать, что, хотя они проживали вне описываемой Абу Хамида ал-Гарнати области, но их часть могла проживать в Дагестане. Различие языков алан и асов относили к диалектальному. Само сообщение рассматривается как указание на то, что ислам был распространен среди алан еще в XII в. (Путеше-

ствие Абу Хамида ал-Гарнати... 1971. С. 92–93). Последнее решения, как можно понять, благосклонно принято и другими исследователями (Бубенок О. Б. 2007. С. 57).

Попытка признания диалектального деления в аланском и асском языках ничем не может быть обоснована, учитывая и заключение лингвистов об отсутствии диалектальных различий в самом аланском языке в домонгольский период (Thordarson F. 2009. P. 16; Эршлер Д. А. 2011. С. 152). В любом случае, в распоряжении науки нет материалов, позволяющих разделить языки асов и алан (Аликберов А. К. 2003. С. 183). Обращает на себя внимание, что именно аланский и асский языки выпадают из той группы языков Северо-Восточного Кавказа, народы которых приняли ислам после завоевания Дербента арабами. Следовательно, аланы не находились в тот момент в данном регионе и не принимали там ислам.

Конечно, можно очень скептически отнестись к реальности владения эмиром столь многими языками. Но еще показательней, что в некоторых рукописях произведения Абу Хамида ал-Гарнати именно аланский язык выпадает из их числа. Кроме того, представлено и чтение *Arsā*, а не «асский», рассматриваемое как гапакс от названия сарматских аорсов (Алемань А. 2003. С. 329), что дополняет скептицизма. Скептицизма добавляет тот факт, что не все языки и народы источника могут быть определены, а часть из них, действительно, не может быть названием народа, но является названием страны. Поэтому, кроме желания источника показать необычайную образованность одного из мусульманских правителей и шире «раздвинуть» границы исламского мира на Северном Кавказе, могло происходить совмещение данных о народах и о выходах из отдельных стран и областей.

Если в первой отмеченной рукописи называется язык алан – *al-Lān* и неких *Arca* – *Arsā*, то во второй отсутствует язык алан и представлен язык асов – *al-As*. Поэтому одни исследователи определяют *Arsā* как гапакс, сопоставляя его с названием аорсов и т. д. (сравни название кипчакского племени *al-Ars* у ал-Димашки (Алемань А. 2003. С. 336) – А. Т.), другие исправляют *Arsā* рукописи из Мадрида на *al-As* рукописи Гота, получая конъектуру для рукописи из Мадрида «язык алан и язык асов». Затем следуют рассуждения о двух разных племенах с разными языками, когда асы еще не были окончательно поглощены аланами, что могло отразиться в диалектальных различиях иронского и других диалектов осетинского языка (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... 1971. С. 92–93; Кузне-

цов В. А. 1999. С. 173; Алемань А. 2003. С. 329). Однако такое решение не представляется убедительным даже только в силу прямого разведения данных об аланах и асах в самих рукописях, что может также толковаться и как тождество народов и языков.

Заметим, что появление в Дербенте представителей из разных областей и стран носило вполне обыденный характер. Так, Абул-Касим Ибн Хаукал указывал, что Дербент был портом Сарира, Алана, всех областей Табаристана, Гургана, областей, населенных неверными, и Дейлема (Алемань А. 2003. С. 327). Таким образом, мы вновь можем столкнуться с фактом деятельности, в том числе, мусульманских купцов из Алании, не являвшейся мусульманской страной, что вполне соотносится с приводившимися выше его же данными о городе Саймур. Речь может идти и о приезжавших купцах, действовавших в Алании. Кроме того, посещение «исламского кружка» в Дербенте не обязательно говорит об исламском исповедании посещающего или представлении им исламской общины в своей стране. Усиливает скептицизм и включение в перечень народов зихов (Алемань А. 2003. С. 329), о принятии ислама которыми не может быть и речи. Напомним, что сам Абу Хамид ал-Гарнати не включал алан в число народов, принявших ислам после завоевания Дербента арабами. Следует также уточнить, что, скорее, исламская школа, о которой говорил источник, находилась не в самом Дербенте, а в каком-то поселении возле города, например, в Табасаране (Магарамов Ш. А. 2020. С. 59–60).

Отмеченное выше недоказуемое отождествление алан с ал-арсийа (ал-ларисийа) имеет свои последствия и в реконструкции истории Дербента. Так, указывается, что «арабы не всегда делали различие между хазарами, аланами и асами, жившими в мусульманских городах и исповедовавшими ислам; они называли их собирательно ал-арсийа или ал-ларисийа. В Дарбанде они занимали отдельный квартал и имели собственную мечеть. Врата Дарбанда, ориентированные в сторону аланов, не случайно назывались Баб Арси» (Аликберов А. К. 2003. С. 183). Данное заявление было особо отмечено и другими авторами (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 59; Дзеранов Т. Е. 2015. С. 17). Но разделение Дербента на кварталы со своими мечетями (Дорн Б. 1844. С. 85; История города Дербента. 1906. С. 67–68; Тарихи Дербенд-наме. 2011. С. 69, 97, 132; Дербенд-наме. 2017. С. 23) к аланам не имело никакого отношения, как и ворота города (Тарихи Дербенд-наме. 2011. С. 70, 97–98). Привязка Аланских ворот к городу Альфун (Альпен) (Тарихи Дербенд-на-

ме. 2011. С. 70, 97–98; Мишин Д. Е. 2014. С. 271, сн. 394) к самому Дербенту также не относится.

Попытка связать один из кварталов Дербента с аланами фактически построена на пресловутом созвучии с названием хорезмийских ал-арсийа (Аликберов А. К. 2003. С. 209–210), что изначально дискредитирует всю попытку. Косвенные дополнения к данной попытке о наличии Хазарского квартала вместо квартала Арсун в тюркоязычных списках Дарбант-нама, упоминания в различных списках мечети ал-Хазарийа также ничего не решают. Выглядит необъяснимым не только постанова в «аланском квартале» не своей, а хазарской мечети, но и время упоминания самого квартала в X в., когда аланы официально принимают христианство и окончательно освобождаются от всяких отношений с хазарами. Само выражение «аланского» присутствия через хазарское определение никогда не проявлялось в аланской истории. Речь можно вести о единственном не арабском, а о хазарском квартале и мечете (Шихсаидов А. Р. 1969. С. 93). Собственно мечеть была построена в 633 г. или 634 г. Масламой Ибн Абд ал-Маликом для хазар Дербента, принявших ислам в условиях данного города (Brook К. А. 2006. Р. 180; Асадов Ф. М. 2015. С. 31). Это были остатки хазар, после того, как их основная часть была вынуждена покинуть город или была выселена завоевателем. Показательно, что квартал и мечеть создавались для «ополчения Урдун», т. е. Иордана, что вообще символически отделяет их от Кавказа.

Расположение ворот к северу не обязательно должно говорить о направлении в Аланию, которая находилась от Дербента, например, за Сариром. Собственно, название алан было хорошо известно, что окончательно препятствует появлению в Дербенте их названия в ничем не мотивированной форме «Арси». Показательно, что в другом случае автор «аланской версии», сохраняя кажущуюся ему связь названия дербентских ворот Баб Арса с названием ал-арсийа, уже не упоминает алан, а указывает на гипотезу о связи ал-арсийа с финно-угорским народом эрзя (Аликберов А. К. 2010. С. 46). Несмотря на возражения, в силе остается традиционный перевод названия ворот – «Якорные ворота».

В объяснительной записке 1208/1209 г. Мухаммада ибн Наджиба Бакрана, видимо, жившего в Хорасане, к карте, составленной для хорезмшаха Ала ад-Дина Мухеммада ибн Текеша (1200–1220 гг.), указывается, что «страна алан – страна кяфиров» (Мухаммад ибн Наджиб Бакран. 1960. С. 160). Данное определение должно указы-

вать на восприятие алан как христиан. В целом, оно вновь противопоставляет алан исламскому миру.

Закарийа ал-Казвини (1203–1283 гг.) утверждал, что, хотя среди алан были и мусульмане, но большинство из них было христианами. Они не повиновались одному царю, но каждое племя имело своего собственного вождя (Дорн Б. 1875. С. 292; Алемань А. 2003. С. 353). Заметим, что, по сведения других источников, царская власть у алан Северного Кавказа, покорившихся Золотой Орде, сохранялась, как минимум, вплоть до 1278 г. (Тизенгаузен В. Г. 1884. С. 231; Нарожный Е. И. 2009. С. 155–157). Следует также учитывать общий фон исторических событий, когда при хане Берке (1258–1266 гг.) началась некоторая исламизация золотоордынского общества. Насколько сведения о принятии ислама хотя бы небольшой частью алан соответствовали действительности, что просто берут на веру некоторые авторы (Байрамкулов А. М. 1996. С. 349), сказать сложно, особенно на фоне приводимой здесь же фантазийной истории об одном из аланских правителей, которую якобы рассказал у Йакута ал-Руми (1179–1221 гг.) некий тифлисский кади (Dictionnaire géographe... М DCCC LXI. P. 51).

В словаре данного автора прямо повторяются сведения ал-Масуди с добавлением «сведений» кади, а также сведений о грубости нравов, грубом и хищном характере алан, полученных от не указываемого точно лица, якобы побывавшего в тех краях (Dictionnaire géographe... М DCCC LXI. P. 51–52; Дорн Б. 1875. С. 292). Как хорошо видно, информация носит компилятивный, неаутентичный характер. Содержит она и неверную информацию о непосредственном соседстве алан с Дербентом, ставшим крупнейшим исламским центром на Северном Кавказе. Поэтому сомнительна и информация об аланах-мусульманах.

Видимо, из другого источника появляются сведения о том, что аланы христиане и постоянно воюют с хазарами (Dictionnaire géographe... М DCCC LXI. P. 503), что, с одной стороны, опускает сведения о мусульманах, а, с другой стороны, является явным анахронизмом по упоминанию алано-хазарского противостояния. Кроме того, здесь утверждается о неправильном обычном названии населения аланами и поставки из тех земель крепких рабов, что еще более ставит под сомнение всю информацию.

Заметим, что продажа в рабство мусульман в исламском мире была запрещена. Поэтому исследователи полагают, что рабы были не из Алании, а поступали транзитом через Аланию (Polgár S. 2008.

Р. 179). С позиции запрета работорговли мусульманами в исламском мире отметим свидетельства «Кабус-наме» Кей-Кауса ибн Искандера, составленной в 1082–1083 гг., о рабах-аланах (Алемань А. 2003. С. 470–471), что также исключает их из числа мусульманских народов. Их сближение со славянами и русами, при сближении в мастерстве с византийцами, косвенно полагает их христианское вероисповедание. Такое положение видится и в материальных памятниках (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 28). Следует напомнить, что, еще по сведениям ал-Истахри, из Хазарии периода вхождения в нее и Алании, поступали только рабы-язычники, т. к. иудеи, мусульмане и христиане не продавали своих единоверцев в рабство (Караулов Н. А. 1901. С. 49).

Не исключено, что поводом для сведений о мусульманском меньшинстве среди алан могли послужить все те же данные об иноплеменных мусульманских общинах или мусульманских купцах в Алании, которые одновременно и могли составлять или быть частью таких общин. В любом случае, подтвердить чем-либо данные Закарийя ал-Казвини нет возможности, а сведения о христианском большинстве Алании надежно корреспондируется со сведениями из многих иных источников.

В «Записке наблюдателя» Джамал ад-дина Абу-л-Фатха Йусуфа ибн Йа'куба (Ибн ал-Муджавир аш-Шайбани ад-Димашки), составленной в 1233–1234 гг., при описании южноаравийского Забида, среди народов, не бреющих головы, упоминаются аланы (Арабские источники... 1985. С. 184). Насколько фигурирование в отрывке алан связано с исламом, судить сложно. Также сложно определить источник такой этнографической информации автора, описывающего данные своего путешествия в далеких от Алании землях. Вместе с тем, учитывая, что бритье головы служило принципиальным моментом в осознании человека мусульманином (Абашин С. Н. 2001. С. 204–205), речь могла идти о противопоставлении алан исламу.

Ибн Баттута, побывавший ~1333 г. в Золотой Орде, управлявшийся ханом Узбеком, активно распространявшим ислам. Он указывал, что в столице Сарае, кроме собственно монголов, жили и другие народы в своих отдельных кварталах. Среди них он упоминал и асов, считая только их полностью мусульманским народом. Исследователи полагают, что некоторые из упоминавшихся путешественником народов могли быть военными контингентами, а отнесение асов к мусульманам, с учетом позиции правителя Золо-

той Орды, могло бы свидетельствовать об их близости к власти или даже выдающемся положении (Алемань А. 2003. С. 340).

Но важно отметить, что история данных асов связана с их эмиграцией со своей родины, переориентацией на историю иноземного государства. В таких условиях, принятие асами ислама никак не связано с Аланией. Видимо, в самом начале такой эмиграции они не были мусульманами, о чем могут свидетельствовать данные Гильома де Рубрука (Бубенок О. Б. 2007. С. 61), что в Сарае проживали аланы и сарацины, т. е. аланы и мусульмане (Алемань А. 2003. С. 219), что наглядно отделяет алан от ислама. Они 8 лет сопротивлялись монголам, что позволило датировать события 1229–1236 гг. (Оллсен Т. Т. 2003. С. 356).

Следует вынужденно оговориться, что, к сожалению, в современных изданиях (Ахмадов Я. З. и др. 2019. С. 578) упоминается «труд» Аздин Вазара. Его автор, якобы живший в 1395–1460 гг., якобы был сыном алана-наха (чеченца), занимавшего высокий военный пост в армии монголов, родился в Сарае, обучался исламу за границей, а затем проповедовал у своих соплеменников на Кавказе, но не очень успешно. Он якобы оставил описание своей родины. Данная информация – несомненная фальшивка, не имеющая никакой научной ценности.

Показательно, что аланы, ушедшие на службу к монгольским императорам в Китай, долгое время продолжали исповедовать христианство. Таким образом, исламизация асов-алан, ушедших с родины в столицу Золотой Орды, произошла в течение века. Заметим, что, по сообщению Плано Карпини, аланы как христиане в середине XIII в. уже проживали и в Орнасе (Хорезм), также отделяясь от сарацин (Алемань А. 2003. С. 209, 211). Считать их сугубо торговцами (Якубовский А. 1927. С. 68; Бубенок О. Б. 2008. С. 78–79; 2011. С. 130; 2013. С. 100, 109; 2016. С. 22) вряд ли есть достаточные основания. Полагают, что данные аланы постепенно тюркизировались и были ассимилированы узбеками.

С XIV в. упоминается несколько мамлюков аланского происхождения (Алемань А. 2003. С. 361–362). Видимо, не стоит и пояснять, что их история никогда не была связана с историей на родине предков, которую они навсегда покидали. В нотариальном акте от 2 сентября 1359 г. фигурирует алан-работорговец, имя которого Ascladin своей второй частью может, как полагают, быть мусульманским именем (Алемань А. 2003. С. 227, 228). Однако такое решение, исходя из данных осетинского языка (Абаев В. И. 1958. С. 363), не может

считаться корректным. Кроме того, второе имя алана-работорговца Franciscimus явно христианское.

По сообщению Бейбарса ал-Мансури, в 1298–1299 г. Ногай послал своего внука собрать дань с городов Крыма. Внук был убит в Каффе, после чего Ногай выслал карательную экспедицию. Разорив город (современные исследователи отмечают, что в источнике речь шла не о Каффе, а о Крыме – А. Т.) и уничтожив большую часть его жителей, экспедиция заключила в тюрьму мусульманских, аланских и франкских купцов, находившихся в это время в городе (Алемань А. 2003. С. 331–332). Следовательно, аланские купцы противопоставлены мусульманам.

Полагали также, что и в событиях 1263 г. в Крыму упоминались аланы, составлявшие довольно многочисленный торговый элемент и исповедовавшие христианство (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 189). Но в указываемых источниках (Тизенгаузен В. Г. 1884. С. 63, 192) соответствующая специализация алан Крыма не выявляется. Возможно, поводом к такому решению послужило сообщение Ибн 'Абд ал-Захира об отправке к Берке в 1261 г. (точнее, между ноябрем 1261 и октябрем 1262 – А. Т.) мамлюкским султаном Египта послания через доверенное лицо – аланского купца (Алемань А. 2003. С. 336). Решение же Ю. А. Кулаковского относилось к последующему скорому посольству к Берке.

Можно только предположить, что указание на немалую роль в торговле г. Судак в Крыму аланских купцов (Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. 1951. С. 30) обусловлена сведениями об основании данного города аланами в 212 г., связываясь и с их долгим там проживанием, и аланской этимологией его названия. Дата обозначена в приписках Синаксария (Архимандрит Антонин. 1963. С. 605, №№ 61–63). Но она не может соответствовать действительному положению, т. к. по археологическим данным, город основан не ранее VI в. н. э., а впервые упоминается в «Космографии» Равеннского Анонима (~700 г.). Известно и иное этимологическое решение для названия (Подосинов А. В. 2002. С. 194, комм. 348).

Было справедливо замечено, что аланский купец не мог быть с Северного Кавказа, а, скорее, представлял крымских алан. События относятся к периоду начала военных действий между Берке и Хулагу. Аланы Северного Кавказа находились на стороне Хулагу, о чем может свидетельствовать сообщение Киракоса Гандзакеци, что против Берке был набран один из отрядов у Аланских ворот (Цулая Г. В. 2008. С. 106–107, прим. 64). Другие исследователи объясня-

ли поддержку аланами Хулагу покровительством тем христианам в Закавказье, тогда как Берке позиционировал себя как поборник ислама. Что касается аланского купца, то не исключается его происхождение из золотоордынских городов Поволжья или Северного Кавказа (Джигоев М. К. 1985. С. 34–35, 37). Конечно, более логичным представляется решение о крымском происхождении аланского купца. Он мог быть и христианином, в пользу чего говорят и последующие сведения Бейбарса ал-Мансури. В принципе, вероисповедание купца не препятствовало его доверенному положению и не имело значения для исполнения им передачи послания. Прямо соотносить в данном случае интересы алан Крыма и Северного Кавказа не следует.

По мнению исследователей, большая часть алан, исповедовавшая христианство, к концу XVIII в. ассимилировалась с греками Мариамполя и была переселена Г. А. Потемкиным за пределы Крыма, основав современный г. Мариуполь. Другая часть приняла ислам и была ассимилирована ногайцами (мангит). Еще одна небольшая часть приняла ислам и была ассимилирована крымскими татарами, составив их отдельную группу – таты (Войтович Л. 2009. С. 141–143, 148, 164, 183, 191–196; Сорочан С. Б. 2020. С. 61, 183). Гипотеза имеет своих предшественников (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 151–153, сн. 1). Никаких конкретных данных по указанным этногенетическим процессам не приводится. Скорее, мы имеем дело с попыткой логического объяснения факта исчезновения крымских алан с исторической арены. Исследователи отмечали и грекоязычных аланоготов как «экспондов» (симмахии) – союзников, федератов Византийской империи. Из их числа стратиоты фемы Климата, например, могли быть взяты на службу в Константинополь в 856 г. (Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Сорочан С. Б. 2017. С. 237). Такие грекоязычные аланоготы должны были быть и христианами.

Остается вновь отметить, что все сведения о мусульманах, находившихся в Алании, происходят из исламских источников. Причем, ни один из них не аутентичен, приводимая ими информация происходит из исламских источников, сторонних по отношению к самой Алании. В то же время сами исламские источники фиксируют, что Алания является христианской страной. Одновременно ни один европейский или закавказский источник не знает о мусульманстве среди алан, хотя прямые контакты стран, откуда происходят данные источники, с Аланией были несравнимо более тесными, чем контакты Алании с исламским миром.

Отсутствие сколь-нибудь значимых свидетельств о мусульманах в Алании, а тем более о самих аланах-мусульманах, в домонгольский период закономерно отразилось на ограниченности исследовательского внимания к данной теме. Однако есть и единичные исключения. Некоторые авторы полагают, что знакомство алан с исламом произошло со времен Арабского халифата, с периода арабо-хазарских войн, затронувших алан. Сохранились данные об аланах, служивших при дворе багдадских халифов и в гвардии мамлюкских правителей Египта. С X в. определяется существование в Алании мусульманских общин, хотя оно определялось и с XIII в. Отмечаются сведения об аланских купцах-мусульманах и полагается возможность влияния на проповедь ислама среднеазиатских алан, уже несколько веков к тому времени исповедовавших ислам. В конечном итоге, делается вывод, что аланское мусульманское меньшинство – самая ранняя исламская община на Северном Кавказе, исключая Дербент с округой, что оно на три-пять веков старше, чем распространение ислама у всех без исключения соседних мусульманских народов (Бзаров Р. С. 2014. С. 60, 247–248, 255–256, 261, 266; 2014а. С. 58–59; 2020. С. 41).

Вполне естественно, что начало арабской экспансии на Кавказ должно было привести к знакомству различных народов данного региона, включая и алан, с исламом. Однако вопрос об исламизации самих алан, как уже отмечалось, ее условий и последствий для дальнейшей истории алан на Кавказе является отдельным вопросом. С таких позиций ни одно из приведенных утверждений не может быть признано корректным, поскольку определяется некритичным привлечением некоторых данных письменных источников.

Под аланами, служившими при дворе багдадских халифов, видимо, подразумеваются сведения Али Ибн Асакира XII в. о Дамаске. Служили ли тогда аланы непосредственно халифам нам не известно. Не известны нам и обстоятельства их появления там. Но, в любом случае, такие аланы-мусульмане существуют вне своей родины или родины своих предков, и их история не имеет отношения к ней. Судьба асов-мусульман в столице Золотой Орды в XIV в. вполне сопоставима.

Об аланах-мусульманах из числа мамлюков Египта не стоит даже говорить. Кроме того, следует указать на формуляр писем XIV в., которые мамлюкские султаны Египта посылали в Константинополь. Он был составлен мамлюкскими секретарями самостоятельно, при участии канцелярии патриархов Александрийских. В

формуляре аланы отнесены к содружеству православных христианских государств под эгидой императора Византии и Константинопольского патриарха (Коробейников А. Д. 2008. С. 75–76), что подтверждается данными византийского императора Иоанна Кантакузина (Алемань А. 2003. С. 292–293).

Утверждение, что аланское мусульманское меньшинство является якобы самой ранней исламской общиной на Северном Кавказе, за исключением Дербента и его округа, также не имеет никаких доказательств в свою пользу. Исламские общины появлялись и в других владениях, включая земли иных стран, Хазарского каганата и подчиненных ему владений. Нередко религиозная ситуация в одном и том же владении была очень разнообразной (Бартольд В. В. 1973. С. 61; Заходер Б. М. 1962. С. 150).

Фиксирующиеся мусульманские общины в Алании в X в. вполне четко определяются Абу-л-Касимом Ибн Хаукалом как иноплеменные по отношению к самой Алании, которая также четко относится им к немусульманским странам. Аланские купцы-мусульмане, как мы видели, не идентифицируются с этническими аланами, но могут вновь представлять собой иноплеменников в Алании. О каких среднеазиатских аланах-мусульманах идет речь сложно установить, т. к. ни один из известных на сегодня источников не сообщает о них, если только под ними не подразумеваются народы типа ал-арсийа, чья аланская идентификация бездоказательна и явно ошибочна.

Единственным исключением является сообщение Абу Райхона Бируний, закончившего свой труд «Описание границ мест для определения расстояния между поселениями» («Геодезия») в 1025 г. В нем отмечается изменение русла Джейхуна (Аму-Дарья) в сторону земли печенегов, по пустыне между Хорезмом и Джурджаном. После долгого процветания этих земель, вновь пришла засуха, что вынудило местное население мигрировать к Каспийскому морю. Это население представляло собой «род аланов и асов» (Абу Райхон Бируний. 1966. С. 95–96, 285, комм. 184; Алемань А. 2003. С. 333). Сами события должны были происходить гораздо ранее жизни самого Абу Райхона Бируний, как полагают, в VIII в.

Иногда именно этих алан и асов, испытывавших языковое влияние со стороны тюрков, как отмечалось выше, также пытаются связать с ал-арсийа. Но сведения о местах их обитания, о причинах переселения, о времени событий надежно препятствуют такому решению. Кроме того, никакого отношения к исламу эти аланы и

асы не имели. Иные косвенные свидетельства об обитании алан к востоку от Каспия (Туаллагов А. А. 2014. С. 284–286) также не могут быть привлечены в интересующем нас контексте.

Таким образом, нет никаких оснований и для принятия утверждения, что якобы аланское мусульманское меньшинство на три–пять веков старше, чем распространение ислама у всех без исключения соседних мусульманских народов. Аланы-мусульмане известны нам далеко за пределами собственно Алании, и их религиозная жизнь диктуется местной обстановкой. Никакого отношения или влияния на аланскую этническую среду Кавказа со стороны таких эмигрировавших или насильственно уведенных алан письменные источники не отмечают.

Если под якобы многовековым приоритетом в принятии ислама по сравнению с соседними народами подразумевается некая преемственность исламской традиции от алан к осетинам, то здесь также можно получить только отрицательный ответ. История ислама у алан и история ислама у осетин никак не связаны между собой, здесь нет никакой преемственности и обусловленности. Даже если гипотетически допустить принятие некой частью северокавказских алан ислама в условиях монгольского господства, чему нет никаких четких письменных свидетельств, то такая история протекала бы вне основного ареала аланского населения, запертого в горах завоевателями и послужившего основой формирования осетинского этноса. Следовательно, она бы касалась алан, навсегда связавших себя с новыми хозяевами региона, а не со своими соплеменниками.

По сведениям Товма Мецопеци, иберийский правитель Баграт V (1360–1393 гг.) добровольно подчинился Тамерлану и был вынужден принять ислам. Но, желая освободиться, он пошел на хитрость, предложив Тамерлану дать ему войско, чтобы вернуться в Иберию, подчинить входившие в ее состав кавказские народы Тамерлану и обратить их в ислам. Среди данных народов перечислялись и «оседы», т. е. овсы-аланы. Таким образом, аланы продолжали относиться к немусульманским народам, которых Тамерлан желал подчинить и обратить в ислам. Необычная для армянской традиции форма названия народа «осед», видимо, выдает грузинский источник информации. Сведения Товма Мецопеци в начале XVIII в. были использованы при составлении Новой Картлис Цховреба (Тогошвили Г. Д. 2014. С. 275–276; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 69), где сдача Баграта трактуется как захват его в плен, а обещание заставить народы принять ислам только как обещание убедить их в этом.

Ислам не только не оказал сколь-нибудь заметного влияния на алан, но сопровождал окончательное уничтожение их государственности. В 1395 г. Тимур, по сведениям Шереф-ад-дина Йезди, «предал мечу джихада» владения Буракана, правителя асов, бывших «неверными». Низам-ад-дин Шами определял их как «врагов веры» (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 122, 181). И в своих последующих действиях на территории Северного Кавказа Тимур, «желая снять себе заслугу священной войны», жесточайшим образом уничтожал местное население, «разорил и уничтожил все церкви и капища их» (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 183). Интересно, что сторонники утверждений о давней исламизации алан полностью опускают указание на то, что Буракан был правителем асов, что Тимур вел чудовищное истребление и разрушение именно в ходе «священной войны». Лишь указывается, что «аланы были наказаны за верность своему золотоордынскому сюзеру» (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 85–86). Такой подход вынужденно ставит вопрос о тенденциозности авторов.

«Тезис», что якобы «аланское мусульманское меньшинство на три–пять веков старше, чем распространение ислама у всех без исключения соседних мусульманских народов», однако лег в основу их монографического издания или очерка. Его авторы, приводя сведения о событиях арабо-хазарских войн, непосредственно касающиеся и алан, постоянно подчеркивают позицию о якобы сугубо дружеских отношениях арабов с аланами, о лояльности алан к арабам в контексте успешных действий арабов против хазар, а полагаемые временные захват или подчинение части аланских владений определяют как признание аланами себя подданными халифата, под чем подразумевается прямое вхождение в его состав, или установление исламских позиций в Алании (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 12–18). Не стоит и говорить, что такие трактовки ничем не обоснованы. Тем более нет никаких оснований говорить (Хатуев Р. Т. 2009. С. 47–48) об «аланах-мусульманах», «аланских мусульманах», якобы обеспечивавших своей верностью халифу успехи арабским вторжениям.

Кроме того, мы имеем и пример прямого искажения позиции других исследователей. Так, в отношении арабского похода 723/4 г. (105 г. Хиджры) отмечается: «Указывая, что «Джаррах через страну алан зашел в тыл Хазарам в районе Баланджара», А. Г. Новосельцев «совершенно справедливо отмечает, что данный «поход в хазар-

ские тылы был бы возможен лишь при условии, что аланы являлись союзниками арабов». Очевидно, такой союз во многом обуславливался наличием в Восточной Алании мусульманской общины» (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 16–17). В действительности, А. П. Новосельцев, обращаясь к сведениям о походе 723/724 г., отмечал: «Известие довольно странное и трудно комментируемое... Если понимать его буквально, то получается, что Джаррах через страну алан зашел в тыл хазарам в районе Баланджара. Это, однако, маловероятно, хотя у Левонда есть вариант рассказа о походе Масламы, который отступал через Кавказские горы. В данном случае поход в хазарские тылы был бы возможен лишь при условии, что аланы являлись союзниками арабов, чего из источника не следует» (Новосельцев А. П. 1990. С. 180).

Аланская «лояльность» определяется собственными интересами в условиях прямых столкновений между каганатом и халифатом, попытками халифата, включая самые жесточайшие, врываться в собственно аланские владения. Источники сообщают о противодействии алан в различные периоды и арабам, и хазарам, как, например, в 721/722 г. (The History of al-Tabarī. 1989. P. 192; Алемань А. 2003. С. 355). В этот год хазары совершают поход в Аланию. Но однозначно толковать его как склонение алан на сторону халифата (Новосельцев А. П. 1990. С. 106; Кузнецов В. А. 1992. С. 154–155) нет оснований.

Не представляется возможным, например, однозначно рассматривать события 721/722 г. и как мятеж правителя Алании против кагана, который не смог его усмирить, после чего Алания стала независимой от Хазарского каганата, хотя «... политика аланских правителей в дальнейшем во многом определялась отношениями со своим бывшим сюзереном, и, в этом смысле, Алания по-прежнему входила в сферу влияния Хазарского Каганата». Отношения определялись как дружеские (Семёнов И. Г. 1994. С. 80, 96). Другие исследователи посчитали, что с 720-х гг. хазары подчинили алан, попавших в данническую зависимость (Калинина Т. М. 2010. С. 31; 2015. С. 116).

Отношения между аланами, с одной стороны, и халифатом и каганатом, с другой стороны, для данного времени весьма показательно выступают в событиях после захвата арабами в 735/736 г. трех аланских крепостей. Арабы, готовя грандиозный поход против каганата, собрали 150 000 войска, включая 30 000 воинов, которые предоставили закавказские князья. Мерван бен Мухаммад

ибн-Абдалмалика, правитель провинции ал-Арминийа, чтобы обмануть бдительность хазар, естественно, получавших информацию, отправил к ним посольство для заключения мира. Прибывшему для переговоров хазарскому тудуну объявили, что огромное войско в Закавказье якобы собирается против алан. Заключение мира арабы затягивали, а затем в 737/738 г. вторглись через Дарьял, во главе с Мерваном, и Дербент, только тогда объявив в оскорбительной форме о начале войны тудуну, которого отправили домой окружной дорогой, чтобы он не успел предупредить кагана (Дорн Б. 1844. С. 87; Из Тарих-ал-Камиль. 1940. С. 30–31; Артамонов М. И. 1962. С. 218–219; 2001. С. 302; Алемань А. 2003. С. 330).

Как мы видим, если Хазарский каганат и считал себя тогда в какой-то мере сюзереном или союзником Алании, то его власть или союзные обязательства были настолько ограниченными, что хазары не считали нападение на Аланию со стороны арабов покушением на их союзников или на собственные владения. Арабы же не устанавливали свою власть в Алании, а, тем более, не вели исламизацию ее населения. Заметим, что сами исламские источники никогда не включали Аланию в состав какой-либо своей кавказской провинции, а их непосредственная власть не распространялась, например, далее Дарьяльского укрепления (Васса А. 2017. Р. 56–59). Не существовало, что важно подчеркнуть, и никакой арабской администрации на территории Алании. Исследователи отметили сообщения источников, что после поражения 737 г. арабы переселили «40 000 пленников-неверных» на земли лезгин по р. Самур. Этническая принадлежность данных пленников не обозначалась (Голден П. Б. 2005. С. 472–473), поэтому вывод о включении в их состав алан (Кузнецов В. А. 2019. С. 189) ни на чем не основан.

Арабы и хазары наносили друг другу взаимные поражения. Аланы, заключая мирные договора на условиях определенных выплат, как мы знаем, не принимали ислам, что, кстати, обходится молчанием авторами очерка. Нет сведений и о прямом вхождении их владений в халифат, в его границы. Заключение мирного договора с выплатой джизья не является тому указанием. В таком положении находилась не только Алания, но и другие северокавказские государственные образования, вынужденные лавировать в различных обстоятельствах, порой подчиняться, а порой активно противодействовать, как самостоятельно, так и в союзе с другими. Исследователи выделяли четвертый культурно-хронологический этап аланской археологической культуры Северного Кавказа в

рамках первой половины VIII в. В результате арабо-хазарских войн были блокированы торговые пути с юга и севера арабами и хазарами, что дало особый импульс для внутреннего развития аланской культуры, без особого влияния извне, в результате чего стали формироваться характерные признаки будущего салтовского этапа аланской культуры (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 237).

Временные договоры, соглашения алан с арабами, заметим, как и хазар с арабами, не обозначали их вхождения в состав халифата. Напомним, что сведения о походах арабов на владения алан в 723/724 г. и 724/725 г., приведшие к заключению мирных договоров на условиях выплат аланами различных податей, вскоре сменяются сведениями о новом походе арабов против хазар в район Дарьяла в 728/729 г., а уже в 730/731 г. из Алании хазары, повели свой успешный поход против арабов (Алемань А. 2003. С. 355). Таким образом, владения алан оказываются плацдармом похода, свидетельствуя о свободном оперировании хазар на аланской территории, что было бы невозможно при непосредственном включении ее в Арабский халифат.

В ходе похода арабов 735/736 г., как мы знаем, были взяты три крепости в стране алан. Причем, данный поход производился арабами с особой жестокостью. Гипотетически одну из взятых крепостей и идентифицируют с Дарьяльским укреплением, тогда как две другие с укреплениями в районе Суаргома (совр. Северная Осетия) и в Джейрахском ущелье (Ковалевская В. Б. 2005. С. 114–115). Другие исследователи полагают, что речь шла о крепостях, контролировавших подход к Дарьяльскому ущелью с севера (Шихсаидов А. Р., Шихалиев Ш. Ш. 2010. С. 83). Рассказ о том, как арабский полководец «вторгся в Баб Алан, где убивал, брал в плен и сжигал» (Сведения арабских... 2002. С. 467), справедливо воспринимается как указание на то, что местное аланское население оказало ожесточенное сопротивление, которое могло быть организовано при участии хазар (Тортика А. А. 2006. С. 272). Мнение, что во время этих походов арабы лишь быстро проходили через земли алан (Ковалевская В. Б. 2002. С. 66), не учитывает данные всех источников. В 737 г. арабы вновь «огнем и мечом проходят через Аланские ворота в страну алан» (Новосельцев А. П. 2000. С. 275), откуда вновь идут на хазар (Бейлис В. М. 2000. С. 43; Алемань А. 2003. С. 330), хотя ал-Табари отмечает лишь поход против тюрков (The History of al-Tabarī. 1989a. P. 167).

Следует прямо указать, что авторы, постулирующие принятие

ислама аланами в ранний период, игнорируют историю самого ислама, включая ее кавказский аспект. Изначально исламская экспансия не подразумевала непременно установления своей власти и обращение в ислам местного населения. Халиф Абу Бакр (632–634 гг.) указывал, что арабские войска не должны применять к нему насилия, в случае подписания договора «пусть они живут по своим законам и по установлениям, бывшим у них до нашего времени. Установите подать, как границу, которая есть между вами, чтобы они оставались в своей религии и на своей земле». Тогда и на Кавказе перед арабами, в среде которых ислам только устанавливался, не стояла цель прочного закрепления, и вплоть до VIII в. действия носили более разведывательный характер и приводили к номинальному подчинению новых земель.

Следует отметить, что ни один из источников в ранний период не сообщает о принятии ислама аланами, в отличие, например, от отдельных владений Дагестана. Нет никаких данных о переселении к аланам собственно арабов, что явилось действенным инструментом для распространения ислама в том же Дагестане. Такое положение весьма показательно, учитывая и изначальное положение алан в антиарабском фронте. Только в конце правления Омеййадов данная политика начинает меняться и проводится Аббасидами, пришедшими к власти в середине VIII в., на что указывал, например, Ибн Аби-Тахир (Тайфура) (Бунятов З. М. 1999. С. 103–115; Шихсаидов А. Р., Шихалиев Ш. Ш. 2010. С. 76–79).

Но к тому времени граница, точнее, пограничный лимес, халифата на Кавказе стабилизируется, и Алания остается вне его владений. Более того, аланы становятся одной из сил, непосредственно поддерживающей часть данного лимеса с противоположной халифату стороны. Кроме того, в Алании не могло быть тех жестких условий эксплуатации населения, которые способствовали добровольному и массовому переходу в ислам, как наблюдалось в иных землях. Таким образом, ранняя история ислама на Кавказе с его веротерпимостью не имела никаких религиозных последствий для алан, а переход к более агрессивной политике халифата уже шел вне владений алан. В целом, ранний арабский период истории ислама на Кавказе объективно не позволял исламу проникать и закрепляться среди алан.

Авторы очерка изначально пытаются создать некую картину лояльности и предрасположенности алан к завоевателям арабам и провозглашаемой ими новой религии. Данная «научная позиция»

обосновывается не весомыми фактами и убедительными аргументами, как определяется в начале очерка, а выборочным приведением некоторых сведений источников, подвергаемых не научному анализу, а определенной трактовке. Тот же поход в 851 г. Буга Турка, облагающего алан джизья, указывает, что аланы не были мусульманами и спустя двести лет после начала арабской экспансии. Но сама историчность данного похода вызывает сомнение, о чем говорилось выше. Та же трактовка эпизода о приведенных им в Дманиси аланах как о приводе мусульман, подданных халифата, из числа доверенных лиц, «... ибо немислимо, чтобы для укрепления ислама Абу Мусса опирался на «неверных» (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 19), является прямым тому подтверждением. Исследователи полагали, что переселившиеся аланы были федератами (Кузнецов В. А. 1992. С. 185).

Увод некоего населения Бугой не являлся чем-то исключительным в его деяниях и не подразумевал непременно приверженность исламу уводимых. Так, Буга, согласно «Картлис Цховреба» («Матриане Картлиса»), до интересующих нас событий сокрушил Армению и увел в полон представителей армянской знати (Летопись Картли. 1982. С. 49), т. е. христиан. Интересен эпизод и о выводе им через Дербентский проход 300 домов хазар, которых он поселил в Шамхоре (Летопись Картли. 1982. С. 50). Исследователи рассматривали данное событие как уход потерпевших поражение от хазар каваров (Семёнов И. Г. 1994. С. 183–184) или как отражение набегов хазар, указание на наличие пленных и поселенцев из их числа. Отмечалось наличие сведений об этих «мирных хазарах» у ал-Балазори (Minorsky V. 1958. P. 17, 19; Минорский В. Ф. 1963. С. 37, 39; Летопись Картли. 1982. С. 84–85, прим. 27).

Действительно, ал-Балазори со ссылкой на рассказы жителей Берда'а (Партав) о Шамхоре (территория современного Азербайджана) сообщал, что Буга отстроил в 854/855 г. Шамхор и поселил в нем пришедших к нему от хазар людей, просивших его покровительства в виду желания принять ислам (Быков А. А. 1974. С. 63). Данные события были связаны с резким обострением в Хазарии отношений к мусульманам, что и вынудило к уходу из страны тех, кто только хотел принять новую религию. Таким образом, речь шла не о набегах хазар и не об инициативе Буга. Отметим, что к арабам ушли не хазары-мусульмане (Артамонов М. И. 1962. С. 329–330), а хазары, которые только хотели принять ислам. Подобных сведений об аланах нет, хотя некоторые исследователи именно в све-

те сообщения о выводе 300 домов хазар указывали на сведения о выводе алан как жителей Хазарского каганата (Dunlop D. M. 1954. P. 193–194).

Фома Арцруни вообще не сообщал о каких-либо контактах Буга с аланами, а попытка того вторжения в район Дарьяла закончилась его жестоким поражением от цанаров (Габриелян Р. А. 2001. С. 122). Если даже пожелать трактовать уход части алан в Дманиси с религиозных позиций, то на фоне сведений о хазарах речь бы пошла об уходе из-за притеснений мусульман в Алании, о тех, кто только желал принять ислам и не имел возможности произвести это на месте. Но таких сведений также нет. В целом, остается отвергнуть трактовки об аланах-мусульманах как надуманные и ничем не подтверждаемые.

В одной небольшой любительской статье (Туганов Э. М. 1992. С. 195–196) было заявлено: «Сохранилась арабская летопись «Сокровища драгоценных камней», в которой описывается поход арабов на Кавказ под предводительством Джераха. Через 30 лет после смерти Магомета арабы из Багдада – сулейманийцы – прошли Грузию, Баб-Алан (то есть Дарьял) и вышли на Северо-Кавказскую равнину. Как говорит летопись, арабы установили здесь «свет истинной веры», то есть ислама. Отсюда идет и название местности – Джерах, стало быть, и начало ислама в Осетии тоже идет со времен этих багдадских арабов.

Таким образом, утверждения наших историков о том, что ислам в Осетию принесли кабардинцы, следует считать неверным».

В известных источниках с похожим названием, в которых бы упоминались аланы, например, «Книга драгоценных украшений» Ибн Русты или «Луга золота и копи драгоценных камней» ал-Масуди, таких сведений не содержится. Тридцатый год со смерти Мухаммеда – 662 г. В этот год, как мы знаем, состоялся поход арабов против алан, о чем в своем труде «История пророков и царей» сообщал ал-Табари. Но в нем нет подобных сведений, как, впрочем, в нем вообще нет сколь-нибудь пространной информации о данном походе. Будущий арабский полководец, занимавший временно и пост правителя арабской провинции ал-Арминийа, ал-Джаррах бен Абдаллах ал-Хаками в то время, надо полагать, еще и не родился. Его первый поход против алан состоится только в 723/724 г., т. е. через 60 лет.

Таким образом, автором статьи приведены собственные измышления, не имеющие никакого фактического основания. Ско-

рее, им поверхностно скомпилированы некоторые данные из различных публикаций, что видно, например, по известным к тому времени решениям о вероятном сохранении имени знаменитого арабского завоевателя ал-Джарраха в названии Джейрахского ущелья современной Ингушетии, выходящего непосредственно на Дарьяльское ущелье (Кузнецов В. А. 1977а. С. 12; Сулейманов А. С. 1978. С. 7). В целом, трактовки Э. М. Туганова не имеют под собой никакого фактического обоснования.

Но, к сожалению, его заявление стало приводиться в отдельных современных научных работах в контексте освещения проблемы знакомства алан с учением ислама (Марзоев И. Т. 2008. С. 106–107; 2014. С. 182–183). Через такое посредничество в других публикациях стало заявляться о том, что исламизация ингушей была связана с походами на Кавказ арабов под предводительством Джараха (Албогачиева М. С.-Г. 2017. С. 286; 2017а. С. 37). Заметим, что известные сведения об отношениях алан с ал-Джаррахом свидетельствуют о неисламском состоянии алан, а говорить об ингушах в тот период невозможно.

Кстати, помещение авторами очерка в VII в. западных алан на Дону (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 17) не имеет никакого обоснования, если только не преследует цель так «объяснить» их сторонность по отношению к исламу, в отличие от восточных алан в районе Дарьяла. Но центр этих алан находился в районе современного Пятигорья (Ставрополье), а их общие владения достигали верховий Кубани. Во главе с собственными правителями они вели достаточно независимую от хазар политику, явно являясь сторонниками Византийской империи.

Заявление о нахождении Восточной Алании в IX–X вв. под контролем халифата (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 19) прямо противоречит всем известным данным. Владение Дарьяльской крепостью было контролем над самым северным форпостом против алан, которые были независимы от арабов. Собственно, и возникновение этой крепости, обусловленное деятельностью персидских царей, было направлено на сдерживание алан и иных народов с севера от их вторжений в Закавказье. Исследователи полагают, что арабами, возможно, на месте прежних персидских укреплений возводились и новые укрепления, например, в других ущельях на территории современной Северной Осетии. Их гарнизоны были полиэтничны, и защищали Закавказье от угрозы с севера, что важно с учетом отмечаемого там отделения оборонительной линией от

аланского массива на севере (Тменов В. Х. 1996. С. 62; Албегова З. Х., Верещинский-Бабайлов Л. И. 2010. С. 135). Кроме того, Дарьяльское укрепление в то время находилось в ведении не халифата, а Тифлисского эмирата Джаффаридов, созданного в 730-х гг., который уже с середины IX в. находился в упадке и уступал свои позиции даже в Закавказье.

Нет никаких оснований заявлять, что хотя бы часть восточных алан была мусульманами, приводя в таком ракурсе сведения византийского «Жития Феодора Эдесского» (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 19–20). В данном источнике речь идет о тайном крещении в середине IX в. Феодором из Эдесса багдадского правителя Мавия, прототипом которого был эмир Сирии ал-Мувайяд (Лопарев Хр. М. 1914. С. 432–433). Согласно «Житию», Мавия принял крещение на берегу Тигра вместе со своими тремя верными слугами, аланами по происхождению (Житие иже во святых... 1893. С. 85). В арабской версии этническое происхождение слуг не указывается, а в раннесредневековом русском переводе закономерно дано как «асия соуца родом» (Житие Федора Едесского. 1885. С. 221).

После открытия факта крещения Мавия и его слуги были убиты, приняв мученическую смерть (ал-Мувайяд был задушен мягкими тканями или заморожен в ванне со льдом по приказу брата 8 августа 866 г.). Византийский источник закономерно ставит перед исследователями вопрос о наличии немногочисленной аланской диаспоры в Месопотамии, а в аланских слугах «вавилонского царя» позволяет видеть воинов-наемников из состава халифской гвардии. При этом отмечается, что халифская гвардия формировалась из центральноазиатских тюрок, полуисламизированных курдов, дейлемитов и армян-христиан (Васильев А. А. 1893. С. 206–207; Малахов С. Н. 2015. С. 10–17).

Но соответствующее конфессиональное разнообразие обходится молчанием авторами очерка, хотя в самом халифате, несмотря на периоды гонений, существовали, например, христианские церкви и общины, а халифы лично принимали участие в христианских празднествах и т. д. В самом «Житие» фигурируют христиане в лице начальников писцов и врачей халифа. Немусульманское вероисповедание служивших в различных частях исламского мира было не таким и редким явлением. Поэтому сам факт службы не является определением в данном вопросе, что должно касаться и якобы «алан-мусульман» на Северном Кавказе.

Заметим, что в исследовании, на которое ссылаются авторы очерка, аланские слуги до крещения определяют как язычники (Малахов С. Н. 2015. С. 16). Кроме того, согласно Житию, Мавия, прежде чем принять христианство, предал анафеме ислам. Как справедливо замечали исследователи, данный факт говорит о том, что существовал специальный обряд отречения от ислама. Аланские слуги правителя такого обряда не проходили, что прямо указывает на их неисламское вероисповедание.

Поэтому, если под службой алан в Багдадском халифате как указанию на исламизацию алан (Бзаров Р. С. 2014. С. 247, 256) подразумевались сведения «Жития», то их следует отклонить. В любом случае, жизнь таких алан уже не была связана с родиной, что касается и упоминавшихся сведений Али Ибн Асакира XII в. Мы можем только полагать, что некоторые аланы в силу разных личных обстоятельств, политических, военных и иных событий (Малахов С. Н. 2015. С. 19–20) оказывались очень далеко от Северного Кавказа. Их жизнь и в вопросе вероисповедания там диктовалась местными условиями, никак не связанными с самой Аланией и не имевшими никаких последствий в плане даже стороннего знакомства северокавказских алан с исламом. Нет никаких сведений, что такие аланы когда-либо возвращались на родину, принося с собой влияние ислама.

Недоумение, например, вызывает утверждение, что первым асским эмиром Египта в VII в. был Амр ибн ал-Ас (Хотко С. 1995. С. 213). Данный знаменитый исторический деятель происходил из курейшитов Мекки, будучи в начале врагом мусульман, а потом верным сторонником Мухаммеда. На месте, где в Каире стояла его палатка, была выстроена и мечеть его имени, до сих пор существующая. Никакого отношения к асам-аланам Амр ибн ал-Ас никогда не имел.

О том, что служба алан в армиях халифата несколько сама по себе не означала обязательное принятие ими ислама, прямо свидетельствуют письменные источники. Как отмечалось ранее, в «Хронике Зукнина» Псевдо-Дионисия Телль-Махрского, составленной в конце IX в. или в начале X в., для событий 766–767 гг. дается характеристика армии халифа. Она состояла из представителей многих народов, исповадовавших различные религии. Одни из них поклонялись огню, что подразумевало зороастрийцев, другие почитали солнце, поклоняясь ему рано утром на восток, в полдень – на юг, вечером – на запад. Одни почитали луну, другие – звезды или

лошадей. Еще одни изготавливали различного вида идолов и поклонялись им. Они крепко держались и чтили те же «ошибки», которые, по замечанию источника, сохранялись в тех странах и у тех народов вплоть до его времени. В армии халифа были народы из Синда, Алана, Хорасана, Куфы, хазары, мидийцы, персы, тюрки, арабы (Chronique de Denys de Tell-Mahré. 1895. P. 72–73; The Chronicle of Zuknīn. 1999. P. 206). Сложно судить о том, как попадали на службу к халифу иноземцы, через пленение, найм (Малахов С. Н. 2015. С. 19–20; Голден П. Б. 2005. С. 473, 482, сн. 136), продажу в рабство или иным путем, но сохранение ими своих религиозных воззрений было вполне обычным явлением. О том же, что аланы могли попасть в плен к арабам, свидетельствуют, например, упоминавшиеся события 751 г. (Kitab al'Unvan. 1912. P. 538).

Несомненно, «Хроника Зукнина» свидетельствует о службе в армии халифа в VIII в. представителей тех народов, которые не исповедовали монотеистических религий, оставаясь приверженцами собственных традиционных верований, что сохранялись их народами на родине вплоть до конца IX–начала X вв. Такое положение вызывало резко негативную реакцию у автора источника, бывшего христианином. Какие из перечисленных верований соответствовали традициям алан, мы не можем сказать точно. Но известные из других источников данные вполне сопоставимы с перечисленными в «Хронике Зукнина» особенностями верований служивших халифу. Особо оговорим, что такая, видимо, наемная служба алан в армии халифата несколько не свидетельствует о принятии ими ислама, но наоборот указывает на стойкое следование своим традиционным верованиям.

В послании Феодора Аланского указывалось, что аланы Крыма почитали не изваяния, но поклонялись неким демонам (духам) на высоких местах, что сопоставляется с древними сведениями о персидских жертвоприношениях «Зевсу» на вершинах гор (Алемань А. 2003. С. 316). С другой стороны, сохранились свидетельства о почитании аланами идолов, что прямо противопоставляет их монотеистическим воззрениям. В числе данных свидетельств фигурируют сообщения лионского пресвитера Констанция ~480 г., а также Ибн Руста 903–913 гг. и «Худу-ал-алам» 982/983 г. (Алемань А. 2003. С. 87, 89, 343, 467). В поэме Фрика XIII в. упоминался «алан, сын Солнца», что сопоставлялось со сведениями Геродота о массагетах, почитавших солнце (Алемань А. 2003. С. 388). Согласно Геродоту (Herod. I, 216, 4), почитая из богов только солнце-Гелиоса,

массагеты жертвовали ему лошадей, посвящая быстрейшему из богов быстрейшее животное. Сложно утверждать без независимого подтверждения, но некоторые авторы (Чичинадзе З. 1993. С. 28) отмечали, что в прошлом осетины поклонялись как божествам солнцу, луне и пяти звездам.

Трактовки авторов очерка отдельных событий и явлений в аланской истории под определенным углом – якобы особо лояльных отношений между аланами и арабами – сказываются в приведении мнения исследователей о принуждении алан хазарами воевать против арабов, о переселении части алан с Северного Кавказа на Дон в русле хазарской политики в связи с арабскими вторжениями и стремлении алан при первой возможности избавиться от хазар, от их насилия, в отличие от весьма гуманных мусульман (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 20–21). Аланы оказывались вовлечены в события столкновений между мощными для того времени халифатом и каганатом, говорить о гуманизме которых в этих столкновениях не приходится. Действия алан обуславливались их собственными интересами, которые подвергались давлению с обеих враждующих сторон. Аланы были в силу естественных причин более зависимы от хазарской доминанты в северокавказском регионе. Они выступали совместно с ними против арабов. Ни один источник, что показательно, не знает примера обратного. По мнению исследователей, аланы, а, возможно, и некоторые другие представители северокавказских народов, продолжали служить каганату и после переселения на Дон.

Заявления о «гуманности арабских полководцев», «толерантности полководцев Халифата», о том что «априори полагаем наличие мусульманства у восточных алан уже на рубеже VII–VIII вв., но и с полным основанием считаем, что в период арабо-хазарских войн Алания, по крайней мере, частично входила в состав Халифата», являются примером не научного анализа данных источников, сведения которых и прямо противоречат указанным заявлениям, а тенденциозности личных подходов к затрагиваемым вопросам, видимо, продиктованных современными интересами.

Показателен даже частный пример цитирования указания В. А. Кузнецова в поддержку собственной идеи об арабо-аланском союзе, противопоставленном хазарам, что «в памятниках этих мест картины катастрофы и ухода населения мы не наблюдаем» (Кузнецов В. А. 1984. С. 112). Отсюда следует «вывод»: «Скупая фраза археолога говорит о многом. Главное: мусульмане были весьма гу-

манны – они не тронули восточных (терских) алан, кои более-менее спокойно продолжали жить на своей земле» (Хатуев Р. Т. 2010. С. 267; Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 21).

Но авторами «вывода», надо полагать, преднамеренно опускается пояснение В. А. Кузнецова, представленное в обоих изданиях его монографии, что «говорить о массовой миграции алан с этой территории преждевременно, вопрос требует дополнительного изучения, а придарьяльские аланы во времена арабских вторжений легко могли находить надежное убежище в близлежащих горах, а затем возвращаться на свои старые места» (Кузнецов В. А. 1984. С. 112; 1992. С. 162). Не стоит уже говорить об умолчании о позиции В. А. Кузнецова о том, что «военно-политический союз с хазарами для алан означал и четкую антимусульманскую ориентацию» (Кузнецов В. А. 1984. С. 197; 1992. С. 306). До настоящего времени исследователь остается на позиции признания антимусульманской и антиарабской политики алан, служившей основой вхождения их в военно-политический союз с Византией и Хазарией в притовостоянии исламского и христианского миров (Кузнецов В. А. 2019. С. 78–79, 114–117, 169).

Сам археологический поиск следов разрушений, связанных именно с арабскими вторжениями, не является отдельной целью археологических работ. Следует, видимо, и обратить внимание на тот факт, что источники сообщают нам о захвате арабами Дарьяльской крепости с размещением там собственного гарнизона, о захвате собственно аланских крепостей. Видимо, арабы нуждались не в разрушении, а в использовании оборонительных сооружений на таких далеких от родины землях для обеспечения охраны границы своей отдаленной провинции.

Надо иметь в виду, что арабам в Закавказье пришлось столкнуться с Византией, на которую ориентировались и аланы. Византия становилась и естественным союзником Хазарии в противостоянии с халифатом, что также предопределяло вектор отношений алан. Ни один источник, включая и исламские, никогда не упоминал о вхождении хотя бы части владений алан в состав халифата. Если и указывалось на принадлежность к монотеистическим вероисповеданиям, то и исламские источники относили алан и Аланию к христианскому миру.

Вопрос о подчинении алан другим государственным образованиям, в целом, никем из исследователей особо не изучался. Согласно сведениям Менандра, во время византийского посольства

Земарха в Тюркский каганат, начавшемся в 569 г., на его обратном пути аланский правитель Сародий не допустил к себе тюркских послов с оружием (Алемань А. 2003. С. 251–252). Полагают, что аланский правитель здесь предстает не более, как союзник тюрков (Новосельцев А. П. 1990. С. 74). Но, скорее, он предстает как независимый правитель. Ранее аланы выступили посредниками между появившимися в 557 г. аварами и Византией (Алемань А. 2003. С. 253). Авары рассматривались Тюркским каганатом как подчиненные, что также противопоставляет Аланию каганату. Иоанн Эпифанийский и Феофилакт Симокатта указывали, что одной из причин византийско-персидской войны 571/2–592/3 гг. была попытка персов подкупить алан, чтобы они убили шедших через их владения в Византию тюркских послов (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 126; Алемань А. 2003. С. 276). Само такое обращение указывает на то, что аланы вряд ли были союзниками тюрков, но, несомненно, оставались независимой силой.

Тот же Менандр сохранил сведения о заявлении в 576 г. одного из восьми правителей тюрков Туркса(н)фа, что аланские народы противостояли тюркам, но были подчинены им (Алемань А. 2003. С. 254). Одни исследователи утверждают подчинение алан Тюркскому каганату (Ромашов С. А. 2005. С. 189; Комар А. В. 2013. С. 193–194; Казанский М. М. 2014. С. 52, сн. 27), другие не берутся решать, шла ли речь о действительном подчинении алан Тюркскому каганату, указывая на скорый распад каганата (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 127), состоявшийся в 588 г. Одновременно тот же Туркса(н)ф особо пенял византийцам на историю авар и вел активные боевые действия в Крыму, на Северном Кавказе. Полагают, что подчинение было формальным, и аланы фактически сохраняли значительную долю независимости (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 237).

Остается только заметить, что неожиданно некоторые сведения сохраняются в китайских источниках. Так, в «Повествовании о теле» китайской хроники «Суй шу» (629–636 гг.) Вэй Чжэна, сведения которой с небольшими изменениями повторяются в хронике «Бэй ши» и энциклопедиях «Тун дянь» и «Тай-пин хуаньюй цзи», сообщается о 44/45 телеских племенах, среди которых названо и племя алань. Таким образом, ираноязычные аланы включены в состав тюркских народов. Одни исследователи отмечали, что в число теле включены народы, разбросанные на огромном пространстве от Каспийского моря до Манчжурии, что диктовалось отсутствием какой-либо дополнительной информации о них, чтобы посвятить

им отдельные повествования и включить в состав других крупных объединений. Реальный, значительно более короткий список племен теле появится в «Цзю Тан шу» и «Синь Тан шу» и не будет содержать сведений об аланах (Малявкин А. Г. 1981. С. 83–84, комм. 29; 1989. С. 203, комм. 356).

Таким образом, объективно снимается вопрос о тюркской идентификации алан. Мог бы сниматься и вопрос о подчинении алан тюркам. Фигурирование алан в азиатском регионе, границей которому служит Каспий, не должно удивлять, учитывая, например, только упоминавшиеся сведения ал Бируни об аланах и асах, прежде обитавших на землях Нижней Амударьи, между Хорезмом и Гурганом, но из-за изменения русла реки вместе с печенегами переселившихся на побережье Каспийского моря. В любом случае, речь, вроде, не должна идти об аланах Северного Кавказа.

Но известное уточнение о сообщении «Суй шу», датированное 619 г. или 622 г., оставляет вопросы. В нем указывается, что теле живут вплоть до Западного моря, а к востоку от Фулинь (Византия) непосредственно находятся аланы, выставляющие со своими соседями около 20 000 воинов. Племена не имеют правителей и разделены между Западным и Восточным тюркскими каганатами (Lin Ying. 2003; Муратов Б. А. 2012. С. 251). Таким образом, учитывая возможность отнесения к «Западному морю» в китайской традиции морских бассейнов вплоть до Средиземноморья, а также фигурирование в группе с аланами берсилов или башкир, возможно, болгар, оногуров или огуров и унногундуров (Комар А. В. 2013. С. 187–188; Пилипчук Я. В. 2019. С. 71; Муратов Б. А. 2012. С. 251), можно полагать, что речь идет о подчинении северопричерноморских или, скорее, северокавказских алан Западнотюркскому каганату (Ромашов С. А. 2005. С. 189; Комар А. В. 2013. С. 188; Казанский М. М. 2014. С. 52, сн. 27; Пилипчук Я. В. 2019. С. 78). Хотя то же общее утверждение об отсутствии собственных правителей не вяжется с действительным положением дел у северокавказских алан. Не исключено, что мы имеем дело с общей картиной действий еще Тюркского каганата на западном направлении. Возможно, удар Тюркского каганата был нанесен по некоторым аланским северокавказским территориям, обойдя их другие владения здесь.

Обычно полагается изначальная связь хазар с историей Западнотюркского каганата, его формирование в 630-х гг. в самом западном уделе последнего (Ромашов С. А. 2005. С. 195–196; Комар А. В. 2013. С. 191–197; Пилипчук Я. В. 2019. С. 71). Можно, конечно,

отрицать вхождение алан в состав возникающего впоследствии Хазарского каганата (Новосельцев А. П. 1990. С. 106, 111), справедливо ставить под сомнение, как отмечалось выше, сведения из пространной редакции письма хазарского царя Иосифа к Хасдаю Ибн Шафруту, что все аланы до границ Абхазии платят ему дань (Новосельцев А. П. 1990. С. 156, прим. 89). Но, например, ал-Масуди сохранил сведения конца VIII в. Ибрахима ал-Фазари о размерах страны хазар и алан (Сказания мусульманских... 1870. С. 9; Алемань А. 2003. С. 352), т. е. имелось в виду единое владение. Вне внимания исследователей остается сообщение IX в. Ибн Хордадбеха о «стране хазар и алан» (Ибн Хордадбех. 1986. С. 135; Dunlop D. M. 1954. P. 11, п. 3). Ибн Руста в начале Х в. отводил владениям хазар земли вплоть до Кавказских гор (Хвольсон Д. А. 1869. С. 16, 51–52; Алемань А. 2003. С. 344), что включает в себя уже и владения алан. Абу Саид Гардизи, писавший в период правления газневидского султана Абд ал-Рашида (1050–1053 гг.), повторяет данные сведения (Бартольд В. В. 1973. С. 57). Возможно, мы имеем и непосредственные следы пребывания хазар, например, в горной части современной Северной Осетии (Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. 2007. С. 196).

Отмечая явный анахронизм сообщения анонимного персидского «Муджмал ат-таварих ва-л-кисас» («Свод историй и повествований») 1126 г., нельзя исключать, что совместное упоминание хазар и алан (Новосельцев А. П. 1965. С. 401) отражало то же положение. В Житие Або Тбилели, повествующем о событиях 781 г. и составленном в 786–790 гг., правитель Картли Несре и Або Тбилели уходят в Хазарию через Дарьял, а затем возвращаются по стране хазар в Абхазию (Иованэ Сабанисдзе. 2001. С. 305–306; Абхазия и абхазы... 1988. С. 7), что проводит маршрут через восточные и западные территории собственно алан. Таким образом, в источнике Алания оказывается полностью поглощена Хазарией.

Исследователи отмечали, что в 763 г. хазары разграбили Хамзин, Лакз на территории современного Дагестана и область Алан, полагая тем самым возвращение Алании под хазарский контроль после подчинения в 737/738 г. алан арабами в результате похода Мервана (Dunlop D. M. 1954. P. 180–181; Артамонов М. И. 1962. С. 243; 2001. С. 335; Кузнецов В. А. 1984. С. 107–108; 1992. С. 159; 2012. С. 248). Надо полагать, что поводом к такой трактовке послужили данные Агапия Менбиджского (Kitab al'Unvan. 1912. P. 543). В них сообщается о разорении хазарами областей Haroun (H.rūn), Laziqah (Lādiqa) и всего возле «Ворот алан», что позволило другим

исследователям говорить о разорении Иберии и Лазики (Czeplédy K. 1960. P. 87–88).

В любом случае, ни о каком захвате или разорении Алании речи не шло, что, в свою очередь, не допускает и трактовки о прежнем подчинении арабам. Видимо, в отечественных публикациях сведения о «the Alan country» появились за счет одного из зарубежных изданий (Dunlop D. M. 1954. P. 181). Учитывая, что в 754 г. или 758 г. арабский правитель ал-Арминийа Йазид б. Усайд ал-Салами захватил Дарьяльское укрепление и покорил живших южнее него царов (Туаллагов А. А. 2018. С. 274–275), то удар хазар по району Дарьяла, а не по Алании становится вполне объясним. Те события привели к стабилизации границы с Аббасидским халифатом, после чего арабы уже не помышляли о вторжениях на Северный Кавказ. Следовательно, сведения из Жития Або Тбилели сохраняют картину последующего хазарского контроля вплоть до Дарьяла, где располагалась непосредственно территория Алании. Напомним о сведениях персидского перевода с тюркоязычного варианта «Дербенд-наме» об Ала-капу, т. е. «Воротах алан», которые вели в страну хазар. Но непосредственно за «Воротами алан» проживали сами аланы. Таким образом, по свидетельствам различных источников, как мы видим, владения алан все же оказываются полностью «поглощены» владениями хазар. Следует ли распространять такое положение на середину VI в. за счет упоминавшихся выше сведений «Книги деяний Ануширвана и способах его государственного правления», в которой действуют хазары (четыре племени тюрков), и сведений о савирах и аланах, пока сказать сложно.

В то же время ал-Хваризми упоминает «Ворота хазар и алан», или «Ворота хазар», соответствующие Дарьялу (Калинина Т. М. 1988. С. 42, 72, 73). Такое положение могло бы диктоваться указанным состоянием. Некоторые исследователи, полагая сложным установление роли алан на Северном Кавказе в период хазарского владычества, считали, что сведения о «Воротах хазар и алан» говорят о паритетных отношениях алан и хазар (Цулая Г. В. 2007. С. 288). Собственно говоря, названия ворот могут только свидетельствовать, что они рассматривались как укрепления против набегов хазар и алан, т. е. нести ту же смысловую нагрузку, как и «Ворота алан», о чем говорилось выше. Параллелью такому положению может служить верное замечание исследователей, что Дербент, находившийся с первых лет IX в. в руках мусульман, получил в «Худуд ал-алам» название Дарбанд-и Хазаран – «Крепость хазар»,

хотя справедливо было называть его «Крепость против хазар» (Заходер Б. Н. 1962. С. 120). Но название говорит о доступности и открытости хазарам аланских земель в их закавказских походах. Название «Ворота хазар» подчеркивают большую опасность со стороны хазар в какой-то период, что, естественно, не свидетельствует об исчезновении алан из района Придарьяля.

Попытка вообще отрицать какое-либо подчинение на определенном этапе алан Хазарии остается безуспешной, как и у предшественников. Полагают и археологические подтверждения такому положению (Аржанцева И. А. 2007. С. 84). То же сообщение ал-Фазари то оставлять без комментариев, в связи с его отсутствием у других исследователей (Кузнецов В. А. 2019. С. 114), то считать преувеличением (Кузнецов В. А. 2019. С. 174) можно только в случае игнорирования данных и других источников. Вопреки утверждению (Кузнецов В. А. 2019. С. 115), сообщение ал-Фазари (Цулая Г. В. 2007. С. 288) фигурирует в компиляции источников по истории алан (Алемань А. 2003. С. 352). Источники не сообщали, что хазары «просили» о помощи алан против арабов (Кузнецов В. А. 2019. С. 172). Сложно понять, зачем, как полагают, аланы в качестве федератов должны были служить на южных границах Хазарского каганата (Кузнецов В. А. 2019. С. 173), или зачем согласовывалось с аланским правителем переселение алан в качестве федератов на Средний Дон, что якобы устраивало алан (Кузнецов В. А. 2019. С. 177). Конечно, формы подчинения алан каганату не были безусловными, но они были, что и диктовало то же переселение. Аланскому правителю терять власть над многочисленной и боеспособной частью своего населения ни по какому согласованию не было необходимо или выгодно.

Кроме выборочности в положениях, извлекаемых из различных исследовательских работ, авторы очерка прибегают к привлечению необоснованных положений. Так, например, цитируются положения, что «достоверно известно», что аланские воины «участвовали в арабских походах» с особым указанием на «мусульманские армии», а аланы для изучения основ ислама «приезжали в Тифлисский и Дербентский эмираты» (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 24). Данные «сведения» извлекаются из монографии, посвященной современному состоянию ислама, служа краткой исторической преамбулой, в которой нет строгих научных доказательств:

«Но достоверно известно, что представители алан в качестве наемных воинов участвовали в арабских походах. Вполне вероят-

но, что они могли принимать ислам. Для обучения основам ислама аланы-осетины приезжали в Тифлисский и Дербентский эмираты. Нельзя исключать, что арабское влияние могло создать предпосылки для дальнейшего лояльного отношения части осетин к исламу... Проникновение и закрепление ислама среди части осетинского общества продолжалось на протяжении длительного периода, начиная с первых арабских походов на Северный Кавказ в VII веке... В то же время, определенная часть алан служили в качестве наемных воинов в арабской армии и, видимо, были вынуждены становиться мусульманами. Нельзя исключать, что некоторые из них выезжали для дальнейшего обучения в исламские школы в Тифлисский и Дербентский эмираты, вполне возможно, что некоторые из предков осетин в VIII–IX веках могли побывать в арабских странах» (Емельянова Н. М. 2003. С. 7, 13, 14).

Как мы видим, сами заявления в такой преамбуле не столь однозначны, как они преподносятся. Кроме того, возможная служба алан в арабских армиях не может автоматически указывать на исламское вероисповедание. Появление ограниченного количества алан в арабских странах также не обязательно вело к принятию ими именно ислама. С другой стороны, смена исповедания там не имела никакого влияния на обстановку в Алании. Мы не знаем об обучении алан основам ислама в Тифлисе, а краткие сведения о Дербенте не дают желаемого однозначного решения. Откуда нам «достоверно известно» об участии алан в арабских походах остается загадкой.

Заявление о проникновении и закреплении ислама среди части осетинского общества с VII в., что якобы могло создать предпосылки для дальнейшего лояльного отношения части осетин к исламу, соизмеримо с заявлением, что аланское мусульманское меньшинство якобы на три–пять веков старше, чем распространение ислама у всех без исключения соседних мусульманских народов. Заметим, что краткое описание арабских боевых действий, включающих и противостояние с аланами (Емельянова Н. М. 2003. С. 73–80), не может служить основанием для утверждения (Сатцаев Э. Б. 2014. С. 210) о принятии ислама какой-то незначительной частью алан. Обращает на себя внимание многократная предположительность заявлений. Ни один из источников не позволяет полагать преемственность в историях ислама у алан и осетин.

Показательно, что авторы очерка со своей стороны для «усиления» заявления о ранней исламизации алан приводят известное

нам сообщение Абу-л-Касима Ибн Хаукала (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 24), которое, на самом деле, опровергает их трактовку. При этом делается указание на работу автора этих строк, в которой осторожно допускалось принятие ислама аланами (Туаллагов А. А. 2009. С. 165). Но опускается, что работа концентрировала внимание на иной конфессиональной истории аланского общества. Сам допуск сопровождался указанием на ограниченность такого явления, если оно только было возможно, а ограниченный круг упоминаемых источников сопровождался указанием на отсутствие необходимых доказательств. Любой логический допуск всегда уступает место научно обоснованному положению. Предлагаемое же теперь обращение к данным письменных источников заставляет именно отказаться от прежнего допуска.

Заметим, что порой трактовки авторов очерка вообще не поддаются пониманию. Так, путешествие некоего переводчика Саллама по поручению халифа ал-Васика биллаха (842–847 гг.) через Северный Кавказ, включая и владения аланского правителя, вплоть до двора хазарского правителя, представленное в работе Ибн Хордадбеха (Ибн Хордадбех. 1986. С. 130; ал-Мукаддаси. 1994. С. 290–291; Алемань А. 2003. С. 325, 344; Юрченко А. Г. 2007. С. 479) и повторенное в «Муджмал ат-таварих ва-л-кисас», открывается заявлением, что «алан-мусульман посещали единоверцы из мусульманского мира» (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 24–25). Но путешествие через различные страны не определяется конфессиональной принадлежностью путешественника и населения таких стран. Кроме того, следует учитывать, что в источниках могла своеобразно отразиться литературная мифологема о Дербентском проходе как о северной границе ойкумены, связанная с литературным мотивом стены, воздвигнутой Александром Македонским. Обычно исследователи полагают, что известный отчет об увиденной путниками стене Александра может считаться контаминацией сведений об укреплениях Дербентского прохода и «Великой китайской стены», западной оконечности которой, вполне могла достичь экспедиция Саллама (Рашковский Б. Е. 2015. С. 57–58).

Отметим, что путешествовавший в 1890-х гг. по Кавказу венгр Е. Зичи в своей работе утверждал, что во времена путешествия Саллама аланы были христианами, в X в. они приняли ислам, но вскоре вновь обратились в христианство. В XV в. они вновь впали в ислам, а затем вновь вернулись к христианству (Осетины глазами... 1967.

С. 288). Никаких фактических оснований для указанных заявлений автор просто не имел.

С рубежа VIII–IX вв. авторы очерка историю ислама у алан считают неразрывно связанной с историей ислама в Хазарском каганате (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 53). В таком ракурсе они, как и некоторые другие исследователи, пытаются связать с аланами буртасов, поскольку о них письменные источники сообщают как о мусульманах (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 56). Но такое отождествление буртасов (Пилипчук Я. В. 2018. С. 252–259) достаточно спорно, а локализация их между Хазарией и Волжской Булгарией, т. е. в районе Волги, выводит буртасов за пределы истории северокавказских алан. Конечно, не избежали авторы очерка и обращения к сведениям об ал-арсийа и асах ал-Бируни (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 58–60), что только подчеркивает отсутствие какой-либо аргументации в пользу своих представлений.

Они указывают на сведения «'Аджāиб ад-дунйā», точнее, на упоминавшее исследование, вырывая из него только положение, что «часть алан подверглась исламизации» (Малахов С. Н. 2015. С. 140, сн. 200). При этом опускается другое положение исследования, что речь могла идти и не об этнических аланах. Именно второе положение, как мы видели выше, следует признать верным, что дает полное основание отвергнуть утверждение о «распространенности ислама среди алан» со ссылкой на указанный источник (Хатуев Р. Т. 2009. С. 49). Столь же необоснованно привлечение сведений о мусульманских купцах из Алании (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 62, 66).

За пределами не только научного исследования, но и элементарной логики оказываются некие примеры якобы возобновления аланами связей «с более развитым – и, стало быть, привлекательным – исламским Востоком». Таким примером объявляется участие в союзах с включением мусульманских фигурантов – участие правителя алан Росмика в провизантийской коалиции, в которую входили и мусульмане-сельджукиды (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 66). Но это была именно византийская коалиция, а состав ее участников не определялся только религиозной принадлежностью. В отношении последней тот же правитель Алании Росмик на своей печати подчеркивал свой византийский титул «севаст» и свое христианское вероисповедание.

Авторы очерка приводят и сведения Джувейни (Алемани А. 2003. С. 475; Чингисхан. 2004. С. 310) о коалиции с участием алан

и сельджукидов против хорезмшаха Джелал ал-Дина. Но эта коалиция имела сугубо политический характер, направленный на отпор вторжению Джелал ал-Дина, которого, кстати, отличал исламский фанатизм. Поэтому участие «султана Рума», если, например, за ним скрывается сельджукский правитель Малой Азии Ала ад-Дина Кай-Кубада I (1219–1236 гг.), не является столь желанным показателем. Кроме того, авторы очерка забыли упомянуть, что данные события отмечены в грузинском анонимном источнике XIV в., повествующем о привлечении грузинской царицей Русудан войск алан и дзурдзуков (Алемань А. 2003. С. 419; Цулая Г. В. 2008. С. 82). Сообщал о них и Ибн ал-Асир, не знающий среди участников коалиции сельджукидов, но отмечающий особую жестокость Джелал ал-Дина в отношении немусульманского населения (Ибн ал-Асир. 2005. С. 393–394). Сопоставимое сообщение оставил Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави, включавший в коалицию лакцев, сванов и алан (Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. 1996. С. 217).

Авторы очерка пытаются утверждать, что Абу Хамид ал-Гарнати проповедовал в Венгрии в 1050–1053 гг. у кочевников, среди которых помещают асов (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 68). Утверждение трудно даже подвергать критике, т. к. хорошо известно, что речь идет о печенегах и хорезмийцах (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... 1971. С. 38–39, 75, 126–127). Столь же необоснованы утверждения, через посредничество заявлений М. З. Закиева, о появлении в Венгрии асов-мусульман в связи с походом Святослава в 965 г. в Булгарию, сохраненным русскими источниками, и венгерского анонимного источника о появлении в Венгрии из Булгарии «исмалытян», т. е. мусульман. Сам выбор посредника в лице М. З. Закиева весьма показателен, поскольку данного автора отличают крайние пантюркистские убеждения, не имеющие ничего общего с наукой.

Данного автора отличает и соответствующий подход в данном вопросе, который он одинаково обрисовывает, но не решает в различных своих публикациях. Сообщение русских летописей о походе 965 г. Святослава на хазар, а затем асов и касогов он просто трактует как имеющие «подтекст, отождествляющий хазар с ясами». Сведения «Повести временных лет», через исследовательские работы XIX в. (Шпилевский С. М. 1877. С. 103–104, 115), сопоставляются со сведениями Абу-л-Касима Ибн Хаукала для указания на поход против хазаров, болгар и буртасов. Отсюда следует «вывод», что болгар и буртасов Поволжья называли асами. «Вывод» сопровождается

приведением сведений о супруге Андрея Боголюбского болгарке, которая у В. Н. Татищева называется «княжна ясская» (Закиев М. З. 2011. С. 278).

Автор не обращается к самим источникам, из которых следует, что поход против асов и касогов, вторых из которых просто невозможно искать на Волге, был совершен после взятия Святославом города Белая Вежа, располагавшимся в низовьях Дона (Алемань А. 2003. С. 490), что и является ориентиром для локализации асов (Новосельцев А. П. 1990. С. 105), и не противоречит известной локализации касогов. Ни о каком Поволжье в отношении асов речи быть не может. Победы над хазарами, а затем ясами и касогами представлены как последовательные, а не единые события. Попытка объявить болгарскую супругу Андрея Боголюбского ясыней бездоказательна (Туаллагов А. А. 2017. С. 445–446).

Заявление о переселении в Венгрию в связи с данными событиями куман и ясов не только ничем не может быть подтверждено, но и противоречит хорошо известному факту, что куманы и асы пришли в Венгрию гораздо позже, спасаясь от монгольского вторжения. Через исследовательские работы XIX в. (Шпилевский С. М. 1877. С. 105) подбираются заявления об «исмальитянах». Сами такие работы лишь пересказывают «решения» иных авторов (К. 1855. С. 734–737). Но даже из них совершенно не следует, как полагают (Кубанов А. Х. 2004. С. 74–75), что болгары, принявшие ислам, были асами.

Впрочем, ошибочные утверждения о мусульманах-аланах в Венгрии, связываемых с движением кавар (Немет П. 1972. С. 219), дошли и до нашего времени (Pálócsi-Horvát A. 1989. P. 27; Çoban E. 2012. P. 69–71). Но мы можем полностью отрицать попытку связи венгерских асов с «исмальитянами». Появление мусульман в Венгрии закономерно связано с миграцией болгар (Халикова Е. А. 1986. С. 147). Исследователи сегодня не исключают, что появление небольших групп мусульман в Венгрии могло быть связано с присоединением к ним на Северском Донце болгар, где известны их могильники, доживающие до середины X в. (Кравченко Э. Е. 2005. С. 171). Но показательно, что там нет никаких аланских мусульманских памятников. Вся подобная предположительность о неких аланах-мусульманах в Венгрии возможна только при условии умолчания того факта, что ни один источник вообще не знает алан в Венгрии не только в тот период, но и еще несколько веков позднее, вплоть до эпохи монгольских завоеваний.

Для венгерских ясов определяется и книжное обозначение «филистеи» (Кузнецов В. А. 1993. С. 119–120), за которым усматривают «язычество» асов (Pálóczi-Horvát A. 1989. P. 64; Бубенок О. Б. 2004. С. 254). Возможно, оно диктовалось восприятием православных алан-асов местными католиками. С другой стороны, образ «исмаильтян» в средневековых источниках не столь однозначен, если судить, даже только по обозначению им, например, хазар в болгарской апокрифической летописи об убийстве ими болгарского хана Аспаруха в 700 г. или монголов в русской интерпретации «Откровения» Псевдо-Мефодия Патарского как эсхатологического мотива о завоевании Рима перед Концом Света.

Видимо, следует указать, что идея о ясах-мусульманах в Венгрии не нова, хотя авторы очерка не упоминают своего непосредственного предшественника (Кузнецов В. А. 1993. С. 92–95). В. А. Кузнецов также обратил внимание на давнее «решение» венгерского исследователя Я. Эрнеи, отождествившего «исмаильтян», упоминавшихся в венгерских источниках в 970–1231 гг., с венгерскими кунами и ясами. Ошибку исследователя он видит в том, что тот еще не знал о труде ал-Гарнати. В то же время, игнорируя известное определение «магрибитов» источника как печенегов, выбирается ошибочное утверждение об их связи с Волгой. Далее привлекаются известные сведения XIV в. Ибн Баттуты об асах-мусульманах в Сарае, что никак исторически не связано с историей Венгрии и относится к более поздней истории асов. В конечном итоге, все сводится к сведениям ал-Бируни об аланах и асах, которые безосновательно объявляются хорезмийцами, и ал-Масуди об ал-арсийа, прибывших из Хорезма в Хазарию, к истории кабар, что наглядно вскрывает полную несостоятельность «решения».

Не так давно «оформилось» еще одно утверждение о якобы наличии алан-мусульман на Кавказе в раннем средневековье. Подходы к такому утверждению были намечены через привлечение некоторых положений исследования В. Ф. Миллера. Утверждалось, что В. Ф. Миллер считал, что аланы к востоку от Дарьяльского ущелья были предками чеченцев. Он писал, что аланы рядом с Сериром не имеют никакого отношения к этногенезу осетин. Они были язычниками, затем приняли христианство, а под влиянием мусульман Дагестана в середине X в. отказались от христианства (Ильясов Л. М. 2014. С. 202–203).

Действительно, В. Ф. Миллер, разбирая проблему соотношения алан и асов, включающую вопрос о непосредственных предках осе-

тин, полагал, что с предками осетин были связаны аланы, асы к западу от Дарьяла, тогда как их имя распространялось вообще на северокавказские народы вплоть до Каспийских ворот. Поэтому исследователь полагал, что в арабских источниках аланами называются племена Северо-Восточного Кавказа, «может быть, предки некоторых нынешних народцев Дагестана и Чечни» (Миллер В. Ф. 1992. С. 542, 543).

Таким образом, никакого прямого отождествления алан с предками чеченцев не происходило. Что касается якобы обозначения аланами других племен Северного Кавказа, племен Северо-Восточного Кавказа у арабских авторов, то данное заявление ничем не подкрепляется. Корпус известных на сегодняшний день арабских источников позволяет отвергнуть данное мнение В. Ф. Миллера. Поводом к распространению названия алан на народы, обитавшие вплоть до Каспийских ворот, у В. Ф. Миллера послужило его восприятие сведений Прокопия Кесарийского.

Но достаточно оперативно данная ошибка была вскрыта еще современниками В. Ф. Миллера, указавшими, что под Каспийскими воротами у Прокопия фигурирует не Дербентский проход, а Дарьяльский проход, что опровергает заключение о подразумевании под аланами «всех северокавказских народов» (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 123–124). Подтверждается такое положение и исследованиями современных ученых, отмечавших наличие правильного решения и в исследованиях, вышедших до работы В. Ф. Миллера (Гаглойти Ю. С. 1966. С. 136–140; 2010. С. 136–140). Возможно, как указывали исследователи, к принятию своего решения В. Ф. Миллера подтолкнуло и отсутствие для него возможности понимания названий аланской столицы и аланского правителя (Ванеев З. Н. 1989. С. 86). В. Ф. Миллер был не единственным, кто в те времена допускал подобные ошибки. Известные и другие примеры (Howorth Н. Н. 1874) наглядно демонстрируют, как бесперспективность таких подходов, так и плохое знание историографии соответствующими современными авторами.

В. Ф. Миллер также решил, что с предками осетин не могут отождествляться аланы, чье царство, по ал-Масуди, граничило с Сериром (Дагестан), чей царь носил титул керкандадж, а столица называлась Маас. По ал-Масуди, аланы-язычники приняли христианство, а затем в «320 году геджры», т. е. в середине X в., «под влиянием мусульман Дагестана отказались от христианства и прогнали священников и епископов, которых посылал к ним царь Рума, т. е.

Византии». Данные свидетельства также не относятся к предкам осетин, для которых ислам пришел не с востока, а с запада (из Крыма) и гораздо позднее X в. (Миллер В. Ф. 1992. С. 544).

Сразу следует отметить, что в издании произведения ал-Масуди, на которое ссылается исследователь (Masoudi. M DCCC LXIII. P. 42–43), как и в других изданиях источника, не содержится сведений об отказе алан от христианства под влиянием мусульман из Дагестана. Нет здесь и данных о принятии ислама аланами в такой ситуации. Таким образом, мы имеем дело с мнением самого В. Ф. Миллера, которое не основывается на конкретных данных. Возможно, такое субъективное умозаключение диктовалось общим представлением о раннем распространении ислама в Дербенте и в его округе.

Но никакой взаимосвязи между отказом Алании после 931/932 г., причем, временным, от христианства и исламом на территории нынешнего Дагестана не существовало. Отказ был связан с поражением Алании в войне с Хазарией, которая провоцировалась Византией, что достаточно надежно обоснованно и признано исследователями (Горянов Б. Т. 1945. С. 265, 270, 276; Голб Н., Прицак О. 1997. С. 132, 141, 162–163; Кузнецов В. А. 1971. С. 22; 1984. С. 116; Артамонов М. И. 1962. С. 364; Новосельцев А. П. 1990. С. 106, 195–196; Цукерман К. 2003. С. 71, сн. 65; Петрухин В. Я., Раевский Д. С. 2004. С. 228; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 34–37; Vinogradov A. Yu. 2017. P. 4–7 и др.). Непосредственно против алан, как полагают, действовали тюрки-огузы или мадьяры (Алемань А. 2003. С. 433–437), печенеги (Новосельцев А. П. 1990. С. 195). В религиозном плане здесь сталкивались проблемы не ислама, а иудаизма и христианства. Данные сопоставительные сведения содержатся в «Кембриджском документе», который был опубликован в год смерти В. Ф. Миллера, почему и остался неизвестен исследователю. Курьезно, но хронологические сведения ал-Масуди об отказе алан от христианства («После распространения ислама при Аббасидах...») ошибочно трактуются как указание на «сопротивление со стороны еще одной мировой религии – ислама, что свидетельствовало о столкновении религиозных интересов на Кавказе» (Цховребова Д. А. 2020).

Приведенные ошибочные заключения В. Ф. Миллера, привлекавшие, как мы видели, особое положительное внимание сторонников квазинаучного мнения о нахождении алан, развиваются ими и далее (Малахов С. Н. 2020. С. 89, 208). При полном отсутствии научного

анализа были выстроены краткие утверждения (Дударов А.-М. М. 2016. С. 66–67): В. Ф. Миллер не относит к предкам современных осетин алан, граничивших с царством Серир и носившим титул Керкандадж, ислам к осетинам проник не с востока, а с запада, из Крыма, арабские и западные свидетельства об аланах частью могут относиться к другим племенам Северного Кавказа. Если Алания граничила с Серир, то ее столица находилась где-то рядом со столицей современной Ингушетии, а аланы-мусульмане – на территории Центрального Кавказа. Дату отказа от христианства, по Миллеру, уточняет А. Алемани – 931 г. (Алемань А. 2003. С. 327), а *Notitia episcopatum* при Константине VII (~940 г.) уже не упоминает Аланию (Алемань А. 2003. С. 259), хотя последнее наблюдение спорно (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 38–39).

Таким образом, теперь уже прямо утверждается о наличии алан-мусульман на территории Центрального Кавказа. Под ними подразумеваются некие нахоязычные аланы. Так пытаются породить еще один миф, не имеющий никаких оснований. В его русле особо утверждается, что столица Алании располагалась на территории проживания предков нахов (Дударов А.-М. М. 2016а. С. 107; 2016б. С. 26), хотя ни данные письменных источников, ни данные археологии не позволяют надежно локализовать город (Туаллагов А. А. 2017а. С. 527–553). Его озвученная привязка столь же «обоснованна», как и существование нахоязычных алан-мусульман на территории Центрального Кавказа.

Дальнейшие утверждения в указанном направлении окончательно порывают с научной объективностью. Утверждается (Дударов А.-М. М. 2016. С. 68), что якобы антихристианскую направленность во внешней политике в первой половине X в. показывает союз алан с другими нехристианскими народами и племенами против болгар (Алемань А. 2003. С. 259–260). Согласно посланию Константина Багрянородного, экскусиократор Алании выступает как независимый правитель (Алемань А. 2003. С. 244), т. е. якобы практического союза на основе единого христианского вероисповедания между Аланией и Византией не было, что является солидным аргументом в признании верности сообщения Масуди (Дударов А.-М. М. 2016. С. 69). Критиковать такую «позицию» бессмысленно, поскольку она обусловлена субъективной убежденностью и не имеет ничего общего с научным исследованием, что подтверждают и последующие публикации автора (Дударов А.-М. М. 2018. С. 197–201).

Следует отметить и еще одно письменное свидетельство, которое предположительно могло бы указывать на отсутствие ислама в среде северокавказских алан, как минимум, до его распространения монгольскими правителями. В «Тарих Дагестан», приписываемого Мухаммеду Руфи (XIV в.), сообщается, что на Северном Кавказе было много неверных, идолопоклонников. Потомки арабов-мусульман, ведя войну за насаждение своей религии, жестоко расправились и ограбили неверных жителей Хунзаха, столицы Аварского нуцальства, обратив оставшихся в живых в ислам и посадив там своего правителя. Правитель авар, не желая принимать ислам, бежал в Тушетию. Его сын выпросил войско у алан (Извлечение из истории Дагестана... 1871. С. 24–25).

Было собрано большое войско от Дидо до Аршити. Войска были тайно приведены в Хунзах, где спрятались в домах тех, кто вынужденно принял ислам, но не хотел этого. Затем воины-неверные неожиданно напали на мусульман и всех их умертвили. Только спустя четверть века ислам вновь утвердился здесь (Тарихи Дербенд-наме. 2011. С. 156–157). Таким образом, ислам в Хунзахе утвердился только к концу XIII–началу XIV вв. (Шихсаидов А. Р. 1969. С. 206), после временного восстановления в нем позиций христианства. Северокавказские аланы, согласно источнику, во второй половине XIII в. занимали явно антиисламские позиции. Однако, согласно второму варианту перевода сообщения, аланы в источнике не фигурируют (Шихсаидов А. Р. 1977. С. 110, 119, прим. 39), что иногда не учитывается (Бязыров А. Х. 1989. С. 125). Кстати, заметим, что набор антиисламских сил от Дидо до Аршти показателен для понимания религиозного состояния местных народов.

Второй стороной изучения проблемы проникновения ислама к аланам являются данные археологии. Часть из них относится к домонгольскому периоду, свидетельствуя о наличии мусульманских общин на Северном Кавказе, в том числе и в Алании. Однако отношение конкретных памятников к самим этническим аланам нуждается в строгой аргументации.

Например, в 1961 г. при раскопках церкви № 10 на Нижне-Архызском городище (одноапсидная церковь на левом берегу балки Подорванная) в кладке ее северной стены был найден обломок песчаниковой плиты-надгробия с арабской куфической надписью. По палеографическим данным ее датировали XI–XII вв. или третьей четвертью XI в. В кладке южной стены был обнаружен еще один обломок плиты с арабской куфической надписью, который датиро-

вался 26 сентября–25 октября, 24 ноября–23 декабря 1044 г. или 16 сентября–15 октября 1045 г. (Лавров Л. И. 1963. С. 267–268; Эпиграфические памятники... 1966. С. 48, 60, 215; Крачковская В. А. 1963. С. 131–134), 26 сентября–23 декабря 1044 г. (Кузнецов В. А. 1977а. С. 118). Прекрасная сохранность надписи позволила полагать, что она недолго служила по своему назначению (надгробие) и сравнительно скоро была использована в качестве строительного материала (Кузнецов В. А. 1963. С. 91).

Вполне объективным было заключение автора находки, указавшего еще и на находку в 1964 г. обломка плиты с остатками арабских букв на левом берегу р. Большой Зеленчук, у нового бетонного моста (Кузнецов В. А. 2017. С. 124, 287), что на Нижне-Архызском городище в середине XI в. вместе с языческим и христианским населением жила группа лиц, исповедовавшая ислам и знавшая арабский язык (Кузнецов В. А. 1971. С. 188–189). Вопрос о происхождении этой мусульманской колонии остался открытым (Гадло А. В. 1977. С. 212). Впоследствии в рассуждениях автора находки отмечалось, что остается неизвестным вопрос о том, были ли жившие некоторое время среди населения Нижне-Архызского городища мусульмане местными жителями или пришельцами (миссионеры, восточные купцы, имевшие здесь свою факторию, или приглашенные мастера?) (Кузнецов В. А. 1977а. С. 118; 1978. С. 25).

Другие исследователи отмечали, что вторичное использование плит свидетельствует о том, что ислам в Карачае не удержался в X в. и был вытеснен христианством (Лавров Л. И. 1963. С. 268). «Открытие мусульманской подосновы христианства» позволило полагать, что ислам в XI в. в Карачае не удержался, вскоре был вытеснен христианством. Его проникновение могло идти из Закавказья, где арабы создали Тифлисский эмират, или из степной части Северного Кавказа (Эпиграфические памятники... 1966. С. 174). Заметим, что Тифлисский эмират Джаффаридов, по свидетельству ал-Масуди, уже с середины IX в. находился в упадке и не играл важной роли даже в Закавказье (Караулов Н. А. 1908. С. 56–57). В конечном итоге, по свидетельству «Худуд-ал-Алам», составленном в 982/983 г., некогда принадлежавшее эмирату Дарьяльское укрепление перешло в руки алан (Туаллагов А. А. 2018. С. 275–277), что окончательно отрицает любую возможность для распространения ислама с данного южного направления на протяжении уже почти столетия. Исламизация Булгара и Хазарии более шла с востока (Хорезм), в чем видят и большую роль ремесленников и купцов, в значительном количе-

стве приезжавших и поселявшихся в местных городских центрах (Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. 1951. С. 27). Остается непонятным заявление, что ислам в Карачае (явно неудачное современное определение для рассматриваемого периода – А. Т.) не удержался в X в., тогда как сами плиты с арабскими надписями относятся к XI в.

Впоследствии было указано, что первая надпись из Нижне-Архызского городища, скорее всего, была строительной, что также позволило полагать наличие на городище строителей и мусульманской мечети. Наличие второй надгробной надписи трактовалось как указание на возможное наличие мусульманского кладбища возле мечети (Романова Г. Б. 2008. С. 317; 2009. С. 383–386; Кузнецов В. А. 2014. С. 68–69). Уточнение приведено в письме Л. И. Лаврова к В. А. Кузнецову от 30.08.1961 г., в котором также представлено указание: «... Вы открыли ислам в Карачае дохристианский и получили достоверное основание для примерной датировки христианских храмов этого края» (Кузнецов В. А. 2014. С. 69).

Адресат письма считал, что в нем верно подмечена и изложена суть открытия надписей в Нижнем Архызе. Ставился вопрос о возможности присутствия на Нижне-Архызском городище мусульманской постройки, мечети (?) и мусульманского кладбища возле нее, о проживании мусульманского населения на южной оконечности городища, о датировании церквей аналогичных «малых форм» XI–XII вв. Вместе с тем, отрицалось принятие ислама самими аланами, а мусульманская часть населения городища относилась к восточным купцам, торговцам шелком, связанным с функционированием Великого шелкового пути. Такая ситуация была характерна для европейских и восточных городов раннего средневековья.

Исследователь полагал, что после смерти аланского правителя Дорголеда Великого начался период феодальной раздробленности и междоусобиц, упадка Западной Алании и Великого шелкового пути. События для мусульман были катастрофическими, протекая в русле напряженной идеологической и политической борьбы между представителями двух мировых религий. Конфессиональные столкновения заставили мусульманскую общину покинуть город, мусульманские здания были разрушены. Победу одержали христиане, в чем, видимо, свою роль сыграло соседство и влияние таких сильных христианских стран, как Абхазия, Византия и Грузия (Кузнецов В. А. 1977. С. 9; 1977а. С. 118; 1984. С. 197; 1992. С. 306; 2004. С. 125; 2014. С. 69–70; 2014а. С. 33–34; 2014б. С. 134).

В последнее время исследователем сохраняется противоречивая атрибуция находок. Они рассматриваются как указание на существование «арабской исламской диаспоры» на Нижне-Архызском городище и, возможно, на Кяфарском городище (Кузнецов В. А. 2019. С. 13). Одновременно, они служат основой для утверждения, что в Нижнем Архызе жили купцы-мусульмане, но их национальная принадлежность неизвестна (Кузнецов В. А. 2019. С. 101). Их считают среднеазиатскими мусульманскими торговцами шелком, имевшими рынок сбыта на Нижне-Архызском городище (Кузнецов В. А. 2014а. С. 33). Наконец, вопрос о самом характере находок как надгробных плит оставляется без решения. В случае положительного решения предполагается наличие мусульманского кладбища. Но тогда ставятся вопросы о самих мусульманах, поскольку ал-Масуди якобы говорил о наличии мусульман среди алан, но также известно о купцах-мусульманах. Поэтому решение с этнической принадлежностью оставляется открытым (Кузнецов В. А. 2019. С. 122–123).

Сложно принять утверждения о «мусульманской подоснове христианства», об «исламе... дохристианском», что справедливо замечают и другие исследователи (Малахов С. Н. 2020. С. 80). Бесспорно, что появление указанных исламских памятников намного запаздывает ко времени становления христианства в Алании как государственной религии, центр которой находился именно на Нижне-Архызском городище. Говорить в этот период именно об арабском присутствии достаточно сложно. Несомненно, находки не могут служить «достоверным основанием для примерной датировки христианских храмов этого края», ограничиваясь сегодня только датировкой становления здесь одноапсидных церквей. Не так давно автор обе плиты из кладки церкви вновь обозначил как надгробные, а их находки считал хронологическим эталоном для относительного датирования других одноапсидных церквей (Кузнецов В. А. 2017. С. 127–128).

Нет никаких сомнений в том, что приведенные находки служат доказательством присутствия мусульман на территории современного Карачая в XI в. (Лавров Л. И. 1969. С. 74). Можно гипотетически даже допустить наличие некой мусульманской постройки, хотя данное положение и не является установленным. Повторим, что сам автор находки долгое время считал плиты с арабскими надписями надгробиями (Кузнецов В. А. 1993а. С. 95), о чем высказался, как мы знаем, и в последнее время. Кратковременность использования надписи свидетельствует и о кратковременности функцио-

нирования исламской постройки, если она только существовала. С другой стороны, находка могла бы, например, свидетельствовать о прежнем наличии мечети. Но апеллирование к «идее богослужения под открытым небом», когда отсутствие развалин мечети якобы не может, в принципе, свидетельствовать об отсутствии исламизации (Хатуев Р. Т. 2010. С. 267–268; Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 22), не является аргументом. Полагать по факту отсутствия «факт» присутствия слишком сложно даже вне научного изучения. В целом, попытки данных авторов «исламизировать» историю Алании неубедительны (Малахов С. Н. 2020. С. 80–83).

Кратковременность функционирования надписи может поставить и вопрос о кратковременности пребывания мусульманской общины на Нижне-Архызском городище. То, что данная община не была аланской, сомневаться не приходится, допуская именно иноземный, например, торговый характер ее участников, хотя не исключается и вхождение в нее на каком-то этапе тех же строителей. Заметим, что наличие в то время мечетей в самом Константинополе или, например, в Афинах (Даркевич В. П. 1991. С. 72) несколько не свидетельствует об исламизации местного населения. Появление там мусульман в качестве пленников, ожидавших своего выкупа, что и объясняло обустройство мечетей, могло бы поставить и дополнительный вопрос о появлении мусульман в Алании именно в период антиисламских выступлений Алании на международной арене.

Объявление причины исчезновения мусульманской общины как результата межконфессиональных столкновений, происходивших после правления Дорголела Великого в условиях раздробленности, конфессиональной борьбы (Кузнецов В. А. 2017. С. 125, 128), конечно, не является установленным фактом. Некий конфликт с иноземными исламскими общинами Алании мог состояться и при Дорголеле. Именно в период его правления наблюдается военное противостояние с сельджукидами Византии и Картли, союзных Алании и в религиозном плане. Дорголеел лично совершает масштабные военные походы против исламских владений, аланские войска в союзе с византийцами и картлийцами активно противостоят исламским армиям (1062 г., 1064 г., 1065 г., 1072/1073 г.). Впрочем, сегодня без дополнительной аргументации события относят (Кузнецов В. А. 2019. С. 101) и ко времени правления самого Дорголела.

Так что возможен и вариант складывания конфликтной ситуации и в его правление. Возможно, что антиисламские настроения в Алании были выражены, например, в изображении в среднем Зеленчукском храме рядом конных св. Георгия и св. Димитрия Солунского, под конями которых запечатлены змеи и сарацины (Древне-христианские храмы... 1897. С. 18–19). Представлены и иные объяснения (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2019. С. 221–223). Однако следует помнить, что тезис об идеологическом и политическом противостоянии представителей двух мировых религий остается без обоснования, а исчезновение мусульман-иноземцев могло диктоваться, например, некими внешними факторами, воспрепятствовавшими на каком-то этапе международной торговле или конкретным маршрутам торговых путей.

Не драматизируя факт использования плит с арабскими надписями в кладке христианской церкви как кощунственного деяния (Кузнецов В. А. 2014а. С. 34), поскольку известны и примеры использования при строительстве церквей христианских надгробий (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011а. С. 25, 44), согласимся с мнением, что находки подтверждают не столько бытование мусульманства, сколько факт неприятия его аланами – сторонниками христианства (Малахов С. Н. 2015. С. 140, сн. 200). Возможны лишь две небольшие поправки при таком мнении: бытование было временным и неаланским, а кроме сторонников христианства среди алан были представлены и сторонники традиционных верований, хотя, несомненно, такие верования должны были оставаться еще сильными и среди христианизированного аланского населения. Данные поправки следует учитывать и при оценке мнения, что «вероятно, в то время приверженцы мусульманства, или люди, испытывавшие на себе влияние этой религии, появились и среди жителей аланских центров (Нижний Архыз)» (Великая Н. Н. и др. 2019. С. 103). Нет необходимых оснований для принятия утверждения (Узденов Т. А. 1998. С. 42), что находки свидетельствуют о проникновении сюда мусульманских проповедников периода Арабского халифата. Бездоказательно и утверждение (Сабанчиев Х.-М. А. и др. 2014. С. 37), что указанные находки свидетельствуют о начале распространения ислама в западной Алании.

Сложно понять утверждение о свидетельстве ал-Масуди о наличии мусульман среди алан (Кузнецов В. А. 2019. С. 123). Видимо, оно проистекает из неправильно понятого комментария к изданию обширной компиляции источников по истории алан (Алемань

А. 2003. С. 352–353, сн. 85). В действительности, таких свидетельств у ал-Масуди нет. Речь может идти о дополнительной информации в словаре Йакута ал-Руми (1179–1221 гг.), который вне нее цитировал отрывок из труда ал-Масуди (*Dictionnaire géographique... M DCCC LXI*. P. 51; Дорн Б. 1875. С. 292). Но в другой части работы Йакута ал-Руми аланы представлены только как христиане (*Dictionnaire géographique... M DCCC LXI*. P. 503). Уже от Йакута ал-Руми сведения попадают в компилятивный труд Закарийа ал-Казвини (1203–1283 гг.), который относит их к периоду децентрализации Алании после ее разгрома монголами (Дорн Б. 1875. С. 292; Алемань А. 2003. С. 353, сн. 85). Сложно понять, откуда Йакут ал-Руми взял сведения об исламском меньшинстве у алан и насколько они соответствуют историческим реалиям, когда в его же труде представлены и иные, прямо противоположные данные. Но даже хронологически они не могут привлекаться для анализа нижнее-архызских находок.

Обращаясь к археологическим материалам «исламского круга» из Алании, невозможно всегда прямолинейно объяснять их наличие отражением исламизации их хозяев. Например, находки двух монетообразных амулетов VIII–IX вв. из могильника Мощевая Балка с кувшиновидными надписями, к которым присоединяются находки из погребений возле Нижне-Архызского городища, объясняется не только их бытованием в аланской среде, но и тем, что амулеты носили аланы-мусульмане (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 38–39).

Во-первых, могильник Мощевая Балка не является сугубо аланским. Как полагают исследователи, он принадлежал полиэтничному населению, включающему раннесредневековых алан, адыгоязычные народы и тюрков. Во-вторых, при публикации мусульманских «монетовидных» амулетов из Мощевой Балки четко определялось, что оба амулета использовались не по назначению. Пробитые отверстия указывали, что амулеты нашивались, видимо, на девичью диадему. На одном из амулетов надпись составлена неграмотно и не привлекала к себе интереса носителя (Иерусалимская А. А. 1992. С. 31). Исследователи уточняли, что амулеты первоначально, когда использовались в своей среде, были подвесными, что подтверждается не только наличием петель, но и их двусторонностью. При вторичном использовании они нашивались на девичью диадему, как и брактеаты и индикации с византийских монет из другого погребения того же могильника. Причем, лицевой стороной на первом амулете было сделано изображение павлина, а не надпись.

Надписи на втором амулете почти не читаемы, возможно, были воспроизведены неграмотным ремесленником, а одна из них – даже, возможно, в зеркальном отражении. Причем, две пробитые дырки для нашивания идут по диагонали по отношению к строчкам, а одна из них еще и повреждает строку, что свидетельствует об отсутствии внимания к надписи. Единственно возможным объяснением появления этих амулетов считается их принадлежность заезжим купцам, которые лишились их тем или иным способом (Иерусалимская А. А. 2012. С. 358–360).

Другие исследователи также полагают, что амулеты могли быть получены «уголовным путем» и свидетельствуют о том, что новые владельцы не интересовались самими надписями, а изделия с исламскими символами были им непонятны (Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. 2017. С. 107). Судя по приведенным прорисовкам амулетов из Нижнего Архыза (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 39, рис. 6), их использование было аналогичным. Собственно, использование монет как амулетов и украшений было известно в Центральном и на Северо-Восточном Кавказе и ранее, касаясь, например, сасанидских монет. В том же ряду стоят и монеты-амулеты Мощевой Балки (Jeroussalimskaia A. 1989. P. 902; Исаев С. Х. и др. 2020. С. 346, 347, рис. 1, 1, 2). В целом, давнее замечание о выражении влияния мусульманского Востока на центральную Аланию за счет находок там арабских диргемов до X в. (Крупнов Е. И. 1960. С. 118) было лишено к тому основания.

О том, что невозможно трактовать отдельно взятые подобные находки как указание на мусульманское исповедание погребенных, наглядно свидетельствуют, например, находки двух серебряных монет в аланской катакомбе № 93 Верхне-Салтовского IV могильника IX в. В ней были погребены мужчина и женщина, которую сопровождали, в том числе, две серебряные арабские монеты 714/715 г. и 795/796 г. выпусков. Они были превращены в подвески путем приклепывания к ним бронзовых пластинчатых ушек. Обряд погребения и сопровождающий инвентарь указывают на приверженность аланским традиционным верованиям. Причем, погребенная с аланом, принадлежавшим к воинской верхушке общества, супруга была не этнической аланкой, а, вероятно, славянкой (Аксёнов В. С., Лаптева А. А. 2009. С. 247, 254, 255, рис. 8).

Аналогичное положение раскрывается при обращении и к иным погребениям того же могильника. Две специально обрезанные в кружок и с пробитыми парными отверстиями серебряные монеты

сопровождали погребение девочки в катакомбе № 119. Они исполняли роль традиционных бляшек-нашивок на головную ленту или шапочку, которая у алан носилась девочками, прошедшими обряд инициации, но еще не достигшими брачного возраста. Подобным образом использовались серебряные монеты из катакомбы № 103 того же могильника и из подбойного погребения № 13 Верхне-Салтовского I могильника. В катакомбе № 72 Верхне-Салтовского IV могильника серебряные монеты с пробитыми отверстиями зафиксированы на груди погребенной девушки. Возможно, они служили пришитыми к платью окончаниями ожерелья из стеклянных, каменных и сердоликовых бус.

У женщины, погребенной в той же катакомбе № 119, семь серебряных монет входили в состав обшивки горловины платья, а другие три серебряные монеты входили в состав традиционного нагрудного ожерелья в качестве подвесок, для чего к ним были приклепаны бронзовые петли. Судя по отверстиям на части из них, ранее они использовались и как нашивки, вероятно, перейдя с возрастом с головной ленты на нагрудное ожерелье, сменив функции охраны головы на охрану груди, вероятно, выступая зрительным символом луны. Две бронзовые арабские монеты входили в состав такого ожерелья погребенной женщины из катакомбы № 30, а одна – из катакомбы № 52. Места расположения отверстий и бронзовых петель на части монет дополнительно указывают на то, что сами арабские надписи, т. е. представленные в них исламские формулы, вообще не интересовали алан. Данные нашивки и подвески свидетельствовали не только о высоком имущественном и социальном статусе погребенных, но и отражали традиционные для алан не-исламские верования (Хоружая М. В. 2013. С. 219; 2015. С. 270–271; Аксёнов В. С., Хоружая М. В. 2005. С. 293, рис. 3; Аксёнов В. С. 2015. С. 289, 291, рис. 2, 293, 297, 298, рис. 6, 300; 2017. С. 101, рис. 1, 5, 7, 102, 103, 104, рис. 2, 4, 106, рис. 4, 3, 107), вероятно, связанные с культом луны и Великой Богини. Заметим, что отмеченная смена функций серебряных монет в катакомбе № 119 идет в русле традиционных представлений алан, что резко противопоставляет их исламскому мировоззрению. Заметим, что аланы аналогично использовали и византийские монеты, что хорошо известно (Малахов С. Н. 2020. С. 148–149).

Такие вторичные, не связанные с исламским вероисповеданием, использования арабской предметики, не были единичны. Например, в исследованной катакомбе № 66 Даргавского могиль-

ника (Северная Осетия) были погребены ребенок и две женщины. На тлене от таза одной из погребенных был обнаружен бронзовый наконечник ремня с изображением животного кошачьей породы и арабской надписью: «На вечное уважение» (Дзаттиаты Р. Г., Туаллагов А. А. 2010. С. 115–116). Данный наконечник явно прежде принадлежал мужскому поясу, что свидетельствует о вторичности его использования в аланском погребении вне связи с прежней исламской традицией. Собственно, подобные находки не могут автоматически трактоваться как указание на исламское вероисповедание. Например, в катакомбе Е могильника Чми (Северная Осетия) был обнаружен бронзовый литой перстень с арабской надписью: «Бога мне достаточно». Здесь же зафиксирован и другой литой бронзовый перстень со штампованным «византийским» крестом (Хайнрих А. 1995. С. 191).

Некоторые авторы заявляют, что наличие в среде алан «мусульманского сегмента документировано соответствующими источниками». «Источником» здесь служат материалы богатого аланского погребения из катакомбы № 14 Змейского могильника, в которой был найден фрагмент ткани с вышитой золотой нитью арабской фразой. Погребенный в катакомбе алан, по мнению автора, мог быть мусульманином (Гадиев У. Б. 2011. С. 363). Не будем касаться неточностей с приводимой автором характеристикой находки. Надпись на коричневой шелковой ткани была выполнена двусторонней: с одной стороны – письмо куфи, с другой стороны – письмо насх. Надпись гласила: «Во имя Ал[лаха всемило]стивого всемилосердного. Благодарь...». Далее должно было следовать имя владельца. Надпись датируется первыми десятилетиями XII в., а само погребение – серединой XII в. Его материалы (Крупнов Е. И. 1960. С. 117–118; Кузнецов В. А. 1961. С. 82–87, 127, 134) однозначно свидетельствуют, что погребения в катакомбе № 14 совершены по традиционному обряду алан, исповедовавших собственную традиционную религию.

Конечно, можно бы было допустить, как уже ранее и предлагалось, что один из погребенных «имел какие-то контакты с мусульманством, возможно, формально был обращен, но похоронен по традиционному аланскому ритуалу, и это о многом говорит» (Кузнецов В. А. 2003. С. 76–77). Говорит это о многом, если учитывать, что даже налобная повязка зафиксирована не на должном для себя месте, а в обрывках покрывала седла, что, конечно, не дает оснований, как иногда случается (Кадиева А. А. 2016. С. 300–301), отно-

силь ее к конскому убору. Но и помещение повязки «у изголовья воина» (Кузнецов В. А. 2003. С. 75) также не относит ее к использованию в качестве налобной, поскольку место находки определяется положением в изголовье погребенного иного сопутствующего инвентаря.

Никакой связи находки с использованием повязки как покрытия лица погребенного тканью – мусульманского погребального канона (Савенко С. Н. 2017. С. 171) – здесь не наблюдается. Как отмечали исследователи, она была, несомненно, завезена с мусульманского Востока. Об этом свидетельствует и найденная в катакомбе № 25 янтарная подвеска-печать с мусульманским именем «Мухаммед Али-заде», которое, скорее всего, было азербайджанским по происхождению (Кузнецов В. А. 1974. С. 44; 2010. С. 72, 73). Интересно, что непосредственный источник, например, орнаментальных мотивов одежды из катакомбы № 14 усматривают в декоре архитектурного убранства средневековых христианских храмов Абхазии (Доде З. В. 2018. С. 452).

В конечном итоге, ориентировка погребенных, погребальный обряд, материалы погребения № 14, особенно изобразительные памятники, находятся в прямом противоречии с исламскими канонами. Поэтому вполне можно предполагать, что предмет имел первоначально иного владельца или был подарком от мусульманина (Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. 2017. С. 144). Положение о возможной принадлежности погребения роду Ахсартаггата (Романова Г. Б. 2014. С. 56) сколь оригинально, столь и необоснованно.

Видимо, на сегодняшний день наиболее вероятным указанием на принятие ислама частью алан предлагается считать катакомбы №№ 142–145 Змейского могильника (Северная Осетия), датированные концом XIII–первой половиной XIV вв. (Фидаров Р. Ф. 2004. С. 16–22). Принимающие данный вывод исследователи (Дзеранов Т. Е., Дзеранова Р. Ф. 2013. С. 124; Дзеранов Т. Е. 2015. С. 17; 2015а. С. 89; Бзаров Р. С. 2014а. С. 59; Нарожный Е. И. 2014. С. 149) относят начало исламизации к середине XIII в. (Кузнецов В. А. 2014а. С. 26, 46). Заметим, что, действительно, в домонгольский период не отмечается аланских памятников, связанных с принятием ислама. Нет их и для периода противостояния с Арабским халифатом.

Если быть точнее, то в катакомбе № 145 представлена только входная яма. В катакомбе № 142 наблюдаются традиционные для алан женские погребения скорчено на боку, перемещение останков ранее погребенных, песчаная подушка. Если сохранившиеся в ана-

томическом порядке останки погребенных ориентированы головами в западном секторе, то фрагменты черепов сдвинутых останков обнаружены в юго-восточном секторе погребения. В катакомбе № 143 погребенные ориентированы головами в западном секторе. При этом одно мужское погребение было совершено на спине, голова покоилась на песчаной подушке, правая рука согнута и положена на таз, согнутые в коленях ноги, видимо, первоначально находились в вертикальном положении, а впоследствии завалились на левый бок. В головах погребенных обоих катакомб фиксируется керамическая посуда. В катакомбе № 144 представлены разрушенные костяки в вытянутом на спине положении, головами в западном секторе.

По мнению автора раскопок, своеобразие погребений заключается в ориентировании погребенных головой в западном секторе, т. е. головой направо от лаза, в малом количестве инвентаря, в отсутствии находок во входных ямах, в отсутствии угля, в большом количестве погребенных в одной камере. Но такие признаки, как скорченные погребения, погребения с согнутыми вверх ногами, вытянутые на спине, положение кисти руки на тазе, сдвигание останков к противоположной от лаза стенке, постановка посуды в головах погребенных, малое количество инвентаря, находки наконечников стрел, отсутствие угля и наличие песчаной подсыпки, были присущи и прежним аланским погребениям, которые связывались как с аланским населением, исповедовавшим традиционную религию, так и с подвергнувшимся христианизации. Коллективный характер захоронений также давно представлен на аланских могильниках. Заметим, что корпус и голова погребенной в скорченной позе женщина в катакомбе № 142 были развернуты на левый бок, в северную сторону, что прямо противоречит здесь исламской интерпретации.

Нельзя также исключать, как делают другие исследователи, что мы имеем дел не с исламским, а с христианским влиянием (Мамиев М. Э. 2014. С. 128), хотя и такое допущение остается без должного обоснования. Само время совершения захоронений относится к золотоордынскому периоду, когда ислам активно внедряется среди полиэтничного населения, о чем свидетельствуют и археологические памятники в районе змейских находок. Но следует приветствовать осторожное отношение исследователей к установлению исламских черт погребений, продемонстрированное на примере аланских памятников Северо-Западного Кавказа (Нарожный Е. И., Соков П. В. 2018. С. 193–194).

Исследователи, принимающие исламскую интерпретацию указанной группы погребений Змейского могильника, также осторожно указывают на отдельные погребения из других могильников (Савенко С. Н. 2017. С. 171). Мы вполне можем логически допустить, несмотря на отсутствие документального подтверждения, как давно делали некоторые исследователи, что золотоордынские ханы пытались распространять ислам среди алан, и «... какая-то часть населения могла (была вынуждена) воспринять его, пусть и поверхностно» (Тменов В. Х. 1992. С. 188). Но именно отсутствие фактического подтверждения подобного развития событий, во-первых, противоречит сколь-нибудь массовой исламизации алан, а, во-вторых, оставляет все на уровне все того же логического допущения.

Принимающие гипотезу о мусульманских погребениях в катакомбах Змейского могильника исследователи отмечают открытые здесь погребения во входных ямах катакомб, в чем усматривают постепенный переход от древнего «языческого» обычая захоронений в катакомбах к каноническим христианским и мусульманским обрядовым нормам. Предполагают даже перенесение останков близких людей, похороненных ранее на катакомбном могильнике, на храмовые кладбища (Савенко С. Н. 2018. С. 288). Однако представленные данные по погребениям (Бакушев М. А., Леонтьева А. С. 2020. С. 255–257) не дают надежных оснований для таких предложений.

Начало исламизации золотоордынского общества положил хан Берке (1258–1266 гг.) (Милорадович О. В. 1963. С. 84), а хан Узбек (1312/1313–1341 гг.) сделал ислам государственной религией. Ему оказывала поддержку группировка, опиравшаяся на финансовую помощь мусульманских купцов из самых крупных городов Золотой Орды. Ее возглавлял эмир Кутлуг-Тимур, получивший решающую поддержку от финансовых и религиозных кругов Хорезма.

В такой ситуации нельзя исключать принятие ислама аланами, индивидуально или отдельными семьями или группами. Но это были уже аланы, потерявшие связь со своими соплеменниками, ушедшими на другие территории или запертыми в горах монголами. Полагают, что ислам распространялся только в городской среде, а в конце XIV в. его влияние прекращается (Фидаров Р. Ф. 2004. С. 31), с чем вполне можно согласиться, поскольку такое положение ислама в Золотой Орде было повсеместным. Что касается исламских грунтовых и иных погребений, также связываемых с аланским населением (Фидаров Р. Ф. 2004. С. 22–31), то такая эт-

ническая атрибуция для всех погребений не представляется столь однозначной.

Также следует учитывать замечание, что принятие ислама аланами не означало их отказа от традиционных культуры и религии (Фидаров Р. Ф. 2004. С. 25). Оно созвучно прежним наблюдениям, что верхнеджулатские погребения принадлежали городской верхушке, осуществлявшей власть в этом регионе. Они, будучи представителями местного, не исключено, и аланского населения, вынуждены были подчиниться Чингизидам, со временем приступив к осуществлению политической власти ханов. Не исключалось, что данная группа была более связана с кочевниками. В целом же, степень мусульманизации на городище была минимальной (Нарожный Е. И. 1988. С. 160, 163, 165–166). Отмечаемые ямные мусульманские погребения на Змейском могильнике второй половины XII–начала XIII вв. имеют черты, позволяющие говорить об их принадлежности не мусульманскому, а мусульманизированному населению, носителю «народного ислама», тесно сплетенному с традиционными верованиями, что характерно для периферии исламского мира (Леонтьева А. С. 2020. С. 379–382; Бакушев М. А., Леонтьева А. С. 2020. С. 258–262, 306, 321–323).

Вместе с тем, следует обратить особое внимание на сведения Шихабеддина Абулаббаса Ахмед Ибн Фадлаллаха ал-Омари, служившего секретарем при египетском султানে и скончавшимся в 1348/1349 г. Сведения о Золотой Орде он, главным образом, получал от лиц, ездивших туда с торговыми или дипломатическими целями. В «Пути взоров по государствам с большими городами» ал-Омари отмечал, что черкесы, русские и ясы сохранили своих царей, став подданными султана Узбека, т. к. были не в силах ему сопротивляться, и поставляли ему воинские силы. Проявляя лояльное отношение к власти, они жили спокойно, в противном случае подвергались грабительским набегам, порой из-за непосильной дани даже вынуждались продавать своих детей.

Города черкесов, русских и ясов жили в достатке: «В настоящее время между ними уже распространен ислам и засиял над странами свет правоверия. Первый из царей их, принявший мусульманскую веру, был Берке... и от него заблестали первые лучи в их краях; в настоящее же время солнце взошло, и свернулись покрывала мрака в большей части их народа, за исключением лишь немногих редких случаев. Хотя они одержали верх над ратями Черкесов, Русских, Маджаров и Ясов, но эти народы похищают детей их и про-

дают их купцам. Несмотря на появление ислама в этих народах и исповедание ими двух догматов, они все-таки переступают правила ее (религии) во многих делах. Как первый, так и последний из этих народов, не следуют ясе (уставу) Чингизхана настолько, насколько ей следуют другие из них...» (Тизенгаузен В. Г. 1884. С. 231, 234–235; Алемань А. 2003. С. 360). Заметим, что источник не считает алан тюрками, как почему-то решили (Исхаков Д. М., Измайлов И. Л. 2013. С. 195) некоторые авторы.

Указание на информаторов позволяют приблизительно отнести сведения к 1338 г., т. е. к концу правления хана Узбека. Нарисованная картина явно противоречива, учитывая еще и прошедшие многие десятилетия после принятия ислама Берке и возведения ислама в ранг государственной религии при Узбеке. Не исключено, что сведения о ясах перекликаются со сведениями о ясах в столице Сарае, которые около того же времени предоставлял Ибн Баттута. Но те ясы рассматривались как полностью мусульманский народ. Ясы ал-Омари таковыми не являются. Показательно, что они вместе с черкесами противоречат и законам Чингизхана, производят насильственные действия против победителей, что может указывать на продолжавшееся напряжение между народами и захватчиками.

Крайняя сомнительность в отношении распространения ислама среди местного населения подчеркивается не только указанием на ясов и черкесов, но и на русских, что в другой части сочинения повторяется, но уже с указанием на наличие среди русских мусульман и неверных (Тизенгаузен В. Г. 1884. С. 241). Фактически, согласно источнику, какие-то ясы, как какие-то русские и черкесы, лишь формально, видимо, на официальном уровне представляются мусульманами, несколько не следуя данной религии. В археологическом контексте, если принимать соответствующую интерпретацию упоминавшихся змейских погребений, такое положение допустимо. Но создается впечатление, что ал-Омари, возможно, имевший некоторые сведения о распространении ислама среди ясов за счет их мигрировавшей части в Сарай или отдельных случаев на Северном Кавказе, выдает за успехи ислама не положение среди местного населения, а положение среди завоевателей, в том числе, обосновавшихся на землях покоренных народов. Поэтому указание на «появление ислама» у черкесов и асов-алан (Кадырбаев А. Ш. 2014. С. 60, 66) следует считать достаточно условным, поскольку доказательства тому отсутствуют.

Некоторые исследователи отнесли к последнему упоминанию алан в китайских источниках постмонгольского периода сведения о государстве А-су в 1419 и 1463 гг., название которого сопоставлялось с названием Асуд. В источнике страна помещалась «возле Самарканда и Мекки» и Сыр-Дарьи. Полагалось, что многие аланы к тому времени стали мусульманами, имя их правителя интерпретировалось как мусульманское. Сведения были отнесены к кавказским аланам (Pelliot P. 1959. P. 23–24). Однако крайняя гипотетичность такой интерпретации вполне очевидна. Расположение страны никак не соответствует ее северокавказской локализации. Возможно, в источнике сказались сведения о части алан, ушедшей на восток и принявшей ислам, что известно было из других источников. С другой стороны, та же исламская интерпретация имени правителя не столь очевидна. Не исключается, что речь идет не об аланах. Не препятствует она и христианской интерпретации. Говорить же вообще о северокавказской Алании как государстве во главе со своим суверенным правителем, но еще и находившемся в вассальной зависимости от Китая, как минимум, очень рискованно.

Следует отметить сведения о 6 000 аланах империи Юань в Китае, которые в 1351 г. были посланы совместно с китайскими частями на подавление восстания «красных повязок». Здесь они определялись как *hui-hui*, т. е. как мусульмане, что соответственно переводится и некоторыми исследователями (Боровкова Л. А. 1971. С. 53, 96, прим. 2; Pelliot P. 1959. P. 20, 23; Mote F. W. 2003. P. 547). Однако, учитывая всю тенденциозность сообщения, происходящего из враждебного источника «красных повязок», заметим, что указание на особое пристрастие алан к вину прямо противопоставляет их исламу. Кроме того, сам термин *hui-hui* не является однозначным определением именно мусульман, прилагаясь, как показывают примеры, также к христианам и иудеям (Pelliot P. 1959. P. 23). Поэтому вполне обоснован перевод как «зеленоглазые христиане» (Dardess J. W. 1973. P. 105, 210–211, n. 48).

Интересно замечание исследователей, что одно осетинское сказание свидетельствует о том, что часть алан в золотоордынский период были мусульманами (Дзеранов Т. Е., Дзеранова Р. Ф. 2013. С. 124). Несомненно, в какой-то части осетинский фольклор, в том числе и Нартовский эпос, включает в себя материалы, явно несущие на себе печать исламского влияния. Однако возводить это влияние к средневековому периоду аланской истории нет никаких

оснований. Оно очень позднего происхождения, связанного с исламизацией некоторых осетинских обществ или их частей.

Что касается приводимого исследователями сказания, то оно повествует о том, как в некий Галазан пришел пророк Магомет. Он принес ханский ярлык, в котором было объявлено, что хан отдаст свою дочь тому, кто первый примет ханский ярлык. Первым принял пастух Тельвес, а затем Батраз – обычно один из главных героев осетинского эпоса. В конечном итоге, через Батраза еще многие были совращены из христианства в магометанство. Анализирувавшие данное сказание исследователи отмечали, что в нем нет указания на время принятия мусульманской веры, нет привязки к местности, действуют не исторические, а фольклорные персонажи. С другой стороны, полагается, что под шахом подразумевается халиф, наместник пророка после его смерти, и тогда перед нами отражение действительности из истории распространения мусульманского вероучения (Таказов Ф. М. 2007. С. 53–59).

Но, если мы рассматриваем сказание как «отражение действительности», несомненно, облаченное в фольклорные формы, то с деяниями халифов данное сказание не может быть связано. Изначально жители Галазана предстают христианами. Для той же аланской истории мы не можем опускаться ранее X в., когда Алания официально принимает христианство. Последующая исламизация, в ограниченной форме, может тогда относиться к истории Золотой Орды, что вполне соответствует представленному в сказании ханскому ярлыку. Заметим, что в сказании не идет речи о полной исламизации.

Таким ханом мог быть монгольский правитель, т. е. задействуется государственная политика, что вполне соответствует истории ислама в тех условиях. Исследователи отмечали, что в рамках Золотой Орды «процесс исламизации алан начался постепенно, без давления со стороны государства» (Дзеранов Т. Е., Дзеранова Р. Ф. 2013. С. 124; Дзеранов Т. Е. 2015. С. 17; 2015а. С. 89). Конечно, сказание не дает повода искать в нем отражение такого давления. Но оно естественным образом должно было проявляться, включая и различные иные механизмы, понуждающие к переходу в ислам. В любом случае, под источником разворачивающихся действий мы можем подразумевать именно некоего хана. Им, например, мог быть представитель Крымского ханства, которое позднее активно распространяло ислам на Северном Кавказе. Видимо, вполне закономерно давно высказанное наблюдение, что осетинское сказание

представляет собой «пародию» позднего времени, когда образы нартовских героев уже утрачивали свою престижность в глазах осетин (Пфаф В. Б. 1871. С. 171–172).

Заметим, что в балкарских сказаниях о приходе из Маджар братьев Басиат и Бадилят, от которых вели свою родословную балкарские феодалы, местное население – осетины-дигорцы считаются язычниками или христианами, а пришельцы – мусульманами (Батчаев В. М. 1988. С. 162–175). Аналогичные сказания представлены и у осетин-дигорцев, знать которых вела свое происхождение от Бадела. Исследователи полагают, что за приходом братьев из Маджар скрывается поздний уход равнинных алан, возможно, испытавших определенную тюркизацию, к своим прежним соплеменникам – горным аланам. Если это и не так, то показательно противопоставление прежнего равнинного населения, принявшего ислам и проживавшего в городах Золотой Орды, и неисламизированных горцев. Заметим, что в осетинских преданиях нет указаний на исповедание ислама Баделом, а изначально баделята могли исповедовать христианство, принимая ислам достаточно поздно под кабардинским влиянием (Белецкий Д. В. 2011. С. 34–41). Видимо, такая трактовка в Балкарии также определялась более поздней историей.

Не имеет никакого основания заявление, что «... оторванность от остального христианского мира приводила к слабому знанию основ христианского вероучения и невыполнению религиозных обрядов, поэтому часть алан приняла ислам» (Дзеранов Т. Е. 2018. С. 33). Не всегда корректны некоторые утверждения об археологических свидетельствах существования «исламских общин алан» в эпоху Золотой Орды (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 74). В указанных в подтверждение такой позиции исследованиях речь идет о мусульманских памятниках, связываемых с усиленным насаждением золотоордынскими ханами ислама среди покорного им населения в XIV в. Но их этническая принадлежность не определялась (Минаева Т. М. 1971. С. 48). Во втором указанном исследовании (Алексеева Е. П. 1992. С. 131–132) выражено краткое согласие с данным наблюдением, поэтому мы имеем дело не с историческим, а с легендарным преданием.

Не только в отношении данных письменных источников, но и археологических материалов, приводимых сторонниками исламизации алан, приходится только полагать, что все их перечисления могут иметь хоть какое-то отношение к собственно аланам. Но при

рассмотрении отдельных примеров оказывается совершенно невозможно с ними согласиться. Так, например, указывается на мусульманский характер погребений могильника «Сухая Балка», обнаруженного на юго-западной окраине г. Владикавказ (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 148–150). Но погребения данного могильника никакого отношения к аланам не имели, а принадлежали тюркам, находившимся на службе золотоордынских правителей, или самим монголам (Нарожный Е. И. 2005. С. 175–194). Попытка усматривать исламизацию в наличии надземных склепов, например, при выделении наиболее исламизированной, по мнению заявителей, части Осетии – Дигории (Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. 2011. С. 153), не имеет никакого основания ни в отношении склепов, ни в отношении Дигории.

К исламскому наследию раннего периода относят некоторые осетинские лексемы. При этом особо подчеркивается, что они относятся к основному речевому фонду и не связаны с современной географией ислама в Осетии или конфессиональной принадлежностью носителя осетинского языка (Бзаров Р. С. 2014. С. 248; 2014а. С. 59). Однако такой общий подход лишен доказательной базы.

Кроме того, среди данных «исламизмов» представлены и те, которые появились в осетинском языке через посредничество других тюркских или кавказских языков. Они представлены и в языках иных кавказских народов, предки которых в аланский период, насколько известно, не исповедовали ислам, а также у народов, никогда не исповедовавших ислам, но заимствовавших такие лексемы от своих мусульманских соседей. Даже заимствование лексемы в ранний период не может прямо свидетельствовать об исламизации, но может рассматриваться как указание на наличие контактов. Общая география «исламизмов» для Осетии не противоречит наличию ограниченного числа населения, принявшего ислам, практически во всех обществах той же Северной Осетии, разнообразным контактам с соседями и т. п.

Проявление исламского влияния фиксируется в культурном наследии и той части осетинского населения, которое никогда не исповедовало ислам, что является выражением общего состояния осетинского традиционализма, его синкретизма, позволявшего адаптировать элементы монотеистических религий, не изменяя, но обогащая традиционные верования. Исламское влияние в таком плане представлено в осетинском фольклорном наследии, в чертах или характеристиках религиозных образов, молитвословий и

т. д. (Таказов Ф. М. 2007). Однако определять их истоки в аланском периоде нет никаких должных оснований. Скорее, все они принадлежат именно позднему периоду проникновения ислама в Осетию, как и в большинстве случаев у других северокавказских народов, исключая Дагестан.

Более взвешенной и объективной является давно представленная позиция В. И. Абаева. Ученый, отмечая поверхностное влияние ислама на осетин, справедливо указывал, что по каналам мусульманской пропаганды и от соседей-мусульман в осетинский язык, как и в другие языки Кавказа, проникло значительное число арабских и персидских элементов (Абаев В. И. 1947. С. 173; 1949. С. 93). Конкретно отмечалось, что после исламизации тюркских племен много персидских и арабских слов попало через турецкое посредство (Абаев В. И. 1949. С. 85). Таким образом, сам небольшой лексический фонд, который можно связать с исламским влиянием, не имеет установленной связи с аланской историей, тяготея к собственно осетинскому периоду.

Заметим, что в свете признанной всеми исследователями особой сохранности традиционных верования осетин, особое внимание привлекает к себе объективное замечание ученого, «что мусульманство оказывается вообще более убийственным для старых языческих верований, чем христианство» (Абаев В. И. 1949. С. 318). Видимо, не следует однозначно приписывать В. И. Абаеву мнение, что основная масса арабизмов и персидских заимствований в осетинском языке связана с проникновением ислама в период монгольского владычества в регионе (Камболов Т. Т. 2006. С. 289). Но собственные наблюдения за соответствующим лексическим фондом (Камболов Т. Т. 2006. С. 289–290) вполне справедливо относят данное явление к постмонгольскому периоду, расширяя источниковую базу и за счет, например, азербайджанского посредничества.

Подводя итог приведенным наблюдениям, следует полагать, что знакомство алан с исламом было связано с началом арабских завоеваний на Кавказе. Однако нет никаких твердо установленных данных о принятии новой религии самими северокавказскими аланами. Тому могли препятствовать различные факторы. Еще до появления в регионе арабов складывались приоритетные для них связи экономического, политического и культурного характеров с Закавказьем, Северным Причерноморьем и Византией, обусловивших тяготение к христианскому миру. Арабы не имели возможности надежно утвердиться на территории расселения алан, слыш-

ком отдаленной от них географически, что позволило бы им постоянно и усиленно утверждать здесь исламские начала. Военный потенциал алан, их мобильность в условиях той же географической отдаленности также способствовали противодействию арабской экспансии.

В складывающейся ситуации аланы оказывались в большей зависимости от Хазарского каганата, доминировавшего на просторах Северного Кавказа и вступившего в схватку с пришельцами. Вполне естественной становилась и антимусульманская направленность противостояния со стороны Хазарии, дополнительно укреплявшей такую направленность и среди алан.

В самой Хазарии непосредственное знакомство с исламом могло состояться в результате появления пленных-мусульман, а в конце второй половины VIII в. мусульмане стали появляться и среди местного населения (Быков А. А. 1974. С. 60). Давление со стороны арабов, попытка навязать ислам силой оружия не привели к сколь-нибудь долгосрочному результату. Вместе с тем, проникновение ислама в Хазарию стимулировалось развитием торгово-ремесленных связей со среднеазиатским регионом, прежде всего, Хорезмом. Торговцы и ремесленники оттуда непосредственно поселялись в городских центрах каганата. Однако данный мирный импульс также был достаточно удален от Алании, как и враждебный арабский.

В условиях же постепенной консолидации аланского общества, закономерно ведущего и к стремлению к государственной независимости, усиливались тенденции к принятию монотеистической религии. Выбор в пользу христианства поощрялся не только давними приоритетами, но и ослаблением исламского влияния со стороны арабов, терявших и свои позиции в Закавказье, а также возраставшим сопротивлением Хазарскому каганату, с его иудейским и исламским компонентами. Видимо, следует помнить, что наряду с нарастающим к середине IX в. противодействием в Хазарии исламскому фактору наблюдалось и нарастание ограничений и противодействия христианству. От Хазарии пыталась отложиться крымская Готия, где располагалась Готская епархия Византии. Хазары захватили Готию и ликвидировали епархию. Несмотря на некоторое налаживание отношений с Византией, признание последующего перехода под ее власть Готии, хазары запретили спафарокандиду Петронию Каматиру возвести в построенном византийцами для хазар Саркеле христианский храм (Артамонов М. И. 1962. С. 329).

Заметим, что в период нарастания противостояния с Хазарией, в котором уже участвует, исходя и из собственных интересов, Византия, наблюдается резкое обострение отношения к исламу в Хазарском каганате. Мы помним, что уже в середине IX в. группы самих хазар, желавших принять ислам, вынуждены были мигрировать с родины на земли халифата, что диктовалось враждебными отношениями между каганатом и халифатом. В 922/923 г. религиозный аспект противостояния выразился в обоюдных действиях хазар и волжских булгар, которые приняли ислам, также стремясь освободиться от хазарского господства (Быков А. А. 1974. С. 62–63). Исследователи отмечают, что в данном случае речь шла об исламе ханифитского мазхаба, проникавшего из Средней Азии и отличавшегося терпимостью, упрощавшей возможности контактов с иноверцами (Халикова Е. А. 1986. С. 143–144; Кравченко Э. Е. 2005. С. 169). Жесткие действия хазар были направлены против мусульман каганата, поддержавших булгар, прямо связавшихся с халифатом (Артамонов М. И. 1962. С. 371–373; Халикова Е. А. 1986. С. 143–146; Новосельцев А. П. 1990. С. 198; Кравченко Э. Е. 2005. С. 169).

Заметим, что для болгар исламский фактор в условиях развития тех же торгово-ремесленных связей оказывался более актуальным, чем для алан. Хотя ислам к болгарам мирно проникал из Средней Азии, как и к хазарам, принося, в том числе, свои торговые выгоды, но исторически обусловленный антиисламский настрой каганата вызвал соответствующую реакцию. Такой «исламский кризис» в Хазарии мог дополнительно отстранять алан от ислама, причем, в условиях отдаления исламских центров на периферию контактов аланского мира.

Наконец, определяемое некоторыми источниками принятие ислама как государственной религии в Хазарии произошло в период заметного ослабления Хазарии, не только в условиях невозможности удержания в своей «лоскутной империи» иных народов, но и возможной гибели под их ударами. Причем, ислам закономерно пришел из Средней Азии, откуда он не мог влиять на Аланию, уже и утвердившуюся в своем христианском выборе.

Показательно, что с середины IX в. ислам с востока проникает на территорию распространения салтово-маяцкой культуры. В районе среднего течения Северского Донца открыты мусульманские могильники хазарского периода, связываемые именно с болгарями (Кравченко Э. Е. 2005. С. 153–186). Район Северского Донца связан и с аланским населением, пришедшим сюда в середине VIII в. с Север-

ного Кавказа и действовавшим в рамках политики Хазарского каганата, возможно, стимулируясь эпидемией чумы, о чем свидетельствуют выявленные штаммы заболевания в скальных погребениях у г. Кисловодск и в Дагомском катакомбном могильнике (Северная Осетия). Конечно, нельзя гипотетически исключать перехода в ислам отдельных представителей алан (Бубенок О. Б. 1997. С. 34, 36). Но показательно на фоне обширных исламских могильников болгар, что нет никаких свидетельств об исламском влиянии на алан.

В свете обсуждаемого вопроса интересно отметить подбойное погребение № 4, сопровождавшее аланскую катакомбу на Верхне-Салтовском IV могильнике. Не исключено, что погребенный подросток исповедовал ислам, происходя из числа домашних рабов иноэтничного происхождения (Хоружая М. В. 2013. С. 217–218, 221). Вернувшиеся в середине X в. на родину предков аланы также не принесли с собой сколь-нибудь явных черт исламского влияния. Некоторые исследователи полагали исламизацию части салтовских алан, бывших изначально язычниками, передвинувшихся на восток и смешивавшихся с башкирдами (Ищеригов П. Ф. 1952. С. 78–85). Но данное частное явление несколько не связано с общей аланской историей, включая Кавказ.

1. Абаев В. И. Происхождение и культурное прошлое осетин по данным языка. Лингвистическое введение в историю осетинского народа. 1947 // Научный архив СОИГСИ. Лингвистика. № 54. П. 26. 174 с.

2. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. Т. I. 601 с.

3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л., 1958. Т. I. 655 с.

4. Абаев В. И. Об аланском субстрате в балкаро-карачаевском языке // О происхождении балкарцев и карачаевцев. Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов (22–26 июня 1959 г.). Нальчик, 1960. С. 127–134.

5. Абашин С. Н. Миндонский цирюльник // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. IV. Памяти Владимира Николаевича Басилова. С. 127–187.

6. Абу Мухаммад Ахмад ибн А'сам ал-Куфи. Книга завоеваний: Извлечения по истории Азербайджана VII–IX вв. Перевод с арабского языка З. М. Буниятова. Баку: Элм, 1981. 84 с.

7. Абу Райхон Бируний. Описание границ мест для определения расстояния между поселениями (Геодезия). Исследование, перевод и примечания

И. Г. Булгакова // Абу Райхон Бируний (973–1048). Избранные произведения. Ташкент: Издательство «Фан» Узбекской ССР, 1966. Т. III. 363 с.

8. Абхазия и абхазы средневековых грузинских повествовательных источников. Грузинские тексты на русский язык перевел, предисловием и примечаниями снабдил Г. А. Амичба. Тбилиси: Мецниереба, 1988. 179 с.

9. Агаев Р. Э. Сведения арабоязычных первоисточников о санахах // ВИ. М., 2018. № 11. С. 158–166.

10. 'Аджā'иб ад-дунйā (Чудеса мира). Критический текст, перевод с персидского, введение, комментариев и указатели Л. П. Смирновой (Памятники письменности Востока. LXXX). М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 540 с.

11. Аксёнов В. С. Богатое катакомбное захоронение с Верхне-Салтовского IV могильника // Древности 2014–2015. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2015. Вып. 13. С. 288–305.

12. Аксёнов В. С. Реконструкция костюма аланских женщин по археологическим материалам раннесредневекового катакомбного могильника у с. Верхний Салтов // Древности 2017. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2017. Вып. 15. С. 99–109.

13. Аксёнов В. С., Лаптева А. А. К вопросу о славяно-салтовских контактах (на примере катакомбы № 93 могильника у с. Верхний Салтов) // Древности 2009. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2009. Вып. 8. С. 242–258.

14. Аксёнов В. С., Хоружая М. В. Катакомба № 72 Верхне-Салтовского могильника // Древности 2005. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2005. Вып. 4. С. 288–294.

15. Албегова З. Х., Верещинский-Бабайлов Л. И. Раннесредневековый могильник Мамисондон: результаты археологических исследований 2007–2008 гг. в зоне строительства водохранилища Зарамагских ГЭС. М: Институт археологии РАН: ТАУС, 2010. 492 с.

16. Албогачиева М. С.-Г. Радикальный ислам в Ингушетии: основные этапы и специфика распространения // Исламские радикальные движения и аполитической карте современного мира. М., 2017. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ. С. 283–317.

17. Албогачиева М. С.-Г. Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2017а. 264 с.

18. Алексеева Е. П. Археологические памятники Карачаево-Черкессии. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1992. 216 с.

19. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 608 с.

20. Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. Ансар, 2007. 400 с.

21. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII вв.) // Культура народов Востока: Материалы и исследования. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003. 847 с.

22. Аликберов А. К. Ранние хазары (до 652/653 г.), тюрки и Хазарский каганат // Хазары: Миф и история. М.; Иерусалим, 2010. С. 42–65.
23. Арабские источники XII–XIII веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1985. 288 с.
24. Аржанцева И. А. Каменные крепости алан // РА. М., 2007. № 2. С. 75–88.
25. Артамонов М. И. История хазар. Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. 521 с.
26. Артамонов М. И. История хазар. СПб.: Издательство «Лань», 2001. 688 с.
27. Архимандрит Антонин. Заметки XII–XV века, относящиеся к Крымскому городу Сугдее (Судаку), приписанные на греческом Синаксаре // Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса, 1863. Т. 5. С VI литографическими листами. С. 595–628.
28. Асадов Ф. М. Poleмика о длительности доминирования хазар на Южном Кавказе в хазароведческих исследованиях второй половины XX века // Средневековый Восток. Проблемы историографии и источниковедения. Памяти Героя Советского Союза академика З. М. Бунятова. Баку, 2015. С. 16–35.
29. Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. Мокрая Балка. М.: Научный мир, 2001. Вып. 1: Дневник раскопок. 252 с.
30. Ахмадов Я. З., Гумба Г. Д., Курумов Д. С., Хасмагомадов Э. Х. История находов Передней Азии, Кавказа и Чечни. М.: Литера, 2019. 686 с.
31. Бабаев С. К. К вопросам истории, языка и религии балкарского и карачаевского народов: Историко-этнографические очерки. Нальчик: Эльбрус, 2000. 248 с.
32. Байрамкулов А. М. Карачаево-балкарскому народу – 2000 лет. Черкесск: «Аверс», 1996. 384 с.
33. Байрамкулов А. М. Правда об аланах. Черкесск: ГП «Ставропольская краевая типография», 1999. 472 с.
34. Бакушев М. А., Леонтьева А. С. Змейский катакомбный могильник. Материалы раскопок 2013–2014 гг. М.: ИА РАН, 2020. Т. I. 406 с.
35. Бартольд В. В. Бахчисарай // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. М., 1965. Т. III. Работы по исторической географии. С. 368–370.
36. Бартольд В. В. Дербент // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. М., 1965а. Т. III. Работы по исторической географии. С. 420–430.
37. Бартольд В. В. <Извлечение из сочинения Гардизи Зайн ал-ахбār.> Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг. // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. М., 1973. Т. VIII. Работы по источниковедению. С. 23–62.
38. Батчаев В. М. «Мы пришли из Маджар»: факт или вымысел? // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1988. С. 160–180.

39. Бейлис В. М. К оценке сведений арабских авторов о религии древних славян и руссов // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1974. Т. III. С. 72–89.
40. Бейлис В. М. Ал-Идриси (XII в.) о Восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования 1982 года. М., 1984. С. 208–228.
41. Бейлис В. М. Сообщения Халифы Ибн Хаййата ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII–первой половине VIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти члена-корреспондента РАН Анатолия Петровича Новосельцева. М., 2000. С. 32–53.
42. Белецкий Д. В. Материалы к изучению позднесредневекового зодчества Северного Кавказа // Историко-филологический архив. 7. Владикавказ, 2011. С. 26–70.
43. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства и Северо-западного Кавказа. М.: «Индрик», 2011. 392 с.
44. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Храмовая архитектура Анакопийской крепости // Искусство Абхазского царства VIII–XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости (Archaeologica Varia). СПб., 2011а. С. 19–86.
45. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. История и искусство христианской Алании. М.: Таус, 2019. 392 с.
46. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. История и искусство христианской Алании. М.: ИВ РАН, 2021. 440 с.
47. Бзаров Р. С. Из истории аланской культуры. М.: СЕМ, 2014. 400 с.
48. Бзаров Р. С. Ислам в Алании-Осетии: этапы истории в тезисном изложении // Религия в современном мире. Светский и религиозный образы мира: историческая ретроспектива и современность (Владикавказ, 21 ноября 2013 г.): Материалы III Всероссийской научно-практической конференции. Владикавказ, 2014а. С. 58–65.
49. Бзаров Р. С. История Алании-Осетии. Учебное пособие для 5–9 классов общеобразовательных организаций. Владикавказ: Ир, 2020. 158 с.
50. Биттирова Т. Ш. Карачаево-балкарская духовная литература: рукописное наследие. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2016. 264 с.
51. Большаков О. Г. История халифата. В 4-х т. М.: Восточная литература, 2002. Т. II. Эпоха великих завоеваний (633–656). 294 с.
52. Большаков О. Г. История халифата. В 4-х т. М.: Восточная литература, 1998. Т. III. Между двух гражданских войн (656–696). 382 с.
53. Большаков О. Г. История халифата: в 4-х т. М.: Восточная литература, 2010. Т. IV. Апогей и падение арабского Халифата (695–750). 367 с.
54. Боровкова Л. А. Восстание «Красных войск» в Китае. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1971. 196 с.
55. Бубенок О. Б. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI–начало XIII вв.). Киев: Логос, 1997. 224 с.

56. Бубенок О. Б. Следы исчезнувших аланов Средней Азии // Східний світ. Київ, 2003. № 1. С. 26–43.
57. Бубенок О. Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). Киев: «Истина», 2004. 324 с.
58. Бубенок О. Б. Етнічний та релігійний склад аланського населення Хозарського каганату в VIII–X ст. // Хазарский альманах. Киев–Харьков, 2005. Т. 4. С. 129–157.
59. Бубенок О. Б. Алани й іслам // Східний світ. Київ, 2007. № 2. С. 52–66.
60. Бубенок О. Б. Алано-огузькі контакти у степах Східної Європи у післяхозарський період (кінець X–початок XII ст.) // Східний світ. Київ, 2008. № 1. С. 61–82.
61. Бубенок О. Б. Прозелиты в Хазарском каганате: исторический обзор по вопросу позиций иудаизма в хазарском обществе // Українська орієнталістика: спеціальний випуск з юдаїки. Київ, 2011. С. 124–153.
62. Бубенок О. Б. Аланські купці на Великому Шовковому шляху // Східний світ. Київ, 2013. № 1. С. 99–114.
63. Бубенок О. Б. Сообщение епископа Феодора об аланских «выселках» в «Скифии и Сарматии» и степень его достоверности // Вестник Удмуртского университета. 2016. Т. 26. Вып. 1. С. 17–24.
64. Бубенок О. Б. Данные письменных источников об аланах Юго-Западного Крыма // Східний світ. Київ, 2017. № 3. С. 21–33.
65. Бубенок О. Б. Алани і маскути на західному узбережжі Каспійського моря: проблема етнічної ідентичності // Східний світ. Київ, 2019. № 2. С. 14–24.
66. Бубенок О. Б., Радивилов Д. А. Народ ал-арсийа в Хазарии (из истории хазаро-хорезмийских связей) // Хазарский альманах. Киев–Харьков–М., 2004. Т. 2. С. 5–18.
67. Бубенок О. Б., Радівілов Д. А. Свідчення «Тарих ал-Баб ав-Ширван» про аланів та їхня достовірність // Сходознавство. Київ, 2017. № 80. С. 28–47.
68. Бубенок О. Б., Хамрай О. О., Черноіваненко В. В. А. Ю. Кримський «Історія хазар» (неопубліковані фрагменти) // Східний світ. Київ, 2018. № 3. С. 113–125.
69. Буниятов З. М. Азербайджан в VII–IX вв. // Буниятов З. М. Избранные сочинения в трех томах. Баку, 1999. Т. 1. С. 27–404.
70. Бушаков В. А. Тюркская этноонимия Крыма. Дисс. ... канд. фил. наук. 10.02.06. М., 1991. 265 с.
71. Быков А. А. Из истории денежного обращения Хазарии в VIII и IX вв. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1974. Вып. III. С. 26–71.
72. Бязыров А. Х. Жанровый состав Нартовского эпоса // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1989. Вып. XXXIII. С. 120–128.
73. Ванеев З. Н. Избранные труды по истории осетинского народа. Цхинвали: Ирыстон, 1989. Т. 1. 424 с.

74. Васильев А. А. Житие иже во святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского. По двум рукописям Московской синодальной библиотеки издал И. Помяловский. С.-Пб. 1892 // ЖМНП. СПб., 1893. Ч. ССLXXXVI. Апрель. Отд. III. С. 201–210.

75. Васильев Д. В., Гречкина Т. Ю., Зиливинская Э. Д. Городище Самосделка – памятник домонгольского периода в Низовьях Волги // Степи Европы в эпоху средневековья. Донецк, 2003. Т. 3. Половецко-золотоордынской время. С. 83–122.

76. Великая Н. Н., Дударев С. Л., Савенко С. Н. Этногенез и этнополитическая история Северного Кавказа (древность, средневековье, новое время) // Известия научно-педагогической Кавказоведческой Школы В. Б. Виноградова. Армавир: Дизайн-студия Б, 2019. Вып. 11. 218 с.

77. Виноградов В. Б. Комплекс аланских городищ на правом берегу верховьев р. Сунжи // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. С. 288.

78. Войтович Л. Формування кримськотатарського народу: вступ до етногенезу. Біла Церква: Видавець Пшонківський О. В., 2009. 218 с.

79. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах. Ереван-Владикавказ, 2001 // Научный архив СОИГСИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 310. 238 с.

80. Гаглойти Ю. С. Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси: Издательство «Мецниереба», 1966. 254 с.

81. Гаглойти Ю. С. Аланика. Сведения греко-латинских, византийских, древнерусских и восточных источников об аланах-ясах // Дарьял. Владикавказ, 2000. № 3. С. 212–229.

82. Гаглойти Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007. 238 с.

83. Гаглойти Ю. С. О Каспийских воротах Прокопия Кесарийского // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010. Т. I. С. 146–149.

84. Гаглойти Ю. С. Действительность и домыслы. По поводу книги И. М. Мизиева «Шаги к истокам» этнической истории Центрального Кавказа // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010а. Т. I. С. 294–323.

85. Гаглойти Ю. С. Из истории Восточной Осетии. Арвыком, Тырсы, Гудыком // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010б. Т. I. С. 784–808.

86. Гаглойти Ю. С. Этногенез осетин по данным письменных источников // Нарты и аланы. Цхинвал, 2017. С. 103–129.

87. Гаглойти Ю. С. Аланофобия – мифы и реальность // Нарты и аланы. Цхинвал, 2017а. С. 358–372.

88. Гаджиев М. С. Хумара: некоторые строительные параллели и проблема датировки укреплений // Очерки средневековой археологии Кавказа: к 85-летию со дня рождения В. А. Кузнецова: сборник статей. М., 2013. С. 51–65.

89. Гадиев У. Б. К истории ислама в Ингушетии и на Центральном Кавказе // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура:

Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Бедхароева. СПб; Магас, 2011. С. 362–363.

90. Гадло А. В. В. А. Кузнецов. Аляния в X–XIII вв. Орджоникидзе, 1971. 245 с. // ВВ. М., 1977. Т. 38 (63). С. 206–214.

91. Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. 216 с.

92. Гаркави А. Я. О происхождении некоторых географических названий местностей на Таврическом полуострове // Известия Императорского Русского Географического Общества. СПб., 1876. Т. XII. Вып. I. С. 51–58.

93. Гизбулаев М. А. Сведения о Дагестане в арабском историческом сочинении Тарих ар-русул вал-мулук ат-Табари // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. СПб., 2019. Т. 11. Вып. 4. С. 513–528.

94. Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века / Научная редакция, послесловие и комментарии В. Я. Петрухина. М., Иерусалим: ГЕШАРИМ, 1997. 239 с.

95. Голден П. Б. Тюрки-хазары – гулямы на службе у халифов // Хазары. Евреи и славяне. Т. 16. Иерусалим–М., 2005. С. 458–482.

96. Голден П. Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 6. Золотоордынское время. Сборник научных работ. Донецк, 2008. С. 309–340.

97. Голубовский П. Печенеги, Торки и Половцы до нашествия Татар. История южно-русских степей IX–XIII вв. Киев: Университетская типография (И. И. Завадского), 1884. II+254+III с.

98. Горянов Б. Т. Византия и хазары (Обзор иностранной литературы) // Исторические записки. М., 1945. Т. 15. С. 262–277.

99. Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1951. 478 с.

100. Греческие Жития святых VIII и IX веков. Опыт научной классификации памятников агиографии с обозрением их с точки зрения исторической и историко-литературной. Пг.: Типография Императорской Академии Наук, Вас. Остр., 9 лин., № 19. 1892. XII+568 с.

101. Григорьев А. П. Прежние названия Чуфут-Кале // Вестник СПбГУ. Серия 2. История. СПб., 1995. Вып. 3 (№ 16). С. 21–29.

102. Григорьев В. В. II. Обзор политической истории Хазаров // Россия и Азия. Сборник исследований и статей истории, этнографии и географии, написанных в разное время В. В. Григорьевым, ориенталистом. СПб., 1876. С. 45–65.

103. Даркевич В. П. Византия и Восток // СА. М., 1991. № 3. С. 69–83.

104. «Дербенд-наме» [Мухаммада Аваби Акташи] в переводе Алийара б. Казима с языка тюрки на персидский язык (перевод на русский язык, комментарии и факсимиле текста). Перевод текста с персидского языка на рус-

ский язык, предисловие П. М. Алибековой; комментарии и библиография Г. М.-Р. Оразаева и П. М. Алибековой. М.: Вече, 2017. 128 с.

105. «Деяния франков и прочих иерусалимцев». Перевод на русский язык и комментарий: учебно-методическое пособие / Т. Г. Мякин, Г. Г. Пиков, В. Л. Портных // Труды гуманитарного факультета НГУ. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2010. Сер. IV: Учебно-методические пособия. 251 с.

106. Дёрфер Г. О языке гуннов // Научный Татарстан. Казань, 2011. № 4. С. 148–164.

107. Джиоев М. К. О месте Алании в противоречиях между Золотой Ордой и государством Хулагуидов // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1985. Вып. XXIX. С. 30–38.

108. Джиоев М. К. О походе арабского полководца Буги в Дарьяльское ущелье // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 1998. Вып. XXXV. С. 53–57.

109. Дзаттиаты Р. Г., Туаллагов А. А. К вопросу об алано-арабских связях // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас. 26–30 апреля 2010 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Магас, 2010. С. 115–116.

110. Дзеранов Т. Е. История принятия ислама в Осетии (Алании) // Актуальные проблемы гуманитарных естественных наук. М., 2015. Декабрь. № 6. С. 15–19.

111. Дзеранов Т. Е. Из истории межконфессиональных отношений в Осетии (Алании) // Наука и современность. 2015а. № 3 (5). С. 86–95.

112. Дзеранов Т. Е. Религия осетин в исследованиях Б. А. Калоева // Этносоциальное развитие народов Кавказа в XIX–XX вв. Сборник статей, посвященный 100-летию со дня рождения Б. А. Калоева. М., 2018. С. 32–40.

113. Дзеранов Т. Е., Дзеранова Р. Ф. Христианство и ислам в Осетии: опыт межконфессионального диалога // Теодицея: альманах. Пятигорск, 2013. № 4. С. 123–128.

114. Доде З. В. К вопросу об алано-византийских связях на примере декоративно-прикладного искусства // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Материалы Международной научной конференции. Карачаевск, 22–29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С. 452.

115. Дорн Б. Известия о хазарах восточного историка Табари, с отрывками из Гафис-Абру, Ибн-Алзем-Эль-Куфи и др. Перевел с немецкого П. Тяжелов // ЖМНП. СПб., 1844. Ч. XLIII. Отд. II. С. 1–25, 67–98.

116. Дорн Б. Каспий. О походах древних Русских в Табаристан, с дополнительными сведениями о других набегах их на побережья каспийского моря. С двумя литограф. картами и восемью политипажами // Приложение к XXVМу тому Записок Императорской Академии Наук. СПб.: Типография Императорской Академии Наук (Вас. Остр., 9 лин., № 12), 1875. № 1. LVI+718+4 с.

117. Древне-христианские храмы и Св. Александро-Афонский Зеленчукский монастырь, в Зеленчукском ущелии Кавказского хребта, Кубанской области, Баталпашинского отдела (с рисунками древних храмов). Издание Св. Александро-Афонской Зеленчукской пустыни. Одесса: Типография и Хромолитография Е. И. Фесенко, Решельевская улица, собств. дом, № 47-й, 1897. 48 с.

118. Дударов А.-М. М. К вопросу о религиозной принадлежности алан // Актуальные проблемы алановедения: Материалы научного семинара. Магас, 2016. С. 66–74.

119. Дударов А.-М. М. К вопросу о динамике расселения народов Кавказа в древности // Ингушетия в контексте научных проблем и перспектив изучения Кавказа (к 90-летию Ингушского научно-исследовательского института). Сборник статей Международной научной конференции (14–16 ноября 2016 г.). Магас, 2016а. С. 106–108.

120. Дударов А.-М. М. О предках кавказских алан – нахских махелонах // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева. Магас, 2016б. № 1. С. 20–30.

121. Дударов А.-М. М. Этноконфессиональная принадлежность кавказских алан (иной взгляд на часть исторических фактов) // Грамота. Тамбов, 2018. № 11 (97). Ч. 2. С. 197–201.

122. Емельянова Н. М. Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. М.: РИК, 2003. 360 с.

123. Житие иже святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского. По двум рукописям Московской Синодальной библиотеки издал И. Помяловский. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, Вас. Остр., 9 л., № 12, 1892. XVIII+147 с.

124. Житие Федора Едесского. Из рукописи, принадлежащей Князю П. П. Вяземскому № LXXXIX. Списано литографическими чернилами на прозрачную бумагу Феодором Елисеевым. СПб., 1885. Вып. 3. С. 209–323.

125. Закиев М. З. Глубокие этнические корни тюркских народов. Астана: Кантана Пресс, 2011. 400 с.

126. Заходер Б. М. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М.: Издательство восточной литературы, 1962. 279 с.

127. Ибн ал-Асир. Ал-камил фи-т-тар'их («Полный свод истории»). Избранные отрывки / Перевод с арабского языка, примечания и комментарии П. Г. Булгакова. Дополнения к переводу, примечаниям и комментариям, введение и указатели Ш. С. Камолитдина. Ташкент–Цюрих: Orientalisches Seminar der Universität Zürich, 2005. 595 с.

128. Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. Перевод с арабского, комментарии, исследование, указатели и карты Наили Велихановой. Баку: Элм, 1986. 428 с.

129. Иерусалимская А. А. Кавказ на Шелковом пути. Каталог временной выставки. СПб., 1992. 33 с. + илл.

130. Иерусалимская А. А. Мошевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2012. 384 с.

131. Из сочинения Баладзори «Книга завоевания стран». Текст и перевод с арабского проф. П. К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку: Издание Общества Обследования и Изучения Азербайджана, 1927. Вып. III. 38 с.

132. Из сочинения Я'куби «История». Текст и перевод. Перевод с арабского проф. П. К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку: Издание Общества Обследования и Изучения Азербайджана, 1927. Вып. IV. 34 с.

133. Из Тарих-ал-Камиль (Полного свода истории) Ибн-ал-Асира. Перевод П. К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку: Издательство АзФАН, 1940. 184 с.

134. Извлечение из истории Дагестана, составленное Мухаммед-Руфи // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. V. С. 2–30.

135. Ильясов Л. М. Аланская проблема: в лабиринте гипотез и предположений // Сборник материалов Международного конгресса «Пространство этноса в современном мире» 29–31 октября 2014 г. Грозный, 2014. С. 202–209.

136. Иованэ Сабанисдзе. Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або, который пострадал в Картли, городе Тифлисе, от рук сарацинских, изреченное Иованэ, сыном Сабана, повелением о Христе Самоэла, Картлийского каталикоза. Перевод протоиерея И. Зетеишвили // Символ: журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, 2001. № 44. С. 297–323.

137. Исаев С. Х., Дачаев И. С.-Х., Гончаров Е. Ю. Новые находки монет с территории Чеченской республики // Археологическое наследие Кавказа: актуальные проблемы изучения и сохранения. XXXI Крупновские чтения. Материалы международной научной конференции, посвященной 50-летию Крупновских чтений и 50-летию Дербентской археологической экспедиции. Махачкала, 20–25 апреля 2020 г. Махачкала, 2020. С. 346–347.

138. История города Дербента. Составил Е. И. Козубский действительный член-секретарь Дагестанского статистического комитета. С рисунками. Темир-Хан-Шура: «Русская Типография» В. М. Сорокина, 1906. 279 с.

139. История Средних веков: Крестовые походы (1096–1291 гг.) / Сост. М. М. Стасюлевич. СПб.: ООО «Издательство «Полигон», М.: ООО «Фирма «Издательство «АСТ», 2001. Т. 3. 592 с.

140. Исхаков Д. М., Измайлов И. Л. Татарские кланы улуса Джучи: происхождение и место в системе власти // От Онона к Темзе. Чингисиды и их западные соседи: к 70-летию Марка Григорьевича Крамаровского. М., 2013. С. 178–203.

141. Ищеригов П. Ф. Аланский могильник близ г. Стерлитамака // КСИИМК. М., 1952. Вып. XLVII. С. 78–85.

142. К. О тюркских Печенегах и Половцах по мадьярским источникам, с указанием на новейшие исследования о черноморско-тюркских народах от Аттилы до Чингисхана // Ученые Записки Императорской Академии Наук по первому и третьему отделениям. СПб., 1855. Т. III. Вып. 1. С. 714–741.

143. Кадиева А. А. Фрагмент ткани с золотым шитьем // Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара. Каталог выставки. М., 2016. С. 300–301.

144. Кадырбаев А. Ш. Центральный и Северо-Западный Кавказ в эпоху монгольского нашествия и Золотой Орды (по материалам «Юань-ши» и других источников) // Transcaucasica. М., 2014. Вып. 2. С. 58–74.

145. Казанский М. М. Археологическая ситуация в Среднем Поднепровье в VII в. // Проблемы взаимодействия населения Восточной Европы в эпоху Великого переселения народов. – Раннеславянский мир. М., 2014. Вып. 15. С. 45–142.

146. Калинина Т. М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории народов СССР. М.: Наука, 1988. 180 с.

147. Калинина Т. М. Ал-хазар и ат-турк в произведениях средневековых арабо-персидских ученых // Хазары. Евреи и славяне. Т. 16. Иерусалим–М., 2005. С. 251–258.

148. Калинина Т. М. Три стадии существования и падение Хазарского каганата // Хазары: Миф и история. М.; Иерусалим, 2010. С. 25–41.

149. Калинина Т. М., Флёров В. С., Петрухин В. Я. Хазария в кросскультурном пространстве: историческая география, крепостная архитектура, выбор веры. М., 2014. С. 8–100.

150. Калинина Т. М. Проблемы истории Хазарии (по данным восточных источников). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 288 с.

151. Камболов Т. Т. Очерк истории осетинского языка: Учебное пособие для вузов. Владикавказ: Ир, 2006. 463 с.

152. Камболов Т. Т. Осетины. Вехи истории. Владикавказ: СЕМ, 2017. 96 с.

153. Караулов Н. А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане. I. Ал-Истахрий // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. XXIX. Отд. I. С. 1–73.

154. Караулов Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербейджане // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. XXXVIII. Отд. I. С. 1–130.

155. Карсанов А. Н. Заметки об аланах и саксинах Среднего и Нижнего Поволжья // Северная Осетия: история и современность. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 7–19.

156. Ковалевская В. Б. Связи Восточной Европы в эпоху Хазарского каганата (на основании анализа массового археологического материала) // Хазарский альманах. Харьков, 2002. Т. 1. С. 52–68.

157. Ковалевская В. Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э.– I тыс. н. э. Пушино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2005. 398 с.

158. Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. Памятники эпохи раннего средневековья (IV–XIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 109–248.

159. Кодзаев К. М. Верховная власть алан (I–X вв.). Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2008. 236 с.

160. Кодзоев Н. Д. О местонахождении средневекового Магаса на территории современной Ингушетии // Материалы международной научно-практической конференции «Магас: древний и современный». Сборник статей. Ростов-на-Дону, 2021. С. 6–18.

161. Комар А. В. Хазарская дилемма: тюрки или теле // Тюркологический сборник. 2011–2012: Политическая и этнокультурная история тюркских народов и государства. М., 2013. С. 171–203.

162. Коновалова И. Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: Восточная литература, 2006. 328 с.

163. Коновалова И. Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: текст, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: Восточная литература, 2009. 223 с.

164. Коробейников Д. А. «Владыка столиц русов и алан»: «Византийское содружество государств» в переписке между мамлюкским Египтом и Византией в XIV в. // Русь и Византия: Место стран византийского круга во взаимоотношениях Востока и Запада. Тезисы докладов XVIII Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2008. С. 75–76.

165. Кравченко Э. Е. Мусульманское население среднего течения Северского Донца и распространение ислама в Восточной Европе в хазарское время // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 4. Хазарское время. Сборник научных работ. Харьков, 2005. С. 153–186.

166. Крачковская В. А. Два фрагмента арабских надписей из Нижнего Архыза // Эпиграфика Востока. М.–Л., 1963. Т. XVI. С. 131–134.

167. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1957. Т. IV. Арабская географическая литература. 919 с.

168. Крупнов Е. И. Новые источники по древней и средневековой истории Северного Кавказа // КСИИМК. М., 1960. Вып. 78. С. 107–118.

169. Кубанов А. Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или по следам. Т. Хейердала: Очерки и заметки. М.: Илекса, Ставрополь: Ставропольсервисшкола, 2004. 240 с.

170. Кузнецов В. А. Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957 года) // Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953–1957 гг. Орджоникидзе, 1961. С. 62–134.

171. Кузнецов В. А. Археологические исследования в верховьях Кубани (1960–1961 гг.) // КСИА. М., 1963. Вып. 96. Исследования памятников средневековья. С. 86–93.
172. Кузнецов В. А. Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе: Издательство «Ир», 1971. 247 с.
173. Кузнецов В. А. Путешествие в древний Иристон. М.: Искусство, 1974. 140 с.
174. Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе: «Ир», 1977. 176 с.
175. Кузнецов В. А. В верховьях Большого Зеленчука. М.: Искусство, 1977а. 167 с.
176. Кузнецов В. А. Христианство в Алании до X в. // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1978. Вып. XXIII. С. 25–36.
177. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир, 1984. 303 с.
178. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.
179. Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Владикавказ: Типография издательства «Кавказская здравница», г. Моздок, 1993. 184 с.
180. Кузнецов В. А. Нижний Архыз в X–XII веках: К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь: «Кавказская библиотека», 1993а. 464 с.
181. Кузнецов В. А. Аланы и асы на Кавказе (некоторые проблемы идентификации и дифференциации) // Древности Северного Кавказа (сборник статей). М., 1999. С. 169–182.
182. Кузнецов В. А. Эльхотовские ворота в X–XV вв. Владикавказ: ФГУП «Издательство «Кавказская здравница», 2003. 191 с.
183. Кузнецов В. А. Введение в кавказоведение (историко-этнополитические очерки народов Северного Кавказа). Владикавказ: ИПП им. В. А. Гасиева, 2004. 184 с.
184. Кузнецов В. А. Путешествие в древний Иристон. Пятигорск: ООО Издательство «Снег», 2010. 223 с.
185. Кузнецов В. А. Раздел 2. Глава 2. Аланы и хазары. Социальные процессы // История Осетии: В 2-х томах. Владикавказ, 2012. Т. 1. История Осетии с древнейших времен до конца XVIII в. С. 241–263.
186. Кузнецов В. А. Первые шаги ислама на Северном Кавказе // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2014. Вып. 3. С. 67–71.
187. Кузнецов В. А. Верхний Джулат. К истории золотоордынских городов на Северном Кавказе. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ РАН, 2014а. 160 с.
188. Кузнецов В. А. Аланы и Кавказ: Осетинская эпопея обретения Родины. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014б. 160 с.
189. Кузнецов В. А. Нижний Архыз и раннее православие. Аланская епархия в X–XII веках. Пятигорск: ООО Издательство «Снег», 2017. 319 с.
190. Кузнецов В. А. Кавказская Алания. Запад–Восток. Историко-археологические очерки. Пятигорск: СНЕГ, 2019. 208 с.

191. Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб.: Алетейа, 2000. 318 с.

192. Кулешов Вяч. С. Касожская и хазарская мечети в Дамаске XII в. (предварительное сообщение). 2017. С. 1–3 [сайт] URL: http://www.academia.edu/33785207/Касожская_и_хазарская_мечети_в_Дамаске_XII_века_Kashak_Circassian_and_Khazarian_Mosques_in_the_12th_century_Damascus_Draft_2017_.

193. Лавров Л. И. Новые материалы по арабской эпиграфике на Северном Кавказе // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.–Л., 1963. Т. XXI. С. 267–296.

194. Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // КЭС. М., 1969. Т. IV. С. 70–151.

195. Леонтьева А. С. Мусульманские погребения Змейского катакомбного могильника // Археологическое наследие Кавказа: актуальные проблемы изучения и сохранения. XXXI Крупновские чтения. Материалы международной научной конференции, посвященной 50-летию Крупновских чтений и 50-летию Дербентской археологической экспедиции. Махачкала, 20–25 апреля 2020 г. Махачкала, 2020. С. 379–382.

196. Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. В переводе с греческого В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского, с предисловием О. М. Бодянского. М.: В Университетской типографии (М. Катков), на Страстном бульваре, 1884. IV+369.

197. Летопись Картли. Перевод, введение и примечания Г. В. Цулая // Памятники грузинской исторической литературы IV (Источники по истории Грузии 29). Тбилиси: Издательство «Мецниереба», 1982. 112 с.

198. Лопарев Хр. М. Греческие Жития Святых VIII и IX веков. Опыт научной классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. Петроград: Типография Императорской Академии Наук, Вас., Остр. 9 лин., № 13, 1914. Ч. I. Современные жития. XIII+568 с.

199. Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейа, 2001. 412 с.

200. Магарамов Ш. А. Этно-конфессиональная картина города Дербента в VI–XIX вв. // История, археология и этнография Кавказа. Махачкала, 2020. Т. 16. № 1. С. 50–75.

201. Малахов С. Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М.: СЕМ, 2015. 372 с.

202. Малахов С. Н. Аланская митрополия в X–XVI вв.: историко-археологические очерки. Владикавказ: Ир, 2020. 631 с.

203. Малашев В. Ю., Гаджиев М. С., Илюков Л. С. Страна маскутов в Западном Прикаспии. Курганные могильники Прикаспийского Дагестана III–V вв. н. э. Махачкала: Мавраевъ, 2015. 452 с.

204. Малаевкин А. Г. Историческая география Центральной Азии (материалы и исследования). Новосибирск: Издательство «Наука». Сибирское отделение, 1981. 336 с.

205. Малявкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: Тексты и исследование. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1989. 432 с.

206. Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиции. М.: СЕМ, 2014. 264 с.

207. Марзоев И. Т. Осетинская феодальная знать в системе взаимодействий этнических элит Северного Кавказа (XVIII–нач. XX вв.). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 207 с.

208. Марзоев И. Т. Религиозный фактор политики России в XVIII–XIX вв. в Осетии // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Люблин–Майкоп, 2014. С. 181–194.

209. Мекерова М. Дж. О тюркском этническом компоненте Аланского государства // Тюрки Северного Кавказа: история, археология, этнография: Сборник научных трудов. М., 2009. С. 217–223.

210. Мехмадиев Е. А. Византийско-персидское противостояние в 540-х гг. и регионы Западного Кавказа: к вопросу о военной кампании персидского царя Хосрова I Ануширвана (531–579 гг.) против абхазов (авасгов) // Проблемы истории, филологии, культуры. М.–Магнитогорск–Новосибирск, 2021. № 3 (73). С. 255–262.

211. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 714 с.

212. Милорадович О. В. Средневековые мечети городища Нижний Джулат // Средневековые памятники Северной Осетии (Труды Северо-Кавказской экспедиции 1958–1960 гг., том II). МИА, 1963. № 114. С. 66–86.

213. Минаева Т. М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1971. 248 с.

214. Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 265 с.

215. Мишин Д. Е. Хосров I Ануширван (531–579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха. М.: ИВ РАН, 2014. 696 с.

216. Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Сорочан С. Б. Крым в «хазарское» время (VIII–середина X вв.): вопросы истории и археологии. М.: Нелит, 2017. 744 с.

217. ал-Мукаддаси. «Ахсан ат-такасим фи ма'рифат ал-акалим» («Лучшее разделение для познания климатов»): климаты ад-Дайлам и ар-Рихаб. Перевод с арабского (под редакцией В. М. Бейлиса), введение, комментарий, указатели, карта, таблицы Н. И. Серикова // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Сборник статей. М., 1994. Вып. 2. С. 268–333.

218. Муратов Б. А. Телеские предки башкир в китайской хронике «Суй шу» // Мир науки, культуры, образования. Горно-Алтайск, 2012. № 3 (34). С. 251–252.

219. Мухаммад ибн Наджиб Бакран. Джахан-наме (Книга мира). Издание текста, введение и указатели Ю. Е. Борщевского // Памятники ли-

тературы народов Востока. М.: Издательство восточной литературы, 1960. Большая серия. Т. X. 22+141 с.

220. Нарожный Е. И. К этносоциальной атрибуции городского населения Терско-Кумского междуречья (по материалам мусульманских захоронений эпохи Золотой Орды) // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Сборник научных трудов. Орджоникидзе, 1988. С. 159–172.

221. Нарожный Е. И. Средневековые кочевники Северного Кавказа (Некоторые дискуссионные проблемы этнокультурного взаимодействия эпохи Золотой Орды). Армавир: АГПУ, 2005. 210 с.

222. Нарожный Е. И. Русско-ордынский поход против «славного яского города Деякова» в контексте политической обстановки на Северном Кавказе // Золотоордынская цивилизация. Сборник статей. Казань, 2009. Вып. 2. С. 154–162.

223. Нарожный Е. И. Конфессиональный синкретизм XIII–XV вв. в погребальных обрядах населения Северного Кавказа // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции. Барнаул, 2014. С. 147–153.

224. Нарожный Е. И., Соков П. В. К этнокультурной характеристике погребенных могильников №№ 1 и 2 поселения «Железнодорожное-1» (Крымский район Краснодарского края) // Материалы Международной научной конференции, посвященной 75-летию со дня рождения ученого-кавказоведа Ю. Н. Воронова. Сухум, 2018. С. 186–190.

225. Немет П. Образование пограничной области Боржава // Проблемы археологии и древней истории угров. Сборник статей советских и венгерских археологов. М., 1972. С. 206–220.

226. Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 355–419.

227. Новосельцев А. П. К истории аланских городов // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1969. Т. II. С. 132–136.

228. Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 264 с.

229. Новосельцев А. П. Древняя Русь, Кавказ и Закавказье в восточных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти члена-корреспондента РАН Анатолия Петровича Новосельцева. М., 2000. С. 264–477.

230. Ньюшков В. А. Абхазия и Арабский Халифат в первой половине VIII в. // Война и мир в истории Кавказа. Материалы Международной научной конференции, посвященной 20-летию Победы народа Абхазии в Отечественной войне 1992–1993 гг. (24–26 сентября 2013 г.). Сухум, 2016. С. 35–46.

231. Ньюшков В. А. История и культура апсиллов (II в. до н. э.—VIII в. н. э.). Сухум: Дом печати, 2016а. 216 с.
232. Оллсен Т. Т. Прелюдия к западным походам: монгольские военные операции в Волго-Уральском регионе в 1217–1237 годах // Научный Татарстан. Казань, 2003. № 2–4. С. 351–362.
233. Осетины глазами русских и иностранных путешественников XIII–XIX вв. Составление, вводная статья и примечания Б. А. Калоева. Перевод части текстов И. С. Зевакиной. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. 319 с.
234. Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М.: Знак, 2004. 416 с.
235. Пилипчук Я. В. Кем были буртасы? // Историческая этнология. 2018. Т. 3. № 2. С. 252–266.
236. Пилипчук Я. В. Миграции огурских племен (V–VII вв.) // Тюркологические исследования. 2019. Т. 2. № 4. С. 63–85.
237. Подосинов А. В. Восточная Европа в римской картографической традиции. Тексты, перевод, комментарий. М.: Индрик, 2002. 488 с.
238. Полосин В. В. Об арабском названии Кавказской Албании (Аррана) // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1973. М., 1979. С. 162–167.
239. Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. Центральное Предкавказье в пространстве влияния Великого Шелкового пути и других транскавказских торговых магистралей в V–начале XIII веков. Ставрополь: Печатный Двор, 2017. 272 с.
240. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.). Публикация О. Г. Большакова, А. Л. Монгайта / Перевод с арабского, вступительная статья и примечания О. Г. Большакова, исторический комментарий А. Л. Монгайта. М.: Главная редакция восточной литературы, 1971. 136 с.
241. Пфаф В. Б. Путешествие по ущельям северной Осетии (с рисунком) // ССК. Тифлис, 1871. Т. I. С. 127–176.
242. Рашковский Б. Хасдай ибн Шапрут и Абу-л-Касим ибн Хаукаль: хазарская дипломатия еврейского сановника в арабском географическом трактате // Українська орієнталістика: спеціальний випуск з юдаїки. Київ, 2011. С. 154–169.
243. Рашковский Б. Е. Дербент (Баб ал-Аббаб) в средневековой еврейской литературе // Дербент – город трёх религий. Материалы Международной научно-практической конференции (Дербент, 25 марта 2015 г.). Махачкала, 2015. С. 51–61.
244. Романова Г. Б. К вопросу об арабских куфических надписях из Нижнего Архыза // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Влади-

кавказ. 21–25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Владикавказ, 2008. С. 317.

245. Романова Г. Б. К вопросу об арабских куфических надписях из Нижнего Архыза // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Ставрополь, 2009. Вып. IX. Археология и краеведение. С. 383–386.

246. Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. 160 с.

247. Ромашов С. А. От тюрков к хазарам: Северный Кавказ в VI–VII вв. // Тюркологический сборник 2003–2004: Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005. С. 185–202.

248. Рыбаков Б. А. Русские земли по карте Идриси 1154 года // КСИИМК. М., 1952. Вып. XLIII. С. 3–44.

249. Сабанчиев Х.-М. А., Бегеулов Р.-М., Батчаев Ш. М., Аккиева С. И. Глава 2. 1. Этнические и социально-политические процессы в средние века и новое время // Карачаевцы. Балкарцы. М., 2014. С. 30–59.

250. Савенко С. Н. Характеристика социального развития аланского общества Северного Кавказа по материалам катакомбных могильников X–XII вв. н. э. // Археология евразийских степей. Пятигорск–Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2017. 384 с.

251. Савенко С. Н. К вопросу о признаках, особенностях и характерных чертах городских некрополей Центрального Предкавказья X–XIV вв. // Археология евразийских степей. VIII Международная научная конференция «Диалог городской и степной культур на евразийском пространстве», посвященная памяти Г. А. Федорова-Давыдова. Казань, 2018. № 4. С. 287–291.

252. Сатцаев Э. Б. Исторические особенности развития мусульманства в Осетии // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Люблин–Майкоп, 2014. С. 209–216.

253. Сведения арабских и персидских источников о походах к северу от Дербента (22/642–643 и 119/737 гг.). Перевод текстов с арабского на русский язык и комментарии подготовила Нурия Гараева // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. С. 440–471.

254. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане. II. Ибн-ал-Факих. Перевод и примечания Н. А. Караулова // СМОМПК. Тифлис, 1902. Вып. XXXI. Отд. I. С. 1–57.

255. Семёнов И. Г. История стран и народов Западного Прикаспия (1-е тысячелетие новой эры). Казань: Тан-Заря, 1994. 228 с.

256. Семёнов И. Г. Этнополитическая история Восточного Кавказа в III–VI вв. Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.02. Махачкала, 2002. 28 с.

257. Семёнов И. Г. О набеге хазарского полководца Блучана на Грузию в VII вв. // Материалы Одиннадцатой Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2004. Ч. 1. 40–46.

258. Семёнов И. Г. К интерпретации титула хазар-эльтебер // Проблемы еврейской истории. Ч. 1. Материалы научных конференций Центра «Сефэр» по иудаике 2007 года. Памяти профессора Джона Дойла Клира. М., 2008. С. 86–95.

259. Семёнов И. Г. Эпизоды биографии хазарского принца Барсбека // Материалы Пятнадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Памяти Рашида Мурадовича Капланова. М., 2008а. Вып. 23. Ч. 2. С. 282–297.

260. Семёнов И. Г. К реконструкции военно-политической и этнической структуры раннего Хазарского каганата // Хазары: Миф и история. М.; Иерусалим, 2010. С. 66–76.

261. Сидоренко В. А. Монетная чеканка Кырк Йера и Каффы в истории Крымского ханства 1442–1475 гг. // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2015. Вып. XX. С. 263–302.

262. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. (С половины VII века до конца X века по Р. Х.) / Собрал, перевел и объяснил А. Я. Гаркави. СПб.: Типография Императорской академии Наук, 1870. VIII+308 с.

263. Сланов А. А. Военное дело алан I–XV вв. Владикавказ: СОИГСИ, 2008. 400 с.

264. Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. СПб.: В Университетской типографии в Казани, 1887. XXXV+772 с.

265. Сорочан С. Б. Ромейское царство. Книга для чтения по истории Византии. В. 3-х ч. Харьков: Майдан, 2020. Ч. 3. 1086 с.

266. Сулейманов А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Ч. II. Горная Ингушетия (юго-западная часть), Горная Чечня (центральная и юго-восточная часть). Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1978. 289 с.

267. Таказов Ф. М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII–начало XX вв.). Владикавказ: Издательско-полиграфический центр СОИГСИ, 2007. 199.

268. Тарихи Дербенд-наме. Баку: «Нагыл Еви», 2011. 170 с.

269. Тебуев Р. С., Хатуев Р. Т. Очерки истории карачаево-балкарцев. М.: Илекса, Ставрополь: Ставропольсервисшкола, 2002. 224 с.

270. Тер-Гевондян А. Н. Армения и Арабский халифат. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1977. 321 с.

271. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1884. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. XVI+563 с.

272. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузеном и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. Т. II. 308 с.

273. Тменов В. Х. Осетинское язычество в системе средневековых религиозных верований народов Северного Кавказа // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 170–194.

274. Тменов В. Х. Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева, 1996. 437 с.

275. Тменов В. Х., Бесолова Е. Б., Гоновоблев Е. Н. Религиозные воззрения осетин (история религии – в истории народа). Хрестоматия для учителей и учащихся, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева, 2000. 503 с.

276. Тортика А. А. Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII–третья четверть X вв.). Харьков: ХГАК, 2006. 553 с.

277. Тогошвили Г. Д. К вопросу о времени и условиях переселения осетин на территорию Грузии. По поводу статьи В. Н. Гамрекели // Тогошвили Г. Д. Избранные труды по кавказоведению. Владикавказ: Ир, 2014. Т. II. С. 260–276.

278. Туаллагов А. А. Христианство и аланы Северного Кавказа // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009. С. 131–175.

279. Туаллагов А. А. Ранние аланы. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 462 с.

280. Туаллагов А. А. Амбал Ясин // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017. С. 443–476.

281. Туаллагов А. А. «Магас» – столица Алании // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017а. С. 526–560.

282. Туаллагов А. А. Дарьял – «Ворота алан» // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2018. Т. XIII. № 1, 2. С. 249–308.

283. Туганов Э. М. О религиях алан // Дарьял. Владикавказ, 1992. № 3. С. 195–196.

284. Узденов Т. А. Карачай // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 1998. Вып. 1. С. 42–44.

285. Урусов К. С.-Б. Аланская история и этика (краткий экскурс). Карачаевск, 2013. 103 с.

286. Фидаров Р. Ф. Мусульманские погребения алан XIII–XIV вв. с могильников Верхнего Джулата // Историко-филологический архив. I. Владикавказ, 2004. С. 16–46.

287. Хабичев М. А. Карачаево-балкарское именное словообразование (опыт сравнительно-исторического обучения). Черкесск: Ставропольское книжное издательство Карачаево-Черкесское отделение, 1971. 302 с.

288. Хайнрих А. Раннесредневековые катакомбные могильники у селений Чми и Кобан (по материалам Венского Естественно-исторического музея) // Аланы: история и культура. ALANICA—III. Владикавказ, 1995. С. 184–258.

289. Халикова Е. А. Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X—начала XIII вв. Казань: Издательство Казанского университета, 1986. 160 с.

290. Хатуев Р. Т. Хроника аланских царей // Серия «Библиотека краеведа». Вып. II. Черкесск, 2007. 118 с.

291. Хатуев Р. Т. Глава вторая. Политическая история // Лайпанов К. Т., Хатуев Р. Т., Шаманов И. М. Карачай с древнейших времен до 1917 года. Историко-этнографические очерки. Черкесск, 2009. С. 43–88.

292. Хатуев Р. Т. Аланские территории в составе халифата // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. 24–26 июня 2010 г. Карачаевск, 2010. С. 262–268.

293. Хатуев Р. Т., шейх Биджи М. А. Алания мусульманская. Очерк профессиональной истории Центрального Кавказа VII–XV вв. Черкесск: ИКО «Аланский Эрмитаж», 2011. 207 с.

294. Хвольсон Д. А. Известия о Хазарах, Буртасах, Болгарах, Мадьярах, Славянах и Руссах Абу-Али Ахмеда бен Омар Ибн-Даства, неизвестного до селе арабского писателя X века, по рукописи Британского Музея. В первый раз издал, перевел и объяснил Д. А. Хвольсон. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1869. 199 с.

295. Хизриев Х. А. Северный Кавказ и Арабский халифат: мифы и реальность // Вестник Чеченского института повышения квалификации работников образования. Грозный, 2003. Вып. 3. С. 50–53.

296. Хизриев Х. А. Чечня в период раннего средневековья (V–XII вв.) // Вестник Института развития образования ЧР. Грозный, 2014. Вып. 13. С. 57–77.

297. Хоружая М. В. Захоронения в ямах с подбоем Верхне-Салтовского катакомбного могильника (по материалам раскопок 1984–2012 гг.) // Древности 2013. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2013. Вып. 11. С. 201–224.

298. Хоружая М. В. Детские погребения из катакомб Верхне-Салтовского археологического комплекса (попытка половозрастной и социальной интерпретации) // Древности 2014–2015. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2015. Вып. 13. С. 257–274.

299. Хотко С. Аланы и асы в мамлюкском Египте // Дарьял. Владикавказ, 1995. № 1. С. 211–218.

300. Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года. Подготовка латинского текста и перевод С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко. Экспозиция и исследование А. Г. Юрченко. СПб.: Евразия, 2002. 478 с.

301. Цукерман К. Про дату навернення хозар до іудаїзму й хронологію князювання Олега та Ігоря // *Ruthenica*. Київ, 2003. Т. III. С. 53–84.
302. Цукерман К. Аланы и асы в раннем Средневековье // *КСИА*. М., 2005. Вып. 218. С. 65–84.
303. Цулая Г. В. Осетины в контексте истории Грузии (Домонгольский период) // Цулая Г. В. Силуэты Грузии – 1. М., 2007. С. 281–311.
304. Цулая Г. В. Грузинский «Хронограф» XIV в. о народах Кавказа // Цулая Г. В. Силуэты Грузии – 2. М., 2008. С. 76–111.
305. Цховребова Д. А. К вопросу о языковых и письменных культурных кодах в культуре осетинского народа с введением христианства // *Электронный журнал «Терра культура»*. Луганск, 2020. № 12 [сайт] URL: <https://terra.lgaki.info/socium/k-voprosu-o-yazykovyh-i-pismennyh-kulturnyh-kodah-v-kulture-osetinskogo-naroda-s-vvedeniem-hristianstva.html>
306. Чекин Л. С. Картография христианского средневековья. VIII–XIII века. Тексты, перевод, комментарий // *Древнейшие источники по истории Восточной Европы*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 366 с.
307. Чеченов И. М. К истории вторжения войск Тимура в междуречье верховьев Кубани и Терека осенью 1395 г. // *Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: Исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала. 23–28 апреля 2012 г. Махачкала, 2012. С. 403–405.*
308. Чингисхан. История завоевателя мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меалик Джувеини. Перевод с текста Мизры Мухаммеда Казвини на английский язык Дж. Э. Бойла с предисловием и библиографией Дэвида О. Моргана. Перевод текста с английского на русский язык Е. Е. Харитоновой. М.: Магистр-Пресс, 2004. LXI+689 с.
309. Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам. Составлена на основе устных сказаний, народных преданий и сохранившихся старинных сведений. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение Республики Южная Осетия, 1993. 148 с.
310. Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны: (Жизнеописание султана Джелал ад-Дина Манкбурны). Издание критического текста, перевод с арабского, предисловие, комментарий, примечания и указания З. М. Бунятова // *Памятники письменности Востока CVII*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. 798 с.
311. Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала: Типография Дагестанского филиала АН СССР, 1969. 251 с.
312. Шихсаидов А. Р. Дагестанская историческая хроника «Та’рих Дāгестāн» Мухаммада Рафй’ (к вопросу об изучении) // *Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1972*. М., 1977. С. 90–119.

313. Шихсаидов А. Р., Шихалиев Ш. Ш. Арабский период исламизации Дагестана (VII–IX вв.) // *Rah Islamica*. 2010. № 2 (5). С. 75–90.

314. Шпилевский С. М. Древние города и другие булгарско-татарские памятники в Казанской губернии. Казань: Университетская типография, 1877. X+585+XVI с.

315. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 1. Надписи X–XVII вв. / Тексты, переводы, комментарии, введение и приложение Л. И. Лаврова // Памятники письменности Востока. II, 1. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1966. 300 с.

316. Эршлер Д. A. F. Thordarson. Ossetic grammatical studies. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009. 255 p. (Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse. Bd. 788. Veröffentlichungen zur Iranistik. Nr. 48) // ВЯ. М., 2011. № 1. С. 151–156.

317. Юрченко А. Г. Книга Марко Моло: записки путешественника или имперская космография. СПб.: Евразия, 2007. 864 с.

318. Якубовский А. Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. (Черты из торговой жизни половецких степей) // ВВ. М., 1927. Т. XXV. С. 53–76.

319. Ahsanūt-t-Takāsīm fī ma‘rifati, l-aqālīm knowes as al-Muqaddasī. Translated from the Arabic and edited by Lieut.-Colonel G. S. A. Ranking and R. F. Azoo. Vol. I. Fasc. II. // Collection of Oriental Works by the Asiatic Society of Bengal. Calcutta: printed at the Baptist Mission Press, and published by the Asiatic Society, 1899. New Series. № 952. P. 97–192.

320. Alemany A. Alans in Khazaria and Khazars in Alania. On the Nature and Role of North Iranian Elements in the Khazar Empire // *Chronica*. Annual issue of Szeged Institute of History. Szeged, 2011. Vol. 1. P. 168–177.

321. Alemany A. Alans in Khazaria and Khazars in Alania. On the Nature and Role of North Iranian Elements in the Khazar Empire // *NARTAMONGÆ*. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. P. 110–120.

322. Brook K. A. The Jews of Khazaria. Lahman–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006. XII+317 p.

323. Chronique de Denys de Tell-Mahré. Quatrième partie. Publiée et traduite par J.-B. Chabot. Paris: Librairie Émile Bouillon, 1895. XX+206+XLI p.

324. Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d’Antioche (1166–1199). Editee pour la premiere fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Paris: Ernest Leroux, editeur, 28, rue Bonaparte, 28, 1901. T. II. 547 p.

325. Çoban E. Eastern Muslim Groups among Hungarians in the Middle Ages // *Bilig*. Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi. Ankara, autumn 2012. T. 63. P. 55–76.

326. Czeglédy K. Khazar Raids in Transcaucasia in 762–764 A. D. // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1960. T. XI. Fasc. 1–3. P. 75–88.

327. Dardess J. W. *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yuan China* // *Studies in Oriental Culture*. New York and London: Columbia University Press, 1973. № 9. 245 p.

328. *Das Buch der Länder von Schech Ebu Ishak el Farsi el Isztachri*. Aus dem Arabischen übersetzt von A. D. Mordtmann. Nebst einem Vorwort von Prof. C. Ritter. Mit 6 Karten // *Schriften der Akademie von Ham*. Hamburg: Druck und Lithographic des Rauhen Hauses, 1845. Bd. 1. Abth. 2. XX+204 s.

329. *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes extrait du Mo'djem el-Bouldan de Yaqout et complété à l'aide de documents arabes et persans pour la plupart inédits*. Par C. Barbier de Meynard. Paris: Imprimé par autorisation de l'empereur, M DCCC LXI. XXI+640 p.

330. Dunlop D. M. *The History of Jewish Khazars*. Princeton: Princeton University Press, 1954. XV+293 p.

331. Golden P. B. *Khazar Studies. An Historico-Philological Inquiry into the Origin of the Khazars*. Budapest; Akadémiai Kiadó, 1980. Vol. I. 291 p.

332. *Historiæ Francorum scriptores, ab Hugone et Roberto regg. usque ad Philippi Augusti tempora. Quorum plurimi nunc primùm ex variis Codicibus MSS. in lucem prodeunt: alii verò auctiores et emendatiores. Cum epistolis regum, pontificum, ducum, abbatum, et aliis veteribus rerum Francicarum monumentis. Opera ac studio filii post patrem Francisci Duchesne. Lutetiae Parisiorum. Sumptibus Sebastiani Cramoisy, M. DC. XLI. T. IV. VIII+912+XV p.*

333. Howorth H. H. *The Westerly Drifting of Nomads, from the Fifth to the Nineteenth Century. Part X. The Alans or Lesghs* // *The Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. London, 1874. Vol. 3. P. 145–173.

334. Jeroussalimskaya A. *A propos de l'influence Sassanide sur l'art des tribus Alain. Sune trouvaille au Caucase du Nord* // *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis Vanden Berghe*. Edenda curaverunt. Gent, 1989. Vol. II. P. 897–916.

335. *Kitab al'Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, éditée et traduite en français par Alexandre Vasiliev, Professeur à l'Université de Youryev Dorpat Юрьев*. Seconde partie. Fasc. II // *Patrologia Orientalis*. Paris, 1912. T. VIII. P. 397–550.

336. Lin Ying. *Western Turks and Byzantine gold coins found in China // Transoxiana. Journal de Estudios Orientales. Ērān und Anērān*. Webfestschrift Marshak. 2003 [сайт] URL: http://www.transoxiana.com.ar/0106/lin-ying_turks_solidus.html.

337. Macoudi. *Les Prairies D'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, M DCCC LXIII. T. II. V+467 p.

338. Marquart J. *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840–940)*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1903. L+557 s.

339. Miller W. Trebizond. The Last Greek Empire. London: Society for Promoting Christian Knowledge, New York and Toronto: the Macmillan Co. Printed in Great Britain, 1926. 140 p.

340. Minorsky V. A History of Sharvān and Darband in the 10th–11th centuries. Cambridge: W. Heffer & sons LTD, 1958. VII+187+32 p.

341. Mote F. W. Imperial China: 900–1800. London: Harvard University Press, 2003. XIX+1107 p.

342. d’Ohsson M. C. Des Peuples du Caucase et des Pays au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, dans le dixième siècle, ou Voyage d’Abou-el-Cassim. Paris: Chez Firmin Didot Pere et Fils, 1828. XXII+284 p.

343. Pálóczi-Horvát A. Pechenegs. Cumans. Iasians. Budapest; Corvina: Kultúra, 1989. 142 p.

344. Pelliot P. Notes on Marco Polo I. Paris: Imprimerie Nationale Librairie Adrien-Maisonneuve, 1959. XII+611 p.

345. Polgár S. Notes on the role of Alania in international trade in the early Middle Ages (eighth-tenth centuries) on the basis of written sources// *Chronica*. Annual issue of Szeged Institute of History. Szeged, 2008. Vol. 7–8. P. 178–183.

346. Pritsak O. The Khazar Kingdom’s Conversion to Judaism // *Harvard Ukrainian Studies*. Cambridge, September 1978. Vol. II. № 3. P. 261–281.

347. *Rewriting Caucasian history: the medieval Armenian adaptation of the Georgian Chronicles: the original Georgian texts and the Armenian adaptation*. Translated with introduction and commentary by Robert W. Thomson (Oxford oriental monographs). Oxford: Clarendon Press, 1996. LIV+408 p.

348. de Saint-Martin V. *Etudes de géographie ancienne et d’ethnographie asiatique*. Paris: Arthus Bertrand, Libraire, 23, Rue Hautefeuille, et Chez l’Auteur, 124, Rue Montmartre, 1850. T. I. 351 p.

349. Sharaf al-Zamān Tāhir Marvazī on China, the Turks and India. Arabic text (circa A. D. 1120) with in English translation and commentary by V. Minorsky // James G. Forlong Fund. Vol. XXII. London: The Royal Asiatic Society, 1942. 170+53 p.

350. The Chronicle of Zuknīn, parts III and IV: A. D. 488–775. Translated from Syriac with Notes and Introduction by Amir Harrak // *Mediaeval Sources in translation*; 36. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999. 388 p.

351. *The Deeds of the Franks and Other Jerusalem-Bound Pilgrims: The Earliest Chronicle of the First Crusades*. Edited and Translated by Nirmal Dass. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plimouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011. VIII+154 p.

352. *The History of al-Tabarī (Ta’rīkh al-rusul wa’l-mulūk)*. New York: State University of New York Press, 1987. Vol. XVIII. Between Civil Wars: The Caliphate of Mu’āwiyah A. D. 661 – 680/A. H. 40–60. Translated and annotated by Michael G. Morony. University of California, Los Angeles (Bibliotheca Persica. Suny. Series in Near Eastern Studies). XI+261 p.

353. *The History of al-Tabarī (Ta’rīkh al-rusul wa’l-mulūk)*. New York: State University of New York Press, 1989. Vol. XXIV. The Empire in Transition:

The Caliphates of Sulaymān, `Umar, and Yazīd A. D. 715–724/A. H. 97–105. Translated and annotated by David Stephan Powers. Cornell University (Bibliotheca Persica. Suny. Series in Near Eastern Studies). XVII+218 p.

354. The History of al-Tabarī (Ta`rīkh al-rusul wa`l-mulūk). New York: State University of New York Press, 1989a. Vol. XXV. The End of Expansion: The Caliphate of Hishām A. D. 724 – 738/A. H. 105–120. Translated by Khalid Yahya Blankinship. University of Washington (Bibliotheca Persica. Suny. Series in Near Eastern Studies). XIX+219 p.

355. The Oriental Geography of Ebn Haukal, an Arabian traveller of the tenth century. Translated from a Manuscript in his own Possession collated with one preserved in the Library of Eton College by Sir William Ouseley, Knt. LL. D. London: at the Oriental Press, by Wilson & Co, 1800. XXXVI+327 p.

356. Theophanis Chronographia recensvit Carolus de Boor. Lipsiae: In aedibus B. G. Tevneri, MDCCCLXXXIII. Vol. 1. Textum Graecum continens. VIII+503 p.

357. Thordarson F. Ossetic Grammatical Studies // Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 788. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik Herausgegeben von Bert G. Fragner und Velizar Sadovski Nr. 48. The Institute for Comparative Research in Human Culture/ Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Series B: Skrifter CXXXI. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009. 255 s.

358. Vacca A. Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania // Cambridge Studies in Islamic Civilization. New York: Cambridge University Press, 2017. XVI+273 p.

359. Vernadsky G. A History of Russia. New Haeven: Yale University Press; London: Oxford University Press, 1945. XI+517 p.

360. Vinogradov A. Yu. History of Christianity in Alania before 932 // Basic Research Program. Working Papers. Series: Humanities WP BRP 146/HUM/2017. Moscow, 2017. 12 p.

АЛАНЫ И ХРИСТИАНСТВО

Согласно церковной традиции, распространение христианского вероучения среди алан, начинается в 40 г. н. э. с проповеднической деятельности апостола Андрея, охватившей прилегающие к Черному морю районы (Dvornik F. 1958). Различной полноты сведения о ней появляются с III в. в трудах Оригена, Евсевия Памфила, епископа Тирского св. Дорофея, епископа Епифания Кипрского, епископа Ипполита, Сафрония, Праксейса, Никиты Давида Пафлагонского, Арсения Керкирского, патриарха Никифора Каллиста, иерусалимского иеромонаха Епифания и др. Последний сам прошел по легендарным местам проповеди и составил «Хождения Андрея», которые явились сводом существовавших до него преданий и легли в основу грузинского и славянского вариантов. Сокращенное и несколько переделанное изложение труда Епифания было произведено Симеоном Метафрастом и вошло в греческие Минеи.

О путешествии св. Андрея повествуют русские православные Четьи Минеи. О давнем миссионерстве свидетельствует коптская литература. В Грузии поздние сообщения о нем отмечены в «Картлис Цховреба». Представлены и другие источники, в частности, труд Еквтиме Атонели (~955–1028 гг.) (Абхазия и абхазы... 1988. С. 25–26, 35). У абхазов и осетин известны предания о посещении апостолом их земель. Подобные легенды бытовали по всему побережью Черного моря, во многих городах и местностях стояли церкви в честь апостола, хранились иконы с его изображением.

Вместе с тем, в Новом Завете никаких сведений о хождении апостола Андрея по восточному побережью Черного моря, откуда он якобы переходил в Аланию, не содержится. Впервые о «скифском» жребии апостола упоминал Евсевий Кесарийский. О проповеди апостола в Скифии писал Ориген. Развитие «скифской легенды» отмечается в списках апостолов и учеников, самым ранним из которых является Псевдо-Епифаний. Его источником считают список, родственной версии Псевдо-Ипполита, который лег в основу смешанных списков. В нем указывается на проповедь среди «скифов, согдиан и саков», что, как полагают, отражает тенденцию расширения поля деятельности на все родственные скифам ираноязычные кочевые народы. Так сарматы появляются на месте саков в Эскуриальской рукописи «Жития» монаха Епифания.

Впервые привязка деятельности апостола к восточному побережью Черного моря появляется у упомянутого Псевдо-Епифания (иногда подписано св. Софронием) V–VI вв., который самостоятельно, без опоры на источники, соединил южный регион проповеди апостола с северным, где у него фигурирует Севастополь Великий (совр. Сухум), добавляя извлечение из более ранних апостольских списков об отмеченной проповеди среди «скифов, согдиан и саков». В одной из редакций Псевдо-Епифания саки заменяются на горсинов, т. е. на грузин. Созданное Псевдо-Епифанием описание перешло в последующие апостольские списки.

В двух армянских, двух сирийских и одном латинском списках второго сирийского типа говорилось о мученичестве Симона Кананита в Воспоре (Боспор, Босфор, Постор). Данная линия освещения апостольских деяний привела к формированию к VIII–IX вв. представлений о двух районах апостольской проповеди на восточном берегу Черного моря – южном Андрея (Севастополь) и северном Симона (Боспор). Окончательное структурирование сведений Псевдо-Епифания об апостольской деятельности Андрея было сделано Епифанием Монахом, который прошел по местам полагавшихся апостольских деяний. В своем путешествии он руководствовался списком апостолов Псевдо-Епифания, ведя собственные наблюдения и привлекая становившиеся ему известными местные легенды.

Не обнаружив верхних эфиопов своего предшественника, он помещает к востоку от Черного моря, за описанием Фасиса в Лазике (совр. Поти), ставшие ему известными реальные народы – «иверы, сусы, фусты и аланы». За Фасисом следовала Сусания, название которой является искажением названия Свания, т. е. Сванетия, что привело и к форме «сусы» для названия народа. Их женоуправляемость, как полагают исследователи, может восходить к сведениям о сарматах, савроматах за счет того же фонетического сходства названий.

Отсюда «по следам апостола» Епифаний Монах и отправляется в Аланию и в город Фуст, с которым, несомненно, связаны сведения о народе фустов, откуда возвращается в Абасгию (Абхазия). Далее через Зихию шел путь в Боспор, который Епифаний Монах посетил во время своего путешествия, совершенного между 815 и 820 гг. В конечном итоге, Епифаний Монах составляет между 815 и 843 гг. собственную редакцию Жития апостола Андрей, сводя в ней сведения Псевдо-Епифания, местных легенд и собственных наблюдений.

Если в первой редакции Жития св. Андрея некий писец заменил сарматов на авасгов, то Епифаний Монах заменил их на горсинов, т. е. на грузин.

Таким образом, именно Епифаний Монах создал цельное описание деятельности св. Андрея к востоку от Черного моря, включив в нее и Аланию. Конечно, данное описание несколько не исторично, и нет никаких действительных оснований, вопреки некоторым размышлениям (Бесолов В. Б. 2010. С. 52–53; 2015. С. 312–313) и утверждениям (Пфаф В. Б. 1870. С. 28–29; Сабинин Г. (М.). 1877. С. 1314; Гедеон. 1992. С. 15–16; Тменов В. Х. и др. 2000. С. 39; Блиев М. М., Бзаров Р. С. 2000. С. 114; Дорофей (Дбар). 2005; Бзаров Р. С. 2011; 2017а. С. 9; 2020а. С. 21; Чубинова Т. Г., Ермоленко Л. П. 2015. С. 33; Аланский Свято-Успенский... 2015. С. 5; Уарзиати В. С. 2018. С. 528; Джигоев Л. 2014; 2019; Отец Яков (Хетагуров). 2014; Гутнов Ф. Х. и др. 2019. С. 339), полагать появление апостола на указанных территориях, в том числе, и в Алании. Нет и оснований, в частности, усматривать в сведениях о согдианах (Бубенок О. Б. 2019. С. 81–96, 136), как до сих пор пытаются иногда полагать (Ртвеладзе Э. 2013. С. 44–46), реальную историю принятия христианства в Причерноморье согдийцами-купцами.

Крайне гипотетично (Dvornik F. 1958. P. 208–209) и неприемлемо отождествление согдианов с аланами. Столь же безосновательно мнение (Сланов А. А. 2016. С. 67) о связи легенды с посещением св. Андреем алан (Деяния апостола Андрея. 2003. С. 194, 195) с Крымом. Показательно, как отмечают исследователи, что Епифаний Монах не отмечает никаких следов культа и памяти об ап. Андрее в Алании или на Западном Кавказе, в целом (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 12), что подчеркивает отрицательные реалии здесь в отношении не только апостольской деятельности, но и самого христианства. Объявление, что к началу IX в. христианство уже широко распространилось у алан (Асратян Д. К. 2020. С. 36, 67–68), следует отклонить как бездоказательное.

Сведения о таком путешествии апостола Андрея, несомненно, распространяемые церковью на Кавказе, в том числе, в Алании, не историчны, а, следовательно, не подлежат историческому разбору, лишь «освещая» позднее самой церковью известные христианские земли или земли, в которых наблюдались какие-либо христианские черты (Туаллагов А. А. 1995. С. 59; 2009. С. 131–132). О поддержке, например, на Северо-Западном Кавказе легенд о хождении апостола Андрея может свидетельствовать давняя находка надпи-

си на мраморной плите с изображением восьмиконечного креста, упоминающая «святого апостола Андрея» (Сборник греческих... 1881. С. 20, № 39). Следует признать, что созданные сведения о путешествии апостола Андрея нельзя считать достоверными (Кодзавев А. Н. 1903. С. 58; Кузнецов В. А. 2000. С. 76; 2013. С. 639; Малахов С. Н. 2020б. С. 131–138). Они были направлены на локализацию легендарных событий (Кузнецов В. А. 2007. С. 41) в рамках реальной географии и на увязывание с известными уже христианскими центрами. Характер попыток возражать такому положению (Беляев С. А. 1994. С. 37–40; Асратян Д. 2019. С. 7–8, 11; 2020. С. 28–32, 35–36) лишь подтверждает справедливость приведенного заключения.

В таком положении критический анализ легенды об апостоле (Vinogradov A. Yu. 2017. P. 4, n. 14) не выходит за обозначенные границы и, как представляется, не несет в себе научной перспективы. И, естественно, на основании «Жития Андрея» Епифания Монаха нет никакой возможности предполагать, «... что аланы уже были во многом подготовлены к принятию веры Христовой» (Асратян Д. К. 2018а. С. 279; Отец Яков (Хетагуров). 2014; Джюев Л. 2019). Давнее замечание архимандрита Макария, что «... доказать существование Христианства в Алании с тех пор нет никакой возможности» (История христианства... 1846. С. 103), остается в силе, хотя игнорируется другими авторами (Гедеон. 1992. С. 15–17).

В Иберии до X в. не существовало никаких собственных представлений о путешествии в ее пределы апостола Андрея. Но затем здесь начинает привлекаться греческая традиция, в основе которой лежит труд Епифания Монаха. В составленном, как полагают, по инициативе Евфимия Святогорца в начале X в. на основе *Laudatio Nikity Davida Paflagona*, Жития апостола Андрея представлена территориальная детализация маршрута в Иберии, что не имело опоры в предшествующей письменной традиции. У самого Никиты Пафлагона в удел Андрея входят иверы, сарматы, тавры и скифы (Виноградов А. Ю. 1999. С. 353–367; 2007. С. 260–271; Джавахов Н. А. 1901. С. 102–113). Одной из причин, как полагают исследователи, появления грузинской версии деятельности св. Андрея было стремление противодействовать византийской экспансии в Восточном Причерноморье (Цулая Г. В. 1995. С. 89–90; 2007. С. 77–78, 239, 290–291). Несомненно, версия носила поздний и литературный характер (Pogodin A. 1937–1938. С. 130, 138–147).

Что касается упоминания Алании, т. е. Овсети, то ни, например, в первоначальной редакции «Картлис Цховреба» (и его армянской

версии), ни в «Житиях святых» Георгия Мтацминдели, составленных в XI в., оно не представлено. Только в позднейшей вставке говорится о посещении св. Андреем Овсети и ее г. Фостапор (Постапор, Боспор) (Rewriting Caucasian history... 1996. P. 359; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 24, 119–120). Искусственность составления такой «инновации» налицо, но, к сожалению, она не была учтена исследователями (Уарзиати В. С. 2018. С. 528). Полагать, что христианство рано могло распространяться между аланами за счет присутствия в горах многих евреев (Пфаф В. Б. 1870. С. 31), совершенно безосновательно.

Представлены ничем не подтверждаемые утверждения о рукописной книге 1750 г. из монастыря Давида Гареджи, якобы переписанной осетинским монахом Исихом и повествовавшей об избрании апостолом Андреем учеников Симона Кананели и Мататы. Матата был поставлен на место Иуды и посвящен в священники в Овсети, в которой он навсегда остался, изучил осетинский язык и проповедовал на нем (Чичинадзе З. 1993. С. 51–52). Об историчности подобных сведений можно судить даже только в свете самой проблемы проповеди апостола на Кавказе. Надо полагать, речь в издании шла о Матфее (Аланский Свято-Успенский... 2015. С. 5), одном из семидесяти апостолов, поставленном на место Иуды. Никакой связи с Осетией (Аланией) здесь не устанавливается.

Некоторые исследователи указывали, что в Деяниях Апостольских Евангелия от св. Луки на грузинском языке среди народов, внимавших в Иерусалиме апостольской проповеди, называются и некие ужики. Этих грузин-ужиков предлагалось считать предками современных осетин, которые еще до времени распятия Христа сошли в долины Грузии, захватили там власть и организовали государство. Здесь они имели свой сильный гарнизон. О тех событиях было известно даже в Палестине. Поэтому когда главный раввин Грузии Елиоз отправился в Иерусалим, где присутствовал при снятии Христа, а затем привез хитон Христа, его сопровождали и ужики, которые так и могли услышать проповеди святых апостолов (Сабинин Г. (М.). 1877. С. 6–7). Явно искусственная идентификация «грузин-ужиков» с осетинами произведена, несомненно, за счет труда Леонтия Мровели, повествовавшего о вторжении в Закавказье «хазар», историческим поводом которого многие исследователи считают давние походы скифов. Конечно, такое решение не может быть принято.

Таким образом, осы-аланы оказывались, по мысли М. Сабинина, непосредственными свидетелями важных для христианства собы-

тий в самом Иерусалиме. Данная трактовка изначально, видимо, была принята и современными исследователями (Гаглойти Ю. С. 1993. С. 182–183, комм. 3, 4). Впоследствии было отмечено, что локализация ужиков по грузинским источникам свидетельствует об их идентификации с кавказскими горцами, наиболее вероятно, с овсами-аланами Южного Кавказа (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 138–139, комм. 31, 32). Однако данное заключение не представляется окончательным.

Отождествление ужиков Деяний Апостольских Евангелия от св. Луки на грузинском языке с осетинскими произведено за счет грузинских сведений о крещении Картли св. Нино, в которых также упоминаются не осетины, а те же ужики, чья деятельность связывается с Мцхета. Их название еще ранее сопоставлялось с названием узов у Константина Багрянородного с указанием на возможное созвучие с названием осетин (Иосселиани П. 1850. С. 39–40). Сопоставление ужиков с узами, а через них с осетинами явно ошибочно. С другой стороны, сама этническая интерпретация ужиков имеет многие альтернативные предложения.

Исследователи отмечали, что их можно бы было отождествить и с ужиками, возможно, с черкесами (Заозерский С. А., Хаханов А. С. 1902. С. 26, сн. 2), которые, по сведениям «Картлис Цховреба», в начале XVI в. опустошили Имеретию (Хаханов А. С. 1904. С. 22, сн. 45), или с мадьярами или маджарами (Такайшвили Е. С. 1900. С. 58–59, сн. 1). Другие авторы, отвергая все указанные интерпретации, относили название к грузинскому заимствованию из армянского, которое, в свою очередь, восходит к сирийскому источнику. Под данным названием понимались эламцы, т. е. народ Сузианы (Хузистан) Персии. Сирийцы понимали под народом самих персов, что и полагается для понимания «Обращения Грузии» и его источников (Марр Н. 1900. С. 0137, сн. 1). Другие исследователи также идентифицировали ужиков с мидянами или персами (Обращение Грузии. 1989. С. 66, прим. 68; *Rewriting Caucasian history...* 1996. P. 90, п. 76). Указывалось и на русское ужик – «родственник» (Малахов С. Н. 2020б. С. 321–322).

Наконец, было указано, что в лице названия «ужики» мы имеем дело не с этнонимом, а с псевдо-этнонимом. В средневековой Армении ужиками называли несториан, к которым отрицательно относились в Грузии, что привело там к использованию названия «ужики» как синонима к «язычники». Образы «ненавистных ужиков» попали и в грузинскую демонологию. Полагают, что в грузинских

сведениях об ужиках сохранились какие-то смутные отголоски неудавшегося мероприятия в процессе христианизации горной Картли-Иберии и примыкающей к ней части Северного Кавказа (Цулая Г. В. 1979. С. 101–102).

Таким образом, проблема этнической идентификации ужиков остается без своего окончательного решения. Разброс предлагаемых решений от персов (предлагались и вавилоняне (Хаханов А. С. 1904. С. 22, сн. 45)) до осетин, с возможным включением в дискуссию и неэтнических определений, вынуждает оставить данную проблему вне темы истории христианства у алан. Тем более, что у нас нет никаких подтверждающих данных о столь раннем формировании аланского объединения в указанном регионе или о его знакомстве с христианством. Мы можем констатировать только общий отрицательный смысл, вкладывавшийся в понятие «ужики», видимо, и вне этнического определения.

Иногда также полагали, что уже в IV в. христианство распространилось у алан, ссылаясь при этом на указания Сократа, Кирилла Иерусалимского и Иоанна Златоуста о христианстве у «савроматов» (История христианства... 1846. С. 104). Порой даже не приводились точные данные самих источников, а просто утверждалось, что речь шла об аланах (Селезнев М. 1847. С. 131). Никаких реальных оснований и доказательств такому положению не имеется (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 166; Габриелян Р. А. 1989. С. 46), а появление анахронизма в определении «савроматы» может быть сопоставлено с определением «скифы», что не воспринимается некоторыми современными авторами (Джигоев Л. 2014; 2019), «открывающими» скифские епархии, скифских христианских деятелей, епископов и т. п. Некритичное восприятие иных данных (Гигоева И. А. 2012. С. 61–65) также ведет к формированию ложной исторической картины.

К сожалению, не представляется возможным уточнить упоминание о скифских учениках св. Андрея Емене, Нирине и Пине и указание на свидетельства грузинских источников, что проповедовавший в Персии и Мидии Матфей (один из семидесяти), зная о приближении смерти, удалился в Овсети, где и был похоронен (О. Мануил (М. Бурнацев). 1994; Джигоев Л. 2019). Возможно, в случае с учениками св. Андрея речь должна идти о мучениках Инне, Пинне и Римме. Но их якобы аланское происхождение (Гигоева И. А. 2012. С. 66; Горбачук Г. (протоиререй), Машенцев Д. Г. 2018. С. 87) ничем не аргументируется, а их «скифская» биография должна учитывать вопрос о специфике содержания определения «скиф».

Известная двойная редакция предания о данных трех мучениках (Васильевский В. Г. 1877. С. 185, сн. 1) позволяет полностью отклонить «аланское» предположение. Образ Матфея-Мататы, как уже отмечалось, столь же безосновательно относить к истории Алании. В любом случае, приведенные материалы несколько не историчны.

К наиболее древним памятникам армянской агиографии относятся «Мученичество Воскянов» и «Мученичество Сукиасянов» (Дарбинян М. 1960. С. 11–15; Габриелян Р. А. 1985. С. 43–46; 1989. С. 48–50; Армянские жития и мученичества... 1994. С. 238–239, 241–248; Bais М. 2017. Р. 5), которые являются как бы предысторией распространения христианства в Армении. В так называемом «Видении Константина» автором или переписчиком «Мученичества Сукиасянов» называется Антон Пустынный, что осталось некоторым авторам (Кузнецов В. А. 2002. С. 28) не известным. Якобы сопровождавший Константина в Армению, он нашел и записал историю мучеников. Церковная история связывает Антона с Григорием Просветителем, который после рукоположения в Кесарии в начале IV в. привез с собой много греческих и сирийских монахов-проповедников из Малой Азии. Предводителями монахов были Кронид и Антон, второй из которых и предполагается автором «Мученичества Сукиасянов» (Армянские жития и мученичества... 1994. С. 236).

В целом, полагают, что данные агиографические памятники были созданы в V в., а в их основе лежат предания, восходящие к первым векам нашей эры, в то время как непосредственные источники, видимо, к IV в. В тот период Армения, как и другие христианские центры, претендовала на роль древнейшего центра христианства, основанного учениками Иисуса Христа, что обосновывало претензии её церкви на автокефалию. В данном споре Армения использовала предания об апостолах Варфоломее и Фаддее, в круг которых и входят означенные Жития.

«Правдивое слово и сказание о святых священниках Воскянов» повествует о том, как ученики апостола Фаддея (одного из 70) во главе с греком Хрюси уединились после смерти апостола в горах у истоков Евфрата. Затем, придя во дворец армянского правителя Арташеса, благосклонно выслушавшего их, но отправившегося на войну, они проповедовали царице и ее приближенным, принадлежавшим к высшему сословию и пришедшим из Алании. Однажды аланы, вняв проповеди, ночью были крещены в водах Евфрата одним из проповедовавших, принявшим священнический сан. Двое сыновей царицы Сатеник изгнали проповедников и уговаривали

алан отречься от христианства. Сыновья вновь вызвали ушедших проповедников, чтобы они отговорили алан. Но те лишь укрепили алан в вере.

Сыновья убили проповедовавших и стали подозревать мать в вероотступничестве. Аланы, через несколько дней, увидев, что Сатеник, боясь втянуть их в беду, стала неприветлива, ушли монашествовать на гору Джрабашх, где оставались 46 лет. После смерти Сатеник некие пришедшие к армянскому двору мужи узнали об отшельниках, пытались «соблазнить» их, но, потерпев неудачу, убили 15 из них. Тела бросили в ров и засыпали каменными глыбами. Только двое самых молодых отшельника, испугавшись смерти, бежали. Вернувшись через несколько дней, они засыпали тела убитых землей и над каждым поставили по каменному столбу. Они ушли в другое место, где до конца жизни и оставались в скиту, вырытом на холме. Нашедшие их тела после смерти пастухи похоронили их в самом скиту.

Царь Вагарш на месте скита построил г. Вагаршакерт. Гора Джрабашх (совр. Кеосе-даг горного хребта Айкакан-пар в провинции Алашкерт Турции) в память о святых получила название Сукавет. По молитвам монахов оба места их отшельничества получили силу исцеления от недугов. На месте гибели Сукиасянцев просветитель Армении Григорий Лусаворич (Просветитель) впоследствии поставил церковь.

В отличие от «Мученичества Воскянов», как полагают исследователи, «Мученичество святых Сукиасянцев» со временем было подвергнуто большей переделке, испытав и литературную переработку. Согласно источнику, ученики апостола Фаддея во главе с Воски, уединившиеся у истоков Евфрата, крестили прибывших из Алании вместе с царицей Сатеник мужей. Сыновья Сатеник убили Воскянов, а аланы ушли на гору, получившую название по имени их главы Сукавет (располагалась в Багревандской области, напротив с. Багван и горы Нпат (совр. г. Топа-Шейд).

Через несколько лет персидский царь Шапух разорил Армению, убив ее правителей, и желал полностью уничтожить страну. Отшельник Кодратос предложил Сукиасу (от греч. ἡσυχίος – «спокойный, тихий, мирный») помолиться во спасение страны, после чего персидский царь ушел, и наступил мир. Отшельник Полоктей рассказал о своем сне, что из их страны к ним вышел тот, кто сражается с ними. Отшельники помолились для укрепления своей веры. Вскоре Сукиас рассказал о своем видении, что по смерти Шапуха

воцарился Датианос, который послал кого-то против них. Сукиас призвал братьев к крепости в предстоящем «сражении», какой они обладали в светской жизни, сражаясь в первых рядах.

Отшельник Лукианос предложил разрушить Багванский кумир, но Сукиас объяснил, что не их это дело. Через несколько лет умер аланский царь и воцарился Гигианос. Он приступил к подсчету войска и узнал от некоего Скуера, что в Армении на г. Сукавет живут отшельниками аланы, отказавшиеся почитать царских богов и принявшие христианство. Царь отправил к ним отряд склонить к возвращению или убить. Этот персидский отряд во главе с Барлахой (Барнапас) выяснил, что Сукиас был некогда вторым сановником государства по имени Баракатра, воином, соратником царя Шапуха и сидел на втором месте после царя.

Отшельники отказались вернуться на родину и помолились перед смертью. Их, поющими псалмы, связали, били дубинами, жгли факелами. Когда отшельников развязали, они стали молить Бога за Армению, прося сделать землю на месте их гибели целебной для больных и устроить исцеляющие источники. Их просьба была исполнена, о чем провозгласил в ответ на их молитву голос с небес. Отшельники сами подошли к отряду и были изрублены мечами, «... день же был 17-й месяц навасард». Так после 44 лет отшельничества приняли мученическую гибель святые Сукиас, Лункианос, Идиксикирос, Мемнас, Фокас, Сергис, Дуетиос, Андраниос, Зосимос, Бектос, Талкеса, Иорданэс, Анастас, Теодорос, Акопос, Феодосиос (Армянские жития и мученичества... 1994. С. 234–248, 460–462).

Впоследствии появились и переводы на картлийский язык, как полагают, содержащие и утраченные части армянских памятников. Время их создания первоначально относили до конца VII в. или начала VIII в., указывая на церковный разрыв между Арменией и Картли в VIII в. (Марр Н. 1899. С. 17). Современные исследователи относят появление переводов на картлийский язык к IX в. или к X в. В настоящее время грузинская версия о святом мученике Сукиа и его сподвижниках (Материалы по грузинской агиологии. 1910. С. XI–XIV; Tamarati M. 1910. P. 149) представляется в следующем виде (Месяцеслов. Житие грузинских святых. 1997. С. 101–103).

Дочь албанского правителя Сатеник (Сатенеки) вместе с 17 знатными картлийцами, которые служила при дворе ее отца, пришла в Армению, в г. Арташат в правление Артаксара, из Албании (Кахетии) через Аланские ворота. Здесь они встретили Кривси, старшего из учеников апостола Фаддея. Вняв его проповеди, они

ушли с ним в Месопотамию и крестились на Евфрате. При крещении им явился Христос на холме. На месте крещения они возвели Крест Благовещения. Правитель Артаксар прислал гонцов с требованием к Кривси, чтобы ушедшие вернулись в Армению. Кривси оставил решение за самими крестившимися, за что был убит вместе со своими четырьмя учениками. Убить св. Сукиа они побоялись, т. к. он был родственником Сатеник. Св. Сукиа стал во главе своей братии и поселился на г. Сукав (Сукакети), получившей свое название по имени их руководителя, в области Багреванд, напротив с. Багован, возле г. Нпат. Здесь они оставались 44 г. После гибели армянских правителей Армения была разрушена, а персидский правитель Шапух хотел уничтожить страну. Персидская армия пришла в Армению и достигла г. Сукавет. Командующий армией по имени Барлаха обратился к ним. Глава отшельников ответил, что ранее он звался Баракатрай (Баракеатрай, Баракат, Барукат, Барахата, Бахадрас)... Барлаха убил своим мечом отшельников.

По другому варианту, посланцев во главе с Барлапа к отшельникам отправил новый правитель Албании Датианос. Он приказал им вернуться, обещая встретить с почестями, или грозил смертью. Услышав отказ, Барлапа приказал связать отшельников и сжечь. Сгорая, отшельники пели псалмы. Тогда воины Барлапа зарубили их мечами, а части их тел разбросали. События датируются 123 г. (100 г. или 130 г.). Безбожный Артаксар запретил хоронить останки мучеников, но по воле Бога они оставались нетленными 230 лет. Группа христиан поместила их в гробницу и на месте погребения выбила их имена на скале. Имена святых: Сукиа, Андрей, Анастаси, Талале, Теодорите, Ивкирион, Иордане, Кодрате, Лукиане, Момнанос, Нерангиос, Полиевктос, Иакоб, Пока, Доментиан, Биктор, Зосиме. Григорий Просветитель поставил здесь церковь и основал монастырь.

Несомненно, грузинские сведения о святых взяты исключительно из армянского первоисточника, но подвергнуты собственной «национальной» правке, призванной удревить предысторию христианства в Грузии. Поэтому без всякого к тому основания святые объявляются картлийцами. Судя по их родству с Сатеник, сама албанская принцесса должна быть картлийкой по матери. В современных изданиях опускается момент прихода Сатеник и ее спутников через Дарьял, т. к. данный путь был неприемлем для передвижения из Албании, но прямо бы говорил о приходе из Алании. С другой стороны, указание на Дарьял строго свидетельству-

ет, что изначально создатели грузинского варианта сказания знали именно об аланском происхождении мучеников. В пользу такого положения свидетельствует и возможное сохранение других грузинских сведений, определяющих Сукиа как Аланели.

Именно за грузинской версией следует до сегодняшнего дня и РПЦ. Согласно русскому «Житию святого мученика Сухия и 16-ти его сподвижников», Сухия и его соотечественники были грузинскими знатными вельможами при дворе правителя Албании. Сопровождая дочь албанского правителя Сатеник, супругу армянского царя Артаксара, они попали в Армению. Там проповедовал грек Хризос, рукоположенный апостолом Фадеем. Все 17 человек последовали за Хризосом в Месопотамию, крестились в Евфрате, во время чего они увидели Иисуса Христа, и возвели на месте крещения Крест Благовещения. Хризос дал им при крещении новые имена. Сукиас (вместо прежнего Багадрас), Андрей, Анастасий, Талале, Феодорит, Ивхирион, Иордан, Кондрат, Лукиан, Мимненос, Нерангиос, Полиевкт, Иаков, Фока, Доментиан, Виктор, Зосима. После смерти Хризоса духовным руководителем братии стал Сухий. Вскоре они переселились на г. Сукакети возле горного с. Багреванди.

Новый правитель Албании Датианос узнал о крещении его бывших вельмож. Он послал отряд во главе с Барнапасом вернуть соплеменников к прежней вере и на родину. После отказа отшельники были пригвождены крестообразно к земле и сожжены. Умирая, они пели 21 псалом. После сожжения их тела были разрублены и разбросаны по всей горе Сукакети, почему мученики и получили название месукевийских, точнее Сукакетских. Это произошло в 123 г., по другим данным – 130 г., по афонской пергаментной рукописи XI в. Иверского монастыря – в 100 г. Останки мучеников пролежали не погребенными до IV в., когда были положены в гробы и преданы земле христианами. Имена мучеников оказались начертанными на скале. На этом месте Григорий Просветитель возвел церковь и основал обитель. Впоследствии там появился целебный источник (Настольная книга священнослужителя. 1979. С. 193–194; Жития русских святых. 2011. С. 192).

Таким образом, основополагающими источниками Жития являются армянские. В целом, повествуется о прибытии в Армению вместе с Сатеник группы знатных алан, представителей высшей военной аристократии. Во главе их стоял человек по имени Баракат, бывший «вторым соцарствующим». Они восприняли новое

учение и крестились у Воскянов – учеников апостола Фаддея. Поскольку христианская проповедь вызвала при дворе армянского царя резко негативную реакцию, Баракат, получивший имя Сукиас, и его сподвижники ушли на гору Джрабашх, которая стала называться по имени руководителя Сукавет. Здесь они проводили время в молитвах, ведя суровую аскетическую жизнь.

Спустя многие годы в Алании умер правитель – отец Сатеник, и на престол взошел новый правитель. Ему сообщили о Сукиасянцах, отказавшихся почитать богов царей и принявших в Армении другую веру. Правитель послал отряд воинов во главе с человеком по имени Барлака с приказом (грамотой) образумить отступников от веры предков, обещая им большое вознаграждение и возвращение прежнего положения в аланском обществе, или убить. Стойкость в христианской вере Сукиасянцев стала причиной их мучительной гибели. Лишь двое самых молодых отшельников смогли спастись. На месте гибели Сукиасянцев креститель Армении св. Григорий Лусаворич (252–325 гг.) воздвиг часовню.

Вместе с тем, наблюдается явная путаница алан и персов, а аланский царь одновременно оказывается и персидским царем. Что касается грузинской версии, то она радикально расходится со своим армянским первоисточником в вопросе этнического определения мучеников, что свидетельствует о явной тенденциозности при ее формировании. Некоторые авторы в прошлом отмечали, что в грузинских источниках известен эпизод о крещении Багдраса-Сукиаса, чья фамилия была Аланели, указывавшей на его происхождение из алан. По некоторым данным, в 1107 г. грузинская церковь объявила Багдраса-Сукиаса святым и его днем установила 15 (28) апреля (Чичинадзе З. 1993. С. 53–54). Хотя определение «Багдрас Аланели» свидетельствует об известности об аланском происхождении мученика, причем, выдавая именно армянский источник сведений, т. к. в грузинской традиции аланы определяются как овсы/осы, официально в Грузии мученики объявляются грузинами. К сожалению, данная тенденциозная фальшивка некритично воспринята и РПЦ, хотя некоторые ее представители без всякого объяснения называют Сукиасянцев аланами (Горбачук Г. (протоиерей), Машенцев Д. Г. 2018. С. 87).

Что касается проблемы исторического фона для приведенных агиографических сказаний, то обычно случай крещения отдельной группы алан в Армении событийно и хронологически соотносится со сведениями о закавказских походах алан 72 г. и 135 г. Но и в

такой связи возникают многие вопросы фактического и хронологического порядков, поскольку сообщения о данных походах имеют определенные взаимные несоответствия (Туаллагов А. А. 2014. С. 65–176). История построения г. Вагаршапата (Валашакерт), относимого по тексту к явно уже существовавшему к тому времени городу, на месте скита двух оставшихся в живых из Сукиасянцев исторически могло бы соотноситься с основанием г. Вагаршапат (совр. Эчмиадзин) Вагаршем I (117–140/143 гг.) или с основанием г. Вагаршаван в Басене Вагаршем II (180-е–начало 190-х гг.) (Армянские жития и мученичества... 1994. С. 421, прим. 45, 460, прим. 10).

История самой Сатеник представлена в труде Мовсеса Хоренаци. Именно труд Мовсеса Хоренаци (~410/415 гг.–480-е гг.) являлся важнейшим источником для всех последующих армянских авторов. Многие века он был единственным источником по истории армянского народа с древнейших времен по 440 г. (труд был начат в 470-е гг. и окончен ~483–485 гг.). Кроме того, его важность определялась самим становлением письменной традиции в Армении. В ряду последующих авторов не являлся исключением и Мовсес Каланкатуаци, в том числе и в вопросе освещения истории Сатеник.

Определение Мовсесом Хоренаци вторгавшихся как алан будет повторено в XI в. в «История Армении» епископа Ухтанеса (Габриелян Р. А. 1985б. С. 18) и в кратком стихотворном отрывке Нерсеса Шнорхали (Fritz S., Gippert J. 2005. P. 162–167). В «История агван» Мовсеса Каланкатуаци, жившего в XI в. и явно проалбански настроенного, вместо алан фигурируют агваны (Габриелян Р. А. 1985а. С. 26). Однако путаница алан и албанов ко времени жизни автора насчитывала уже не одно столетие. Такая путаница неоднократно отмечалась исследователями, указывавшими, в том числе, на провоцировавшие такую путаницу особенности написания их названий. Вместе с тем, хотя Мовсес Каланкатуаци, несомненно, основывается на труде Мовсеса Хоренаци, но эпизод с историей Сатеник он интегрирует именно в контекст албанской истории (The History of the Caucasian Albanians... 1961. P. 7; Fritz S., Gippert J. 2005. P. 162). Заметим, что некоторые исследователи полагают, что указанный труд был составлен двумя разными людьми – Мовсесом Дасхуранци и Мовсесом Каланкатуаци, который был родом из Утии и дописывал, и редактировал труд в X в. (The History of the Caucasian Albanians... 1961. P. XVII–XX).

Разделяя армянскую традицию путаницы в написании названия алан и албан (агваны), в рукописях армянских агиографиче-

ских произведений «Мученичество Воскьянов» и «Мученичество святых Сукиасянцев» также представлены как форма «аланы», так и форма «агваны». Историю сродников Сатеник описывает в конце IX–начале X вв. Товма Арцруни. Но автор не определяет происхождения мучеников (Fritz S., Gippert J. 2005. P. 176–180). Позднее об их судьбе в своей «Истории Армении» писал и католикос Иованнес Драсханакерци (IX–X вв.), который называл крестившихся аланами (Fritz S., Gippert J. 2005. P. 171–174), что не позволяет согласить с допуском (Малахов С. Н. 2020б. С. 118–119), что ими были выходцы из Кавказской Албании или цанары.

Как отмечают современные исследователи, грузинские «Мученичества св. Сукавейцев» были созданы на основе армянских агиографических источников в IX–X вв. В них Сатеник и ее сродники названы прибывшими из Албании (Hereti). Товма Арцруни мог не упомянуть об этнической принадлежности Сатеник и ее окружения, поскольку в его источниках проявлялась армянская традиция, позволявшая легко спутать аланов и албанов, что демонстрирует труд Мовсеса Каланкатуаци. Эти же источники могли привести к соответствующей информации в грузинских агиографических памятниках (Fritz S., Gippert J. 2005. P. 170–180).

Кроме того, исследователи отмечали (Fritz S., Gippert J. 2005. P. 178, п. 31), что интересной параллелью между трудом Товма Арцруни и грузинскими агиографическими памятниками является отождествление албанского Пайтаракана с Тбилиси, которое находит свое продолжение в грузинской версии легенды о святом Аристакаесе. Следует отметить, что отождествление Пайтаракана с Тпхис (Тбилиси) встречается, например, в армянских «Истории области Сисакан» (XII в.), в «Истории Ленг-Тимура и его преемников» Товма Мецопеци (XV в.), в так называемой «Хронике Ованеса Цареци» (XVI в.) (Габриелян Р. А. 1985б. С. 26, 29, 30). Видимо, формальным поводом для конструирования «грузинской версии» могли послужить некоторые материалы армянских источников не агиографического и более позднего происхождения, в которых наблюдается путаница алан и албан, тенденциозность некоторых средневековых авторов и отдельные ошибочные топографические отождествления.

Интересно, что в своем труде епископ Ухтанес ссылался на Мовсеса Хоренаци. Но тот отмечал, что вместе с Сатеник прибыли не будущие Сукиасянцы, а Аравелеаны. Они, как сородичи великой царицы, были возведены в род и в нахарарство Армянской страны.

При Хосрове, сыне Трдата, они вступили в свойство с неким храбрым воителем, пришедшим из страны базилов (Габриелян Р. А. 1985. С. 34). Аравелиане долго фигурируют в списках нахарарских родов, а в «Зоранамак» отмечается их войско в 500 всадников. Следовательно, только в упомянутых агиографических произведениях излагается последующая история крещения аланских «сродников» Сатеник.

Повторим, что сопоставление сведений о крещении знатных алан в Армении с историческими событиями выявляет многие проблемы фактического и хронологического порядков, что неоднократно отмечали различные ученые. Одни из них полагают, что в истории Сукиасянцев отразился первый опыт пропаганды христианства в Армении, обусловленный ссылкой туда Траяном христиан. Верхнюю дату деятельности Сукиасянцев ограничивают 60–70 гг. II в. (Яценко С. А. 1993. С. 84–88). Другие авторы относят события к IV в., когда Армения официально приняла христианство, а Трдат III Великий женился на аланке Ашхен (Джигоев М. К. 1992. С. 51–53; 2019. С. 98; Кузнецов В. А. 1984. С. 16; 1992. С. 47; 2002. С. 28), или к V–VI вв. (Габриелян Р. А. 1984. С. 29). Но в самих агиографических памятниках представлена картина дохристианской Армении.

При всех сложностях с историческим подтверждением и осмыслением агиографических сведений о крещении Сукиасянцев остается непреложным тот факт, что их история была связана с небольшой группой людей, находящихся очень далеко от родины и полностью оторванных от своего народа, чья религиозная жизнь не имела никаких последствий для истории самой Алании (Кузнецов В. А. 2002. С. 28). Предположение, что «уже тогда произошла первая корректировка аланского пантеона в сторону христианизации» (Тменов В. Х. и др. 2000. С. 40), ничем не подтверждается. Объявление окончания -ос в некоторых именах мучеников асским/аланских определением их носителей (Дадианова Т. В. 2014. С. 83), не имеет ничего общего с действительностью. В данном случае мы имеем дело с обычным греческим окончанием -ос. С другой стороны, объявление Сукиасянцев грузинскими вельможами, находившимися на службе у албанского царя, не имеет к тому никаких оснований, кроме использования формальных предлогов за счет некоторых некорректных данных армянских не агиографических и более поздних источников. В данном случае речь идет не о двух вариантах происхождения святого Сукиаса и его сподвижников

(Софян А. Б. 2014. С. 149, сн. 4), а о преднамеренной фальсификации вопроса в грузинской традиции.

К сожалению, о данной проблеме не упоминают и современные авторы (Георгий (Айларов). 2006. С. 5; Гиоева И. А. 2012. С. 70; Хугаева Ф. В. 2017. С. 249–252). Что касается заявления, что Грузинская Церковь канонизировала Сукиасянцев и «с тех пор не только почитает этих славных рыцарей, но и считает их своими – грузинами» (Дадианова Т. В. 2014. С. 86), то здесь замалчивается тот факт, что «свои» – это сознательная фальсификация факта аланского этнического происхождения Сукиасянцев. Нет возможности соглашаться с допуском (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 12) о простой путанице алан с албанами. О том, что в Грузии точно знали об аланском-овском происхождении Сукиасянцев свидетельствует, например, грузинская рукопись XVI в. молитвы Святых Месукейских, содержащая следующие определения: «Вышли же они из Осетии вместе с царицей Сатенеке; Персидский царь Шапур (=Сапор) замучил их, великий же Константин перенес мощи их по указанию ангела Апреля 15-го» (Кекелидзе К. 1908. С. 138).

Была высказана и мысль о том, что в истории аланских мучеников отразилась история уничтожения правителем Алании института «второго царя» (Гутнов Ф. Х. 1992. С. 187). Она встретила редкую поддержку (Чочиев А. Р. 2000. С. 320–321). Однако данная мысль не имеет никакого фактического подтверждения. Речь в источниках, несомненно, идет об эпизодическом конфликте в аланской среде на религиозной почве вдали от собственно Алании. Институт «второго царя» мог существовать только в самой стране, и нет никаких данных, чтобы он прервался в связи с уходом из страны небольшой группы алан.

Отмечалось, что во времена Диоклетиана (284–305 гг.) и Максимиана (286–305 гг.) на Кавказ сослали грека Орентия с шестью «братьями», служившими в римских войсках во Фракии. Сведения также вызывают к себе определенные вопросы (Huxley G. 1990. P. 77–78). По грузинской традиции, якобы «брат» св. Квирикос (Кириаки) скончался в Овсети в местечке Зипанеос (Джанашвили М. 1899. С. 9; Чичинадзе З. 1993. С. 54–55; Машенцев Д. Г. 2018. С. 29). Однако, по церковной традиции, христиане Орентий, Фарнакий, Ерос, Фирм, Фирмин, Кириаки и Лонгин были сосланы в «страну Абазгов и Зикхов». Но по дороге Эрос умер в местности «Лагерь», Орентий брошен в море возле Ризеума, Фарнакий умер в Кордиле, Фирмос и Фирмин – в Апсаре, Кириаки – в стране лавов, в Зиганисе,

Лонгин доплыл до «Ливики», скончался в море и был похоронен в Питуусе (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*. 1902. Col. 768, 21–45; *Пятый Археологический Съезд...* 1879. 64–65; С. Р. Р. 1938. Р. 241–264; Kollautz A. 2000. S. 21–22; Дорофей (Дбар). 2005. С. 94). Зиганис отождествляется с современной Гудава на территории Очамчирского района Абхазии (Дорофей (Дбар). 2015. С. 118).

Заметим, что данная грузинская традиция опирается на сведения Георгия Мтацминдели (скончался в 1066 г.) (Джанашвили М. 1899. С. 9), у которого, как уже отмечалось, нет еще сведений о посещении апостолом Андреем Алании (Джанашвили М. 1899. С. 3). Точнее, речь идет о переводе Георгием Мтацминдели на грузинский язык Великого Синаксаря (Tamarati M. 1910. P. 150) по рукописи № 222 XII в. Тифлисского Церковного музея (Кекелидзе К. 1908. С. 486). Видимо, здесь лежит источник «сведений» о проповеднике Лонгиозе в Осетии (Чичинадзе З. 1993. С. 87).

Как отмечали исследователи (Аджинджал Е. К. 2000. С. 85–86), согласно Житию Георгия Мтацминдели, вопрос об автокефалии грузинской церкви в беседе с Георгием Мтацминдели ставился под сомнение Антиохийским патриархом Феодосием именно на том основании, что ни один из двенадцати апостолов не вел проповеди в стране картлийцев. Показательно, что в источнике Георгий Мтацминдели уже логично апеллирует к «Хождению апостола Андрея» (Кекелидзе К. 1908. С. 2, сн. 3, 498, сн. 1; Гиорги Мцъри. 1997. С. 286; Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. 2018. С. 308–309). Заметим, что объявление Георгия Мцъри – автора Жития и ученика Георгия Мтацминдели – осетином, от которого якобы византийцы узнали об Осетии (Чичинадзе З. 1993. С. 86–87), не стоит внимания.

Внимание исследователей привлекала и «История Армении» Агатангелоса («История Агафангела», «История Святого Григора», «Книга Григориса»). Ее «национальная» редакция, как полагают, составленная в первой четверти V в., сразу после создания армянской письменности, получила свой перевод на греческий язык в середине VI в. Греческий перевод содержал как сокращения, так и добавления к сведениям армянского протографа. Уже с греческого перевода в VIII–IX вв. был сделан перевод на арабский язык. В средние века появились переводы и на другие языки (сирийский, коптский, латинский, эфиопский, картлийский, славянский), в основе которых в большинстве также лежал греческий перевод.

В греческом переводе появляются сведения об алванах и Алвании, т. е. о кавказских албанах и Албании, которые в арабских пе-

реводах превращаются в алан и Аланию: об отправлении Трдатом III писем царю иберов и царю алан, о приезде армянского царя Трдата III встречать Григория Просветителя в сопровождении царей иберов, русов и алан, о посылке Григорием Просветителем священников в страны иберов и лазов, а также в Аланию, о присутствии Трдата III на крещении с царями лазов, иберов и алан, о посылке епископа Фомы в Аланию. Но в армянской, «национальной» редакции таких сведений не было (Марр Н. 1904. С. 174; Адонц Н. 1971. С. 328; Агатангелос. 2004. С. 6–10). Исследователи также давно и справедливо отмечали, что под «аланами» переводов скрываются кавказские албаны (Марр Н. 1904. С. 164–165, 174, 179, 180, 182; Акопян А. А. 1985. С. 125–126; Малахов С. М. 2015. С. 15–16; 2020б. С. 120–124; Жамкочян А. С. 2016. С. 164), что игнорировалось другими авторами (Габриелян Р. А. 1984. С. 29–34; 1989. С. 50–54; Асратян Д. К. 2020. С. 33–35). Подтверждением служат и сведения иных источников (Накобян Z. 2017. P. 197, п. 54).

Крещение Албании произошло при правителе страны Урнайре. Он был крещен Григорием Просветителем, прибыв в Армению (Акопян А. А. 1985. С. 126–127). Таким образом, у нас, как и у других исследователей (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 12), нет никаких оснований принимать утверждение (Дидебулидзе З. Ш. 1983. С. 39; Яценко С. А. 1992. С. 194; 1993. С. 87; 1998. С. 89–90, 94, прим. 12; 2008. С. 283; 2014. С. 205; Габуев Т. А. 1999. С. 65; Дорофей (Дбар). 2005. С. 128–129; Гутнов Ф. Х. и др. 2019. С. 339–342), включающее некоторые некорректные сопоставления (Гаглойти Ю. С. 2010а. С. 793–795) или оговорки (Асратян Д. 2019. С. 9; 2020. С. 33–35), о крещении алан Григорием Просветителем, что объективно отрицается и другими исследованиями (Апциаури Н. 1999. С. 289–295).

Специалистам хорошо известна церковь св. Григория, построенная по заказу Тиграна Оненца в 1215 г. в Ани. На ее стенах представлены сцены из житийного цикла св. Григория с картлийскими и греческими надписями. Еще в начале своего научного исследования одна из сцен трактовалась как изображение армянского царя Трдата вместе с грузинским, абхазским и аланским. На абхазском царе была изображена шапка, которую сопоставляли с древнерусскими, что объяснялось через некоторые редакции Жития Григория Просветителя, в которых вместо абхазского царя фигурировал царь россос (Отзывъ В. В. Бартольда... 1915. С. 389). Данная сцена до сих пор рассматривается некоторыми исследователями как изо-

бражение выхода Трдата III навстречу Григорию Просветителю с царями Картли, Абхазии и Алании (Джиоев М. К. 2019. С. 99), как представлено в арабской версии, опубликованной Н. Я. Марром (Каковкин А. Я. 1985. С. 108; Акопян З. А. 2017. С. 272, сн. 5, 754, илл. 52; Накобуян З. 2017. Р. 197). Мы можем и в данном случае внести поправку.

В армянском варианте «История Армении» Агатангелоса Григорию Просветителю приписывалась евангельская проповедь вплоть до ворот Аланских (Марр Н. 1904. С. 175, сн. 1; Акопян А. А. 1985. С. 125; Агатангелос. 2004. С. 243). Таким образом, его деятельность доходила до южного входа в Дарьяльское ущелье, что оставляет вне его проповеди собственно алан, располагавшихся к северу от знаменитого прохода. Заметим, что, скорее, в данном сообщении сказалось не реальное действие, а общие представления о границах, в пределы которых входила Албания, а не Алания. И в церковном плане исторически вполне явственно выступает триада «Армения, Иверия и Албания» (Акопян А. А. 1985. С. 142–144).

Конечно, арабская версия могла бы вызвать к себе некоторые вопросы. Например, появление в ней рядом с «аланами» неких «Д-р-з-к-й-т» на уровне некоторого созвучия напоминает название дзурдзуков. Такое подожение может создать гипотетическую картину упоминания рядом алан и дзурдзуков (Габриелян Р. А. 1989. С. 51), что соответствовало бы историческому размещению народов возле Дарьяла. Но нет никаких оснований утверждать, что в издании Н. Я. Марра представлены именно дзурдзуки (Кузнецов В. А. 2002. С. 8), т. к. Н. Я. Марр достаточно аргументировано показал, что здесь вполне вероятна описка из «Лазикие» (Марр Н. 1904. С. 160–161). Возрождение краткого утверждения о дурдзуках (Гадиев У. Б. 2012. С. 92; Жамкочян А. С. 2016. С. 184) остается также без аргументации.

Кроме того, такое же краткое утверждение о том, что крещение св. Григорием язычников, пришедших из страны «А-д-й-т» арабской версии, на месте которой в греческой версии стоит «страна эллинов», может относиться к Алании (Жамкочян А. С. 2016. С. 184, 199), также ничем не может быть аргументировано. В целом, следует обоснованно отклонить мнение о якобы зафиксированном в источнике факте крещения правителя Алании. И дело здесь заключается не в том, что «сведения настолько путаны и сумбурны» (Кузнецов В. А. 2007. С. 15).

Остается обратить внимание еще на один эпизод в истории крещения Трдата III. Крещение также приняла и его супруга Асихен.

У Агафангела ее происхождение никак не обозначено. Мовсес Хоренаци называет Ашхен дочерью Ашхадара (Габриелян Р. А. 1985. С. 35). В Армении, несмотря на отсутствие документального подтверждения, сложилась прочная традиция считать Ашхен аланской принцессой, а оба имени – аланскими по происхождению (Налбандян Г. Н. 1977. С. 212; Габриелян Р. А. 1985. С. 61, комм. 146; 1989. С. 52; Абаев В. И. 1989. С. 236; Алемань А. 2003. С. 373, 389–390; Петросян А. Е. 2016. С. 12; Джигоев М. К. 2019. С. 98–99; Гутнов Ф. Х. и др. 2019. С. 342; Асратян Д. 2019. С. 9; 2020. С. 35). В случае принятия такого решения, следует допустить, что крещение Армении стало и актом индивидуального крещения аланской принцессы вдали от своей родины, как и в случае с Сукиасянцами. Однако другие специалисты полагают, что Ашхен, скорее, не была ни дочерью некоего правителя, ни аланкой, а, если и была, то происходила из алан, появившихся ранее в Армении (Петросян А. Е. 2016. С. 13), т. е. речь идет об истории потомков алан, появившихся в Армении во времена Сатеник. Исследователи, отмечая канонизацию в лице святых Армянской апостольской церковью царицы Ашхен и Хосровидухт, сестры царя Трдата III, приводят их совместное изображение в росписи Эчмиадзинского собора конца 1710-х гг. (Гутнов Ф. Х. и др. 2019. С. 344). В целом, у нас нет и оснований, как полагают некоторые авторы (Джигоев М. К. 2019. С. 95–103), отождествлять легендарную Сатеник с Ашхен, соответственно омолаживая историю Сукиасянцев.

В прошлом некоторые авторы приписывали крещение Осетии в 280 г. св. Нине, которая, возможно, была каппадокийкой. Она якобы трижды посетила страну. Это произошло после принятия от нее крещения картлийским царем Мирианом, который некогда разгромил овсов за их набег на его страну, а потом приказал Нине и епископу Иоанну силой крестить северокавказские народы, в том числе и овсов. Так крестились цари последних Перош и Кавци, чьи изображения якобы отмечают на стенах одного из храмов Мцхеты (Чичинадзе З. 1993. С. 48–53; Кокиев Г. А. 2011. С. 38; Аланский Свято-Успенский... 2015. С. 10).

Согласно «Мокцевай Картлисай», Нино вместе с прибывшим из Греции священником Яковом и одним эриставом проповедовала среди горцев (чартальцы, пховцы, цилканцы, эрцотианцы, кварельцы, кахетинцы). Одни из них не вняли проповеди, но выдали под страхом оружия своих идолов, кварельцы бежали, но впоследствии были крещены царем Трдатом. Крестились эрцотианцы и ка-

хетинцы. Затем св. Нино крестила кхоетцев, соджев и кахетинцев (Мокцевай Картлисай. 1989. С. 5–6). Суджей среди крестившихся называет «Шадберский» список Жития св. Нины.

По «Картлис Цховреба», при крещении Картли кавказские горцы отказались креститься. Картлийский правитель Мириан приказал насильственно крестить горцев. Чартальцы, пхоелы, цилканцы и гудамакары отказались принять христианство, силой оружия их идолы были уничтожены. Крестились эрцотианетцы, а пхоелы ушли в Тушетию. Большинство остальных горцев также не приняли христианство. На них наложили дань, и многие разбежались. Некоторых из оставшихся крестил Абибос, епископ Некресский. Соответствующие сведения содержатся в переводе на армянский язык. По метафразе Арсена Бери, крестились мтеулы, чартальцы, пхоэлы. В целом, св. Нино крестила Картли и Эрети (Lang D. M. 1976. P. 36–37; Цулая Г. В. 1979. С. 102–105; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 31; Леонтий Мровели. 2008. С. 60, 64). Заявления о фигурировании в поздних версиях Жития осетин (Асратян Д. 2019. С. 10) следует оставить без комментариев.

Как мы видим, грузинские источники ничего не знают о крещении алан св. Нино. Нет никаких свидетельств о крещении аланских правителей Пероза и Кавтия. В «Картлис Цховреба» им приписывается вторжение в Картли (Леонтий Мровели. 2008. С. 42), видимо, с территории Северо-Западного Кавказа. Если имя одного из руководителей аланского вторжения Перош вполне объяснимо из иранского ономастикона («Победоносный»), то имя второго Кавтия сопоставимо с названием племени кавтадов, согласно данным Плиния Младшего, обитавших в районе Кубани (Туаллагов А. А. 2007. С. 267–268). Исторически крещение Пероза и Кавтии через Картли было невозможно.

Принявший крещение эрстав Пероз, зять Мириана, никакого отношения к аланам не имел. Утверждения, что св. Нино из Мцхета направилась в Осетию, где многих крестила (Георгий (Айларов). 2006. С. 5), что ее «путь проходил через Аланию» (Джиоев Л. 2019), что «святая Нина вела свои проповеди и среди алан, древнейших и ближайших соседей иберов» (Уарзиати В. С. 2017. С. 118), что она была «среди осетин южной части Осетии» (Джиоев Л. 2014), «распространила христианство у некоторых осетин южного склона» (Пфаф В. Б. 1870. С. 31), под чем подразумевается распространение христианства из Сирии (Пфаф В. Б. 1870а. С. 89), «распространила христианство в Южной Осетии» (Вертепов Г. А. 1903. С. 146), дей-

ствовала в «южной части Алании», а «на север Алании христианство пришло позже» (Отец Яков (Хетагуров). 2014) ни на чем не основаны.

В подтверждение идеи о знакомстве алан с христианством через проповедническую деятельность св. Нино приводили некогда приобретенную в Абхазии инталью, одно из изображений на которой сопровождалось соответствующим именем. Причем, решение (Дидебулидзе З. Ш. 1983. С. 39, 42–44) сопрягалось с прочтением надписи Г. Ф. Турчаниновым по-осетински, еще и в связи с иронским диалектом (Турчанинов Г. Ф. 1990. С. 155–163). Но данное решение справедливо не разделяется специалистами и имеет себе более объективную и научно обоснованную альтернативу (Alemany A. 2014. P. 149; Braund D. 1994. P. 196, pl. 14).

Замечено, что источником для Жития св. Нино послужила часть труда «Церковной истории» Тиранния Руфина (Аквилейский), составленного ~403 г. н. э. на основании данных, предоставленных в Палестине иберийским царевичем Бакуром ~395 г. н. э. (Lang D. M. 1976. P. 13–14). Ни о каких успехах подобного крещения в нем не сообщается (Tuganii Rufini... 1849. Col. 480–482; Lang D. M. 1976. P. 15–19; Тюленев В. М. 2005. С. 240–242). В целом, для давнего утверждения о возможности проникновения христианства из Грузии к аланам в IV в. (Кодзаев А. Н. 1903. С. 61–62, 71; Спицын А. 1909. С. 76) нет никаких оснований.

Сами описываемые события находятся в некотором противоречии с данными других источников. Следует также отметить, что Мовсес Хоренаци давал общие границы проповеднической деятельности св. Нуне: «... от кларджей до Аланских ворот и каспов, до пределов маскутов, как повествует тебе Агафангел». Но у Агафангела нет никакой информации о св. Нуне. Однако определяемые Мовсесом Хоренаци границы проповеднической деятельности св. Нуне, как справедливо отмечено, соответствуют границам проповеднической деятельности Григория Просветителя (Марр Н. 1904. С. 175; Габриелян Р. А. 1985. С. 36; Алемань А. 2003. С. 366–367, 380).

Таким образом, мы имеем дело с выражением все той же идеи церковной триады «Армения, Иверия и Албания» в Закавказье, к которой Алания не имела никакого отношения. Исследователи давно и надежно установили, что приводимая география проповеди св. Нины показывает, что у осетин (алан) «... ни по известиям грузинской летописи, ни по словам армянского историка св. просветительница Грузии не успела возвестить христианского уче-

ния». Отмечая сопротивление горцев, обитавших к югу от алан, к принятию христианства от св. Нины, указывалось, что еще в XVII в. Цилканский епископ Роман проповедовал среди грузинских горцев не без опасности для своей жизни (Хаханов А. С. 1904. С. 38–39).

Мы вполне можем согласиться с таким заключением, несмотря на различные попытки в грузинских источниках представить горные территории издревле входящими в состав Картли. В действительности горные территории к северу от Мцхета принадлежали иным независимым от Картли народам. Только в процессе подчинения Картли Персии и Арабскому халифату произошло объединение Картли с горными территориями в рамках не собственной, а персидской, а затем арабской кавказских провинций. Со временем данное объединение способствовало постепенной грузинизации горного населения. В тех условиях не могло быть и речи ни о политическом, ни о религиозном подчинении Картли иноэтничного горного населения, а тем более могущественных алан, обитавших к северу от Дарьяла.

В 335–336 гг. в страну маскутов на Северо-Восточном Кавказе с христианской миссией отправился внук св. Григория 15-летний епископ Иверии и Албании Григорис (Мовсес Хоренаци, Фавстос Бузанд, «Житие и мученичество сыновей и внуков св. Григория, блаженных патриархов Аристакеца, Вртанеса, Иусика, Григориса», Товма Арцруни, Мовсес Каланкатуаци) (Габриелян Р. А. 1985. С. 19–20, 36–37, 46–47; 1985а. С. 28–29; 1985б. С. 21). Сначала его проповедь вызвала определенный интерес у соплеменников Аршакида Санесана, правившего еще над тринадцатью народами. Однако потом воины обвинили его в действиях в пользу армянского царя и в попытке лишить их источника доходов за счет военной добычи. Григорис был привязан к хвосту лошади и пущен по берегу Каспия в степи Ватнеана (Муганская).

Вполне вероятно, что среди маскутов были и аланы, о чем прямо свидетельствуют арабские и тюркские списки «Дербент-наме», восходящие к протографу XI в., в которых население Маската связывается с приходом людей из Алана («ее людей привели из Алана», «народ его из Алана»). О том же, по мнению исследователей, свидетельствуют и некоторые другие письменные источники. Археологические памятники также, как полагают ученые, фиксируют приход на земли маскутов алан из Центрального Предкавказья (Малашев В. Ю. и др. 2015). Если признавать данное сообщение за косвенное свидетельство о знакомстве алан с христианским веро-

учением, то оно оказывается эпизодическим и кратковременным, связанным с аланами вне территории их собственной консолидации. В конечном итоге, сама история заканчивается резким разрывом с христианством. Говорить же о тождестве маскутов и алан (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 177–178, комм. 75) не приходится. Также безосновательно рассматривать (Яценко С. А. 2014. С. 206) эпизод крещения маскутов как факт крещение алан.

Мовсес Каланкатуаци отмечает крещение Григорисом трех сыновей Санесана и 3 870 их соплеменников, которые потом вели уединенную жизнь на горе. Санесан потребовал их отречения, а после отказа приказал убить (Мовсэс Каланкатуаци. 1984. С. 71). Сама история несколько напоминает историю Сукиасянцев. Таким образом, мы имеем точные указания на принятие христианства маскутами, без упоминания среди них алан.

Отдельные авторы сегодня утверждают, что после Халкидонского собора 451 г. отмечены упоминания Асской (Аланской) епархии, что дает пример отождествления этнической составляющей с административно-территориальными границами (Джиоев Л. 2019). Заявление не имеет никаких оснований. Диоцез Асия (Διοίκησις Ἀσίας (Ἀσιανής) входил и ранее был одним из пяти диоцезов преторианской префектуры Востока со столицей в Константинополе. На IV Вселенском (Халкидонский) соборе также особо рассматривался вопрос о взаимоотношении диоцезов этой префектуры Фракии, Понта и Азии с Константинополем. В состав диоцеза Асия, чей административный центр находился в Эфесе, входили провинции Азия, Геллеспонт, Памфилия, Кария, Лидия, Ликия, Ликаония, Писидия, Фригия Пакациана, Фригия Салютария и Инсулия. Никакого отношения к Алании диоцез не имел и был упразднен в 535 г.

Для V в. Степанос Таронеци сообщает об интенсивной церковной деятельности, об увеличении монахов в Суренском монастыре и о том, как его настоятель Лазарь Парпеци «сделал алан запрещенными» (Габриелян Р. А. 1985б. С. 19). Согласно другого перевода, «сделал аланов заключенными» (Всеобщая история Степаноса Таронского... 1864. С. 57). Киракос Гандзакечи, повествуя о тех же событиях, упоминал, что аланы были сделаны «заключенными» без какой-либо связи с Суренским монастырем (Габриелян Р. А. 1985б. С. 19, 22). Некоторые исследователи, соответствующе изменяя дату истории Сукиасянцев (Кузнецов В. А. 1988. С. 179; 1992. С. 308; 2004. С. 123; Тменов В. Х. и др. 2000. С. 40), что неверно (Малахов С. Н.

2020б. С. 119), видят именно их в «заключенных аланах» Степаноса Таронеци (Кузнецов В. А. 1978. С. 31–32; 2002. С. 38; 2007. С. 42).

Однако никаких оснований ни для передатировки, ни для соответствующего отождествления не наблюдается. Само определение алан как «запрещенных» или «заключенных» не имеет однозначного толкования. Посылком к подобному определению впервые прибывших из Алании людей как поступивших в монастырь является давний комментарий Н. Эмина. В нем переводчик и исследователь именно *предположительно* говорит о подобной возможности, т. к. просто не видит иного смысла в приведенных словах, если только они не искажены (Всеобщая история Степаноса Таронского... 1864. С. 57, сн. 13). Последнее замечание говорит само за себя.

В любом случае, мы не можем определиться ни с точным значением слов, ни с причинами и условиями «заключения» алан. Насколько их судьба была связана с христианством остается без понимания. Нет никаких дополнительных данных, чтобы определиться с их ролью в отношении религиозного вопроса в Алании. Если и принимать указанное предположительное толкование, то мы вновь ограничиваемся только известием о судьбе некой группы алан, находящихся очень далеко от своей родины. С другой стороны, например, перевод из произведения Киракоса Гандзакеци представлен и в виде «... аланам преградил путь», а представленное выше толкование подвергается справедливому сомнению (Киракос Гандзакеци. 1976. С. 58, 252, комм. 57). Если именно к данным толкованиям восходит указание на эпоху раннего знакомства алан с христианством, «... примерно начиная с V века н. э.» (Уарзиати В. 2017. С. 166), то его также следует считать некорректным.

Захария Ритор сообщал о прибытии в страну гуннов албанского епископа Кардоста со священниками (Гмыря Л. Б. 2009. С. 130–140). Они преподали наставления пленникам гуннов, уведенным некогда из византийских владений, и крестили некоторых гуннов, а через несколько лет «выпустили там писание на гуннском языке». Через 14 лет Кардоста сменил «армянский» епископ Макарий, построивший кирпичную церковь (Пигулевская Н. 1941. С. 166–167). Не исключено, что в гуннское объединение, находившееся в Северо-Восточном Предкавказье, к северу от Дербентских ворот, входили и представители иных народов. Но сама история говорит только о пропаганде христианства именно среди гуннов. Допущение о таком положении и среди какой-то части, например, алан, оказавшихся в таком объединении, таковым и остается.

Аланы Центрального Предкавказья к данному объединению отношения не имели, хотя археологические памятники могут, как полагают, свидетельствовать о переселении групп центральнопредкавказских алан в Северо-Восточное Предкавказье. Собственно, Захария Ритор называет все тринадцать гуннских или тюркских народов, живших в шатрах, как и гунны, у которых побывал Кардост. Аланы к ним не относятся. Причем, их источник знает как «имеющих пять городов» (Алемань А. 2003. С. 506), что должно исключать алан из истории Кардоста и Закария, хотя в отдельных публикациях они и представлены в числе кочевых народов (Пигулевская Н. 1941. С. 165; 1976. С. 227), отсутствуя в других (Marquart J. 1903. S. 356; Алемань А. 2003. С. 507). Полагают, что, скорее, речь шла о тюрках («оланы») (Малахов С. Н. 2020б. С. 120).

Появление Кардоста из Армении у гуннов датировали 537 г., выпуск писания – ~544 г. В целом, события отнесены ко второй четверти VI в., хотя фигурирует и хронологическое ограничение 526 г. Гунны, на чей язык было переведено писание, предположительно с использованием согдийского алфавита, отождествлялись с гуннами-сабирами (Пигулевская Н. 1941. С. 84–87; 1976. С. 227–232), гуннами южной части современного приморского Дагестана (Кузнецов В. А. 2007. С. 18, 34). Другие исследователи отнесли миссионерскую деятельность Кардоста к ~515–529 гг., а гуннов отождествили с прикубанскими гуннами (Артамонов М. И. 2001. С. 129–131). Наконец, ученые, разделяя мнение о второй датировке, признавали первое отождествление гуннов. Миссия прибыла из Албании (Арран) (Джафаров Ю. Р. 1993. С. 85–88). В целом, события датировали до 523 г. (Алемань А. 2003. С. 506). Хорошо известны и археологические подтверждения соответствующего проникновения христианства (Магомедов М. Г. 1986. С. 109–122; Гмыря Л. Б. 1996. С. 95–120), которые в некоторой степени могли коснуться и местной группы алан, а также следы последующего разрушения церквей. Его связывают с вторжением в 552 г. савиров и маскутов, инспирированным византийским императором Юстинианом I, стремившемся уничтожить несторианские святыни (Гадло А. В. 1979. С. 92–94; Кузнецов В. А. 2002. С. 23–24).

Но совершенно неожиданно впоследствии отдельными исследователями было предложено считать территорию для миссии, причем, не Кардоста, а Месропа Маштоца, от Центрального Предкавказья до Каспийского моря, а его население отождествлять с аланами. Соответственно, перевод писания относится к аланскому

языку, подтверждением чего предлагается считать сообщение Мовсеса Каланкатуаци о письменности у различных народов. Среди них упоминаются «алауны», которых и отождествляют с аланами. Прохождение миссии Кардоста через горные проходы связывают с Дарьяльским и Мамисонским перевалами, где стояли персидские крепости, впоследствии попавшие под контроль арабов. Распространение христианства среди алан армянами связывается с присутствием армян в данных крепостях по поручению персов (Габриелян Р. А. 1984. С. 39–43; 1989. С. 58–61; 2006. С. 226–229).

Сведения Мовсеса Каланкатуаци относятся к периоду, когда Алания уже официально приняла христианство. Поэтому механически переносить сведения с XI в. на VI в. нет оснований. Кроме того, вполне вероятно, что речь в источнике шла об албанах, которые в списке Мовсеса Каланкатуаци следуют за мидийцами и армянами. Служба армян в персидских крепостях Кавказа несколько не способствовала возможности их христианской проповеди у других местных народов. Армяне здесь служили как вассалы Персии, представляя интересы империи. Но данные интересы, мягко говоря, никак не были в пользу христианства. Заметим, что и миссия Кардоста явно инициировалась втайне от персов, что заставило миссионеров идти не через Дербенд, а через горный перевал. Никаких оснований для возможности продвижения миссии через Дарьял или Мамисон не существовало. Писание на гуннском языке создавалось представителями албанской, а не армянской церкви.

Данная «аланская версия», видимо, корреспондируется с гипотезой, что в Житие Маштоца, составленном Корюном, рассказывается о том, как Месроп Маштоц создал албанскую письменность. Отдельные исследователи предложили конъюнктуру «алан» вместо «албан» (Мамиев М. Э. 2014. С. 53), хотя никаких подтверждений для такой возможности ни сам источник, ни иные источники не предоставляют (Малахов С. Н. 2020б. С. 120–121). Собственно, Корюн достаточно подробно излагает всю историю создания албанской письменности (~442 г.), которая не оставляет сомнения о ее соответствующем отождествлении:

«В это самое время приехал к нему некий иерей, алуанец по имени Бениамин. Он (Маштоц) расспросил его, расследовал варварские слова алуанского языка, затем своей обычной пронизательностью, ниспосланной свыше, создал письма (для алуанцев) и милостью Христа успешно взвесил, расставил и уточнил...

И затем... в страну Алуанк. И поехал он в тот край, и прибыл в местопребывание царей, повидался со святым епископом Алуанка, звали которого Иеремией, а также с их царем Арсвалом и всеми азами. Все они именем Христа покорнейше приняли его. И когда они спросили его, он изложил им цель приезда своего. И они оба равные – епископ и царь, согласились принять эту письменность и издали приказ привезти из разных гаваров и местностей владычества своего детей для обучения письменности, собрать их, распределить по группам в школах, в удобных и надлежащих местах и назначить содержание на (их) пропитание.

И когда это приказание на деле было претворено в жизнь и завершено, блаженный епископ Иеремия немедленно принялся за перевод божественных книг, с помощью которых дикомыслящие, празднобродящие и суровые люди страны Алуанк вскоре узнали пророков, апостолов, унаследовали Евангелия, были осведомлены о всех божественных преданиях. Тем более, что богобоязненный царь Алуанка с прямодушной поспешностью отдал строгое повеление сатанинскому и предавшемуся идолам народу отречься от прежних суетных преданий и поклониться наилегчайшему ярму Христа.

Когда все надлежащее было согласованно сделано, ему (Маштоцу) оказал большую помощь в деле священной проповеди в краях Баласакана святой епископ по имени Мушел. После этого (Маштоц) простился с царем, епископами и со всей церковью Алуанка. Кое-кого из своих учеников, вместе с придворным священником по имени Иовнатан, проявившим много усердия (в деле) учительствования, назначил надзирателями над ними (жителями Баласакана)» (Корюн. 1962. С. 105–107).

Подтверждают данные сведения более краткие материалы из произведения Мовсеса Каланкатуаци (История Агван... 1861. С. 89). Нет никаких сомнений, что источники сохранили сведения о создании именно албанской письменности (Gadjiev M. 2015. P. 42–45). Окончательные представления об албанской письменности дали исследования в 1990-е гг. находок рукописей в монастыре Святой Катерины на Синае (Египет).

В некоторых давних работах утверждалось, что якобы Вахтанг Горгосал в V в. посылал в Аланию христианских проповедников, восстанавливал христианство у алан, христианство распространялось у алан в правление Юстиниана с середине VI в., когда в аланском городе Бездежье в верховьях Терека жили епископы, трое из

тринадцати сирийских святых угодников, прибывших в Грузию в 547 г., проповедовали, в том числе, у осетин, Зонара в 713 г. осматривал Аланскую епархию (Чичинадзе З. 1993. С. 66; Спицын А. 1909. С. 70, 75–76; Краткий исторический очерк... 2012. С. 6, 7, 13–14). Однако все данные утверждения остаются вне исторического обоснования. Вахтанг Горгосал (440-е–491 гг.), которому картлийские источники приписывали многие фантастические деяния, мог воевать с аланами, но никак не мог распространять у них христианство, тем более находясь под властью Персии.

Никаких сведений о якобы распространении христианства во времена Юстиниана (Кодзаев А. Н. 1903. С. 65–66, 71; Пфаф В. Б. 1870а. С. 90), о посылке в VI в. в Северную Осетию Византией нескольких миссионеров (Вертепов Г. А. 1903. С. 146) нет, если только за них не выдавать некие смутные легенды. Тем более нет сведений о епископах в Алании в то время. Сведения о городе Бездеж представлены в русских летописях в описании событий XIV в. При отсутствии точных данных о городе нет в то же время никаких оснований помещать его в верховьях Терека и считать аланским (Кобеко Д. Ф. 1892. С. 148–155; Алемань А. 2003. С. 495).

Никто из тринадцати «ассирийских отцов» (сирийцы из «Асуристана») никогда не проповедовал у алан. В одном отрывке пространной редакции Жития Шио Мгвимели, полностью перенесенным в позднюю редакцию Джуаншера Джуаншерияни «Жизнь Вахтанга Горгосала», Овсети только отмечается рядом с Авазгией во времена Юстиниана I (527–565 гг.) (Анчабадзе Г. З. 1988. С. 124–125). Надо полагать, речь идет об аланах Северо-Западного Предкавказья. Показательно, что Юстиниан I просит помощи для борьбы с местным врагом у христиан-картлийцев, но не у алан, тесно общавшихся там с византийцами и абазгами. Иоанн Зонара никогда не посещал Аланию. Монах не мог действовать в 713 г., т. к. жил гораздо позже и составил свой труд в начале правления Иоанна II Комнина (1118–1143 гг.). Сегодня приводятся утверждения о проповедовании одним из «ассирийских отцов» Михаилом Улумбийским в «Северной Картли и Осетии» (Алексидзе З. 2006. С. 199). Однако сведения о Михаиле Улумбийском (Микел/Микаел Улумбели/Улумбули), впервые появляются только в XI в., а утверждения о его проповеди в Осетии ничем не подтверждаются, что позволяет ими пренебречь.

Сомнения в достоверности информации в отношении деяний «ассирийских отцов» в интересующем нас аспекте вполне объек-

тивны. Так, исследователи отмечали данные метафразной редакции Жития Давида Гареджели, столь же позднего происхождения, согласно которой, ученики Давида Гареджели были отправлены проповедовать в горные районы Двалетии. Отдавая себе отчет в сомнительности столь поздних сведений и указывая на их отсутствие в древнейшей редакции, одни авторы все же рассматривали их положительно (Гамрекели В. Н. 1961. С. 77–78). Но другие справедливо определяли такое решение как «искусственную архаизацию процесса» (Кузнецов В. А. 2002. С. 101).

Видимо, следует определиться с исторической возможностью распространения христианства среди алан со стороны трех упоминавшихся закавказских государств – Армения, Албания, Картли. Возникающие здесь церкви, прежде всего, Армении и Картли, шли по пути собственной национализации, фактически превращаясь в церкви одного народа, в национальные церкви, что имело важное значение для самого формирования соответствующих этнических государств (Алексидзе З. 2008. С. 161–168). Их известное стремление к автокефалии порождало легенды о собственном апостольском начале, толкало на путь поиска своего первенства и превосходства. В такой ситуации вступление в них иноэтничного элемента подразумевало потерю им собственной этнической идентичности и полную ассимиляцию.

Исследователи отмечали подобное положение и для VIII–IX вв., указывая, например, на труд Георгия Мерчули. Положение, представленное в данном источнике (Георгий Мерчул. 1911. С. 123; Цулая Г. В. 1995. С. 89, 112; Виноградов А. Ю., Косоуров Д. А. 2019. С. 43), на протяжении всей истории соответствующе воспринималось в самой Грузии (Марр Н. 1906. С. 58), что отражало действительное состояние. Предлагалось считать, что иноэтничный элемент, входя в грузинское христианство, мог сохранять свое этническое лицо (Цулая Г. В. 2006. С. 38, 63, прим. 19; 2007. С. 14–15, 40). Однако такая попытка «смягчить» реалии церковной организации Картли неубедительна и, видимо, осознается и ее сторонниками (Цулая Г. В. 2007. С. 235). Церковь закладывала и осуществляла именно политику ассимиляции, чего не скрывает она в Грузии и сегодня. Недаром тот же осетин в XVIII в., принимавший крещение в грузинской церкви, официально обозначался как «бывший осетин» (История Осетии... 1962. С. 32–33, 130, 133, 148, 227, 228, 238). Такое положение служит одним из ответов на «вопрос» (Джиоев Л. 2019) о том, как Алания могла «отгородиться» от раннего христианского

влияния из Закавказья. В целом, попытка поддержать мнение «о раннем (начиная с апостольского века) знакомстве алан с христианством» (Асратян Д. К. 2020. С. 67) безосновательна.

Для проведения соответствующей ассимиляционной политики среди алан ни церковь Картли, ни церковь Армении не обладали необходимыми силами, которые им не могли обеспечить и их государственные образования. Такая историческая перспектива не могла стоять и перед аланами. Поэтому процессы распространения христианства в Алании в ранний период из Картли или Армении были исторически бесперспективны. В указанный период сами такие церкви находились под неусыпным вниманием той же Персии, готовой временами поддерживать христианство на территории своей империи в формах, противостоящих христианству Византии. Христианский путь Албании оказался исторически неудачным сам по себе.

Конечно, подобная миссионерская деятельность могла вестись, преследуя, в том числе, политические цели закавказских государств. Например, такой целью могла быть нейтрализация военно-политические угрозы со стороны воинственных северокавказских народов. В отличие от Алании, картлийская церковь могла более успешно действовать у отдельных народов дагестанской и нахской групп, о чем свидетельствуют и археологические памятники, вплоть до известных попыток написания на местных языках с использованием картлийского алфавита или, например, присутствия грузинской надписи на монетах христианского нучала Хунзаха (Авария) Байара середины XIII в. Успех такой христианизации, шедшей рука об руку с картвелизацией, наглядно представлен в истории цанаров, ассимилированных и ставших, в конечном итоге, составной частью (кахетинцы) грузинского этноса. Показательно, что именно религиозный фактор явился основой для арменизации албанов-христиан, проживавших на правом берегу р. Кура, и грузинизации более западных групп албан в исторической провинции Эрети.

Конечно, с учетом и такого развития событий, церковь и правящие круги закавказских государств могли идти на декларации своего руководства над соседними народами в стремлении возвеличивания собственной международной значимости даже вопреки историческим реалиям. Например, по «Картлис Цховреба», VI Вселенский собор (проходил в Константинополе в 680–681 гг. – А. Т.) подчинил мцхетскому патриаршеству многие закавказские земли,

а также Овсети и Черкессию. Католикос Грузии якобы короновал царей и посвящал пастырей всех земель от Черного моря до Дербента (Джанашвили М. 1897. С. 24–25; *Rewriting Caucasian history...* 1996. Р. 370–371; Алемань А. 2003. С. 415). Включения данных сведений в различные исторические спекуляции давно известны (Чичинадзе З. 1993. С. 68–70).

Считать данные сведения достоверными (Джанашвили М. 1897. С. 24, сн. 7; Марковин В. И. 1972. С. 255; Ванеев З. Н. 1989. С. 262–264; Гедеон. 1992. С. 19–20; Тменов В. Х. и др. 2000. С. 41; Бубенок О. Б. 2008. С. 49; 2012. С. 195; Бесолов В. Б. 2010. С. 53; Чубинова Т. Г., Ермоленко Л. П. 2015. С. 33) не представляется возможным. Вполне справедливо обращалось внимание на географические и политические несоответствия данного сообщения, на невозможность его подтверждения и на отнесение всего отрывка к поздней редакции. Поэтому нет никаких оснований допускать правдоподобность церковного подчинения Осетии Грузии (Кузнецов В. А. 1978. С. 35; 1992. С. 311) в силу противоречия с политическими и религиозными реалиями того времени. Несомненно, мы имеем дело с поздней (*Rewriting Caucasian history...* 1996. Р. 370–371) и фиктивной (Алемань А. 2003. С. 415–416, сн. 48; Иванов С. А. 2003. С. 182, сн. 19; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 17; 2021. С. 13; Vinogradov A. Yu. 2017. Р. 5) политической декларацией правящих и церковных кругов Картли о своем прошлом первенстве. Не стоит и говорить о приводимом даже в форме цитаты (Тотадзе А. 2010. С. 150) «свидетельстве» Джуаншера Джуаншерияни, что католикос Картли праведно правил, в том числе, в Овсети.

К сожалению, данная выдумка, к которой присовокупляется и такая же о вхождении Алании с периода правления Вахтанга Горгосала V в. в юрисдикцию Никозского епископа, не только продолжает провозглашаться представителями грузинской церкви, но и получает возможность своей реализации через издания РПЦ (Митр. Манглисский и Цалкский Анания, Абашидзе З. 2014. С. 27). Она основана на позднем указании Вахушти Багратиони, приведившим современное ему положение для части осетинских обществ, что никак не может экстраполироваться на ситуацию V в., тем более в условиях, когда в том же Никози непосредственно возле церкви фиксируется зороастрийский жертвенник (Бердзенишвили Н. А. и др. 1962. С. 95; Дзаттиаты Р. Г. 2018. С. 138), свидетельствующий о контроле территории, в том числе, в религиозном плане, Персией.

С другой стороны, нет никаких фактических оснований для утверждения (Беручашвили Н. Л. 2015. С. 68, сн. 143) в отношении Алании, что на VI Вселенском соборе «Иверская Церковь была признана автокефальной, а Сванети, Алания, Черкезия, Мингрелия и Лазия остались в зависимости от Вселенского Патриарха». Утверждение, что в VI в. аланы бассейна Терека придерживались «грузинской ориентации» (Социально-политическая... 2015. С. 7) безосновательно, тем более, когда Картли фактически была лишена своей международной субъектности.

Продолжением этой фиктивной церковной декларации является, например, приводимое исследователями (Карсанов А. Н. 1995. С. 397) утверждение якобы Жития Давида IV Агмашенебели (Возобновитель) (1089–1125 гг.), что он подчинил овсов, которые, по его требованию, крестились числом в 50 000 и, по его желанию, в большинстве переселились на равнины Картли. Оно дало повод трактовать сообщение как отражение переселения алан из пограничных горных территории в Картли, где они становились подданными ее правителя и пополняли его войска (Карсанов А. Н. 1995. С. 397) при предварительном их крещении (Цгоев Т. В. 2018. С. 42). Но в известных надписях Давид IV Возобновитель называется «царем Абхазов, Картвелов, Кахов и Леков», «царем Абхазов, Ранов, Картвелов, Кахов и Армян» (Опись памятников... 1890. С. 37, 92; Дундуа Т. 2009. С. 27), что надежно указывает на отсутствие у него какой-либо власти над аланами, как и у последующих правителей, использующих нехарактерное для Картли определение «аланы» (Карсанов А. Н. 1995. С. 397; 1995а. С. 405), что препятствует иным решениям (Малахов С. Н. 2008. С. 96). Как мы видим, фиктивная церковная декларация шла рука об руку с фиктивной декларацией правящих кругов.

Так, официальный биограф картлийского правителя, описывая его поездку в Овсетию (Аланию) в 1118 г. с целью выпросить разрешение для прохода через нее кипчаков, рисует картину представляющих перед ним царей овсов и мтаваров, т. е. архонтов, как рабов (Rewriting Caucasian history... 1996. P. 325–326, 327–328; Житие царя царей Давида. 1998. С. 285; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 41–42). Как отмечают специалисты, под «рабами» понимались вассалы из ближайшего окружения владыки (Цулая Г. В. 1995. С. 41, сн. 16). Картина не имеет ничего общего с исторической действительностью, включая и эпизод с якобы овладением Дарьяльской крепостью, тем более

в условиях, когда Дарьяльский проход, видимо, не был задействован для переселения (Джиев М. К. 1990. С. 36–42; Кузнецов В. А. 1992. С. 189; Карсанов А. Н. 1995. С. 394–399; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 162–163, прим. 59; Туаллагов А. А. 2018. С. 279). Непонятно, почему данные события датируются (Кузнецов В. А. 2020а. С. 93–94) концом XI в.

Но можно согласиться с замечанием, что сопровождение Давида IV Возобновителя в его поездке к аланам Георгием Чкондидели свидетельствует о придании картлийской стороной особого значения религиозному аспекту (Дидебулидзе З. Ш. 1983. С. 48). Георгий Чкондидели-мцигнобартухуцеси был не только главой царской канцелярии, но и епископом Чкондидским, что определяло объединение в его лице светской и религиозной власти после Руис-Урбнисского собора 1104 г. Надо полагать, что его участие должно было обеспечить соглашение с аланами и через религиозную близость, явно отсутствующую в то время с кипчаками.

Нет никаких оснований для утверждений о подчинении тогда осетин, т. е. алан, и признании ими грузинского сюзеренитета (Rayfield D. 2012. P. 90, 92), о вхождении тогда «всех государственных образований Северного Кавказа» в качестве вассалов в государство Давида IV Возобновителя (Мухелишвили Д. 2015. С. 29), о «вхождении в состав Грузинского царства осетино-аланских княжеств» (Жордания Э. Г. 2019. С. 77). Нет никаких свидетельств тому, что тогда христианство способствовало подпаданию алан под идеологическое и политическое влияние Картли и распространению в Алании картлийского языка и элементов культуры (Тогошвили Г. Д. 2012. С. 101–102). В «Завещании святого царя Давида Возобновителя» его владения помещаются «... от Никопсии до Дарубандского моря, от Осетии и до Совра Арегана» (Завещание святого царя Давида Строителя. 1998. С. 313), т. е. Алания предстает самостоятельным и независимым государством, лишь граничащим с Картли. Ни только горная, но вообще никакая ее часть, не находится даже в номинальном подчинении от какой-либо сторонней силы. Давние утверждения о вассалитете Алании от Грузии в XI–XIII вв. (Пфаф В. Б. 1870а. С. 23–25, 30, 90; 1871а. С. 199–200), порой воспроизводимые и сегодня, не имеют никаких оснований и справедливо отвергаются (Кузнецов В. А. 2020а. С. 63–64). Известные церковные и монетные надписи провозглашают Давида IV Возобновителя правителем абхазов, картвелов, ранов, кахетинцев и армян (Nikolaishvili S. 2019. P. 100–101).

Что касается непосредственно источника сведений о подчинении, приводе и крещении в Картли 50 000 алан, то в нем утверждается, что Давид IV Возобновитель, скрывая свои планы от Сельджукидов, уверял их, что идет против алан только с религиозной целью (Полное Жизнеописание... 1873. С. 112). Прежде утверждается, что, женившись на дочери правителя кипчаков, Давид выступил против горных алан, совершавших набеги на северные области Иверии. Те признали его власть, по его требованию крестились числом в 50 000, переселившись в своем большинстве на равнины Картли. Данное мероприятие рассматривается как «покорение Осетии», причем, помещаясь до 1101 г. (Полное Жизнеописание... 1873. С. 111).

Никакие из известных исторических источников не содержат подобных сведений. Алания, например, в 1108 г. представлена на международной арене в лице своего эксусиократора и севаста Росмика, лично активно действующего на стороне Византии в Малой Азии. В 1118 г. Картли предстает в образе просителя в Алании, когда даже фиктивное приписывание мирной передачи на время ей под контроль горных крепостей Алании только подтверждает, что Картли не завоевывала и вообще не обладала военным ресурсом для подчинения горных областей соседнего государства. Мы, несомненно, имеем дело с продолжением той линии церковных и придворных источников Картли, ставшей навязчивой фиктивной идеей грузинской историографии, о ведущем положении Картли на Кавказе, сопряженным с подчинением ей окружающих народов и государств. Надо полагать, что здесь представлена субъективная реконструкция М. Сабинина, который нередко «опирался» на источники, объявлявшиеся им пропавшими. Заметим, что в подчинении Картли и включенными в ее войско, кроме алан и кипчаков, оказываются черкесы (Полное Жизнеописание... 1873. С. 112), что ни одним источником также не подтверждается.

Отметим, что в современном переводе Жития (Житие царя царей Давида. 1998. С. 275–300) никаких сведений о 50 000 крещенных и в большинстве переселенных в Картли алан нет. Но такое количество указано для кипчаков в жизнеописании (Жизнь царя царей Давида. 2008. С. 193), в котором представлен и акт переселения кипчаков в Картли, их крещения. Столь же надуманно, что надо учитывать (Малахов С. Н. 2020б. С. 252), утверждение «Истории и восхваления венценосцев», что царице Тамаре подчинялись северокавказские «Хазария и Скифия» (История и восхваление вен-

ценосцев. 2008. С. 258). Ее замужество за Давидом-Сосланом может объяснить появление отрядов овсов (алан) в Картли (История и восхваление венценосцев. 2008. С. 271; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 47). Исследователи приводят и более позднее сообщение о кипчак-овсах в Картли в событиях попытки возвращения на престол первого супруга Тамары Юрия (Гаглойти Ю. С. 1996. С. 21), хотя оно и противоречит более ранним сообщениям (История и восхваление венценосцев. 2008. С. 265; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 45). Но обращает на себя внимание тот факт, что оба раза овсы упоминаются рядом с кипчаками.

Идея о приоритетах, государственных или церковных, и правом владении Грузии на Северном Кавказе неоднократно воспроизводилась в средневековых документах Грузии. Но, например, показательно, что такое «прошлое» сразу перестало быть настоящим, когда Антиохийский патриарх Макарий III (Иоанн Заим) лично дважды посетил Грузию в 1660-х гг. и столкнулся здесь только со «сведениями» о прошлой обширнейшей территории единой Грузии от Черного до Каспийского морей и владении ею соседними народами. Но в действительности, с которой столкнулся патриарх, все эти народы, включая осетин, оказались независимыми, а сама Грузия ограничена только собственными землями Мегрелии, Имерети, Гурии, Тифлиса и Кахетии, две последние из которых, причем, состояли в вассальной зависимости от Персии (Codex 689 du Vatican. 1905. P. 13–14, 16).

Заметим, что вассальная зависимость, например, ярко представлена в судьбе правителя Георгия XI (1676–1709 гг.), принявшего ислам под именем Наваз-хана. Причем, он и его брат Арчил неоднократно спасались в горах Осетии от персов, а Георгий XI подарил колокол в 1680 г. осетинскому святилищу Реком. По свидетельству капуцинского монаха Диониджио Карли да Пьяченца, он женил в 1681 г. своего единственного сына на дочери предводителя (мтавар) осетин, бывших свободными (История Осетии... 1962. С. 106). Полагают, что данные сведения указывают на независимость Осетии, которая видится желанным союзником (Кузнецов В. А. 1990. С. 35–36; 2016. С. 119), хотя они справедливо ставятся под сомнение (Дарчиев А. В. 2021. С. 461–466).

Но такое положение не мешает декларировать завоевание еще в 1601 г. имеретинским правителем Осетии. При этом показательно, что персидский историк Искандер Мунши, описывая поход 1614 г. персидского шаха Аббаса I в Осетию, свидетельствовал, что осети-

ны, будучи христианами, только объявляются подданными имеретинского царя, но в действительности таковыми не являются (Гаглойти Ю. С. 1993а. С. 26–27; 2010. С. 488–489). Однако имеретинские цари и позднее включали, согласно документам 1658 г. и 1668 г., в свою титулатуру не только Осетию, но даже Кабарду (Гамрекели Г. Н. 1961. С. 127), что повторит в 1735 г. царевич Вахушти Багратиони, включив данные земли в «Заново вычерченную карту Иберийского царства или всей Сакартвело...», даже придумав для Осетии, как якобы составной части Картли, герб (Туаллагов А. А. 2021а; 2022а).

Конечно, правители различных грузинских царств и их феодалы неоднократно совершали военные походы против различных осетинских обществ с целью их подчинения, добиваясь и временных успехов. Тот же отец Вахушти Багратиони Вахтанг IV, правитель Картли, неоднократно годами прятаявшийся в Зарамаге и Дигории в Северной Осетии, после прихода к власти «отплатил» осетинам отдельных обществ Южной Осетии военным походом в 1711 г. против них, наложив дань и принудив служить ему (История Осетии... 1962. С. 8, 66–67; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 73). Продолжение подобных походов только указывает на отсутствие возможности стабильного подчинения Картли или Имеретии обществ Южной Осетии, тогда как Северная Осетия были им совершенно неподвластна, хотя известно и об отдельных попытках военного завоевания.

В письме кантора и пресвитера храма Гроба Господня в Иерусалиме Анселла епископу Парижа Галону и архидиакону собора Нотр-Дам Стефану, которое было получено адресатом 1 августа 1120 г. и справедливо характеризуется как «with a garbled explanation» (Rayfield D. 2012. P. 91), заявляется, что Давид IV Возобновитель, как и его предшественники, «Врата Каспийские держал и сторожил» (de Lasteyrie R. M DCCC LXXXVII. P. 172; Avalishvili Z. 1936. P. 11; Сведения средневековых... 1998. С. 314). Постановка в единый ряд правителей Картли как «держателей» Дарьяла через 2 года после интересующих нас событий только подтверждает, что мы имеем дело с искаженной информацией, представленной картлийской стороной. Видимо, здесь представлена попытка приписать себе владение Дарьяльским укреплением за счет истории закавказских владений Персии, Арабского халифата и Тифлисского эмирата Джаффаридов, тогда как к 1118 г. крепость давно находилась во владении алан, служа здесь крайним южным форпостом их государства на данном направлении. Тифлисский эмират будет захвачен Давидом IV Воз-

обновителем спустя еще 2 года, в 1122 г., что отрицает саму возможность подхода к Дарьяльскому укреплению.

Но именно тогда в Картли были приведены около 40 000 кипчаков, часть которых принимала здесь христианство (Rewriting Caucasian history... 1996. P. 327, 328; Житие царя царей Давида. 1998. С. 285; Жизнь царя царей Давида. 2008. С. 190), что и могло дать повод для отмеченной выдумки. Заметим, что Давид IV Возобновитель, по некоторым данным, выдал свою дочь замуж в Осетию (Аланию), что прямо свидетельствует о паритете государств (Цулая Г. В. 2007. С. 296–297). Обратим внимание, что данное замужество не определяется как династическое со стороны алан, вопреки указанию (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 35, 247) некоторых исследователей, что дополнительно свидетельствует против неких приоритетов Картли над Аланией в тот период, скорее, говоря об обратном в данном частном случае.

Указание, что и Георгий III (1156–1184 гг.) впоследствии переселил в свою страну несколько тысяч овсов и кипчаков (Анчабадзе З. В. 1960. С. 119; История народов Северного Кавказа... 1988. С. 150; Великая Н. Н., Дударев С. Л., Савенко С. Н. 2019. С. 130), не находит своего подтверждения. Картлийский правитель был женат на аланской принцессе Бурдухан, имел тесные связи с Аланией, но не переселял к себе тысячи алан. Он «выводил», т. е. получал при необходимости военную поддержку со стороны северокавказских алан (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 42–43). Показательно, что в современных переводах «Истории и восхвалении венценосцев» грузинских авторов опускаются сведения (История и восхваление венценосцев. 2008. С. 250; The History and Eulogy of Monarchs. 2014. P. 234), что Георгий III во время отдыха на охоте бывал в стране алан, которая суть Абхазия (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 38, сн. 109). Другой «вариант» ухода от данных источника заключается в помещении Абхазии на Северном Кавказе, возле... карачаевцев и балкарцев (Гванцеладзе Т. 2009. С. 265–266).

Для нас же интересны сведения о том, что в битве при Дидгори 12 августа 1221 г. против турков-сельджуков на стороне Давида IV Возобновителя выступили, по сообщению Матвея Эдесского (Маттеос Урхавечи), 40 000 картлийцев, 15 000 кипчаков, 500 алан (в тексте ошибочно албаны – А. Т.), 100 франков (Armenia and the Crusades. 1993. P. 227; Жизнь царя царей Давида. 2008. С. 209, комм. 119). Данные цифры явно занижены. Смбат Спарапет указывает, что на стороне картлийцев выступили 40 000 кипчаков,

18 000 алан, 10 000 армян, 500 франков. Автор рассматривает их победу как победу христиан (Смбат Спарапет. 1974. С. 83–84; Vais M. 2017. P. 5), что вполне можно распространить и на аланский контингент. В контексте битвы при Дидгори понятным становится высокопарное сообщение Жития царя царей Давида о собирании «под сенью» картлийского правителя различных народов и их правителей, включая Францию, т. е. франков (крестоносцы), и Осетию (Житие царя царей Давида. 1998. С. 298).

Существует ряд сведений об аланах, которые в некоторых исследованиях рассматриваются как указание на принятие христианства аланами в ранний период. Например, Прокопий Кесарийский в VI в. оставил следующее заявление: «... аланы и авасги, которые являются христианами и друзьями ромеев» (Алемань А. 2003. С. 264). В самом источнике данные аланы противопоставляются своим соплеменникам, обитавшим до Дарьяла. Несомненно, речь идет об аланах Северо-Западного Кавказа, что сказывается и в их упоминании рядом с авасгами.

Сообщение могло бы восприниматься двояко. Характеристика христианства по самой конструкции сообщения может относиться как к обоим народам (Новосельцев А. П. 1990. С. 156, сн. 85; Thordarson F. 2000. P. 213), что дает повод говорить о некотором, хотя бы частном приобщении к религии некоторых алан (Спицын А. 1909. С. 70; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 176; Дидебулидзе З. Ш. 1983. С. 46; Кузнецов В. А. 1985. С. 38; Габриелян Р. А. 1989. С. 62), так и только к авасгам. Поэтому другие исследователи полагают, что характеристика относится только к авасгам (Алемань А. 2003. С. 265). Сам Прокопий Кесарийский, как и другие раннесредневековые авторы, считает именно авасгов христианами. В Западном Закавказье, где обитали авасги, были известны и другие христианские народы, у которых формировались и соответствующие церковные структуры. О христианстве у алан в это время другие источники ничего нам не говорят. Утверждение, что к VI в. большинство племен Северного Кавказа приняли христианство и среди других уже существовала Аланская епархия (Горожанина М. Ю. 2018. С. 80), не имеет никакого основания.

Соответствующее религиозное состояние, видимо, следует проиллюстрировать одним из современных примеров поиска ранней даты принятия аланами христианства. Некоторые исследователи пишут о якобы аланском правителе Григории (упоминается в событиях 662–664 гг. – А. Т.), принявшем христианство (Кузнецов В. А.

1978. С. 33; 1985. С. 41–42; 1988. С. 179; 1992. С. 310; 2002. С. 29–30; 2007. С. 43–44; 2012а. С. 260–261; Тменов В. Х. и др. 2000. С. 41; Блиев М. М., Бзаров Р. С. 2000. С. 114; Погребной А. Ю. 2006. С. 22, 25, 28; 2009. С. 26; Кодзаев К. М. 2008. С. 92; Бубенок О. Б. 2008. С. 49; 2012. С. 195; Найдено А. В. 2013. С. 79–80; Бзаров Р. С. 2014. С. 245, 265; 2018. С. 19; 2020б. С. 130; Аланский Свято-Успенский... 2015. С. 8; Биттирова Т. Ш. 2016. С. 17; Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. 2017. С. 104; Ахмадов Я. З. и др. 2019. С. 455; Войтенко А. А. 2019. С. 278; Джиоев Л. 2014; 2019 и др.).

Однако такое заключение не представляется корректным (Дорофей (Дбар). 2005. С. 193–198; Хрушкова Л. Г. 2017. С. 144–145; Малахов С. Н. 2020б. С. 125–131). Оно базируется на давнем переводе на русский язык (Шестаков С. П. 1908. С. 123–124), вопреки некоторым современным представлениям (Догузов К. Г. 1992. С. 17), латинского перевода «Commemoratio», составленного Анастасием Библиотекарем, где аланы (Scholion sive Нуромнестicum. 1870. Col. 684А) стоят вместо лазов греческого оригинала Феодора Спудея (Епифанович С. Л. 1917. С. 13; Maximus the Confessor... 2002. P. 154, 155), что также давно отмечалось исследователями, поддерживавшими лазскую идентификацию (Бриллиантов А. 1918. С. 37, сн. 1; Догузов К. Г. 1989. С. 29). Действительно, не исключено, что первоначально не в оригинале (Кекелидзе К. 1912. С. 32–33), а в латинском переводе на место лазов были поставлены абасги. В то же время интересно отметить, что, например, в труде Иоанна Лида «О месяцах», составленном в 540-х гг., аланы отождествляются с колхами, которые лазы (Алемань А. 2003. С. 137). Видимо, данная традиция должна учитываться, в том числе, при обращении к позднему утверждению Иоанна Цеца, что иберы, абасги и аланы составляют один народ (Ἰωάννου του Τζετζου... MDCCCXXVI. P. 179). Обычно его рассматривают с точки зрения конфессионально-политического единства (Туаллагов А. А. 2019. С. 168). В то же время абасги и аланы причисляются им к «собственно скифам» (Бибииков М. В. 2020. С. 92), а иберы нет.

В пользу лазской (Латышев В. В. 1911. С. 177; Догузов К. Г. 1989. С. 29), а не аланской (Муретов М. Д. 2009. С. 212) идентификации, по справедливому замечанию специалистов, говорит и то, что резиденция Григория, правителя лазов, находится именно в Лазике, и то, что он носит византийский титул патрикия (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 17; 2021. С. 13; Виноградов А. Ю. 2013. С. 221, сн. 11, 222, 229–230, сн. 47; Vinogradov A. Yu. 2017. P. 5). В круг дан-

ной идентификации включаются и некоторые другие решения (Воронов Ю. Н. 1998. С. 65–57). В целом, исследователи уже отмечали некорректное содержание переводов на русский язык (Виноградов А. Ю. 2013а. С. 156, сн. 4), что учтено некоторыми авторами (Мамиев М. Э. 2014. С. 49, сн. 1), отказавшимися от аланской идентификации.

Вызывают обоснованные сомнения и сведения 668 г. о Григории, настоятеле монастыря Иоанна Крестителя якобы в верхнекубанской Алании (Кузнецов В. А. 1977. С. 10, сн. 6; 1978. С. 34; 1988. С. 179–180; 1992. С. 310; 2000. С. 77; 2002. С. 30; 2012а. С. 261; История народов Северного Кавказа... 1988. С. 124, 136; Тменов В. Х. и др. 2000. С. 41; Дзарасов А. А. 2004. С. 59; Дзеранов Т. Е., Дзеранова Р. Ф. 2014. С. 123; Бзаров Р. С. 2014. С. 245, 265; 2020б. С. 130; Прокопенко Ю. А. 2015. С. 80; Чаплыгина С. Ф. 2015. С. 177–178; Аланский Свято-Успенский... 2015. С. 8; Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. 2017. С. 104), т. к. в источнике и его переводе речь шла о настоятеле из монастыря в Албании (Maximus the Confessor... 2002. P. 164, 165; Scholion sive Нуромнестicum. 1870. Col. 687D; Муретов М. Д. 2009. С. 220; Епифанович С. Л. 1917. С. 17). Исправление на «Алания» содержится в публикациях исследователей (Бриллиантов А. 1918. С. 7; Архиепископ Стефан (Каладжаишвили). 2013. С. 11). Вопрос с основаниями для такого конъюнктуры остается открытым.

Конечно, можно подозревать ошибку в источнике. Но она, как представляется, в меньшей степени относится к Алании (Кекелидзе К. 1912. С. 11, сн. 3), но, скорее, – к Абасгии (Дбар Д. 2001. С. 189, 191). В грузинских переводах с греческого текста Осетия, т. е. Алания, фигурирует только как граничащая с местами событий страна (Джанашвили М. 1899. С. 12–13; Кекелидзе К. 1912а. С. 477–480, 485). Утверждение о ссылке в 662 г. Максима Исповедника в Аланию (Кузнецов В. А. 1999. С. 176; 2004. С. 123) ошибочно. Сомнения в таком раннем принятии христианства аланами (Pappu К. 2016. P. 211) оказываются вполне объективными. Видимо, приведенные трактовки послужили основанием и для утверждения, что у алан во второй половине I тыс. н. э. наблюдался постепенный рост христианских общин (Бзаров Р. С. 2017а. С. 9), что не находит своего подтверждения ни в одном из известных источников. Иные интерпретации (Чичинадзе З. 1993. С. 86–87) совершенно неисторичны.

Видимо, следует указать на произведение конца VII в. анонимного сирийского автора, известного как Псевдо-Мефодий Патарский. В «Видении Мефодия Патарского» («Откровение Мефодия Патарского») пророчествуется будущий приход антихриста. Он от-

кроет врата, некогда созданные Александром Македонским, через которые с севера хлынут дикие народы. Их перечень включает в себя и алан (Истрин В. 1897. С. 20, 54, 90, 106, 125; Алемань А. 2003. С. 503–504), что будет повторено в другой анонимной «Жизни Александра, правителя Македонии» (Алемань А. 2003. С. 276–277). Заимствованный фрагмент представлен в «Истории Александра Великого» Псевдо-Каллисфена (Алемань А. 2003. С. 277, 278). Данное произведение не позднее XIV в. было переведено южными славянами, а в XV в. «Сербская Александрия» появляется на Руси – «Александрия», или «Книга глаголемая Александрия». В ней также представлен соответствующий фрагмент из произведения Псевдо-Мефодия Патарского (Александрия. 1982. С. 132, 592). Таким образом, аланы конца VII в. оказываются противопоставлены христианскому миру, что следует учитывать и в вопросе о письменности у алан по сведениям сирийских источников.

Следует признать недоразумением указание (Russell J. R. 1987. P. 263) на сведения Мовсеса Каланкатуаци об аланском епископе Михре и аланском принце Зар-Михре VII в., поскольку они никак не связаны с аланами (The History of the Caucasian Albanians... 1961. P. 181, 194, 198). М. И. Артамонов замечал: «Христианство в Аланию проникало издавна. Позднее церковное предание (XVII в., патриарх Досифей) относит его начало к VIII в. (713 г.) и даже называет аланского епископа этого времени – Феодор». В результате исследователь в хронологии изучаемых им событий предположительно называет 713 г. как время проникновения христианства в Аланию (Артамонов М. И. 1962. С. 363, 468; 2001. С. 487–488, 633). Данное решение перешло и в другие работы (Койчужев А. Д. 2006. С. 72).

У М. И. Артамонова речь, несомненно, шла о труде Иерусалимского патриарха Досифея II Нотара (или Скарпетис) (1641–1707 гг.) «История Иерусалимских патриархов», над которым он трудился в 1669–1707 гг. Однако приведенные «данные» следует признать недоразумением. Досифей в части, касающейся алан, приводил сведения из различных источников. Для подкрепления своего указания на христианство алан патриарх отмечал: «И Аланы, и Зикхи были христиане. Но, когда последовало нашествие Татар, т. е. когда Татары вошли с ними в тесный союз, и чрез союз сей овладели многими Греческими городами, уклонились и они в языческое суеверие. А когда Турки взяли и Константинополь, то как по обольщениям от Татар, так и за неимением Епископов, потому что не приходили уже к ним Епископы из Константинополя, уклонились и совсем с право-

го пути. А что Аланы и Зикхи были христиане, видно из вышесказанного, и из послания Германа Патриарха Константинопольского, которое он, бывши в Никее, писал к Римскому Епископу. При жизни сего Германа был Епископ Алании Феодор...» (Ιστορία περί των εν Ιεροσολύμοις πατριαρχευσάντων... 1715. Σ. 1199; Досифей. 1840-е гг. Л. 795).

Речь, бесспорно, идет о Константинопольском (Никейский) патриархе Германе II (1222–1240 гг.), составившим в 1232 г. послание к кардиналам. Именно при нем и действовал «епископ Алании Феодор», посетивший в 1223–1225 гг. алан Крыма и Северного Кавказа. Его труд (Theodorus Alaniae Episcopus. 1865. Col. 385–414; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 198–218) под условным названием «Аланское послание», видимо, составленный по возвращении, хорошо известен специалистам. Таким образом, рассуждения Досифея не содержали в себе никаких данных о «епископе Алании Феодоре» в 713 г.

В Житие Або Тбилели, составленном в 786–790 гг., повествуется о том, как в 781 г., а, возможно, и ранее (Новосельцев А. П. 1990. С. 233–234, комм. 95), правитель Картли Несре, преследуемый мусульманами, со спутниками, включая Або (Хабиб), ушел из Картли в Хазарию. Они прошли через Дарьял – Ворота овсов и затем отправились к хазарскому правителю. Здесь Або принял христианство, т. к. в Хазарии было много поселений и городов, где беспрепятственно жили христиане, и действовал их клир (Lang D. M. 1976. P. 118–119; Иованэ Сабанисдзе. 2001. С. 305–306). Обращает на себя внимание тот факт, что беглецы не останавливались в Алании, а ушли далее на север в Хазарию. Таким образом, для указанного периода можно полагать отсутствие, как минимум, сколь-нибудь заметного христианского населения в Алании. Важно отметить, что, в целом, Хазария, владения которой покрывали и Аланию, рассматривается в источнике как языческая страна, население которой не знает Бога.

Исследователи отмечали, что в конце VI в., по данным Феофилакты Симокатты, отмечается наличие в Хазарии христиан, которые пытались вести свою пропаганду и среди самих хазар. В VIII в. отдельная миссионерская епископия Хазарии числится в соответствующем списке Константинопольского престола (Кулаковский Ю. А. 1898. С. 182–183, 190–193; Бірб М. 1977. P. 255–256). Остается отметить, что возвращение Несре в Абхазию шло по стране «язычников, которые совершенно не знают Бога» (Lang D. M. 1976. P. 119; Абхазия и абхазы... 1988. С. 7; Иованэ Сабанисдзе. 2001. С. 306). Такое возвращение могло идти через северо-западные территории

Алании – через перевалы в Абхазию, что позволяет соответствующе рассматривать религиозное состояние аланского населения. Впрочем, выход из Картли и возвращение в Абхазию затрагивали непосредственно территорию расселения алан, но все они поглощены в Житии владениями Хазарии, что рисует общую языческую картину для алан того времени.

Следует отметить и давнее мнение некоторых авторов, что в VIII в. у алан упоминается их епископ, или, по свидетельству императора Василия, в половине VIII в. у них был свой епископ (Селезнев М. 1847. С. 131; Марковин В. И. 1972. С. 257). Во-первых, необходимо иметь в виду, что в данном случае мы имеем дело с весьма своеобразным представлением об аланах. Их помещают от верхней части Абхазии до Пятигорска, Эльбруса, далее по Кахетии и горам Дагестана к Каспию. В аланах видят хазар, в том числе кабардинцев, но собственно хазар более относят к дагестанцам и чеченцам, т. е. к племенам татарского происхождения (Селезнев М. 1847. С. 131). Не стоит и говорить, что такие отождествления сами по себе полностью дискредитируют указанное мнение (сравни мнение (История христианства... 1846. С. 109–111), что аланы тождественны хазарам, которые были славянским народом).

Во-вторых, под источником подразумевался месяцеслов императора Василия (X в.), данные которого помещены и в Житие Преп. Стефана под 28 ноября. В нем сообщалось, что в царствование Константина Копронима (714 г.) иконоборца христиане подвергались жестоким пыткам, казням и ссылкам. В их числе был некий затворник Сосфенский (имя не известно), которому выдрали ноздри, а затем сослали в Херсон. Там его хотели убить, но он ушел в Хазарию, где и стал епископом (История христианства... 1846. С. 105). Никаких данных о его пребывании в Алании или у алан (Горбачук Г. (протоиререй), Машенцев Д. Г. 2018. С. 88) нет. Пытаться просто отождествлять алан и хазар нет никакой возможности.

Учитывая же независимые сведения Жития Або Тбилели и списка епископий, вполне вероятно епископство бывшего затворника Сосфенского именно в Хазарии в период царствования Константина I Копронима (741–775 гг.), что следует из месяцеслова Василия II Болгаробойца (958–1025 гг.), но не в собственно Алании. Интересно, что датировка событий 714 г. практически совпадает с датировкой М. И. Артамонова 713 г. Таким образом, современные указания на данные месяцеслова императора Василия (Джигоев Л. 2019) некорректны.

Исследователи отмечали сведения анонимного Жития Юлиана и дружины (10 мучеников цареградских), составленной в 870-е гг., в котором кратко упоминается Алания в связи с событиями 716/717 г., взятыми из труда Феофана Исповедника. В нем население Алании представлено далеким от благочестия, что логично рассматривается как отсутствие сведений о крещении алан в IX в. (Малахов С. М. 2015. С. 14–15). Такое положение затрагивает и время начала VIII в. Но указанный источник информации по Житию (Лопарев Хр. М. 1914. С. 48) не позволяет с ней уточниться.

По данным Иосифа Генесия (*Iosephi Genesii Regum... MCMLXXVIII*. P. 25), в восстании 821–823 гг. Фомы Славянина против императора Михаила II, развернувшемся на территории Малой Азии, приняли участие многие народы, в том числе, и аланы (Куник А. 1874. С. 133; Брун Ф. 1880. С. 208). Данное свидетельство могло бы привлечь внимание и указанием на участие в восстании сторонников манихейства (павликианства), что ставило бы вопрос об отношении к христианству и алан, исходя из самой конструкции перечисления. Прямолинейное принятие данных за соответствующий эпизод из истории алан (Гаглойти Ю. С. 1966. С. 146), поясняемый их локализацией на Северном Кавказе (*Genesios...* 1998. P. 30, n. 126), вряд ли возможно.

Перечень поддержавших восстание народов вызывает к себе вопросы (Васильев А. А. 1900. С. 29, сн. 1; Алемань А. 2003. С. 248–249). Вполне вероятно, что аланы, стоящие в источнике в ряду закавказских народов, фигурируют здесь на месте албанов, которые, действительно, находились в Закавказье и имели отношение к соответствующему религиозному направлению (Малахов С. Н. 2015. С. 13–14). К сожалению, проверить корректность данных источника не представляется возможным, т. к. он дошел до нас в единственной копии (*Iosephi Genesii Regum... MCMLXXVIII*. P. XXII–XXVI). В то же время в письме от 10 апреля 824 г. византийских императоров Михаила II и Феофила правителю франков Людовику Благочестивому перечень народов заметно короче, и в нем аланы не фигурируют (*Monumenta Germaniae Historica... MDCCCCVIII*. P. 476).

В известном уже византийском Житие Феодора Эдесского, составленном Василием Эмесским (Манбиджский) (умер ~860 г.) или в ~середине IX в. палестинским эмигрантом в Константинополе, повествуется о тайном крещении на берегу Тигра в середине IX в. Феодором из сирийского Эдесса (~793–869 гг.) вавилонского (багдадский) правителя Мавия, получившего имя Иоанн (Лопарев Хр. М.

1914. С. 432–433). Греческие рукописи восходят к началу XI в. Позднее был произведен перевод Жития с греческого языка на арабский, в котором на место «правителя персидского» поставлен халиф ал-Мамун (813–833 гг.). Житие получило широкое распространение среди христиан халифата. В переводе были сделаны некоторые сокращения текста оригинала. Сохранившиеся арабские рукописи датируются не позднее XIII в. Самые ранние рукописи славянского перевода относятся к XIV в.

По мнению исследователей, если описываемые в Житие события имели место в действительности, то прототипом Мавия мог быть эмир ал-Мувайад, один из пяти сыновей аббасидского халифа Мутаваккиля (847–861 гг.). В ходе разгоревшейся борьбы за престол после смерти отца ал-Мувайад, не принимавший участия в борьбе, был посажен в тюрьму по приказу своего завоевавшего престол брата. Через две недели, 6 августа 866 г., он был убит. По одной версии, ал-Мувайад был задушен мягкими тканями, по другой, заморожен в ванне со льдом. Его труп затем выставили на обозрение городской толпе.

Согласно Житию, Иоанн-Мавия получил откровение о своей скорой смерти. Он попросил священников отслужить во дворце литургию. Затем правитель приказал начальникам собрать на площади народ, где открыто объявил себя христианином, за что был растерзан разъяренной толпой вместе со своими слугами-христианами. Дата мученической смерти по одной версии приходится на 13 мая, по другой – на 30 мая.

Исследователи отмечают, если Житие имеет историческую основу, то ал-Мувайад, действительно, мог тайно принять христианство. Когда же об этом стало известно правителю, то его арестовали и предоставили время раскаяться и вернуться в ислам. Отказ привел к его убийству, способ которого говорит о попытке скрыть следы насилия, чтобы выдать случившееся за естественную смерть и скрыть сам факт отречения от ислама. Но случившееся не смогли скрыть. В Житии же сын халифа, бывший наследником и эмиром, был превращен в православного «халифа», чтобы возвысить значение факта принятия им христианства.

Согласно Житию, Мавия крестился вместе с тремя верными слугами, аланами по происхождению (Житие иже во святых... 1893. С. 85; Иванов С. А. 2003. С. 135). В сокращенных и более поздних вариантах Жития, а также в арабской версии, которая является сокращенным переводом полного греческого Жития (Swanson M. N.

2003. Р. 76–77), этническое происхождение слуг не воспроизводится. В раннесредневековом русском переводе оно закономерно дано как «асия соуща родом» (Житие Федора Едесского. 1885. С. 221). Полагают, что принятие христианства аланами могло диктоваться их личной преданностью правителю (Гранатырь О. Б. 2012. С. 187). Тогда надо полагать, что важным мотивом для крещения алан стали некие клятвенные обязательства, отвечавшие их традиционным представлениям.

После открытия факта крещения Мавия и его слуги были убиты, приняв мученическую смерть. В лицевой рукописи Жития из собрания П. П. Вяземского представлена миниатюра с изображением царя, принимающего благословение от епископа, и стоящих по колени в воде трех безбородых и нагих юношей алан. Византийский источник закономерно ставит перед исследователями вопрос о наличии немногочисленной аланской диаспоры в Месопотамии, а в аланских слугах «вавилонского царя» позволяет видеть воинов-наемников из состава халифской гвардии, в которую входили разноэтничные и разноконфессиональные группы (Васильев А. А. 1893. С. 206–207; Малахов С. Н. 2015. С. 10–17; 2020б. С. 125). Некоторые современные авторы предпочитают переводить οικέται как «рабы» (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 13; Асратян Д. К. 2020. С. 32, 60), что является одним из значений, тогда как другие справедливо, исходя из самого контекста сведений, переводят как «слуги», что соответствует арабскому и славянскому переводам.

Почитание Мавия-Иоанна отсутствует в греческих и восточных агиографических источниках. Но оно нашло отражение в русских минологических памятниках, видимо, благодаря широкому распространению на Руси Жития Феодора Эдесского в славянском переводе. Обращение Иоанна-Мавии в христианство отмечено в Воскресенской летописи, Хронографе западнорусской редакции, в качестве приписки (перечеркнута) в одной из рукописей Жития равноапостольной княгини Ольги. В русских святцах XVI–XVII вв. и в современной русской Минее под 9 июля указана память царя Иоанна. В русском списке Иерусалимского Типикона и в некоторых святцах под 3 и 4 мая встречается память убиения царя Иоанна и трех его слуг.

Таким образом, мы вновь сталкиваемся с примером принятия христианства отдельной группой алан, находившихся вдали от родины, что не имело никаких последствий для нее. Иоанн-Муавия и три его слуги почитаются православной церковью как святые му-

ченики. Их память празднуется 3 (18) мая и 9 (22) июля. В некоторых месяцесловах дата памяти – 10 июля. Существуют и молитвы, посвященные Иоанну-Мавию (Моавия), в которых поминаются и трое его слуг-отроков (Гранатырь О. Б. 2012. С. 183, 187, 188, 197, прим. 31).

Ал-Йакуби (?–897 г. или 905 г.), много путешествовавший и составивший свою «Книгу стран» ~891 г., отмечал, что владения Византии простирались вплоть до славян, алан и франков (Древняя Русь... 2009. С. 39). Если для некоторых славян и франков мы можем говорить и об их христианской близости с Византией, то для алан такое положение представляется преждевременным. Но такое распространение владений и влияния Византии должно уже было находить выход и в религиозном воздействии на алан.

Ибн Руста, в своем произведении, составленном ~903–913 гг., отмечал, что правитель алан был «христианином в сердце», но все люди в его царстве были язычниками, поклоняющимися идолам (Алемань А. 2003. С. 343). Таким образом, Ибн Руста зафиксировал время активного приобщения правящей в стране верхушки к христианству, но еще не вылившемуся, как безосновательно утверждали некоторые исследователи (Кузнецов В. А. 1977. С. 18; 2019. С. 118; Бубенок О. Б. 2012. С. 196; Кануков З. Т. 2020. С. 32–33), в официальное принятие нового для нее вероучения (Новосельцев А. П. 2000. С. 442; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 27). Данные процессы, видимо, еще не затрагивали сколь-нибудь широкие слои аланского населения. Попытки ставить такое положение под сомнение (Асратян Д. К. 2020. С. 64) неудачны.

Абу ал-Касим утверждал, что один из правителей Алании принял христианство в первое столетие правления династии Аббасидов. Но через некоторое время аланы отреклись от христианства и прогнали присланных им византийским правителем священников (Howorth Н. Н. 1874. Р. 154; d'Ohsson С. 1928. Р. 23). Ал-Масуди указывал на принятие христианства аланами после распространения ислама при Аббасидах. Но после 931/932 г., а не 940 г., как почему-то полагают некоторые исследователи (Ikle F. W. 2008. Р. 41), они изгнали от себя присланных им византийским правителем епископов и священников (Macoudi. М DCCC LXIII. Р. 42–43; Алемань А. 2003. С. 347). Сведения о событиях повторены позднее и в словаре Йакута ал-Руми (Dictionnaire géographique... М DCCC LXI. Р. 51; Дорн Б. 1875. С. 292). По мнению исследователей, нахождение сразу нескольких епископов в Алании не находит своего объяснения, если только не

признать за сообщением неконкретность знаний исламского автора о христианской церкви (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 35). Но такое мнение имеет и свои возражения (Асратян Д. К. 2020. С. 84).

Определение общего периода принятия христианства аланами первым столетием правления Аббасидов, начавшееся после свержения ими Омейядов в 750 г., представляется невозможным, несмотря на некоторые утверждения (Бубенок О. Б. 2012. С. 196), и не подтверждается какими-либо другими данными, хотя могло бы предоставить некоторые приблизительные хронологические ориентиры (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 34–35). Но оно никак не служит основанием для постулирования времени крещения аланского царя или царей VII в., рубежом VIII–IX вв. («окончательный выбор») (Блиев М. М., Бзаров Р. С. 2000. С. 114), первой половиной VIII в. (Новосельцев А. П. 1990. С. 106), второй половиной IX в. или к 80-м гг. IX в. (Малахов С. Н. 2020б. С. 210, 234), IX в. (Новосельцев А. П. 2000. С. 443), VIII–IX вв. (Мамиев М. Э. 2015. С. 24; Асратян Д. К. 2020. С. 60–61). Сложно определить с утверждением, что аланы при арабах уже исповедовали христианство (Тер-Гевондян А. Н. 1977. С. 160). Как ранее отмечалось, заявление о том, что уже во время путешествия переводчика Саллама по поручению халифа ал-Васика биллаха (842–847 гг.) аланы были христианами (Осетины глазами... 1967. С. 288), не имеет под собой никаких оснований. Ал-Масуди называет конкретную дату, определяющую нижнюю хронологическую границу последующего отречения алан от христианства. Такой разрыв от первого столетия правления Аббасидов дополнительно указывает на сомнительность определения Абу ал-Касимом того факта, что аланы отказались от христианства через некоторое время.

Для определения времени принятия христианства важно свидетельство ал-Масуди, позволяющее полагать крещение Алании за некоторое время до 931/932 г., но никак ни в VII в., как утверждают некоторые авторы (Джигоев Л. 2014). Как неоднократно обосновывали исследователи, временный отход Алании от христианства (недавно предложена иная возможность – (Малахов С. Н. 2020б. С. 205–235; Малахов С. Н., Малахова А. С. 2021. С. 445) был вынужденным. Он диктовался поражением Алании в войне с Хазарией, которая провоцировалась Византией в период гонений в Византии на иудеев, инициированных императором Романом I Лекапином (920–944 гг.), и ответных гонений на христиан в Хазарии при кагане Аа-

роне (Новосельцев А. П. 1990. С. 106, 195–196; Голб Н., Прицак О. 1997. С. 132, 141, 162–163; Кузнецов В. А. 1971. С. 22; 1984. С. 116; Артамонов М. И. 1962. С. 364; Arzhantseva I. 2002. P. 22; 2002a. P. 6; Алемань А. 2003. С. 433–437; Цукерман К. 2003. С. 71, сн. 65; Петрухин В. Я., Раевский Д. С. 2004. С. 228; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 34–37; Vinogradov A. Yu. 2017. P. 4–7; 2017a. P. 4–6 и др.). Поэтому следует опустить некоторые трактовки (Иванов С. А. 2003. С. 190), на которые обратили внимание другие авторы (Мамиев М. Э. 2014. С. 55). Нижняя же хронологическая граница для предшествующего крещению периода ограничена временем создания произведения Ибн Русты. Полагают, что участвовавший в походе в Закавказье в 932 г. правитель сарматов Бер был аланским царем, что не исключалось (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 37–38), а потом было резко отвергнуто (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 23), уже исповедовавшим православное христианство (Малахов С. Н. 2020б. С. 225–235). Несколько отвлекаясь от вопроса, следует отметить, что попытка связать с теми событиями осетинские легенды о Хетаге (Уарзиати В. С. 2017. С. 347; Гутнов Ф. Х. 2008. С. 115) представляются натянутыми, почему новые подходы к их анализу (Дзиццойты Ю. А. 2020) оказываются вполне актуальными.

Сегодня окончательное решение о времени крещения Алании, т. е. принятия христианства ее правителем и его ближайшим окружением, решается на основании анализа писем (Nicholai, Constantinopolitani Episcopi. 1868) патриарха Николая Мистика (901–907 гг. и 912–925 гг.), которые неоднократно привлекали к себе внимание различных исследователей (Филарет... 1859. С. 385–386; Волков Н. Г. 1861. С. 252–256; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 167–176; Grumel V. 1934. P. 57–58; Les registres... 1936. P. 135, № 599, 139, № 609; Nicholas I... 1973; Малахов С. Н. 2015. С. 23–31; Иванов С. А. 2003. С. 180–190; Мамиев М. Э. 2014. С. 55–67, 71–72, 132; Асратян Д. К. 2015. С. 44–47; 2015а. С. 5–10; 2020; Виноградов А. Ю. 2006. С. 106–119; Vinogradov A. Yu. 2017. P. 5–13 и др.). Первое письмо надежно датируется 912 г., т. е. началом второго патриаршества Николая Мистика. В данном письме № 79 патриарх обращается к неким монахам, ведущим в трудных условиях свою миссионерскую деятельность. Они уже кого-то крестили и должны быть готовы к своей смене. Данная деятельность была связана с Аланией (Nicholas I... 1973. P. 334, 335, 559; Алемань А. 2003. С. 255–256, 258; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 20–21, 27–29; Малахов С. Н. 2020б. С. 171–172). Исследователи усматривают в письме свидетельство

проводившейся до 912 г. деятельности христианских миссионеров в Алании. Она имела первый опыт новообращения некоторых представителей местного населения.

Во главе миссионеров мог стоять монах Евфимий (Асратян Д. 2019а. С. 32–33), который, как предполагается, позднее в письме № 9 патриарха к болгарскому правителю Симеону I назван распространителем слова Божьего среди алан, за что был достоин нести сан равный святоапостольскому (Nicholas I... 1973. Р. 68, 69, 530; Алемань А. 2003. С. 259). В письме № 135 Евфимий назван предшественником архиепископа Алании Петра и проповедником благочестия среди этого народа, который сам посеял ему семя учения (Nicholas I... 1973. Р. 442, 443, 578). Таким образом, мы можем полагать, что именно Евфимий, монах с горы Олимп в Вифинии, был тем активным миссионером, который, как предполагали, не на рубеже VIII–IX вв. (Оболенский Д. Д. 1998. С. 190), а в первое патриаршество Николая Мистика, во главе с другими монахами крестил некоторое население в Алании (Nicholas I... 1973. Р. XXI; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 21). Его деятельность, одним из итогов которой было крещение некоего числа алан, предшествовала крещению правителя Алании, что следует сопоставить с известным свидетельством Ибн Руста, периода ~903–913 гг., что правитель алан был «христианином в сердце» (Алемань А. 2003. С. 343).

Необходимо также отметить, в связи с некоторыми попытками особо выделить роль Грузии (Картли) в крещении Алании. Действия Византии через Абхазию (Агрба И. 2011. С. 116–120; Хрушкова Л. Г. 2018. С. 61–62, 342) обуславливались тем, что остальные христианские территории в Закавказье находились под окормлением местных самостоятельных церквей, со своей национальной спецификой. Крещение со стороны таких церквей явилось бы их собственным деянием, потенциально невыгодным Константинопольской патриархии. Но такие церкви не были способны крестить Аланию, представлявшую собой сильное государственное образование, которое не приняло бы крещение от национальной церкви, каковой являлась та же картлийская.

Кроме того, как уже отмечалось, с середины VI в. на Северо-Западном Кавказе начало действовать северное ответвление Великого шелкового пути, что диктовало особую заинтересованность местных алан по контролю над горными переходами. Он, в свою очередь, вел и к установлению непосредственных тесных связей алан с центрами западной части Закавказья, в частности, Апсили-

ей, а также к появлению там самих алан. В отличие от восточной и центральной частей Закавказья, где поочередно господствовали Персия и Арабский халифат с их религиозными установками (Аджинджал Е. К. 2000. С. 98–100), в западной части наблюдалось постоянное присутствие христианской Византии. Такое положение могло служить благоприятной исторической подосновой для последующего ведения Византией христианской миссии в Алании через посредничество и при поддержке именно Абхазии.

В письме № 51 914–915 г. патриарх благодарит правителя Абасгии за помощь в крещении правителя Алании и его окружения (Spicilegium Romanorum. M.DCCC.XLIV. P. 322–323; Nicholas I... 1973. P. 278, 279, 549; Vinogradov A. Yu. 2017. P. 9). В письме № 46 патриарх, выражая соболезнования по поводу смерти прежнего правителя Абасгии и поздравляя нового правителя с воцарением, просит по возможности помогать архиепископу Алании (Spicilegium Romanorum. M.DCCC.XLIV. P. 317; Nicholas I... 1973. P. 246, 247, 547; Kollautz A. 2000. S. 52; Аджинджал Е. К. 2000. С. 89–93; Алемань А. 2003. С. 255–256; Агрба И. Ш. 2007. С. 65–68; 2011. С. 19, 119–120; Малахов С. Н. 2020б. С. 170–171; Малахов С. Н., Малахова А. С. 2021. С. 440–442). Исследователи согласны, что письма были обращены к абхазским правителям Константину III (899–915/916 гг.) и Георгию II (915/916–959/960 гг.), хотя некоторые из них (Кузнецов В. А. 2017. С. 114–115) продолжают придерживаться устаревших представлений (Малахов С. Н. 2020б. С. 170) о времени царствования Георгия II (929–957 гг.) (смотри также: Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 17). Несколько неожиданным в связи с данными письмами является указание на возможное строительство Пицундского храма в качестве кафедрала вновь образованной епархии (Хрушкова Л. Г. 2006а. С. 87; 2020. С. 17–19). Также не исключается, что правитель Алании мог быть крещен в одном из храмов Абасгии, при дворе ее правителя Константина III (Малахов С. Н. 2020б. С. 182; Малахов С. Н., Малахова А. С. 2021. С. 441). Но данный логический допуск пока не имеет своего фактического подтверждения, впрочем, как и указание (Кузнецов В. А. 2020а. С. 81–84) на Нижне-Архызское городище.

Заметим, что прямолинейно трактовать письма Николая Мистика как указание на «удовлетворение успехами абхазского клира в распространении христианства среди алан», полагание в такой связи соперничества грузинского языка с греческим в сфере христианского миссионерства (Цулая Г. В. 2007. С. 290, 292), нет ника-

ких оснований. Не стоит прямолинейно рассматривать действия Абхазии и Византии как использование идеологического оружия с целью подчинения алан (Лордкипанидзе М. Д. 1988; Ахаладзе Л. 2009. С. 145–146). Здесь не могло быть никакого подчинения, но христианизация Алании могла стать основой более тесных союзнических отношений и укрепляло границы.

Нет оснований для утверждений в контексте христианизации Алании, что Абхазия контролировала ситуацию на Северном Кавказе (Папаскири З. 2011. С. 167), что аланы долгое время были вассалами Византии, а посильное содействие Абхазии в крещении Алании (Асратян Д. К. 2020. С. 75–76) трактовать как распространение христианства из Западной Грузии (Лордкипанидзе М. Д. 1988), в ходе которого в Аланию неслась грузинская культура (Дидебулидзе З. Ш. 1983. С. 45–47). Нет никаких оснований говорить (Цулая Г. В. 1993. С. 85, 87) о миссионерской деятельности и об успехе абхазского клира в распространении христианства у алан. Правитель Абхазии Константин III никогда не посылал войска в Аланию, в контексте чего утверждается (Rayfield D. 2012. P. 63–64) совместное крещение Алании с Николаем Мистиком, трактуемое как крещение осетин грузинами под лидерством Абхазии и построение им церквей. Содержание тех событий было совсем иным (Туаллагов А. А. 2018. С. 277). Видимо, против таких трактовок направлены и другие возражения (Кузнецов В. А. 2020а. С. 62–63, 73–74; Малахов С. Н. 2020б. С. 192–194, 309–310). Положение о большом влиянии абхазского правителя Георгия II на Северном Кавказе, в связи с чем указывается на его решающую роль в утверждении христианства в Алании (Анчабадзе З. В. 1959. С. 128), выглядит преувеличенным, что не отрицает действительной заслуги Абхазского царства в активном содействии и посредничестве между Византией и Аланией в процессе христианизации Алании (Артамонов М. И. 1962. С. 363; 2001. С. 488; Кузнецов В. А. 1984. С. 63; 1992. С. 111).

В целом, заявлять о вассалитете Алании по отношению к Византии (Оболенский Д. Д. 1998. С. 190) нет никаких оснований (Назаров С. В. 1999. С. 19; Малахов С. Н. 2007. С. 126–127; 2020б. С. 244). В данном случае следует и осторожно относиться к утверждениям (Кузнецов В. А. 2019. С. 173) о вхождении алан в число гулямов из хазар и тюрков, находившихся на службе в Византии, с учетом неоднозначности используемого термина (Голден П. Б. 2005. С. 459–460). Данные письменных источников о том периоде не позволяют рассматривать алан в таком ракурсе.

Также нет оснований трактовать (Догузов К. Г. 1989. С. 31–35) крещение Алании как деяние Мцхетского католикосата (Назаров С. В. 1999. С. 18; Агрба И. 2011. С. 153; Виноградов А. Ю. 2016. С. 50–51). Скорее, речь должна идти не о Мцхетском или Абхазском католикосатах, а о грекоязычной Анакопийской архиепископии Константинопольского патриархата, располагавшейся в северной части Абхазского царства, для которого в указанное время наблюдается сближение с Византией (Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. 2013. С. 24–28; 2015. С. 96–100). Свое значение могли иметь и дружеские алано-абхазские связи (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 17–18). Заметим, что исследователи никогда не задавались вопросом о том, куда мог переместиться христианский клир после вынужденного изгнания в 931/932 из Алании. Учитывая только недавние успехи в самой христианизации Алании, которые должны были вселять живую надежду на последующее расширение процесса и явно вынужденный характер изгнания, не перечеркивающий перспектив скорого возвращения, логично полагать переход клира в ближайшую и по своему «родную» Анакопийскую архиепископию. Возможно, такое временное перемещение послужило будущему укреплению в Алании именно грекоязычного клира и стимулированию прямой переключки церковных строительных традиций Абхазии и Алании. Если гипотетически и допускать крещения правителя Алании вне его владений, то, прежде всего, следует иметь в виду именно Анакопийскую архиепископию Константинопольского патриархата.

В письме № 133 говорится об отъезде Петра из Константинополя в начале 914 г. Вполне вероятно, что затем и последовала смена им Евфимия, а Петр стал первым архиепископом Алании, который и крестил правителя Алании при содействии правителя Абасгии (Nicholas I... 1973. P. 432, 433, 559; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 23–27). Заметим, что давнее утверждение о крещении не северокавказских, а донских алан (Спицын А. 1909. С. 77) следует признать ошибочным.

В письме № 52 Николай Мистик, отвечая на письмо архиепископа Алании Петра относительно практикуемых в Алании нецерковных браков, советует ему менее сурово вести себя в отношении властвующего высшего сословия, что позволительно по отношению к подвластным им людям (*Spicilegium Romanorum*. M.DCCC.XLIV. P. 326; Nicholas I... 1973. P. 284, 285, 286, 287, 549; Алемань А. 2003. С. 257–258). Вполне справедливо замечание, которое пытались

оспаривать (Асратян Д. К. 2020. С. 79–80), что прежняя неудача в Моравии из-за суровых мер при христианизации подвигла патриарха к более гибким действиям (Иванов С. А. 2001. С. 160, 188–189; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 20). В упоминавшемся письме № 135, датированном 916/917 г., патриарх сообщает архиепископу Петру о его смене Евфимием, предупреждая его от возможных разногласий с прибывающим на смену иерархом во главе со своими спутниками. Видимо, речь идет о втором приезде в Аланию первого успешного проповедника христианства в Алании Евфимия на смену архиепископу Петру, который и крестил правителя Алании и его окружение (*Spicilegium Romanorum*. М. DCCC. XLIV. Р. 414; Nicholas I... 1973. Р. 578; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 21, 30–31; 2016. С. 48–51). Сегодня наиболее обоснованной (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 15–48; Малахов С. Н., Малахова А. С. 2021. С. 441) представляется дата (Михайлов М. И. 2008. С. 41–43) данного важного исторического события – 914/915 г.

Попытка умозрительно отрицать ее (Бесолов В. Б. 2015. С. 314–317, 320) научно беспомощна. Также нет никаких оснований полагать (Беляев С. А. 1994. С. 65), что событие было реакцией на опасность якобы попытки Хазарского каганата и Арабского халифата обратить алан в иудаизм или ислам. Заметим, что включение в рассмотрение вопроса о христианизации Алании сведений «О церемониях византийского двора» Константина Багрянородного (945–959 гг.) об архонтах Азии как истории двух государственных образований западной Алании и восточной Азии (Бубенок О. Б. 2021. С. 30) наталкивается на известные трудности. Данные сведения трактовались как различие между аланами и асами (Marquart J. 1903. S. 168; Кузнецов В. А. 1988а. С. 78–79; 1999. С. 177; Zuckerman С. 2003. Р. 127–130; Цукерман К. 2005. С. 66–69; Алемань А. 2003. С. 34). Другие ученые делали лишь предположение, основанное на простом созвучии (*Hudūd-al-'Ālam*. 1982. Р. 445, п. 4). Однако данная трактовка явно ошибочна, поскольку в источнике речь идет не об Азии, а об области Азии Восточного Кавказа (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 18–19; 2021. С. 10–11). Не столь однозначен и вопрос с «царем Азии» привлекаемого (Бубенок О. Б. 2021. С. 29) Кембриджского документа.

Почему миссия Евфимия и Петра (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 180) некоторыми исследователями названа неудачной (Алемань А. 2003. С. 317), трудно сказать (Мамиев М. Э. 2014. С. 55; Малахов С. Н. 2020б. С. 236–237). Если имеется в виду последующий отход Ала-

нии от христианства, то, во-первых, он был временным, а, во-вторых, он никак не связан с самим фактом крещения. Вполне справедливо замечание, что крещение Алании стало «революционной новацией», т. к. до этого диоцезы основывались только в пределах исторических границ Римской империи, а не вне их, как произошло в данном случае (Иванов С. А. 2001. С. 25–26). Конечно, принятие христианства было связано и с тем, что в Алании «... созрели, оформились силы, заинтересованные в той системе нравственных, социальных и политических норм, которые нес в себе монотеизм. Они были представлены военно-политическими слоями, самым непосредственным образом причастных к организации обмена как эквивалентного, так и неэквивалентного» (Чипирова Л. А. 1993. С. 142). Видимо, следует отметить, что, если помощь в крещении Алании оказывала Абхазия, то христианские миссии в Хазарию, судя по письму № 68, составленному в 919–920 г. (Nicholas I... 1973. P. 314–315, 554–555; Сорочан С. Б. 2005. С. 1489–1494), проводились с помощью Херсона. Наличие различных путей для Алании и Хазарии может отражать и учитываемый факт возрастания самостоятельности Алании.

Определение времени крещения Алании ставит еще одну проблему. Николай Мистик в письме № 23 к болгарскому царю Симону I сообщает о готовящемся союзе византийского императора Романа I Лекапина и коалиции из россос, печенегов, западных тюрок (венгры) и алан против Болгарии. Письмо датируется 922 г. (Nicholas I... 1973. P. 160, 161, 536; Алемань А. 2003. С. 259–260). Ю. А. Кулаковский указывал, что письмо дает возможность полагать, что аланы к тому времени были совершенно свободны от хазарской державы и представляли собой значительную политическую силу. Поскольку Болгария очень отдалена от Кавказа, то привлекаемые в коалицию аланы должны были жить в местностях более близких к области нижнего Дуная. Хотя коалиция и не состоялась, но письмо является важным свидетельством о видах Византии на алан (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 136–137). Другие исследователи посчитали, что данная коалиция действовала и против Хазарии (Zhivkov B. 2015. P. 163, p. 63).

Отдаленность взаиморасположения Алании и Болгарии вряд ли может служить основанием к поиску (Кодзаев А. Н. 1903. С. 74) алан на Нижнем Дунае. Известные исторические примеры проведения аланами военных рейдов через Закавказье и в Европу говорят о противоположном. Но следует обратить внимание на тот

факт, что Николай Мистик характеризует все народы коалиции, т. е. и алан, как «живущие в безбожии» – ἄθεῖα συζωντα (Nicholas I... 1973. P. 158, 159, 536). Причем, их он прямо противопоставляет христианскому миру. Такое положение (Малахов С. Н. 2015. С. 29), хотя сегодня и несколько по-иному трактуемое (Малахов С. Н. 2020б. С. 191), сложно оспорить за счет полагаемого разведения сведений об аланах и «живущих в безбожии» (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 21; Асратян Д. К. 2020. С. 81), поскольку они представляют в едином контексте. Николай Мистик причисляет тюрков, алан, печенегов, росов и болгар к «скифам» (Nicholas I... 1973. P. 160, 161), что вызывает соответствующие ассоциации (Бибиков М. В. 2020. С. 92).

Получается, что патриарх вполне четко осознавал и официально фиксировал тот факт, что и спустя восемь лет после принятия крещения аланским правителем и его окружением подавляющее большинство населения Алании оставалось некрещеным. Такое положение закономерно отмечено исследователями (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 19). Следовательно, никакого «крещения огнем и мечом» правители Алании не предпринимали. Вероятно, поэтому и последующий отход Алании от христианства не был сколь-нибудь болезненным для основной части его населения. Видимо, не стоит передатировать (Малахов С. Н. 2015. С. 29–30) время отхода Алании на 922 г. (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 35, сн. 36). Конечно, возможно отнесение определения только к примеру «византийской эпистолярной риторики» (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 31). Но перечисленные вместе с аланами народы, действительно, были языческими. Первые шаги официального христианства в Алании были достаточно сложными, сталкиваясь с противоречащими ему традициями алан, что следует из тех же писем Николая Мистика.

Нам точно не известна продолжительность отхода Алании от христианства после 931/932 г. Но, как справедливо отмечают исследователи (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 40), обращение к правителю Алании как к «духовному сыну» в труде «О церемониях византийского двора» императора Константина VII Багрянородного, составленном между 944 г. и 959 г., вероятнее, в конце 940-х гг., свидетельствует об официальном возвращении христианства в Аланское государство. Несомненно, с данного периода Алания входит в официальный круг христианских государств. Но следует внимательней относиться к частным проблемам по данному вопросу.

Например, указывалось на сообщение Никифора Вриенния, что когда аланы в 1073 г., не получив обещанной платы, взбунтовались, то Алексей Комнин заманил их в засаду в районе Амасии, но решил не убивать их, т. к. они были христианами (Иванов С. А. 2003. С. 253). В действительности, Никифор Вриенний сообщал, что нанятые Византией для борьбы с поднявшим мятеж предводителем норманнов Руселем де Байолем (Русель Бейльский, Руссель де Байё) 6 000 алан, не получив оплаты, повернули назад и лишь немногие из них остались. Оставшиеся потерпели поражение от Руселя де Байоля, а выжившие ушли к городам Понта. Алексей Комнин нашел 150 из них в районе Амасии, и, присоединив к себе, повел атаки на восставших, заманивая их в засады и так захватывая в плен. Но он решил не убивать норманнов, т. к. они были христианами (Алемань А. 2003. С. 309–311; Исторические записки Никифора Вриенния... 1862. С. 79–80; Nicéphori Bryennio Histoire. 1975. P. 184, 185). Таким образом, речь шла не о христианстве алан, а о христианстве норманнов. Алексей Комнин сражался не против алан, а в союзе с аланами, с которыми братья Комнины были еще и в особо близких отношениях.

Следует полагать создание архиепископии Алании в 912–914 гг. (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 23, 34), которая не входила ранее в Таматарскую епископию, как почему-то посчитали (Беляев С. А. 1999. С. 65). Однако для X в. мы не встречаем сведений о ее существовании. В Уставе («Постановление императора Льва Мудрого о порядке престолов церковных, подлежащих патриарху Константинопольскому») византийского императора Льва VI Мудрого (Философ) (866–912 гг.) митрополия Алания (Αλασία) значится на 61 или 62 месте, сразу вслед за митрополией Росия (Georgius Codinus... M. DC. XLVIII. P. 379; Juris Graeco-Romani... M D XCXL. P. 88; История христианства... 1846. С. 105–106). Но, как давно было отмечено (Макарий... 1867. С. 367, прим. 515; Голубинский Е. 1901. С. 65; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 176), вопреки некоторым иным представлениям (Spicilegium Romanorum. MDCCCIII. P. XX), данные сведения (Oriens christianus... M. DCCXL. Col. 1347–1348) не принадлежат оригиналу, а были интерполированы в текст позднее (Малахов С. Н. 2020б. С. 279–280). Соответствующее положение учитывается и современными исследователями (Кузнецов В. А. 1985. С. 49), хотя и непосредственно (Кузнецов В. А. 1984. С. 204; 1988. С. 180; 1992. С. 315; 2002. С. 41; 2007. С. 59; Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Цуциев А. А. 2012. С. 280; Асратян Д. К. 2020. С. 10–11, 13–14, 21). Другими авторами

(Гедеон. 1992. С. 20; Чубинова Т. Г., Ермоленко Л. П. 2015. С. 33; Джиоев Л. 2014; 2019; Бубенок О. Б. 2021. С. 29), к сожалению, данное положение, видимо, осталось не учтенным.

Нет оснований для фиксации (*Notitia episcopatum* 2) раннего появления (*Hieroclis Synecdemus...* 1864. Р. 98) церковной организации Алании (Ἀλανία, Ἀλαμανία, Ἀλαγία. Ἀλασία). В первой половине X в. в нотициях (*Notitia episcopatum* 7, 8), составлявших и в период первого правления Николая Мистика, Аланская архиепископия не представлена (*Notitiae episcopatum...* 1981. Р. 53–87, 269–294; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 23–24). Предпринималась попытка усмотреть Аланскую архиепископию в *Notitia episcopatum* 7 за счет упоминания в ней архиепископа Севастополя в Абазгии. При этом полагается, что отсутствие в одном из списков Севастополя указывает на то, что он стал номинальным центром Аланской архиепископии после изгнания ее из самой Алании в 931/932 г. (Цукерман К. 2010. С. 429–430). Но данное предложение было справедливо отклонено (Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. 2013. С. 24; 2015. С. 97). Отсутствует упоминание Аланской архиепископии и в следующей нотиции (*Notitia episcopatum* 9), время составления которой в рамках X в. точно не устанавливается (*Notitiae episcopatum...* 1981. Р. 88–94, 295–306), что могло диктоваться отсутствием в ней автокефальных архиепископий (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 38–39).

Первые сведения о митрополите Алании Феодоре представлены в надписи 965 г. на стене Сентинского храма (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2004. С. 175–176). Полагают, что печать монаха и митрополита Алании Игнатия может датироваться серединой X в. или даже ранее, позволяя усматривать в Игнатии предшественника Федора (Зайбт В. 2003. С. 14; Seibt W. 2004. S. 51–52; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 43–44). Прежде полагалось, что сведения о митрополите Алании, которого отождествляют с митрополитом Николаем, впервые появляются в типиконе патриарха Сисинния II под 998 г. (Ficker G. 1922. S. 93; Grumel V. 1934. P. 58; Huxley G. 1990. P. 83, 87, n. 62; Bryer A., Winfield D. 2007. P. 127; Кузнецов В. А. 1985. С. 48; Карпов С. П. 2007. С. 217; Малахов С. Н. 2015. С. 38, 62; Назаренко А. В. 2017. С. 168–169; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 27). Утверждение о появлении Аланской митрополии только в конце XIII в. (Малышев А. Б. 2017. С. 72) следует признать недоразумением.

Аланская митрополия отмечается в одной из рукописей нотиций (*Notitia episcopatum* 10), видимо, до 1082 г., среди позднейших дополнений (приписок), имеющих вид схолий (Бенешевич В. Н. 1927. С. 66). В свое первое упоминание в 1032 г. и далее Аланская митрополия значится на 61 месте (*Notitia episcopatum* 11, 12, 15, 16), сразу после митрополии Руси (*Notitiae episcopatum...* 1981. Р. 109, 122, 123, 349, 381, 388; Gelzer Н. 1886. S. 539–540; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 176; Назаренко А. В. 2017. С. 149, 154), что сопоставимо с припиской в уставе Льва VI Мудрого, или ~1170 г. на 63 месте (*Notitiae episcopatum...* 1981. Р. 343; Hieroclis Synecdemus... 1864. Р. 199). Отмечается (*Notitia episcopatum* 11, 12) ее нахождение на 72 и 73 местах (*Hieroclis Synecdemus...* 1864. Р. 231, 241). Но первое упоминание Аланской митрополии в 1032 г. не должно служить, как полагают (Хрушкова Л. Г. 2018. С. 70, 342), определением самого факта ее создания. Осторожное предложение о перерыве в существовании Аланской митрополии ~1021–1024 гг. (Назаренко А. В. 2017. С. 162–174) сложно принять (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 27–28). Совершенно нет никаких оснований ставить (Назаренко А. В. 2017. С. 170) такое положение в крайне гипотетическую зависимость от убеждения абхазским правителем Георгием I, супругом алански Алды, аланского правителя, предположительно Урдуре, сменить церковную юрисдикцию и принять нового архиерея от грузинского католикосата.

Упоминает Аланию среди митрополий Константинопольского патриархата Нил Доксапатр (~1101–1154 гг.) в своем труде, составленном по просьбе короля Сицилии Роджера в 1143 г. (*Nilus Doxapatrus...* 1864. Col. 1105 C, 1106 B). В 1172–1175 гг. известен митрополит Алании Георгий (*Oriens christianus...* М. DCCXL. Col. 1347, II; Darrouzès J. 1977. Р. 129–130). Около 1299 г. Аланская митрополия перемещается на 72 (*Notitia episcopatum* 17, 18) и 79 (*Notitia episcopatum* 19) места (*Notitiae episcopatum...* 1981. Р. 398, 407, 413). Наконец, она занимала (*Notitia episcopatum* 20) и 51 место в период правления Андроника III (1328–1341 гг.) (*Notitiae episcopatum...* 1981. Р. 198, 418). По некоторым данным, митрополии отводились также 81, 48 и 10 места (Gelzer Н. 1901. S. 285, 286, 608).

Митрополит и архиепископ Алании и Сотириуполя Иоанн Монастириот представлен в рукописи № 925 Ватопедского монастыря за 1105 г. (*Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200. MDCCCXXXV. P. 14, № 113, pl. 191–193; Notitiae episcopatum...* 1981.

Р. 127). Данное свидетельство (Gelzer H. 1901. S. 595, 599, 610; Малахов С. Н. 2015. С. 38–39) указывает на объединение двух кафедр (Notitiae episcopatum... 1981. P. 180), что отмечалось в комментариях к нотициям (Hieroclis Synecdemus... 1866. P. 231). Форма его объединения рассматривалась как исключительная (Соколов Пл. 1896. С. 233–234). Но сам вопрос объединения или присоединения к Аланской митрополии Сотириупольской (Kresten O. 2002. S. 13–38) решается исследователями неоднозначно (Darrouzès J. 1984. P. 206–207; Хрушкова Л. Г. 2006. С. 50; 2015. С. 105–107; 2020. С. 17–19; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 62–63; Малахов С. Н. 2020б. С. 274–279).

Сотириуполь предлагалось идентифицировать с Севастополем или Пицундой, отождествлять на различных этапах с различными пунктами – Пицунда и Борчка. Но наиболее обоснованным представляется идентификация с Сотириуполем на восточных рубежах фемы Лазия, на границе с Иверией, возле Трапезунда – совр. Борчка (Турция) на р. Чорох (Bryer A., Winfield D. 2007. P. 247–250; Карпов С. П. 2007. С. 68, сн. 288, 186, 364, сн. 44; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 63–64; 2021. С. 37; Жордания Э. Г. 2019. С. 140–141). Возможно, одной из дополнительных причин переноса так далеко центра Аланской митрополии явился своеобразный «кордон» национальных церквей в Закавказье.

Вынужденно отметим давнее указание З. Чичинадзе, что, согласно, надо понимать, «Картлис Цховреба», осетины в XII в. были «убежденными христианами», умели прекрасно строить церкви и изготавливать церковную утварь (Чичинадзе З. 1993. С. 96). Известные издания памятника не подтверждают данное заявление. К сожалению, издание З. Чичинадзе переполнено субъективными трактовками и «фактами», касающимися и религиозной истории Алании, которые остаются вне документального подтверждения, почему не могут служить основанием для современного научного исследования.

Аланский митрополит, согласно нотициям (Notitia episcopatum 20), в XIV в. занимали Севастийскую кафедру (Notitiae episcopatum... 1981. P. 418), располагавшуюся в верховьях р. Галис в Малой Азии. Таким образом, история Аланской митрополии достаточно своеобразна. Она не имеет своих подчиненных кафедр, а ее центр вскоре, как полагают, между 1084 г. и 1105 г. (Малахов С. Н. 2015. С. 39; 2020б. С. 280–281; Перфильева Л. А. 2000. С. 442), перемещается далеко от своей паствы, в присоединенную к ней Сотириупольскую

митрополию (Darrouzès J. 1984. P. 182, № 54, 206–207; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 63), располагавшуюся возле Трапезунда (Bryer A., Winfield D. 2007. P. 347–350), который помещается по черноморскому побережью, между Батуми и Синопом. Фактически центр митрополии зримо дистанцируется от самой Алании. Предложение оспорить полагаемое время переноса центра митрополии (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 37) пока осталось без должного подтверждения.

Неудивительно, что митрополия Алании относилась к Понтийскому диоцезу, а аланский митрополит (Oriens Christianus... M. DCCXL. Col. 1347, II; Darrouzès J. 1977. P. 129–131) стоял в рядах малоазийских митрополитов (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 180–181; Малахов С. Н. 2015. С. 40–41). К понтийским митрополиям относил Аланию и Нил Доксапатр (Nilus Doxapatrus... 1864. Col. 1105 C, 1106 B). Усматривать под объединением, а точнее, присоединением к митрополии Алании Сотиируполя объединение с митрополией Вичина, под которой подразумевать Абхазию (Gelzer H. 1901. S. 610; Кулаковский Ю. А. 1897. С. 319, сн. 1; Кузнецов В. А. 1985. С. 50; Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Цуциев А. А. 2012. С. 282), нет оснований (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 39).

Некоторые авторы замечали, что жившие в XII в. Иоанн Зонара и Феодор Вальсамон «... не без основания полагали, что в Алании были епархии или епархия еще во дни Халкидонского Собора (451 г.), и что 28 правилом сего Собора причислены были они же к диоцезии Понтийской» (История христианства... 1846. С. 106). Действительно, Иоанн Зонара указывал на рукоположение константинопольским епископом епископа алан, соседствовавших с Понтийским диоцезом, а Феодор Вальсамон – непосредственно входящим в Понтийский диоцез («близ Черного моря до Трапезона и далее внутрь страны»). Здесь же речь идет о рукоположении епископов россос, соседствовавших или входивших во Фракийский диоцез (Ράλλη Γ. Α., Ποτλή Μ. 1852. Σ. 283, 285; Бибиков М. В. 2004. С. 455–456, 503). Как видим, данные толкования относятся к иным временам (Кузенков П. В. 2014. С. 34) и не могут свидетельствовать о некоей епархии в Алании времен IV Вселенского Собора. Заметим, что подразумевать под аланами крымских готов (Батизат Г. В. 2000. С. 486, сн. 1) явно ошибочно.

В XI в. Аланская митрополия значится в notiциях (Notitia episcopatum 13) с указанием на отсутствие у нее подчиненных кафедр (Notitiae episcopatum... 1981. P. 367). В середине XII в. Алания

фигурирует среди тех окраинных кафедр, в которые митрополиты направлялись непосредственно из Константинополя (*Hieroclis Synecdemus...* 1866. P. 297; *Notitiae episcopatuum...* 1981. P. 370). Полагали, что при патриархе Иоанне Векке (1275–1282 гг.) к Аланской митрополии была присоединена Зихская (*Oriens Christianus...* М. DCCXL. Col. 1348, V; Малахов С. Н. 2015. С. 41, 109; 2020б. С. 336). Данная трактовка сведений сегодня оспаривается (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 39), встречая взаимные контраргументы (Малахов С. Н. 2020б. С. 98, сн. 1). В 1274 г. митрополит Алании, чье имя остается неизвестным, подписывает письмо об унии Римскому Папе Григорию X, а затем, как полагают, и саму Лионскую унию (*Les registres de Grégoire X...* 1892. P. 207–208, № 489; Preiser-Kapeller J. 2012а. P. 204; Каштанов Д. В. 2013. С. 200; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 40, 247; Малахов С. Н. 2020б. С. 336). В 1276 г. Аланию, Зихию и Крым хотел посетить митрополит Алании (Laurent V. 1971. P. 215, № 1427; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 38–39). Наблюдался уход населения Зихской и Аланской митрополий на территорию Сарайской митрополии, что обсуждалось в 1276 г. на Константинопольском соборе (Приложения. 1880. С. 10–12; Preiser-Kapeller J. 2008. S. 17–18, 484; Малахов С. Н. 2020б. С. 346–347). Вполне вероятно, что миграции населения могли быть связаны с началом монгольских вторжений.

В 1285 г. Никита, митрополит Алании и Сотириуполя, принимал участие в работе Влахернского собора (Laurent V. 1927. P. 147). Таким образом, если в 1274 г. анонимный для нас митрополит Алании, как полагают, идет на унию, то теперь митрополит Алании Никита участвует в свержении действовавшего при унии патриарха Иоанна Векка (Preiser-Kapeller J. 2008. S. 19, 485). Об объединении митрополий Аланской и Сотириупольской, причем, как присоединения второй к первой, свидетельствуют и иные акты XIV в., подтверждающие данное состояние как вечное и объясняющие перенос аланской кафедры в Сотириуполь пастушеским характером аланской паствы (*Acta et diplomata...* MDCCCLX. P. 258–259, № CXIV, 477–478, № CCXXI; Архимандрит Антонин. 1867. С. 447–448, 455–456; *Prosopographisches Lexikon...* 2001. № 20273). Трактовка такого положения как распространение духовной власти пицундского иерарха на Северный Кавказ (Анчабадзе З. В. 1959. С. 241) ошибочна. При митрополитах Лаврентии (*Oriens Christianus...* М. DCCXL. Col. 1349–1350, VII; *Prosopographisches Lexikon...* 2001. № 14582) и Симеоне кафедры временно разделялись. Согласно патриаршим

актам сентября 1317–августа 1318 г., митрополит Алании носит почетный титул импертим (Das Register... 1981. S. 344, № 52). Лаврентий, импертим и митрополит всей Алании и Сотириуполя (Huxley G. 1990. P. 87, n. 72), официально выступил сторонником осуждения патриарха Иоанна Калеки, низложенного 2/8 февраля 1347 г. (Acta et diplomata... MDCCLX. P. 255, № CIX; Das Register... 1995. S. 364, 365, 382, 383; Малахов С. Н. 2015. С. 44–45). В 1364 г. митрополит Алании становится еще и «заступающим место Мелитинского» (Архимандрит Антонин. 1867. С. 456), что было престижно, поскольку митрополия Мелитинская стояла на 16–18 местах в notiциях (Малахов С. Н. 2020б. С. 386).

Византийский император Иоанн V Кантакузин (1347–1354 гг.), приняв монашеский постриг под именем Иоасафа, в начале июня 1357 г. вел переговоры с Павлом, легатом Римского папы Урбана V, о проекте объединительного VIII Вселенского Собора. Он полагал необходимым пригласить на него различных православных иерархов. Среди них называлась тройка митрополитов Трапезунда, Алании и Зихии (Проخورов Г. Н. 1969. С. 330; Мейендорф И. 2000. С. 409–410; Карпов С. П. 2007. С. 225).

В отношении Алании исследователи отмечали ее локализацию на Северо-Восточном Кавказе (Meуendorff J. 1974. P. XI, 158, n. 43, 173). Но сама триада митрополий свидетельствует в пользу черноморской локализации и должна отражать помещение там центра митрополии Алании. Данная триада в целом, отражает и взаиморасположение центров митрополий вдоль черноморского побережья. Возможно, к данным о такой локализации Алании восходят сведения игумена Кирилла Белозерского первой четверти XV в. (Малахов С. Н. 2018. С. 99), хотя следует учитывать и более ранние сведения о выходе владений Алании к Черному морю (смотри далее). Сложно принять и положение (Нарожный Е. И. 2006. С. 259) о помещении округа «Аланской епархии» в конце XIV в. в районе Сочи. Свои объективные возражения имеет и гипотеза о ее помещении в Крыму (Малахов С. Н. 2020б. С. 69–70).

К сожалению, повторим, истинные причины такого отдаления центра митрополии от собственной христианской общины остаются необъяснимыми. Скорее, они связаны с отсутствием у иерархов митрополии чувства христианского долга перед аланами и поиска ими собственного комфорта и материального благополучия. Можно согласиться с заключениями исследователей, что сама Алания имела очень малое значение в епархии данного имени (Кулаков-

ский Ю. А. 2000. С. 187–188; Зевакин Е. С., Пенчко Н. А. 1938. С. 117), и в определенной степени можно говорить о номинальном существовании епархии, чьи иерархи были далеки от забот своей паствы и с трудом представляли положение дел в епархиальных владениях (Малахов С. Н. 2015. С. 54).

Вряд ли речь должна идти о некоей специфике социального строя западно-аланского общества, сохранявшего свои традиционные верования (Кузнецов В. А. 2017. С. 206), или о сопротивлении местных язычников (Кузнецов В. А. 2020. С. 272). В любом обществе традиционные верования обладают достаточной стойкостью. Причины отмеченного явления лежат в «специфике» деятельности митрополии Алании. Полагаемое продолжение миссионерского характера деятельности митрополии Алании в XI в., когда ее иерархи сами были монахами, а клир состоял из греков (Кузнецов В. А. 2017. С. 298, 300), являет собой звенья все той же цепи. Совершенно пессимистическим представляется заключение, что христианская религия оставалась непопулярной среди алан, распространяясь у ограниченной части – феодализирующейся верхушки (Кузнецов В. А. 2017. С. 300). Заметим, что вскоре теми же авторами (Кузнецов В. А. 2020) предлагается противоположное решение.

С другой стороны, теми же исследователями отмечался для Аланской епархии с начала XII в. факт бифуркации и дихотомной организации, состоящей из двух взаимодействующих частей – кафедрального центра в Сотириуполе без паствы и реального центра – в Нижнем Архызе с обширной паствой, причисленной патриархом Германом II к числу наиболее ортодоксальных народов (Кузнецов В. А. 2002. С. 84–85; 2020. С. 278). Во-первых, отнесение алан к народам, которые «...в древней ортодоксии неизменно до сих пор пребывают» (*in antiqua orthodoxia immobiles hactenus permanences*), говорит не об их отнесении «к числу наиболее ортодоксальных христианских народов», а об официальном рассмотрении алан в числе народов, исповадовавших православие. Заметим, что отнесение Германом II к их числу хазар свидетельствует и об определенной условности таких заявлений для данного времени.

Во-вторых, известные на сегодняшний момент данные демонстрируют, по наблюдениям тех же исследователей, что даже в епархиальном центре Алании в районе Нижнего Архыза массово представлены могильники оставшихся приверженцами своих традиционных, дохристианских верований алан, их традиционные культовые сооружения (Кузнецов В. А. 2017. С. 143–146, 148, 151–155,

204). В конечном итоге, вынужденно констатируется, что остается неясным, кого было больше среди местных алан в этом епархиальном центре – христиан или приверженцев традиционной религии (Кузнецов В. А. 2017. С. 156, 289, 300). Сопоставимая картина отмечается для материалов располагающегося недалеко Кяфарского городища – резиденции правителя Алании (Аржанцева И. А. 2001. С. 246–247). Но заметим, что современные утверждения о неглубоком проникновении православия в аланскую среду при окончательном официальном обращении в православие алан в самом начале XIII в., незадолго до вторжения монголов (Ikle F. W. 2008. P. 41), остаются без своего фактического обоснования.

С другой стороны, упадок и регресс христианства в Алании, ослабление ее церковной организации предлагается рассматривать в совокупности с общим состоянием государства в конце XII–начале XIII вв. Речь идет о предполагаемом проникновении тюркского элемента, внутренних процессах децентрализации и феодализации, угасании Великого шелкового пути. Но данные процессы не распространяют на поселок Аланской епархии, просуществовавший до конца XIV в. (Кузнецов В. А. 2017. С. 306; 2020). Во-первых, срок существования поселка сам по себе не является показателем внутренних процессов развития христианизации. Во-вторых, никому из исследователей не удавалось на фактическом материале установить связь между ослаблением Алании и проникновением на различные ее территории тюркского элемента. В-третьих, никому не удавалось установить связь между процессами государственной децентрализации и упадка христианства.

Следует полагать, что именно отмеченный факт «бифуркации и дихотомии» являлся трагедией для дела распространения христианства среди алан. Видимо, эта оторванность центра митрополии от аланской паствы тормозило и обрекало на конечный неуспех дело христианского просвещения алан даже в районе Нижнего Архыза. Отмечаемая «революционная новация» в создании Аланской митрополии за пределами «римского мира», в конечном итоге, потерпела поражения от рук самих «революционеров». Именно в такой ситуации отмечается и заметное сокращение поступления в Аланию предметов, связанных с христианской культовой практикой, тогда как синхронные социально-политические и экономические процессы в Алании и Византии (Прокопенко Ю. А. 2015. С. 81) не могут рассматриваться как определяющие. Выдвигаемая в последнее время идея об угасании митрополии Алании в связи с уга-

санием Великого шелкового пути (Кузнецов В. А. 2020. С. 272–284) только подтверждает факт превалирования материального над духовным в той истории.

Такое отношение митрополии могло служить и причиной отсутствия в ней епископств. Постулирование наличия таких епископств (Kouznetsov V., Lebedynsky Ia. 1999. P. 40–52; Кузнецов В. А. 2002. С. 64–84; 2003. С. 10; 2007. С. 95–122; Дзарасов А. А. 2004. С. 59–60; Войтенко А. А. 2019. С. 278), как полагают, не имеет никаких оснований (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 43), с чем сегодня нельзя не согласиться. Явное превалирование в действиях центра митрополии стремления к материальному благополучию и личному комфорту вело к упадку стремления к духовному просвещению и труду непосредственно среди самой паствы. Отмечаемый монашеский характер миссионерства отражает ту же сторону отстраненности центра от действительного служения евангельскому просвещению. Констатация «тяжелых бытовых условий» и «сохранения дохристианских языческих культов, поверхностности христианского влияния на аланское население» как причин такого положения (Кузнецов В. А. 2021. С. 35) не меняет сути положения. Утверждения, что «Алания в X в. была подразделена на две епархии в ранге митрополий, что предполагало распространение их юрисдикции за пределы территорий, населенных собственно аланами», «в... Аланской епархии имелось семь митрополий, что, соответственно, свидетельствовало о существовании в ней семи крупных политических центров» (Озова Ф. А. 2018. С. 84, 87), безосновательны.

Особое противостояние наблюдалось в отношениях Аланской митрополии и Трапезунда, служившего центром епархии Лазики. Последняя, учитывая месторасположение центра митрополии Алании в Сотириуполе, и фактическое отсутствие здесь ее собственной кафедры, полагала возможным для себя стремиться вмешиваться в ее внутренние дела. Противостояние Трапезундской и Никейской империй сказывалось на взаимоотношениях церковных иерархов Трапезунда и Константинопольского (Никейского) патриарха. Данное противостояние отражалось и на митрополии Алании, находившейся в подчинении Константинополя, власть которого в первой половине XIII в. в силу известных политических событий заметно ослабла. Кроме того, набравший силу Трапезунд считал своей прерогативой отношения с Крымом и Кавказом вопреки официальному подчинению местных церквей Константинополю. Такой подход нашел свое явное выражение в 1222 г. (Bryer A., Winfield D. 2007.

Р. 348). На этом направлении неминуемо должна была сказаться и оторванность митрополии Алании от своей паствы. Но следует согласиться, что нет никаких оснований полагать (Bryer A., Winfield D. 2007. Р. 348), что существовала некая «трапезундская Алания» в Крыму и низовьях Дона (Малахов С. Н. 2020б. С. 286).

Данная ситуация, как справедливо замечали исследователи (Малахов С. Н. 2015. С. 40–41), наглядно была представлена во время путешествия в 1223 г. митрополита Алании Феодора к своей пастве в Крым и на Северный Кавказ (Васильевский В. Г. 1915. С. CLVII–CLVIII; Карпов С. П. 2007. С. 186–188, 219, 415). Кроме того, сведения о данной поездке позволяют говорить о невысоком уровне влияния на алан церкви, которая оставалась в запустении и внутри себя. Попытка заглушить данное положение, предпринятая в последнее время (Мамиев М. Э. 2014. С. 74–87), неубедительна.

В деятельности аланской церкви, что не трудно понять, уже в ее начале существовали некие «неполадки». Так, в письмах Николая Мистика представлены сведения о незаконных браках в Алании, которые сопоставляются с одним из прежних обычаев осетин (Алемань А. 2003. С. 257–258), хотя такая трактовка и не является обоснованной. Позднее, в комментариях к пятому правилу св. Апостолов патриарха Антиохии Феодора Вальсамона (1186–1203 гг.) говорится о разъяснении епископов, прибывших из России, и митрополита Алании, что священники в их странах, в отличие от других варварских стран, «... подобно нашим священникам... имеют своих жен и после рукоположения» (Ράλλη Γ. Α., Ποτλή Μ. 1852. Σ. 370).

Таким образом, данный вопрос в Алании уже соответствовал современным им православным правилам. Соответствующий византийский обычай продолжал действовать и в самом начале XV в., что подтверждал Иоанн де Галонифонтибус, но только не для алан (Малахов С. Н. 2015. С. 63–65), а для зихов (Иоанн де Галонифонтибус. 1980. С. 10). В 1317/1318 г. митрополит Алании фигурирует среди тех иерархов, которые должны сделать воззвание к пастве митрополита Сугдеи, которая практикует незаконные браки (Acta et diplomata... MDCCCLX. Р. 76, № XLI; Архимандрит Антонин. 1867. С. 445–446; Байер Г. В. 1995. С. 67). Иногда в документе видят митрополита Алании и Вичины, полагая соответственно их объединение. Но здесь явно фигурируют самостоятельные церковные главы Алании, Вичины и Зихии-Матрахии.

Сама поездка митрополита Феодора имела целью фактическое восстановление константинопольского правления. В упоми-

навшемся выше послании к кардиналам 1232 г., составленном по поручению византийского императора Иоанна III Дуки Ватаца, патриарх Герман II отмечал (Laurent V. 1971. P. 66, № 1257; Матузова В. И. 1979. С. 110–111, 135), что среди других великих народов аланы были во всем схожи верою с греками (Малахов С. Н. 2015. С. 43; Бибиков М. В. 2001. С. 149). Речь, несомненно, идет о кавказских аланах, т. к. они упоминаются сразу после иберов и лазов (аласты) (Бибиков М. В. 2001. С. 284–285; 2004. С. 182), идентификация вторых из которых, вопреки замечаниям (Кузнецов В. А. 2002. С. 85), вполне прозрачна.

Митрополит Алании Феодор приложил все возможные усилия для выправления ситуации, хотя из-за нехватки кандидатур вынужден был повторно рукоположить некоторых бывших священников, что запрещалось соборными постановлениями. Феодор лично побывал у «малых алан», обитавших в Крыму возле Херсона, которые предстали «христианами только по имени» и поклонялись неким демонам на высоких местах. Последнее наблюдение, как уже указывалось ранее, справедливо сопоставляется (Алемань А. 2003. С. 316) с давними сведениями о персидских жертвоприношениях «Зевсу» на вершинах гор и с осетинскими представлениями об *izædtæ æma idawgutæ*, что буквально означает «боги (древнеиран. *yazata* – «достойный жертвоприношения», т. е. «бог») и силы», являясь эквивалентом иранскому **yazatahah uta vitavahah* – «боги и силы» (Абаев В. И. 1990. P. 119–122).

Определение, данное со стороны христианского митрополита, должно учитывать, как отмечалось выше, что в христианской традиции демонами называли также языческих богов, которые рассматривались как псевдобоги, выдающие себя за богов. Ими повелевал демон Вельзевул – властитель ложных богов, склонявший людей к гордыни. Таким образом, мы имеем дело с фиксацией устойчивых представлений о богах собственно аланского традиционного пантеона, т. е. с сохранением оригинальных политеистических представлений алан.

Отец Феодора остался на Боспоре с малым числом алан, вынося дальнейшие невзгоды. Где конкретно он оказался – Тамань или Танаис – сказать сложно. Но речь явно шла еще о какой-то группе алан, формально исповедовавших христианство. Некоторые исследователи полагали, что сам Феодор, собственноручно составивший отчет о своем путешествии (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 193–218; Брун Ф. 1880. С. 136–137; Алемань А. 2003. С. 313–316), закончив-

шемся 6 февраля 1226 г., был не греком (Васильевский В. Г. 1915. С. CLVII), а аланом (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 178; Кузнецов В. А. 1985. С. 49; 2017. С. 288; Thordarson F. 2000. P. 216; Иванов С. А. 2003. С. 265–266). Но основания для такого вывода достаточно условны, и следует присоединиться к сомнениям других исследователей (Малахов С. Н. 2015. С. 64). Аланский митрополит ~4 января 1223 г. в Никее произнес посвященный константинопольскому патриарху Герману II энкомий (Karpozilos A. 1974. P. 227–249). Еще раз «ясыский Феодор смиренный митрополит» представлен в грамоте 1228 г. константинопольского патриарха Германа II к митрополиту всея Руси Кириллу I (Русская историческая библиотека... 1908. Стб. 79; Каштанов Д. В. 2013. С. 198).

Давление Трапезунда на митрополию Алании в условиях прогрессирующего ослабления Константинополя продолжалось. Кроме того, сама близость Трапезунда к митрополии Алании позволяла его представителям проявлять свою активность. Так, под 1356 г. патриарх Филофей поставил митрополитом Алании трапезундского грека Симеона, история которого заслужила особое внимание со стороны исследователей (Hinterberger M. 1999. S. 177–180; Kresten O. 2002. S. 5–39; Preiser-Kapeller J., Mitsiou E. 2019. P. 189–191, 197, 203; Малахов С. Н. 20206. С. 373–389). Тот вскоре отличился незаконными поборами и вмешательством в дела греческих и армянской церковью Тана, причем, заручившись еще и ярлыком от хана Золотой Орды (Нарожный Е. И. 1989. С. 115), рукоположил архиерея на «Кавкасийскую» епископию. Симеон был лишен сана со снятием священства. Но фактически приговор не вошел в силу, и впоследствии Симеон вновь стал во главе объединенных митрополий. Попытка отнести события к деятельности иного лица (Сочнев Ю. В. 2011. С. 175–179) неубедительна. Непосредственные владения митрополита Алании и его интересы никак не были связаны с самой Аланией (Nisephorii Gregorae... MDCCLV. P. 532, 533, 536; Acta et diplomata... MDCCLX. P. 477–478, № CCXXI; Prosopographisches Lexikon... 2001. №№ 7463, 10469, 10478, 19270, 20545, 27052; Архимандрит Антонин. 1867. С. 449–455; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 185–187; Кузнецов В. А. 1985. С. 54; Bryer A. A. M. 1980. P. 137, № 36; Das Register... 2001. S. 208–229, № 215, 492–495, 500–501, № 257; Bryer A., Winfield D. 2007. P. 348; Иванов С. А. 2003. С. 283–284; Карпов С. П. 2007. С. 220; Малахов С. Н. 2015. С. 49). Нет никаких оснований утверждать (Малышев А. Б. 2017. С. 75–77), что действия Симеона преследовали цель национальной консолидации золотоордынских алан под ру-

ководством Православной Церкви в связи с их разобщенностью, ведущей к распаду аланского этноса.

Полагают, что Кавкасийская митрополия в ~1317 г. (Каштанов Д. В. 2012а. С. 67–68) была образована из Аланской патриархом Иоанном Гликой, почему претензии на нее Симеона были вполне законны, и к началу первого патриаршества Филофея Коккина в 1353 г. Кавкасийская митрополия вновь вошла в Аланскую. Могло это произойти еще при патриархе Исидоре I Вухире (1347–1350 гг.), который в начале своего патриаршества упразднил, в том числе, отделение Сотириуполя от Аланской митрополии, ради «душевной пользы великого народа алан» (Das Register... 1995. S. 456–463, № 163; Карпов С. П. 2007. С. 220). В то же время точное месторасположение Кавкасийской митрополии, несмотря на некоторые попытки ее локализации (Кузнецов В. А. 1977. С. 122–126; 2002. С. 82–85; Виноградов В. Б. 1992. С. 77–82; Малахов С. Н. 2020б. С. 364–373), остается не известным (Каштанов Д. В. 2012а. С. 67–68; 2013. С. 201; Белецкий Д. В. и др. 2012. С. 23; Хрушкова Л. Г. 2018. С. 71; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 39–40). Исследователи также отмечают, что проживание отдельных групп алан на различных территориях и позволяло митрополитам Алании, тому же Симеону, разворачивать там свои действия (Preiser-Kapeller J. 2012. P. 1–2; Preiser-Kapeller J., Mitsiou E. 2019. P. 189). Показательно, что Никифор Григора считал общеизвестным фактом, особенно среди торговцев, что Аланская епархия находится к северу и граничит с землями «кочевых скифов» (Никифор Григора. 2016. С. 434–435).

В конечном итоге, Трапезунду удалось достичь своей цели. В 1391 г. великий эконо митрополии Трапезунда Феодор Панарет (Acta et diplomata... MDCCCLXII. P. 154–155, № CCCCXXVI; Prosopographisches Lexikon... 2001. № 21638) получил права патриаршего экзарха в церквах Юго-Восточного Понта, включая Аланию и архиепископство Ставрополя, видимо, Сотириуполя. Около 1400 г. один из аланских иерархов рукополагается митрополитом Трапезунда и экзархом всей Лазики. Иерарх не без материального поощрения рекомендуется трапезундским правителем Мануилом III Комниным (1390–1417 гг.) (Алемань А. 2003. С. 317–318; Bryer A., Winfield D. 2007. P. 348; Карпов С. П. 2007. С. 220–221, 222, 224, 423; Малахов С. Н. 2015. С. 66–67). К 1401 г. митрополит Алании непосредственно переезжает в Трапезунд. Здесь в монастыре св. Саввы, например, скончается митрополит Алании Мелетий (Acta et diplomata... MDCCCLXII. P. 483–484, № DCXXXVI; 541–542, № DCLXXIII;

Bryer A. A. M. 1980. P. 134, № 16; Prosopographisches Lexikon... 2001. № 17734; Карпов С. П. 2007. С. 226; Малахов С. Н. 2015. С. 50–51).

Многие исследователи полагают, что митрополия Алании оказалась в полном распоряжении Трапезунда. Но такое мнение встретило и свои возражения (Малахов С. Н. 2015. С. 48–49). Упомянувшееся занятие митрополитом Алании Севастийской кафедры, как полагают (Малахов С. Н. 2015. С. 51), могло состояться в 1460-х гг. после падения Трапезундской империи. Исследователи уже исправляли утверждение, что Аланская епархия в последний раз упоминается в 1401 г. (Кузнецов В. А. 1985. С. 54), и относили ее существование до конца XVI в. (Малахов С. Н. 2015. С. 52). Но и сегодня время ее существования ограничивают второй половиной XIV в., указывая на последнее упоминание ее в 1336 г. (Кузнецов В. А. 1988. С. 183; 2017. С. 306–307). В данном случае путается вопрос о существовании епархии, чей центр давно находился вне Алании, с вопросом о функционировании христианского клира на Нижне-Архызском городище.

В последний раз уже не митрополит, а архиепископ Алании, что свидетельствует о понижении ранга, Пахомий в мае 1590 г. ставит свою подпись (Analecta Byzantino-Russica. MDCCCXCI. С. 90) под грамотой константинопольского патриарха Иеремея и всего Вселенского Собора об учреждении патриаршества в России (Малахов С. Н. 2015. С. 51–52). Однако исследователи объективно ставят под сомнение подлинность подписи как аланского, так и некоторых других архиереев (Фонкич Б. Л. 1974. С. 252, 257; Малахов С. Н. 2015. С. 366).

Известно, что появление письменности у многих народов диктовалось принятием христианства, которое отличалось от традиционных религий именно тем, что являлось письменной религией. Было справедливо замечено (Уарзиати В. С. 2018. С. 526), например, что в осетинском языке в иронском диалекте слово *arġwan* означает «отправлять церковную службу», тогда как в дигорском диалекте оно, в первую очередь, означает «читать». Отсюда и значение *arġawan* – «церковь», «чтение». Семантика слова говорит о его древнем, дохристианском происхождении, связанным с понятием культовой, обрядовой речи (Абаев В. И. 1958. С. 65–66). Таким образом, христианство объективно определяется как письменная религия.

Вопрос о письменности Алании неоднократно поднимался исследователями. С упоминавшимся сюжетом о проповеднической деятельности Кардоста в VI в. у гуннов, в ходе которой на языке

гуннов было составлено писание, иногда связывали свидетельства сирийских источников о письменности у алан. Такая трактовка оправдывалась допуском присутствия среди «гуннов» алан. Как мы знаем, история Кардоста никак не связана с аланами. Не стоит привлекать и данные о «грамоте» из истории Сукиасянцев. Вопрос же с проблемой появления письменности у алан требует своего отдельного освещения.

К сожалению, сведений о письменности у алан, в целом, очень мало. В данном случае мы не касаемся таких известных примеров как Ясский глоссарий или аланские фразы из эпилога «Теогонии» Иоанна Цеца, поскольку они связаны с письменной фиксацией аланских лексем и выражений в иноэтничной среде. Нет окончательной ясности с формой надписи на перстне из Жинвали и с источником ее появления. Также оставляем в стороне попытки иных отдельных исследователей трактовать надписи с позиций сиро-несторианского письма, письма арамейского дукта, «руники», иных графических систем, греческим алфавитом – инталья из Абхазии (В. И. Каде-ев, Г. Ф. Турчанинов). Такие попытки предпринимаются и сегодня (Г. Е. Афанасьев, Ж. Войников, О. А. Мудрак, G. Hosszu и др.). Но они, увязываясь, в том числе, с деятельностью греческих или сирийских монахов в Алании по распространению христианства (Нефедов С. А. 2010. С. 78), не имеют под собой никакого основания.

Данные попытки, во-первых, практически проигнорированы лингвистическим сообществом, что является их ясной научной оценкой, а имеющиеся краткие замечания показательно опровергают их. Часть из них вынужденно встретила и свои заслуженные опровержения. Во-вторых, такая «письменность» была бы исторически бесперспективной в условиях христианизации Алании под византийским влиянием. Утверждающие подписи Давида-Сослана и надпись Борены на иконе сделаны по-грузински. Также не рассматриваются псевдонаучные утверждения о тюркском или нахском происхождении аланского языка с соответствующими «прочтениями» известных эпиграфических памятников. Оставляем в стороне и ложные попытки трактовать сведения компилятивного сочинения по всеобщей истории «Тарих-и Мубарак-шах», оконченого в 1206 г. в индийском Лахоре, о письме исповедовавших иудаизм хазар, заимствованном у русов, как о появлении кириллицы или арамейского письма у алан (Туаллагов А. А. 2015. С. 276–288).

Ибн ан-Надим Багдадский, скончавшийся в 990/991 г., в своей энциклопедии «Китаб ал-Фахрист» относил алан к числу народов,

не имевших письменности: тюрки, болгары, блага, бургаз, хазары, ллан (Алемань А. 2003. С. 352). Насколько его сведения точны, судить сложно, т. к. в данный перечень включены тюркские народы и болгары. Одновременно в источнике отмечается, что тибетцы и болгары пользуются китайским и манихейским письмом, что явно ошибочно. Возможно, следует указать на данные «Книги (объяснений) категорий народов» Абу-л-Касима Са'ид ал-Андалуси (1029–1070 гг.), в которой аланы отнесены к группе народов, не занимавшихся наукой (Арабские источники... 1965. С. 194). Хотя данный список включает народы, характеристика которых явно ошибочна, но мы можем иметь некий источник о представлениях арабов, который диктовал соответствующий отказ в наличии письменности через отказ в научной традиции.

Утверждения некоторых авторов, что в Житие Константина (Кирилла Философа) среди «многих народов, что владеют искусством письма и воздают хвалу Богу каждый на своем языке», представлены и аланы (Блиев М. М., Бзаров Р. С. 2000. С. 115–116; Мамиев М. Э. 2005. С. 12; 2011. С. 3; Бзаров Р. С. 2014. С. 246–247; 2014а. С. 16; 2017. С. 50; 2017. С. 9; 2020. С. 42; 2020а. С. 21; Дзампаева Ж. Т., Таучелова Р. И. 2014. С. 21; Асратян Д. К. 2018. С. 163; Цховребова Д. А. 2020), предположительно крымские (Асратян Д. 2019. С. 11–12), не соответствует действительности. В самом источнике, неоднократно вводившимся в научный оборот (Лавров П. А. 1930. С. 30; Флоря Б. Н. 1981. С. 89, 135–137), среди таких народов конкретно называются двенадцать: ормени (армяне), перси, авазги (абхазы), ивери (грузины), соугди (согдийцы), готфи (готы), обри (авары), турси (тюрки), козари (хазары), ававиани (арабы), египтяни (копты), сури (сирийцы).

Как отмечали исследователи, не вызывает сомнений свидетельство о литургическом языке у армян, грузин, коптов, арабов, сирийцев (средневековые несториане Центральной Азии также вели службы на сирийском языке и имели священные книги на сирийском языке, но не знали его). Хорошо известны памятники согдийского письма, созданного на основе арамейского алфавита, в том числе христианского, но не литургического характера. Письменная традиция в Персии имела многовековую предшествующую историю, а несториане в Персии пользовались сирийским языком. О согдийском письме, как и об арабском, Кирилл мог узнать в Багдаде. О письменности у готов он мог узнать, как из произведений раннехристианских авторов, так и во время своего пребывания в

Крыму. Сегодня становятся известными образцы такого письма в Крыму (алфавит и, вероятно, перевод Вульфилы).

Во время пребывания в Паннонии он мог узнать о письменности у аваров. Речь может идти о тюркском руническом письме, с которым, не исключено, связано и его свидетельство о тюрках и хазарах. Сведения по хазарам Кирилл мог получить, находясь непосредственно в Хазарии. С его путешествием в Хазарию могут быть связаны и сведения по абхазам, но они ошибочны. Обычно полагают, что абхазы не имели собственной письменности и собственного литургического языка. Возможно, ошибка Кирилла была продиктована незнанием им самого абхазского языка. Если одни авторы полагают для Абхазского католикосата «картский», в том числе, языковой характер (Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. 2013. С. 40–41; 2015. С. 111), то другие исследователи не исключают использование абхазского языка в литургии, отмечая появление грузинских надписей в Абхазии только в XI в. (Хрушкова Л. Г. 2017. С. 151). Также отмечается и непонятное умолчание Кириллом о сведениях о письменности у эфиопов и индийцев.

Как видно из приведенного списка народов, алан в нем нет. Их «появление» связано с некоторыми давними трактовками (Малахов С. Н. 2020б. С. 101–102, 133–134), в которых представлена попытка усматривать алан в «соугдах» за счет сведений о крымской Сугдее (Васильевский В. Г. 1915. С. CLVI–CLXV; Лавров П. А. 1928. С. 34). Такие попытки представлены и в публикациях некоторых современных авторов (Байер Х.-Ф. 2001. С. 96, 383–384; Асратян Д. 2017. С. 16–17), но, как и прежде, не имея под собой надежных оснований. Именно появившаяся из таких трактовок в некоторых публикациях (Бернштейн С. Б. 1980. С. 16; 1984. С. 65) конъектура «аланы» на месте «соугди», но уже никак не оговариваемая, послужила поводом к ошибочным выводам (Мамиев М. Э. 2014. С. 50).

Вместе с тем, в специализированных исследованиях четко учитывается момент указанной трактовки, с обоснованным решением о том, что в лице «соугдов» мы имеем дело с информацией о согдийцах. Такое решение, в отличие от «аланского», имеет надежные научные подтверждения. Данные исследования неоднократно публиковались и в последние годы (Турилов А. А. 2011. С. 20, 29, сн. 76, 77; 2012. С. 28, 35, сн. 76, 77), что выводит их из числа библиографических редкостей.

Другое дело, что в торжественном слове «О похвале Богородице Кирилла Философа» (русская рукопись XV в.) среди народов,

хвалящих Богородицу, после абхазов и иверов представлены аланы (Аланес, Алане, Алани, Алени). В одном из списков добавлены в перечень ясы – «ясове», что, как полагают специалисты, является внесенной переписчиком глоссой, дающей русский эквивалент к византийскому «аланы» (Турилов А. А. 1985. С. 257, 258–259, 260; 2012. С. 24, 25–26, 39; Подскальски Г. 1996. С. 405; Малахов С. Н. 2020б. С. 362). Однако следует отметить, что вопрос об авторстве данного источника (Асратян Д. 2017. С. 14–15; 2018. С. 162; 2020. С. 36–37) остается открытым, т. к. в славянской рукописной традиции нередко смешивались Константин Философ (умер 14 февраля 869 г.) и его ученик Константин Преславский (Турилов А. А. 2011. С. 22, 85; 2012. С. 29–30, 43), творивший в конце IX–начале X вв., т. е. в период активного продвижения православного христианства в Аланию со стороны Византии. Попытка сопоставления данных двух источников с целью доказать фиксацию в них приобщения алан к христианству (Асратян Д. К. 2020. С. 36–39) не представляется удачной в силу отмеченных противоречий по каждому из источников. Заметим, что «воздавать хвалу Богу... на своем языке», как обозначено в Житие, означало иметь развитую национальную литургию, письменность, что противоречит в отношении алан всем известным на сегодня фактам. Впрочем, проблемы с толкованиями данных этих двух источников уже отмечались (Туаллагов А. А. 2018б. С. 155–157).

Следует также заметить, что некоторые исследователи допускали гипотезу о появлении Константина Философа (Кирилл) на территории современной Северной Осетии ~860 г. во время его поездки в Хазарию (Кузнецов В. А. 2007. С. 38). Данная гипотеза не имеет никаких аргументов в свою пользу. Кроме того, миссия Константина Философа с участием в религиозном диспуте при дворе хазарского правителя была неудачной. Даже христианские источники смогли приписать ему крещение лишь 200 человек.

Прямое указание на аланскую письменность содержится в армянском «Нарек. Толкование Нарека» (Иерусалим, книгохранилище монастыря Святого Акоба, рукопись 1324), составленном писцом Симеоном в 1412 г. в Сурхате (Крым, совр. г. Старый Крым): «Народы, которые состоят в роду Христианском: Руссы – письменность и язык, Аланы – письменность и язык, Чаргазы, Хыпчахы, Асы, Артаюды, Тады, Луты, Султахи, Влахи, Сырпы – эти подвластны греческому престолу» (Свод армянских памятных записей... 2010. С. 201).

В августе 1307 г. Папе Римскому Клементу V была преподнесена книга «Цветник историй земель Востока», составленная на старо-французском языке, а затем переведенная на латинский язык. Ее записал Никола Фалькон де Туль со слов армянского историка из ордена премонстранцев, двоюродного брата правителя Малой Армении Хегума Патмича (Гайтон). В русском переводе главы об Армении указывается, что там существовали буквы двух видов – армянские и аланские (Книга странствий. 2006. С. 227). Данный перевод явно ошибочен. В опубликованном оригинале произведения значатся буквы aloen/Aloen (Alcen, Arcen) (Haytonus. 1906. P. 128, 268). Поэтому обоснован, в том числе, с позиции историзма, перевод других специалистов – «Alo'ye'n [... RB: Aghuanian]» (Анасян А. С. 1991. С. 139–140; Het'um the Historian's History of the Tartars... 2004). Если на русском переводе, видимо, сказались некоторые рассуждения при давнем издании оригинала (Haytonus. 1906. P. 128, n. 27b), в которых указывается на страны Аланию и Алоен самого источника, то второй объективно относит сведения к албанскому алфавиту. Несомненно, речь шла об армянской области Хай Агванк' и об албанской письменности (Аликберов А. К. 2015. С. 112–113).

Отметим, что сведения об аланских буквах для истории Армении явно ошибочны, т. к. Алания никогда не соприкасалась территориально с Арменией. В самом источнике Алания помещается рядом с Грузией у горы Алборс (Haytonus. 1906. P. 129, 269; Книга странствий. 2006. С. 227), что сопоставимо со сведениями сопроводительной надписи, видимо, Марино Санудо Торселло к круглой карте мира Пьеро Весконтте, составленной ~1320 г. (Хаутала Р. 2019. С. 298, 299, прим. 7). Известные образцы аланского письма свидетельствуют об использовании букв греческого алфавита. Другое дело, что среди непосредственных соседей Армении представлена Албания (Арран), создание алфавита которой тесно связано с армянской церковью. Поэтому следует полагать, что в источнике речь шла не об Алании, располагавшейся на Северном Кавказе, а об Албании Южного Кавказа, что вполне объясняет одновременно приводимые данные об армянских и албанских буквах в контексте сведений об Армении. Кроме того, страна Алоен (Aloen, Alcen) в другой части работы непосредственно включается в состав Великой Армении (Haytonus. 1906. P. 139, 275; Книга странствий. 2006. С. 240), что не оставляет сомнений, что речь шла об арменизированной области Хай Агванк' и об албанских буквах.

Концом XIV в. датируется манускрипт, возможно, исполненный с автографа, анонимной яковитской (сиро-яковитская (сирийская) православная церковь) хроники «Chronicon ad annum 1234». Окончание составления первой части рукописи в ней отнесено к 1203/1204 г. Но затем автор ее продолжил до 1233–1234 г. В этой части манускрипта под названием «Гражданская история» (папирусная рукопись дефектна) (Гусейнов Р. А. 1973. С. 146–147) среди «... пятнадцати языков мира, которые имеют буквы и письменность», упоминаются и аланы. Они включены в число шести народов, происходящих от Иафета: греки, иберы, франки, армяне, миды, аланы – Alanāyē (Scriptores Syri. MDCCCXVII. P. 32). Исследователи осторожно относятся к данному сообщению, поскольку в другом месте манускрипта королем алан назван германский правитель Конрад III Гогенштауфен (Алемань А. 2003. С. 502). С другой стороны, помещение алан к северу по отношению к Риму, вместе с армянами, русскими и хазарами (Scriptores Syri. MDCCCXVII. P. 86), более свидетельствует именно в пользу алан.

Приведенный перечень народов сопоставим с данными других источников на сирийском языке. В первую очередь, речь идет о «Книге о народах и областях» (Descriptio Populorum et Plagarum), составленной на сирийском языке, автором которой в конце источника назван Андроник. Оригинальный текст на греческом языке не сохранился. Но, по Илье Нисибийскому (бар Шинайя, 975–после 1049 гг.), Андроник написал ее во дни императора Юстиниана (527–565 гг.), а в конце VI в. Симеон Баракийя составил на нее толкование (Scriptores Syri. MDCCCIII. P. 277; Пигулевская Н. В. 1962. С. 336).

В источнике (рукопись XVII в.) среди сыновей Иафета шесть народов отнесены к знающим письмо: греки, амореи, аленайе, римляне, армяне, грузины. В «аленайе» – Alenāyē, действительно, близком к Alanāyē «Гражданской истории», некоторые исследователи и усматривают алан, не приводя тому никаких обоснований (Scriptores Syri. MDCCCIII. P. 278; Пигулевская Н. В. 1962. С. 338, сн. 1). В приписке и окончании «Книги о народах и областях», сделанной не ранее, как полагают исследователи, VIII или IX вв., говорится о пятнадцати народах, знающих грамоту.

В самом списке, т. е. в приписке, следующей за завершающей фразой о составителе книги Андронике («Finitus est liber plagarum Andronici sapientis»), приводится шестнадцать народов, включая алан – Alani: сирийцы, евреи, вавилоняне, персы, эламиты, египтя-

не, эфиопы, индийцы, финикийцы, греки, амореи, аланы, римляне, армяне, арабы, грузины (Scriptores Syri. MDCCCIII. P. 280). Новым народом являются арабы (Пигулевская Н. В. 1962. С. 336–339). Не исключено, что данная приписка и являлась основанием для конъектуры Alani вместо Alenāyē. Надо учитывать, что текст Андроника на языке оригинала до нас не дошел. Можно также предположить, что Alenāyē, например, является искаженной передачей названия аламанов (алеманы). Видимо, возможно и иное решение (Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana... MDCCXXV. P. 267).

В сирийской рукописи IX в. представлена краткая запись под названием «Семьи языков» (De Familiis Linguarum), имеющая и более пространное название «Истолкование всех языков и кто отец каждого отдельного из языков, как их подразделял Евсевий Кесарийский» (Scriptores Syri. MDCCCIII. P. 281; Пигулевская Н. В. 1962. С. 337). В ней аланы также указаны среди сынов Йафета (Scriptores Syri. MDCCCIII. P. 282) и среди народов, имеющих письмена (Scriptores Syri. MDCCCIII. P. 283): греки, иберы, римляне, армяне, мидийцы, аланы. Видимо, следует учитывать, что датировка рукописей на сирийском языке производилась еще первыми их издателями и, видимо, более не верифицировалась. Что касается списков письменных народов, то их книжный характер, виден, например, по упоминанию мидийцев, что является явным анахронизмом для IX в.

Таким образом, сведения яковитской хроники могли иметь свой реальный источник. Вместе с тем, сведения о письменности у алан, строго говоря, не могут распространяться на V в., как полагают некоторые авторы (Блиев М. М., Бзаров Р. С. 2000. С. 115; Бзаров Р. С. 2014. С. 246). Представленное в источнике Alenāyē лишь предположительно связывается с аланами, не имея тому строгих обоснований. Поэтому может также ставиться под сомнение наличие сведений об аланах как о письменном народе в произведении Андроника VI в., тогда как их фигурирование в таком качестве в приписке к сирийской рукописи не уходит ранее VIII или IX вв. Данная хронология приближает к периоду принятия аланами христианства, с чем могли бы быть связаны большие основания для определения периода появления у алан письменности. Что касается возможности материального подтверждения сирийских сведений, то они в распоряжении науки отсутствуют.

Но представленные выше наблюдения за сведениями «Цветника историй земель Востока» позволяет полагать, что ранние сирийские сведения касались письменности не северокавказских

алан, а письменности южнокавказских албан страны Aloen, непосредственно соседившей с Арменией, а затем включенной в ее состав. Заметим, что именно с южнокавказскими странами непосредственно контактировали представители сирийской церкви. Отсюда, видимо, происходит и форма Alenāyē, сопоставимая с Aloen, а также сам ряд письменных народов «армяне, миды, аланы», что свидетельствует в пользу соседней друг с другом южнокавказской группы народов, а, следовательно, албан.

Кроме того, следует иметь в виду, что сведения Андроника о народах – потомках Йафета, среди которых представлены и письменные народы, восходят к представлениям, сохранившимся и в иных источниках. Они конкретно приводились при анализе сведений из произведения Андроника (Пигулевская Н. В. 1962. С. 336–339), но остались вне внимания авторов, прямолинейно постулирующих появление «... в V–VI вв. сведений об аланской письменности... в трудах сирийских ученых» (Блиев М. М., Бзаров Р. С. 2000. С. 115). Следует в данном случае также помнить, что взятые за основу такого утверждения сведения касаются не сирийского источника, точнее, перевода греческого источника на сирийский язык, а времени фиксации существования труда Андроника на греческом языке. С другой стороны, показательно, что сирийские сведения по времени описываемого положения практически совпадают с таковым по приводившемуся русскому источнику.

Среди привлекавшихся к сопоставлению трудов представлена анонимная «Пасхальная хроника», составление которой было окончено ~630 г. (одна из рукописей указывает на 20-й год правления императора Ираклия (610–641 гг.). В ней среди сынов Йафета фигурируют скифы, савроматы и сарматы, а аланы отсутствуют (Chronicon Paschale. MDCCCXXXII. P. 46–47). Среди народов, обладавших письменностью, соответственно указываются скифы и сарматы, а аланы закономерно отсутствуют (Chronicon Paschale. MDCCCXXXII. P. 48): каппадокийцы, иберы (тираннии), табарины, латины, римляне, сарматы, спаны, скифы, эллины, бастарны, миды, армяне. Сами приводимые данные восходят к сведениям Епифания Кипрского (~315 г.–15 мая 403 г.). Остается отметить, что причисление к письменным народам скифов, савроматов и сарматов ничем не может быть подтверждено в случае непредвзятого научного исследования. С другой стороны, аналогичным образом указание Иоанна Златоуста (347–407 гг.) на перевод Писания на язык савроматов также не может трактоваться (История христианства... 1846.

С. 104; Селезнев М. 1847. С. 131; Марковин В. И. 1972. С. 257) как указание на наличие письменности у алан.

В «Хронографии» византийского епископа Георгия Синкелла, жившего на рубеже VIII–IX вв., среди потомков Йафета фигурируют савроматы, а аланы отсутствуют (Georgius Syncellus... MDCCCXXIX. P. 91). Среди народов, обладавших письменностью, нет ни савроматов, ни алан (Georgius Syncellus... MDCCCXXIX. P. 93): иберы, латины (римляне), спаны, эллины, миды, армяне. Аналогичный перечень дан в хронографе Барбароса (Пигулевская Н. В. 1962. С. 338).

Списки интересующих нас народов восходят к канонам Евсевия Кесарийского (~260 г. или несколько ранее–30 мая 339 г. или, что менее вероятно, 340 г.). В них среди потомков Йафета фигурируют савроматы, а аланы отсутствуют. Среди народов, обладавших письменностью, нет ни савроматов, ни алан (Thesaurus Temporum... ICSICS LVIII. P. 28, 12): иберы, латины, римляне, спаны, эллины, миды, армяне. Если мы сопоставим данный перечень со списком, например, сирийской «Семьи языков», то аланы окажутся на месте спанов, что также могло бы указывать на источник (или дополнительное влияние) появления в списке алан. В сирийском переводе Андроника на месте амореев оказываются мидийцы, а аланы – вновь на месте спанов.

Скептическое отношение к данным о письменности у алан в сирийских рукописях (Кузнецов В. А. 1992. С. 271) сохраняется. Действительно, они не имеют подтверждения в иных письменных источниках, как при этом отмечается. Приведенные сопоставления с греческими источниками, к кругу которых должен был принадлежать и оригинал Андроника, также тому препятствуют. Скептицизм, по мнению исследователей, дополняется и возможной путаницей алан с албанами. В любом случае, сведения сирийских рукописей еще нуждаются в своем подробном анализе. Сведения из «Семьи языков» позволило бы отнести данные о письменности у алан к IX в., что логично приближает к истории проникновения и укрепления позиций христианства в Алании, ориентируясь на поздний период в рамках указанного века. Однако все же большее основание имеет отнесение сведений о письменности к албанам.

В свете приведенных данных, видимо, следует обратить внимание на следующие факты. В 234–235 гг. была создана «Хроника» Ипполита Римского (Антипапы), сохранившаяся в трех римских и одной греческой рукописях. В 685 г. был составлен и перевод на армянский язык (рукопись 981 г.). В «Хронике» представлены извест-

ные библейские данные о происхождении народов и их языков. Среди них нет языка алан. Однако в анонимном армянском переводе среди 72 таких народов, чьи языки смешались после потопа и строительства башни, и «народов, которые рассеялись с языками по всей земле», появляются и аланы (Ałankh), представленные как выходцы из земли Яфета (Hippolytus Werke. 1929. S. 460). В данном случае невозможно подразумевать известную по армянским источникам путаницу алан с албанами, что, например, предполагалось некоторыми исследователями для сообщения Егише о языке алан (Габриелян. 2001. С. 56, 167–168, комм. 103), поскольку албаны (Ałuankh) в источнике также отдельно представлены (Hippolytus Werke. 1929. S. 460). Одновременно в источнике аланы не включены в число народов, у которых есть письменность (Hippolytus Werke. 1929. S. 463–466). Таким образом, в Армении во второй половине VII в. аланы были известны как народ без письменности, что препятствует и их признанию христианами. В данном случае можно отметить и сведения Анания Ширакаци, который фиксировал различные группы алан. В 666–667 гг. им был представлен труд, в котором фигурируют календари пятнадцати христианских народов его времени, включая и те, которые не были в своей массе христианами, но включали в себя отдельные христианские общины (Broutian G. 2009. P. 5; Брутян Г. А. 2021. С. 96). Среди них аланы также не фигурируют.

Гильом де Рубрук после своего путешествия в 1253–1256 гг. отмечал, что аланы (aas) Крыма имели греческие письмена и греческих священников (Bretschneider E. 1910a. P. 86; Бретшнейдер Э. В. 2018. С. 113; Mission to Asia. 1966. P. 110; Алемань А. 2003. С. 216; Бубенок О. Б. 2016. С. 41–42; 2020. С. 9). Данное замечание, как и описание общего состояния алан в христианской вере, делают сомнительным понимание в их среде греческого языка и письменности церкви. Свидетельство о положении христианства у алан справедливо сопоставляется с предшествовавшими сведениями епископа Алании Феодора. Но допускается, что их характер мог быть продиктован жанром миссионерских описаний, а не действительным положением (Корогодина М. В. 2020. С. 125–126), с чем сложно согласиться.

Баварец Иоганн Шильтбергер в 1394 г. попал в плен к мусульманам и находился в рабстве до 1427 г., пока не сбежал, находясь в Мингрелии. За это время он посетил различные земли, в том числе Крым и Кавказ. Он указывал, что богослужения по греческому ис-

поведанию совершают на ясском языке (Путешествие Ивана Шильтбергера... 1867. С. 102; Малахов С. Н. 2015. С. 19; Байер Х.-Ф. 2001. С. 234, 236). Точнее, в одной из глав своего труда Иоганн Шильтбергер перечисляет языки православной (греческой) веры (Hans Schiltbergers Reisebuch. 1885. S. 97, 140). На шестом месте у него значится язык яссов (Yassen sprauch, der Yessen sprache), который язычники называют «асс» (Asß, Afs, Affs). Исследователи по-разному предлагают решать вопрос о месте обитания народа. Одни высказываются в пользу Крыма, другие – Кавказа. Дело в том, что после ясов в перечне следуют черкесы, абхазы, грузины и мингрелы. Заметим, что формы названий в рукописи Donaueschingen – Affs и в рукописи Heidelberg – Afs более соотносится с грузинским названием осетин – оvs и абхазском – ауапс.

Хотя Византия особо не поощряла использование негреческих языков в богослужении, но Лаоник Халкокондил (~1432–1490 гг.) с удивлением отмечал такое положение для алан (Алемань А. 2003. С. 301; Иванов С. А. 2001. С. 28; The Histories. 2014. P. 314–31). Почему-то данное сообщение остается неизвестным современным исследователям, которые допускают использование грузинского языка в горной Алании (Войтенко А. А. 2019. С. 278), хотя именно таких сведений в источниках не содержится. Показательно, что Лаоник Халкокондил считал языки алан, англичан (бретанцы) и венгров уникальными и не связанными с другими языками (Шукуров Р. М. 2017. С. 36).

Несомненно, какие-то представители алан сами шли в православные священники или монахи. Так, сохранился паримиологий 1275 г. с глоссами на греческом, аланском и «смешанном» языках, которые по палеографическим признакам датируются XIV или XV вв. Их составление датируется между 1275 г. (создание паримиология) и 1453 г. (падение Константинополя), наиболее возможно – XIII–XIV вв. (до окончательного разгрома алан Тамерланом в конце XIV в.) (Engberg E., Lubotsky A. 2003. P. 41–46; Ivanov S. A., Lubotsky A. 2011. P. 595–603; Lubotsky A. 2015; Thordarson F. 2000. P. 218; Виноградов А. Ю. 2016а. С. 29–31).

Одни исследователи отмечают, что глоссатор обладал хоть и хорошими, но пассивными навыками в работе с греческим текстом (Engberg E., Lubotsky A. 2003. P. 42; Lubotsky A. 2015. P. 28). Другие полагают, что греческая графика для аланского письма использовалась узким кругом образованных лиц, в основном священнослужителями. Автор маргиналий был недостаточно сведущ в греческой

грамматике, но мог читать по-гречески и осуществлять церковную службу (Малахов С. Н. 2015. С. 363). Наконец, представлено и заключение, что паримиологий служит свидетельством продолжения аланами достаточно развитой византийской литургической традиции (в данном случае, вероятно монашеской), хотя клирик-гlossator уже не понимал всех греческих обозначений праздников (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 64; Виноградов А. Ю. 2016а. С. 30). Но никто из исследователей не рассматривал возможность того, что glossator был, например, этническим греком и составил свои маргиналии, вернее, их часть, для быстрого определения темы для аланской паствы.

Было также предположено, что аланские маргиналии дают возможность полагать наметившиеся изменения, которые можно рассматривать с позиций диалектального разделения. Сам glossator был носителем диалекта, к которому вели изменения или большинство из них в пост-аланский период – иронского диалекта осетинского языка. Полагают, что диалектальное разделение должно было начаться уже в XIV в. (Lubotsky A. 2015. P. 13–14, 49–50). Конечно, данное положение (Асратян Д. К. 2018. С. 166), как и анализ конкретных аланских маргиналий, послуживших основанием для него, должны еще будут подвергнуться критическому разбору со стороны других специалистов. В отношении аланских маргиналий было приведено аргументированное замечание, что они дают основание полагать, что «... христианская вера в Алании опиралась на дохристианскую традицию, уходящую корнями в иранский мир» (Дзиццойты Ю. А. 2019. С. 225).

Одним из наиболее известных эпитафических памятников, часть надписи которого исполнено в греческой графике на аланском языке, является христианское надгробие – Зеленчукская эпитафия, датируемая XI или XII вв. (Туаллагов А. А. 2015), что сопоставляют с известным свидетельством Гильома де Рубрука (Абаев В. И. 1949. С. 268; Алемань А. 2003. С. 220). К сожалению, его бесспорное археологическое открытие и фиксация на сегодняшний день остаются без подтверждения в связи с отсутствием в распоряжении исследователей самого памятника. Еще одним памятником предлагается считать надгробие из того же района, где была найдена Зеленчукская надпись, на котором некоторые исследователи полагают фиксацию слова ΔΖΟΥΒΑΡ (осет. «крест»), сопоставляя его с соответствующей лексемой аланских маргиналий τζουβαρ (Виноградов А. Ю. 2006. С. 121, сн. 75; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.

2011. С. 25; Виноградов А. Ю. 2016а. С. 30; Асратян Д. 2017. С. 21, сн. 2; 2018. С. 167–168). Предложение рассматривать и иные отдельные археологические находки с позиции свидетельств о начатках письменности у алан с помощью греческого алфавита (Минаева Т. М. 1951. С. 301; 1960. С. 181) остается невостребованным.

В целом, сведения письменных источников не позволяют помещать время появления письменности в Алании ранее IX в., ближе к его окончанию. Данный период вполне соответствует укреплению позиций христианства в Аланском государстве, о чем свидетельствуют различные письменные и археологические источники. Собственно, именно в рамках христианской традиции и появляются соответствующие сведения об аланах как о письменном народе. Знакомство алан с письменностью, несомненно, обусловлено христианством (Уарзиати В. С. 2018. С. 526–527).

Приведенное выше мнение о якобы сведениях об аланской письменности в трудах сирийских ученых в V–VI вв., насколько можно понять, является несколько некорректной переработкой замечаний о том, что «сирийские тексты дают наименования народов, о письменности которых в V–VI вв. имелись сведения и сохранилось живое представление» (Пигулевская Н. В. 1962. С. 337), «о существовании собственного письма у скифов, сарматов и алан... в греческих, латинских и сирийских источниках, начиная с V–VI вв. н. э.» (Турчанинов Г. Ф. 1990. С. 101–102). Скорее, определяющим для переработки было второе замечание, которое является вторичным по отношению к первому. Но оно более предназначено для оправдания безосновательных попыток выявления скифского и сарматского письма, содержа и некорректное утверждение о не учитываемых данных «Пасхальной хроники».

Сведения о письменности у алан сохраняются вплоть до начала XV в. Известные эпиграфические памятники также свидетельствуют в пользу такого развития событий, дополнительно предоставляя доказательства использования византийско-греческого алфавита для передачи собственно аланских текстов. В то же время указание источников на существование собственной письменности в Алании на протяжении практически 500 лет (!) все еще остается вне столь продолжительной ее фиксации непосредственно эпиграфическими памятниками. Но открытие аланских маргиналий является бесспорным доказательством наличия аланского письма еще в XIV в., XV в. С другой стороны, еще долгое время сохранялись материальные свидетельства о греческой христианской письменной

традиции на Северном Кавказе, которая со временем также угасла (Малахов С. Н. 2015. С. 341–369).

Как уже отмечалось выше, официальное возвращение христианства в Аланию могло состояться к середине X в., при ориентировании на данные «О церемониях византийского двора» императора Константина VII Багрянородного. По мнению исследователей, хронологический промежуток для данного события может быть сужен за счет сведений о совместном походе на Бердаа (Партав) русов, алан и лесгов, по Григорию Бар Гебрею (Габриелян Р. А. 1989. С. 86; Алемань А. 2003. С. 500), или русов, алан, хазар и бургасов, по Низами Гянджеви (Алемань А. 2003. С. 473), который датируют 943–944 гг. или 944–945 гг. (Виноградов А. Ю. 2006. С. 127–128; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 39).

Однако следует заметить, что в случае с Низами Гянджеви мы имеем дело с поэтическим произведением, поэтому придавать ему значение строгой фиксации продолжающегося союза алан и хазар, видимо, не стоит. В целом, исследователи давно и неоднократно обращались к проблеме похода 943–944 гг. (Григорьев В. 1835. С. 250–269; Дорн Б. 1875. С. 123–124, 496–523; Тебенков М. М. 1896; Якубовский А. 1926. С. 63–92; Флоровский А. В. 1927. С. 175–185; Половой Н. Я. 1961. С. 90–105; Бартольд В. В. 1963. С. 844–847; Артамонов М. И. 2001. С. 505–517; Новосельцев А. П. 1990. С. 217–219 и др.), который был известен и по произведениям иных раннесредневековых авторов (Ибн Мискавейх, Йакута ал-Рум, Ибн ал-Асир, Ибн Тахир ал-Макаддаси, ал-Марвази, Айни, Ибн Халдун, Хафиз Абру, Абу-л-Кассим Ибн Хаукал, Абу-л-Фида, Мовсес Каланкатуаци). Но у них единственными участниками похода выступали русы. Если даже мы сепаратно остановимся на сведениях Бар Гебрея и Низами Гянджеви, то вряд ли сами источники дают полное основание интерпретировать их сведения в русле идей политической зависимости или религиозных изменений.

Однако следует прислушаться к упоминавшемуся сообщению ал-Масуди об изгнании аланами после 931/932 г. присланных им византийским правителем епископов и священников. Как справедливо отмечали исследователи, разрыв отношений с Византией у ал-Масуди, писавшего в 943–947 гг., предстает продолжающимся состоянием (Половой Н. Я. 1961. С. 95–96). Сегодня с подобных позиций на данное сообщение обращают внимание и другие исследователи, определяя время работы ал-Масуди 943–956 гг. (Виноградов А. Ю. 2006. С. 131; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011.

С. 42). Заметим, что ал-Масуди лично совершил путешествие к Каспию и на Кавказ во второй половине 930-х гг. и впервые составил свой труд в 943 г. (Микульский Д. В. 1998. С. 92, 200). Кстати, у него нет и сведений о походе 943/944 г., но представлены сведения о походе русов на Кавказ за 20 лет до него. Поэтому, скорее, сведения ал-Масуди следует ограничить именно 943 г., хотя непосредственные сведения по Алании должны были появиться у него во время его путешествия, время которого, вопреки некоторым замечаниям (Малахов С. Н. 2020б. С. 209), известно. Ал-Масуди ничего не говорит о возвращении христианства в Аланию, т. е. к указанному времени. Поэтому трактовка межбрачных связей между правителями Алании и Сарира (Алемань А. 2003. С. 347) как свидетельства исповедания ими христианства (Кузнецов В. А. 1971. С. 18) не представляется строго установленной. Подобные межбрачные связи не обязательно обуславливались единым вероисповеданием. Скорее, алано-сарирские браки явились выражением антихазарской политики обоих государств (Гадло А. В. 1979. С. 180).

Несомненным указанием на официальное возвращение христианства в Аланию является сегодня строительная надпись от 2 апреля 965 г., одновременно являющаяся и документом об освящении храма, на стене Сентинского храма (совр. Карачаево-Черкессия), посвященного Богородице (второе освящение храма, возможно, связано со св. Николаем Мирликийским). Она нанесена краской по слою первоначальной штукатурки на южной стене восточной рукава креста: «Освящен; обновлен храм преевзвотой Богородицы в царствование Никифора, императора и кесаря (?), и Давида, эксусиократора Алании, и Марии эксусиократориссы 2 апреля, в день святой антипасхи (?), рукою Феодора, освященного митрополита Алании; в 6473 г. от сотворения мира. Написано рукою ..., апокрисиария патрикия».

Таким образом, мы можем констатировать, что уже до весны 965 г. возобновились официальные работы по возведению храма. Работы велись при византийском императоре Никифоре II Фоке (963–969 гг.), а Византию здесь официально представлял ее чиновник. Правящая супружеская чета Алании предстает под своими христианскими именами, а Феодор возглавляет митрополию Алании. На фреске внизу северной стены западного рукава Сентинского храма изображена Богородица, слева от которой фиксировалось изображение верхней части фигуры бородатого мужчины в византийском императорском венце с бармами и с нимбом. Не исключая

ют, что здесь изображен сам эксусиократор Давид или иной аланский правитель, например, Доргодел. Расположение возле храма мавзолея, а в самом храме – богатейших захоронений с византийскими вещами позволили полагать, что здесь находился родовой некрополь аланской знати, возможно, даже семьи самого эксусиократора, что придавало освящению храма особое значение (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2004. С. 175–176; 2005. С. 137–141, рис. 7, 8; 2005а. С. 181–183; 2011. С. 44, 47, 52, 172, 241–244; 2021. С. 30; Виноградов А. Ю. 2006. С. 129, 133–136, 145–146; Ivanov S. A. 2008. P. 322; Виноградов А. Ю., Чхаидзе В. Н. 2020. С. 258).

Видимо, следует отметить труд Мутаххара ибн Тахира ал-Макдиси (Мукаддаси) «Книга творения и историй», составленный в 966 г. Автор упоминает алан на Кавказе (*Le Livre de la Création et de l'histoire ...* 1907. P. 50, 55), включая их в группу народов, располагавшихся возле тюрков – хазары, русы, славяне, валаджи, аланы, греки (*Le Livre de la Création et de l'histoire ...* 1907. P. 62). Далее автор сообщает об аланах только то, что они были малочисленны (*Le Livre de la Création et de l'histoire ...* 1907. P. 63). В то же время для других народов даются, в том числе, религиозные характеристики. Славян он характеризует как солнце- и идолопоклонников, ничего не сообщая о распространении среди их части христианства. О хазарах он утверждает, что иудеями у них было простонародье (*Le Livre de la Création et de l'histoire ...* 1907. P. 62). Но особо удивляет его утверждение, что у хазар царь и его двор были христианами, а остальные жители – идолопоклонники (*Le Livre de la Création et de l'histoire ...* 1907. P. 63).

Представлено явное несоответствие с исторической действительностью как в указании на малочисленность алан, противоречащее данным других источников, например, ал-Масуди (Алемань А. 2003. С. 348; Кузнецов В. А. 1992. С. 219), так и в одновременном отнесении хазарского населения к иудеям и идолопоклонникам. Нет и никаких оснований постулировать принятие христианства хазарской социальной верхушкой, тогда как действительное принятие ею иудаизма противоречит отнесению данного положения к низам общества. Видимо, можно предположить, что характеристика ошибочно приложима к хазарам, тогда как в действительности она относится к аланам.

С таких позиций сообщение источника интересно сравнить со сведениям из труда Шамс ад-Дина ал-Мукаддаси «Лучшее разделение для познания климатов», составленном в 985 г. или 988–989 гг.

Его автор сосредотачивается на данных сугубо исламского мира, игнорируя столь же подробные сведения по иным странам неверных, за исключением факта нахождения в них мусульман. Показательно, что он обращается и к сведениям по Хазарии, которая уже перестала существовать и никогда не была чисто исламским государством. Источник сообщает, что среди хазар было много иудеев. В Хазаре прежде были иудеи, но теперь приняли ислам. В столице Итиле было много мусульман, их правитель прежде был иудеем, но принял ислам, среди судей были мусульмане, иудеи, христиане и идолопоклонники. Принимало ислам и другое население (Караулов Н. А. 1908. С. 3–5; ал-Мукаддаси. 1994. С. 283, 289, 290; Калинина Т. М. 2009. С. 193–195, 197). Ученые справедливо отмечают, что в том же веке Абу Исхак ал-Фариси ал-Истахри, Абу-л-Касим Ибн Хаукал и ал-Масуди также сообщали об иудаизме правителя Хазарии и его окружения (Калинина Т. М. 2009. С. 193, сн. 37), что позволяет признать данные Шамс ад-Дина ал-Мукаддаси исторически корректными. При этом об аланах лишь кратко сообщается, что у них не было известных городов (*Ahsanut-t-Takāsīm...* 1899. P. 102; Алемань А. 2003. С. 327), что противоречит даже давним данным Псевдо-Захария Ритора (Алемань А. 2003. С. 506).

С одной стороны, данное замечание на фоне упоминания и описания многочисленных городов исламского мира может служить своеобразным эквивалентом, причем, столь же ошибочным, мнению Мутаххара ибн Тахира ал-Макдиси, что аланы были немногочисленны. Интересно, что такая происламская форма выражения отношения к чуждому миру сопоставима, например, со столь же пристрастной провизантийской формой, выраженной в труде Михаила Пселла о незначительности Аланского царства (Алемань А. 2003. С. 303). С другой стороны, прямо противоречит данным Мутаххара ибн Тахира ал-Макдиси, что в Хазарии царь и его двор были христианами, а остальные жители – идолопоклонники. Как представляется, данное сравнение позволяет с большим основанием отнести последнюю характеристику именно к аланам.

С приведенными наблюдениями было бы соблазнительно сопоставить решение о том, что в описании похода 1030 г. византийцев в районе Алеппо в Сирии у Яхъя Антиохийского в череде союзных православных народов между абхазами и армянами стоят хазары (Император Василий Болгаробойца. 1883. С. 317–318), под которыми могли подразумеваться аланы (Малахов С. Н. 2020б. С. 252). Но издательское пояснение, что в обоих списках наличествует описка

(хазары вместо грузин), определяемая арабской графикой (Император Василий Болгаробойца. 1883. С. 317, сн. А), представляется более вероятным и обоснованным.

В анонимной персидской географии Худуд ал-алам («Пределы мира»), составление которой по данным иных письменных источников было начато в 982/983 г., отмечается приверженность правителя Алании христианству, а население, живущее в горах и на равнине в тысячах поселений, делится на христиан и идолопоклонников (*butparast*) (*Hudūd-al-'Ālam*. 1982. Р. 161; Алемань А. 2003. С. 467). В 1032 г. и 1033 г. аланы участвуют в неудачных для себя походах против Ширвана. Как уже отмечалось, в противостоянии сторон явно представлена религиозная составляющая, когда аланы, принимающие к тому времени христианство, действуют со стороны антимусульманского союза (*Minorsky V.* 1958. Р. 47, 71; Кузнецов В. А. 1984. С. 133; 1992. С. 208).

Ал-Марвази (1056–1120 гг.), служивший у великого султана Малик Шаха, скончавшегося в 1092 г., в своем натуралистическом труде, оставил и краткие этнографические данные, подчерпнутые из сочинений авторов до X в. Аланы, согласно его краткой фиксации, вместе с некоторыми другими народами принадлежали Византии, чем определялось их официальное христианское вероисповедание (Алемань А. 2003. С. 344–345).

Абу Саид Гардизи, писавший в период правления газневидского султана Абд ал-Рашида (1050–1053 гг.), называл царя алан христианином, а большинство его народа – кяфирами и идолопоклонниками (*Известия ал-Бекри... 1878. С. 64; Бартольд В. В. 1973. С. 61*). Данное определение, как справедливо сразу заметили исследователи, находит свое соответствие в приводившемся выше свидетельстве Ибн Руста. Некоторые современные ученые однако посчитали неясным, является ли данное свидетельство цитатой из Ибн Русте или описанием реалий середины XI в. (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 27, сн. 60). Поэтому следует указать, что, в отличие от сообщения Ибн Руста, у Абу Саида Гардизи нет той оговорки, которая справедливо рассматривается как указание на отсутствие официального принятия христианства. Кроме того, в отличие от Ибн Руста, фиксировавшего язычество и идолопоклонство у всего населения Алании, Абу Саид Гардизи говорит о большинстве народа, т. е. представлен уже отход от язычества хоть и меньшей части народа. Таким образом, свидетельство Абу Саид Гардизи, что более

вероятно, фиксирует последующий, собственно христианский период в истории Алании.

Абу-л-Касим Ибн Хаукал в X в. в своем труде (старейшая рукопись XI в.), в комментариях к приводимой в его начале карте мира с разделом Восточной Европы относил славян к владениям Византии, а алан, русов, сарирцев, албан и армян определял как соседние к Византии и христианские народы (The Oriental Geography of Ebn Haukal... 1800. P. 156; Сказания мусульманских... 1970. С. 273; Крачковский И. Ю. 1957. С. 201; Новосельцев А. П. 2000. С. 389, сн. 51; Древняя Русь... 2009. С. 88; Рашковский Б. 2011. С. 158). Страна алан, как и некоторые другие страны, определялись как населенные неверными (Алемань А. 2003. С. 326–327). Несомненно, сведения источника отражают представления о христианском единстве народов и в данном плане сопоставимы со сведениями ал-Марвази. В то же время сообщение справедливо отражает невхождение Алании в зависимость от Византии, когда ее митрополия находилась вне границ империи.

Вместе с тем, исследователи сделали и важные наблюдения относительно информации, содержащейся в этой части труда Абу-л-Касима Ибн Хаукал, исключающей сведения об аланах (Полосин В. В. 1979. С. 165). В данной связи следует указать, что, как полагают, сообщение ошибочно приписывается Абу-л-Касиму Ибн Хаукалу ан-Нисибии (The Oriental Geography of Ebn Haukal... 1800. P. 156). В действительности оно принадлежало его учителю Абу Исхаку ал-Фариси ал-Истахри (849/850–934 гг.), включавшему все перечисляемые христианские народы в Византийскую империю (Бейлис В. М. 1974. С. 82). Первая редакция его произведения «Книга путей и стран» относится к авторской работе 930–933 гг, а вторая – его учеников, завершенной к 950 г. Таким образом, либо информация относится в периоду, непосредственно предшествующему 931/932 г, когда аланы вынужденно отреклись от христианства, либо она отражает восстановление позиций христианства к 950 г, что должно учитываться в данном вопросе.

Исламские авторы, описывая поражение византийского императора Романа IV Диогена (1068–1071 гг.) от правителя турков-сельджуков Алп Арслана 19 августа 1071 г. при Манцикерте, называют множество представителей различных народов, выступивших на стороне византийцев. Причем, данные авторы рассматривают событие как столкновение между исламским и христианским мирами, порой объясняя поражение христиан как наказание много-

божников, так трактуя понятие о Троице. У некоторых из них среди союзных византийцам народов представлены и аланы (Алемань А. 2003. С. 306, сн. 117; Hillenbrand С. 2007. Р. 74). Участие алан в битве при Манцикерте возможно, учитывая складывавшиеся именно в это время тесные связи между высшими слоями Византии и Алании. Например, вскоре в плен к Алп Арслану попал Исаак Комнин, брат будущего императора Алексея Комнина, женатый на дочери аланского правителя Ирине. В событиях по освобождению Исаака Комнина аланы-наемники представляют собой военное окружения обоих братьев (Nicephori Bryenii commentarii. MDCCCXXXVI. Р. 56; Алемань А. 2003. С. 307).

Арабский географ и путешественник Абу Абдаллах Мухаммад ал-Идриси (~1100–1165 гг.) неожиданно указывал в отношении малоазийского г. ал-Аниу (византийский Энеон): «Это большой населенный город, с ним связана область, и эта земля называется землей ал-Лан (алан), а это – племя из числа [племен] ар-Рума, несторианское [по исповеданию]». Исследователи закономерно отметили, что ал-Идриси ошибочно связал название г. Энеон с этнонимом алан, о поселениях которых в Малой Азии, а тем более о «земле алан» из других источников ничего не известно. Среди северокавказских алан христианство было распространено, но не в форме несторианства, а по византийскому исповеданию (Бейлис В. М. 1988. С. 70, 75, сн. 27, 28).

Само помещение владений алан в Малой Азии, с другой стороны, как-будто напоминает проблему о переносе центра митрополии Алании в данный регион. Интересно, что в описании карт ал-Идриси, приведенном в последней четверти XIV в. Ибн Халдуном (1332–1406 гг.), столица алан под названием Синоп (Ibn Khaldūn. 1958. Р. 160) или Савтали помещается на побережье Черного моря. Полагают, что речь идет об известном порте Синопе между Гераклеей и Трапезундом или о Триполи к западу от Трапезунда (Алемань А. 2003. С. 341; Коновалова И. Г. 2006. С. 62, 131, комм. 12). Другие авторы предполагают путаницу с Севастополем Великим (совр. Сухум) (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 46; Vinogradov A. Yu. 2017a. Р. 11), связывая выход алан на восточное побережье Черного моря с их кратковременной экспансией 930–940-х гг. при поддержке могущественных хазар (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 37–38).

Известные сведения других арабских авторов о городах под контролем алан на восточном побережье Черного моря ставят под

сомнение такой вывод, склоняя в пользу пункта южнее по побережью. К ним следует добавить сведения Худуд ал-алам о земле Касак у алан на побережье Черного моря (Hudūd-al-'Ālam. 1982. P. 161; Алемань А. 2003. С. 467), что, в целом, позволяет согласиться с мнением исследователей о закреплении алан на части восточночерноморского побережья в постхазарский период (Бубенок О. Б. 2015. С. 31–35). Через аланские города на побережье, отмеченные ал-Идриси, могла вестись торговля между Аланией и Византией (Малахов С. Н. 2007. С. 123). В греческой анонимной географии Алания помещается на границах Черного моря (Бибиков М. В. 2004. С. 406; Гукова С. Н. 1986. С. 153, сн. 59). Интересно, что исследователи различно переводили сообщение ал-Масуди. В одном случае представлено, что абхазы были недостаточно сильны, чтобы бороться с аланами (Masoudi. M DCCC LXIII. P. 57; Алемань А. 2003. С. 351), в другом, что аланский царь главенствовал над абхазами (Minorsky V. A 1958. P. 160; Минорский В. Ф. 1963. С. 209). Было обращено внимание (Кузнецов В. А. 2019. С. 84) на сведения давней публикации о данных некоего источника, что абхазы платят дань аланскому царю (Шопен И. 1866. С. 209). Возможно, здесь мы имеем еще один вольный вариант передачи того же сообщения.

Интересное сообщение оставил Никита Хониат. В 1185 г. византийцы, в составе армии которых были и аланы-наемники, освободили от норманнов Сицилии второй по значимости в империи г. Фессалоника. Аланы беспощадно уничтожали норманнов, мстя за убийство теми своих соотечественников при захвате города. Кроме того, аланы уничтожали норманнов, пытавшихся укрыться в церквях, напоминая им об их убийствах здесь священников. Стихотворное переложение данного сообщения сохранил Ефраим (Алемань А. 2003. С. 284–285, 311–312).

Понятна месть алан за своих соотечественников, которых, согласно источнику, прежде было много в городе. Вполне вероятно, что проживавшие в Фессалониках аланы были христианами. Месть за священников могла бы подразумевать наличие и среди них этнических алан, но, в любом случае, данный эпизод может указывать и на месть алан как христиан. Заметим, что ранее при защите города, по свидетельству Евстафия Солунского, отличились именно аланы (Алемань А. 2003. С. 286). Они должны быть именно северокавказскими аланами, т. к. вместе с ними упоминается некоторое число иберов. Месть за убийства в церквях священников может также быть сопоставлена с византийским каноническим правом о

церковном убежище. Оно сохранялось в золотоордынский период в церквях Нижнего Джулата, построенных местным христианским аланским населением во второй половине XIII–XIV вв., получив затем продолжение в практике спасения в Татартупе (Малахов С. Н. 2020а. С. 82–92; 2020б. С. 323–325).

Кроме Фессалоники, аланы проживали в самом Константинополе. По парафразу Бартолфа к произведению Фульхерия, составленному в 1106–1109 гг., т. е. гораздо ранее событий в Фессалонике, аланы поставлены среди населения столицы Византии на третье место после греков и болгар (Fulcheri Carnotensis. 1913. P. 177, n. 1). Надо полагать, что среди них также было немало христиан. Следует помнить, что аланы-наемники неоднократно появлялись в самой Византии, где непосредственно общались с православным миром. Например, они упоминаются среди тех иноземных воинских формирований, от постоя которых был в 1088 г. взошедшим на престол императором Алексеем Комниным освобожден монастырь на о. Патмос (Jus Graeco-Romanum. MDCCCLVIII. P. 373; Бибииков М. В. 2004. С. 166; Шаландон Ф. 2017. С. 70, 218).

Конечно, постой в монастырях практиковался для наемников вне зависимости от вероисповедания. Но такое пребывание для алан, чья страна давно официально приняла христианство, а ее аристократия была тесно связана с высшей, включая императорскую, аристократией Византии, могло иметь свое важное значение в плане общения с единоверцами внутри собственно церковной организации. Приведенный частный пример не говорит о том, что аланы посещали о. Патмос. Сам монастырь здесь был основан в том же 1088 г. блаженным Христодулом (1021–1093 гг.), т. е. он изначально, превентивно освобождался от постоев. Речь идет об общей практике.

Никифор Васибеки в своем панегирике византийскому императору, касаясь происхождения Адриана Комнина, архиепископа Болгарии, сына Исаака Комнина – родного брата императора Алексея Комнина (1081–1118 гг.), особо остановился на вопросе о происхождении его матери. Его мать Ирина была дочерью правителя всей Алании, в связи с чем источник свидетельствует о христианском исповедании алан (в тексте ошибочно албаны – А. Т.), называет их друзьями и союзниками христиан (Алемань А. 2003. С. 305).

В эпическом произведении «Искандер-наме» Низами Гянджеви (~1140/1141–1209 гг.) один из аланских воинов носит имя Фарандже. Наиболее вероятным его значением является «франк, европе-

ец, христианин» (Алемань А. 2003. С. 472, 479). Надо полагать, что имя косвенно может указывать на христианскую историю алан. В XII в. армянский богослов, впоследствии причисленный к лику святых, Мхитар Гош в своем богословском диспуте с грузинской церковью – «Письмо грузинам» – включал алан в число 68 христианских народов (Акопян А. Е., Хапизов Ш. М., Бейлерян О. Г. 2021. С. 770–771). Он дал следующий перечень: «И северные народы – русы и аланосы, и каваки, чарказы, хундзы, которые сруйи, и другие веруют в Христа».

Его интересно сравнить с перечнем в упоминавшемся выше армянском «Нарек. Толкование Нарека»: «Народы, которые состоят в роду Христианском: Руссы – письменность и язык, Аланы – письменность и язык, Чаргазы, Хыпчахы, Асы, Артаюды, Тады, Луты, Султахи, Влахи, Сырпы – эти подвластны греческому престолу». Здесь перечень народов начинается с руссов и алан, подобно перечислению у Мхитара Гоша «русы и аланы-осы». Видимо, и в следующей паре «Чаргазы, Хыпчахы» звучит продолжение пары «каваки, чарказы (зарказы)». Но аланы и асы теперь не отождествляются, а данные об асах отдельно переносятся несколько далее по списку. Надо полагать, что Симеон, в отличие от Мхитара Гоша, не имел объективных представлений о тождестве алан и асов, почему и разводил сведения о них как о разных народах. Такое положение, надо полагать, было свойственно армянской традиции, в целом, в который Мхитар Гош представлял счастливое исключение благодаря своей компетенции, основанной на личном знакомстве с действительным положением дел.

В рукописи трактата Мхитара Гоша «Толкование Пророчества Иеремии» приведена памятная запись, сделанная в 1198 г. в Ахпате Давидом Кобайрским: «... дочь царя Георгия Тамар оставила первого мужа, сына царя русских, и вышла за другого мужа из аланского царства, родственного ей по матери, по имени Сослан, который и при царствовании назывался Давидом... Эта памятная запись принадлежит вардапету Мхитару Гошу, автору Толкования священного Писания...» (Мурадян П. М. 1969. С. 125–131). Таким образом, Мхитар Гош, тесно связанный со светскими и церковными кругами Картли, имел аутентичные данные о тождестве алан и асов, которые и нашли свою четкую фиксацию в его «Письме грузинам». Кроме того, памятная записка также указывает на христианское вероисповедание алано-овского царевича Сослана-Давида, что только и могло позволить заключить соответствующий брак.

По одному из сообщений Ибн ал-Асира (1160–1233 гг.), касающихся событий 1222 г., аланы исповедовали христианство (Алемань А. 2003. С. 337), хотя такой вариант перевода и некорректен (Выписки из Ибн-эль-Атира... 1851. С. 659; Тизенгаузен В. Г. 1884. С. 25; Маркварт Й. 2002; Из Тарих-ал-Камиль... 1940. С. 142). Интересно, что в китайских источниках в данных событиях кипчаки и асы представлены раздельно (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 228) или асы вообще не упоминаются, а целью похода называются только кипчаки (Иванов А. 1914а. С. 19; Золотая Орда в источниках... 2009. С. 241–242). В переводе Й. Маркварта, аланы наняли отряд кипчаков (Маркварт Й. 2002).

Й. Маркварт также приводит сведения уйгурской легенды об Огуз-хагане, которая в форме предания о происхождении тюрков и монголов содержит обзор завоеваний Чингиз-хана. В ней фигурирует некий Урум-каган, с которым на острове Эдиля (Волга – А. Т.) вступил в кровопролитнейшее сражение Огуз-каган и победил. Исследователь полагал, что в сказании Волга спутана с Доном, а под Урум-каганом следует подразумевать алан. Обозначение алан как византийцев (Урум) могло подразумевать, как их антропологическое отличие от тюрков и монголов, так и исповедование ими той же веры, что исповедовали и византийцы, т. е. аланы были христианами и принадлежали к христианскому кругу культур. Эти идеологические и этнические различия, по мнению ученого, были также резко подчеркнуты Ибн ал-Асиром. Подобным образом объясняется и то, что Урум-каган изображается как брат Урус-бега, то есть великого князя Руси (Маркварт Й. 2002).

Ибн ал-Асир в другой части своего труда передает некий «романтический» рассказ о царице курджей (грузин), среди мужей которой недолгое время был один из двух пришедших по ее желанию алан. Супружество обуславливалось христианским вероисповеданием (Из Тарих-ал-Камиль... 1940. С. 151). В рассказе речь идет о правительнице Картли Русудан (1223–1245 гг.), дочери Тамары (1166–1212 гг.) и аланского царевича Давида-Сослана (?–1207 гг.), что подтверждается и другими источниками, в которых также особо звучит христианская тема. По другой, менее «романтической» версии, приведенной соратником и биографом Джелал ад-Дина, события происходили несколько позднее, и речь шла о Тамар, дочери Русудан (Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. 1996. С. 341–342).

Интересно, что при вторжении в 1226 г. хорезмшаха Джелал ад-Дина Макбурна, фанатичного распространителя ислама, Русудан собрала войска из лакзов, алан и сванов (Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. 1996. С. 217; Ибн Ал-Асир. 2005. С. 393). По другой версии, инициаторами создания коалиции кавказских народов были «султаны Рума, Сирии и Армении», «румские султаны и мелики Сирии, Армении» (Чингисхан. 2004. С. 310; Рашид-ад-Дин. 1960. С. 27–28; Алемань А. 2003. С. 475). Вхождение алан в коалицию (Genghis Khan. 1958. P. 438–439), кроме родства с правительницей, могло диктоваться и особым противостоянием исламу со стороны христианского царства. Показательно, что после поражения коалиции Джелал ад-Дин захватил Тифлис не без помощи городских мусульман и устроил массовую резню христиан, отказавшихся принять ислам. Согласно грузинскому «Хронографу» («Столетняя летопись»), составленному не ранее середины XIV в., на помощь Русудан через Дарьял пришли овсы (аланы), дурдзуки и другие горцы (Цулая Г. В. 1980. С. 196; 1981. С. 127; Абхазия и абхазы... 1988. С. 102; Летописец. 2003. С. 253), т. е. ближайшие соседи. У тех же дурдзуков активным распространением христианства занималась непосредственно сама Картли. Вместе упоминались гурджи и аланы затем в истории вторжения монголов и неудачного вооруженного противостояния им (Иванов А. 1914а. С. 20–21; Кычанов Е. И. 2001. С. 35).

Сам Джелал ад-Дин должен был воспринимать алан как христиан. В объяснительной записке 1208/1209 г. Мухаммада ибн Наджиба Бакрана к карте, составленной для хорезмшаха Ала ад-Дина Мухеммада ибн Текеша (1200–1220 гг.), страна алан определяется как «страна кяфиров» (Мухаммад ибн Наджиб Бакран. 1960. С. 160). Несомненно, для правителей Хорезма за данным объяснением стоит определение алан как христиан.

В связи с упоминавшимся вопросом об аланском присутствии на восточночерноморском побережье вновь отметим свидетельство Абу-л-Хасана ал-Гарнати, или Ибн Саид ал-Магриби (1214–1274 или 1286 гг.), о городе 'Аланиййа, населенным людьми из народа ал-'лан, которые являются христианами. Также и народ ал-ас похож на них обычаями и верой. Сведения повторяет Абу-л-Фида (1273–1331 гг.) (Коновалова И. Г. 2009. С. 15, 27, 116).

В словаре Йакута ал-Руми (1179–1221 гг.), цитирующем ал-Масуди, аланы в своем большинстве отнесены к христианам (Dictionnaire géographique... М DCCC LXI. P. 51; Дорн Б. 1875. С. 292) или представлены только как христиане (Dictionnaire géographique... М DCCC LXI.

Р. 503). О состоянии христианства среди алан в период сразу после разведывательного вторжения монголов в Аланию свидетельствует послание митрополита Алании Феодора, начавшего свое путешествие в январе 1223 г. (Малахов С. Н. 2020б. С. 102–103). Вскоре, видимо, в 1235 г. непосредственно у северокавказских алан побывал доминиканский миссионер Юлиан из Венгрии, чье сообщение было сохранено доминиканцем Рикардусом. Он отмечал раздробленность и междуусобицы у алан, которые предстают христианами и язычниками. Аланы-христиане мало сведущи в своей религии, только воскресный день и крест вызывают большое почтение, как у христиан, так и у язычников (*Vetera monumenta...* MDCCCLIX. Р. 152; Рассказ римско-католического миссионера... 1863. С. 999–1000; Аннинский С. А. 1940. С. 78–79, 96–97).

Как легко убедиться, впечатление католического монаха Юлиана о состоянии христианства у алан (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 140–141; Зевакин Е. С., Пенчко Н. А. 1938. С. 123) вполне соответствует впечатлению православного митрополита Феодора. Исследователи заметили, что за 300 лет, со времени официального принятия христианства и до свидетельств Юлиана и Феодора, в Алании так и сохранялся религиозный синкретизм, язычество не было подавлено, оставалось основой народной идеологии, несмотря на миссионерские усилия Константинополя и достигнутые успехи (Кузнецов В. А. 2017. С. 143, 146). Сроки христианизации населения во многих странах и у многих народах, в принципе, могли и не отличаться от аланского примера. Но следует помнить, что «усилия» Константинополя были явно формальны, а сама Аланская митрополия оторвана от своей паствы.

Закарийя ал-Казвини (1203–1283 гг.) отмечал, что большинство из алан были христианами, относя свои сведения к периоду децентрализации Алании после ее разгрома монголами (Дорн Б. 1875. С. 292; Алемань А. 2003. С. 353, сн. 85). Согласно отмечавшемуся письму 1232 г. Константинопольского патриарха Германа II, аланы представлены среди православных христианских народов, расположенных к северу от Греции: «... иберы, абасги, аланы...» (Laurent V. 1971. Р. 66, № 1257). Абу-л-Фарадж Григорийус ибн ал-Ибри ал-Малати (Григорий Бар Гебрей) (1226–1286 гг.) в «Краткой истории династий» относил алан к числу народов, соседивших с Римом, у которых «христианская вера продолжала побеждать и укрепляться» (Арабские источники... С. 169). В компилятивном труде ал-Димашки, шейха и имама ал-Рабва (Сирия), скончавшего-

ся в 1327 г., аланы также отнесены к числу христианских народов (Алемань А. 2003. С. 335, 336).

Ата Малик Джувейни (1226–1283 гг.) и Рашид-ад-Дин (~1247–1318 гг.), отмечая благосклонное отношение к христианам монгольского императора Гуюка (1246–1248 гг.), указывали на прибытие к его двору священников из разных стран, в том числе из страны Ас. Гуюк содержал христианский клир и имел перед своей большой палаткой христианскую часовню, где служили «согласно обычаю Греков», т. е. православия (The Successors of Genghis Khan. 1971. P. 184; Genghis Khan. 1958. P. 259; Рашид-ад-Дин. 1960. С. 121; Алемань А. 2003. С. 476). Известно, что сам Гуюк ранее участвовал в уничтожении аланской столицы, в покорении асов (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 310), а также в окружении и атаке на безымянное укрепление (в ином прочтении: «укрепление Мучжашань») из деревянного частокола асов в горах (Кычанов Е. И. 2001. С. 38; Храпачевский Р. П. 2005. С. 495; Золотая Орда в источниках... 2009. С. 178; Антонов И. В. 2014. С. 29). Нет никаких оснований путать (Ахмадов Я. З. 2017. С. 11) данные сведения со сведениями о взятии столицы Алании или утверждать отсутствие укреплений у алан (Ахмадов Я. З. и др. 2019. С. 548–549). Но сложно сказать, действительно ли, как считают (Антонов И. В. 2014. С. 30), благосклонностью к христианству «... объясняется пассивностью Гуюка в походе на православные страны, его нежелание воевать с аланами и русскими».

Монах Джованни де Плано Карпини (~1190–1252 гг.), отправленный в 1245 г. Папой Римским Иннокентием IV в Каракорум на коронацию Гуюка, отмечал для периода военных кампаний Угэдэя (1229–1241 гг.) наличие в г. Орнас (Ургенч, бывшая столица Хорезма) среди многих христиан и алан (Johannis de Plano Carpini... M DCCC XXXIX. P. 674, 776; The text and versions... M.DCCCCIII. P. 87, 122; Иоанн де Плано Карпини... 1911. С. 24; Mission to Asia. 1966. P. 80; Dauvillier J. 1953. P. 76; Алемань А. 2003. С. 211). Как и Гильом де Рубрук, он знает и второе название алан – асси (Johannis de Plano Carpini... M DCCC XXXIX. P. 709). Упоминается также встреча с неким аланом Михеем, находившемся на службе у монголов и бывшем главой одного из селений на юге Руси (даругачи или ташгачи). Его имя также может свидетельствовать о христианском вероисповедании (Johannis de Plano Carpini... M DCCC XXXIX. P. 737; The Journey of William of Rubruck... M. DCCCC. P. 4–5, 34, n. 1; Джованни дель Пла-

но Карпини... 1957. С. 46, 68, 217, прим. 163; Mission to Asia. 1966. P. 52; Алемань А. 2003. С. 213, 215, 234).

Сведения об аланах-христианах Хорезма не затрагивает вопроса об их православном вероисповедании. В самом Хорезме в начале XIV в. действовала Ургенчская епархия, входившая в состав Ханбалыкской епархии. Хорезмийские христиане подчинялись Антиохийскому патриарху и, видимо, были мелькитами. На период свидетельства Джованни де Плано Карпини здесь также должна была действовать мелькитская община (Кдырниязов М-Ш. 2004. С. 85). Надо полагать, что аланы не входили в общину мелькитов, т. е. оставались православными Константинопольского патриархата, что полагали исследователи на основании анализа определенных исторических сведений (Толстов С. П. 1946. С. 87–90). По мнению некоторых исследователей (Бубенок О. Б. 2016б. С. 11, 16–17), аланы-христиане в Хорезме были из числа купцов.

Было справедливо замечено, что католическое миссионерство получило возможность своей деятельности в Восточной Европе только после установления централизованной власти Золотой Орды (Хаутала Р. 2019. С. 6–7). Исследователи указывают (Брун Ф. 1870. С. 127–128; Малахов С. М. 2015. С. 104), что Римский Папа Иннокентий IV издал бревы 1245 г. и 1253 г. к братьям миноритам, предлагая вести католическую пропаганду среди различных народов, в том числе у алан (Vetera monumenta... MDCCCLIX. P. 193, № CCCLXII, 223, № CCCXCV; Richard J. 1977. P. 59, 65, 139). Данная деятельность, в целом, была зафиксирована в двух буллах «Cum hora undecima» Иннокентия IV от 23 июля 1253 г., в которых доминиканским и францисканским монахам, отправившимся к язычникам сарацинам, грекам, куманам, венграм Великой Венгрии, христианам, захваченным татарами, и к другим неверным народам Востока, указывается проповедовать в тех землях, где еще нет водительства Римского Папы (P. Girolamo Golubovich O. F. M. 1919. P. 95; Regesta Pontificum Romanorum... MDCCCLXXV. P. 1240, №№ 15065, 15066; Richard J. 1977. P. 266; Карпов С. П. 2007. С. 321). Таким образом, речь идет о необходимости ведения католической пропаганды у всех известных народов, что не исключает и алан.

В «Деяниях гамбургских архиепископов» Адама Бременского приводится список народов, обитающих по черноморскому побережью к востоку от Дуная, из произведения североафриканского автора Марцианна Капеллы V в. Среди них фигурируют и аланы. Утверждается, что, «сострадавая их заблуждениям», гамбургско-бре-

менский архиепископ Адальберт (1123–1148 гг.) установил им митрополией Бирку (Адам Бременский... 2010. С. 148–149). Сообщение не вызывает к себе доверия. Сам список народов не имеет отношения к историческим реалиям XII в., восходя в своей основе еще ко временам Геродота. Аланы отождествляются с албанами, одновременно отождествляясь с висами, т. е. с западнофинскими весами, за счет народной этимологии – «белые» (Адам Бременский... 2010. С. 144, прим. 129, 148; Назаренко А. В. 1993. С. 37, комм. 46). Бирка располагается на проливе, соединяющем Балтийское море с ныне не существующим озером Меларен в Средней Швеции, что слишком далеко для митрополии южных народов.

Непосредственно аланы, видимо, Крыма (помещаются между иберами и газарами), упоминаются среди других народов, подлежащих католической пропаганде, в соответствующей булле от 19 апреля 1258 г. Римского Папы Александра IV, адресованной францисканцам (Нус М. Л. 1857. Р. 245; P. Girolamo Golubovich O. F. M. 1906. Р. 235; После Марко Поло. 1968. С. 36, прим. 37; Христианский мир... 2002. С. 336; Хаутала Р. 2019. С. 104, 106). Следует напомнить о периоде сближения православного и католического христианства по инициативе византийского императора Михаила VIII Палеолога (1259–1282 гг.). В 1272 г. отправляется письмо об унии Римскому Папе Григорию X, среди подписантов которого представлен безымянный митрополит Алании, который, как отмечают, в 1274 г. подписал и саму унию на Втором Лионском Соборе. Уния формально действовала до смерти императора и была официально отвергнута на «Вселенском» Влахернском (Константинопольский) соборе 1285 г.

Папа Римский Бонифаций VIII в 1296 г. отправил католические миссии к различным народам, в том числе и к аланам во главе с флорентийским монахом-доминиканцем Рикольдо де Монте-Круа (Риккольдо де Монтекроче) (Критико-литературное обозрение... 1864. С. 79–80). Отмечали (Красносельцев Н. 1872. С. 86) обширную инструкцию 1299 г. Римского Папы Бонифация VIII к католическим миссионерам, действовавшим в числе других и у алан (Mosheim Io. L. M DCC XXXXI. Р. 106, № XXXXII). Риккольдо де Монтекроче, вернувшийся с Ближнего Востока, составил ~1300 г. руководство для миссионеров для работы среди народов, в числе которых также значились православные аланы, между иберами и рутенами (Хаутала Р. 2019. С. 170, 175). В булле Римского Папы Климента V от

23 июля 1307 г. (Хаутала Р. 2019. С. 189, 192) также между иберами и газарами значатся аланы.

Соответствующая пропаганда среди различных народов, включая алан, проводилась в 1318 г. при Римском Папе Иоанне XXII и, видимо, далее (*Bibliothecæ Orientalis Clementino-Vaticanae...* MDCCXXVIII. P. CXXXI; *Cæsaris ...* M DCCC LXXX. P. 74, № 7, P. 268, № 41, P. 485, № 42). Так, булла Климента V была воспроизведена в булле Римского Папы Иоанна XXII от 23 октября 1321 г. (Хаутала Р. 2019. С. 326, 329). Заметим, что Иоанн XXII в своем письме от 9 декабря 1328 г. неаполитанскому королю Роберту относил греков-раскольников, т. е. православных, болгар, алан, турков и другие народы к «неверующим» и врагам (Norden W. 1903. S. 702, am. 1; Lala E. 2008. P. 100, n. 398, 113, n. 455). Надо полагать, что в данном случае аланы рассматриваются как православный народ.

Бенедикт Поляк, спутник Джованни де Плано Карпини, также причислял алан к христианским народам (Алемань А. 2003. С. 208). Францисканский монах Ц. де Бридиа после беседы со свитой Джованни де Плано Карпини 30 июля 1247 г. завершил свой труд, который ~1440 г. был переписан неизвестным писцом. В нем также сообщается об аланах, исповедовавших христианство, в г. Орнас (Христианский мир... 2002. С. 111; Алемань А. 2003. С. 209). Не исключено, что соответствующее вероисповедание алан отражено и в другом пассаже данного труда (Христианский мир... 2002. С. 111; Алемань А. 2003. С. 210).

В 1253 г. фламандский францисканец Гильом де Рубрук, посланец французского короля Людовика IX Святого, отправился в Монгольскую империю. В Крыму он встретился с аланами-асами (Aas, в некоторых списках искажено – Acies, Akas (*Itinerarium Willelmi de Rubruk*. M DCCC XXXIX. P. 243; *The text and versions...* M.DCCCCIII. P. 159, 164), которые были православными, имели греческие письма и греческих священников. Но они не были схизматиками (раскольники, т. е. православные – А. Т.), подобно грекам, и чтили любого христианина (*The Journey of William of Rubruck...* M. DCCCC. P. 87, 88–89; *The text and versions...* M.DCCCCIII. P. 159, 202; *Bretschneider E.* 1910a. P. 86; *Джованни дель Плано Карпини...* 1957. С. 105, 106; *Mission to Asia.* 1966. P. 110; Алемань А. 2003. С. 215–216). Данная особенность алан-асов (*The «Opus Majus»...* M DCCC XCVII. P. 302, 363–364; P. Girolamo Golubovich O. F. M. 1906. P. 267; Матузова В. И. 1979. С. 194, 200, 208, 214) представлена и в составленном в 1260-е гг. труде Роджера Бэкона (~1214–~1292 гг.), который непосред-

ственно встречался с Гильомом де Рубруком. По мнению некоторых современных исследователей, данные аланы-асы появились в Крыму вместе с монголами (Айбабин А. И. 1999. С. 147; Бубенок О. Б. 2013. С. 50–51), что вызывает к себе вопросы. Исследователи также отмечали, что отношение алан к употреблению мяса, представленное в источнике, исходит из православных установок (Parry K. 2016. P. 213), т. е. местные аланы, действительно, были православными христианами.

На Северном Кавказе Гильом де Рубрук узнал, что здешние аланы-асы также были христианами и продолжали бороться с татарами (*Itinerarium Willelmi de Rubruk*. М DCCC XXXIX. P. 252, 380; *The Journey of William of Rubruck...* М. DCCCC. P. 100, 116; *The text and versions...* М. DCCCCIII. P. 164, 209; Bretschneider E. 1910a. P. 85–86; Бретшнейдер Э. В. 2018. С. 113; Джованни дель Плано Карпини... 1957. С. 111, 117; Алемань А. 2003. С. 217–218). Они были среди тех христианских народов, которые вынуждены были проходить через владения хана Саптака (*Itinerarium Willelmi de Rubruk*. М DCCC XXXIX. P. 253; *Mission to Asia*. 1966. P. 117). Вместе с тем, показательно в плане определения общего уровня христианизации алан, указание Роджера Бэкона, как отмечалось, лично общавшегося с Гильомом де Рубруком, что другая часть алан, до истребления монголами обитавшая в местностях от Дуная до Волги, подобно куманам, была языческой (*pagani*) (Матузова В. И. 1979. С. 199, 213).

Гильом де Рубрук в 1254 г. в монгольском Каракоруме отметил алан и среди христиан, которые были взяты в плен и долго не имели причастия, т. к. несториане не допускали их в церковь, в отличие от католиков, пока они не перекрестятся (*Itinerarium Willelmi de Rubruk*. М DCCC XXXIX. P. 339; *The Journey of William of Rubruck...* М. DCCCC. P. 213; *The text and versions...* М. DCCCCIII. P. 169, 215; *Mission to Asia*. 1966. P. 179; Джованни дель Плано Карпини... 1957. С. 161; Алемань А. 2003. С. 218–219). На обратном пути посланец отмечал на Волге г. Сумеркент, где жили аланы и сарацины (*Itinerarium Willelmi de Rubruk*. М DCCC XXXIX. P. 378; *The Journey of William of Rubruck...* М. DCCCC. P. 258; Джованни дель Плано Карпини... 1957. С. 185; Dauvillier J. 1953. P. 73–74; *Mission to Asia*. 1966. P. 209; Алемань А. 2003. С. 219), т. е. мусульмане, что позволяет полагать христианское вероисповедание местных алан. Нет никаких сомнений, что у всех трех европейских авторов аланы представлены как христиане (Pelliot P. 1959. P. 22–23).

Судя по всему, первоначально значительной части аланского населения удалось достичь некоторых договоренностей с завоевателями. Видимо, сохранялся и достаточно высокий уровень экономической и социально-политической самостоятельности. Так, Мартин де Канол, писавший во второй половине XIII в., сообщал, что во время голода 1268 г. венецианцы смогли получить хлеб от многих народов, в том числе и от алан (La Cronique... 1845. P. 655; Balard M. MCMLXXVIIIa. P. 759; Зевакин Е. С., Пенчко Н. А. 1938. С. 94). Ал-Омари указывал, что русские, черкесы и аланы служили монгольским ханам, имели людные города и были хорошо материально обеспечены. У них сохранились и собственные правители. Если они повиновались и несли дары, то монголы их не трогали. Лишь в противном случае монголы совершали на них грабительские набеги (Тизенгаузен В. Г. 1884. С. 231).

Согласно китайским источникам, в 1253 г. асы вместе с русами были внесены в реестр числа дворов и совершеннолетних тяглых (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 208). В 1257 г. для приведения в повиновение и управления русами и асами назначается специальный даругачи. В другом сообщении информация касается только русов (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 208). Для обеспечения стабильности отношений, видимо, был развит институт заложенничества. Так, Плано Карпини сообщал, что в заложниках у монголов находился сын аланского правителя (Johannis de Plano Carpinì... М DCCC XXXIX. P. 702; Иоанн де Плано Карпини... 1911. С. 34; Mission to Asia. 1966. P. 40), которого иногда путают с русским князем Ярославом (Бубенок О. Б. 2004. С. 57) из того же источника.

Ситуация скоро начала меняться. Грузинские источники сообщают об уходе с Северного Кавказа в Закавказье, на территорию Картли, на службу к Хулагу алан во главе с их правительницей и ее сыновьями (Туаллагов А. А. 2018. С. 281–282). Их уход связывают с поражением армии Хулагу от золотоордынского правителя Берке на Тереке 13 января 1263 г., а переход именно в Картли – давними дружескими (и родственными – А. Т.) связями и общим православным вероисповеданием (Гаглойти Ю. С. 2010б. С. 629). Обращает внимание на сообщение Киракоса Гандзакеци о том, что треть армии Хулагу была набрана у Аланских ворот (Киракос Гандзакеци. 1976. С. 235). Ее набор связывается с аланским населением, а выступление на стороне Хулагу трактуется как последняя попытка алан сохранить свою религию и государство через выступление на стороне веротерпимых Хулагуидов (Джигоев М. К. 1985. С. 34–35; На-

рожный Е. И. 1989. С. 113). Нельзя исключать, что аланы, например, горных районов могли оказаться втянутыми в данные события, т. к. письменные источники надежно свидетельствуют об их продолжавшемся сопротивлении Джучидам. Но уход в Закавказье должен был быть связан с аланами предгорий, т. е. с переходом их от своих сюзеренов Джучидов на сторону их врагов. Указание на уход представителей царской династии алан свидетельствует именно в пользу такого развития событий.

Что касается религиозной трактовки побудительных мотивов к действиям алан, то она остается вне возможности своего подтверждения. Кроме того, известно, что именно Берке поддерживал православных христиан в пику Хулагу, поддерживавшего в своих интересах несториан. Поэтому «христианский вопрос» для алан в данном случае нуждается в более предметном обосновании. Скорее, вопрос для них стоял в попытке восстановления национально-государственной независимости.

Переход алан в Закавказье впоследствии сопровождался передачей им монголами части территорий и службой Хулагуидам. Последующее развитие событий привело и к активным действиям против картлийских правителей, например, под главенством аланского предводителя, известного как Ос-багатар. Некоторые авторы трактовали его деятельность и как попытку «вновь разжечь пламя веры Христовой» с привлечением «трех своих братьев иноков к проповеди христианства среди осетин». Ему, «усердно проповедовавшему Евангелие», якобы «удалось... восстановить ослабленное после нашествия полчищ Тамерлана христианство» (Гедеон. 1992. С. 30; Тменов В. Х. и др. 2000. С. 46–47; Аланский Свято-Успенский... 2015. С. 12–13).

Данные заявления не могут претендовать на научную достоверность, являясь лишь воспроизведением давних субъективных толкований (Темырханты С. 1922. С. 6) данных нарративных источников, включая надпись из Нузальской церкви, которая сама вызывает к себе вопросы. Сразу следует отметить, что отождествление Ос-багатара с Алгузом (Темырханты С. 1922. С. 8–9), рассмотрение поэмы «Алгузиани» как некоего реального источника по истории христианства у алан (Кодзаев А. Н. 1903. С. 76–78) имеет лишь историографический интерес. Поэма «Алгузиани» была написана в начале XIX в. на грузинском языке осетином И. Г. Ялгузидзе (Габарев), воспитанным при дворе Ираклия II.

В устной традиции осетин Ос-багатару приписывалось само распространение христианства среди осетин, что, бесспорно, противоречит исторической действительности, возможно, через перенесение на него данных о предшествовавшем ему правителе Алании (Дзищойты Ю. А. 2017. С. 44, 46). С другой стороны, частичная контаминация образа Ос-багатара с образом Давида-Сослана, тесно связанного с образом Тамары, могла дополнительно сказываться на соответствующей религиозной трактовке. Вместе с тем, интересны отдельные давние наблюдения о соотношении некоторых погребальных памятников региона с христианским влиянием из Грузии (Дзатиаты Р. Г. 2018б. С. 96–97), которое считается несомненным (Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. 2007. С. 185–190). Предполагают, что в XIV в. церковный приход в Нузале входил в сферу влияния Никозского епископа (Белецкий Д. В. 2004. С. 40), а грузинское влияние здесь было очень ощутимо (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 58). Видимо, более точные сведения будут получены после анализа материалов раскопок у Нузальской церкви 2020 г.

Недавно с последствиями событий ухода алан в Закавказье решили связать сведения, привлеченные из интернета, о некой небольшой церкви, название которой приводится как «Алан Тагавори» («Церковь Аланского Венценосца»), на территории современной Армении (территория древнего Сюника). Указывается, что якобы в неких армянских преданиях она связывается с местом погребения аланского царя. В часовне сохранилась надпись на грабаре, в которой якобы упомянуты некий аланский юноша и его родители (Цагараев М. А. 2019. С. 179–183). Другие авторы полагают, что церковь была поставлена в XIII в. на месте прежней часовни, воздвигнутой Григорием просветителем на месте гибели Сукиасянцев (Гукасян П., Моисеев А. 2020. С. 33).

Информация о месте погребения аланского царя не имеет научного подтверждения. Вызывают вопросы и ничем не объяснимые появление некоего аланского правителя в Армении, фактический переход «аланского царя» из своего вероисповедания в армянское, отсутствие в надписи его имени при наличии имен родителей, приведение титула матери при отсутствии такового у погребенного и его отца. Также известно, что армянский церковный календарь (принят в 584 г. н. э.) начинается с 552 г. (реже 553 г.), что не может соответствовать предлагаемой дате 1325 г. К сожалению, у нас нет оснований разделять уверенность автора публикации в аланской атрибуции памятника. Сама часовня остается вне ее предметного

изучения. Эпитафия структурно не заключает в себе должного христианского момента. Ни один из исследовательских этапов изучения эпиграфического памятника (палеографический, лингвистический, общепилологический, исторический) не осуществлен. Как минимум, делать какие-либо выводы в таком положении преждевременно.

В 1278 г. монголы, присоединившие к себе подвластных русских князей, совершили карательный поход против известного аланского города Дедяков, располагавшегося на Северном Кавказе. Город был разгромлен и сожжен, многие его жители убиты, захвачена богатая добыча и многие пленники. Исследователи весьма резко оценили грабительскую деятельность представителей русских князей в отношении единоверных им алан: «Ирония истории состояла в том, что православная Алания погибла под мечами православных русских воинов, а один из ее главных губителей – жестокий ордынский каратель князь Феодор Чермный, изгнанный тещей из Ярославля, стал русским православным святым за то, что основал под Ярославлем Толгский женский монастырь, а его аланский трофей – захваченная аланская святыня, икона грузинского письма с ликом Богородицы с младенцем Христом – стала второй по значимости русской святыней, иконой Толгской Божьей матери» (Горелик М. В. 2011. С. 81).

Заключение достаточно категоричное. Не стоит и говорить, что история знает многочисленнейшие примеры жестоких схваток между единоверцами, включая и смертельную вражду между ближайшими родственниками. История же разгрома Дедякова в интересующем нас аспекте свидетельствует о том, что известные христианские центры в Алании и их святыни со временем подвергались уничтожению и разграблению, что также не могло не сказаться на состоянии христианства в стране. Так же в 1239–1240 гг. была стерта с лица земли столица Алании, что свидетельствует и о неминуемом уничтожении столичных православных объектов и святынь. В условиях же, когда сам центр митрополии Алании находился далеко вне государства, подобные потери должны были особо сказываться на общем состоянии христианства среди местного населения. Но, в частности, заметим, что икона Богородицы Толгской, о которой идет речь, была написана позднее указанных событий и, как отмечают, не является произведением грузинских мастеров (Кузнецов В. А. 2003. С. 41). Таким образом, она должна быть исключена из ряда аланских христианских древностей.

Марко Поло, описывая события 1274 г. в Китае, отмечал участие в них перешедших на службу к монголам алан, которые были христианами (Минаев И. П. 1902. С. 211; Pelliot P. 1914a. P. 641–642; Алемань А. 2003. С. 231). Хотя сами события вызывают к себе определенные вопросы (Moule A. C. 1930. P. 140–141; Dauvillier J. 1953. P. 78–79), но от них установление вероисповедания алан никак не зависит. Еще один отрывок из воспоминаний Марко Поло мог бы вызвать некоторые трудности. Когда братья Поло и Марко Поло, сын брата Никколо и автор воспоминаний, находились у монголов, то они предложили монгольскому императору соорудить металлическую машину, чтобы взять г. Саианфу, который монголы безуспешно осаждали 3 года. Машина была изготовлена, и город пал.

Согласно одним переводам, машина была построена мастерами аланом и христианином-несторианцем, находившимися при Поло слугами (The Travels of Marco Polo. 1931. P. 227; Марко Поло. 2015. С. 124). По другим переводам, первый слуга был немцем (The Book of Ser Marco Polo... 1875. P. 141; Минаев И. П. 1902. С. 206). Разность перевода заключается в определении *alamainz* как «алан» или «германец», что при сопоставлении редакций говорит в пользу второго варианта (Marco Polo. МСМXXXVIII. P. 318, n. 2). Заметим, что с самим сообщением у исследователей возникали проблемы, т. к. оно хронологически расходилось с биографией Марко Поло, хоть и не бесспорно, а другие китайские и персидские источники говорили о мастерах мусульманах из западной Азии (Дамаска или Баальбека), что следует признать (Кадырбаев А. Ш. 1990. С. 78–79) справедливым.

Приведенные данные источников позволяют надежно зафиксировать христианское вероисповедание алан Крыма, Северного Кавказа и той части их соотечественников, которые перешли на службу к монголам, уйдя далеко на восток, в Китай. Но сохранились еще некоторые сведения об аланах, которые населяли земли Крыма и Северного Кавказа. Например, в письме от 13 октября 1334 г. Марино Санудо к королю Франции Филиппу VI отмечал, что в Газарии (Хазарии) жили готы, некие народы и некие аланы, покоренные татарами, «которые следуют по стопам греков» (Kunstmann F. 1885. S. 105 (801); Хаутала Р. 2019. С. 453, 455, 456, прим. 8), т. е. христиане. Данное сообщение об аланах до сих пор остается практически (Vasiliev A. A. 1936. P. 174, n. 3; Байер Х.-Ф. 2001. С. 176) незамеченным исследователями. Позднесредневековый автор Шериф Мухаммед-Риза, рассказывая историю о взятии Кыр-Кора чингизидом Шейбек-ханом, называл сопротивлявшихся в нем ассов гуара-

ми (Смирнов В. Д. 1887. С. 105), что вполне может рассматриваться в данном случае как указание на христианское вероисповедание народа (Бубенок О. Б. 2017. С. 27).

Венецианский купец Иосафат Барбаро в 1436–1452 гг. проживал в венецианской колонии Тана в низовьях Дона. Он сообщал, что аланы, или ас, являлись христианами, были разорены и изгнаны татарами. В Алании сохранились курганы с камнями на вершинах, в которые вставлялись каменные кресты. В одном из таких курганов, непосредственно возле Тана, т. е. на Нижнем Дону (Волков И. В. 2003. С. 229), по слухам, были спрятаны огромные сокровища по приказу аланского предводителя Индиабу, который узнал, что татарский хан пошел на него войной (Барбаро и Контарини о России. 1971. С. 115, 116, 117, 137–138, 139, 140).

Недавно была предпринята попытка объявить аланского предводителя Индиабу дедом крымского хана Менгли-Гирея, правившего в конце XV–начале XVI вв. Формальным поводом к такому заявлению послужили сведения из письма Менгли-Гирея о ясачнике его матери, крымском хане Индиаву (Памятники дипломатический сношений... 1884. С. 270, 25), который представляется как отец матери (Зайцев И. 2014. С. 143). Нет никаких сомнений, что предлагаемое отождествление ошибочно. В силе остается давнее наблюдение исследователей, что деятельность Индиабу, предводителя алан, происходила на Дону в XIII в. и была связана с монгольскими нападениями того времени. Речь идет о той Алании, о которой писал Дж. Виллани в своем труде, начало создания которого датируется им 1300 г. (Виллани Дж. 1997. С. 7).

Наличие на курганах каменных крестов надежно указывает на христианское вероисповедание алан. Известно, что в середине VIII в., в рамках политики Хазарского каганата аланы с Северного Кавказа были переселены на северо-западные границы каганата, в том числе на Дон и Северский Донец, для несения погранично-таможенной службы и удержания в даннической зависимости местного населения. В середине X в., в условиях упадка каганата, многие потомки данных алан вернулись на родину предков. Но часть их навсегда осталась на далеком от родины севере. Как полагают, аланское население, исповедовавшее христианство, обитало на одном из городищ, видимо, Северского Донца. Из его среды могла происходить дочь аланского князя Елена, ставшая после 1116 г. супругой князя Ярополка (Иоанн) II Владимировича (1082–

1139 г.), будущего Великого Киевского князя (Туаллагов А. А. 2019б. С. 12–16; 2019в. С. 62–68).

Наличие аланского христианского населения в данном регионе позволяет понять и одну из формальных побудительных причин для митрополита Алании Симеона после 1356 г. отличиться незаконными поборами и вмешательством в дела Танаисской церкви (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 188; Рахно К. Ю. 2011. С. 47). Принимая данное наблюдение, а не утверждение, что местная греческая церковь была в подчинении митрополии Алании (Фомичев Н. М. 1994. С. 13–14), не стоит сбрасывать со счетов и торгово-политические интересы Трапезунда (Малахов С. Н. 2015. С. 111). Собственно говоря, известно, что аланы составляли самую многочисленную группу среди населения Тана (Азак). Данный город в те времена был третьим по численности городом в Восточной Европе. В нем в отдельных кварталах проживали, в том числе, зихи, черкесы и аланы. Здесь даже одна из двух городских бань, отмеченная 23 ноября 1362 г., была «баней алан». На острове, напротив Тана, находилось рыбацкое поселение алан (Balard M. MСMLXXVIII. P. 155; MСMLXXVIIIa. P. 793, n. 28; Фомичев Н. М. 1994. С. 13–14; Фомичев Н. М., Бурлаков В. О. 2003. С. 39–40).

Митрополит Симеон впоследствии даже получил земли возле Алании и Зихии, что показательно и в плане отсутствия живого интереса к самой Алании. Напомним и известное ранее в 1276 г. желание митрополита Алании посетить Аланию, Зихию и Крым. В том же году Константинопольский собор разбирал дело об уходе некоторой части населения Зихской и Аланской митрополий на территорию Сарайской митрополии в Крыму, позволив местному митрополиту взять их в свою паству. Хронологически данное событие не совпадает с походом монгол и русских князей против аланского города Дедяков в 1278 г., что предположительно связывалось с появлением в Сарайской митрополии алан как захваченных в плен (Малахов С. Н. 2015. С. 124, сн. 130). Вспомним, что еще ранее отец митрополита Алании Феодора вместе с небольшим числом алан уехал из Крыма на Боспор. Возможно, его передвижение касалось именно Нижнего Дона.

Некоторые ученые, со ссылкой на публикацию И. Ферента (Ferenț Ioan. 1981. Old. 86–87), указывали, что в 1239 г. вместе с половцами-кунами в Венгрию переселились 10 000 алан-ясов (Кузнецов В. А. 2008. С. 373; Калоев Б. А. 1996. С. 89) во главе с Качар Огала, чье тюркское имя ясно указывало на тюркское влияние кунов. Ясы,

которые долгое время были военно-политическими союзниками половцев, пришли вместе с ордой половецкого правителя Котьяна (Кётен), разбитого монголами, как полагали другие исследователи, в Астраханских степях (Кузнецов В. А. 1992. С. 354; 2015. С. 17, 18, 20). Одни исследователи указывали на северокавказские или донские территории (Кузнецов В. А. 2008. С. 374), другие – на междуречье Волги и Дона, на Волгу, на Среднюю Волгу (Бубенок О. Б. 1998. С. 18–19), на Северский Донец как исходную точку для миграции алан (Бубенок О. Б. 2004. С. 256), иногда определяемую в западной Алании (Чиби́ров А. Л. 2018. С. 68; Кузнецов В. А. 2020а. С. 98), на ареал салтово-маяцкой культуры (Сабо Л. 1988. С. 103). Отмечали факт взаимодействия половцев и алан в Предкавказье (Немет Ю. 1960. С. 17; Кузнецов В. А. 2015. С. 18–20).

Данный подход позволил утверждать, что асы с Северного Кавказа присоединились в дороге к половецкой орде, ушедшей после поражения в устье Волги. Тюркское имя правителя объяснялось его большим авторитетом у союзников. По венгерским источникам, якобы 10 000 алан пришли вместе с половецкой ордой Котьяна (Калоев Б. А. 1996. С. 89; Кузнецов В. А. 2008. С. 373–374; 2015. С. 17, 18, 20, 46–49). Заметим, что ранее те же исследователи отмечали, что численность таких алан неизвестна (Кузнецов В. А. 1985а. С. 40). Утверждение о 10 000 алан, якобы ушедших вместе с 40 000 половцев в Венгрию в 1239 г., перешло и в другие публикации (Бзаров Р. С. 2011; Алагаты С. 2017. С. 223; Чиби́ров А. Л. 2018. С. 68; Коробов Д. С. 2019. С. 32). Некоторые авторы даже указывают, что ясы «... вместе с другими подразделениями... куманов прибыли во главе с ханом Котьяном, согласно синхронному источнику, в 1239 г. в Венгрию» (Гусейнов Г.-Р. А.-К. 2013. С. 93). Курьезно, но другие авторы утверждали, что ясы пришли вместе с 40 000 кипчаков в 1118 г. и в Картли (Голден П. Б. 2008. С. 325). Утверждение о ясах, ушедших в Венгрию вместе с половцами Котьяна, стало практически общим местом в некоторых работах (Ахмадов Я. З. и др. 2019. С. 576).

Вскоре последовало уточнение, что имя предводителя ясов сравнимо с именем другого правителя ясов Качир-укулэ, по Рашид-ад-Дину, который совместно с правителем кипчаков Бачманом вел партизанскую войну с монголами в низовьях Волги. Оба правителя были схвачены и казнены. Совпадение имен у аланских правителей, действовавших в одно время, объясняется его популярностью и заимствованием у тюрков в условиях сближения и союзничества алан и половцев (Кузнецов В. А. 1993. С. 114–115). В свою

очередь, приведенные данные позволили считать пришедших в Венгрию кипчаков и алан союзниками из подразделений Бачмана и Качир-укулэ, о которых сообщали Джувейни и Рашид-ад-Дин. Но, в таком случае, сведения о казни Качир-укулэ предлагалось считать не соответствующими истине (Сланов А. А. 2007. С. 37).

Следует сразу оговориться, что никакие венгерские источники никогда и ничего не сообщали о приходе алан-ясов в XIII в. вместе с кунами. Нет никаких сведений о том, что венгерский правитель Бела IV разрешил куманам и аланам или аланам, к которым якобы «примкнули» куманы, поселиться в Центральной Венгрии, как утверждают некоторые современные авторы (Камболов Т. Т. 2006. С. 208; 2017. С. 51). Нет никаких подобных «синхронных источников», включая и тот труд, на который при этом ссылаются. Впервые сведения о ясах появляются в документе 1318 г. (Немет Ю. 1960. С. 4; Сабо Л. 1974. С. 89; Алемань А. 2003. С. 224).

Бела IV лично встречал на границе своей страны именно кунов. Ясы и куны обычно носили единое название «ясы-куны», что и позволило давно полагать (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 161–164) их тесное взаимодействие и появление ясов преимущественно в составе орды кунов в 1239 г. (Ламанский В. И. 1902. С. 119) или в 1241 г. Считали, что из-за подчиненного кунам положения ясов сведения о них долгое время не выявлялись в венгерских источниках (Сабо Л. 1988. С. 101–102), пока ясы не вышли из подчинения кунам к 1323 г. (Кузнецов В. А. 1985а. С. 43; 2008. С. 374).

Данная трактовка также стала обыденной в исследованиях (Немет Ю. 1960. С. 4; Сабо Л. 1974. С. 98; Магометов А. Х. 1981. С. 30; Кузнецов В. А. 1984. С. 269; 1985. С. 40; 1992. С. 354; Ковач Б. 2013. С. 254). Отмечалось, что якобы есть и ее археологическое подтверждение (Шелмеци Л. 1985; Selmeczi L. 2008. С. 204). Однако, строго говоря, оно может свидетельствовать только о хронологической близости появления в Венгрии одной из частей асов-алан, но не указывает на совместное появление с кунами. Предполагали и приход алан с кунами из Молдавии (Заметка архим. Руварца... 1894. С. 77). Но некоторые исторические сведения указывали и на независимое от кунов появление отдельных групп алан в Венгрии (Немет Ю. 1960. С. 4). Предполагают, что в Венгрию ясы стали переселяться с середины XIII в. небольшими группами и несколькими волнами (Палоци Хорват А. 2014. С. 289).

Вместе с тем, отдельные современные исследователи указывают, что вместе с 40 000 кипчаков-половцев хана Котяна в Венгрию

пришли 3 000 асских семей (Кадырбаев А. Ш. 2014. С. 59). Однако источник информации не приводится. С нашей стороны также нет никакой возможности установить такой источник. В целом, письменные источники сохранили подробную информацию о миграции кунов Котьяна в Венгрию и об их последующей истории, что становилось и предметом скрупулезного исследования различных ученых. Никаких сведений о ясах в составе кунского объединения Котьяна не фиксировалось. Такое мнение, а затем и убеждение сложились у венгерских исследователей, хотя «непосредственных исторических доказательств для этого... нет» (Szabó L. 1974. Old. 18; Сабо Л. 1988. С. 100–101; Калоев Б. А. 1996. С. 90). Положения о том, что решение о поселении ясов и кунов совместно является лишь предположением венгерских исследователей, отсутствует понимание взаимоотношений ясов и кунов во время поселения, оба «братских народа» попали в Венгрию в качестве равноправных народов до нашествия татар (Szabó L. 1974. Old. 18), особо отмечались и отечественными исследователями (Абаев В. И. 1977. С. 5).

Заметим, что упоминавшийся Роджер Бэкон, лично встречавшийся с Гильомом де Рубруком, который непосредственно посещал земли куман и алан, указывал, что куманы Дешт-и Кипчака были совершенно разорены и истреблены монголами, кроме тех, что ушли в Венгрию. Аланы же, которые были язычниками подобно куманам, были полностью истреблены (Матузова В. И. 1979. С. 198, 199, 212, 213). Таким образом, источник не позволяет говорить о совместном приходе куман и алан в Венгрию, о вхождении алан в куманское объединение.

Также нет никаких оснований утверждать, что одно аланское (ясское) племя вместе с шестью половецкими (кунскими) пришло в Венгрию между 1242–1246 гг. под предводительством ханов Альпара и Узура (Евстигнеев Ю. А. 2009. С. 65; 2009а. С. 67). Данные кунские ханы правили во времена короля Ласло IV Куна (1272–1290 гг.), который был сыном Стефана, сына Белы IV, и Елизаветы (Эржебет), дочери хана Котьяна. Таким образом, их деятельность приходится на гораздо более позднее время, нет сведений об их миграции в Венгрию и о вхождении при такой миграции в кунское объединение алан. Они представляли последующие поколения правителей кунов в Венгрии. История Альпана и Узура относится к давлению венгерской власти и Папы Римского Николая III (1277–1280 гг.), начиная с 1279 г., по христианизации кунов, остававшихся идолопо-

клонниками, который вызвал уход части кунов из Венгрии. Аланы в той истории не фигурировали.

Что касается истории аланского и кипчакского сопротивления монголам, то сведения Рашид-ад-Дина следуют за сведениями Джувейни. По Джувейни, сопротивление оказывал только Бачман, и нет никаких сведений об аланах-асах и их предводителе (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 24; Genghis Khan. 1958. P. 553–554; The Successors of Genghis Khan. 1971. P. 58, n. 231; Алемани А. 2003. С. 475, сн. 64; Чингисхан. 2004. С. 399–400). Аналогичная ситуация представлена и в сообщениях китайских источников, в которых говорится только о пленении кипчакского правителя, и нет сведений о его казни (История первых четырех ханов... 1829. С. 272, 274, 304; Bretschneider E. 1910. P. 311–312; Бретшнейдер Э. В. 2018. С. 78; Кычанов Е. И. 2001. С. 39; Золотая Орда в источниках... 2009. С. 181, 208, 230). Более того, как отмечали некоторые исследователи, не приводя конкретные источники, Бачман перешел на службу к монголам, участвовал в походе на русских и даже некоторое время управлял русскими и асами (Кычанов Е. И. 2002. С. 79–80). В более позднем сборнике «Дафтар-и Чингиз-наме» конца XVII в. владения Бачман-хана помещаются на Ак-Туба, т. е. на р. Ахтубе, рукаве Волги (Усманов М. А. 1972. С. 116). В данном случае не касаемся «сведений» о Бачмане из фальшивой болгарской летописи «Джагфар тарихы» (Бахши Иман. 1993. С. 161, 163–169), включающей и соответствующий эпизод (Бахши Иман. 1993. С. 176).

Рашид-ад-Дин сообщает о захвате монголами сопротивлявшихся им Бачмана и одного из предводителей асов Качир-укулэ (Качир-укула, Качир-улэ). Однако действия кипчаков и асов не представляются совместными, а захваты их руководителей никак не взаимообусловлены (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 35–36; Minorsky V. 1952. P. 225, 234; Рашид-ад-Дин. 1960. С. 38, 129; The Successors of Genghis Khan. 1971. P. 58–59). Поэтому утверждения о «соединенном алано-половецком отряде» (Кузнецов В. А. 1971. С. 40), об «объединенном алано-кипчакском отряде» (Тменов В. Х. 1984. С. 117), о восстании в Поволжье под предводительствами Бояна, Джику, Бачмана и Качир-Укуле (Пашуто В. Т. 1977. С. 213), о том, что «вместе с кипчаками Бачмана против татаро-монголов сражались и асы (аланы)» (Гаглойти Ю. С. 2000. С. 228, прим. 12), которых помещали на Нижней Волге (Карсанов А. Н. 1992. С. 12), что Качир-укулэ был северокавказским аланом, служившим на высокой должности в кипчакском племени в Нижнем Поволжье (Сигаури И. М. 1997.

С. 207), «кипчаки Бачмана... были связаны с асами, т. е. аланами» (Храпачевский Р. П. 2005. С. 375), следует отклонить как безосновательные.

Связывать кипчаков Бачмана и асов Качир-укуле со сведениями «Лаврентьевской летописи» (ПСРЛ. 1846. С. 196) о разгроме монголами Волжской Болгарии (Карсанов А. Н. 1992. С. 11–12) также нет никаких оснований. Исследователи справедливо отметили, что у Джувейни, у которого вообще отсутствуют сведения об асах Качир-укулэ, действия Бачмана относятся к периоду после завоевания монголами Булгара, асов, Руси, племен кипчаков и алан (Мыськов Е. П. 2000. С. 238). Заметим, что определение Качир-укулэ как одного из предводителей (эмир) асов явно лишает его царского достоинства и не позволяет искать его руководства над значительной частью асов. Скорее, речь могла бы идти о военном предводителе некоего, возможно, сводного отряда асов.

В китайских источниках, в целом, объединяются сведения о борьбе монголов с русами, аланами и кипчаками (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 235), о карательных экспедициях против городов русов, асов и олберлик-кипчаков, тогда как Бачман возглавлял именно кипчакское племя олбурлик (Золотая Орда в источниках... 2009. С.237). В другой части своей работы Рашид-ад-Дин кроме захвата Бачмана сообщает о захвате и предводителей других народов, в том числе одного из предводителей асов Иджлиса (?), или Ajis (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 36, сн. 1; The Successors of Genghis Khan. 1971. P. 201).

Конечно, можно бы полагать, что в действительности предводитель асов ушел со своими соплеменниками в Венгрию, а Рашид-ад-Дин спутал его с предводителем асов Иджлисом (Ajis). Исследователи оставляли без ответа и вопрос о связи истории Качир-укулэ с историей падения столицы Алании (Minorsky V. 1952. P. 234), поскольку они хронологически близки. Возможно, следует напомнить об уйгурской легенде об Огуз-хагане, в которой Урум-каган сражается с нападшими на острове Эдиля. В конечном итоге, приведенные наблюдения позволяют согласиться с замечанием, что «эта поздняя вставка Рашид ад-Дина в более ранний текст вызывает сомнения в том, что ассы действительно участвовали в этих событиях на острове посреди Итиля» (Федоров-Давыдов Г. А. 1966. С. 232, сн. 148).

Оставляем в стороне мнение некоторых авторов о том, что асы могут быть отождествлены с буртасами (Бубенок О. Б. 1998. С. 18–

25; 2007. С. 37–43), т. к. гипотезы об аланском или славяно-аланском и т. п. происхождении бургасов не представляются надежно аргументированными. Также не рассматриваем мнение, что асы были подразделением собственно кипчаков – кипчакское племя ас, которое, по трактовкам отдельных ученых, якобы представляло собой тюркизированных асов и пятое племя в родоплеменной иерархии кипчакско-татарского союза Восточного Дешт-и Кипчака, обитавшее возле Аральского моря (Зимони И., Кузембаев М. 2014. С. 12). Источник не содержит подобных сведений, а отдельные действия и, соответственно, упоминания кипчаков и асов свидетельствуют об их отличии и независимости друг от друга. Сведения о Бачмане и Качир-укуле не могут, как полагают (Vásári I. 2005. P. 10), указывать на вхождение асов в кипчакскую конфедерацию. Станным выглядит и отсутствие осмысления той проблемы, почему асы, якобы сражавшиеся вместе с кипчаками Бачмана, вдруг оказались в составе объединения кипчаков Котьяна.

С таких позиций неприемлемо и указание (Илиев Н. Ж. 2013. С. 103) на вхождение одного аланского рода вместе с шестью кипчакскими в состав орды хана Котьяна, прибывшего в Венгрию. Как отмечают венгерские специалисты, «все грамоты, где упоминаются куны, сообщают о семи родах кунов, причем среди них нет сведений о ясах... ясы... имели свой самостоятельный род». Известно было семь областей кунов, одна из которых и располагалась в центре территорий, населенных ясами, т. е. ясы находились первоначально в подчинении у кунов, составляя свой отдельный род (Сабо Л. 1974. С. 91–96; 1988. С. 101, 102). Поэтому иная интерпретация (Кузнецов В. А. 2015. С. 21) должна быть отклонена.

Вместе с тем, трактовка положения ясов как народа-спутника внутри кунского кочевого царства, обязанного предоставлять кунам услуги и отправляться в походы под их командованием (Szabó L. 1974. Old. 19; Сабо Л. 1974. С. 98), также является лишь логическим допущением. Кроме того, документ 1323 г. свидетельствует об освобождении локальной группы ясов и не может указывать на положение всех остальных групп. Тем более, что данная группа просила присоединить их к тем ясам, которые служили лично королю, т. е. никак не подчинялись кунам и обладали высоким внутренне-государственным статусом в Венгрии.

Кроме того, данный подход должен подразумевать тюркизацию изначально ираноязычных алан. Однако известный Ясский глоссарий из Венгрии, возможно, являющийся копией не сохранив-

шегося автографа и составленный несколько позднее 12 января 1422 г., указывает на использование ясами еще и к тому времени своего родного языка. В нем представлено кавказское влияние (Немет Ю. 1960. С. 9, 13, 16), что, по мнению специалистов (Немет Ю. 1960. С. 23), свидетельствует о северокавказском происхождении появившихся в Венгрии ясов, что ранее отмечалось и другими исследователями (Кузнецов В. А. 1985а. С. 41–43).

Одни авторы отнесли имя Качир-укулэ к тюркскому заимствованию, одновременно указывая на осетинскую фамилию Хачировы, как впоследствии и другие исследователи (Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2015. С. 493), и полагая, что предводитель асов носил кунское имя потому, что данная группа асов находилась под влиянием кунов (Кузнецов В. А. 1993. С. 115, сн. 7; 2015. С. 20). Другие специалисты справедливо отмечали, что *khachir* по-монгольски означает «мул», и недоумевали, каким образом монгольское имя в то время могло появиться у асов (Minorsky V. 1952. P. 225; Алемань А. 2003. С. 479). Как видим, даже в отдельно взятом вопросе наблюдается ошибочная куно-тюркская интерпретация. Несколько отвлекаясь от проблемы, заметим, что указание на наличие нехристианского элемента в ясской среде за счет приведения примера имени эмира асов Качир-укуле (Пчелов Е. Г. 2000. С. 105) некорректно. Остается необъяснимой полагаемая (Vásári I. 2005. P. 10) вероятность иранского происхождения имени предводителя асов.

Считают, что передача имени оказалась под влиянием народной этимологии (The Successors of Genghis Khan. 1971. P. 58, n. 231). Таким образом, сама форма имени предводителя алан явилась результатом ложноэтимологического осмысления при передаче через тюрко-монгольскую среду. Представленное положение, когда нам не известна точная форма имени предводителя асов, сомнителен сам рассказ о нем, только дополнительно подчеркивает квазинаучный характер «решений» по этимологии и сравнению имени Качир-укулэ (История Балкарии и Карачая... 2010. С. 184; Байрамкулов А. М. 1995. С. 95; 1998. С. 117; 1999. С. 140–141; 2002. С. 143; Кубанов А. Х. 2004. С. 20; Хатуев Р. Т. 2007. С. 66), позволяя оставить их в стороне. Формы имени Качар Огола и Качир Угола также давались по труду Рашид-ад-Дина (Histoire des Mongols... 1834. P. 623, 625–626), т. е. относились именно к одному и тому же предводителю асов на востоке, а не в Венгрии.

Если ставить вопрос об идентификации алан, которые, как и кипчаки, оказывали мужественное сопротивление при вторже-

нии монголов, то ими могли быть не аланы и асы, подвергавшиеся тюркскому воздействию со стороны соседних печенегов и переселившиеся на побережье Каспийского моря из земель между Хорезмом и Гурганом, о которых упоминал ал-Бируни (Оллсен Т. Т. 2003. С. 358, сн. 40), а, например, аланы Дона и Северского Донца – выходцы с Северного Кавказа, находившиеся в тесном половецком окружении и имевшие географические возможности доходить до Волги (Плетнева С. А. 2010. С. 190–192), хотя, строго говоря, источник не содержит такой информации. Именно из их числа могла происходить упоминавшаяся яска Елена, ставшая русской княжной.

Исследователи справедливо отмечали: «Видимо, эти асы – те самые ясы, о которых писал русский летописец под 1116 г., размещая их на берегах Северского Донца. Вероятно, они так и остались там – на «нейтральных» русско-половецких территориях, никогда, естественно, не принимая никакого участия во враждебных действиях против русских княжеств и потому ни разу после начала XII в. и не упомянутые летописью. Однако этнически и территориально это была вполне реальная общность...» (Плетнева С. А. 2010. С. 192).

Но высказывалось и мнение, что в Венгрию ясы пришли из Молдовы (IX Археологический Съезд... 1899. С. 295). Впрочем, вопрос об исходном пункте миграции или миграций ясов в Венгрию, их совместном или раздельном с кунами там появлении еще не нашел своего окончательного разрешения, в котором сегодня заведены и наблюдения о проживании половцев Котьяна и аланасов на близких к Венгрии землях (Бубенок О. Б. 2004. С. 253–268; Алемань А. 2003. С. 224; Selmeczi L. 2008. С. 205), что, кроме всего прочего, отрицает их связь с событиями на Волге. Что касается асов Качир Укулэ или Иджлиса (Ajis), то ими могли быть и аланы Северного Кавказа, т. к. именно к концу 1239 г. монголы приступили к окончательному покорению северокавказской Алании, взятию ее столицы и иных местных (горных) укреплений. Собственно, некоторые исследователи и разводят события и места противостояния кипчаков и алан – Дешт-и Кипчак и Северный Кавказ (Феннел Дж. 1989. С. 116–117).

Заметим, что утверждение о вхождении ясов в племенной союз кунов за счет сведений русских летописей за 1116 г. и 1223 г., а также сведений Ибн ал-Асира (Сабо Л. 1974. С. 98; 1988. С. 102) не совсем корректны. Для 1116 г. русские летописи, действительно, свидетельствуют о походе русских князей в половецкие земли. Из

этого похода, как упоминалось выше, Ярополк Владимирович привел себе в супруги дочь ясского князя Елену. Данные свидетельства могут говорить о жизни алан-асов в плотном Половецком окружении или контакте, но они представляются суверенным объединением во главе с собственным правителем. Кроме того, источники говорят об уходе асов вслед за супругой Ярополка Владимировича на земли русских княжеств.

Сведения Ибн ал-Асира о совместном выступлении алан и кипчаков (Тизенгаузен В. Г. 1884. С. 25; Алемань А. 2003. С. 337–338) нисколько не дают повода для такой трактовки. Инициаторами совместного выступления были независимые аланы, возможно, привлекая кипчаков как наемников. Заметим, что утверждение об объединении алан в коалицию еще и с лезгами (Ognibene P. 2003. P. 172), о проходе монгол через Дарьял (Сабанчиев Х.-М. А. 2016. С. 66), о битве в Дарьяльском ущелье (Оньибене П. 2017. С. 30, 31, 32) не имеют оснований по сведениям источников, противоречат их данным и реальной географии Кавказа. Такое объединение (аланы, лесги, черкесы и кипчаки) ошибочно постулируется и другими авторами (Алемань А. 2003. С. 481; Рахманалиев Р. 2015. С. 297; Сабанчиев Х.-М. А. 2016. С. 66). Сопоставление сведений Ибн ал-Асира с иными историческими свидетельствами надежно указывает и на четкое этническое отличие алан от тюркоязычных кипчаков (Мустафаев Ш. М. 2008. С. 151). Интересно сопоставить сведения о предательстве кипчаками алан после переговоров с монголами с сообщением Джувейни и Рашид-ад-Дина о подобном поведении кипчаков при выступлении коалиции против Джелал ад-Дина в Закавказье (Чингисхан. 2004. С. 311; Рашид-ад-Дин. 1960. С. 28). Вновь оставляем в стороне «сведения» из такой фальшивки, как «Джагфар тарихы» (Бахши Иман. 1993. С. 160–161).

В 1223 г. русские источники сообщали о появлении у них сведений о разгроме монголами различных народов, включая ясов, что никак не определяет некую их зависимость от кого-либо. Некоторые исследователи указывали, что элементы православного христианства проникали к кипчакам в результате их симбиоза с аланами (Голден П. Б. 2008. С. 327). Однако в случае с описываемыми событиями никакого религиозного сближения кипчаков и алан не было. Заметим, что в грузинском «Хронографе» («Столетняя летопись») отмечаются только многие бои с монголами кипчаков в Кипчакии (Цулая Г. В. 1981. С. 120; Летописец. 2003. С. 242). Но дальнейшее изложение истории победивших монголов свидетель-

ствует о плохом знании источника реальных событий. Впрочем, раздельно упоминаются аланы и кипчаки у того же Ибн ал-Асира (Ибн Ал-Асир. 2005. С. 356–357). В поздней «Родословной туркмен» (XVII в.) кипчаки также представлены отдельно (Кононов А. Н. 1958. С. 44). Возможно, мы имеем дело с историями различных кипчакских группировок.

Конечно, история прямого взаимодействия алан и кипчаков вполне очевидна. Она неожиданно проявляется, например, в позднем миланском списке византийского бронтология, который приписывали Льву VI Мудрому (866–912 гг.). Но время его составления обычно датируется XII в. или, по крайней мере, не ранее конца XI в. В нем пророчествуется о том, что Кумания и Алания будут без правителей-басилеев (Catalogus Codicum... 1901. P. 28; Бибииков М. В. 2004. С. 201). Однако такая историческая близость народов не дает оснований для однозначных выводов по конкретным фактам их самостоятельных историй.

Поскольку венгерское издание, легшее в основу указанных реконструкций, осталось нам недоступным, то мы обратились за консультацией к кин, сотруднику музея им. Андраша Йожа (Ньердьхаза, Венгрия) Э. Иштванович, которая и была нам любезно предоставлена (электронное письмо от 16.06.2019). Согласно данной консультации, речь идет не о профессиональном историческом исследовании, а о сокращенном переводе на венгерский язык публикации румынского католического священника И. Ферента. В переводе приводятся сведения Рашид-ад-Дина о борьбе монголов в стране ясов, которыми руководил Качар Огала. Он был убит, а его народ повержен. В результате 10 000 ясов бежали в Молдавию. Конечный пункт такого предполагаемого бегства определяется за счет сведений русской Воскресенской летописи о Ясском Торге («Аскый Торг»), отождествляемым автором с ясами. В дальнейшем монголы вытеснили ясов уже из Молдавии, и они в количестве 10 000 перешли на службу Византии, о чем сообщал Никифор Григора.

Действительно, в авторском оригинальном издании после рассказа о судьбе кипчаков Бачимана речь идет о новом вторжении монголов в земли ясов (аланы-асы). Указывается, что сопротивление им оказывал Качиар Огала, который, по сведениям Рашид-ад-Дина, был «казнен». Остальные его соплеменники бежали в Молдавию в количестве 10 000. В данной связи указывается на сведения о месте Аскый Торг. В 1300 г. под давлением монголов

10 000 ясов ушли во владения Византии, о чем сообщал Никифор Григора (Ferent̄ Ioan. 1931. P. 79–80).

Итак, И. Ферент писал о бегстве алан-асов со своей родины после гибели их предводителя. Бежали они не в Венгрию, а в Молдавию. Ни о каком совместном приходе кипчаков и алан-ясов в Венгрию автор не говорит, тем более не говорит он об их предводителе Качар Огала. Поэтому невозможно принять утверждение (Чибиров А. Л. 2018. С. 68), что И. Ферент назвал имя предводителя ясов в Венгрии. Бегство именно в Молдавию определяется за счет сведений о Ясском Торге на р. Прут. Но заметим, что такая локализация не является единственной (Винцелер О. 1992. С. 122–123; Бубенок О. Б. 2004. С. 232–234), а сам мотив бегства никак не может быть обоснован. Ничем не подтверждаемое в данном случае определение количества ясов в 10 000, по логике изложения И. Ферента, основывается на данных Никифора Григора о переселении гораздо позднее алан уже в Византию.

Таким образом, ни о каком предводителе алан в Венгрии Качар Огала речи быть не может, т. е. не было ни предводителя венгерских ясов Качар Огала, что допускалось и нами на основе доверия к авторитету научной публикации (Туаллагов А. А. 2009. С. 150), ни двух аланских предводителей под одним именем. Нет и никаких венгерских источников. Цифра 10 000 взята из произведения Никифора Григора, о котором речь пойдет далее, повествующем о совсем других и более поздних событиях, в которых действовали аланы, находившиеся под властью хана Ногая, но не кипчакского Котяна.

У Георгия Пахимера будет названа цифра 16 000, а об особой интеграции алан именно во владения Ногая свидетельствует указание источника, что здесь аланы, как и представители других народов, перенимали язык и одежду правителей (Алемань А. 2003. С. 287). Причем, данные аланы имели несколько предводителей. История трех групп этих алан хорошо прослеживается далее, особенно группы под предводительством Джиргона (Алемань А. 2003. С. 288–291, 394–395). Они ушли из Молдавии на службу Византии, но часть из них, видимо, оставалась здесь вплоть до XV в. (Кулаковский Ю. А. 1897. С. 324–327; 2000. С. 154–156; Laiou A. E. 1972. P. 89–90, 135–137, 145–146, 162, 170; Михайленко С. В. 2002. 98–101; Алемань А. 2003. С. 284, 292; Treiuer A. R. 2017. P. 26–47). Поствизантийский период в истории этих алан видится ученым несколько различно.

Одни полагают, что в 1305 г. группа Джиргона потерпела сокрушительное поражение от каталонцев во Фракии возле крепости Апрос. Ее большая часть была уничтожена, но некоторое количество алан сумело уйти в Болгарию, где была принята принцем Феодором Светославом. В 1323 г., видимо, они в количестве 1 000 воинов под началом своих предводителей Итиля и Темира служили болгарскому правителю Георгию II Тертеру, отстаивавшему Филипполь от византийцев. Они упоминаются в столкновениях под г. Пловдив. В 1330 г. аланы («господарь Яшки») в коалиции семи правителей участвовали в войне против сербского правителя на стороне болгарского правителя Михаила Шишмана (1323–1330 гг.). В 1365 г. аланы участвуют в защите Видин от армии венгерского короля.

По мнению других исследователей, аланы из Фракии вместе с татарами в 1310 г. поступили на службу сербскому королю Стефану Урошу III – Милутину (1282–1321 гг.). В 1313 г. они помогли ему в войне с его братом Драгутином, внося решающий вклад в его общую победу над врагами. Они составили элитное подразделение телохранителей Милутина, но в 1313 г. были переданы королем Византии по прошению Андроника II. В 1320 г. Милутин просил вернуть их, но Византия отказала, не желая расставаться с такой военной силой. Через 7 лет они были переселены из Фракии на острова Лемнос, Тасос и Митилена из-за опасения, что могут присоединиться к хану Узбеку (Заметка архим. Руварца... 1894. С. 74–76; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 155–156; Малахов С. Н. 2015. С. 122–123, 127–133; Алемань А. 2003. С. 286–292, 394–402; Узелац А. 2016. С. 394).

В 1484 г. аланы косвенно упоминаются в событиях противостояния воеводы Влахии Влада IV Цепеша с турками (Алемань А. 2003. С. 283–284). Таким образом, в целом, в лице «истории» алан Качар Огала в Венгрии перед нами некая ненаучная, авторская реконструкция событий на основании совмещения и субъективной интерпретации сведений из разных источников. Мы теперь можем окончательно отказаться от произвольного казуса, проникшего в научную литературу за счет искаженного восприятия информации из отдельно взятой научной работы.

Среди алан-ясов в Венгрии были и православные христиане, что важно в свете истории венгерских ясов. Так, в первом документе 1318 г., где упоминаются ясы, речь идет об освобождении из рабства яски Элизабет. В грамоте короля Карла Роберта (Карой I) 1323 г. об освобождении группы ясов из-под власти некоего Кеверге, ко-

торого исследователи считают куном, и его сыновей и о поселении их среди ясов, находившихся на военной службе короля, как и в некоторых других документах, представлены имена и отчества, часть которых, несомненно, свидетельствуют о христианском вероисповедании их носителей, причем, характерных более для православных, чем католиков (Димитрий, Стефан, Павел, Андрей, Захар, Георгий, Петр (IX Археологический Съезд... 1899. С. 295; Ламанский В. И. 1902. С. 120; Кузнецов В. А. 1993. С. 118; 2015. С. 23–24; Алемань А. 2003. С. 225). Хотя, например, имя Элизабет могло бы указывать на уже шедшие процессы проникновения к ясам католицизма.

В то же время в середине XIV в. в источниках появляется библейское обозначение ясов как филистины и филистеи, которое справедливо считают книжным, искусственным названием (IX Археологический Съезд... 1899. С. 295; Ламанский В. И. 1902. С. 119), отражающим сохранение традиционных верований ясов (Сабо Л. 1988. С. 104; Кузнецов В. А. 1985а. С. 41; 1993. С. 119–120; 2015. С. 23). Интересна фиксация к концу того же века сведений о руководителях ясов, носивших звание капитанов. Причины появления такого звания остаются неизвестными. Данное звание является латинским переосмыслением греческого титула «катепан». Об аланских катепанах (Григорий Алан, Никифор Алан) предшествующего периода будет сказано далее, что позволяет осторожно предположить исторические предпосылки для «переложения» данного титула в самой аланской среде на определение своих предводителей.

О наличии православных ясов свидетельствуют, возможно, упоминавшееся позднее сообщение Иосифа Вриенния о *Ἰάζυυες* (*Ἰωσήφ Μοναχοῦ του Βρυέννιου ... Ἐτεῖ αψξη. Σ. 453*) и археологические материалы из Венгрии. Последние одновременно свидетельствуют и о сохранении у них традиционных, дохристианских представлений (Кузнецов В. А. 2008. С. 374; Selmeczi L. 2008. С. 207; Палоци Хорват А. 2014. С. 290). В 1452 г. среди ясов по поручению Ватикана поселились миссионеры-францисканцы. К 1460 г. ясы перешли в католичество (Кузнецов В. А. 1993. С. 122–123). Полагают, что на завершение данного процесса может указывать построение к 1472 г. ясами в г. Ясберень миноритской церкви и монастыря. Вместе с тем, отмечали, что и «... в конце XV в. ясы заключали браки по своему языческому обряду, хотя как будто бы все в это время уже были католиками» (Сабо Л. 1988. С. 104; Selmeczi L. 2008. С. 207).

В конечном итоге, ясы постепенно утратили не только свою религию, но и свой язык, видимо, после середины XVI в., и культуру.

Например, по списку 1550 г. все имена ясов, полученные при крещении – венгерские, католические (Сабо Л. 1988. С. 104). Сегодня ясы осознают себя венграми, особой этнографической единицей – неотъемлемой частью венгерского этноса. Формирование данной этнической группы из народности, как полагают, началось во второй половине XV в. (Ковач Б. 2013. С. 255). По мнению венгерских исследователей, «в настоящее время ясы отличаются от венгров исключительно по названию, сохранившемуся от бывшего административного деления» (Сабо Л. 1988. С. 100). Интересно, что сама форма названия ясы перешла в венгерский язык из русского языка, что должно противопоставить ее собственно аланскому самоназванию.

По утверждению Б. А. Калоева, ясы пришли в Венгрию из Западной Алании, имея глубокие христианские православные традиции, а перешли в католичество после длительной борьбы с католическими миссионерами. Первая католическая церковь в Ясберени была построена в 1332 г. Жители одного яского поселения приняли кальвинизм (Калоев Б. А. 1996. С. 223–224). Что касается тезиса о борьбе ясов с католическими миссионерами, то он остался без фактического подтверждения. Надо полагать, что мнение о приходе ясов из Западной Алании связано с замечанием исследователя о нахождении там епархиального центра, а также близостью лексического материала «Яского глоссария» 1422 г. дигорскому диалекту осетинского языка. Не исключая такой возможности, все-таки следует отметить, что принадлежность к православной религии не обязательно должно для северокавказских алан диктоваться территориальной близостью к епархиальному центру.

Диалектальные различия современного осетинского языка нельзя прямо переносить на тот период аланской истории, когда таких различий могло не быть. Сегодня нет никаких оснований для установления диалектального членения или появления каких-либо инноваций в аланском языке в домонгольский период (Thordarson F. 2009. P. 16; Эршлер Д. А. 2011. С. 152). Недавно на основе анализа аланских маргиналий было предположено, что они дают возможность полагать наметившиеся изменения, которые можно рассматривать с позиций диалектального разделения. Сам глоссатор был носителем диалекта, к которому вели изменения или большинство из них в пост-аланский период – иронский диалект осетинского языка. Полагают, что диалектальное разделение должно было начаться в XIV в. (Lubotsky A. 2015. P. 13–14, 49–50). Конечно, данное

положение, как и анализ конкретных аланских маргиналий, послуживших основанием для такого положения, еще будут подвергнуты критическому разбору со стороны специалистов. Несомненно только то, что долгие попытки объявлять особый путь и древность дигорского диалекта, указывать на «дигороязычных алан» (Кузнецов В. А. 1962. С. 71–72; 1999. С. 178; 2013. С. 24; 2014а; 2020. С. 279) не имеют никаких оснований. Аланы говорили на аланском языке.

Другие авторы утверждали, что ясы упорно сопротивлялись протестантизму и гусизму. Полагали, что ясы раньше кунов перешли в христианство, что облегчалось для них земледельческим характером их культуры и прежней зороастрийской религией (Сабо Л. 1988. С. 112). Но аланы-асы появились в Венгрии уже будучи, надо полагать, частью православными христианами, и можно говорить только об их последующем переходе в католицизм. Хотя до сих пор отдельными авторами постулируется вероятное распространение зороастризма у алан, однако данное мнение не получило своей доказательной базы и может быть отклонено. Другой вопрос, что именно ассимиляция ясов с венграми способствовала принятию ими католицизма (Ковач Б. 2013. С. 255), как, видимо, и особо приближенное положение ясов к верховной власти.

Часть алан, которых опрометчиво объявлять предками не только осетин, но и вайнахов и адыгов (Кадырбаев А. Ш. 2011. С. 376), служивших на востоке монголам, также оставалась христианами. Так, сохранилось послание Римского Папы Иоанна XXII от 29 сентября 1329 г. к христианам венграм, мелькитам и аланам Чагатайского улуса, к которым направлялся новый епископ Самарканда Томмазо Манказоле (Фома Манкасола) (*Oriens Christianus...* М. DCCXLb. Col. 1377; *Cæsaris ...* М DCCC LXXX. P. 431, № 96; P. Girolamo Golubovich O. F. M. 1919. P. 357; Dauvillier J. 1953. P. 69, 80; Richard J. 1977. P. 187–188; Vásári I. 2005. P. 35; Послание папы Иоанна XXII... 2016. С. 366–367; Хаутала Р. 2019. С. 61, 62, 382, 383). Таким образом, мы узнаем о наличии алан-христиан, принадлежащих к католическому приходу, в то время в районе Самарканда, хотя некоторые ученые несколько иначе оценивают информацию (Vásári I. 2005. P. 35–36). Исследователи особо замечали (Брун Ф. 1870. С. 123–124), что новый епископ рекомендовался монгольским ханам Узбеку и Ильчигидею как тот, кто создал многих прозелитов среди венгров, мелькитам и алан. Не исключено, что Томмазо Манказоле ранее проповедовал именно среди алан Северного Кавказа (P. Girolamo Golubovich O. F. M. 1919.

Р. 354). Но связывать деятельность Томмазо Манказоле лишь с Северным Кавказом (Vásári I. 2005. P. 35), конкретно с Маджарами на территории современного Дагестана (Кузнецов В. А. 2002. С. 136–137; 2007. С. 173), нет никаких внятных оснований.

Католическое миссионерство распространялось на алан с начала XIV в. (Annales minorum... MDCCXXXIII. P. 228). Об этом конкретно свидетельствует, например, и булла Римского Папы Иоанна XXII от 1 октября 1329 г. (Хаутала Р. 2019. С. 385, 388). Но утверждение о склонении митрополитов Алании к унии в 1330 г. и о принятии унии отдельными священниками на основании приведенных данных (Мальшев А. Б. 2017. С. 76) принять невозможно. Римский Папа Иоанн XXII непосредственно обращался в булле от 2 июля 1333 г. к аланскому правителю Миллену на Боспоре (Mosheim Io. L. M DCC XXXXI. P. 112, 163–165, № LXXII; Cæsarís ... M DCCC LXXX. P. 525, № 37; Acta Ioannis... 1952. P. 243–244, № 131; Notices historiques... 1866. P. 41; Richard J. 1977. P. 231; Шпулер Б. 2016. С. 262; Хаутала Р. 2019. С. 411, 412), о котором он упоминал и в одновременном письме к зихскому правителю Версакту (Cæsarís ... M DCCC LXXX. P. 525, № 38; Хаутала Р. 2019. С. 408, 409, 456, прим. 8).

Полагали, что Миллен правил в прикавказском регионе и мог быть обращен в католичество стараниями римских миссионеров (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 179). Но письма дают точное указание на правление Миллена в Воспро, т. е. на Боспоре (Крыму), возможно и на части Азиатского Боспор, а конкретные имена миссионеров приводятся в тех же письмах – Франческо да Камерино и Ричард Англичанин. Вместе с тем, сложилась определенная историографическая традиция представлять Миллена черкесским (зих) (Зевакин Е. С., Пенчко Н. А. 1938. С. 119–120; Кузнецов В. А. 2003. С. 153; 2014. С. 93; Гутнов Ф. Х. 2014. С. 425), адыгским (Гутнов Ф. Х. 2014. С. 427) или даже адыгейским (Гутнов Ф. Х. 2008. С. 151) правителем. Но она изначально не имела под собой никакого основания и сегодня надежно и справедливо отвергается (Каштанов Д. В. 2014. С. 359–360).

Миллен, а затем и Версакт публично перешли в католицизм из православия. Версакт перешел в католицизм со своими советниками, а Миллен – со своими священниками (sacerdotes, в письме к Версакту также со знатью – cum suis primo), т. е. речь идет о переходе в католицизм не только аланской знати, но и православного клира. Такое развитие событий могло бы свидетельствовать об особой близости светской и духовной властей, а также о том, что православный клир во владениях Миллена был представлен этни-

ческими аланами. В целом, было не просто предложение перейти в католицизм (Малахов С. Н, 2020б. С. 392), а переход состоялся.

Правление Миллена на Боспоре (Воспро), т. е. в Керчи, не удивляет, учитывая давнее аланское население в Крыму, куда переходили и их соотечественники с Дона и Кавказа. Не случайно, в нотариальных актах Каффы 1289–1290 гг. среди переводчиков генуэзской общины был представлен и переводчик с аланского языка (Дашкевич Я. Р. 1985. С. 80). Остается напомнить о свидетельстве об аланской письменности в армянском «Нарек. Толкование Нарека», составленном писцом Симеоном в 1412 г. в Сурхате, т. е. именно в Крыму. Современные исследователи полагают (Хаутала Р. 2016. С. 331; 2017. С. 544; 2019. С. 63–65), что Римский Папа Иоанн XXII был столь обрадован известием об обращении крымских алан, т. е. успехом в католическом крещении аланского правителя Миллена, что посчитал уместным основать архиепархию Воспро, с планировавшимся подчинением ей епархии Херсона, Трапезунда, Севастополя, Каффы и Перы, во главе с доминиканцем Франческо ди Камерино (Caesaris ... М DCCC LXXX. Р. 524–525, №№ 36–37; Хаутала Р. 2019. С. 414–416, № 59, 417–419, № 60). Речь идет о преобразовании созданной к 1303 г. католической епархии в митрополию 5 июля 1333 г., о чем сообщалось в булле от 1 августа 1333 г. (Богданова Н. М. 1991. С. 33; Малышев А. Б. 2017. С. 70; Хаутала Р. 2019. С. 420–422, № 61).

Следует заметить, что имена аланских рабов, центрами продажи которых в XIV в. служили Каффа и Тана, свидетельствуют об их христианском вероисповедании (Алемань А. 2003. С. 227–228). Причем, такие имена, как Лео, Маргарита, Франциск, Агнес, более свидетельствуют в пользу католической традиции. Доминиканец Гуиллелмо Ада(м)ский (Уильям Адамский, Гийом де Адам) в своем труде, составленном в ~1317 г., осуждал генуэзских купцов, как служителей Сатаны, продававших в рабство в Египет, в том числе, представителей христианских народов, захваченных татарами, среди которых указывал и алан (Guillelmus Adæ. 1906. Р. 523–524; William of Adam. 2012. Р. 28, 29; Хаутала Р. 2019. С. 801, 809–810). Вероятно, ему же принадлежал труд Псевдо-Брокарда, написанный несколько позже, в котором приведена соответствующая православная идентификация алан (Brocardus. 1906. Р. 386, 387, 463; Beazley R. C. 1907. Р. 823).

Западноевропейские, монгольские и китайские источники сохранили различные сведения о судьбе алан, прежде всего, их знати,

ушедших на службу к монгольским ханам династии Юань в Китай (Bretschneider E. 1910a. P. 87–90; Бретшнейдер Э. В. 2018. С. 113–114; Иванов А. И. 1914. С. 282–300; Moule A. C. 1930. P. 260–264; Pelliot P. 1914a. P. 641–643; 1959. P. 19–25; Ögel B. 2002. S. 293–304; Кадырбаев А. Ш. 1985. С. 38–41; 1990. С. 84–88; 2010. С. 180, 183–184; 2011. С. 374, 376–377; 2012. С. 170, 179; 2014. С. 59–60, 70–74; Allsen Th. T. 2015. P. 122–123; Чжао Чжу-Чен. 2016. С. 781–782; Liščak V. 2016. P. 30–43; 2017. P. 276–289). Заметим, что в китайских источниках, как и в упоминавшихся западноевропейских, этнонимы ас и алан используются как взаимозаменяемые или представлено объединенное аланы-асы (Bretschneider E. 1876. P. 184, 187; 1910a. P. 84; Золотая Орда в источниках... 2009. С. 175, сн. CCXCVII, 208, сн. CDLX; «Анналы Хубилая»... 2019. С. 543, комм. CVIII). Так, алань-асы, или алань-асу, фигурируют и в Юань-ши (Малявкин А. Г. 1989. С. 203, комм. 356). На средневековой китайской «Географической карте северо-западных окраин», включенной в труд «Великие установления по государственному управлению (царствующей династии)», законченном в 1331 г., народ представлен как аланы-асы (алань/асы), что свидетельствует об установленном тождестве алан и асов. Осторожно предположим, что оно могло появиться за счет католических миссионеров из Западной Европы, действовавших в столице Юань. Аланы-асы помещены в пределах улуса хана Узбека, рядом с черкесами, булгарами, кипчаками и русскими (Казиев Э. В. 2022. С. 20–26).

Первые сведения о переходе алан на службу к монголам относятся к событиям 1239 г., когда завоеватели приступили к окончательному покорению Алании, в ходе которого осаждались горные укрепления алан и была уничтожена их столица. Различные аланские группы переходили на службу к ханам единой монгольской империи, а после ее распада к ханам Золотой Орды, ханам империи Хулагуидов, а также на службу империи Юань (1264–1368 гг.), созданной великим ханом Хубилаем, который перенес столицу из монгольского Каракорума в Ханбалык (совр. Пекин). Аланы-асы направлялись в Юань с Северного Кавказа, вошедшего в состав Золотой Орды – вассала Юань.

Как указывалось выше, в 1253 г. аланы-асы вместе с русскими были внесены в реестр числа дворов и совершеннолетних тяглых. В 1257 г. для приведения в повиновение и управления аланями-асами и русскими назначается специальный чиновник – даругачи. Отряд в 1 000 воинов и иные подразделения участвовали в похо-

дах последнего хана единой империи Мунке в китайский Сычуань (1258–1259 гг.). На стороне хана Хубилая асы участвовали в его противостоянии с младшим братом Ариг-Букой (1260–1264 г.), в подавлении восстания Ли Тяня (1262 г.), в завоевании южнокитайской империи Сун (1265–1279 гг.), где они понесли заметные потери, в подавлении мятежа Наяна в Манчжурии (1275 г.), в борьбе Хубилая с монгольским правителем Хайду (1275–1303 гг.).

Полагают, что на территорию Юань, в целом, пришло около 10 000 асов (асу, асут, асуд), большинство из которых поступили в войска. В 1272 г. более 3 000 воинов были набраны в «регулярное войско асов» из военных дворов, служивших основой военной системы Юань для оседлых народов. Из них 700 асов составили «резервную войсковую гвардию», осуществлявшую охрану Хубилай-хана во время его поездок и несение караульной службы в императорском запретном городе и во дворцах. Они, основав военные поселения, ведали казенными пашнями в долинах р. Чаохэ и Сугу (провинция Чжили) и доставкой войскам провианта (Иванов А. И. 1914. С. 286, сн. 2) и оружия (Кадырбаев А. Ш. 1990. С. 88). Караулы асов несли патрульно-полицейскую службу в областях к северо-западу от Пекина, в районе Цзюйюань-Наньбэйкоу (Кычанов Е. И. 2001. С. 42), а также пограничную службу. После походов на Сун, все воинские части, сформированные из асов, вошли в состав гвардии асов (Кадырбаев А. Ш. 1990. С. 88).

Интересно, что в 1903 г. в Дигории было записано сказание об опустошительном разгроме Дигорири Ахсак-Темуром, когда ничтожные остатки осетин-дигорцев были уведены победителем в Китай, где основали отдельные поселения (Памятники народного творчества осетин. 1927. С. 81, 74). За образом Ахсак-Темура, несомненно, скрывается исторический Тамерлан, нанесший окончательное поражение аланам в 1395 г. Некоторые исследователи почитали, что сказание точно отвечает исторической реальности, т. к. Тамерлан увел алан в Китай, о чем говорят сведения «Юань-ши» (Хамицаева Т. А. 1973. С. 81). Но такое решение некорректно, т. к. Тамерлан не уводил никого в Китай. Даже хронологически история династии Юань к тому времени в Китае закончилась. Мы имеем пример контаминации в народной памяти истории ухода части алан в Китай на службу монгольской империи Юань, с историей чудовищного разгрома остатков северокавказских алан Тамерланом, который произвел наибольшее впечатление на их потомков. Но следует заметить, что сохранение памяти об уходе части алан

в Китай с такой подробностью, как создание там своих поселений, говорит о том, что между аланами Китая и их северокавказским сородичами должны были хотя бы некоторое время сохраняться определенные связи или контакты.

В 1286 г. была создана отдельная асская администрация, а регулярное войско асов реорганизовано в «войско асов» числом в 10 000. В 1285–1287 гг. усиливается военное присутствие Юань в землях уйгуров возле Беш Балыка. Среди других сюда направляются и части асов, подавившие здесь восстание в 1285 г. Асы стали личными телохранителями императоров Юань. В 1309/1310 г. войско асов получило статус личной императорской гвардии, состоящей из правой и левой частей. В 1312 г. 3 000 асов вошли в состав гвардии «Лончжень», чьи части располагались в разных местах на северных границах собственно Китая. Несомненно, набор в гвардию проходил не без участия властей Золотой Орды (Кычанов Е. И. 2001. С. 42) – официального вассала Юань, чьи владения включали северокавказские территории. В 1323 г. с помощью асской гвардии на престол взошел Есун Темур (Пилипчук Я. В. 2014. С. 230). После его правления асы и кипчаки использовались в борьбе против монгольских и мусульманских чиновников. Около 1334 г. асы стали основой отряда «Вейсу», охранявшего императора. Они входили в войска «Чжэньшу», осуществлявшие охрану и оборону важных государственных учреждений и мест. Сегодня известна официальная печать 1345 г. с надписью на китайском языке «печать сотника имперского военного командования левой гвардии асов» и печать с надписью «печать сотника гвардии «Лончжень» (Farquhar D. M. 1966. P. 375–376, fig. 9).

В «Юань-ши» («История (династии) Юань») (март 1369–1370 гг.) (создана под руководством Сун Лянь и Ван Вэя) и «Синь Юань-ши» («В новом изложении история (династии) Юань») Кэ Шаомина (начало XX в.) приводятся биографии высокопоставленных асов, включая представителей высшей аристократии, возглавлявшей на родине отдельные государственные образования (вариант манчжурской версии «Юань-ши» – «Дай Юань гурун-и судури» («История Великой Небесной Империи») остался нам недоступен). В них представлены конкретные факты их перехода на службу к монголам, личных боевых отличий на данной службе, как на Кавказе, где они сталкивались со своими соплеменниками и черкесами, так и в Китае и на иных территориях. Источник представляет информа-

цию о нескольких поколениях отдельных асских семей, добивавшихся высокого положения и наград на службе империи Юань.

Асы достаточно быстро интегрировались в новые культурные условия. Тому способствовало и то обстоятельство, что они вместе с монголами оказывались во враждебном китайском окружении, что резко противопоставляло их местному населению и сближало с монголами, приведя, в конечном итоге, к их ассимиляции в монгольской среде. Асы занимали высокое социальное положение в империи, сразу за собственно монголами. Они никогда не смешивались с другими народами, поступившими на службу в Юань, их воинские подразделения сохраняли этническую обособленность. Но интересно отметить, что при поселении на Дальнем Востоке для несения службы, за что асы получали в свои владения земли, они нередко располагались там рядом с аналогичными формированиями русских. В 1331 г. в Маньчжурии был поставлен совместный «асско-русский» пограничный гарнизон (Allsen Th. Т. 2015. Р. 121). Возможно, данное обстоятельство было продиктовано не только близостью происхождения обоих народов с далекого запада, но и их единым православным вероисповеданием. Подразделения асов и русских, располагавшиеся в провинции, охватывающей Южную Манчжурию и часть Кореи, получали хлебное довольствие и земельные участки.

Достаточно быстро среди асов стали распространяться монгольские и тюркские имена. Но некоторые из имен (Николай, Илия, Георгий, Петр, Соломон, Димитрий, Василий) ясно указывают на христианское вероисповедание их носителей. Причем, имена Николай и Илия носили предводители алан, близкий к предводителю представитель знати и сын предводителя алан, покорившиеся монголам на своей северокавказской родине (Bretschneider E. 1876. Р. 188, 189; 1910а. Р. 90; Бретшнейдер Э. В. 2018. С. 113–114; Преосв. Палладий. 1894. С. 66; Абаев В. И. 1949. С. 253–254; Рерих Ю. 1933. С. 4, 5; Ögel В. 2002. S. 303–304; Гуриев Т. А. 1991. С. 36–37; 1998. С. 153–154; Алемань А. 2003. С. 552, 553, 556; Золотая Орда в источниках... 2009. С. 244, 245; Кадырбаев А. Ш. 1990. С. 84–88; 2011. С. 376; 2014. С. 59, 70, 71, 72; Parry K. 2016. P. 211).

Представлен пример христианских имен в трех поколениях одной асской семьи – Петр, Георгий, Димитрий (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 249), что свидетельствует о строгой приверженности семьи христианскому началу. Вместе с тем, другие имена асов не поддаются идентификации, но они носят явно не христи-

анский характер. Такое имя, например, носит ас Уваш, хотя его отец известен под христианским именем Илия. Показательно, что среди таких имен представлены имя асского правителя Хан-ху-сы (Ханхус, Кангуз, Ахусы), перешедшего на службу к монголам и убитого восставшими асами, имя его супруги Ваймасы, лично подавившей восстание, имена их сыновей Актачи и Албабур (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 245, 249).

По предположению Й. Маркварта, во время первого вторжения монголов в 1222 г. им противостоял аланский правитель Бакаатар, имя которого было искажено у Ибн ал-Асира (Маркварт Й. 2002). Данный титул и имя хорошо известны в истории алан и осетин. Имя аса Матарша, активно участвовавшего в захвате аланской столицы на стороне монголов, а затем в монгольских походах на восток, имеет прозрачную осетинскую этимологию, фиксируясь в качестве такового в осетинском ономастиконе (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 246). Имена отца и сына Арслан и Асланчин явно тюркские по происхождению. Представлены и примеры быстрого перехода асов на монгольские имена.

Францисканский монах Перегрино из Каstellо, посвященный в епископы и находившийся в Китае в 1309/1310–1323 гг., в одном из своих писем сообщал о деятельности Иоанна Монте Корвино, архиепископа («архиепископ и патриарх всего Востока») монгольской столицы Ханбалыка (совр. Пекин) в 1307–1328 гг. Среди его паствы были представители 30 000 алан-христиан, служивших монгольскому императору (Pelliot P. 1914a. P. 641; P. Girolamo Golubovich O. F. M. 1919. P. 196; Moule A. C. 1930. P. 208; Dauvillier J. 1953. P. 79; Mission to Asia. 1966. P. 232–233; Алемань А. 2003. С. 228). Указанная цифра, с одной стороны, напоминает давние сведения ал-Масуди о 30 000 всадниках, выставлявшихся аланским правителем (Алемань А. 2003. С. 348), или о 30 000 несторианах, по Иоанну де Кора, архиепископу Султанийе (Cathay and the Way Thither... MDCCCXIV. P. 102), в Китае (Parry K. 2016. P. 214, n. 80), с другой стороны, – сведения китайских источников о наборе на службу в 1272 г. более 3 000 асов из военных дворов, служивших основой военной системы Юань для оседлых народов (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 215). Видимо, саму цифру в 30 000 алан-христиан следует считать условной, призванной передать представления об их большом количестве. Полагают, что среди 10 000 человек, обращенных Иоанном Монте Корвино в католичество, были и аланы (Кадырбаев А. Ш. 2011. С. 377). Как мы видим, отсутствие православного духовенства, кро-

ме всех прочих факторов (Ikle F. W. 2008. P. 44–45), привело к переходу и этих алан под католическое попечение.

Как полагают некоторые исследователи, одной из супруг хана Хубилая была аланка, о чем свидетельствует ее имя – Асуджин (Asudjin), т. е. «аланка», «женщина аланского происхождения» («ас-ска» – А. Т.). Их дочь Кутлуг Келмыш в 1274 г. вышла замуж за Чхуннёл-вана, правителя корейского государства Корё (умерла в 1297 г. в возрасте 39 лет). Она стала первой женщиной династии Юань на корейском престоле, одновременно объединив в своем лице монгольскую и аланскую родословную. Она была очень неординарной для нравов Корё женщиной, занималась наездничеством, охотой и т. п. (помятуя о боевитости монголов, вспомним и Ваймасы, супругу асского правителя Хан-ху-сы (Иванов А. И. 1914. С. 283–284), которая, по поручению мужа, облачилась в доспехи, встала во главе войска и лично усмирила восставших, убивших ее мужа, а затем передала правление сыну – А. Т.). Отмечают, что Асуджин и Кутлуг Келмыш были христианками по традиции алан. Имя Келмыш является монгольским, но предшествующее ему определение – Кутлуг указывает на несторианское вероисповедание. Учитывая отсутствие у алан православного клира и высокие позиции несторианства при династии Юань вполне вероятен переход Асуджин (Асуджин Хатун) и Кутлуг Келмыш или только Кутлуг Келмыш в несторианство.

Чхунсон-ван (Иджил-буха), сын от брака Чхуннёл-вана и Кутлуг Келмыш, ставший корейским правителем (1298–1299 гг., 1308–1313 гг.), большую часть времени проводил не на родине, а в столице Юань. По линии матери он должен был быть знаком с христианством, если только сам не был крещен. Его долгое пребывание в столице Юань объясняют и тем, что аланы, игравшие важную военную роль при монгольской династии Юань, могли служить ему важной опорой. Через них и через установленное для правления в Корё «Ведомство по Покорению Востока» он мог влиять на политическую жизнь в своей стране. Полагают, что, хотя сами аланы были православными, но они способствовали официальному утверждению в Корё несторианства, что отвечало желанию Чхунсон-ван как потомка христиан по материнской линии для проведения соответствующих реформ. В такой ситуации вполне понятным становится направление Римским Папой Иоанном XXII письма, написанного в 1333 г., следующему правителю Корё – Чхунсук-вану (Тоерел А. 2009. P. 285–286; 2011. S. 311), в котором он благодарит правителя за покровительство христианам и предлагает креститься самому.

Францисканский монах чешского происхождения Одорик (Порденоне, Фриульский, Матиуш), совершивший дальнейшее путешествие на восток, между 1322 г. и 1328 г. три года пробыл в Китае. Он оставил свои сведения о столице монгольских императоров. По его утверждению, ему удалось обратить в католическую веру представителей христиан, мусульман и идолопоклонников, среди которых было несколько высших аристократов (*magni barones*) из личного окружения императора. Полагают, что ими были представители аланской знати (*Cathay and the Way Thither...* MDCCCCXIII. P. 225, n. 5, 321).

Кроме того, францисканец свидетельствовал о наличии в столице многих христиан, почему здесь было огромное количество хлеба, свинины, риса и вина. Как указывал Одорик, местное «вино» иначе называлось *Bigni* (*bygun, bigum, bigini*) и считалось благородным напитком (*Cathay and the Way Thither...* MDCCCCXIII. P. 314; Юрченко А. Г. 2007. С. 697). По мнению специалистов, под «вином» подразумевалось пиво, традицию изготовления и употребления которого принесли с собой с Кавказа аланы. В данном случае указывалось на свидетельство Ю. Клапрота, сравнивавшего такое пиво с портером в Лондоне. Отмечалось, что некоторые народы на Кавказе называют пиво *bagni*. С аланами, как подопечными Иоанна Монте Корвино, Одорик мог много общаться в столице (*Cathay and the Way Thither...* MDCCCCXIII. P. 199–200, n. 5). Сведения Ю. Клапрота, собранные им во время путешествия по Кавказу в 1807–1808 гг., касались осетинского пива, название которого им и приводилось – *bagani* (осет. *bægæny/bægæni*) (Klaproth Ju. M. DCCC. XXIII. P. 423, n. 1; Осетины глазами... 1967. С. 127, 310, прим. 96). Таким образом, исследователи надежно ориентировались на современное положение, которое вполне соответствовало данным Одорика, будучи лишь слегка искажено в его передаче.

Сведения Одорика были перенесены в книжную компиляцию некоего Джона МанDEVИЛЛЯ, приводившего название крепкого и приятного напитка *bigon* (*Mandeville's Travels*. MDCCCCXIX. P. 137). Название предложено было рассматривать как персидское (*Mandeville's Travels*. 1923. P. 112). С другой стороны, было указано на наличие для названия напитка у Одорика соответствующего тюркского источника, но заимствованного из персидского (Pelliot P. 1914. P. 449–453; 1925–1926. P. 61–64; 1925–1926a. P. 287). Сегодня наблюдаются и отдельные предложения (Одорик Порденоне. 2004.

Прим. 61) трактовать название через тюркскую основу для обозначения зерновых алкогольных напитков – рисовой водки.

Однако наличие живого осетинского пива с живым оригинальным названием «bægæny/bægæni» (Туаллагов А. А. 2017а. С. 171–183), которое не стало предметом пристального внимания при рассмотрении тюркского источника, надежнее говорит о непосредственном «персидском» источнике, а точнее об оригинальном ираноязычном аланском. Его появление вполне объясняется самим наличием многочисленной аланской группы в столице Юань. Заметим, что престижный характер *bigini* вполне соответствует характеру осетинского *bægæny/bægæni*.

Формальным поводом для утверждения о тюркском источнике названия послужило указание на возможное получение информации от тюрка, т. к. он обращался к монаху словом «ата» – «отец» (Pelliot P. 1914. P. 449, 452). Однако данное слово не связано с какой-либо из языковых групп, будучи, например, широко представлено в языках кавказских народов, включая осетинский (Абаев В. И. 1958. С. 103). Кроме того, нет данных, что информация шла именно от этого человека. Одорик жил и среди армян-григориан, несомненно, общался и с представителями других народов. Кроме того, ничто не мешает передаче иноэтничного названия.

Таким образом, мы можем допустить фиксацию источником христианского вероисповедания алан, что позволяло им производить и употреблять свой национальный алкогольный напиток, а также случаи перехода православных алан из числа знати в католичество. Исследователи обратили внимание и на рассказ о встрече монгольского хана Есун Темура и его четырех ближайших *barones*, т. е. алан-христиан, составлявших традиционную охрану императора, с Одориком и его спутниками, среди которых был епископ (*Cathay and the Way Thither...* MDCCCXIII. P. 270–274, 333–334). Рассказ, по мнению исследователей, раскрывает свободное принятие католиков ханом и его аланскими военачальниками (Lišćak V. 2017. P. 284–285).

После смерти Иоанна Монте Корвино в 1333 г. Римский Папа Иоанн XXII назначил его преемником францисканского монаха Никколо и отправил его в Китай с 26 помощниками. Но о непосредственной деятельности там нового пастыря, который задержался в Алмалыке в 1335 г. для восстановления местных францисканских церквей, нам ничего не известно. Дальнейшая история отношений алан с Папским Престолом (Хаутала Р. 2019. С. 76–81) известна

нам по письмам (*Annales minorum...* MDCCXXXIIIa. P. 209–212, 219; *Orbis Seraphicus*. MDCLXXXIX. P. 396–399, 403; *Historia Polemica de Græcorum Schismate*. MDCCXX. P. 196–200, 204).

В июле 1336 г. последний монгольский император династии Юань Тогон Темур (1333–1368 гг.) и представители аланской знати (*Futim Ioens, Chaticen Tungy, Genboga Evenzi, Ioannes Ivkou*) направили в Рим посольство во главе с Андреем Франком из некоторого числа человек, среди которых, как полагают, несомненно, были и аланы (*Latourette K. S.* 1929. P. 71–72; *Синор Д.* 2015. С. 27–28). Известно, что одним из двух руководителей был и ас Тогай (Тагай), сын уже покойного к тому времени Сармана, о чем свидетельствует охранная грамота от Папы Римского Бенедикта XII (*de la Roncière Ch., Dorez L.* 1895. P. 29; *Kedar B. Z.* MCMLXXVII. P. 371–375). Посольство прибыло в Авиньон 31 мая 1338 г. и передало Римскому Папе Бенедикту XII два письма – от монгольского императора и от аланской знати, датированное 11 июля 1336 г. (*Хаутала Р.* 2019. С. 474–478).

Как справедливо отмечали исследователи, нам не известно о связях митрополитов Алании с аланами Китая, а отправление посольства в Ватикан свидетельствует об отсутствии каких-либо связей (*Parry K.* 2016. P. 212, 214–215). Но можно полагать, что наличие связей с митрополией Алании непременно нашло бы свое отражение в источниках, а отсутствие таких сведений неудивительно, учитывая удаленность центра митрополии Алании даже от своей кавказской аланской паствы. Нет никаких оснований полагать (*Бронников В. Л.* 2016. С. 206), «что при полках асов... постоянно находились представители православного духовенства, которые смогли помочь солдатам сохранить чистоту веры даже после разгрома империи Юань и ухода на северные границы».

Император предлагал наладить отношения со Святым Престолом, а также просил благосклонности по отношению к его аланским слугам. В письме аланской знати сообщалось, что аланы были наставлены в христианской вере Иоанном Монте Корвино, а новый архиепископ Никколо к ним до сих пор не прибыл. Аланы, поскольку уже 8 лет оставались без попечения архиепископа, просили прислать им такового, а также ходатайствовали положительно решить обращение монгольского императора о налаживании связей между империей и Святым Престолом (*Historia Polemica de Græcorum Schismate*. MDCCXX. P. 197; *Mosheim Io. L.* M DCC XXXXI. P. 167, № LXXIII, 167–168, № LXXV; *Cæsarís ... M DCCC LXXXa.* P. 141–142, № 74; *Красносельцев Н.* 1872. С. 117–118; *Cathay and the Way Thither...*

MDCCCCXIV. P. 180–183; Pelliot P. 1914a. P. 642; Moule A. C. 1930. P. 196, 252–254; Хеннинг P. 1962. С. 224, 225–226, 227; Dauvillier J. 1953. P. 79–80; Mission to Asia. 1966. P. XXXIII; Richard J. 1977. P. 152–153). Видимо, определенную роль в такой заботе об аланах монгольского императора сыграл и тот факт, что в 1335 г. именно аланы-асы императорской гвардии были привлечены для разгрома заговора частей кипчаков императорской гвардии, чем обеспечили его восхождение на престол.

Бенедикт XII 13 июня 1338 г. составил ответные письма, включающие непосредственно обращенные к представителям аланской знати (Fudim Iovens (Ivens), (Fodin Iovens); Chyansam Tongi (Caticen Tungii), (Chyavsan Tongi); Chenbogam Vensii (Chenboga Venz); Ioannem Iochou (Ioanni Yothoy); Rubeum Pinzanum (Rubeo Puinzano) и их главе (Fudim Iovens). Были отправлены также копии общего письма к аланской знати отдельно каждому ее представителю. Некоторые исследователи исключают из числа алан носителя последнего имени – Rubeo Puinzano (Historia Polemica de Græcorum Schismate. MDCCXX. P. 198; Bibliothecæ Orientalis Clementino-Vaticanæ... MDCCXXVIII. P. CIII; Cathay and the Way Thither... MDCCCCXIV. P. 180, n. 2; Хаутала P. 2019. С. 485–489). Кроме того, Chyansam является должностью чиновника, который был помощником правителя во всех делах и сосредотачивал в своих руках всю административную власть (Бартольд В. В. 1968. С. 385, сн. 20).

Глава алан надежно идентифицируется с Fu-ting монгольских источников, младшим правнуком прежнего правителя страны асов, занимавшим самые высокие должности в монгольской империи, как и его старший брат (Bibliothecæ Orientalis Clementino-Vaticanæ... MDCCXXVIII. P. DXXXIII, DXXXV; Mosheim Io. L. M DCC XXXI. P. 168–170, № LXXVI, 170–171, № LXXVII, 171–175, № LXXVII; Cæsarís ... M DCCC LXXXa. P. 142, № 75; Moule A. C. 1930. P. 254, n. 11, 262, 263). Отражало ли такое положение прежние правила престолонаследия у алан, или оно сложилось на новом месте, сказать однозначно сегодня трудно. Но указание на младшество напоминает о схватке за власть между потомками старшего и младшего братьев «Памятника эриставов» (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 59), что ставило бы на место законных наследников именно линию проигравших схватку младших.

С другой стороны, оно напоминает историю правителя асов Хан-ху-сы (Ханхус, Кангуз, Ахусы). Он подчинился монголам и отправил к ним на службу своего старшего сына Атачи (Актачи), чьим

внуком и был Фодин. Хан-ху-сы погиб в сражении с неким врагом, приказав перед смертью своей супруге Ваймазы (Ваймас) лично возглавить войско и уничтожить врага, что и было исполнено. После этого Ваймазы поставила правителем асов своего второго сына Ань-фа-пу (Албабур) (Иванов А. И. 1914. С. 283–284; Золотая Орда в источниках... 2009. С. 245; Алемань А. 2003. С. 525). Таким образом, судьбы двух сыновей также могли бы свидетельствовать о соответствующем престолонаследии у алан.

В упомянутом «Памятнике эриставов» действуют старший брат Ростом и младший брат Бибил. Исследователи предлагали разные трактовки их взаимоотношений, но наиболее вероятно, исходя из прямого понимания источника, что именно Бибил был младшим, а определение «Цитлосан» – «Одетый в красное (Порфироносный)» относилось именно к нему, чем указывалось на его право на верховную власть. Показательно, что именно его имя становится родовым. В целом, источник умалчивает о судьбе Бибила, повествуя о Ростоме, ставшим родоначальником ксанских эриставов (Дзаттиаты Р. Г. 2018а. С. 229–237; 2017. С. 6–11; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 59–61, 191–199). Но показательно, что, как и в случае с Атачи, именно старший брат ведет активные боевые действия, т. е. подвергает особой опасности свою жизнь, тогда как младший остается вне действий, сохраняясь для передачи верховной власти. Еще одна параллель могла быть представлена в «Столетней летописи», повествующей о приходе в Картли двух царственных братьев Пареджана и Бака-тара. Если старший Пареджан активно служил на стороне Хулагуидов, то младший Бакаатар занимался непосредственно созданием собственно аланских владений в Закавказье (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 54–56, 185–190).

В таком свете особое значение приобретает тот факт, что имя младшего брата фактически является известным титулом аланских правителей (Алемань А. 2003. С. 343). В Нартовском эпосе осетин правящий род *Æxsærtæggatæ* получает свое название по имени младшего брата *Æxsartæg*, чем подчеркивается ведение линии власти именно по младшенству. Ибн Руста отмечал, что из четырех аланских племен благородство и царская власть принадлежала племени *D.hsās* (Алемань А. 2003. С. 343), которое сопоставимо с ас-дигорами «Ашхарацуйц» (Туаллагов А. А. 2010. С. 32; 2014а. С. 291–292). Заметим, что попытка отрицать данное сопоставление (Камболов Т. Т. 2006. С. 403, сн. 9) основана на консультации, игнорирующей историографию вопроса.

Среди представленных имен не вызывает сомнений признание в одном из них христианского имени Иоанн. Некоторые исследователи относят к христианским и имя Фудим/Фодин (Гуриев Т. А. 1991а. С. 118). Другие исследователи видят в нем титул (должность), как и во вторых частях в представлениях алан (Cathay and the Way Thither... MDCCCXIV. P. 182). Заметим, что брат Фудина носил имя Олосы, которое одни исследователи предположительно определяют как «Русский» (Иванов А. И. 1914. С. 286; Алемань А. 2003. С. 555), другие считают передачей христианского имени Василий (Перих Ю. 1933. С. 5).

В письме от 13 ноября 1338 г. к архиепископу Ханбалыка Николо, видимо, достигшему к тому времени столицы Юань, или так полагал Папа Римский, Бенедикт XII сообщает об отправке своих представителей в ответ «на мольбы правоверных правителей алан» (Хаутала Р. 2019. С. 512–513). Главе алан было адресовано и другое письмо Бенедикта XII от 1 октября, видимо, 1342 г. (Mosheim Io. L. M DCC XXXXI. P. 186, № LXXXVII; Шпулер Б. 2016. С. 263). Среди отправленных в Юань пятерых монахов, которые прибыли в 1342 г., был и Иоанн да Мариньолли. Впоследствии он сообщал об алангах (Bretschneider E. 1910a. P. 86; Бретшнейдер Э. В. 2018. С. 113; Dauvillier J. 1953. P. 78; После Марко Поло. 1968. С. 196, 198; Хаутала Р. 2019. С. 566, 567), явно чрезмерно превознося их заслуги и положение. Он указывал, что всех выше в империи монголов стоят аланские предводители, которые управляют всей восточной империей. Всего алан 30 000. Они являются христианами действительными, либо только по имени. Считают себя в подчинении Римскому Папе и готовы отдать жизнь за европейских единоверцев. Их первоапостолом был Иоанн Монте Корвино. Благородный народ алан определяется как величайший в мире, всех красивее и храбрее, без помощи которого татары никогда бы не овладели восточной империей. Чингиз-хан собрал 72 аланских князя, когда пошел на завоевание мира (Monumenta historica Boemiae... MDCCCLXVIII. P. 85, 110; Cathay and the Way Thither... MDCCCXIV. P. 210; P. Girolamo Golubovich O. F. M. 1906. P. 303).

Таким образом, подтверждается обращение алан в католичество трудами очень талантливого и трудолюбивого архиепископа Иоанна Монте Корвино, а также их общее количество на службе у монголов. Показательно, что часть алан оставалась христианами только по имени, что напоминает о свидетельствах митрополита Феодора и монаха Юлиана, указывая, что и спустя 100 лет после их

сообщений христианизация алан еще не была завершена. Все три сообщения основаны на личных, независимых друг от друга впечатлениях, почему могут приниматься как исторически достоверные. Хорошо известно, что христианизация и других народов, в том числе Руси, растягивалась на многие столетия. Речь, несомненно, идет об аланах на службе у Юань, а не о неких, как почему-то решили (Дзаттиаты Р. Г. 2002. С. 128–129), «западных аланах».

Также обращает на себя внимание библейская трактовка происхождения алан. Иоанн да Мариньолли сообщает, что Сим на второй день после потопа произвел на свет Элама, от которого якобы и произошел на востоке благородный народ алан (*Monumenta historica Boemiae...* MDCCLXVIII. P. 110; *Cathay and the Way Thither...* MDCCCXIV. P. 248). Данное определение противоречит мнению раннехристианских авторов, связывавших происхождение алан с библейской линией Йафета, к которой относились европейские народы. Включение данного пассажа в рассуждения о представителях аланской знати, обращавшихся Римскому Папе, в контексте их якобы не аланского, а монгольского происхождения (Брун Ф. 1870. С. 146–149), крайне искусственное. Основания соответствующего указания Иоанна да Мариньолли остаются не выясненными, как например, и гораздо более ранние сведения об аланах в числе народов – потомков Хама (Алемань А. 2003. С. 99–100). Подобные сведения представлены и в средневековых псевдо-источниках (*Berosi sacerdotis Chaldaici...* M. D. LII. P. 62). Возможно, они являются неким отголоском прежнего вхождения алан в Хазарский каганат с его историей иудаизма. Полагают, что отнесение народа асуд (алан) к «правому крылу» монголов может свидетельствовать о западном происхождении народа (Бубенок О. Б. 2003. С. 38), хотя следует помнить о превосходстве левой стороны над правой в традициях тюрко-монгольских народов.

Что касается сообщения Иоанна да Мариньолли о службе алан уже в армии Чингиз-хана, то его справедливо и давно считают ошибкой (Bretschneider E. 1910a. P. 86, n. 848; *Cathay and the Way Thither...* MDCCCXIV. P. 248, n. 2; Pelliot P. 1959. P. 19). Данная оценка поддерживается и современными авторами (Казиев Э. В. 2019. С. 244–249; 2019а. С. 50–52). Также ошибочно подобное утверждение и такого позднего источника, как «Золотое сказание» (Лубсан Данзан. 1973. С. 244).

Некоторые авторы попытались усмотреть в имени Асут'у-ной-она у Григора Акнерци, который в числе тринадцати монголь-

ских нойонов в 1236 г. захватил Армению, феодального владельца асов-алан (Кузнецов В. А. 2003. С. 37). Тот же монах Юлиан непосредственно перед данными событиями в 1235 г. свидетельствовал о независимости северокавказских алан, находящихся в раздробленности и взаимной вражде, в условиях близости монголов (Аннинский С. А. 1940. С. 79). Поэтому монголы, бесспорно, в этот период еще не владели Аланией. Асут'у-нойон, как и некоторые другие нойоны, известен только из данного источника (История Монголов... 1871. С. 12; Bedrosian R. G. 1979. P. 118; Dashdondog B. 2011. P. 64). Он, возможно, представленный как родственник или соратник хана, не идентифицируется исследователями, а его имя лишь созвучно монгольскому названию алан. Но уже к 1239–1240 гг. часть алан, несомненно, служила монголам, участвуя в осаде и взятии столицы собственного государства. Как отмечалось выше, в 1272 г. они поступили на войсковую службу, а в 1309/1310 г. составили левую и правую части императорской гвардии асутов (Золотая Орда в источниках... 2009. С. 204, 215).

Правление последнего императора династии Юань Тогон Те-мура характеризовалось нарастанием внутренних конфликтов. В 1351 г. корпус из 6 000 асов был включен в армию, направленную на подавление восстания «красных повязок» в Хэнань. В синхронном событиям китайском «Гэн-шен вай-ши» («Неофициальная история (императора, рожденного в год под циклическими знаками) Гэншэнь») Цюань Хэна («Гэншэнь даши», «Геншенди вайши вэнжиань лу») они представлены как «голубоглазые (зеленоглазые) мусульмане (hui-hui)» (Боровкова Л. А. 1971. С. 53, 96, прим. 2; Pelliot P. 1959. P. 20, 23; Mote F. W. 2003. P. 547; Yingsheng L. 2010. P. 88), свирепые воины, отличавшиеся искусством конных лучников, недисциплинированностью, грабежами, чьи предводители не знали меры в вине и женщинах. Они оказались непривычны к условиям местной влажности, и корпус охватили болезни. Поэтому предводитель асов перед битвой, оценив значительно превосходящие силы противника, поднял над головой кнут (использование кнута как боевого указателя известно еще у гуннов – А. Т.), развернул коня и приказал своему корпусу уйти, после чего армия была «перемолота» восставшими.

Видимо, корпус асов начал демонстративное медленное отступление, что позволяло ему контролировать ситуацию и быть готовым к отражению возможного нападения. Надо полагать, воинский престиж асов был настолько высок, что восставшие не осмелились

напасть на неспешно и организованно, в боевом порядке, отходивших асских всадников, но атаковали китайские части армии, обратившиеся в бегство. Конечно, общая победа над отступившим врагом воодушевляла стан «красных повязок» на насмешки над побежденными, рисуя искаженную картину событий. Заметим, что на следующий год асы и кипчаки гвардии «Лончжень» успешно действовали в другой провинции Ху-Гуань (Dardess J. W. 1973. P. 110).

Что касается определения асов как мусульман, то сам «технический термин» *hui-hui* не является однозначным определением именно для мусульман. Как наглядно показывают другие примеры, он прилагался также к христианам и иудеям (Pelliot P. 1959. P. 23). Поэтому вполне обоснован перевод – «зеленоглазые христиане», тем более, что все другие источники указывали на христианское вероисповедание алан в Юань (Dardess J. W. 1973. P. 105, 210–211, n. 48). Действительно, европейские источники, основывающиеся на аутентичной информации и компетентно разбиравшиеся в соответствующих профессиональных вопросах, четко определяют христианское вероисповедание алан. Заметим, что особая предрасположенность алан к алкоголю (вину), по «Гэн-шен вай-ши», категорически препятствует их отнесению к числу мусульман. Исследователи не исключали, что сами китайцы плохо различали мусульман и христиан. Например, спустя столетие асуд Тогто-болот, носивший и китайское имя Хо Юнг, служивший в столичной полиции «Чин-и вэй», характеризовался как мусульманин, не почитающий Будду и других богов, что и вызвало справедливые сомнения исследователей (Serruys H. 1961. P. 78, 82, n. 116).

После возвращения Иоанна да Мариньоли в 1353 г. папа Иннокентий VI просил Генеральное собрание каноников Ассизи подготовить новую экспедицию. Но опустошение Ордена чумой в 1348 г. не позволило отправить новую экспедицию до конца 1369 г. (Алемань А. 2003. С. 229). После прихода к власти династии Мин в 1368 г. наступила эпоха изоляции Китая, не позволявшая появляться в стране и представителям иностранного духовенства. Христиане были изгнаны из столицы Китая. Возможно, для алан, ушедших в Китай, христианская вера, о которой проявлялась явная забота, долгое время служила и в качестве этнодифференцирующего начала. Некоторые авторы также полагали, что язычество и христианство стало средством культурно-этического самосохранения и противодействия этнической ассимиляции завоевателями на Кавказе, что объясняет продолжение деятельности Аланской епархии

(Бесолова Е. Б. 2008. С. 87). Заявление допустимо логически, но оно ничем не обосновано, а деятельность епархии имела известные специфические черты.

После падения Юань оставшиеся в Китае асы служили династии Мин в вспомогательных войсковых и полицейских подразделениях (Allsen Th. T. 2015. P. 122). Другие остались верны императору Тогон Темуру, когда он в 1368 г. навсегда покинул Пекин. Ушедшие в Монголию асы со временем стали подданными монгольских аристократов, входя в состав «правого крыла» монголов. Впервые как часть монголов они упоминаются в 1399 г. (Ikle F. W. 2008. P. 44). В Монголии они обитали в местах севернее Датун и Калган. С конца XIV в. асуды вошли в один тумэн правого крыла Восточной Монголии. В первой трети XV в. асуды под началом своего выдающегося правителя Аруктая (погиб в битве в 1434 г.) активно воевали с войсками Минской династии, с восточно-монгольскими князьями и ойратами (Pelliot P. 1959. P. 24; Алемань А. 2003. С. 484–485; Гуриев Т. А. 2010. С. 149–151).

Когда в 1449 г. китайский император Чжу Цичжэнь был захвачен монголами в плен, то в жены ему была дана асутка, от которой он имел сына (Pelliot P. 1959. P. 24). Она была внучкой Аруктая, дочерью его сына, и носила имя Моло. Сын от данного брака стал родоначальником асудской фамилии (Howorth H. H. 1876. P. 431). Впрочем, не все исследователи считают историю реальной, обращают внимание на сведения других источников о женитьбе императора на монголке-простолюдинке Мулу Дзахату, чье имя искажено и следует читать Мулгуу («глупая, бестолковая»). По сведениям ордосского князя и историка Саган Сэцэн, Даймин-Джинтай-хан был отдан асудскому Алиман-чинсану, который дал ему в жены Молу. Ее сын от императора Джу-Дагаса стал асудским Талбай-тавнаном (Дробышев Ю. И. 2019. С. 202–204).

В середине XV в. асуды вошли в состав объединения во главе с Ибрай-тайши. Они упоминались среди народов западного (правого) крыла восточных монголов империи Даян-хана (1482–1532 гг.). Позднее при правителе Тумэн-тайджи (1557–1593 гг.) асуд Ном Дар Холочи был среди трех управляющих западными монголами (Алемань А. 2003. С. 485). Сохранились сведения первых лет XVII в., что за пределами Великой Китайской стены обитали христиане. Как предполагают исследователи (Pelliot P. 1959. P. 25), среди них могли быть и асуды.

Попав под власть предводителя Холочи, асуды стали заселять южную часть современного Силингольского сейма Внутренней Монголии. Впоследствии асуды попали под власть харчинских и туметских правителей и в своем большинстве растворились среди местного населения. Другая часть асудов из состава семи северных халхаских оттоков была разделена между потомками Гэрэсэнд-зэ-хунтайджи. Впоследствии они образовали малый оток в хошуне Сэцэн дзасака Сэцэнхановского аймака, поселились на юго-востоке нынешнего Говьсумбэр аймака и севернее сомона Дархан Хэнтэй-ского аймака Монголии.

Асуды известны и на других территориях Монголии. Так, в 1984 г. совместная советско-монгольская этнографическая экспедиция зафиксировала группу асудов в составе монгольского племени борджигинов на северо-востоке Средне-Гобийского аймака (сомон Цаган-Дэгэр). Поселившись среди борджигинов, асуды постепенно растворились в их среде, и хотя сохранили самоназвание, однако уже ничего не помнили о своем происхождении и не выделяли себя из среды монголов. Но внешне они явно отличались от соседних халхасцев, имея наряду с монгольскими отдельные ярко выраженные европеоидные черты (Решетов А. М. 1985. С. 210–211).

Некоторые исследователи считали, что аланы-асы омонголились еще в период службы в империи Юань (Владимирцов Б. Я. 1934. С. 130, сн. 8). Однако те же сведения о событиях 1351 г. прямо тому противоречат. Конечно, асуды (асут, асад) постепенно полностью утратили родной язык, культуру и религию. Полагают, что окончательно асуды как отдельная этническая единица сошли с исторической сцены после подчинения империи Цин в XVII в. (Хаутала Р. 2017а. С. 495). Сегодня они уже не помнят своего аланского происхождения, осознавая себя монголами (Очир А. 2016. С. 15–17). Но интересно, например, отметить, что переводчик Г. Путимцев еще в 1811 г. фиксировал надпись на «калмыцком языке» в кумирне у минеральных источников, в которой упоминались аланы, как часть монголов. Они непосредственно кочевали здесь, к востоку от оз. Балхаш (Дневные записки... 1819. С. 39–40 (67–68)). Ю. Клапрот закономерно сопоставил сведения о них с историей алан, служивших в монгольской армии и связанных с кавказскими осетинами (Voyage de Boukhartarminsk... 1826. P. 199, n. 1).

Закат истории асов-христиан в Юань произошел не намного раньше окончательного погрома владений алан-асов на Северном Кавказе, в ходе которого наносится тяжелый удар и их христиан-

ской вере. Известно, что в армии Тохтамыша, выступившего против Тимура (Тамерлан), были и аланы (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 156). В 1395 г. Тимур «предал мечу джихада» владения Буракана, правителя асов, бывших «неверными», «врагами веры». Тимур громил в районе Эльбруса владения Кулу и Тауса, область Иркувун, владения Пулада (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 122–123, 181–182). Именно религиозный аспект действий Тимура справедливо отмечался исследователями (Ртвеладзе Э. В. 1976. С. 113).

И в дальнейших действиях на Северном Кавказе Тимур, «желая снискать себе заслугу священной войны», жесточайше уничтожал местное немусульманское население, «разорил и уничтожил все церкви и капища их» (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 183). Аланы указываются среди тех, кто был разгромлен, а «... которые остались в живых, оказались бродящими, растерянными и бездомными» (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 184). Точно так еще 14 сентября 1395 г. Тимур захватил Азак, отпустив всех мусульман, «... а неверных тех областей всех предал смерти», «... а всех неверных предал мечу джихада» (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 122, 180). Остается напомнить, что значительную часть населения Азака составляли именно аланы, бывшие «неверными». В 1409–1410 г. уничтожением христиан здесь занимался хан Пулад-бек...

Хотя только Буракан прямо называется правителем народа асов, но исследователи причисляют к ним и владения Кулу и Тауса, связанные с областью Иркувун, владения Пулада. Не вдаваясь в разбор различных предложений по локализации данных территорий (Нарожный Е. И. 2006. С. 258–261), заметим, что рассказ об их разгроме завершает сообщение о трех отрядах «неверных», которые избежали смерти, но затем были захвачены Тимуром и сожжены (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 182). Попытке некоторых исследователей трактовать название области или племени Иркувун в связи с осетинским самоназванием «ирон» (Тменов В. Х. 1989. С. 121–122; Гутнов Ф. Х. 1993. С. 98–100; 2011. С. 164–165, 166–168) противостоит замечание о связи данного названия с монгольским названием христиан (Хизриев Х. А. 1992. С. 77–79) – аркау́н (э́ркэу́н, кит. еликэвэнь) (Марр Н. 1906а. С. 41–68; Кадырбаев А. Ш. 2011. С. 378), что особо отмечается другими исследователями (Криштопа А. Е. 1979. С. 144, прим. 19) или принимается с предположением об отношении данного определения к аланам (Джиоев М. К. 1987. С. 11–13).

В 1301/1302 г. более 10 000 (Nicephori Gregorae... MDCCCXI. P. 204; Римская История Никифора Григоры... 1862. С. 198) или

16 000 алан, половина из которых были воинами, освободились из-под власти хана Ногай и просили византийского императора Андроника II Комнина (1282–1328 гг.) через Луку, епископа Вичины (портовый город в Добрудже), принять их на своей территории, на другой стороне Дуная. Император благосклонно принял алан, дал им жалование и коней, включив воинов во вспомогательные войска (Georgii Pachumeris... MDCCCXXXV. P. 307; Кулаковский Ю. А. 1897. С. 324–327; Алемань А. 2003. С. 287–288). Прежнее вхождение алан, как полагают, формировавшихся из северокавказских, придонских и крымских (Малахов С. Н. 2015. С. 124), в орду Ногай свидетельствует об их обитании в Северо-Западном Причерноморье, к востоку от Дуная (Notices historiques... 1866. P. 53; Собрание сочинений... 1916. С. 332, 339–340; Брун Ф. 1880. С. 137, 351–362).

Их роль в орде была достаточно весомой, поскольку тот же Георгий Пахимер указывал, что Ногай «... через них добился... большого успеха» (Алемань А. 2003. С. 288). Они помогали и Джеке, сыну Ногай, в противостоянии с ханом Тохтой, от которого Джеке и скрывался в «стране асов». В этой стране находился начальник и 10 000 войска (Тизенгаузен В. Г. 1884. С. 116), не исключено, собственно аланы (Бубенок О. Б. 2004. С. 251; Vásári I. 2005. P. 94). Бесспорно, данные аланы-асы не имели никакого отношения к Венгрии, как, о чем указывалось выше, пытались трактовать отдельные авторы.

Обращение алан, по Георгию Пахимеру, именно через епископа свидетельствует об их христианском православном вероисповедании (Кулаковский Ю. А. 1897. С. 324–326; 2000. С. 154–155). Никифор Григора прямо указывал, что данные аланы издревле были христианами (Nisephorii Gregorae... MDCCCXI. P. 204; Римская История Никифора Григоры... 1862. С. 198). Дальнейшие судьбы перешедших на службу к Византии алан, как отмечалось выше, уже прослеживались исследователями. Некоторые ученые полагают, что имя одного из предводителей алан Джиргон является христианским именем Георгий (Алемань А. 2003. С. 402; Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2015. С. 123). В стихотворной хронике Энвери аланы в 1306 г. или 1307 г. выступают вместе с каталонцами (или геноуэзцы), греками и сербами, называясь авторами кафирами – «неверными» (Le Destān d'Umūr Paḥa. 1954. P. 47; Жуков К. А. 1988. С. 24–26; Малахов С. Н. 2015. С. 129–130). Данное определение, как и состав коалиции, может рассматриваться как указание на христианство и алан. Впрочем, некоторые источники приписывают аланам участие в коалициях, грабивших и уничтожавших церковные центры, например, в

Сербии, хотя существование таких коалиций вызывает сомнение (Vásári I. 2005. P. 109).

Как мы видели, исламские источники относят алан или их большинство к христианскому миру безотносительно определения их православного или католического вероисповедания. Данный подход был для них традиционным. Его отражением могло бы быть, например, и предлагавшееся (Карсанов А. Н. 1995а. С. 406) к рассмотрению сообщение в XVI в. Махмуда ибн Вали о том, что большую часть народа Асс составляли христиане (Махмуд ибн Вали. 1977. С. 15–16). Однако, скорее, в источнике речь идет о славянах.

Падение Алании в условиях давнего дистанцирования митрополии Алании от своей паствы могло сказываться на состоянии христианства у алан на Кавказе еще в одном направлении. Одним из святых Грузинской Церкви является Николоз Двали, принявший смерть в 1314 г. в Дамаске (История Осетии... 1962. С. 81–84; Месяцеслов. Житие грузинских святых. 1997. С. 57–59). Он был сыном верующих родителей, что указывает на традиционное исповедание христианства в его семье во второй половине XIII в. Определение Двали, как и прямое определение его как двала, указывает на происхождение святого из Двалетии, т. е. Туалгома, охватывающей горные территории современных Северной и Южной Осетий.

Местом его рождения называется с. Цай, располагающееся в верховьях р. Малая Лиахва (Цховребова З. Д., Дзицойты Ю. А. 2015. С. 499) на территории современной Южной Осетии. Иногда безосновательно идентифицируют с с. Цей на территории современной Северной Осетии (Кузнецов В. А. 1980. С. 171). Предлагается рассматривать судьбу святого как пример христианизации и картвелизации (огрузинивания) осетин (Кузнецов В. А. 1980. С. 171; 2016. С. 122; Ванеев З. Н. 1989. С. 277–278; Бепиева Н. 2010. С. 50). Судьба огрузинившегося мученика рассматривается в связи с прочной связью, как минимум, с XIV в. Цейского ущелья (Северная Осетия) с христианской Грузией (Кузнецов В. А. 1980. С. 171). Но сам пример географически неудачен.

Действительно, в изложении Жития святого проявляется его тесная связь с Грузией, что может указывать на его переселение со своей родины. Но, учитывая пример с историей Сукиасянцев, подобная трактовка вполне может отражать все ту же тенденцию «огрузинивания» церковной истории. С другой стороны, не исключено, что часть алан при складывавшихся исторических условиях стала вынужденно ориентироваться в христианском вопросе на со-

седнее картлийское православие, особенно та часть, представители которой переселялись в общества картлийцев. Но, тем не менее, следует всегда помнить об ассимиляторской практике при включении иноэтничного элемента в состав паствы или клира грузинской церкви, о чем уже говорилось.

Исследователи отмечают автора росписей Нузальской церкви в Северной Осетии Вола Тлиаг, что показательно освещает как христианскую, так и этническую историю высокогорной Двалетии. Сегодня роспись предложено датировать не ранее середины XIV в. (Белецкий Д. В., Виноградов Ю. А. 2021. С. 245). Сама форма «Тлиаг» указывает на его овское (аланское) происхождение из с. Тли на территории современной Северной Осетии. В то же время он, несомненно, был связан с грузинским православием, хотя, как полагают, творил у себя на родине, а не в Грузии, как представители Двали (Кузнецов В. А. 1990. С. 72–74).

Последнее замечание связано со сведениями о переписчиках церковных книг в Крестном монастыре возле Иерусалима Парсмানে Двали, его сыне Иоанне Двали и внуке Микеле Двали, живших в XI в. (по рукописи 1061 г.). Потомком этих огрузинившихся Двали и предлагали считать Николоза Двали. Отмечается Георгий Туалаисце среди строителей оросительного канала в Самцеврийской церкви в X в. (Гаглойти Ю. С. 2010в. С. 727). Для второй половины XI в. указываются и сведения о церковном переводчике на грузинский язык Иоане (Иларион) Туалели – наставнике Георгия Мтацминдели (История Осетии... 1962. С. 79; Тменов В. Х. 1984. С. 168). Был ли он двалом, или был связан с Двалетией территориально, а не этнически, без дополнительной информации сказать сложно. Все указанные церковные деятели, несомненно, были включены в картлийское православие, были связаны с Грузией (Уарзиати В. С. 2017. С. 528–529), т. е. с Картли, поэтому их деятельность оставалась сторонней для Алании. Но справедливо обращается внимание на тот факт, что форма «туал» указывает на ее алано-осетинский источник (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 71, 214–216, комм. 129; 2010в. С. 727). Для XII в. таким деятелем был философ св. Христодул. Но он прямо называется овсом (Месяцеслов. Житие грузинских святых. 1997. С. 241–242), что может указывать на сохранение им тесной связи со своим народом – аланами.

Следует заметить, что появление в Двалетии церквей, построенных в грузинской традиции, еще не дает повод утверждать (Кузнецов В. А. 2002. С. 111), что в зоне Центрального Кавказа наибо-

лее не только христианизирована, но уже и грузинизирована была Двалетия. С определенной осторожностью следует подходить к утверждению (Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. 2007. С. 187, 190), что горная часть Северной Осетии с XI в. была охвачена грузинским культурным влиянием в результате кровной заинтересованности Грузии в распространении здесь христианства и своего политического влияния. Вместе с тем, такое положение не исключает заметное христианское влияние со стороны Картли на местное население (Дзаттиаты Р. Г. 2002. С. 159–160), при рассмотрении которого, конечно, следует помнить о национальном характере картлийской церкви.

Но заявление о сугубо неаланском населении Двалетии, входившей в грузинский культурный и политический ареал, о приравнивании положения в ней к «историческим грузинским землям», об отсутствии прямого отношения Двалетии к Алании, чьи владения начинались в Нузале (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 55, 239, 249), остается без должного обоснования и не может быть принято. Сегодня положение о принадлежности Двалетии к «грузинскому культурному миру», о ее (Алагирское, Куртатинское, Тагаурское ущелья) подчинении в церковном плане Никозскому епископу и вхождении в Грузинское (Картлийское) царство после переселения сюда остатков населения разгромленной Тимуром на плоскости Алании постулируется для территории современной Северной Осетии (Белецкий Д. В. 2021. С. 274–275). Причем, приводится, в частности, церковный документ 1432 г. (История Осетии... 1962. С. 84–85), который, в действительности, не имеет отношения к указанной части Осетии. В целом, «версия» о практически полном вхождении Осетии в состав грузинского государства неприемлема (Туаллагов А. А. 2018. С. 290; Дзаттиаты Р. Г. 2019. С. 5–10).

В том же русле оказываются и прежние заявления, что, по установлению IV (Халкидонский) Вселенского собора 451 г., церковные границы совпадали со светскими, светское административное деление находило отражение в церковном, почему северокавказское пространство находилось под грузинской государственной и церковной юрисдикцией (Гамбашидзе Г. 2004. С. 48). Заметим, что именно восприятие национального характера картлийской церкви могло долго порождать, например, ложные представления, выдаваемые за «достоверный исторический факт», о том, что предки осетин, например, Зруга (Северная Осетия) были некогда крепостными грузинских князей Мачабели с указанием на местную церковь тра-

диционной картлийской архитектуры и живописи XI в. (Пфаф В. Б. 1871. С. 150). Живы они и у современных закавказских апологетов (Топчишвили Р. 2015. С. 187).

Вынужденно следует отметить еще одну недавнюю публикацию. В ней указывается на давнюю фиксацию надписи из храма Тхаба-Ерды, в которой упоминается строитель Давид Асский. Для его определения «Асский» предлагается две возможности трактовки: указание на место расположения храма у реки Асса или этническое определение. При втором допуске полагается, что мы бы имели дело с «... первым (известным истории) архитектором-профессионалом, работавшим в духе традиций грузинской архитектурной школы. Мы имели бы в своей культурной истории первопроходцев – живописца Вола Тлиага и архитектора Давида Асского» (Кузнецов В. А. 2020а. С. 77–78).

Данные заявления касаются грузинской надписи, некогда фиксируемой среди материалов храма. Она считалась утерянной, но уже в наше время была обнаружена в фондах музея г. Грозный (Казарян А. Ю., Белецкий Д. В. 2009. С. 63; Гамбашидзе Г. Г. 2014), что может позволить верифицировать ее прочтение в будущем. Рисунок с надписи был снят в 1886 г. В. Ф. Миллером (Миллер Всев. 1888. Таб. I, с. 19, рис. 30, надпись № 2). Участник экспедиции Н. Харузин в том же году предварительно сообщал о находках грузинских надписей церкви, в целом, высказывая надежду на их будущее прочтение (Об Ингушетии и ингушах. 2005. С. 52–53). Действительно, В. Ф. Миллер предоставил свой рисунок для прочтения Д. З. Бакрадзе, который заявил, что обнаружил среди своих материалов собственный рисунок надписи, более лучшей сохранности и более пространной, который он сделал около 15 лет назад (Миллер Всев. 1888. С. 20, рис. 31, надпись № 2). Д. З. Бакрадзе отмечал в своем письме В. Ф. Миллеру, которое приведено в публикации, что он делал рисунок, сидя на лошади и глядя через бинокль, почему рисунок едва ли может быть вполне верным (Миллер Всев. 1888. С. 19). Перевод представлен в следующем виде: «Христе, прослави строителя (хра)ма сего) патрона Давида (Эристава? Асского?)» (Миллер Всев. 1888. С. 20, рис. 31, надпись № 2).

Следовательно, никакого определения «Асский» в надписи не фиксировалось. Именно такое понимание перевода надписи объективно воспроизводил, например, Г. А. Вертепов: «Христе, прослави строителя (храма сего) патрона Давида» (Вертепов Г. А. 1903. С. 118; Об Ингушетии и ингушах, 2005. С. 47). Мы имеем дело с предполо-

жительным пояснением, которое следует из указанного письма. Д. З. Бакрадзе отмечал, что несомненно только то, что церковь построена неким Давидом, патроном-владельцем, точнее царем, т. к. «патрон», в особенности слово «прославь» почти во всех грузинских надписях относится к царствующим лицам (Миллер Всеv. 1888. С. 19). Причем, несомненно, что во втором предположительном пояснении «Асский?» выражено не этническое, а топонимическое начало – Ассиновское ущелье, река Асса. Впоследствии исследователи, принимавшие данное прочтение в русле своего решения о строительстве храма Давидом IV Возобновителем, одновременно корректно указывали, что поставленные в скобках под вопросом определения являются лишь догадками (Мужухоев М. Б. 1977. С. 119).

Другие исследователи отмечали, что рисунок самого В. Ф. Миллера подтверждается еще более ранним рисунком М. Энгельгардта, сделанным в 1811 г. и приведенным в его атласе. Надпись на рисунке В. Ф. Миллера читается: «Христе, возвеличь строителя...». Чтение Д. З. Бакрадзе признавалось несостоятельным (Генко А. Н. 1930. С. 735–736). Таким образом, продолжение надписи, по Д. З. Бакрадзе, «патрона Давида» не принималось, не говоря уже о предположительном пояснении «(Эристава? Асского?)». Другие исследователи, также сопоставившие данные М. Энгельгардта и В. Ф. Миллера, даже заключили, что Д. З. Бакрадзе не видел надписи, мягко назвав его сведения «плодом простого недоразумения» (Крупнов Е. И. 1947. С. 122, рис. 53, 54, 123).

Заметим, что Д. З. Бакрадзе прислал В. Ф. Миллеру схематичный рисунок, к сожалению, не приведенный в публикации, в котором было представлено четыре надписи. Две надписи, явно включающие и интересующую нас, были помещены вне барельефа, в левой части фасада, на изображении «Храма для принятия жертвы» на карте Л. Л. Штедера, совершившего свое путешествие еще в 1781 г. Л. Л. Штедер не мог их прочесть из-за плохой сохранности (Штедер Л. Л. 2016. С. 42). С работой Л. Л. Штедера был знаком и М. Энгельгардт, который также не мог прочесть надписи. Для его рисунка указывали три надписи (Чубинашвили, 2002, с. 155). М. Энгельгардт полагал строительство церкви во времена царицы Тамары, указывая на сопоставимые строения с надписями, похожими на грузинские. Он отмечал и труд Ю. Клапрота, который через такое же знакомство с дневником Л. Л. Штедера считал надписи грузинскими и возражал П. М. Палласу об их готическом характере (*Reise in die Krym und den Kaukasus...* 1815. S. 238–241). На рисунке М. Эн-

гельгардта надписи помещены в барельефе, как и у В. Ф. Миллера. Видимо, перенесены туда после фиксации вне барельефа Л. Л. Штедером из-за их обрушения.

Отмечалось, что две надписи из храма были доставлены в музей Владикавказа Г. А. Вертеповым, посещавшим церковь в 1893 г. и 1896 г. Они были обнаружены уже лежащими в грудe мусора у церкви (Вертепов Г. А. 1903. С. 117; Об Ингушетии и ингушах. 2005. С. 47–48). В 1929 г. надписи осмотрел А. Г. Шанидзе, подтвердив их грузинское происхождение, но выразив не полное согласие с чтением Д. З. Бакрадзе (Семенов Л. П. 1963. С. 59, 60–61, 86, 98, 138, 151). К сожалению, второе замечание осталось без конкретного выражения. Но, в конечном итоге, какой бы из приводимых вариантов с надписью не рассматривать, нет никаких оснований даже гипотетически искать в ней сведения об асском (аланском) зодчем.

Фотография надписи из музея Владикавказа, хранившаяся в музее Грозного, и фотография 1909 г., присланная из Владикавказа Я. Медведевым в адрес Е. Такайшвили, позволили Г. Г. Чубинашвили в 1941 г. прочесть надпись следующим образом: «Христе, возвеличь патриарха Востока Мелхиседека, аминь». Данное чтение, по указанию исследователя, в основном близко и чтению Е. Такайшвили, хотя и отмечается, что фрагментированность надписи не позволяет добиться совершенно несомненного прочтения. Адресат надписи идентифицируется с католикосом-патриархом Картли первой трети XI в. Мелхиседеком I (Чубинашвили Г. Г. 2002. С. 156). Соответствующее прочтение долго не было известно широкому кругу исследователей. Но, в конечном итоге, оно было представлено Г. Г. Гамбашидзе с аналогичной идентификацией указанного в ней лица: «Христе, возвеличь патриарха Востока Мкизека, аминь» (Гамбашидзе Г. Г. 2008. С. 99; 2014). Таким образом, прочтение совершенно лишает «асскую гипотезу» какого-либо основания. Причем, исправление прочтения надписи известно и автору данной гипотезы, который принимал указанное исправление (Кузнецов В. А. 2002. С. 114–115).

В позднейшем грузинском донесении российской администрации 1802 г. утверждалось, что царица Тамара отправила Цилканского епископа к осетинам ущелий Гуда, Трусо и Закка, который обратил их в христианство и воздвиг им церкви. Однако каким образом произошли данные события, источник указать не мог. Но он отмечал, что святое Писание тогда не было переведено на осетинский язык, почему осетины и забыли весь христианский порядок

(Акты... 1866. С. 532, № 650). Несомненно, данное донесение Цилканского архиепископа Иоанна никак не отражает действительные события прошлого. Сам образ царицы Тамары был весьма популярен у многих народов Кавказа, а реальные усилия Картли по ведению миссионерской деятельности у горнокавказских народов, особенно нахов, подтверждаемые археологически, оказывались логично связываемы именно с ее правлением, в которое также должны были вестись соответствующие строительства. Такая устная традиция существовала и в Осетии (Вертепов Г. А. 1903. С. 137; Осетины глазами... 1967. С. 92–93), хотя время ее формирования не определяется. Сама история Тамар и Давида-Сослана должна была порой вызывать в Осетии склонность к приданию особой значимости истории их времен, что иногда наблюдается и сегодня (Аланский Свято-Успенский... 2015. С. 16).

Но важно отметить, что и в таком случае картлийское миссионерство относится только к ближайшим высокогорным территориям алан-осетин, а время их деятельности, ориентируясь на годы жизни Тамары, относится ко второй половине XII–началу XIII вв., что отрицает иные грузинские «свидетельства» о ранней христианизации Алании картлийской стороной. Отсутствие же фактических сведений о ходе миссионерской деятельности только подтверждает ее локальный и периферийный характер для самой картлийской церкви и указывает на ограниченные успехи такой деятельности. Заметим, что Л. Л. Штедер, побывавший в осетинских обществах в 1781 г., также полагал: «Уже в древние времена они были обращены в христианство, и знаменитая среди горных народов царица Тамара старалась путем постройки церквей в горах еще более укрепить среди них христианство. Хороший успех ее усилий объясняет то благоговение, которое народ сохраняет к этим местам» (Штедер Л. Л. 2016. С. 59). Для заявления, что отпавших от христианства в середине X в. осетин затем завоевала Тамара в 1184–1212 гг. и велела восстановить у них христианство (Краткий исторический очерк... 2012. С. 14), не имеет никакого основания.

Некоторые исследователи допускают, на основании находки рукописи № 925 Ватопедского монастыря за 1105 г., составленной монахом и пресвитером Афанасием, в которой упоминается митрополит и архиепископ Алании Иоанн Монастириот (Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200. MDCCCXXXV. P. 14, № 113, pl. 191–193), что книгописание существовало и в Алании (Каждан А. П. 1973. С. 38; Каштанов Д. В. 2013. С. 195). Однако сколь-нибудь

реальных доказательств такому положению пока не представлено.

Несомненно, в глазах византийцев аланы оставались приверженцами православного христианства. Они фигурируют среди народов в похвальной речи Константина Акрополита, скончавшегося ~1324 г., в честь великомученика и мироточца Димитрия (Κωνσταντίνου Ἀκροπόλιτου... 1891. Σ. 212–213). Афинянин Лаоник Халкокондил (~1432–1490 гг.) указывал на поклонение алан Иисусу Христу, что, как полагают, могло диктоваться фактом существования еще митрополии Алании (Алемань А. 2003. С. 301, 302). Следует указать на формуляр писем XIV в., которые мамлюкские султаны Египта посылали в Константинополь. Он был составлен мамлюкскими секретарями самостоятельно, при участии канцелярии патриархов Александрийских. В формуляре аланы отнесены к содружеству православных христианских государств под эгидой императора Византии и Константинопольского патриарха (Мейендорф И. 2000. С. 346; Коробейников А. Д. 2008. С. 75–76).

Данное положение подтверждается письмом 1340 г. египетского султана Мелик ал-Насира Мухамеда (1293–1341 гг.) византийскому императору Андронику III (1328–1341 гг.) (*Analecta Byzantino-Russica*. MDCCCXCI. С. XL, 58), трудом византийского императора Иоанна Кантакузина (1347–1354 гг.), в котором он приводит обращение к нему египетского султана ал-Насира Гасана (1347–1351, 1354–1361 гг.) (Ioannis Cantacuzeni eximperatoris *Historiarum libri IV*. MDCCCXXXII. P. 94; Моравчик Д. 1961. С. 112; Алемань А. 2003. С. 292–293; Малахов С. Н. 2018. С. 90–91; 2020б. С. 245, 405). У Иосифа Вриенния (1359–~1436 или 1438 гг.) представлена аналогичная ситуация для первой трети XV в. (Ιωσήφ Μοναχοῦ του Βρυεννίου ... Ἐτεῖ αψξη. Σ. 453), что расценивается как выдача представлений об идеальных церковных связях за реальные (Иванов С. А. 2003. С. 292; Малахов С. Н. 2020б. С. 408–409). Такая оценка кажется более реалистичной, чем оценка упомянутого выше сообщения Лаоника Халкокондила. В перечне народов представлены и Ἰάζυρες, т. е. языги, что является ярким анахронизмом.

Но, возможно, под ними подразумевались асы/ясы, чье месторасположение (Венгрия, Молдавия, Северное Причерноморье, Волга и т. д.? – А. Т.) трудно определить, хотя их следование за столь же анахроничными даками уводит в западную часть перечисленных географических пунктов. На фоне вероятной западной локализации алан обращает на себя внимание в общем перечне подвластных народов определение византийского императора как «владыки

столиц руссов и алан», недвусмысленно объединяющее два народа. Данное положение интересно сравнить со сведениями о «стране Алланов и Русских» Ибн Халдуна самого начала XIV в. (Тизенгаузен А. 1884. С. 383), что справедливо относится к территориям Дуная и Днестра, связанным с упоминавшимися аланами Георгия Пахимера и Никифора Григоры (Карсанов А. Н. 2008. С. 570).

Некоторые исследователи полагали, что самое позднее упоминание алан как потенциальной активной силы на международной арене могло содержаться в письме от 22 апреля 1459 г. Давида II Великого Комнина, правителя Трапезунда (1458–1461 гг.), к Филиппу III Доброму, правителю Бургундии (1419–1467 гг.). По мнению различных ученых, речь могла идти об аланах (осетины) Северо-Западного Кавказа (Vasiliev A. A. 1936. P. 281; Bryer A. A. M. 1965. P. 184; Шукуров Р. М. 2001. С. 324) или аланах Крыма (Карсанов А. Н. 1995а. С. 403–404; Бубенок О. Б. 2017. С. 29). Современные ученые более полагают кавказскую локализацию этих алан или даже «южных алан (осетин)» (Малахов С. Н. 1992. С. 162; 2018. С. 95–97; 2020а. С. 409–411).

Однако, как было надежно установлено специалистами (Bryer A. A. M. 1965. P. 180–195; Карпов С. П. 1981. С. 143–145, 158–161; 2007. С. 334–335), события были спровоцированы авантюристической деятельностью минорита Лудовико да Болонья, который активно подвизался в деле получения помощи от восточных владык в организации крестовых походов по инициативе Римских Пап. Им были составлены не только фальшивые делегации, но и письма от различных правителей.

Следует указать, что данная фальсификация отразилась и в самих «письмах», в которых нет упоминания алан. В «письме» Давида Великого Комнина отмечалось, что под знаменами царя персов готовы выступить народы гитов и аранов/аронов – *natio Githorum et Aranorum* (Fallmerayer Jac. Ph. 1827. S. 267; *Cæsarís ... M DCCC LXXX*. P. 201), *natio Githorum & Aronorum* (*Epistolarum Turcicarum... M. D. XCVIII*. P. 191–192). В «письме» грузинского царя персов, т. е. царя Картли и Имеретии Георгия VIII (1446–1466 гг.), вне какой-либо связки указываются гитиарани и сасони – *Githiarani et Sasoni; populi Githiarani, & Sasoni* (*Epistolarum Turcicarum... M. D. XCVIII*. P. 194; *Cæsarís ... M DCCC LXXX*. P. 202), во вторых из которых объективно видят сванов (Bryer A. A. M. 1965. P. 183). В «письме» Горгора, т. е. правителя Самцхе Кваркваре II (1451–1498 гг.), данные народы вообще не упоминаются, ограничиваясь общим указанием

на других восточных правителей – *alij Domini orientalis (Epistolarum Turcicarum... М. D. XCVIII. P. 192–194; Cæsaris ... М DCCC LXXX. P. 201)*. Нет никаких дополнений и в других документах (*Documenti sulle Relazioni delle citta Toscane... MDCCCLXXIX. P. 188–189*). В рекомендательных письмах «посольства» Пия II к Флоренции и Филиппу III Доброму также нет никаких упоминаний.

Тогда же при публикации писем была представлена идентификация *Githorum* и *Aranorum* с готами и аланами (Fallmerayer *Jac. Ph. 1827. S. 265*). Некоторые исследователи фиксировали данную идентификацию уже без приведения оригиналов писем (Miller *W. 1926. P. 98*; Успенский *Ф. И. 1929. С. 135*). В противоположность им в *Githi* было предложено видеть джиков или черкесов (Vasiliev *A. A. 1936. P. 281*; Bryer *A. A. M. 1965. P. 184*; Малахов *С. Н. 1992. С. 162*; 2018. *С. 95–97*; 2020а. *С. 409*), что более сочетается с появлением во втором «письме» рядом сванов. Идентификация с аланами (осетинами) и джиками (черкесами) давно представлена и в отечественных в то время изданиях (Епископ Кирион. 1910. *С. 74*). Другие авторы предлагали и отождествление с аланами Крыма, где они жили в тесных контактах с готами, что привело к появлению сведений о готаланах (Карсанов *А. Н. 1995а. С. 403–404*), что опять-таки более соотносится с появлением гитиаранов во втором письме. При допуске возможного крымского происхождения алан, все же признается их кавказское происхождение, даже допускается идентификация с «южными аланами (осетинами)», за счет идентификации *Githi* с джиками и упоминания рядом джиков и алан в титулатурах различных грузинских правителей (Малахов *С. Н. 2020а. С. 410–411*).

Следует указать на то, что «письма» не дают никакого предлога полагать якобы фиксируемое в них зависимое положение алан. В «письме» Давида II Великого Комнина сказано: «*Natio Githorum et Aranorum promittunt militare sub vexillo Georgij Regis Persarum*» – «Народ гитов и аранов обещает сражаться под знаменем Георгия, царя персов». Сама фраза только отмечает полагаемое выступление гитов и аран под военным руководством Георгия, что могло означать привлечение союзных сил, наемников и т. п. В «письме» же самого Георгия VIII указано следующее: «*Sunt etiam in hac liga et alij populi Githiarani et Sasoni et tres Domini potentes, qui promptissimi sunt mouere bellum domui Othomaniorum*» – «В этом союзе есть также и другие народы, гитиараны и сасоны, и три могущественных правителя, которые наиболее готовы разжечь войну против дома османов». Таким образом, народы непосредственно выступают

в роли союзников всей коалиции, не имея никакого отношения к «автору письма».

Особо следует остановиться на самом представлении этих союзников. В «письме» Давида II Великого Комнина они названы «*natio Githorum et Aranorum*», т. е. представлены неким единым народов гитов и аран. Данное единство уже наглядно оформлено в «письме» Георгия VII: «... *alij populi Githiarani et Sasoni*» – «... другие народы, гитиараны и сасоны (сваны – А. Т.)». Если исходить из предлагавшихся идентификаций, но не их обоснования, то логично указать на готаланов (*Gothalani*) Крыма в сообщении Иосифата Барбары. Речь идет о самоназвании (Барбаро и Контарини о России. 1971. С. 131–132, 157, 181, комм. 129). Однако в таком случае сложно объяснить искажение, например, названия готов. Оно должно было быть хорошо известно самому Давиду II Великому Комнину, который первым браком, заключенным в 1429 г., был женат на Марии, дочери правителя крымских готов Алексея (*Ganchou Th.* 2000. P. 220). Не понятно в таком случае и искажение имени алан.

При кавказской локализации допустима контаминация с названием джиков, что косвенно увязывается с упоминанием их вместе со сванами. Однако ни один из известных источников никогда не фиксировал существования неких «джик-аланов». Такая контаминация могла быть произведена только человеком, не имевшим достаточно глубоких познаний в этнокарте указанных регионов, что допустимо для того же Лудовико да Болонья, который, возвращаясь с Кавказа с января 1460 г. двигался на север через Колхиду и Тан (совр. Дон) (*Pii Secundi Pontificis Max. M. DC. XIV. P. 127*). Странным выглядит и название «аранов», если исходить из признания в них алан. Во-первых, в Картли название алан почти не было употребимо. Редчайшие исключения для таких источников только говорят о заимствовании информации. Алан в картлийских исторических источниках называли «оси/овси». При аланской идентификации мы должны или отказаться от наличия грузинского источника информации, или полагать ее связь с иными этническими группами.

С другой стороны, название «араны (*Arani*)» в условиях кавказской действительности прямо напоминает название кавказской Албании – Арран, Аран, которое представлено, например, в армянском Аран, грузинском Рани, персидском Ран. Исследователи неоднократно отмечали путаницу в различных письменных источниках алан и кавказских албан. Интересно и, например, наличие

сведений о несторианской митрополии Аррана и Алании с центром в г. Барда в 1316 г. (*Synodicon Orientale...* MDCCCII. P. 620; Sachau E. 2000. S. 21), что ставит оба названия рядом в церковном вопросе. Если мы остаемся на позиции идентификации аранов с аланами, то вновь нельзя исключать контаминацию со сведениями об Аране, которая могла быть осуществлена за счет книжных знаний и вновь без наличия достаточно глубоких познаний в этнокарте кавказского региона.

Надо помнить, что история Алании была в церковном плане прямо связана с Трапезундом. Когда-то на ее границу был перенесен центр Аланской митрополии. Со временем Трапезунд все более усиливал свое давление на данный центр и считал своим приоритетом отношения с Крымом и Кавказом при официальном подчинении местных церквей Константинополю. Все это говорит о том, что в самом Трапезунде не могли путать название народа. С другой стороны, ко времени Лудовико да Болонья аланы давно сошли с международной исторической арены и не представляли собой сколь-нибудь известную и значимую на ней военную или иную силу. В таких условиях, придумка об их вовлеченности в важные современные события ничем не грозила, а возможность верификации не ушла бы далее знакомства с какими-нибудь документами прошлого, что могло только подтвердить обитание в далеких землях Кавказа или Крыма неких народов. Показательно, что Римский Папа Пий II в своих рекомендательных письмах (*Fallmerayer Jac. Ph. 1827. S. 268–269; Epistolarum Turcicarum...* M. D. XCVIII. P. 189–191; *Documenti sulle Relazioni delle citta Toscane...* MDCCCLXXIX. P. 185) не упоминает никаких гитов, аранов или гитаранов, что указывает на отсутствие в Риме точных представлений о таких далеких от него народах и соответствующей неактуальности в тех условиях их определения.

Можно полагать, что составители «писем» могли, например, исходить из неких знаний об аланах и готаланах Крыма в условиях связей с полуостровом как самого Трапезунда, так и западноевропейского купечества. Но объединение в «коалицию» Трапезунда с Кавказом могло подтолкнуть к стремлению придать ей и кавказский колорит, что привело к поверхностной контаминации со сведениями по данному региону. Ее уровень мог особо не волновать фальсификаторов в условиях практически невозможности проверки предоставленных «сведений». Но их представление могло демонстрировать особую тщательность и «глубину» проделанной

Лудовико да Болонья работы по созданию антиосманской коалиции. Такой уровень фальсификации при смешении с правдой в контексте реальных событий и исторических персонажей был вполне приемлем и допустим со стороны известного нам авантюриста и шарлатана.

Все выше сказанное позволяет полагать, что никакого привлечения алан в планируемую антиосманскую коалицию не было. Исторически такое положение вполне соответствует отсутствию в тот период у алан какого-либо военного потенциала для заметного участия в международной политике. Привлекаемые к анализу источники также не дают никаких оснований для заявлений о некоей зависимости алан от Картлийского царства, хотя некоторые авторы (Папашвили М. Г. 1998. С. 14–16; Берадзе Т. 2009. С. 188–190), вопреки всему, стремились признавать письма подлинными и соответствующе высказываться о значимости и силе грузинских владений в тот период, что, само по себе, далеко от исторической действительности. Что касается предложенных решений об идентификации алан, в целом, то они исходили из не критичного восприятия писем и их содержаний как подлинных. В таком положении не следует поднимать и вопроса в контексте тех событий об отношении алан к христианству.

Как и далеко на востоке, в истории европейских алан начинает проявляться активная пропаганда католичества, примеры которой уже приводились. Здесь следует оговориться о небольшом историографическом недоразумении. Еще в XIX в. Ф. Штраль, без указания на источник информации, писал о некоем католическом монахе «Ионе Валенсе», которому хан Узбек позволил обращать в христианство ясов и другие народы по берегам Черного моря, что «Валенса» с успехом осуществлял. События датировались ~1333 г. (Strahl Ph. 1827. S. 158). Данные сведения об «Ионе Валенте» с цитатой из латинского источника несколько ранее приводил Н. М. Карамзин (Карамзин Н. М. 1819. С. 254, 202–203, комм. 334). Позднее данное сообщение было принято В. Григорьевым, указавшим на покровительство ханом Узбеком христианам Каффы и также на источник информации об «Ионе Валенсе» (Григорьев В. 1842. С. 50–51). Уже со ссылкой на работу В. Григорьева «Иона Валенса» был отмечен в исследовании С. М. Соловьева (Соловьев С. М. 1851–1879. Стб. 918). Данные сведения были востребованы и другими авторами (Карташев А. В. 1959. С. 283; Коноводов И. Н. 1965. С. 74; Малышев А. Б. 2017. С. 75).

Обращение к указанному Н. М. Карамзиным и В. Григорьевым источнику показывает, что речь должна идти об упоминавшемся Иоанне (Джованни) Монте Корвино. Что касается хана Узбека, то через его крымские владения проходил путь и католических миссионеров. Так, в 1338 г. Иоанн да Мариньолли следовал в Китай ко двору монгольского императора через Каффу, где встретился с ханом Узбеком и преподнес ему письмо и подарки от Римского Папы Бенедикта VII.

Некий «Иона Валенса/Валент» появился в научных изданиях за счет несколько искаженной информации, содержащейся в передаче привлеченного еще Н. М. Карамзиным источника: «...per Legatum vestrum Fratrem Joannem Valentem, sanctum & sufficientem Virum...», «...per legatum vestrum fratrem Joannem Valenteni, saictuni et sufficientem virum...» (Historia Polemica de Græcorum Schismate. MDCCXX. P. 197; Cæsaris... M DCCC LXXXa. P. 142, № 75). Речь, несомненно, идет об упоминавшемся письме Римскому Папе от аланской знати из Китая, написанном в 1336 г. и переданном адресату посольством в 1338 г. В нем сообщалось о смерти 8 лет назад Иоанна, т. е. Иоанна Монте Корвино, Папского посланника, который ранее просвещал их в католической вере: «... per legatum vestrum fratrem Joannem, valenteni, saictuni et sufficientem virum...» (Annales minorum... MDCCXXXIIIa. P. 210; Mosheim Io. L. M DCC XXXXI. P. 167, № LXXV). Как видно, в данном письме Иоанн Монте Корвино характеризуется благодарными ему аланами как «храбрый, святой и одаренный муж» (Красносельцев Н. 1872. С. 118; Cathay and the Way Thither... MDCCXXXIV. P. 182; Moule A. C. 1914. P. 539; 1930. P. 196; Хеннинг Р. 1962. С. 224–225; Moorman J. 1968. P. 238).

Таким образом, характеристика Иоанна Монте Корвино *valenteni* (*valens* – «храбрый», «мужественный») курьезно превратилась в его родовое имя *Valens* – Валенс. В связи с выше изложенным нам следует отказаться от ранее приводившегося указания на Иону Валенсу – проповедника католичества у ясов Причерноморья (Туаллагов А. А. 2009. С. 152) за счет доверия к прежним изданиям. Не было никакого католического проповедника у алан-ясов Причерноморья «Ионы Валенсы», а был Иоанн Монте Корвино, проповедовавший католичество у алан-асов в Китае. В данной связи следует также отметить, что аланы на службе империи Юань в Китае не были, как порой полагают (Mission to Asia. 1966. P. XXXIII; Kuhn W. 2006. P. 12), выходцами из черноморского региона. Их родина находилась на Северном Кавказе. То же следует сказать и по поводу

утверждения (После Марко Поло. 1968. С. 120–121), что они были выходцами из закаспийских степей.

Трудно точно сказать, когда первые католические миссионеры обратились к кавказским аланам. Так, некоторые исследователи указывают на сообщение о гибели от рук православных в 1288 г. двух францисканцев Конрада Саксонского и Стефана (Иштван) Венгерского возле «Каспийских гор». По одним сведениям, события произошли в Иверии (Ормерия), по другим, они были убиты аланами (Richard J. 1963. P. 607, 610, n. 3). Сегодня можно уточнить с данными сведениями.

Согласно «Каталогу провинций ордена меньших братьев», составленному при участии францисканца Паолоно Венето, епископа Поццуоле, и содержащемуся в кодексе, составленном между 1334 г. и 1339 г., Конрад из Саксонии и Иштван Венгр были убиты аланами за веру. Иштвана Венгра аланы сначала подвесили, затем бросили в огонь, после вспороли живот и волочили за хвостом лошади, после чего убили мечом (Хаутала Р. 2019. С. 457, 458). Если сведения действительно связаны с аланами, то они должны бы были обуславливаться известной активной деятельностью католических миссий в Картли, которые могли попытаться действовать в соседних горных территориях у алан. Но исследователи выражают справедливые сомнения в отношении упоминания алан (Хаутала Р. 2019. С. 321, прим. 14, 459, прим. 16), указывая на другой источник.

В «Хронике 24 генеральных министров ордена миноритов», составленной между 1360 г. и 1373 г., как полагают, Арно де Сарраном, министром францисканской провинции Аквитании, сообщается о том, что Конрад из Саксонии и Иштван из Венгрии были растерзаны и убиты в Иверии, располагавшейся у Каспийских гор, подкараулившими их православными, возмущенными их проповедями (Хаутала Р. 2019. С. 571, 584). Исследователи переносят события на Северный Кавказ. В той же «Хронике» рассказывается об убийстве мусульманами Иштвана из Венгрии в Сарае в 1334 г.

Доминиканец Иоанн III (Иоанн де Галонифонтибус), архиепископ персидского г. Султанийе, в своем труде, завершеном в 1404 г., относил ассов и алан к христианским народам, помещал их в горах над Грузией и отмечал обращение многих в этой земле, включая двалов, в свою веру доминиканцами и францисканцами, имевшими в регионе много колоний. Причем, представление в перечне христианских народов, как отмечали исследователи, в форме пары *Assi et Alani* (*Allani*) указывает на их общее значение (*Der «Libellus de*

Notitia Orbis» Ioannes' III. 1938. S. 108, 113; Tardy L. 1978. P. 91, 97, 104, n. 63, 110, n. 131; Иоанн де Галонифонтибус. 1980. С. 9, 13, 19; Алемань А. 2003. С. 222). Предлагаются и некоторые дополнительные наблюдения по информации источника (Малахов С. Н. 2020б. С. 396). Гораздо позднее бургомистр Амстердама Н. Витсен приводит свидетельство картлийского принца Арчила 1698 г., в котором, что не удивительно в свете известных претензий закавказских правителей, горная Осетия называется среди грузинских владений. Как и в других таких горных районах здесь помещаются «дикие христиане, которые не умеют ни читать, ни писать» (Николаас Витсен. 2010. С. 661).

Как уже отмечалось, Иоганн Шильтбергер указывал, что богослужения по греческому исповеданию совершают на яссском языке (Путешествие Ивана Шильтбергера... 1867. С. 102; Малахов С. Н. 2015. С. 19; Байер Х.-Ф. 2001. С. 234, 236). Кроме того, он описал один свадебный обычай у грузин и яссов (асс), заметив затем о таком же обычае в Армении. В определенных случаях в нем принимали участие и священники (Путешествие Ивана Шильтбергера... 1867. С. 109–110). Однако сложно понять, участие священников являлось общим элементом или оно относилось только к грузинам. Сам Иоганн Шильтбергер у асов-алан не был, поэтому его сведения не претендуют на аутентичные (вспомним отмеченные формы названия асов).

Баварец также упоминал для ~1410 г. г. Джулад в стране Бештамак или гористую страну Джулат, где было много христиан и свое католическое епископство. Священники не знали латыни и вели богослужение на татарском языке, который понимали многие язычники (Hans Schiltbergers Reisebuch. 1885. S. 38; Путешествие Ивана Шильтбергера... 1867. С. 31–33, 56, 136). Однако исследователи отвергают связь священников с кармелитами (Малахов С. Н. 2020б. С. 397–398). Владение «татарским языком» было обычно и для алан (Алемань А. 2003. С. 287). Скорее, здесь речь шла не о богослужении на разных местных кавказских языках (Виноградов В. Б., Голованова С. А. 2008. С. 132; Нарожный Е. И. 2014. С. 148), а именно о тюркском языке, выступавшим в роли своеобразного *lingua franca*, хотя представлено и другое решение (Малахов С. Н. 2020б. С. 398–402). Не исключено, что сообщалось о Верхнем Джулате, располагавшемся возле современного с. Эльхотово в Северной Осетии.

Свидетельство сопоставимо и с синхронными данными о распространении татарского языка у разных кавказских народов ар-

хиепископа Султанийе и всего Востока. Иногда данный язык пытались трактовать как аланский или как различные кавказские языки, основываясь на отдельной публикации произведения Иоганна Шильтбергера 1859 г. (*Reisen des Johannes Schiltberger*. 1859. S. 87–88), переведенной на русский язык в 1867 г. (Путешествие Ивана Шильтбергера... 1867. С. 31–32). Однако исследователи, видимо, не учитывали, приводимый в издании 1885 г. Нюрнбергской рукописи следом за сообщением образец начала «Отче наш». Он несколько искажен, но не оставляет сомнений, что использовался именно тюркский язык. Сведения позволяют и надежно отделить язык ясов от тюркских. Считать «татарский язык» «варваризированным греческим» (Войтенко А. А. 2019. С. 278) нет видимых оснований.

Иосафат Барбаро, описывая поход 1486 г. Шейх-Хайдара, со слов доминиканца Винченцо, отмечал, что в провинции Элохци у реки Терх в Кавказских горах было много христиан-католиков, а далее – христиан-православных, которых мусульмане-сектанты безжалостно уничтожали (Нарожный Е. И. 1985. С. 59–60; 2001. С. 20–27; Волков И. В. 2003. С. 226–227). По мнению исследователей, поход (или походы 1483 г. и 1487 г.) был направлен против христиан-алан (Физлуллах ибн Рузбихан Хунджи. 1987. С. 148; Малахов С. Н. 2020б. С. 416–420). Картографические материалы содержат сведения о наличии «двух монастырей и 5 кочующих католических миссий» в районе верхней Кубани (Нарожный Е. И. 2001. С. 26).

Итальянский монах Арканджело Ламберти, бывший миссионером в Мингрелии (Колхида) в 1635–1653 гг., отмечал, что аланы вместе с некоторыми другими кавказскими народами именуются христианами, но живут без законов и занимаются разбоем и охотой (*Relatione della Colchide...* 1654. P. 2; Описание Колхиды или Мингрелии о. Ламберти... 1877. С. 210–211; Арканджело Ламберти. 1913. С. 2). Впрочем, источник не дает никаких отдельных сведений об аланах, считая их образ жизни частью похожим на таковой у сванов и абхазов. Поэтому трудно говорить о какой-либо выверенности приводимых данных в условиях отсутствия непосредственного знакомства миссионера с аланами. В целом, Арканджело Ламберти указывал, что с северо-востока от Мингрелии в горах жили абкасси (абхазы), аланы, сваны, караччиолы (карачаевцы), джики (зихи) и чиркасси (черкесы), формально считавшиеся христианами. Соответствующее расположение было представлено на карте издания (*Relatione della Colchide...* 1654. P. 13, 189, 196, 200; Vivien de Saint-

Martin. 1850. P. 169–171; Описание Колхиды... 1877. С. 210, 212; Арканджело Ламберти. 1913. С. 186–187, 190).

О самой отдельной группе алан рядом со сванами и абхазами, как указывают исследователи (Кузнецов В. А. 2017. С. 296), свидетельствуют и другие источники. Видимо, об этих аланах позднее писал Вахушти Багратиони, указывая, что аланы ранее были христианами, а теперь представляют собой идолопоклонников без веры, а некоторые – мусульман, но невежды и в этой религии (Царевич Вахушти. 1904. С. 237). Албанский патриарх Есаи Хасан-Джалалян (1702–1728 гг.) отмечал христианское вероисповедание у алан до их разгрома Тимуром (Есаи Хасан-Джалалян. 1989. С. 13, 25, прим. 110). Но, несомненно, в источнике аланы спутаны с албанами.

Некоторую сложность составляет восприятие следующей краткой информации. Отмечались сведения грамоты (Музей Грузии. № 1913) правителя Гурии Мамиа Гуриели иерусалимскому патриарху Феофану, предположительно ~1613 г., о «митрополите Алании». Они сопоставляются со сведениями челобитной 1652 г. Германа – митрополита «Хопивского и ленильской земли», а в грамоте – «митрополита города Хопия и Аления». Герман фигурирует и как «иверские земли хопивский и ланильский митрополит». Предполагалось, что за вторым названием скрывается искажение корня «алан» (Полиевктов М. А. 1932. С. 23). Речь может идти о «городе Хопия и Аления монастыре», зафиксированном в жалованной грамоте 1652 г. (Броневский С. М. 2004. С. 323). В первом случае речь идет о г. Хоби, у одноименной реки Хоби, в 3 км от которого находится монастырь Хоби, т. е. о землях исторической Мингрелии. Действительно ли Аления связана с аланами, хотя бы топонимически, сложно сказать без дополнительного изучения вопроса. Но само наличие сведений об «Алании-Алении» на Северо-Западном Кавказе не следует игнорировать до проведения более подробного анализа.

В своем труде, написанном в 1667 г., Павел Алеппский делил Абхазию на Мингрелию и землю, которую населяли олланы, авазги, зикхи, черкесы, леки, соаны. Род Оси автор помещал между Имеретией и Картли (Материалы к истории Грузии... 1973. С. 75). Надо полагать, что под олланами следует понимать алан, что, как представляется, подтверждается последующим замечанием Павла Алеппского, что, по сведениям из Мингрелии, христианские миссионеры по несколько лет были в плену у алан и зикхов (Материалы к истории Грузии... 1973. С. 78). Надо полагать, что речь идет о попытках распространения среди алан христианства. Но в данном

случае, как и в выше приведенных, следует помнить и о сложности вопроса этнического состояния алан в такой поздний период, о примерах перехода названия на географический уровень и т. д.

История христианства у алан выявила одну специфическую закономерность. Аланы, ушедшие в Китай на службу к монгольским императорам, мигрировавшие в Венгрию, обитавшие в Крыму, а также, видимо, и остававшиеся на Кавказе со временем переходили из православного вероисповедания в католическое. Конечно, у каждой из указанных групп была своя история перехода. В конечном итоге, так завершались и подвижнические труды католических миссионеров, активно действовавших непосредственно среди алан и поддерживаемых Папским Престолом.

Ранее отмечалось, что еще в XII в. Абу Абдаллах Мухаммад ал-Идриси неожиданно относил к несторианам неких алан из византийских владений в Малой Азии. Данное сообщение было логично поставлено исследователями под сомнение. О несложившихся между аланами и несторианами в империи Юань отношениях впоследствии сообщал Гильом де Рубрук. Вместе с тем, сохранились некоторые сведения о наличии в 1316 г. несторианской митрополии Аррана и Алании с центром в г. Барда (*Synodicon Orientale... MDCCCCII*. P. 620; Sachau E. 1919. S. 21), который в конце VIII–начале IX вв. перестал быть центром Албанской церкви, а с 900 г. стал резиденцией митрополии Восточно-Сирийской несторианской церкви.

Нам ничего конкретно не известно о ее деятельности среди кавказских алан. Возможно, сам факт ее существования свидетельствует о том, что не только католики воспользовались ситуацией с положением христианства среди алан в монгольский период. Такая конкуренция могла, например, стимулироваться наличием пяти католических епископств на территории Дагестана (Richard J. 1963. С. 607). Но, не исключено, мы имеем дело с церковной декларацией, выдающей желаемое за действительное. Собственно, у нас нет и должных подтверждений об особых успехах католического миссионерства среди алан Кавказа. Вынужденно отметим, что попытка чтения по-осетински Трусовской надписи, якобы составленной сирийско-несторианском письмом, испытавшим влияние грузинского письма и датируемой 1326 г. (Турчанинов Г. Ф. 2013. С. 168–189; Кузнецов В. А. 2002. С. 23), не признана специалистами, которые сегодня рассматривают ее как пример «ментальной» фальсификации, полагая грузинский характер надписи (Каштанов Д. В. 2012. С. 335–336).

Исследователи обратили обоснованное внимание, что даже православный центр Алании в Нижнем Архызе всегда оставался окружен языческими могильниками и культовыми сооружениями, что даже не позволяет понять, кого из алан было здесь больше – христиан или язычников (Кузнецов В. А. 2017. С. 146–156, 204). Постулируемый упадок и регресс христианства в Алании, ослабление ее церковной организации полагается рассматривать в совокупности с данными по общему состоянию Алании в конце XII–начале XIII вв. В данном контексте указывается, что, хотя церковный поселок доживает до второй половины XIV в., но жизнь на самом городище, возможно, появившемся на месте аланского поселка IX в. и точно функционировавшим в X–XII вв., постепенно затухает, а для XIII в. не прослеживается.

Православный клир состоял практически исключительно из греков, их деятельность носила миссионерский характер, что указывает на продолжавшуюся непопулярность христианства у алан. Христианство распространялось среди незначительной части феодализирующейся верхушки. Ослабление Алании усматривают в процессах децентрализации и в активном проникновении тюркского элемента, прослеживаемого по каменным изваяниям, одному женскому погребению, котлам с внутренними ушками, руническим надписям и т. д. В целом, процесс затухания жизни на Нижнем Архызе прослеживается весьма гипотетически, связываясь с усилением внутренней феодальной раздробленности и продвижением тюркоязычного населения, изменявшего демографию и соотношение сил (Кузнецов В. А. 2017. С. 225–227, 285–305).

Вплоть до последнего времени приводятся абстрактные рассуждения о проникновении тюркоязычных половцев в верховья Кубани как основополагающего фактора отхода алан в ущелья, где они затем ассимилируются пришельцами, но массой уходят на р. Урух (современная Северная Осетия), где формируется дигорская часть осетинского народа. Полагают, что половцы смешивались здесь с тюрками болгаро-хазарского происхождения, что усиливало тюркизацию и номадизацию. Подтверждением событий предлагается считать церковные сведения о «номадизации» местного населения и о переносе центра митрополии Алании в Сотириуполь (Кузнецов В. А. 2019. С. 19–20, 99–101). Они служат уже основанием и для утверждения, что в западной части Алании в X–XII вв. якобы доминировал тюркский этноязыковой компонент, а аланы и асы

якобы говорили на печенежском или тюркском языке (Сабанчиев Х.-М. А. и др. 2014. С. 35–37). Печенеги вообще объявляются основой Аланского государства (Сабанчиев Х.-М. А. и др. 2014. С. 33). Данная антинаучная картина, к сожалению, некритично приводится другими исследователями (Маан О. В. 2020. С. 135–137).

Естественно, усиление децентрализации ослабляло государство, однако данный процесс не означает автоматического ослабления церковной организации. Весьма гипотетично придание особого значения тюркскому элементу, которое не имеет сколь-нибудь весомого и зримого воплощения. Нет никаких письменных и археологических источников, которые могли бы так свидетельствовать о подобном ослаблении и фактической утрате аланами самого центра своей государственности и массового переселения на восток. Но аланское государство вплоть до монгольского вторжения предстает важной политической силой региона, нисколько не потесненной половцами.

Сведения различных письменных источников указывают на сохранение в Алании вплоть до монгольского завоевания правящей династии и единой государственной столицы, что противоречит «логическим» заключениям авторов (Кузнецов В. А. 1988а. С. 76–89; 1992. С. 216; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 58–62; 2021. С. 7, 35–37, 247; Chkhaidze V., Vinogradov A. 2019. P. 189) о якобы прекращении существования единой Алании еще в XI или XII вв., о наличии двух династий в Алании (Туаллагов А. А. 2019б. С. 147). Произвольна и предполагаемая трактовка (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 38) сведений о братьях Пареджане и Пакатаре как отражении наличия двух царей в Восточной Алании во второй половине XIII в. Учитывая известную недобросовестность грузинской историографии, следует указать, что ни европейские, ни китайские, ни арабские, ни какие-либо другие источники не содержат даже косвенных данных о наличии в Алании двух политических центров, двух династий.

В целом, сама идея о наличии в Алании разных династий, которая курьезно была представлена еще в работах столетней давности (Чичинадзе З. 1903. С. 95), строится на достаточно шатких основаниях и не учитывает общий круг сведений грузинских источников (Туаллагов А. А. 2019б. С. 170–171). Так, например, отдельно приводятся сообщение грузинского трактата XIV в. «Распорядок царского двора», в котором, со ссылкой на Арсения Икалтойского (~1050–1127 гг.), обращавшего свои труды исключительно к Давиду IV Воз-

обновителю, упоминаются два царя овсов, и сообщение «Истории царя царей Давида», в которой представлены осетинские цари, якобы представшие перед картлийским правителем как рабы (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 58–59; 2021. С. 34–35). Выше отмечалось, что последнее заявление является явной фальшивкой. Что касается «царей», то, например, в «Памятнике эриставов» конца XV в. упоминается о жестокой борьбе между овскими царями, под которыми, как сразу выясняется, скрывались двоюродные братья (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 59). Таким образом, «цари» грузинских источников могли представлять собой не только верховных правителей, но и нецарствующих представителей правящего рода.

Обратим, в частности, внимание и на историю брака Тамары и Давида-Сослана. Сама возможность такого брака со стороны Давида-Сослана однозначно свидетельствует о том, что он не имел даже теоретических шансов взойти на престол Алании. Но в грузинских источниках он представляется как «сын осетинских царей», «царь осетин» (Басилий Эзосмодзгвари. 2008. С. 323, прим. 23). Если первое определение, само по себе, раскрывает легковесность использования определения «цари», то второе уже явная фальшивка. Но, в целом, они подтверждают тот факт, что под «царями» алан понимались не только официальные правители, но и представители царской династии, которые могли находиться в различной степени близости родства между собой.

Указание на то, что В. И. Абаев выдвинул версию о существовании двух аланских династий (Кузнецов В. А. 1990. С. 111; 2014а. С. 138) несколько неточна. Исследователь указывал на наличие двух осетинских фамилий, но по вполне объективным причинам не брался решать такой вопрос для аланского периода (Абаев В. И. 1990а. С. 420–421). Само отнесение фамилий к области средневековой титулатуры, которое имеет и несколько иной подход (Урзиати В. С. 2017. С. 290–300), что не учитывается заявителем, также позволяет воздержаться от принятия полагаемого решения. Высказанные прежде критические возражения по гипотезе о двух династиях в Алании (Фидаров Р. Ф. 2011. С. 18–19) остаются в силе. Большие сомнения вызывает и полагаемое отнесение появления в Алании соответствующей титулатуры, но никак не фамилии (Цагараев В. 2000. С. 162–163), к домонгольскому периоду (Туаллагов А. А. 2019б. С. 187–188). В собственно осетинской традиции формирование данных фамилий также не связано со столь ранним временем.

Справедливо отмечено (Малахов С. Н. 2020. С. 189), что децентрализация Алании наступила вследствие монгольского нашествия. Попытка представлять Аланию разделенную на не связанные между собой восточную и западную части, в которой восточная оказывалась в политическом и диктуемым им идеологическом подчинении Грузии, особенно усилившимся с XI в. (Дидебулидзе З. Ш. 1983. С. 26, 38), ничем не подтверждается. Но показательно, что именно на этот период приходятся неоспоримые сведения о правлении «эксусиократора всей Алании». Следует, в целом, согласиться с заключением, что выдвигаемые некоторыми авторами (Дидебулидзе З. Ш. 1983) положения об алаано-грузинских отношениях не имеют доказательств (Кузнецов В. А. 1985б. С. 96–98). Попытки отнести и подчинение горной Двалетии того периода Грузии (Гамрекели В. Н. 1961. С. 81–85) за счет появления там храмов грузинского зодчества и трактовки данных Сумбата о деятельности Баграта III (975–1014 гг.) неубедительны в силу отсутствия в них таких сведений даже с учетом явного преувеличения масштабов и мощи Карлийского государства (Сумбат Давитис-дзе. 2008. С. 228, 239, комм. 126), сравнимого со сведениями, например, «Завещания святого царя Давида Возобновителя».

Странным выглядит и положение о номадизации населения горных ущелий, которые никогда в своей истории не были приспособлены для такого хозяйствования. Не вдаваясь в подробный разбор отдельных суждений, только кратко отметим, что половецкая идентификация отдельного женского погребения может отражать обычные межбрачные связи, что сегодня соответствующе и объясняется (Кузнецов В. А. 2020а. С. 96). Причем, его христианский характер указывает на соответствующую линию таких связей. Не столь однозначна этническая трактовка каменных изваяний. Котлы с внутренними ушками, которые гораздо ранее появляются у самих алан, более не рассматриваются как однозначный этнический показатель (Афанасьев Г. Е., Лопан О. В. 2008. С. 544–545; Афанасьев Г. Е. 2001. С. 46; Лопан О. В. 2007. С. 240–311; Нарожный Е. И. 2010. С. 176–177), что, видимо, теперь также осознается (Кузнецов В. А. 2020. С. 273). Пример с прочтением рунической надписи не вызывает доверия.

Конечно, нет никаких оснований отрицать проникновение тюркского этнического элемента в регионе, в целом, но придавать ему столь важное и во многом решающее значение в процессе затухания христианского начала в местной среде не следует. Заметим,

что параллельно приводятся наблюдения о продвижении только отдельной группы половцев к аланскому центру и об «уравновешенном и даже союзническом характере» алано-кипчакских отношений, о «соединении и союзничестве аланской и половецкой аристократии» (Кузнецов В. А. 2015. С. 37–46). Другие исследователи появление тюркоязычного элемента в западной части Алании рассматривали как фактор, вызвавший экономический подъем государства (Гадло А. В. 1977. С. 209). Но полиэтническое состояние региона того периода, в целом, вполне ощутимо (Малахов С. Н. 2020б. С. 76–79).

С другой стороны, исследователи полагают, что именно этническая пестрота местного населения стала основой ускорителя распространения христианства, ссылаясь на исследования по другим регионам (Авдиенко В. Г. 1979. С. 102–104; Савенко С. Н. 2017. С. 166; Тесаев З. А. 2017. С. 50–51). Теоретически допуская возможность подобного развития событий, следует указать, что сам принцип решения по аналогии, без конкретного анализа материалов из Алании, весьма условен. Тот же интенсивный процесс проникновения христианства в данную часть Алании вполне надежно обуславливается помещением здесь самого социально-политического центра государства. История христианства в Закавказье обнаруживает и обратную зависимость. Отдельные авторы полагали, что «православие ближе всего подходило по «национальному духу»... аланам средневековья, взлет которых совпал со взлетом христианства» (Овчинникова Б. Б., Горст А. П. 1995. С. 70–71). Но такое полагание категории «национального духа» сложно отнести к научному анализу.

Кроме того, следует помнить, что Константинопольский патриархат действовал, в том числе, по линии создания этно-государственных христианских центров. Таковой, несомненно, являлась изначально архиепископия Алании, а затем и митрополия. Те же письма Николая Мистика четко указывают, что процесс христианизации уже вне границ византийского мира здесь мыслился именно как христианизация определенного этноса.

Исследователи прослеживали и прямо противоположные условия для распространения христианства. Речь идет о «вторичном синкретизме» – взаимодействия традиционных и мировых религий: «Язычество, вплетённое в живую ткань жизни народа, оказалось неуничтожимым при любом идеологическом воздействии, в то же время монотеистические религиозные системы, которые

имели развитую догматику, культ и институты, также оказались весьма гибкими. Богословская рефлексия не только защищала чистоту догматики, но и способствовала возникновению адаптированных версий монотеизма, выступала движущей силой процесса синкретизации.

Принятие мировой религии... становилось мощным фактором самоопределения такой этнической общности как народность. Парадоксально, что мировые религии, содержащие сильные универсалистские тенденции по объединению всего человечества., на деле стали предпосылкой укрепления этнической идентичности. Так основание Мухаммедом ислама позволило арабским племенам осознать своё генетическое единство. Так принятие всё того же ислама позволило татарам осознать себя татарами., узбекам – узбеками... Аналогичным образом распространение христианства на Руси стало фактором консолидации славянских племён в более широкие этнические и государственные образования. В результате синкретизм второго типа стал основой идентичности таких естественно-исторических общностей людей как народность и нация.

Роль государства в процессе религиозной синкретизации второго типа трудно переоценить. Идеология монотеизма., принятая на вооружение власть предержащими, она транслировалась государством в качестве обязательной мировоззренческой системы. Таким образом, именно государство чаще всего становилось инициатором распространения монотеистической религии и «прививки» её к местным верованиям.

Синкретизация монотеизма с язычеством внутри этнических версий мировых религий способствовала консервации и сохранению автохтонных языческих элементов, пошла на пользу аутентичным культурным формам...

Таким образом, религиозный синкретизм второго типа сыграл важнейшую культурную роль: он позволил самым различным этническим образованиям сформировать мировоззренческие системы, которые позволили им включиться в общемировой исторический процесс. Способность к синкретизации стала предпосылкой адаптации этих систем к историческим переменам. Синкретизм стал способом сохранения культурного наследия этносов» (Беляева Е. В. 2008. С. 22–23).

Мы позволили себе столь пространную цитату, т. к. в ней выражено именно то понимание процесса проникновения христианства в Аланию, которое разделяется и нами. Сегодня исследовате-

ли также отмечают, что в аланском обществе наблюдались такие тенденции и процессы как «развитие этнической консолидации на основе православной веры и формирование этнического самосознания средневекового аланского этноса» (Малахов С. Н. 2020б. С. 272). Здесь следует отметить и наблюдения о взаимодействии «народной религии» и «высокой религии» (Напольских В. В. 2002. С. 138–141). Отмечавшееся исследователями для аланского периода наслоение христианства на языческие понятия, в которых усматривают синтез собственно аланских (иранских) и кавказских элементов (Абаев В. И. 1990. С. 113), а затем приход периода «оязычивание христианской старины» (Миллер В. Ф. 1992. С. 421–422) или «своего рода вторичного язычества, образовавшегося в период между крахом Византии и сравнительно недавним наступлением двух великих религий» (Дюмезиль Ж. 1976. С. 12), представляется продолжением процесса «вторичного синкретизма». Но он уже шел в условиях потери государственного обеспечения проникновения христианства и усиления противоположного давления со стороны традиционной и сложившейся к тому времени синкретической религии. Именно такой процесс обусловил сложение традиционной осетинской религии, в которой уже на современном этапе вновь проявилось взаимодействие с мировыми религиями (христианство, ислам), включая выработку идеи монотеизма, которую сегодня порой пытаются выдать за оригинальное, собственно аланское наследие. Противопоставление истории христианства у алан и осетин (Халидов А. И. 2019. С. 323–324) неисторично.

Заслуживающие внимания наблюдения и выводы о данном этапе приведены и другими исследователями: «... скорее христианство включалось в традиционную религию, чем наоборот. Происходил интересный процесс создания региональных версий христианской культуры путем конкретизации христианских догматов в соответствии с реальными условиями жизни горцев, особенностями их мышления и последующим введением традиционных культов в христианское богослужение... процессы в силу локальных особенностей месторазвития на каждой конкретной территории сформировали своеобразные варианты обрядности, в большей или меньшей степени сопоставимые с христианской культурой. В отсутствие сильной государственной власти и постоянных контактов с конфессиональными центрами процесс христианизации продолжался, и на базе традиционной культуры происходило формирование вариантов т. н. «народного христианства». Посте-

пенная трансформация этих народных вариантов христианской культуры приводила к нативизации христианства, насыщению его местными верованиями и ритуалами, что имело место не только в высокогорье, но и в тех регионах Северного Кавказа, где в предшествующий период позиции христианства были довольно сильны» (Пищулина В. В. 2007. С. 34–35). Скорее, происходила нативизация христианских элементов в рамках отмеченного прежнего процесса «вторичного синкретизма» при возобладании традиционных элементов над христианскими, которые и ранее порой формально выражались через ономастическую христианизацию, календарное приурочивание, частью взаимосвязанных, и т. д.

Было высказано мнение, что «...сегодня наследие христианской Алании зачастую становится предметом националистических претензий и даже фальсификаций. И здесь следует вспомнить, что средневековый аланский этнос сложился из различных этнических компонентов. В истории и искусстве христианской Алании мы не видим, однако, доминирования или даже проявления какого-либо этнического начала: Церковь и церкви Алании были составной частью восточнохристианского мира, оставаясь тесно связаны с Абхазией, Грузией, Малой Азией, Константинополем. Ведь главной целью византийских миссионеров в Алании была, напротив, замена местных обычаев христианской моралью и культурой. Поэтому недопустимо использовать культурное наследие христианской Алании для создания националистических мифов, призванных исключить из него всех остальных. Наоборот, причастность к нему должна послужить сближению различных народов, живущих на древней аланской земле» (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 7–8).

В приведенном мнении объединены два взаимно ничем не обусловленных положения. Первое – полагаемое положение с «аланским наследием» – никак не связано с реальной историей Алании и наукой, а обусловлено современными общественно-политическими и даже частными интересами, порождающими соответствующие манипуляции. В данном контексте призыв к объединению представляется утопией. Сложение средневекового аланского этноса не отменяет факта существования самого аланского этноса, что делает призыв к объединению абстракцией, которую легко включить все в те же манипуляции. Второе – цель миссионерства и положение христианства в Алании – не может быть принято. Какой бы не была цель, но никогда христианство ни у одного народа не внедрялось в некое стирильном виде, полностью отменяя предше-

ствующее ему культурное наследие. Бесспорно, такое же положение было и в Алании, чему есть многочисленные фактические подтверждения, которые раскрываются исследователями вплоть до нашего времени (Салбиев Т. К. 2017. С. 135–185). В целом, представленная позиция вызывает справедливые нарекания (Малахов С. Н. 2020б. С. 61–62).

Например, в частности, исследователи отмечают, что Змейский могильник, наравне с Римгорским, являлся наиболее христианизированным. Но и в нем мы наблюдаем заметное сохранение дохристианских погребальных традиций. Полагают, что в период последней трети X–начала XIV вв. для территории Эльхотовских ворот христианский погребальный обряд еще не сформировался (Бакушев М. А., Леонтьева А. С. 2020. С. 283). Аналогичная ситуация представлена и в позднеаланских погребениях XIII–XIV вв. у с. Дзуарыкау (Марченко И. И., Тургиев Т. Б. 1980. С. 120–125).

Видимо, следует помнить, что именно горские аланские и частью неаланские общества стали главной основой последующего формирования осетинского этноса, объективно определяя и его религиозное состояние. Поэтому важны и следующие наблюдения исследователей: «... IV–VI вв. ... Безусловно то, что формирование пантеона происходило в разной этнической среде в период созревания некоторой праосетинской общности из ираноязычных и общекавказских элементов. И на этом хронологическом уровне действовали факторы, располагавшие к глубокой консервации как материальной, так и духовной жизни горского общества; они практически непреходящи...

VII–IX вв. ... Сам факт широкого распространения единообразной материальной культуры на территории каганата, значительное количество погребальных памятников в предгорьях заставляют думать, что здесь шел процесс, аналогичный предыдущему.

X–XII вв. – время распространения в горах христианства. Распространение монотеистической религии свидетельствует об определенной деформации традиционной горской структуры... Христианство не было принято в чистом виде... христианские догматы не были восприняты широкими массами горцев. Носителем христианства была военно-политическая верхушка, с уничтожением которой уходит и христианство, и вновь появляется множество общинных и ущельских культов. Существование синкретизма позволяет предполагать, что происходила значительная деформация традиционных верований...

XV–XVI вв. ... Существование различных культов... никакой системы во всем этом многообразии нет... отражают традиционную природу социальной жизни горцев...

XVIII–XIX вв. ... Россия и Турция, две монотеистические религии... Каждая накладывает свой отпечаток на существующую систему религиозных взглядов. Вступает в действие механизм деструктивного конфликта... И та, и другая религии были приняты горцами формально, так как здесь не существовало социальной базы для монотеизма.» (Чипирова Л. А. 1993. С. 141–143).

Основная причина неудачи христианства, повторим, должна заключаться в уходе центра митрополии Алании из самого государства, окончательно повлекшего его оторванность от своей паствы, ее непосредственных нужд и самой духовной миссии христианской проповеди. Если успеху и выгоде (союзнические отношения, военная помощь и т. д.) императорской власти Константинополя в отношениях с Аланией не мешала дистанцированность их государственных центров, то для церковной власти такое положение служило только собственной выгоде, пресекавшей успех в деле христианизации брошенной аланской паствы. Уже с первых своих шагов миссионерская деятельность была дискомфортна для византийского клира, о чем наглядно свидетельствуют письма крестителя Алании Петра, постоянно жалующегося на свое положение. Комформизм византийского миссионерства (Иванов С. А. 2003. С. 149–150), да еще в условиях деятельности за пределами «византийского мира», превалирование жажды материальной выгоды над духовным служением обрекли на конечную неудачу Константинопольский патриархат в деле христианизации алан, которое завершалось перехватом инициативы католичеством и окончательным политическим крахом после падения Константинополя и тотального разорения алан Кавказа.

Именно данное развитие событий позволяет согласиться в некотором приближении с заключением, что сама христианизация аланского населения не сопровождалась его евангелизацией, а имела характер «народного», поверхностного христианства, наложившегося на древнюю языческую основу, когда христианские элементы сливались с внешне близкими местными языческими верованиями, ведя не к «двоеверию», а к христианизированному язычеству (Кузнецов В. А. 2013. С. 639–640; 2020. С. 282). За данным явлением стояла не какая-то особенность верований или менталитета местной аланской среды, как полагают при этом исследовате-

ли, а особенность действия и бездействия пришлого византийского православного клира. Такое положение не исключает того, что в отдельных районах происходило широкое распространение христианства и воцерковление значительной части местного населения (Малахов С. Н. 2015. С. 319; Кузнецов В. А. 2020. С. 285).

Исследователи заметили, что отсутствие переводов на аланский язык христианских текстов, сведений об изучении аланского языка приезжавшими из Византии священниками указывает на неприятие большинством аланского населения христианства (Foltz R. 2019. P. 83). Они же свидетельствуют о соответствующем формализме на определенном этапе константинопольского клира в его деятельности в Алании. Полагают, что в Алании не было условий для закрепления христианства в силу отсутствия необходимого для него социально-политического развития, т. к. христианство основывалось в средневековье на строго иерархизированной и феодализованной структуре (Дударев Л. С. 2010. С. 198–199). Однако данный вывод как в отношении определения уровня социально-политического развития Алании, так и условий христианизации не представляется достаточно обоснованным.

С другой стороны, по мнению некоторых ученых, наблюдалась уже не христианизация, а евангелизация социальной верхушки Алании, что надежно представлено в истории ее междинастических браков (Кузнецов В. А. 2002. С. 124). Действительно, православное христианство, еще и в условиях раскола в 1054 г. между константинопольской и римской церквями, способствовало сближению правящих кругов, например, Алании с соседними Абхазией и Картли. Так, абхазский правитель Георгий I (1014–1027 гг.) вторым браком был женат на дочери аланского правителя Алде, хотя о ее происхождении и высказывались некоторые сомнения (Georgius Cedrenos. MDCCCXXXIX. P. 503; Латышев В. В. 1911. С. 183; *Rewriting Caucasian history...* 1996. P. 288; Алемань А. 2003. С. 296; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 38, 160, комм. 54; *Летопись Картли*. 2008. С. 154; Виноградов А. Ю. 2011. С. 218). С Анакопийской горы происходит строительная надпись, датируемая мартом 1046 г., в которой сохранилось имя Алды и остатки врезного изображения креста (Латышев В. В. 1911. С. 193, рис. 6; Виноградов А. Ю. 2011. С. 216–218).

Картлийский правитель Баграт IV (1027–1072 гг.) вторым браком, вскоре после 1031 г., был женат на Борене (*Rewriting Caucasian history...* 1996. P. 288, Гаглойти Ю. С., 2007. С. 38; *Летопись Картли*. 2008. С. 154), сестре овского (аланского) правителя Дорголеда.

Она также известна своей краткой надписью на грузинском языке, нанесенной на оборотной стороне иконы Божией Матери в золотом окладе из церкви Спаса в сванском с. Ленджери. Сегодня Борена включена в хрестоматию древнегрузинской поэзии (Хаханов А. С. 1904. С. 37–38; Кузнецов В. А. 1992. С. 194–195; 2002. С. 124; 2007. С. 162–163; Цулая Г. В. 2007. С. 295–296; Уарзиати В. С. 2018. С. 528–529).

Правитель Алании Худ(а)дан выдал в начале 1150-х гг. свою дочь Бурдухан (?–1172 гг.) за младшего сына картлийского царя Димитрия I (1125–1156 гг.) – будущего правителя Георгия III (1156–1184 гг.). В «Истории и восхвалении венценосцев» особо отмечается «ее преданность Христу» (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 42–43; История и восхваление венценосцев. 2008. С. 244), что справедливо рассматривается как указание на широкое распространение христианства в Осетии (Алании) или, во всяком случае, среди ее правящих кругов (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 50, 51, 164, комм. 62). Сохранилась надпись Бурдухан (Бардашхан) на грузинском языке на небольшой иконе-складне (Опись памятников... 1890. С. 88–89; Кондаков Н. П. 1915. С. 247; Хаханов А. С. 1904. С. 39–40; Кузнецов В. А. 1992. С. 195; 2007. С. 163). Заметим, что утверждение о переориентации социальных верхов Алании на скрепленный династическим браком союз с Грузией в условиях ослабления и утраты связей с Византией (Гутнов Ф. Х., Тменов В. Х. 1998. С. 42; Гутнов Ф. Х. 1993. С. 90) не представляется убедительным в своей первой части.

Несомненно, аланская правящая династия с X в. была воцерковлена, о чем свидетельствует упоминавшаяся надпись от 2 апреля 965 г. в Сентинском храме, в которой представлены правящие Давид и Мария. На фреске внизу северной стены западного рукава Сентинского храма изображена Богородица, слева от которой фиксировалось изображение верхней части фигуры бородатого мужчины в византийском императорском венце с бармами и с нимбом. Не исключают, что здесь изображался сам эксусиократор Давид или иной аланский правитель (Виноградов А. Ю. 2006. С. 145).

Межбрачные связи высшей аланской аристократии, основывающиеся на христианском начале и имевшие важное политическое значение, не ограничивались только указанными закавказскими примерами. Так, дочь Баграта IV и Борены известна как Мария Аланская. Она была отправлена в Константинополь, где ее удочерила императрица Феодора (1054–1056 гг.). После смерти императри-

цы Мария Аланская вернулась домой, но в 1065 г. была вторично отправлена в Византию и вышла замуж за Михаила, сына императора Константина X Дуки (1059–1067 гг.), который впоследствии стал императором Михаилом VII Дукой (1071–1078 гг.). Мария сделала своим приемным сыном будущего императора Алексея Комнина. После низложения Михаила VII Дуки узурпатор Никифор III Вотаниат (1078–1081 гг.), чтобы узаконить свою власть, женился на Марии Аланской. После смерти Никифора III Вотаниата она приняла монашество (Марта/Марфа).

Известна находка ее золотого перстня из монастыря Папикиона (совр. Северная Македония) с перевернутой греческой надписью: «ΜΑΡΗΑΣ ΒΟΤΩΝΙΑΤΗΝΑ» (Mikaberidze A. 2000. S. 187, 189, abb. 4; Микаберидзе А. 2005. С. 142–143, илл. 4), а также печать с надписью 1071–1081 гг.: «Μαρία ευσε[βαστατη] αυουστα» (Seibt W. 2011. S. 30, abb. 8). К царственному периоду Марии Аланской относится и ее печать из частной коллекции. На аверсе печати представлено погрудное изображение Богоматери Никопеи, держащей медальон с оглавным образом Христа Эммануила. По сторонам надпись: «Μ(ατη)ρ Θ(εο)υ» – «Богоматерь». Также по кругу нанесена надпись: «[Θεοτοκε β]οηθει» – «Богоматерь, помоги». На реверсе погрудное изображение самой Марии Аланской анфас. По сторонам изображения надпись: «Μαρία [σ]εβαστη» – «Мария севаста». По одной из гипотез, на одном из эмалевых медальонов, помещенных на боковой створке Хахульской иконы, могли быть изображены Мария и ее мать Борена (Mikaberidze A. 1998. S. 140, 155, abl. 8a; 2000. S. 197, 199, abl. 8a; Микаберидзе А. 2005. С. 145, 148, илл. 8a). Но данная гипотеза, не имея своего надежного подтверждения, конкурирует с подобными другими гипотезами.

Обычно определение Марии, дочери грузинского царя, через ее происхождения «из алан» рассматривается в контексте упоминавшегося «конфессионально-политического единства» Алании и Грузии. Возможно, указание именно на аланское происхождение Марии диктовалось еще и тем, что, если Алания и Византия находились в церковном единении, то Картли противопоставлялась Византии, строя национальную церковь. Видимо, не следует исключать и тесные прямые связи алан и иверов, которые могли давно быть замечены в Византии. Так, например, известна надпись X в. ивера Иоанна, сына Алания (Ἀλανί[ου]) и Саломеи, происходящая из Малой Азии, вероятно, из византийской столицы или иного города (Guillou A. 1996. P. 102–104).

Но в нашем случае, если мы обратимся к фиксируемым источниками родственным связям Марии, то они окажутся именно аланскими. В ее окружении в большинстве были аланы, тогда как ивиров фактически не было (Малахов С. Н. 2015. С. 80). Отметим, что некий магистр алан (*Anne Compène... 1937. P. 72–73*), а не грузин, как иногда полагали (Скабаланович Н. 1884. С. 129), являвшийся родственником Марии Аланской по материнской линии, был среди приближенных императора Никифора III Вотаниата. Он предупредил Исаака и Алексея Комниных о заговоре славян Ворила и Германа против них с целью убийства, чем спас их. Вероятно, Мария Аланская была в курсе действий магистра. Ранее некий алан Иоанн, чье имя прямо свидетельствует о его христианском вероисповедании, предупредил о заговоре тех же лиц против Георгия Мономаха, дуки Иллирии. Видимо, речь шла о том же алане-магистре (Алемань А. 2003. С. 280; Малахов С. Н. 2015. С. 142–143). Полагали даже, что он был последним магистром, известным византийским авторам (Анна Комнина. 1963. С. 465, прим. 199). Заметим, что хорошо известная родословная Марии Аланской не позволяет считать (Чачхалиа Д. 2013) ее абхазкой.

С целью установления взаимовыгодных брачных связей Михаил VII Дука, царственный супруг Марии Аланской, выдал ее двоюродную сестру (Малахов С. Н. 2015. С. 81–82; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 56) Ирину, дочь правителя Алании (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 138), за Исаака Комнина, брата будущего императора Алексея Комнина (*Nicéphori Bryenii commentarii. MDCCCXXXVI. P. 56; Алемань А. 2003. С. 307*). Источники отмечают красоту и знатность происхождения Ирины, как правительницы алан, для которых особо оговаривается христианское вероисповедание (*Nicéphori Basilacae... 1984. P. 32; Алемань А. 2003. С. 305*). Утверждение, что она была дочерью одного из аланских князей (Шаландон Ф. 2017. С. 36), неверно.

Приведенная характеристика Ирины подтверждается панегириком Иоанну (Адриану) Комнину – архиепископу Охридскому (Болгарскому), который был одним из сыновей Исаака Комнина и Ирины Аланской. Панегирик был составлен уже после смерти Ирины, скончавшейся вскоре за своим мужем ~1102–1104 гг. В документе указывалось, что Иоанн был сыном «... всесчастливейшей первой севастократориссы госпожи Ирины, переименованной посредством божественной и ангельской схимы в Ксению, дочери всеблагороднейшего эксусиократора всей Алании, первой

двоюродной сестры Деспины госпожи Марии Аланиссы...» (Oriens Christianus... М. DCCXLа. Col. 294; Бенешевич В. Н. 1915–1916. С. 60; Stiernon L. 1963. P. 180; Малахов С. Н. 2015. С. 83).

Ко времени переворота Комнинов Ирина Аланская стала монахиней в Патрейском монастыре, где находилась вместе со своей свекровью. В монашестве она приняла имя Ксения («Чужая»), чем, возможно, подчеркивалось ее чужестранное, не византийское происхождение. Воцарившийся Алексей I Комнин специально для своего брата Исаака, известного своей активной политической и богословско-философской деятельностью, ввел титул «севастократора» как обозначения второго после императора властного лица в стране. Ирина, по византийской традиции, стала именоваться «севастократиссой», что и отражено в панегирике.

Происхождение Ирины, по справедливому замечанию исследователей (Малахов С. Н. 2017. С. 107–109), подтверждается ее печатью. На аверсе представлено изображение Богородицы Знамение в рост, держащей перед грудью медальон с младенцем Христом. На реверсе – надпись: «†Θ(εοτο)κε β(οη)θ(ει) τη ση δουλη Ηρινη (πρωτο)προεδρισ(σ)α τη θυγατρι του εξουσιοκρατορ(ος) Αλλανιας†» – «†Богородица, помоги своей рабе Ирине, протопроедриссе и дочери эксусиократора Аланин†» (Cheynet J.-C., Theodoridis D. 2010. P. 210, № 201; Шандровская В. С. 2015. С. 339, 340, илл. 2, 342). Печать датируется на основании сведений о получении Исааком титула протопроедра в 1074 г. (одна из печатей Исаака с данным титулом датируется 1074–1078 гг.). Она была использована в совместном послании с куропалатом Михаилом Таронитом, супругом золовки Ирины, как второй оттиск. Объявление Ирины представительницей рода картвельских Багратидов (Prinke R. 2011. P. 498–499) не имеет под собой никакого основания, частным образом отражая общие псевдоисторические конструкции грузинской историографии о происхождении правящей династии Алании.

Известна еще одна печать другой пары матриц меньшего диаметра с надписью, в которой отсутствие седьмой строки не позволяет точно установить наличие указания на Аланию: «†Θ(εοτο)κε [β(οη)θ(ει) τ]η ση δουλ[η Η]ρινη (πρωτο)πρ[οε]δρισ(σ)α τη θ[υ]γατρι του εξ[ουσιο]κρατ[ορ(ος) Αλλανιας]†» – «†Богородица, помоги своей рабе Ирине, протопроедриссе и дочери эксусиократора Аланин†» (Theodoridis D. 1990. S. 62; McGeer E., Nesbitt J., Oikonomides N. 2005. P. 151–152, 116.1). Данная печать представлена в Вашингтонской коллекции Dumbarton Oaks (BZS.1951.31.5.1007). С Ириной пред-

положительно связывают (Малахов С. Н. 2017. С. 107) и печать с двусторонней надписью. На аверсе – четырехстрочная надпись: «†Θ(εοτο)κε βοηθει Ειρηνη» – «†Богородица, помоги Ирине». На реверсе – также четырехстрочная надпись: «...πρωτοπροεδρισση†» – «... протопроедриссе» (Лихачев Н. П. 1991. С. 89, таб. LXI, 14. М-8234). Некоторые исследователи не исключают, что Ирина, которая могла получить соответствующее образование в период ее проживания в столице, была адресатом сборника писем монаха Иакова (Малахов С. М. 2015. С. 86–87).

Известно, что Исаак Комнин обязался выдать одну из своих дочерей за Григория, сына дуки Трапезунда Феодора Гавры. Тот, в свою очередь, сделал Исаака Комнина опекуном Григория. Вскоре после смерти жены Феодор Гавра в 1091 г. женился на аланке «благороднейшего происхождения». Данная женитьба расстроила договоренности о браке детей Феодора Гавра и Исаака Комнина, т. к. их жены были двоюродными сестрами (Anne Comnène... 1943. P. 152; Алемань А. 2003. С. 281; Карпов С. П. 2007. С. 75).

Так мы узнаем, что межбрачные связи аланского правящего дома активно расширялись. Феодор Гавра, супруг двоюродной сестры Ирины Аланской, был севастом и дукой Халдии. Он освободил после захвата турками-сельджуками в 1071 г. Трапезунд в 1075 г. и превратил его в практически независимое владение. Феодор Гавра активно защищал Халдию, Колонию и Неокесарию от турков-сельджуков. Потерпев поражение, был пленен и после пыток казнен в Феодосиополе (совр. Карин) в 1098 г., отказавшись принять ислам. Согласно Житию, из его черепа турки-сельджуки сделали покрытую золотом чашу, а тело сожгли. В XII в. был признан великомучеником и месточтимым святым, а в XIV в. – причислен к лику святых (день памяти – 2/15 октября). Его мужественная гибель вызвала уважение и у врагов, включивших его образ в один из своих эпических памятников (Bryer A. A. 1980. P. III, 168–170, 175, V, 117; Bryer A., Winfield D. 2007. P. 108). Возможно, его сыном от брака с аланкой был Константин Гавра. Он впоследствии в должности дуки возглавлял византийскую провинцию Халдию. Но у нас нет никаких оснований, как делают некоторые авторы (Санакоев М. П. 1998. С. 61), причислять сам род Гавров к аланам. Наиболее вероятно, что род был армянского происхождения.

Исследователи обратили внимание на двойную донаторскую миниатюру из Евангелия монастыря св. Екатерины на Синае (Египет), которое было переписано в мае 1067 г. писцом Захарием пре-

свитером. Она сохранилась в перебургской рукописи. На левой миниатюре, содержащей соответствующие надписи, изображен Феодор Гавра, благославляемый Христом, на правой – Богородица, держащая за руку его супругу Ирину. Было предположено, учитывая сходство ктиторской композиции с одной из фресок Сентинского храма в Алании, повторную женитьбу Феодора Гавры на аланке, что представленная на левой миниатюре женщина была первой супругой Феодора Гавры и также аланкой (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 202; Виноградов А. Ю., Чхаидзе В. Н. 2020. С. 256–259). Обычно прежде ее считали представительницей армянского рода Таронидов.

Сыновья Исаака Комнина и Ирины Аланской тоже занимали видные военные посты в империи. Например, Константин был дукой Веррии, Иоанн – дукой Диррахии в 1091–1106 гг. На данном посту впоследствии служил и Адриан. Он же служил дукой в упоминавшейся Халдии. После своей службы в Халдии он принял монашеский постриг и имя Иоанн. В 1142 г. или 1143 г. Иоанн (Адриан) стал во главе автокефальной архиепископии Охридской. Ее центр находился в г. Охрид – бывшей тогда столицей Болгарии. В протоколе Константинопольского Поместного Собора 1143 г. Иоанн подписывается как «Архиепископ Первой Юстинианы и Болгарии». О важной роли Иоанна как главы Болгарской православной церкви свидетельствует тот факт, что Охридская архиепископия обладала не только экономической независимостью, но и была независима от Константинопольского патриарха. Ее глава назначался исключительно византийским императором. Таким образом, Охридская архиепископия была непосредственной опорой императора в Болгарии.

Как можно уже было заметить, особый вид источников составляют печати представителей высшей аланской аристократии, которые не получили заслуженного внимания со стороны аланистов, в том числе, и в интересующем нас вопросе. Наиболее ранней из ставших известными печатей является печать экскусиократора Алании Гавриила (Schlumberger G. 1884. S. 429, № 1; Лихачев Н. П. 1911. С. 77, рис. 162; Seibt W. 2004. S. 53, abb. 3; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2004. С. 55; Шандровская В. С. 2015. С. 339–340, илл. 3), ныне хранящаяся в Государственном Эрмитаже (М-8274). Печать датируют 1030–началом 1040-х гг. На аверсе печати представлено погрудное изображение Богоматери Никопеи, держащей медальон с оглавным образом Христа Эммануила (сравни с печатью Марии Аланской –

А. Т.). По сторонам надпись: «Μ(ατη)ρ Θ(εου)» – «Богоматерь». На реверсе надпись: «†Γαβριηλ εξουσηωκ[ρα]τορ(ος) Αλανιας†» – «†Гавриил, эксусиократор Алании†». Интересно, что упоминавшаяся надпись Борены, сестры Дорголеда, начинается с упоминания Гавриила.

По мнению исследователей, правитель Гавриил может быть отождествлен с овским (аланским) правителем Урдуре, его сыном или с «великим царем овсов» Дорголелом/Дургулелом. Полагают, что фрагментированное изображение Урдуре вместе с кахетинским правителем Квирике III Великим из рода Аревманел, объединившего Кахетию и Эрети под своей властью, в императорских лоратных одеяниях может быть представлено на плите из алтарной преграды храма Зедазени в Кахетии первой половины XI в. (Schlumberger G. 1884. S. 429–431; Seibt W. 1978. S. 312; 2004. S. 53, abb. 3, 54; Малахов С. Н. 2015. С. 74–79; Виноградов А. Ю. 2006. С. 146–147; Белецкий Д. В. 2004. С. 51–52, сн. 160; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 52–53, 54, 56–59; 2021. С. 29–30, рис. 5, 247; Rayfield D. 2012. P. 74; Chkhaidze V., Vinogradov A. 2019. P. 191). Урдуре погиб во время своего вторжения в Кахетию. В 1029 г. (иногда приводятся 1037 или 1039 гг.) убивший его кахетинский царь Квирике III Великий, последний в своем роде, был сам убит мстившим овсом (Rewriting Caucasian history... 1996. P. 289; Алемань А. 2003. С. 416–417; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 39, 73, 220).

Вероятное совместное изображение кахетинского и аланского правителей в византийских лоратных одеяниях, если его трактовка только допустима (Мамиев М. Э. 2016. С. 13), может отмечать не только период сближения их царств, но и связь с Византией и византийским православием, проявляющемся и в церковном строительстве (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 52–53; 2012. С. 16–20; 2013. С. 254–258). Такие отношения связывали оба царства и с Абхазским государством. Исследователи, изучая вопросы истории храма Тхаба-Ерды, отмечали различные сведения источников о распространении в Дзурдзукетии христианства из Закавказья. Приводились сведения, в том числе, некоего источника о появлении в 830 г. здесь грузинских монастыря и епископства (Кузнецов В. А. 1961а. С. 38; 2002. С. 114–115; Гадиев У. Б. 2012. С. 91–92). Дзурдзукетия входила в сферу влияния Кахетинского царства, которая по реформе Квирике III Великого стала частью Кветерского эриставства, в религиозном отношении входя в подчинение епископа Кветерского (Гамбашидзе Г. Г. 2004. С. 48; 2008. С. 99; 2014; Казарян А. Ю.,

Белецкий Д. В. 2009. С. 60; Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В. 2011. С. 270, сн. 43). Возможна возникшая вассальная зависимость данной территории (Кузнецов В. А. 1961а. С. 39). Предполагаемое наличие епископии Дзурдзукии (Кузнецов В. А. 2002. С. 114) остается без аргументации.

Возможно, именно попытка установления государственного контроля Кахетии над Дзурдзукетией разорвало дружеские отношения Алании и Кахетии. Кроме того, видимо, следует обратить внимание на появление грузинских храмов в первые десятилетия XI в. в высокогорных частях современной Северной Осетии, т. е. восточной части исторической Алании. Их линия продолжалась на восток через Трусовское ущелье, доходя, например, до Ассиновского ущелья с его храмом Тхаба-Ерда. Именно к этому периоду и относится его надпись с указанием на католикоса Мелхиседека I.

Поэтому можно предположить, что именно предпринятые в то время со стороны грузинской церкви действия по расширению сферы своего влияния на север, которые угрожали соответствующим этническим и государственным изменениями на данных территориях (вспомним, например, и огрузинивание албан в Эрети, и сведения грузинских источников о прежнем грузиноязычии нахских народов) вызвали резкую ответную реакцию Аланского государства. Данное противодействие дальнейшему распространению юрисдикции грузинской церкви на север, в конечном итоге, должно было быть успешным, учитывая и скорое наступление эпохи особого могущества Алании, т. к. не наблюдается продолжения соответствующей деятельности со стороны Закавказья вплоть до монгольского периода. Фиксируемое положение дополнительно опровергает известные заявления о вассальной зависимости или прямом подчинении Алании.

Вторая печать начала XII в. принадлежала севасту Росмику. На аверсе – изображение апостола Андрея в рост с крестом. По сторонам надпись: «Ο αγίος Ανδρεος» – «Святой Андрей». На реверсе надпись: «†Κ(υρι)ε β(οη)θ(ει) τω σω δ(ουλω) σεβαστ(ω) ο Ρωσικη(ς) †» – «†Господи, помоги своему рабу севасту Росмику†» (Seibt W. 1978. S. 311–312, № 170; 2004. S. 53, abb. 4, 55; М. Б. 1981. С. 240).

Ученые давно справедливо отождествили севаста Росмика с эксусиократором Росмиком (Ρωσικης), или Ромиском (Ρωμικην), который во главе аланского войска в составе византийской армии, согласно «Алексиады» Анны Комниной, противостоял в 1108 г. норманнам Гвидо, брата Боэмунда Тарентского (Антиохийский),

в Эпире (Anne Comnène... 1937. P. 108; Анна Комнина. 1963. С. 353; Алемань А. 2003. С. 282). Также справедливо было указано на ношение аланским правителем нехристианского имени (Туаллагов А. А. 2019а. С. 143–144), что позволило полагать, за счет появления на аверсе изображения апостола, что Андрей – его крестильное имя (Малахов С. Н. 2015. С. 77, 144; 2019а. С. 69–70; 2020б. С. 264). Говорит ли этот конкретный пример о культе апостола в Алании, о легендарном путешествии апостола в Аланию, о следах христианства в Алании в начале IX в., как полагают некоторые исследователи (Виноградов А. Ю. 2006. С. 103; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 16)? Видимо, ответить на такой вопрос невозможно без дополнительных разысканий. Отмечается, что правители сопредельных с Византией государств, получавшие титул «севаст», демонстрировали цивилизационную и конфессиональную принадлежность к «византийскому содружеству наций» (Малахов С. Н. 2007. С. 127).

Интересно предположение, что под именем Андрея Росмик мог упоминаться в несохранившейся до наших дней надписи из Шоанинского храма (Виноградов А. Ю. 2006. С. 150–151). Была также предпринята попытка причисления имен Дорголела (Туаллагов А. А. 2019а. С. 139–140; неубедительное: Кузнецов В. А. 2019. С. 34) и Росмика к фонду собственно аланской, но уже христианской антропонимии (Мамиев М. Э. 2017. С. 66–67). Однако доказательная сторона такой попытки осталась без своего предъявления. Использование традиционных, а не христианских имен уже крестившимися не столь редкое явление в истории (Малахов С. Н. 2020б. С. 146–147, 247, 265, 271).

Известна печать середины XII в. Иоанна Хотеситана, эксусиократора Алании. На ее аверсе изображена Богородица, на реверсе надпись: «Ιω(αννη) εἰσοῦσηκρаторι Α[λ]ανίας τῷ Хотεσιταν(η)» – «Иоанну Хотеситану, эксусиократору Алании» (Seibt W. 2004. S. 53, abb. 5, 55). Аланского правителя сопоставляют с упоминавшимся правителем овсов Худ(а)даном (Зайбт В. 2002. С. 14–15; Seibt W. 2004. S. 53, abb. 5, 55). Соответственно, полагают, что Худ(а)дан (Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2015. С. 54; Туаллагов А. А. 2019а. С. 145–147) носил христианское имя Иоанн (Малахов С. Н. 2015. С. 145; 2019а. С. 73–74).

Под таким двойным именем, составленным из традиционного и христианского имен, в грузинских источниках будет известен Давид-Сослан (?–1207 гг.), ставший в 1188 г. или 1189 г. мужем грузинской царицы Тамары (1166–1212 гг.), которая была рождена в

упоминавшемся браке между сыном картлийского царя Георгия и овсской принцессы Бурдухан. Ранее к Тамар сватались и другие представители аланской аристократии – царевичи. Причем, один из них после неудачного сватовства умер и был похоронен в Никози в храме св. Раждена (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 44; История и восхваление венценосцев. 2008. С. 259), что свидетельствует о христианском вероисповедании представителей высшей аланской аристократии. Брак Тамар и Давида-Сослана фактически пресек историю династии Багратидов в Картли (Тогошвили Г. Д. 1990. С. 17; 2014. С. 19). Заметим, что некоторые авторы предлагали усматривать в отдельных храмовых изображениях в Грузии и Иерусалиме изображения Давида-Сослана (Тогошвили Г. Д. 2014. С. 126–136; Гасинов Ж. 2011. С. 235–239; Kouznetsov V., Lebedinsky Ia. 2005. P. 187), что встречает и альтернативные решения. В целом, появление подобных изображений «христианских» аланских (осетинских) правителей (Чичинадзе З. 1993), включая тех, кто явно никогда не был христианином, не имеет никакого фактического подтверждения. Интересно, что сведения о портретах царей Осетии приписывалось и «пропавшему оригиналу» поэмы «Алгузиани» (Джанашвили М. 1897. С. 190; Кодзаев А. Н. 1903. С. 76), что указывало бы на их поздний и фиктивный характер.

Остается вспомнить и приводившиеся ранее несколько необычные сведения о дочери Тамар и Давида-Сослана, картлийской правительнице Русудан. Исторически сложившиеся междинастические браки давали повод для их продолжения и в последующие времена, в заметно изменившихся условиях. Улу-Давид (1243–1269 гг.), незаконнорожденный сын Георгия Лаша, внук Давида-Сослана и Тамар, был соправителем своего двоюродного брата Давида Нарина. Он, как и его соправитель, стал вассалом Хулагуидов и женился на монголке Джигда-Хатун. Но данный брак, диктуемый политическими причинами, оставался бездетным. Поэтому Улу-Давид привел дочь овского правителя Алтун. Она вскоре родила ему сына Димитрия, которого признала и официальная жена (История Осетии... 1962. С. 59; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 54; Столетняя летопись. 2008. С. 364, 408–409, прим. 41).

Для начала XIV в. отмечается брак Шалвы, ксанского эристава, воспитанного картлийским правителем, на Ширди, дочери аланского правителя. Ей дана следующая характеристика: «... возвеличила достоинства этого (Ларгвисского) монастыря и внесла для церковной службы различную утварь: золотые и серебрянные чаши, под-

носы, лампаду и все другие украшения, оковала образа и украсила икону Богоматери святыми мощами и различными украшениями» (Какабадзе С. С. 1970. С. 113; Ванеев З. Н. 1989. С. 97; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 62). Собственно и ксанские эриставы были древнего аланского и царского происхождения. Имя Ширди, надо полагать, не христианское.

Но надо обратить внимание на тот факт, что включение ксанских эриставов в социальные верхи Картлийского государства изначально сопровождалось их переходом в местную церковь, что следует из получения ими права погребения в Ларгвисском монастыре. Именно после этого они и жалуются эриставством картлийским правителем, получая в свои руки и управление местной церковью (Какабадзе С. С. 1970. С. 111–112; Ванеев З. Н. 1989. С. 94–95; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 60–61). Но, как мы знаем, вступление в грузинскую церковь означало и смену этнической идентификации. Не удивительно, что уже сын Шалвы Пипа, только третий в поколении эриставов и фактически являющийся аланом по происхождению, согласно «Памятнику эриставов» и поминальной приписке на одном евангелии, по приказу картлийского царя отправляется за ключами Иерусалима и благополучно их получает (Какабадзе С. С. 1970. С. 110, 114; Ванеев З. Н. 1989. С. 98–99), а Пипа, его отец и мать Тамар, имя которой свидетельствует о крещении Ширди в Картли, упоминаются в синодике грузинского монастыря Креста в Иерусалиме (Какабадзе С. С. 1970. С. 123, прим. 51). Поэтому нет ничего удивительного в том, что ксанские эриставы нередко особенно яростно участвовали в войне против своих бывших соплеменников – алан-овсов. О последствиях перехода алан в грузинскую церковь следует помнить, обращаясь к вопросам выхода аланских принцесс замуж за картлийских правителей, женитьбы Давида-Сослана на Тамаре, что отличало их судьбу от судьбы Ос-Багатара, который с братом служили Хулагуидам, что не требовало от них смены церкви и этнической идентичности.

Особую группу составляют печати представителей высшей аланской аристократии, непосредственно служившей в Византийской империи, раскрывающие ее военную специализацию (Малахов С. Н. 2020. С. 188–189). Видимо, есть возможность проследить и карьеру отдельно взятого аланского аристократа на византийской службе (Йорданов И. 2013. С. 528–529; Campagnolo-Pothitou M., Cheynet J.-Cl. 2016. P. 102, № 84). Например, такая возможность существует по отношению к некоему Григорию Алану.

На аверсе его первой печати нанесено погрудное изображение святого Феодора, держащего в правой руке копьё на плече, а в левой – щит, с вертикальной надписью по сторонам: «Ο αγίος Θεοδωρος» – «Святой Феодор». На реверсе шестистрочная надпись: «†[Κ(υρι)ε β(οη)θ(ει) τ]ω σω δου(λω) Γριγοριω π(ατ)ρι(κω) (και) στρατηγω τω Αλανω†» – «†Господи, помоги своему рабу Григорию Алану, патрикию и стратигу†». Моливдовул датируются серединой XI в. (Seibt W. 2004. S. 55–56), 1050–1060-ми гг. или второй половиной XI в. (Jordanov I. 2006. P. 46, № 21–22; 2009. P. 501, № 1524–1525; Йорданов И. 2011. С. 109; 2013. С. 528). Печать Григория Алана указывает на необязательное прямое соотношение крестильного имени человека с изображением христианского персонажа, что, действительно, примерно с X в. было предпочтительным, и как полагается, например, для указанной печати Росмика.

Следующая печать обнаружена на территории современной Болгарии, при раскопках крепости, и датируется второй половиной XI в. (Seibt W. 2004. S. 55–56), 1060-ми гг. (Йорданов И. 2013. С. 528), последней третью XI в. (Campanolo-Pothitou M., Cheynet J.-Cl. 2016. P. 102, № 84). На аверсе вновь представлено погрудное изображение святого Феодора, держащего в правой руке копьё на плече, а в левой – щит, с вертикальной надписью по сторонам: «Ο αγίος Θεοδωρος» – «Святой Феодор». На реверсе семистрочная надпись: «†Κ(υρι)ε β(οη)θ(ει) τω σω δου(λω) [Γρη]γοριω ανθυπατ(ω) (και) κατ(ε)παν(ω) το Αλαν(ω)†» – «†Господи, помоги своему рабу Григорию Алану, анфипату и катепану†» (Jordanov I. 2006. P. 47, № 21–22; Йорданов И. 2013. С. 528–529).

На третьей печати на аверсе нанесено изображение святого воина в рост, держащего в правой руке копьё, а в левой – поставленный на землю щит. Некоторые исследователи предположительно видят в изображенном святого Димитрия как воина (Jordanov I. 2006. P. 47, № 21–22). Но такое определение противоречит выше приведенным данным об изображениях на печатях Григория Алана св. Феодора. На реверсе шестистрочная надпись: «†[Κυρι)ε βοηθει τω σω δουλω Γρηγοριω π(ρ)ωτωπ(ροε)δρω (και) δουκ(ι) τω Αλαν(ω)†» – «†Господи, помоги своему рабу Григорию Алану, протопроедру и дуку†». Печать датируется последней третью XI в. (Seibt W. 2004. S. 56), 1070–1080-ми гг. (Jordanov I. 2006. P. 47, № 21–22; Йорданов И. 2013. С. 529).

Отмечаются также две находки булл Григория Алана как частного лица второй половины XI в. На аверсе представлено не некое

изображение, как иногда полагают, святого воина, а вновь погрудное изображение святого Феодора, что подтверждается следами от вертикальной надписи. На реверсе пятистрочная надпись: «†Κ(υριε) β(οη)θ(ει) τ(ω) σ(ω) δουλ(ω) Γρηγορι(ω) τ(ω) Αλαν(ω)†» – «†Господи, помоги своему рабу Григорию Алану†» (Jordanov I. 2006. P. 47, № 21–22; Йорданов И. 2013. С. 529).

В Болгарии отмечается еще одна личная печать XI в., первоначально датированная X в., некоего Григория, найденная в 2005 г. На аверсе, между краем печати и окружностью из точек, представлена круговая надпись: «†Κ(υριε) βοηθει τω σω δουλω» – «Господи, помоги своему рабу». В центральном круге представлены буквы Α и Ν, над ними – буква Λ. На реверсе четырехстрочная надпись, завершающаяся равноконечным крестом. В двух первых строках представлено имя: «Γρηγοριου...» – «Григорию...». На третьей строке представлена буква Σ, после которой поставлена точка, а затем следуют буквы ΟΥΣΔ. На четвертой строке нанесена буква Α, через двоеточие – буква Δ. Одни исследователи не берутся точно установить содержание двух последних строк, предполагая возможность наличия в них церковной должности или титула Григория.

Другие исследователи предположили, что надпись могла читаться так: «†Κ(υριε) βοηθει τω σω δουλω Γρηγορηος ους Δα(υι) δ†» – «†Господи, помоги своему рабу Григорию, сыну Давида†», в которой представлено некоторое отклонение – написание имени в именительном падеже. Три буквы в центре круга на аверсе, как полагают, могли бы указывать на этническое происхождение ее владельца – Ἀλανός (Балабанов Т. 2007. С. 44–45, таб. IV, 1; Jordanov I. 2009a. P. 602, 1202, № 1811). Если приведенное решение верно, то, кроме всего прочего, мы можем констатировать, что Григорий Алан был из семьи, которая, судя по имени его отца, уже традиционно исповедовала христианство. Вместе с тем, предложение связать владельца печати с сыном эксусиократора Давида, отмеченного в надписи Сентинского храма, при отрицании родового имени Алан (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 26), принять сложно.

Известна печать протоспафария Сергия Алана. На аверсе нанесено погрудное изображение Иоанна Предтечи, благословляющего правой рукой и держащего скипетр в левой руке. С двух сторон вертикальная надпись: «Ο (αγιος) Ιω(αννης) ο Пр(ο)δρ(ο)μ(ος)» – «Святой Иоанн Предтеча». На реверсе пятистрочная надпись: «†Κ(υριε) βο(ηθει) τω σ(ω) δουλω Σεργιω (πρωτο)σπα(θαριω) του Αλανου†» – «†Господи, помоги своему рабу Сергию Алану, протоспафирию†».

Печать датируется второй четвертью XI в. (Seibt W. 2004. S. 56; Йорданов И. 2013. С. 530) или первой половиной XI в. (Camragnolo-Pothitou M., Cheynet J.-Cl. 2016. P. 218, № 193). Как и для моливдовула Григория Алана отметим отсутствие прямой связи между именем человека и изображением христианского персонажа.

Известны также две печати Георгия Алана (DO 58.106.4063 и DO 58.106.4305) последней трети XI в. На аверсе печати помещено погрудное изображение святого Георгия, держащего в правой руке копье на плече, а в левой – щит. С двух сторон вертикальная надпись: ««[Ο α]γ[ιου]ς [Γεω]ργ[ιου]ς» – «Святой Георгий». На реверсе – четырехстрочная надпись: «Σφραγ[ις] Γεοργ[ιου] ω τω(ν) Αλαν(ων)» (Seibt W. 2004. S. 56, 59, amn. 50; Алексеев Н. А., Цепков Ю. А. 2012. С. 11; Йорданов И. 2013. С. 528) или «Σφραγ[ις] Γεοργ[ιου] ω τω Αλαν(ω)» (Camragnolo-Pothitou M., Cheynet J.-Cl. 2016. P. 103). Заметим, что в отличие от предыдущего примера, на данной печати имя владельца совпадает с именем его святого патрона.

Известна печать Леонтия Алана, протоспафария и ипата, датируемая третьей четвертью XI в. (Camragnolo-Pothitou M., Cheynet J.-Cl. 2016. P. 214, № 189). На аверсе изображены Богоматерь с ребенком и двухсторонняя надпись: «Μ(ητ)ηρ Θ(εο)υ» – «Богоматерь». На реверсе шестистрочная надпись: «†Θ(εοτο)κε βοηθει τω σω δου(λω) Λεοντ(ι)ο (πρωτο)σπαθ(α)ρ(ιω) (και) [υ]πατω του Αλανου†» – «†Богородица, помоги своему рабу Леонтию Алану, протоспафарию и ипату†».

Еще одна печать была обнаружена в 2013 г. при раскопках в м. Малкото кале, с. Воден (Боляровко, Болгария). находку связывают с находившейся там крепостью XI–XII вв. и датируют второй половиной XI в. или третьей четвертью XI в. На аверсе – изображение двух или трех святых воинов. Средний держит в правой руке копье и опирается левой рукой на щит, поставленный на землю. Изображенный слева также держит в правой руке копье на плече и опирается левой рукой на щит, поставленный на землю. На реверсе – надпись: «†Αγιοι του Θ(ε)ου β(οη)[θ(ει)] τε Νικε[τ(αν)] τον Α[λα]νον†» – «†Святые Бога, помогите Никите Алану†» (Йорданов И. 2015. С. 262, № 97. 1812в).

Недавно внимание исследователей привлекли две печати важного должностного лица из Херсона (Крым). На аверсе первой печати помещена крестообразная инвокативная монограмма – «Θ(εοτο)κε βοηθει» с тетраграммой «τω σω δουλω». На реверсе – «Ζοπακ(η) υπ(ατω) (και) κυρ(ω) Χερσ(ωνος)» – «Зопаку, ипату и киру Херсона».

На второй печати аверс близок первому, на реверсе – «Ζοπ[ακ(η)] υπατω κυρω Χερ[ρ]σ(ω)νος – «Зопаку, ипату и киру Херсона». На третьей вновь близкий аверс, на реверсе – «Ζοπ[ακ(η)] β(ασilikω) σπ[αθ(αριω) (και)] κυ[ρ] ω [Χερ]σ(ω)νο[ς]» – «Зопаку, императорскому спафарию и киру Херсона». Печати хронологически относятся к первым десятилетиям существования византийской фемы в Крыму ~841–875 гг.

Имя кира Зопака связывают с осет. *sau bæx* – «черная лошадь», что позволяет предполагать аланское происхождение данного лица (Зайбт В. 2018. С. 522–524, 535, рис. 2, 536, рис. 3). В таком случае мы будем иметь второй, но более ранний пример, по сравнению со случаем с севастом Росмиком, представления алана в христианской инвокации своим традиционным, а не христианским именем. Если мы принимаем данную интерпретацию, то Зопака, скорее, мог быть из местных крымских алан, которые давно принимали христианство, в отличие от родственных им северокавказских алан, официальное принятие которыми христианства произойдет позднее.

В 2011 г. в районе Мекензиевых гор у г. Симферополь (Крым) была найдена печать Никифора Алана. На аверсе нанесены изображения Богоматери Агиосоритиссы Халкопратийской, или определяемой только как Богоматери Агиосоритиссы, длани Господа и надпись: «Μ(ατη)ρ Θ(εο)υ» – «Богоматерь». На реверсе – семистрочная надпись: «†Κ(υρι)ε β(ση)θ(ει) Νικηφορω βεσταρχ (και) κατεπαν(ω) Χερσωνος (και) Χαζαρ(ιας) τω Αλανω†» – «†Господи (Богоматерь), помоги Никифору Алану, вестарху и катепану Херсона и Хазарии†». Печать датируется 1060–1080-х гг. или несколько позже (Алексеев Н. А., Цепков Ю. А. 2012. С. 7–17; Алексеев Н. А. 2017. С. 166–169, 426, кат. IV.1.1; Могаричев Ю. М. 2013. С. 340, 341; Seibt W. 2013. S. 192; Степаненко В. П. 2014. С. 375; Zuckerman C. 2017. P. 314; Могаричев Ю. М. и др. 2017. С. 649, 652–653, 661, сн. 71).

Не исключают (Алексеев Н. А. 2017. С. 167), что тому же лицу могла принадлежать и другая ранее найденная печать. На аверсе – изображение святого воина в рост, анфас, опирающегося на копье правой поднятой рукой, левой поддерживая стоящий на земле щит. Слева – неясные следы вертикальной надписи. На реверсе – пятистрочная надпись плохой сохранности, предположительно читаемая так: «†Κ(υρι)ε β(ση)θ(ει) Νικη(φορω) κατε(πανω) Κερσ(ονος)†» – «†Господи, помоги Никифору катепану Херсона...†» (Соколова И. В. 1983. С. 166, кат. № 57, таб. XIX, 57). Некоторые исследователи полагают, что Никифор Алан был представителем местных аланов

Юго-Западного Крыма (Бубенок О. Б. 2017. С. 25–26), что гипотетически допустимо. Но, скорее, он был уже из числа северокавказских алан, как и другие упоминавшиеся аланы на службе Византийской империи.

Интересно, что в районе Симеиза (Крым) весной 2012 г. была найдена печать, видимо, частного характера, с шестистрочной надписью на реверсе: «†Κ(υρι)ε βοηθ(ε)ι τ[ω] σω δ(ου)λω Ιω(αννη) Κομνηνω τω υ(ι)ω του σεβαστοκρατορος†» – «†Господи, помоги своему рабу Иоанну Комнину, сыну севастократора†». На аверсе помещено изображение Преображения Господня. находка датируется второй половиной XI–началом XII вв. и принадлежит Иоанну (1073–не ранее 1136 гг.), старшему сыну деспота Исаака Комнина и Ирины Аланы, племяннику императора Алексея I Комнина (Алексеев Н. А. 2013. С. 405–410). находка печати Иоанна Комнина в Крыму сопоставляется с хронологически близкой здесь находкой упоминавшейся печати Никифора Алана. Обе они позволили полагать тесные контакты высокопоставленного византийского вельможи, имевшего по материнской линии родственные связи с аланским правящим домом, со своими родственниками, обосновавшимися в Таврике (Алексеев Н. А., Цепков Ю. А. 2012а. С. 8).

Известна еще одна печать некоего проедра Алана, на которой, к сожалению, не сохранилось полностью имя ее владельца, второй четверти XI в. из собрания Dumbarton Oaks (D0.58.106.31934). На аверсе нанесено изображение воина и некоего святого. Скорее, изображен святой Николай, судя по сохранившейся части надписи «Νικο(λαος)». На реверсе – пятистрочная надпись: «†Κ(υρι)ε β(οη)θ(ε)ι [...]βανη προεδρω τω Αλανω†» – «†Господи, помоги проедру... вани Алану†» (Йорданов И. 2013. С. 530). Данную печать могли бы подразумевать и другие исследователи (Малахов С. Н. 2017. С. 112). Но в таком случае либо ошибочно полагается наличие в ней и титула дукса, либо смешивается с информацией об одной из печатей Григория Алана (Seibt W. 2004. S. 55–56). Как и в случае с печатями Григория Алана и Сергия Алана, вновь следует полагать отсутствие обязательной прямой зависимости имени человека от изображения христианского персонажа.

Несколько источников упоминают Константина Алана (Ballian A., Drandaki A. 2003; Seibt W. 2004; Йорданов И. 2013; 2015; Йорданов И., Морева-Арабова Р. 2013). По сообщению Иоанна Скилицы (Ioannis Scylitzae Sinopsis Historiarum. MCMXXIII P. 437, 438), магистр Константин Алан в качестве помощника вестарха закавказ-

ской византийской фемы Иверии (в основном, с армяно-картлийским и в меньшей степени арабо-греческим населением), к которой только были присоединены владения Великой Армении со столицей в Ани, Михаила Иасита, возглавившего византийские, иверийские и армянские отряды, участвовал по приказу императора Константина IX Мономаха (1042–1055 гг.) в походе 1045 г. против архонта Двина (Тивия) и Персармении Аплисфара (курдский эмир Шаддадид Абу-л-Асвар). Поход оказался неудачным. Едва избежав гибели под Двином, где Абу-л-Асвар внезапно затопил земли, а его лучники довершили разгром византийцев (Minorsky V. 1953. P. 53), Михаил Иасит и Константин Алан вернулись в Ани.

По мнению специалистов, магистр Константин Алан, упоминаемый Иоанном Скилицей, может быть отождествлен с Константином Аланом, представленным на двух двусторонних печатях (Seibt W. 2004. S. 56, 59, amn. 49; Йорданов И., Морева-Арабова Р. 2013. С. 218; Йорданов И. 2015. С. 262). Первая небольших размеров печать второй половины XI в. представлена в коллекции Dumbarton Oaks в Вашингтоне (DO.58.106.2314). На аверсе – изображение святого Георгия, держащего в правой руке копье, а в левой – опущенный на землю щит. По сторонам вертикальная надпись: «Ο (αγίος) Γεωργύ(ιο) ς» – «Святой Георгий». На реверсе пятистрочная надпись: «†Κ(υρι) ε β(οη)θ(ει) τω σω δ(ουλω) Κων(σταντινω) (τω) Αλανω†» – «†Господи, помоги своему рабу Константину Алану†». К сожалению, сама печать до сих пор не опубликована.

Вторая печать второй половины, третьей четверти XI в. также представлена в частной коллекции. Она найдена в Болгарии, в районе Асеновградско, где была крепость Петрич. На аверсе – четырехстрочная надпись: «†Θ(εοτο)κε βοηθει τω σω δου(λω)» – «Богоматерь, помоги своему рабу». На реверсе – трехстрочное продолжение надписи: «Κων(σταντινω) το Αλανω†» – «Константину Алану†» (Йорданов И., Морева-Арабова Р. 2013. С. 212, 217, таб. XXX, 7; Йорданов И. 2013. С. 529; Йорданов И. 2015. С. 261–262, № 96. 11811а).

Константин Алан, но уже в ранге проедра, представлен в надписи на серебряной византийской чаше, обнаруженной в составе клада драгоценной посуды (~7 кг) в той же Болгарии, возле современного с. Величково (Пазарджишко): «†Κ(ΥΡΙ)Ε ΒΟΗΘΕΙ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΩ ΠΡΟΕΔΡΩ ΤΩ ΑΛΑΝΩ†» – «†Господи, помоги Константину Алану, проедру†». Исторически сокровище клада (кроме сервиза содержал золотой крест и 25 кг золотых византийских монет) предположи-

тельно связывают с опасностью от печенежского вторжения 1053 г., что не исключает и последующих времен.

Учитывая именную гравировку с указанием высокого византийского титула, регулярно встречающегося с середины XI в. у представителей церковных верхов и военной аристократии, скорее всего, Константину Алану принадлежал весь набор посуды (Ballian A., Drandaki A. 2003. P. 65–66, fig. 22; Йорданов И. 2013. С. 522–531, 534, обр. 1). При отождествлении магистра и проедра Константина Алана следует полагать, что получение им титула «проедр» могло быть определено какими-то особыми личными заслугами (Йорданов И. 2013. С. 526). В целом, отождествление проедра Константина Алана, как с магистром Константином Аланом, так и с Константином Аланом, упоминавшемся на печатях (Ballian A., Drandaki A. 2003. P. 65; Алексеев Н. А., Цепков Ю. А. 2012. С. 10–11; Йорданов И. 2013. С. 525–526; 2015. С. 262), может указывать на движение по имперской византийской службе аланского аристократа.

Сведения о Константине Алане сегодня сопоставимы с еще одной находкой (Chkhaidze V., Vinogradov A. 2019. P. 182–191; Туаллагов А. А. 2022. С. 275–279; 2019а. С. 6–10; 2019б. С. 161–167, 173–176, 182–183). В 2015 г. при раскопках предвратной башни Анакопийской крепости – столицы раннесредневековой Абхазии была обнаружена медная вислая печать (Аргун А. В. 2016. С. 9, рис. 2, 1). На аверсе печати нанесено изображение святого Георгия в образе юного воина. Воин изображен в рост с копьем и треугольным щитом. На воине – латные доспехи, плащ и портупейный ремень с мечом, убранным за спину. По сторонам фигуры две вертикальные надписи: «Ο αγι(ο)ς Γεοργι(ο)ς» – «Святой Георгий». На реверсе – надпись: «†Κ(υρι)ε β(οη)θει τω σω δου(λω) Κων(σταντινω) τω υ(ι)ω του (πρωτω)πρ(ο)εδρ(ου) (και) εξουσ(ηω)κρατορ(ου) πασης Αλανι(ας)†» – «†Господи, помоги своему рабу Константину, сыну протопроедра и эксусиакратора всей Алании†» (Chkhaidze V., Vinogradov A. 2019. P. 182–183). Печать датировали серединой XI в. (Аргун А. Н. 2016. С. 5), 1068–1078 гг. (Малахов С. Н. 2017. С. 104–106, 112) или ~1065–1075 гг. (Chkhaidze V., Vinogradov A. 2019. P. 191).

Таким образом, мы с большой долей вероятности можем проследить не только служебную карьеру Константина Алана, но и установить его происхождение из царствующей в Алании семьи. Вполне вероятно, Константин был родными братом Ирины, супруги Исаака Комнина. Оба они были детьми аланского правителя Дорголеда. Другим их братом мог быть, например, упоминавшийся

магистр Иоанн, некогда спасший от смерти Исаака и Алексея Комниных. Но у нас нет никаких оснований считать Константина Алана предшественником Дорголела (Гутнов Ф. Х., Тменов В. Х. 1987. С. 40; Гутнов Ф. Х. 1993. С. 87). Отмечавшиеся выше походы Дорголела против курдского эмира Шаддадида Абу-л-Асвар, а затем его преемника Фадлона, возможно, имели и особое значение для отца Константина Алана. Ближайшим родственником детей Дорголела должен быть и следующий известный аланский правитель Росмик (Андрей). Возможно, он также был родным братом Ирины и Константина.

Интересно, что в 1062 г., т. е. спустя годы после первого упоминания Константина Алана в 1045 г., аланы совершат опустошительный набег против владений Абу-л-Асвара в Арране. С данным вторжением следует связать сообщение исламских авторов, что в 1062 г. со стороны Картли по приказу Византии были расширены горные дороги, чтобы выводить оттуда неверных на земли ислама. Вторжение заставило Абу-л-Асвара, служившего сельджукидскому султану Алп Арслану (Мухаммед), будущему победителю византийцев под Манцикертом, сильно укреплять Ганджу в 1063 г. В 1064 г. Алп Арслан вторгнется в Картли, чей правитель Баграт IV признает свою вассальную зависимость от султана и обяжется выплачивать джизью. Но в октябре 1065 г. аланы совместно с шакинцами (Кахетия) вновь вторглись в Арран, совершая там страшные опустошения и захватывая огромное число пленных. Абу-л-Асвар даже не посмеет выйти из Ганджи, чтобы сразиться с вторгшимися (Minorsky V. 1953. P. 20, 22, 31, 59, 65, 67, 75; Ахмед ибн Лютфуллах... 1957. С. 219; Алемань А. 2003. С. 358).

В 1067 г. мстящий Алп Арслан подчинит Кахетию, чей правитель примет ислам, и вторгнется в Картли, захватив ее вплоть до Мцхета, а также Тифлис, и пять месяцев будет оставаться там. Баграт IV скроется в горах, вновь приняв клятву верности султану в начале 1068 г., а затем вновь ей изменив. В горах от зимней стужи погибло все его войско (Садр ад-Дин Али ал-Хусайни. 1980. С. 56–57). Сибт Ибн ал-Джуази указывал, что Алп Арслан в начале 1068 г. совершил поход в ал-Лан, но из-за снежной погоды, потеряв большую часть солдат, животных и палаток, вынужден был вернуться (Малахов С. Н. 2015. С. 163–168; Садыгова К. Ф. 2014. С. 139).

Таким образом, мы видим, что Алп Арслан прекрасно понимал, кто был его основной враг. В 1068 г. аланский правитель Дорголеел с 40 000 войском вновь совершает поход на Ганджу против сельд-

жукского правителя Фадлона. «Матиане Картлиса» будет утверждать, что вторжение было организовано картлийским правителем Багратом IV, который, поставил во главе войска своего сына (Rewriting Caucasian history... 1996. P. 304; Гаглойти Ю. С. 2007. С. 41). Конечно, вторжение вполне могло быть инспирировано картлийцами, но они не могли играть столь важной, а тем более руководящей роли в самом вторжении. Сам картлийский правитель Баграт IV, как мы знаем, постоянно прятался от сельджукидских войск, бездарно только что потеряв свое войско в горах. Возможно, кроме всех прочих политических и династических интересов, Доргодел, сражавшийся как христианский правитель с исламской опасностью, не забыл о той смертельной опасности, которой некогда подвергся Константин Алан именно от действий Абу-л-Асвара.

Несомненно, аланская аристократия отличалась глубоким погружением в византийскую жизнь, включая ее религиозную, христианскую составляющую. Вместе с тем, если аристократы, служившие в самой империи, пользуются только христианскими именами, то правители Алании сохраняют даже в официальных представлениях свои традиционные имена. Известно, что процессы христианизации были достаточно длительными в различных государствах. Видимо, аланские правители более учитывали и сохранявшиеся традиционные воззрения своего народа, чем аристократы, находившиеся далеко от родины и ориентировавшиеся в своей повседневности на византийские традиции.

В то же время обращает на себя внимание постоянное их самоопределение «Алан», которое предлагалось рассматривать как «фамильное», «родовое имя» (Туаллагов А. А. 2019а. С. 171), происходящее из этника (Малахов С. Н. 2019а. С. 76). Но более вероятным представляется рассмотрение такого определения как этника. Не исключено, что для аланских аристократов в силу оставалось и вероятное изначально социальное значение такого определения в самой аланской среде (Туаллагов А. А. 2019а. С. 172).

Интересно также сопоставить представленные на печатях аланской аристократии образы Богоматери, св. Иоанна Предтечи, св. Николая, св. Феодора, св. Георгия с образами традиционного осетинского пантеона – Mady Majræn/Madi Majræn (Madæ Majræn), Fyd Iwane (Fydywani)/Fid-Iwane, Nikkola (Nigkola), Tutyr/Totur, Wastyrdžy/Waskergi (Wasgergi). Сопоставление откроет важные сходжения, а печати укажут на период проникновения и адапта-

ции соответствующих христианских образов к условиям Алании. Здесь особо выделяется тип святых воинов, который сложился в X в., получив распространение в XI–XIII вв. Для образа, например, конкретно Wastyrdžu интересно будет приведенное сопоставление с находками изображений конного святого воина (Малахов С. Н. 2017а. С. 171–173), возможно, дающее и различие влияния христианского образа св. Георгия на аристократические и более широкие общественные круги аланского общества. Именно образы св. воинов Георгия и Феодора (White M. 2013. P. 21–93) окажут влияние на образы могущественных богов традиционного аланского пантеона. Заметим, что и образ Богоматери Никопеи, представленный на печати Гавриила, напоминает о ее воинственном восприятии. Сегодня намечены, например, интересные дополнительные наблюдения о происхождении культа Николая Мирликийского у алан (Малахов С. Н. 2017б. С. 13–17; 2017в. С. 39–43; 2020б. С. 452–460), а не Николая Мистика, как почему-то решили другие авторы (Сланов А. А. 2007а. С. 30). Происхождение культа, в котором показательно представлен образ моря, при синхронном наличии в осетинском пантеоне морского владыки, непосредственном помещении героев Нартовского эпоса осетин возле моря исторически соотносится и с вопросом о выходе владений Алании в определенный период на черноморское побережье.

Следует отметить, что нам известны и печати монахов Игнатия и Евстратия – митрополитов Алании (Seibt W. 2004. S. 51–52, 53, abb. 1, 2). Казус с публикацией прорисовки якобы медальона с изображением святого Феодора из Нижнего Архыза (Кузнецов В. А. 2007. С. 85), который на самом деле является моливдовулом епископа Феодора из Бичвинта (Пицунда) VI–VII вв., привел к его трактовке как моливдовула представленного выше митрополита Алании Феодора. Но вскоре данная трактовка была объективно снята. Как полагают другие исследователи, моливдовул (Дорофей (Дбар). 2005. С. 186) мог принадлежать епископу Керасунта (Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. 2013. С. 13; 2015. С. 87). Видимо, сам казус с публикацией прорисовки был спровоцирован сведениями о действительной находке в одном из погребений на Нижнем Архызе серебряного круглого медальона с боковыми ушками с двусторонним изображением святого Феодора (Кузнецов В. А. 2002. С. 58).

Конечно, представленная выборка печатей аланской высшей аристократии достаточно ограничена. Но она, как представляется, позволяет рассматривать ее и как косвенное свидетельство еще од-

ного явления. Специалистам известно, что кроме печатей служивших в империи представителей различных народов, на которых представлены тексты на византийско-греческом языке, имелись и печати, на которых, кроме греческого текста, содержались тексты на языках этих народов (арабский, сирийский, армянский, грузинский) или смешанные. Все наши печати содержат только греческие надписи.

Печати аланской аристократии свидетельствуют в пользу того, что вместе с православным христианством к аланам пришла и греческая письменность. Аланы, у которых не было до этого собственной письменности, со временем предприняли попытки применения греческого алфавита для написания на собственном языке. Однако за все годы исследований образцов такой письменности найдено крайне мало. Поэтому сохраняется в силе и следующее наблюдение исследователей: «Христианство не было принято в чистом виде. Отсутствие письменности – бесспорное свидетельство того, что христианские догматы не были восприняты широкими массами горцев. Носителем христианства была военно-политическая верхушка, с уничтожением которой уходит и христианство, и вновь появляется множество общинных и ущельских культов. Существование религиозного синкретизма позволяет предполагать, что происходила значительная деформация традиционных верований...» (Чипирова Л. А. 1993. С. 142).

Видимо, наиболее ранние археологические свидетельства приобщения к христианству представителей аланского мира отмечаются в Крыму. Полагают, что в Крым христианство проникло с пленниками в последней четверти III в. (Айбабин А. И. 1999. С. 46–47). Сам полуостров служил местом обитания сарматских и аланских народов, включая, появившихся здесь во второй половине III в. алан с Северного Кавказа. О крещении некоторой части сармато-аланского и готского населения в конце IV–V вв. в районе Херсонеса, по мнению исследователей, свидетельствуют их погребения (Фомин М. В. 2011. С. 52). С сарматами или аланами, принявшими христианство, связывают катакомбное захоронение 491 г. в районе Керчи, в надписи которой они представлены под своими традиционными именами Сауаг и Фаиспарт (Кулаковский Ю. А. 1891. С. 6, 22–23; Айбабин А. И. 1999. С. 80). Но, несомненно, христианизация не охватывала всех алан. О таком положении, помня о высказанных в начале сомнениях, косвенно мог бы свидетельствовать «Перипл Понта Эвксинского» второй половины VI в., согласно которому, на

аланском языке Феодосия называлась Ἀρδάβδα – «Семибожный» (Алемань А. 2003. С. 147).

В Юго-Западном Крыму аланы жили в тесном взаимодействии с готами, что в дальнейшем приведет и к их слиянию, что отразится в их наименовании «готаланы». Данное положение подтверждается и археологически (Айбабин А. И., Хайрединова Э. А. 2017. С. 314). Готы еще до появления в Крыму приняли христианство, а в Крыму переняли от алан более свойственный христианству погребальный обряд. В Крыму уже действуют и христианские епископства. Среди такого смешанного алано-готского населения, несомненно, были представлены и христиане. Материалы погребений указывают, что христианская символика в виде пряжек и перстней с христианским декором и монограммами, кресты и амулеты обретают популярность с середины VI в. Под влиянием христианства появляются изменения в погребальном обряде (Айбабин А. И. 1999. С. 82–83, 104, 111, 161; Айбабин А. И., Хайрединова Э. А. 2008. С. 6, 9; 2017. С. 117, 156, 171, 307). Появление, например, крестов в составе ожерелий, предназначенных для ношения талисманов и амулетов, демонстрирует процесс внедрения христианских представлений в традиционное мировоззрение местного населения.

Следует отметить и фантазийное указание на происхождение «грубых христиан» по побережью Черного моря от рыцарей-крестоносцев, составленное по неким слухам бургундским шпионом Бертраном де ла Брокьером, совершившим путешествие, в том числе в Малую Азию, в 1432–1433 гг. Среди них автор называл черкасов, зихов, готлан (Gothlan), авар и мингрел (*Le Voyage d'Outremer de...* М. D. CCC. XCII. P. 153; *The Travels of Bertrandon de La Brocquière...* М. DCC. VII. P. 221). Надо полагать, что под готланами следует иметь в виду готалан, помня и о том, что Бертран де ла Брокьер общался с евреем из Каффы, владевшим итальянским языком и учившим его татарскому языку. Примечательно, что народы вместе размещаются у черноморского побережья, без различия на их проживание на Кавказе или в Крыму. Данные представления могут отражать общую картину восприятия этнокарты далекого от европейских центров региона, что показательно для нас в отношении упоминания готалан.

Видимо, не стоит преувеличивать успехи христианизации среди местного населения в Крыму к тому времени, в целом. Так, Папа Римский Мартин I, сосланный византийским императором Константином II в Херсон, писал в 655 г., что «... те, кто обитает в этой

области, все являются язычниками, и языческие нравы восприняли те, которые известны как живущие здесь; они не имеют никакой человечности, кою природа людей даже среди самих варваров постоянно обнаруживает в нередко проявляемом ими сострадании». Конечно, следует учитывать эмоциональный посыл к такому возможному преувеличению, наличие варварского, в том числе, аланского населения, принимавшего христианство, которое как варвары, хоть и христианизированные, в восприятии «цивилизованного ромейца» оставались в рамках нецивилизованного мира (Сорочан С. Б. 2005. С. 309, 1295–1298). Надо полагать, что аланы, с которыми связан приход Алания в Крыму, хотя и становившийся под 1384 г. предметом спора между епископами Херсона и Готии (*Acta et diplomata... MDCCCLXII. P. 67, № CCCLXVII*), издавна входили в состав епархии Херсона (Богданова Н. М. 1991. С. 24–28; Байер Г. В. 1995. С. 70–71, 72), о чем свидетельствует письмо 1390 г. (*Acta et diplomata... MDCCCLXII. P. 150, № CCCXIX*). Но в плачевном состоянии христианства у них, как мы знаем, в 1223 г. лично убедился митрополит Алании Феодор (Huxley G. 1990. P. 83–85).

Несколько позднее, чем в Крыму, спорадическое и постепенное проникновение христианства к отдельным частям алан наблюдается по археологическим материалам Северного Кавказа. Но прежде, например, в Центральном Предкавказье археологически фиксируется появление отдельных предметов с христианской символикой в VI–VII вв. Кроме вероятных контактов с христианами, как полагают, на территории Абхазии, данные предметы могли появляться и за счет иных форм контактирования. В целом, данные материалы не говорят об изменении традиционных религиозных представлений у алан (Прокопенко Ю. А. 2015. С. 79–80).

Так, например, функции христианских надгробий на Северо-Западном Кавказе могли выполнять закладные каменные плиты аланских катакомб с изображением креста. Такая плита размером 0,51×0,48 м была обнаружена на Кубани (Кубранская балка) недалеко от катакомбы. Поверхность и края плиты были тщательно оттесаны. Ее нижняя грань была строго горизонтальна, а боковые грани несколько скошены внутрь, что делало плиту удобной для вставки в какое-то отверстие (Мастепанов С. Д. 2008. С. 182; 2015. С. 70; Минаева Т. М. 1971. С. 76–77, 96, 155, рис. 9, 3). Решение принимается и другими исследователями, обращающими внимание на замечание (Минаева Т. М. 1971. С. 96) о вставке закладных песчаниковых плит в специальные пазы на лицевой стороне входных от-

верстий камер (Малахов С. М. 2015. С. 213). Плита датируется VIII–IX вв., а наиболее вероятным периодом появлений христианских погребений в «пещерках», закрывавшихся закладными плитами, аналогичными кубранской, предложено считать середину VIII–конец IX вв.

Сама находка сопоставляется с надгробными плитами из бештаунита с поселения «Козьи скалы» (у горы Бештау, Кавминводы, Ставрополье) с высеченными на них крестами VIII–IX вв. (Кузнецов В. А. 1961. С. 109, рис. 42, 1–2, 113, рис. 43, 1, 3, 115, рис. 44, 1, 3), трактуясь как свидетельство наличия христианской общины со смешанным алано-болгарским населением, что вызвало краткие возражения (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2020. С. 13). Христианские «пещерки», в первую очередь, рассматриваются как сохранившееся «воспоминание» об аланском этническом погребальном обряде в катакомбах. Но не исключают связь с возрожденной репликой древнехристианской обрядности, привнесенной сторонниками иконопочитания или с «наложением» древнехристианской традиции на этнические особенности погребального обряда (Макаренко Н. Е. 1911. С. 123–125).

Последнее положение представляется наиболее вероятным. Изображения крестов фиксировались и при входах в катакомбы (Мастепанов С. Д. 2015. С. 71). В камере № 4 «Токмак-Кая» № 1 крест был выгравирован на потолке (Минаева Т. М. 1971. С. 77, 154, рис. 9, 2). Изображения крестов отмечены на стенах трех катакомб и над входным отверстием одной катакомбы в урочище Песчанка (Кабардино-Балкария) (Извлечение из отчета И. А. Владимирова... 1901. С. 127, 131–132, 134, 135; Спицын А. 1909. С. 77; Кузнецов В. А. 1962. С. 18; 1978. С. 35; Чаплыгина С. Ф. 2015. С. 178; Асратян Д. К. 2020. С. 40). Изображение креста представлено в катакомбе № 29 Мартан-Чуйского 1-го могильника (Чечня), что сопоставляется (Виноградов В. Б., Мамаев Х. М. 1985. С. 14; Мамаев Х. М. 1988. С. 138) с отмеченными изображениями крестов, а также с изображением креста в катакомбе № 61 Верхнечирюртовского могильника (Дагестан) (Магомедов М. Г. 1983. С. 165, рис. 66). Катакомбы второго обоснованно связываются с аланами, которые могли быть переселены к хазарскому городу Беленджер в русле соответствующей политики правителей Хазарии (Ковалевская В. Б. 2005. С. 148–149).

Фиксируется каменный крест над склепом и изображения крестов на «арочных» камнях, располагавшихся над лазами полуподземных склепов могильника на склоне горы Дардон (Карача-

ево-Черкессия) (Малахов С. Н. 2016. С. 170). Изображения крестов представлены на дольменообразных склепах междуречья рр. Кыфар и Кривая (Карачаево-Черкессия) X–XII вв., в том числе над входным отверстием и непосредственно вокруг него, что трактовали как апотропей (Кузнецов В. А. 1961. С. 109, рис. 42, 1–2, 113, рис. 43, 1, 3, 115, рис. 44, 1, 3). В целом, исследователи предлагают датировать VIII–IX вв. как второй этап распространения христианских предметов в Алании, а находки, например, стеклянных лампад, связанных непосредственно с культовой практикой, предлагают относить к деятельности христианских миссионеров на рубеже VIII–IX вв. (Прокопенко Ю. А. 2015. С. 80). Но сегодня высказано и резкое отрицание наличия материальных следов христианства до начала X в., а христианизация Алании представляется единовременным актом, не имеющим своей предыстории (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 13–14), что выглядит крайне категоричным и нуждающимся в должном обосновании.

Сложнее ситуация с интерпретацией сопоставимых «пещерок» Рим-Горы, где также обнаружены изображения крестов и христианские надписи (Макаренко Н. Е. 1911. С. 123–125). Если одни исследователи считают их камерами аланских катакомб, то другие полагают в них однозальные пещерные церкви, часовни-параklис, караульные помещения, перестройку аланских погребений под кельи или помещения для часовен (Малахов С. Н. 2015. С. 206–211). В связи с данными подходами интересно отметить, что, согласно отчету Е. Г. Пчелиной об археологическом исследовании в 1963 г. Архонского катакомбного могильника (Северная Осетия), одна из катакомб могильника была разрушена в результате устройства выгребной ямы одним из местных жителей. Отсутствие погребений и наличие нескольких ниш с выставленными в них небольшими бронзовыми крестами, один из которых был передан исследовательнице, позволили ей предположить, что сооружение являлось часовней (Пчелина Е. Г. 1963. Л. 5). Собственно, вопрос о возможности наличия аланских пещерных церквей был поставлен достаточно давно (Спицын А. 1909. С. 77–78).

С позиции приведенных данных следует очень осторожно обратить внимания и на другие наблюдения исследователей. Так, появление христианского населения и его пещерной церкви в Чернигове связывают с приходом аланского населения еще до официального крещения Руси, не позднее середины X в. Считают, что пещерную обитель могли основать выходцы из Алании, которую в

931/932 г. хазары вынудили отречься от православия. Православные беженцы из Алании могли двигаться к Киевской метрополии, когда в Киеве правила равноапостольная княгиня Ольга, покровительствовавшая христианам. Расположение христианского некрополя X в. непосредственно над Ильинским пещерным монастырем позволяет, как полагают, синхронизировать существование здесь подземной христианской обители с ее пещерными храмами и функционирование могильника, который был погостом пещерной церкви, несомненно, находившейся в подземной обители (Шевченко Ю. А. 2006. С. 89–92). Сегодня исследователи отмечают явное присутствие аланского этнического компонента среди населения Днестра, полагая, что аланы, в отличие от тюрков, были более готовы к принятию христианства, а потому лучше интегрировались в славянскую среду (Рудич Т. А. 2019. С. 45–46, 48). Конечно, данные решения нуждаются в своем фактическом подтверждении.

Возле с. Лезгор Дигорского ущелья (Северная Осетия) издавна известна пещера Nikkola, определенная связь образа которого с образом христианского святого Николая Мирликийского признается всеми исследователями, связываясь с его особым культом в западной части Алании (Кузнецов В. А. 2020. С. 279–281). Объект является единственным пещерным святилищем Nikkola в Осетии, с которым связано особое празднество в его честь. В прошлом здесь было несколько пещер и скальных навесов, связанных с праздником Nikkola, которые служили семейными святилищами. Со временем они были завалены осыпями горы. Появление пещерных комплексов связывают с переселением сюда в конце XII–начале XIII вв. группы алан из района Нижне-Архызского городища, где был особо представлен культ св. Николая. Часть пещер в районе Лезгора могла использоваться переселенцами для жилья, а главная пещера стала пещерной церковью св. Николая (Чшиев В. (X.). Т. 2014. С. 154–156).

Все приведенные наблюдения, объединенные темой пещерных храмов в аланской истории, насколько бы некоторые из них не представлялись «экзотическими», нуждаются в своем дополнительном анализе. Для такого анализа сегодня полезно обозначить сам круг сопоставимых наблюдений и решений, поскольку он существует, но пока не воспринят специалистами, предлагающими свои сепаратные наблюдения. Возможно, круг будет и расширен, а само его наличие подвигнет к новому этапу исследований.

Возможную фиксацию христианских церковных сооружений на аланских могильниках интересно сравнить с наблюдениями о

вероятном прежнем наличии такого сооружения на Мартан-Чуйском катакомбном могильнике. Предполагают, что в результате каких-то коллизий оно было снесено, возможно, после вынужденного временного отречения алан в 931/932 г. от христианства под давлением Хазарии. Но местные аланские прозелиты в двух случаях использовали черепицу с данного сооружения в качестве укрепления закладов в катакомбах (Виноградов В. Б., Мамаев М. Х. 1984. С. 83, сн. 11; Мамаев Х. М. 1988. С. 138; 2008. С. 321).

В данном случае для нас важно отметить, что материальные элементы христианского памятника использовались именно в конструкции закладов камер катакомб. Однако следует заметить, что с событиями 931/932 г. связывают и разрушения церковных сооружений на Ильичевском и Первомайском городищах (Краснодарский край). Фиксация при этом использования пиленых блоков ракушечника из разрушенных строений в кладке стен гробниц могильника балки Гамовская трактуется как использование христианских «святынь» для языческих захоронений (Каминский В. Н., Каминская И. В. 1996. С. 175; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 37, 285; 2021. С. 22). Но, возможно, и в данном случае следует допускать возможность решения о погребениях аланских прозелитов. Видимо, следует учитывать, что сами христианские церковные сооружения алан использовались для погребений аланской знати или представителей церкви.

Было замечено, что юго-восточный угол «Сентинского мавзолея» стоит на апсиде более ранней и полностью разрушенной, предположительно одноапсидной церкви. Сам «Сентинский мавзолей» был сооружен по особому случаю для погребения местных просветителей или миссионеров. Таким случаем предлагалось считать принятие крещения правителем Алании, что вызвало восстание алан, горцев-язычников, потребовавших изгнать миссионеров и вернуться к прежней вере. Построенные к тому времени храмы были разрушены, а не успевшие скрыться миссионеры – убиты. Так якобы погиб и скит на Сентинской горе. События связывались с сообщением ал-Масуди об изгнании христианского клира из Алании в 931/932 г. (Кузнецов В. А. 1977а. С. 64–65). Данное предложение привлекло внимание и других исследователей, которые не исключают, что в таком контексте следует воспринимать надпись 965 г. о возобновлении Сентинского храма (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 37, 45, 119, 210–211, 243; 2021. С. 22), что уже встретило свои возражения (Малахов С. Н. 2020б. С. 218–224).

Хотя автор не считал свое предложение фантазией, но даже в логике представленных им событий оставалось непонятным, кто воздвигал мавзолей в условиях изгнания христиан и общей крайней враждебности к ним местного населения, как останки убитых сохранились до возвращения миссионеров и т. п. Конечно, предложение не имело ничего общего с действительностью. События 931/932 г., как мы знаем, были связаны с совершенно другими причинами. Да и костница, о которой шла речь, была возведена не ранее XII–XIII вв. (Марковин В. И. 1996. С. 199). Именно с такой поправкой следует принимать историческую трактовку (Иванов А. В. 2019. С. 195) антропологических материалов из мавзолея.

В настоящее время автор более не упоминает о своем прежнем предложении (Кузнецов В. А. 2007. С. 109–115). Но давняя идея нашла развитие в утверждении, что изгнание православного клира из Алании было вызвано недовольством аланской знати политической христианского духовенства по насаждению христианских обрядов и образа жизни, т. е. «теократизмом» (Погребной А. Ю. 2009. С. 24; Дударев Л. С. 2010. С. 201). Указывалось на конфликты с «пришлым» греческим духовенством (Войтенко А. А. 2019. С. 278). Они напоминают давнее утверждение о том, что изгнание произошло в результате феодальных смут (Пфаф В. Б. 1870а. С. 90; Вертепов Г. А. 1903. С. 146). Однако данные утверждения ни на чем не основаны, противореча, в частности, терпимости к обычаям аланской знати, определяемой по письмам патриарха Николая Мистика. Нет никаких доказательств и в пользу утверждений со ссылкой на события 931/932 г. (Дидебулидзе З. Ш. 1983. С. 39–41), что народ первоначально относился отрицательно и открыто враждебно к христианству.

Сам Сентинский храм был построен на месте прежнего традиционного святилища (подобная ситуация с Южным храмом Нижне-Архызского городища (Пищулина В. В. 2006. С. 208–209) представляется сомнительной (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 303–304). Здесь же, как иногда полагают, присутствуют примеры сочетания предшествующих традиционных и христианских изображений (Марковин В. И. 1988. С. 24; 1996. С. 184). Показательна, например, находка в притворе одной из однефных церквей Нижне-Архызского городища черепов и рогов оленей (Кузнецов В. А. 1971. С. 81; 1993а. С. 98; Алексеева Е. П. 1971. С. 131; Афанасьев Г. Е. 1976. С. 126), что прямо сопоставимо с положением на осетинских традиционных святилищах.

Деревянными развилками в виде рогов (Миллер Всеv. 1888. С. 62, таб. XVI) или непосредственно оленьими рогами (Кокиев Г. А. 1928. С. 15) украшали и вершины склепов. Например, остатки рогов фиксировались по фасадам и по продольным стенам склепов у с. Нузал. Такие же следы рогов здесь были представлены на небольшой Нузальской церкви, содержавшей захоронение (Уварова П. С. 1887. С. 40, 41; Вертепов Г. А. 1903. С. 139). Деревянными развилками в виде рогов украшали и памятники, устанавливаемые в память о покойных на перекрестках дорог (Вертепов Г. А. 1903. С. 144). Склепы, украшенные рогами оленей, представлены на картине «Посвящение коня покойному» известного знатока этнографии осетинского народа М. С. Туганова. Данное положение (Дзаттиаты Р. Г. 2002. С. 69, 194), которое может быть рассмотрено на более широком фоне (Афанасьев Г. Е. 1976. С. 126; Дзаттиаты Р. Г. 2002. С. 146; Белецкий Д. В. 2011. С. 44, 45; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 62), наглядно демонстрирует известную адаптацию христианства к определенным дохристианским условиям, что рассматривается и в прямой связи с ниже-архызской находкой (Белецкий Д. В. 2011. С. 57).

Известны и другие находки раннесредневековых изображений и надгробий, содержавших изображения оленей, христианских символов и надписей с использованием греческого алфавита. По поводу одной из таких надписей даже было отмечено, что отсутствие возможности прочтения позволяет предположить ее составление на туземном языке, по типу Зеленчукской надписи. Другие авторы, отметив заметное часто встречаемое изображение оленей в данном регионе, считали трудным истолковать смысл представленного животного. Было предположено в вопросительной форме, за счет известных к тому времени древних археологических памятников, что олень мог бы служить условной эмблемой земли или народа, находившегося под властью боспорских царей, чьи владения распространялись до современных Большой и Малой Кабарды (Lettre de M. Tokaref a M. Brosset... 1850. С. 234; Фиркович А. 1857. С. 383–384; Помяловский И. 1881. С. 9–10, № 15, 12, №№ 21–24; Миная Т. М. 1960. С. 178, 179, 181; 1971. С. 41, 69).

Конечно, следует согласиться с наблюдениями о присутствии рогов и черепов рогатых животных в различных постройках на Кавказе, что может потребовать дифференцированного их изучения. Но нельзя сбрасывать со счетов возможность схождения христианской традиции с местными представлениями (Белецкий Д. В.

2011. С. 41–44). С другой стороны, частное проявление дохристианских воззрений в материалах однефной церкви Нижне-Архызского городища может быть продолжением изменений в религиозных верованиях алан, выразившихся в появлении святилищ-построек, на что указывалось выше. С другой стороны, последующее превращение христианских строений в традиционные святилища, определяемое уничтожением Алании и ее государственной религии, также могло облегчаться указанным положением.

Возможно, следует привести и еще одно частное наблюдение. В упоминавшейся Нузальской церкви среди росписей представлен и сюжет «Чудо св. Евстафия». Согласно легенде, Евстафий Плакид на охоте увидел оленя, между рогами которого ему явился образ распятия или лик Христа. После того как олень заговорил с ним, Евстафий уверовал. Исследователи справедливо заметили, что сюжет охоты в росписи часовни необычен, поскольку в нем не представлены положенные в образе оленя христианские символы. Само появление образа святого, которому было дано обетование спасения, связывается с погребально-поминальным характером храма (Белецкий А. Ю., Виноградов Д. В. 2021: 241–242).

Другим исследователям отступление от традиционной иконографии представлялось допустимым с указанием на известные параллели (Кузнецов В. А. 1977. С. 140–143). Затем отступление стало объясняться приспособлением изображения к духовным запросам, восходящим к дохристианским представлениям, местной осетинской среды, с сохранением указания на закавказские параллели (Кузнецов В. А. 1980. С. 117–121). В контексте нузальского сюжета обращалось внимание на Охотничий камень № 2 у Кыфарского городища, на котором изображен всадники, вероятно, вооруженный луком, и стадо оленей, между рогами одного из которых выбит крест (Аржанцева И. А., Албегова З. Х. 1999. С. 198, рис. 6). Здесь же представлены и другие камни с изображениями оленей (Аржанцева И. А. 2001. С. 243–245, 259, рис. 6, 7). Композиция позволила исследователям полагать, что к аланам христианский образ проник не только из Грузии, но и из Византии, распространяясь изначально из Западной Алании.

Мы не можем однозначно отрицать такую возможность, но заметим, что у нас нет, в отличие от авторов, уверенности, что данный символ между рогов оленей является изначальным. Изображения крестов многократно воспроизводятся в данной композиции, что не исключает отсутствие прямой связи изображения оленя с

христианской легендой. Причем, всадник с луком изображен достаточно далеко от оленя, тогда как непосредственно за ним представлен, видимо, другой всадник, в образе которого трудно распознать охотника.

Вполне понятны некоторые размышления исследователей, учитывающих кяфарское изображение (Белецкий Д. В. 2011. С. 44), в контексте схождения христианской и дохристианской традиций. Интересно, видимо, отметить, что В. Ф. Миллером было зафиксировано осетинское праздничное жертвоприношение, когда перед закланием рогатого животного (баран) тому горящим поленом чертили крест на морде и за правым ухом (Миллер В. Ф. 1992. С. 448). Данный обряд подтверждается и другим источником (Хадикова А. Х. 2003. С. 152). Такое появление креста и его месторасположение напоминает о кресте между рогов оленя христианской легенды. Конечно, мы не можем утверждать об исторически прямой зависимости такого положения. Вопросы требуют своего дальнейшего изучения. Заметим, что в христианской росписи Нузальской церкви крест у оленя отсутствует, а в кяфарском внецерковном изображении он представлен.

В связи с особой ролью рогов оленя в осетинской традиции почитания божеств указывалось (Басилов В. Н., Кобычев В. П. 1976. С. 150–151) на сообщение славянского источника «Части языкомъ», в котором символом ясов, как в славянских источниках называли алан, выступает олень. Саму символику народов предположительно связывали с зооморфными изображениями как символами богов на их знаменах (Шафарик П. И. 1848. С. 113). Сопоставимая информация содержится в хронологически близком славянском апокрифе «Вопросы, от скольких частей создан был Адам», условно называемом также «Разумник-указ», в котором ясам соответствует олень (Памятники отреченной... 1863. С. 441; Тъпкова-Заимова В., Милтенова А. 1999. С. 103, 293, 303, 305; Tăpkova-Zaimova V., Miltenova A. 2011. P. 129, 526, 530, 540, 543). В связи с данными сведениями, включенными и в древнерусский сборник поучительных статей «Измарагд», было обращено внимание на аллегорическое сравнение половцев в «Слове о полку Игореве» с леопардом (пардус) (Адрианова-Перетц В. П. 1968. С. 133), что свидетельствует о живом знакомстве на Руси с соответствующей символикой. Интересно, что в некоторых материалах Нартовского эпоса осетин указывается на знамя нартов с изображением оленя (Туаллагов А. А. 2014. С. 349–350). К сожалению, «Разумник-указ», делящий народы

на верующих (православные), полуверующих (католики) и неверующих (мусульмане), не определяется в данном ключе с ясами.

Некоторые авторы пытались объединить семантику приношений рогов оленей в осетинских святилищах, трактуемых как «скифское наследие», северорусских легенд о жертвенном олене и т. д. (Газданова В. С. 2007. С. 234–238). С попыткой можно соотнести и указание на представления об олене, добровольно отдающем себя на жертвоприношение, что находит параллель в юго-осетинских этнографических материалах (Тедеева Л. В. 2009. С. 104–106), а также в известной осетинской поговорке, представленной и в дигорских вариантах сказаний осетинского Нартовского эпоса. Однако представления о таком жертвенном олене, несомненно, являются частью легенд о жертвенном олене, которые, в целом, имели широкий ареал распространения, видимо, возникая под влиянием книжной византийско-христианской традиции, которая, например, в Закавказье попало с юга (Мороз А. Б. 2013. С. 212–230; Панченко А. 2021. С. 1246–1248). Но данный пример указывает на возможные различные пути схождения дохристианских и христианских традиций.

В самом Сентинском храме обнаружены следы боя, грабежа и разгрома, которые, как полагают, могут свидетельствовать о вторжении Тамерлана 1395 г., когда в ходе джихада уничтожались «неверные» и их храмы. Возможно, и некоторые захоронения у храма принадлежали жертвам данного события (Марковин В. И. 1977. С. 110–111; 1988. С. 25; 1996. С. 185, 200; Марковин В. И., Мунчаев Р. М. 2003. С. 239; Нарожный Е. И. 2001. С. 25). Запустение Зеленчукских храмов и само окончательное падение Аланской епархии также связывали с нашествием Тамерлана (Кузнецов В. А. 1964. С. 150). Однако следует заметить, что источники свидетельствуют об уничтожении Тамерланом христианских и традиционных строений у местных народов, что не соответствует состоянию указанных храмов Алании.

Что касается открытия иных христианских сооружений, то они на Северном Кавказе достаточно многочисленны и неоднократно представлены в научных исследованиях. Особое место среди них занимает Нижний Архыз справедливо рассматриваемый исследователями как кафедральный православный центр Алании. Недавно было предложено, что данный центр имел название Алания за счет упоминания г. Хайлан в Худуд ал-алам, форма которого сопоставляется с передачей имени Алания в армянских источниках (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 29).

Во втором случае топоним связан с названием хайлндурков, которые не имеют отношения к собственно аланам (Семёнов И. Г. 2007. С. 47, сн. 141). Упоминание в Худуд ал-алам г. Хайлан, в котором находилось царское войско, не имеет других подтверждений. Его осторожно сопоставляли с сарирским Хайданом, справедливо отмечая его чуждость Алании (Hudūd-al-'Ālam. 1982. P. 446, comm. 2). Вполне вероятно, что мы имеем дело с гапаксом (Алемань А. 2003. С. 469). С другой стороны, название города, что важно, информация о котором идет сразу за Кашаком, выходявшим на черноморское побережье, напоминает об упоминавшемся выше и располагавшемся на побережье г. ал-Лāниййа ал-Идриси, г. 'Алāниййа Ибн Саида ал-Магриби, г. 'Аллāниййа Абу-л-Фиды, г. Аланийя персидского анонимного 'Аджā'иб ад-дунйā. Но данное расположение города не соответствует Нижнему Архызу, который вряд ли служил и местом квартирования царского войска. Напомним, что исследователи усматривают за таким «названием» незнание действительного названия, принятие за название города названия страны, использование топонимии карты Птолемея.

Представленные в Нижнем Архызе храмы имеют культурно-генетическую связь с малоазийской архитектурной традицией средневизантийского периода. Постулировавшееся в прошлом отдельными авторами грузинское влияние отсутствует (Кузнецов В. А. 2017. С. 123–124, 141–142). В целом, исследователи полагают, что христианская архитектура Алании формировалась под влиянием различных христианских центров – Малая Азия, Крым, Абхазия, Таматарха (Комеч А. И. 1987. С. 70–71; Пищулина В. В. 2006. С. 267, 298; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011; 2021; Хрушкова Л. Г. 2020. С. 23). Краткое заявление о существовании «аланского национального стиля и в иконописи и в церковной архитектуре» (Отец Яков (Хетагуров). 2014) остается без своего фактического подтверждения, если не считать за таковые включение некоторых поздних местных элементов зодчества в церковной грузинской архитектурной традиции, которая проявляется с XI в. в ограниченной горной части.

Одни исследователи предлагали усматривать в архитектурно-топографической картине Нижнего Архыза топографию святой земли – «Новый Иерусалим», продиктованную греко-византийской традицией (Соснина Е. Л. 2009. С. 371–381). Данная трактовка встретила свои возражения (Кузнецов В. А. 2015а. С. 8–11). Представлены и иные близкие сопоставления (Цагараев В. 2000. С. 110).

Другие постулировали сложение в Алании к середине X в. контаминированного типа поселений на основе алано-византийских межкультурных взаимодействий и контактов. Планировочная схема Нижнего Архыза признавалась аналогичной схеме Константинополя, а аланский город рассматривался как восточнохристианский город, в котором воплотилась схема византийско-христианского города, воспринятого через призму традиционной культуры самих алан (Трейман Ю. Ф. 2011. С. 12, 13, 18). Предлагаемое рассмотрение архитектурных комплексов с крестообразными сооружениями конца III–IV вв. в Таласской долине и в Южном Казахстане как храмов Солнца сармато-аланских племен с учетом последующего появления крестообразных и крестовокупольных типов христианских храмов на западе, включая Аланию (Терновская Г. А. 2013. С. 129–134; 2014. С. 128), закономерно (Торгоев А. И. и др. 2020. С. 69–86) остается не востребованным. Надо полагать, данное сопоставление крайне гипотетично для самого автора (Терновская Г. А. 2014а. С. 46).

Возвращаясь к кубранской плите, отметим ее сопоставление также и с плитой с изображением креста из погребения Горькобалковского могильника на Средней Кубани (Новокубанский район, Краснодарский край) VIII–IX вв. (Малахов С. Н. 2015. С. 218). По заключению специалистов, могильник принадлежал смешанному алано-горско-тюркскому населению, в среду которого христианство проникало с VI–VII вв. (Нарожный Е. И. 2010. С. 178–179; 2010а. С. 67–71; Малахов С. Н. 2020б. С. 74–75). Упомянутая плита, изначально надмогильная, происходит из погребения № 40 Горькобалковского могильника № 1, в котором она служила не надгробием, а плитой-перекрытием каменного ящика в его восточной части (Малахов С. Н., Нарожный Е. И. 1997. С. 17–20; Нарожный Е. И., Соков П. В. 1998. С. 26; 2016. С. 9–11).

Из привлеченных материалов следует, что заклады входных отверстий в камеры аланских катакомб могли иметь не только сугубо утилитарное предназначение, но в определенных случаях выражать и важные идеологические представления. Подтверждением такого положения, видимо, могут служить случаи использования вместо закладных плит в аланских катакомбах, например, жерновов, семантика чего была установлена благодаря данным осетинской этнографии. В условиях проникновения на Северный Кавказ христианства, в том числе, и к аланскому населению, наблюдается не только появление традиции выставления крестов или стел с изображениями крестов над аланскими погребениями, но и поме-

щение изображения креста на закладных плитах или плитах-перекрытиях. Таким образом, символика христианских надмогильных памятников переносится на внутреннюю конструкцию самого погребального сооружения, что может являться своеобразным приспособлением новой религии к местным этническим традициям.

На Северном Кавказе с X в. распространяются каменные стелы с изображением креста или крестообразным навершием. Исследователи справедливо указывали, что такая конструкция соотносится со свидетельством Иосафата Барбаро о том, что в Алании на вершине каждого кургана устанавливался большой камень с отверстием, в которое вставлялся крест, сделанный из другого цельного камня (Барбаро и Контарини о России. 1971. С. 115, 137–138). Несомненно, данная традиция была привнесена в северокавказский регион в ходе проникновения византийского христианства. Отмечается, что сведения Иосафата Барбаро соотносятся не только с традициями алан, получившими распространение в период их христианизации, но и с соответствующими традициями адыгов и кабардинцев, что видно по свидетельству Н. А. Нарышкина 1867 г. о каменных крестах, вставленных в каменные гнезда, в районе впадения р. Каракент в р. Кубань (Ложкин М. П., Малахов С. Н. 1996. С. 206).

Показательной является находка у р. Индыш, правого притока Верхней Кубани, каменной плиты с выдолбленным круглым отверстием, в который был вставлен конец прямоугольного в сечении каменного столба. Полагают, что он был остатком каменного креста, подобного другим памятникам верховий Кубани (Федоров Я. А. 1969. С. 115, 117, рис. 6; Кузнецов В. А. 1977. С. 117, сн. 367; 1993а. Рис. 143; 2002. С. 67; Фиркович А. 1857. С. 384–386; От редакции... 1898. С. 140, рис. 34, 142). Возможно, кресты выставлялись и как указатели на располагавшиеся в данной местности церковные комплексы (Цокур И. В. 2003. С. 144).

В 1994 г. на глинохранилище Змейского кирпичного завода в Северной Осетии был обнаружен каменный резной крест размером 0,68×0,48 м, изготовленный из известняка. Крест в нижней части имел сужение для вставки в каменное основание, которым могла служить надмогильная плита. Полагают, что крест XI–XII вв. был изначально установлен над погребением знатного лица или лица духовного звания. Погребение связывается с располагавшимся здесь же аланским Змейским катакомбным могильником, служившим городским некрополем. Важным представляется замечание, что Змейский могильник является «языческим» с точки зрения

христианства, а для такого отдельного христианского погребения определяющим было аланское этническое происхождение умершего, для которого не была проигнорирована и его религиозная принадлежность (Фидаров Р. Ф. 2011. С. 10; Мамиев М. Э. 2014. С. 127; Малахов С. Н., Фидаров Р. Ф. 2016. С. 95–96; 2017. С. 59–60). Другие авторы отрицают связь креста с погребальным комплексом (Чхаидзе В. Н. 2019. С. 284), хотя подобные примеры известны на других памятниках (Нечаева Л. Г. 2021. С. 158; Малахов С. Н. 2016. С. 172, 174).

Как отмечалось ранее, до сих пор дискуссионным остается вопрос о группе каменных антропоморфных изваяний на Северо-Западном Кавказе X–XII вв., украшенных крестами. Одни исследователи считают их тюркскими, несмотря на отсутствие аналогичных тюркских изваяний. Выход из такого положения, например, видят в том, что пришедшая некая группа тюрков, вступившая в тесные и дружеские связи с аланами, использовала для производства статуй местных мастеров (Кузнецов В. А. 2017. С. 301–302; 2020. С. 287). Предлагается считать такие статуи на аланской территории, где нет никаких половецких памятников, надмогильными изображениями половцев, поступивших на службу к аланским правителям и принявшим христианство (Кузнецов В. А. 2020а. С. 95–96). Другие исследователи рассматривают группу как собственно аланские каменные статуи, связываемые с культом вождя или правителя, в котором уже проявлялись и христианские черты (Веселовский Н. И. 1905. С. 25–26; Яценко С. А. 1985. С. 32; Каминский В. Н. 1995. С. 372–375; Демаков А. А., Орфинская О. В. 2001. С. 121–134; Доде З. В. 2001. С. 56; Евглевский А. В., Соков П. В. 2018. С. 150; Малахов С. Н. 2021. С. 193–195). Заметим, что представленный на таких статуях головной убор изображен, например, у одного из персонажей на восточной стене Кяфарской гробницы.

Особую группу среди находок христианских артефактов составляют нательные кресты (Чхаидзе В. Н. 2019), исследование отдельных видов которых (Леонтьева А. С. 2019) вызывает к себе вопросы (Голованова С. А., Нарожный Е. И. 2004. С. 13–15). Данное положение отмечается и в отношении образцов, получивших в последнее время условное название «аланские». Они представляют собой кресты с фигурными двупастьными концами, в которые вписаны круглые медальоны с крайне схематичными изображениями ликов христианских персонажей. Изображения высокорельефные, а, в целом, кресты восходят к энколпионам второй византийской компо-

зиционно-иконографической схемы (Распятие – Богоматерь). Но, в отличие от византийских образцов, у которых преобладали образы Богоматери Оранты или Киоритиссы, на «аланских» крестах, как и на русских, представлен образ Богоматери Одигитрии. Их производство связывается с ремесленными центрами Северного Кавказа, типа Калезжского городища, использовавшими для своего производства импортные образцы (Туаллагов А. А. 2017. С. 316–320; 2018а. С. 496–498).

Часть данных находок, видимо, из Ставропольского края, происходит из грабительских раскопок, выставляясь затем на различных сайтах. К сожалению, данная практика продолжается, и к настоящему времени известно девять соответствующих образцов. Только три находки таких крестов происходят из погребальных комплексов, дающих возможность для датирования. Наиболее поздняя, представляющая две стороны одного креста, зафиксирована в погребении Келийского могильника (Ингушетия), которое датируется концом XIII–XIV вв. Но время изготовления самого предмета не определяется. находка из катакомбы № 15 Змейского могильника (Северная Осетия), представляющая собой две склепанные стороны одного креста латунного сплава со следами многократного ремонта, сопровождало погребение мужчины в коллективном захоронении. Предполагается, что мужчина при жизни занимал привилегированное положение в обществе и был связан с церковью. Погребение, надо полагать, датируют XII–XIII вв., не позже начала XIII вв., а подобные кресты – второй половиной XII–началом XIII вв. (Бакушев М. А., Леонтьева А. С. 2020. С. 28, 251, 281–282, 283, 319; 2020а. С. 51, рис. 47, 1; Ениосова Н. В. 2020. С. 401–402, 403, рис. 1, 1). Третья находка (Туаллагов А. А. 2021. С. 5–21) происходит из катакомбы № 92 Даргавского могильника (Северная Осетия), датируемой XI–XII вв. (Дзаттиаты Р. Г. и др. 2017), помещаясь у одного из трех погребенных, которые, судя по сопровождающему инвентарю, были женщинами. Вероятно, их местное северокавказское производство относится к выделяемому этапу второй половины XI–XII вв., когда в результате различных причин происходит ослабление экономических и конфессиональных связей между Аланией и Византией, что приводит к резкому сокращению византийского импорта христианской символики и росту местного производства (Прокопенко Ю. А. 2015. С. 81–82).

О том, что прототипами «аланских» крестов должны бы быть именно энколпионы, свидетельствовали не только сами образцы

энколпионов с указанной композиционно-иконографической схемой, но и находки из Змейского и Келийского могильников. Полагать связь данных образцов со священнослужителями (Нарожный Е. И. 1996. С. 120), считать их русским импортом или собственностью самих славян (Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. 2017. С. 115, 122), видимо, сложно. С другой стороны, по своей общей форме они сопоставимы с выделяемыми исследователями крестами типа VIII, варианта 1 – фигурные двухчастные концы, округлоконечные. Кресты датируются XI–первой половиной XII вв. и XI–XII вв. (Кутасов С. Н., Селезнёв А. Б. 2010. С. 81, № 78, 82, № 80; Кайль В. А., Нечитайло В. В. 2006. С. 30, 31, № 236, 66, 67, № 587, 66, 67, № 604).

В одной группе с ними представлен крест (место находки не известно), у которого круги на нижней лопасти столь же четко присоединены с внешней стороны, тогда как круги на остальных лопастях включены в сами лопасти (Кутасов С. Н., Селезнёв А. Б. 2010. С. 81, № 77), что может указывать на производный характер креста от вышеописанных образцов. Наконец, представлен и образец, происходящий из Северного Причерноморья, с круглыми фигурными окончаниями лопастей, в которые и вписаны круги с точками в центре. Оба образца датированы XI–первой половиной XII вв. и предположительно отнесены к продукции провинциальной византийской мастерской.

Исследователи не находят аналогий данным крестам (Кутасов С. Н., Селезнёв А. Б. 2010. С. 81–82, № 79), но они явно воспроизводят общую форму с «аланскими» крестами. Известны и иные подобные кресты с фигурными двулопастными концами, в которые вписаны круги (Сергеев К. Рис. 4; Сергеев К. 2010. С. 8). Подобный крест представлен в материалах могильника Мамай Сурка из Степного Поднепровья золотоордынского периода (Бубенок О. Б. 2000. С. 24, рис. 2, 5), где присутствует и аланский этнический компонент. В целом, кресты (Кутасов С. Н., Селезнёв А. Б. 2010. С. 303, таб. XV) не содержат антропоморфных изображений. В центре их средокрестий помещены рельефные изображения солярного круга, который воспроизводится и в кругах с точкой в центре с внешней стороны окончаний лопастей или самих лопастей. Круги или круги с точкой в центре известны и по хронологически близким крестам иных типов.

Для русских энколпионов с тремя или четырьмя медальонами прототипами признаны византийские процессионные (запрестольные) кресты. Только русские энколпионы исполнялись в меньшем

масштабе (Гнутова С. В. 1993. С. 12–13; Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. 2003. С. 17, 27, 29). Следует признать справедливым решение, что на византийский прототип «аланских» крестов указывает бронзовый византийский процессионный крест-складень (Чхаидзе В. Н. 2018. С. 131), размером 19×11,5 см. Его нижний конец переходит в полуую рукоять для насаживания на древко, тогда как на других процессионных крестах нижние концы заканчиваются штырями, втыкавшимися в древко или опускавшимися в специальную подставку. Крест был приобретен в Константинополе и поступил в собрание Государственного Эрмитажа Санкт-Петербурга в 1902 г.

Вместе с тем, наблюдаются некоторые заметные различия при сопоставлении с «аланскими» крестами с изображением Распятия с Калезского городища (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 130, рис. 11) и из Змейского и Келийского могильников. На них отсутствуют фигуры предстоящих перед Распятием Богоматери и Иоанна Крестителя, какие-либо надписи, изображения высокорельефные в отличие от гравированных неглубокими врезными линиями на процессионном кресте-складне. Вместо погрудных изображений христианских персонажей представлены грубые каплевидные личины, большей частью без какой-либо проработки деталей, как и на большинстве «аланских» крестов. Мы имеем явный пример местной переработки изображений на «аланских» крестах.

Сохранившаяся передняя створка процессионного креста-складня с изображением Распятия полностью воспроизводит форму «аланских» крестов, а погрудные изображения христианских персонажей в парных медальонах, вписанных в окончания лопастей креста, сопровождаются идентифицирующими их надписями. В медальонах горизонтальной перекладины изображены слева – архангелы Михаил и Уриил, справа – Гавриил и Рафаил, вертикальной перекладины вверху – Иоанн Креститель и пророк Илия, внизу – апостолы Петр и Павел. Данные изображения позволяют определить с персонажами «аланских» крестов, которые определяются исследователями только как «святые».

Аналогии процессионному кресту-складню среди других процессионных крестов отсутствуют (Залеская В. Н. 2013. С. 178–180). Данное положение может свидетельствовать о более тесном отношении между образцами «аланских» крестов и процессионным крестом-складнем, включая ограниченность круга лиц, для которых впрок заготавливались такие процессионные кресты-складни, а вотивные надписи уже наносились потом по желанию приобрета-

теля (Залеская В. Н. 2013. С. 179). Показательно, что данный процессионный крест-складень, как и «аланские» кресты, изготовлен из бронзы, а его размеры заметно меньше размеров других византийских процессионных крестов. Но он лишь на треть превосходит размеры «аланских» крестов. Как и кресты-энколпионы, данный процессионный крест-складень предназначался и для хранения некой реликвии.

Однако он, в отличие от других процессионных крестов с их хранилищами, был целиком крестом-складнем (реликварием), что сближает его с крестами-энколпионами. Симптоматично, что датировки процессионного креста-складня XI в. и «аланского» креста из даргавесской катакомбы XI–XII вв. синхронизируются, подтверждая нижнюю хронологическую границу бытования соответствующих крестов у алан, чьи прототипы могли быть им современны. Напомним, что к данному периоду относятся и кресты упоминавшегося типа VIII, варианта 1.

Исследователи отмечали индивидуальные ручные кресты, которые известны в христианской историографии с VI в. как атрибуты мучеников, но упоминаются в византийских источниках с X–XII вв. Они представляли собой персональный аспект функционирования процессионных крестов малых форм. По сравнению с процессионными крестами они имеют меньшие размеры и чаще всего изготовлены из бронзы. Иногда несут на себе гравированные изображения или циркульный орнамент, их концы могут украшаться фигурными или парными каплевидными завершениями. Большая часть таких крестов относится к X–XI вв. Датировка дополнительно подтверждается сходством нанесенных на них гравированных («врезных») изображений с иконографией энколпионов того времени. Подобные кресты, но изготовленные из железа, уступающие бронзовым образцам по мастерству исполнения, без орнамента, известны, например, по находкам в христианских храмах Крыма и Северного Кавказа (Мусин А. Е. 2015. С. 192–199).

Исследователи в отношении различных находок крестов и их фрагментов в северокавказских храмах предположили, что они «...использовались не столько для литургических потребностей, сколько с целью votивного подношения (*ex voto*) и приносились в церковь (действующую или заброшенную) прихожанами... могут свидетельствовать об обетном характере приношения крестов в храм... не исключено... приносились в качестве votивных предметов, уже будучи ранее использованными... как подношения свя-

тым-покровителям» (Ложкин М. Н., Малахов С. Н. 1996. С. 204, 206; Малахов С. Н. 2015. С. 328, 330, 334).

Археологические и письменные источники свидетельствуют о наличии многочисленных персональных крестов, использовавшихся в литаниях X–XI вв. Предполагается, что в это время происходила и трансформация богослужебной традиции, когда индивидуальные процессионные кресты стали обращаться в вотивные приношения, как и некоторые обычные процессионные кресты. На территории самой Византийской империи преобладали бронзовые образцы, тогда как железные преимущественно в провинциях и на христианизированных территориях. Исследователи полагают, что мы имеем дело с процессом включения предметов личного благочестия в контекст храмового богослужения в виде вотивных приношений как реакции на определенные изменения в византийском обществе. Индивидуальные кресты включались в процесс общецерковной молитвы за живых и усопших (Мусин А. Е. 2015. С. 202–218).

Несомненно, процессионный крест-складень принадлежит к категории персональных процессионных крестов, который был посвящен христианскому храму, о чем прямо свидетельствует его надпись вокативного характера от лица некоего Луки. Учитывая приведенные наблюдения, а также отсутствие аналогий процессионному кресту-складню среди других процессионных крестов, отличительные друг от друга черты креста-складня и «аланских» крестов, видимо, следует пока рассматривать различные возможности.

Мы пока не можем не допустить, что «аланские» кресты имели своим непосредственным прототипом соответствующий персональный процессионный крест-складень. Но нельзя исключать и возможность, что между ними стояли энколпионы, сделанные по образцу процессионного креста-складня, которые остаются до сих пор неизвестными. Второй вариант, как уже отмечалось выше, представляется наиболее вероятным. В его пользу, кроме приведенных наблюдений, говорит то, что один из «аланских» крестов, найденный в Ставропольском крае, отличается признаками прежнего наличия подвижного оглавия (Туаллагов А. А. 2017. С. 341, рис. 13), что могло бы поставить его на место промежуточного звена между прототипами-энколпионами и другими более грубо исполненными «аланскими» крестами с петлей или сквозным отверстием для подвешивания. Полагают, что такое оглавие ранее

имелось и у змейского образца, но было утрачено (Ениосова Н. В. 2020. С. 401). На «аланских» крестах также представлен небольшой округлый выступ на нижней лопасти, что может имитировать шарнирное соединение створок энколпионов.

Осторожное приведение в качестве прототипа (Чхаидзе В. Н. 2018. С. 131) еще и изображения крестов в «абрисах», известных по капподокийским росписям XI в., а также на стене одной из главных святынь Алании – Сентинского храма – в росписях второй половины XI–начала XII вв., а по историческим и иконографическим соображениям 1050–1070 гг. (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 213–215, 237–239), представляется излишним. Возможно, также излишним будет указание на изображение креста № 4 с двулопастными окончаниями на вертикальных лопастях на плите, найденной в районе Хунзаха (Дагестан) (Атаев Д. М. 1959. С. 185, рис. 4).

С процессом выработки их форм могут быть связаны кресты с фигурными двулопастными концами из провинциальных византийских мастерских – нательные кресты типа VIII, варианта 1, образцы которых датируются XI–первой половиной XII вв. Вопрос о месте формирования таких энколпионов остается открытым, хотя важно, что на сегодняшний день об их существовании свидетельствуют только находки из Змейского и Келийского могильников, а также другие односторонние «аланские» кресты с Северного Кавказа и конкретно из Даргавсского могильника. Возможно, учитывая вероятную отливку «аланских» крестов по формам энколпионов, они восходят к образцам с высокорельефными изображениями, а процессионный крест-складень к образцам с гравированными изображениями, либо при производстве креста-складня применялась гравировка, исходя из общих принципов производства процессионных крестов. Допустим общий «импульс» со стороны русских или византийских энколпионов, находки которых в Предкавказье хорошо известны (Чхаидзе В. Н. 2018. С. 130, 131), как проявление дополнительного влияния на выработку образа «аланских» крестов на основе еще не установленного в науке прототипа. Теперь допускается и влияние форм энколпионов с четырьмя медальонами на перекрестиях (Чхаидзе В. Н. 2019. С. 296).

Нельзя исключать и явления взаимной адаптации традиционных и христианских верований в Алании. Показательно, что если на византийских процессионных крестах, включая приводимый персональный процессионный крест-складень, и крестах-энколпионах представлены погрудные изображения христианских персонажей,

как и на русских образцах – погрудные и поясные, то на «аланских» крестах мы имеем грубые изображения каплевидных личин. Грубо исполненные личины представлены и на энколпионах с четырьмя медальонами на концах лопастей креста с того же Калежского городища (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 120, рис. 1, 18). Они подобны по форме личинам с предметов, несущих изображения традиционных религиозно-мифологических воззрений алан. Только на одном кресте, сохраняющем детали самих энколпионов, представлена попытка более мелкой проработки личин (Туаллагов А. А. 2017. С. 341, рис. 13). На остальных всякие детали отсутствуют.

Кроме того, показательно, что в катакомбе № 92 Даргавского могильника крест обнаружен рядом с небольшим ножом, т. е. в районе пояса погребенной. Такое расположение ножа, как и фиксация бус расположенных выше бус, указывает на погребение женщины. Нож и крест располагаются на одном уровне с сопровождающим инвентарем (стеклянный браслет, «копоушка», «ногтечистка», кабаньих клык) погребенной рядом, также следует полагать, женщины. Таким образом, крест располагается на одном из обычных для аланских традиционных амулетов месте (подвешен к поясу) и в таком положении никак не соотносится с сугубо христианским символом, свидетельствуя, в лучшем случае, о первичном внедрении в традиционное мировоззрение христианских представлений в индивидуальном порядке. В целом, единичность находки и ее условия не позволяют безоговорочно принять заключение (Малахов С. Н. 2020б. С. 479–480), что она указывает на христианизацию населения.

Известно, что в своем подавляющем большинстве амулеты у алан использовались именно женщинами. Весь погребальный комплекс свидетельствует о том, что похороненные в нем люди оставались верны традиционным верованиям алан. Причем, катакомба № 92 прорезала более раннюю катакомбу № 90. Перед местом оставшегося открытым прорезания был выставлен небольшой сосуд, что свидетельствует об особом обряде, проведенном по случаю незапланированной потревоженности чужого погребения, что также не свидетельствует в пользу христианского захоронения. В даргавской катакомбе у третьего погребенного обнаружена зооморфная застежка, полностью аналогичная находке в скоплении костей из катакомбы № 19 Змейского могильника (Бакушев М. А., Леонтьева А. С. 2020. С. 64, 308; 2020а. С. 116, рис. 112, 23, 24), что предполагает знаковое сближение материалов обоих могильников.

У византийцев изображения пророков нередко воспринимались как апотропейоны (Залесская В. Н. 2013. С. 181). Аналогичная функция относится и к изображениям личин на аланских солярных амулетах и иных предметах. Поэтому остается в силе предположение, что грубые личины являли еще один пример взаимодействия христианства с местными традициями в Алании. Краткая попытка отрицания такого положения (Чхаидзе В. Н. 2018. С. 130, сн. 12; 2019. С. 295, сн. 117) не может быть принята (Мамиев М. Э. 2019. С. 62). Заметим, что схождение солярной тематики и христианской символики представлено, например, в находке желтого медного креста на месте полагаемого погребения солнечного героя Нартовского эпоса осетин Сослана в Мацуте (Северная Осетия) (Дюмезиль Ж. 1976. С. 113).

Параллелью такому положению могут служить, например, германские и славянские универсальные (интерконфессиональные) обереги, сочетающие древнегерманские языческие изображения мужских личин и форму христианского креста, как отражающие реакцию языческой среды на процесс внедрения в нее христианской традиции, т. е. являвшиеся христианскими по форме, но еще языческими по содержанию (Кулаков В. И., Валуев А. А. 2001. С. 17–22). Обратившие на них внимание исследователи справедливо указали еще на медальон из старорязанского клада XIII в. (2005 г.) с четырьмя личинами вокруг процветшего креста и на пряжку из комплекса IX в. с Северного Кавказа с крестообразно расположенными личинами (Король Г. Г. 2008. С. 114).

Можно уточниться с северокавказскими примерами. Речь идет о материалах из аланской катакомбы № 10 Мартан-Чуйского 1-го могильника (Чечня), датируемых временем не позднее рубежа IX–X вв. Кроме пряжки с крестообразно расположенными личинами в погребении представлены еще две пряжки от поясного набора с одиночными личинами, одна из которых помещена между двумя крестами. Само погребение относят к группе захоронений, в которой могло отразиться влияние христианства, включающее и данное изображение (Виноградов В. Б., Мамаев М. Х. 1984. С. 73, рис. 6, 3–5, 84–85; Мамаев Х. М. 1988. С. 138).

Нам известны примеры механического преобразования аланских солярных амулетов в кресты, включения христианских символов в традиционные аланские амулеты, для чего использовались «языческие» модели (Туаллагов А. А. 2017. С. 314–315), или их появление на традиционных аланских зеркалах (Савенко С. Н. 1985.

С. 102; Савенко С. Н., Бурков С. Б. 2010. С. 38–41; Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. 2017. С. 106; Бакушев М. А., Леонтьева А. С. 2020. С. 297; 2020а. С. 146, рис. 142, 11, 246, рис. 242, 24), включая иноэтнические комплексы (Чагаров О. С., Айбазов А. Ю. 2019. С. 163, 164, рис. 2). Многие такие образцы еще не введены в научный оборот.

С другой стороны, включение образа Богоматери в круг солярных представлений напоминает о находке в катакомбе № 56 амулета-подвески VII–VIII вв. или VIII в. могильника Верхний Чир-Юрт I с изображением «Богоматери», которое является местным подражанием изображениям из византийского Египта VII в. Аналогии находке представлены в аланских памятниках района Кавминвод. Явный христианский импульс, вопреки некоторым утверждениям (Гмыря Л. Б. 1986. С. 101–103; 1995. С. 233–237), в выработке данной формы амулета сочетается с традиционными представлениями, включающими ярко выраженную солярную символику (Маммаев М. М. 1989. С. 33; Магомедов М. Г. 1983. С. 165; Ковалевская В. Б. 1995. С. 144; 2005. С. 147; Иерусалимская А. А. 2001. С. 18–21).

Исключительность формы процессионного креста-складня среди процессионных крестов и его отнесение к категории заготовивавшихся заранее процессионных крестов могло бы тогда свидетельствовать об ограниченности партии, созданной мастером (мастерами), или об ориентировании на ограниченную группу приобретателей, в том числе, прибывавших из Алании. Такие персональные процессионные кресты могли изготавливаться в том числе и специально для алан. Их представители, как известно, находились на имперской службе непосредственно в Византийской империи. Появление алан в Малой Азии могло диктоваться и переносом центра Аланской митрополии. С другой стороны, из выше приведенных сведений письменных источников мы знаем о неоднократных появлениях алан, в том числе на малоазийских территориях Византии, о проживании алан в византийских городах, включая Константинополь.

Учитывая сам вопрос выработки некоторых форм христианской предметики в ходе взаимодействия различных сторон, хотелось бы напомнить о несколько забытых исследователями наблюдениях. Известен пример появления отдельного типа мирницы на Руси на основе формы хронологически близких аланских, причем, нехристианских флаконов (Седова М. В. 1964. С. 534–535; 1981. С. 174, рис. 74, 1, 175; Шелов Д. Б. 1966. С. 294–298). Они, в свою оче-

редь, восходят к давним сарматским образцам (Кузнецов В. А. 1959. С. 109, 110, рис. 14).

Речь идет о серебряном образце из Новгорода второй половины XIII в. для единовременного хранения елея и миро. Он, в свою очередь, функционально сопоставим с ампулами-эвлогиями, производство которых возрождается с X в. вместе с другими византийскими изделиями, включая памятные медальоны и реликварии. Такие ампулы-эвлогии также служили реликвариями и производились для паломников (Залесская В. Н. 1980. С. 263–269). Однако новгородская находка несколько отличается от приводимых для нее византийских параллелей.

Возможно, еще одним примером встречи традиционных воззрений алан с христианством служат луночные (чашечные) камни. Они связаны, в том числе, с «нартовскими ныхасами», параллели которым представлены в аланских археологических древностях, о чем говорилось в первой части нашей работы. В процессе христианизации символика таких камней могла быть переосмыслена, о чем свидетельствуют высеченные кресты на блоках замкового комплекса в с. Згил и церкви Цминда Георги в с. Чимас. Для нас особо важно отметить использование такого камня для известного археологического памятника – креста Зылын цырт у с. Заманкул (Мамиев М. Э. 2017а. С. 155).

Следует повторить, что первые признаки проникновения христианства к аланам Северного Кавказа археологически улавливаются с VIII в. (Кузнецов В. А. 1962. С. 18, 31, 129), хотя они кратко и оспариваются другими исследователями (Белецкий Д. В., Винаградов А. Ю. 2021. С. 13–14). Материалы аланских катакомбных погребений салтово-маяцкой культуры на Северском Донце второй половины VIII–IX вв. также свидетельствуют о знакомстве здесь с христианством, которое начинало мирно проникать и сосуществовать с традиционными верованиями (Аксёнов В. С. 2010. С. 112, 119–121; 2013. С. 15–19). Предполагают, что часть погребений возле крепости Белая Вежа (бывший Саркел) принадлежала северокавказским аланам, исповедовавшим христианство и переселившимся на Нижний Дон после 965 г. (Бубенок О. Б. 2016а. С. 20–22). Присутствие позднее христиан среди алан прослеживают, как полагают, и по другим археологическим памятникам Северного Причерноморья и Среднего Поволжья (Бубенок О. Б. 2000. С. 28–33; 2013. С. 51–54; 2013а. С. 24–25). Однако утверждение, что «... распространение христианства среди потомков салтовцев... было возможно лишь

при наличии близких дружеских отношений со славянами» (Бубенок О. Б. 2012а. С. 35), не может быть признанно корректным ввиду собственной истории приобщения к христианству салтовских алан, для которой изначальным источником проникновения мог служить тот же Крым.

Появление алан, называемых в русских источниках ясами, на Северском Донце, помимо возможных иных дополнительных причин, было связано с политикой Хазарского каганата, в «лоскутную империю» которого некогда вошли аланы. В середине VIII в. часть алан с Северного Кавказа, в том числе, из района Кисловодской котловины, была переселена на северо-западные рубежи каганата, в том числе на Северский Донец, для несения там погранично-таможенной службы и удержания в даннической зависимости местного населения. Аланы, став, своего рода, раннесредневековым казачеством, занимали обширные поселения, примыкающие к регулярно устроенным крепостям.

Как отмечали исследователи, здесь аланы расселялись в местах, в природно-географическом плане напоминавших их северокавказскую родину. Там они еще во II–IV вв. имели собственный опыт возведения поселений, крепостей и сигнально-сторожевых постов, в том числе, составлявших единые оборонительные районы, как произошло в Кисловодской котловине с рубежа IV–V вв. С другой стороны, аланы тесно взаимодействовали с персидской оборонительной системой, нанимаясь для ее охраны. Данный опыт неминуемо был востребован Хазарским каганатом в условиях смены на Кавказе персидского пограничья на арабское, когда одна часть алан перебрасывается к своим соплеменникам ближе к Дарьялу, а другая – на север, ближе к славянскому пограничью.

Переселившиеся на север аланы вступали в разнообразные связи с окружающим тюркским, славянским и финно-угорским населением. Многочисленные памятники алан, составившие лесостепной вариант салтово-маяцкой культуры, хорошо известны современным археологам. Ими, в частности, прослеживаются межбрачные связи и совместное проживание на одних поселениях алан и славян, что открывало историю их ранних контактов. Происходят изменения в их домостроительстве, когда появляются печи и т. п. Но из поколения в поколение аланы хранили память о своей родине на Кавказе.

К середине X в. каганат ослаб. В 965 г. тюрки-огузы наносят тяжелый удар по Хазарии. Вскоре удар по каганату наносит и киев-

ский князь Святослав Хазарский каганат вскоре прекращает свое существование (Shapira D. D. Y. 2008. P. 28–29). Согласно Лаврентьевской летописи, Святослав затем разгромил ясов и касогов, что трактуется как продолжение союзничества алан и адыгских племен с хазарами (Кузнецов В. А. 1992. С. 168–169). Но, в частности, дата возобновления Сентинского храма также препятствует данной трактовке. Надо полагать, что, пользуясь общей ситуацией, потомки алан, возможно, не без содействия своих северокавказских сородичей, массово возвращаются на родину предков на Северном Кавказе, в том числе, на территорию современной Северной Осетии.

По мнению специалистов, вовлечение аланских племенных образований в жизнь Хазарского каганата, одного из крупнейших государств Восточной Европы VIII–X вв., катализировало социальные процессы в их обществе. Оно уже характеризовалось, в том числе, значительной концентрацией населения в крупных поселенческих центрах, напоминающих средневековые города. На период возвращения на родину аланское общество находилось уже на иной ступени своего развития (Коробов Д. С. 2014. С. 540–541), что способствовало быстрому складыванию раннесредневекового Аланского государства на Кавказе. Но часть асов навсегда осталась на далеком от родины предков севере. Источники ничего не сообщают о ликвидации аланского княжества на Северском Донце, как почему-то решили некоторые авторы (Карсанов А. Н. 1990. С. 11).

На территории современной Украины были найдены три небольшие вислые печати, попавшие в частные коллекции. На них нанесены изображения святых и благопожелательные надписи. Печати вскоре привлекли внимание исследователей, достаточно быстро определивших их принадлежность (Жуков И. 2012. С. 5–6), что было принято во внимание и другими специалистами (Эйдель Е. 2013. С. 115; Алфьоров О. 2013. С. 491–492).

Находки представляют собой разные типы печатей с кириллическими надписями, использующими соответствующие сокращения, разной степени сохранности (Жуков И. А. 2018. С. 28). Первая печать была найдена в Черкасской области в 2011 г. На аверсе – погрудное изображение святой Елены без короны, с крестом в правой руке, левая рука в благословляющем жесте. Двусторонняя надпись: «НАГІА ЕЛЕНІ» – «Святая Елена». На реверсе – четырехстрочная надпись: «†Г(ОСПОД)Н, ПОМОЗИ РАБЕ СВОЕ ЕЛЕНА†» – «†Господи, помоги рабе своей Елене†» (Жуков И. 2012. С. 5, рис. 1; 2018. С. 28, тип 1).

Вторая печать найдена в 2011 г. на Украине. На аверсе – погрудное изображение святой Елены в княжеском одеянии, низком головном уборе, украшенном жемчужинами, с крестом в правой руке, левая рука в благословляющем жесте. Двусторонняя надпись: «ЕЛ(Е)N(A) A(ГІА)» – «Елена Святая». По периметру, между двумя ободками, надпись: «†Г(ОСПОД)Н, ПОМОЗИ РАБЕ СВОЕ ЕЛЕНА†» – «†Господи, помоги рабе своей Елене†». На реверсе – погрудное изображение св. Иоанна Предтечи с крестом на левом плече, с двусторонней надписью: «A(ГІОС) НВ(A)N» – «Святой Иван». По периметру, между двумя ободками, надпись: «†Г(ОСПОД)Н, ПОМОЗИ РАБУ СВОЕМУ НВ(A)NУ†» – «†Господи, помоги рабу своему Ивану†» (Жуков И. 2012. С. 5, рис. 2; 2018. С. 28, тип 2а).

Третья печать, диаметром 24 мм, была найдена в 2012 г. в Киевской области. На аверсе – строгое каноническое погрудное изображение святой Елены в высоком головном уборе, с крестом в правой руке, левая рука в благословляющем жесте. Двусторонняя надпись: «ОЛ(Е)N(A) A(ГІА)» – «Олена святая». По периметру, между двумя ободками, надпись: «†Г(ОСПОД)Н ПОМОЗН (РАБЕ СВО)Е ОЛЕНА†» – «†Господи, помоги рабе своей Олене†». На реверсе – погрудное изображение св. Иоанна Предтечи с крестом на левом плече. Двусторонняя надпись: «НВ(A)N A(ГІОС)» – «Иван святой». По периметру, между двумя ободками, надпись: «†Г(ОСПОД)Н ПОМОЗН (РАБУ СВОЕМ)У НВАНУ†» – «†Господи, помоги рабу своему Ивану†» (Жуков И. 2012. С. 5, рис. 3; 2018. С. 28, тип 2в).

На различных интернет-сайтах представлено еще около десятка подобных печатей из частных коллекций. Лишь для некоторых из них указываются общие ориентиры места находки на Украине – Киевская область, Ракитенский район, Черниговская область, Киевская область, Барышевский район. Несомненно, предлагаемые экземпляры нуждаются в оценке специалистов на предмет их подлинности.

Печати, бесспорно, принадлежали знатной женщине, покровительницей которой выступала св. Елена, чье имя и носила сама женщина. Нанесение же на другой стороне печатей образа святого Иоанна Предтечи связано с традиционным для женских печатей Руси XII–XIII вв. помещением на них изображения святого – патрона мужа (Жуков И. 2012. С. 5–6). Таким образом, мы имеем дело с изображениями святых, тезоименитых владельцам предметов.

По аналогиям с другими печатями, благопожелательные надписи позволили датировать находки 1113–1139 гг. Представленный

на них образ Иоанна Предтечи в указанный период встречается только на печатях Ярополка II Владимировича, чьим крестильным именем было Иоанн (Иван). Стилистически изображения Иоанна Предтечи на представленных печатях и на печатях Ярополка настолько близки между собой, что позволяют говорить об их изготовлении одним и тем же резчиком (Жуков И. 2012. С. 5). Сохранившиеся же летописи, действительно, сообщают о супруге Ярополка, носившей имя Елена (Олена).

Ярополк (Иоанн) II Владимирович (1082–1139 гг.) был вторым сыном Владимира Всеволодовича Мономаха (1113–1125 гг.). В 1114 г., после смерти другого сына Святослава, Ярополк был назначен отцом княжить в Переяславле, что ставило его в положение следующего претендента на киевский престол. С другой стороны, княжение здесь требовало от Ярополка ведения постоянного противоборства со степными народами, прежде всего, с половцами, т. к. Переяславль стоял на пути всех их набегов по левому берегу Днепра к Киеву. Он уже имел соответствующий положительный опыт, участвуя, например, в походе своего отца против половцев в 1103 г.

В следующий раз, по поручению Владимира Мономаха, в 1116 г. Ярополк вместе со своим двоюродным братом Всеволодом Давидовичем совершил поход против половцев на Северский Донец, где захватил три города. Здесь им также была захвачена в плен дочь яского князя, которая стала его женой и была затем известна в Киевской Руси под своим христианским именем Елена, или Олена Яска. Источники сообщают об особой красоте девушки. В 1132 г. супруг Елены, после смерти его старшего брата Мстислава I Великого, был приглашен киевлянами и воссел на киевский престол, став Великим князем. Елена, соответственно, стала Великой княгиней.

В Радзивиловской (Кенигсбергской) летописи XV в. (сохранилась лицевая рукопись 1480–1490-х гг.) данное сообщение сопровождается миниатюрой, видимо, изображающей Ярополка и Елену при дворе Владимира Мономаха (Радзивиловская... 1902. Л. 56 об.). Она принадлежит одному из четырех иллюстрировавших летопись мастеров, работавшему в византийской традиции и копировавшему протограф. Но, конечно, вряд ли изображение может претендовать на историчность. Утверждение о женитьбе Ярополка Владимировича на Олене Яске именно в Киеве (Карсанов А. Н. 1990. С. 11) ничем не аргументируется.

По мнению исследователей, первый из приведенных типов печатей Елены мог относиться к периоду княжения Ярополка в Пере-

яславле (Жуков И. 2012. С. 5). Возможно, именно история превращения Олены Яски в русскую княгиню, а затем в Великую княгиню своеобразно отразилась в княжеском одеянии св. Елены на печатях дочери ясского князя, ясской княжны, связавшей свою жизнь с жизнью русского князя Ярополка. Находки подобных печатей, по мнению специалистов, свидетельствуют о том, что такие знатные женщины на Руси непосредственно участвовали в административном управлении, заключая договора, утверждая официальные документы и принимая дипломатические посольства (Полякова С. Г. 2006. С. 17). Следует полагать, что уровень развития общества ясов вполне мог способствовать быстрой адаптации Елены к необходимости выполнения соответствующих государственных функций.

По свидетельствам летописей, Ярополк остался в памяти как добродетельный, милостивый нравом и богобоязненный правитель, подобный своему отцу. Рядом с ним всегда оставалась его верная супруга – Елена, Олена Яска. Ярополк умер 18 февраля 1139 г. и был похоронен в «голубце» (гробница) на территории монастыря возле церкви св. Андрея в Киеве. В последний раз его вдова Елена упоминается под 1145 г., когда она перезахоронила останки своего супруга в самой церкви св. Андрея, положив их рядом с останками Янки (ПСРЛ. 1843. С. 7–8, 291; 1846. С. 128; 1856. С. 24; 1862. С. 150, 168; Приселков М. Д. 1950. С. 206–207, 216, сн. 2, 220; Алемань А. 2003. С. 492–493, 497), сестры Владимира Мономаха, для которой некогда был построен данный монастырь. Характеристика Елены – «благодарная княгиня» – свидетельствует об уважительном отношении к ней со стороны киевлян и после смерти супруга.

Елена происходила из ясов Северского Донца, которые, как отмечалось выше, «этнически и территориально» представляли собой «вполне реальную общность» (Плетнева С. А. 2010. С. 192). Одни исследователи полагали, что ясы населяли один из городов, находившихся под властью половцев (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 191). Другие исследователи посчитали, что объяснить появление ясов в половецких городах, как подчиненного половцам местного населения или как случайно попавших в плен или в заложники к половцам, невозможно. Но высказывалось предположение, что ясы жили здесь со времени процветания Танаиды (Танаис, Дон – А. Т.) (Миллер В. Ф. 1992. С. 564–565; Гаглойти Ю. С. 1966. С. 191).

Если с первой часть наблюдений еще можно согласиться, например, полагая определенную зависимость проживавших в городах ясов от половцев (Плетнева С. А. 1975. С. 270), но не отнесение

населения городов только к половцам или к тюркам (Костомаров Н. 1872. С. 186), то предположение о давнем времени расположения здесь ясов следует отвергнуть. История Донской Алании и алан-та-наитов I–IV вв. н. э. с ними никак не связана. Несомненно, данные ясы могли здесь появиться только в середине VIII в. в связи с указанными выше событиями.

Исследователи, давно отмечая соответствующие свидетельства летописей, полагали расселение приведенных ясов в южных владениях княжества Ярополка, предлагая для отражения тех событий свидетельства и некоторых других источников (Ляскоронский В. 1903. С. 266; Бубенок О. Б. 1997. С. 119–120). Считалось, что таким образом часть ясов вошла в состав русского народа (Костомаров Н. 1872. С. 186), ассимилировалась среди русского населения (Карсанов А. Н. 1990. С. 11). Не исключено, что фиксируемые яские топонимы на территории бывшего Переяславского княжества (совр. Полтавская область, Украина) могут быть связаны с переселением на его территорию ясов в результате похода 1116 г., что отражало действия Ярополка по укреплению южных границ своего княжества. Впоследствии часть ясов вместе с Ярополком и Еленой могла переселиться в Киев (Бубенок О. Б. 2018. С. 15; 2018а. С. 34).

Некоторые авторы, в русле тюркоцентристских построений, ошибочно относят асов к самим половцам, что в таком случае сказывается и на указании на Елену как на половчанку (История Балкарии и Карачая... 2010. С. 416, 448; 2010а. С. 146, 195; 2010б. С. 410, 424). Но жены-половчанки русских князей хорошо известны из русских письменных источников. Они всегда представляются именно как половчанки, порой с конкретным, поименным определением их отцов. Таким образом, указания источников на происхождение Елены из ясов только особо подчеркивают отличие ее народа от собственно половцев. Кроме того, заметим, что, если значительная часть половцев после поражения от русских князей, как и в 1111 г., откатывается на Северный Кавказ, а затем и в Закавказье, то ясы, как мы знаем, уходят на земли русского княжества вместе с русской дружиной.

Неудачна и попытка несколько «размыть» этнический вопрос в отношении Елены указанием на неисторические и явно ошибочные высказывания (Морозова Л. Е. 2016. С. 117). Некоторые исследователи полагали, что речь шла не о ясах на Донце (Артамонов М. И. 2001. С. 477), а об отряде союзных половцам асов (Гадло А. В. 1994. С. 190, прим. 56). Данные утверждения также некорректны,

т. к. асы/ясы изначально отличны от тюркоязычных половцев, а в походе Ярополк захватил три города, что свидетельствует об оседлом образе жизни его обитателей. Кроме того, странным представлялось бы присутствие в отряде ясов, ведущим боевые действия, дочери аланского князя.

У нас нет возможности строго полагать изначально христианское вероисповедание Елены или принятие ею христианства после пленения. Но давно справедливо отмечен факт наличия среди местного населения христиан, т. к. в походе 1111 г. русские князья были мирно приняты единоверным им, христианским населением одного из городов (Кулаковский Ю. А. 2000. С. 190–191). Как утверждают современные исследования, в те времена в русской княжеской среде не было браков-мезальянсов, а с принятием христианства брак-венчание стал обязателен только в среде высшей знати и был возвышен до значения союза Христа с церковью (Полякова С. Г. 2006. С. 14). Вполне справедливо замечание, что женитьба Ярополка на Елене никак не диктовалась политическими причинами (Морозова Л. Е. 2013. С. 127) или иными расчетами, что позволяет говорить о браке, заключенном по любви. Видимо, недаром в Ипатьевской летописи отмечается и особая красота дочери яского князя.

Коснувшись вопроса данного русско-аланского брака, позволим себе очень краткое отступление. Сегодня предлагается рассматривать русско-аланские (осетинские) отношения, включающие близкое по времени официальное принятие христианства («в согласном культурно-историческом ритме»), в контексте некоего трехтысячелетнего евразийского культурно-исторического единства, заложенного «скифской цивилизацией», продолженного сармато-аланами, тюркскими каганатами, Монгольской империей и, наконец, Россией. Христианизация рассматривается на фоне последовательного единения «трех цивилизационных систем – скифской, византийской и, наконец, российской» (Бзаров Р. С. 2017. С. 50–51; 2017б. С. 46–47). Найти научное подтверждение такой версии будет, мягко говоря, сложно.

Следует повторить, что открытие и исследование христианских храмов, прежде всего, таких монументальных как Сентинский, Шоанинский и храмы Нижнего Архыза, где открыты и соответствующие христианские кладбища (Кузнецов В. А. 1977; 1993а; 2002; 2017; Афанасьев К. Н. 1986. С. 105–119; Перфильева Л. А. 1992; Пищулина В. В. 2006; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011; 2021

и др.), наглядно свидетельствуют о становлении в Алании после принятия ею крещения христианского православия как официальной государственной религии. Сама храмовая архитектура свидетельствует о византийском источнике. X–XI вв. предложено отнести к третьему этапу христианизации Алании, связанному с организацией Аланской митрополии, что обусловило появление предметов культовой практики (Прокопенко Ю. А. 2015. С. 80–81). На «Городище Куньша» отмечается целый «Монастырский комплекс», содержащий около 40 развалов фундаментов христианских церквей, разных размеров и архитектурных стилей (Цокур И. В. 2005. С. 286; 2006. С. 434, 436; Малахов С. Н. 2020б. С. 72). Намечаются и тесные религиозные и художественные связи Алании с Верхней Сванетией (Малахов С. Н. 2018б. С. 59–63).

В более восточных районах Северного Кавказа проявляется и влияние Картли, как, например, на территории современной Ингушетии. Что касается территории современной Северной Осетии, то здесь данное влияние также проявляется с XI в. в горных Туалгоме и единично в Куртатинском ущелье (Кузнецов В. А. 2000. С. 78; 2007. С. 129–148; Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В. 2015. С. 255). Для XI–XIII вв. здесь обоснованно определяют грузинский характер церковного зодчества, осложненного местными вторичными деталями (Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. 2007. С. 185–190). Также для последующего периода XIII–XV вв. здесь в церковном зодчестве усматривают влияние грузинской архитектурной традиции с включением местных элементов зодчества (Тменов В. Х. 2007. С. 258–259).

Интересно, что в нартовских сказаниях осетин (иронские варианты) о смерти *Batraz'a* представлен мотив трех слез Бога, из которых, по разным вариантам, образуются три различных святилища (Нарты каджытæ... 2005. Ф. 442, 494, 503, 519, 523, 533, 546). Среди них представлены и известные образцы грузинской церковной архитектуры. Данный мотив сопоставим с мотивом сванских и грузинских легенд о сотворении мира, относимых к влиянию христианских апокрифов, видимо, попавших в Закавказье с юга (Веселовский А. 1890. С. 40), когда из двух слез Бога происходят архангелы Михаил и Гавриил, после чего данная троица приступает к определенным действиям (Сванетские легенды и песня... 1890. С. 247; Хаканов А. С. 1895. С. 260, 261). Известны и другие варианты сванской легенды (Бардавелидзе В. В. 1952. С. 310–311). Следует обратить внимание и на иные наблюдения в отношении «божественной три-

ады» (Карпов Ю. Ю. 2002. С. 172–177) в контексте формирования отдельных осетинских святилищ. Прямое сопоставление осетинских и грузинских материалов было сделано еще В. Ф. Миллером (Миллер В. Ф. 1891. С. 188; 1893. С. 94–96, 99).

Согласно еще одной легенде, три храма, среди которых упоминается и один из фигурирующих в Нартовском эпосе – храм в Зруге, были построены в один день одним и тем же мастером (Дидебулидзе З. Ш. 1983. С. 58–59). Речь идет о несомненных храмах грузинского церковного зодчества и живописи (Дзаттиаты Р. Г. 2002. С. 159; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 48, 54, 239). Интересно, что среди святилищ в эпосе указываются и те, которые посвящены Tarandželoz/Tarandželos, Mykalgabyr/Mykalgabyrtæ, названия которых являются общепризнанным заимствованием грузинских Mtavar-Angelozī – «Архангел» и Mikel-Gabrieli – «Михаил-Гавриил». Такая параллель с образом пары архангелов показательна и в свете двух из упомянутых нартовских сказаний, в которых две слезы Бога превращаются в два безымянных божества (Нарты кадджытæ... 2005. Ф. 523) или в божества Tarandželoz и «Arhangelos» (Нарты кадджытæ... 2005. Ф. 546). Трактовка сюжета как появление «полуязыческих-полухристианских святилищ» эпохи татаро-монгольского нашествия, отражающего победу языческого бога над христианством (Калоев Б. А. 1999. С. 136–137), сложно признать объективной.

Что касается современной Дигории, располагающейся западнее указанных территорий, то здесь группа христианских построек датируется в рамках второй половины XV–начала XVI вв. и имеет вероятную связь с Закавказьем (Тменов В. Х. 1992. С. 184; 1995. С. 272; Белецкий Д. В. 2010. С. 79–83; 2011. С. 29, 42; 2018. С. 400–402; Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В. 2015. С. 257–258; Кузнецов В. А. 2012. С. 101–102; Доде З. В. 2014. С. 63–64), полагая их грузинское, хоть и номинальное, церковное подчинение в условиях ослабления внешнецерковных связей в результате монгольского нашествия (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 275–276). Надо полагать, что в таком случае наблюдалась церковная попытка использовать трагедию пост-тимуровского периода для экспансии на новые земли с иноэтничным населением, за которой, как мы знаем, всегда следовала ассимиляционная составляющая, явно не удававшаяся в ареале расселения алан. Следует отметить, что картлийский католикос Евфимий в первой трети XIV в. не упоминал среди своей паствы овсов (алан), что показательна на фоне отнесения к ней «народа

Нахче» (Джанашвили М. 1897. С. 50), т. е. нахоязычных предков чеченцев, бацбийцев и ингушей.

Исследователи отмечали вероятную поддержку в своих интересах Хулагуидами влияния закавказских христианских центров на более северные территории (Нарожный Е. И. 1989. С. 110–113). Поэтому данные материалы не могут, как полагают (Бзаров Р. С. 2018. С. 19; 2020б. С. 130), свидетельствовать о христианской истории и миссионерской деятельности X–XI вв. На Северном Кавказе представлены и археологические следы католического присутствия (Чеченов И. М. 1987. С. 98–99; Виноградов В. Б., Голованова С. А. 2008. С. 131–132; Нарожный Е. И. 1989. С. 113–114; Кузнецов В. А. 2007. С. 175–187; Пищулина В. В. 2006. С. 153, 272), хотя не все из них считают бесспорными (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 324). Так, их усматривают в «криптах» церковей Верхнего Джулата (Кузнецов В. А. 2003. С. 151–157; 2014. С. 90–96), что сложно принять (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 264–267; Малахов С. Н. 2020б. С. 392–393). Более показательны, что данные «крипты», имеющие общехристианский характер, с одной стороны, проявляют связь с аланскими катакомбными погребениями, а с другой стороны, явно свидетельствуют об их возведении мастерами восточной школы на основании мусульманских образцов (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 265–267; 2021. С. 49–50; Зиливинская Э. Д. 2014. С. 350–351; Кузнецов В. А. 2014. С. 79–80, 84).

Видимо, следует упомянуть, что некоторые исследователи давно отмечали сходство форм одной из осетинских молитв с католической литией (Гакстгаузен А. 1857. С. 98). В связи с сопоставлением фольклорных сюжетов о гибели Артура и гибели *Batraz'a*, выясняя возможное направление заимствования, утверждалось, что, хотя известно о посылке доминиканцами миссионеров в Закавказье, Туркестан и Китай, но вряд ли эти миссионеры добрались до северокавказского региона (Littleton C. S., Malcor L. A. 2000. P. 43). Пожалуй, деятельность католической церкви вообще не имеет никакого значения в данном вопросе. Но, справедливости ради, следует указать, что, как отмечалось выше, католическая церковь вела работу среди алан, не только ушедших вместе с монголами в Китай, но и у алан Причерноморья и Кавказа.

Особое внимание специалистов привлекли христианские материалы (церкви, кресты, могильники) у с. Верхний Чегем (Чегемское ущелье в Балкарии) (Пищулина В. В. 2006. С. 179–183). Здесь в местности Лыгыт на комплексе городища был открыт христианский

храм, преобразованный из прежнего традиционного святилища (Ионе Г. И. 1963. С. 195–207). По мнению исследователей, данный храм, датируемый VI/VII–VIII вв., возводился местными мастерами и является самым ранним на всей территории бывшей Аланской епархии. В целом, полагается, что среди местного населения христианство не одержало окончательной победы и сосуществовало с традиционной религией вплоть до изгнания населения в XIII в. монголами (Пищулина В. В. 2006. С. 175–176, 189–190).

К сожалению, основания для столь ранней датировки храма не приводятся, а указание на связь местных строительных традиций со Сванетией ставит вопрос об этнической составляющей местного населения. Кроме того, такой храм оказывается за пределами начала истории Аланской митрополии и непонятно его отношение к ее последующей судьбе. Приводились и иные наблюдения (Кузнецов В. А. 2002. С. 35–38), например, о возможном раннем времени строительства базилики на Ильичевском городище.

Вместе с тем, следует отметить, что примеры возведения христианских построек на месте прежних святилищ, можно соотнести с приводившимися наблюдениями, что с VIII в. аланы, ранее не возводившие, согласно Аммиану Марцеллину, храмы и крытые святилища, начинают использовать святилища-постройки. В них усматривали отражение процесса антропоморфизации образов их традиционных богов, которые как человекоподобные существа уже нуждались в жилище (Албегова З. Х.-М. 2000. С. 14–16). Данные религиозные изменения могли облегчать адаптацию алан к христианству с его установками на образы людей по подобию Бога и культурами святых и в рамках совмещения культовых объектов.

В отношении храмов верховий Кубани нижней хронологической линией их возведения предлагалось считать конец IX в. (Минаева Т. М. 1951. С. 300). Однако данное ограничение остается без конкретного обоснования. С другой стороны, интересно наблюдение в отношении городища Гиляч, что одним из результатов проникновения христианства к аланам является отмирание у тех обычая искусственной деформации черепа (Минаева Т. М. 1951. С. 300). За данным явлением может стоять именно изменение в культурных и идеологических сферах жизнедеятельности всего аланского общества.

Со 2-й пол. X в. практически прекращается строительство крупных храмов и в массовом порядке появляются малые однефные церкви (Цокур И. В. 2006. С. 434, 436), что связано с интенсивным

распространением христианства в аланской среде. С другой стороны, появление таких церквей в горах Кавказа отвечало традиционным представлениям местного населения о недопустимости простому смертному вхождения в святилище (Кузнецов В. А. 1977. С. 157). Вероятно, мы имеем дело с более массовым вовлечением аланского населения в христианство на основании учета его традиций. Кроме того, вновь следует помнить об отмечавшемся ранее появлении у алан святилищ-построек и связанных с ними изменениях в дохристианской религии.

Однонефные зальные храмы некоторые исследователи относят к «народному храмостроению», считая, что они строились на средства частных заказчиков, а не государства, а потому их количество на определенной территории может служить показателем глубины проникновения христианской культуры именно в народные массы. «Народный» характер храмов этого типа определял самобытность их архитектуры, обусловленную сочетанием элементов различных христианских культур византийских провинций и Закавказья, а также местных традиционных культур.

Однонефные церкви с выступающей апсидой Алании имели свои особенности по сравнению с аналогичными церквями других регионов Кавказа, полагая отсутствие общепринятой формы богослужения и дополнение церемонии дохристианскими обрядами. Исследователи отмечали, что дохристианские искусственные святилища Северного Кавказа, имевшие преимущественно экстерьерный характер восприятия, способствовал в дальнейшем восприятию сакрального смысла первых объектов христианской культуры (каменных крестов и стел) и христианских храмов – как символов веры в Христа и как мест перехода в царство Божьих избранников (Пищулина В. В. 2007. С. 18, 30–31; Pishchulina V. 2013. P. 1655).

Последнее могло предопределить сооружение церквей на местах предшествующих языческих капищ, как обстояло дело при сооружении Сентинского храма, двух часовен у х. Ильич (Ложкин М. Н. 1984. С. 53; 1995. С. 68–69) или позднее Рекома, освещение по языческому обряду земли кладбища при захоронении христиан-прозелитов (Кузнецов В. А. 1993а. С. 179). Вместе с тем, к сожалению, остается без разработки утверждение (Пищулина В. В. 2006. С. 195), что появляющиеся в X–XIII вв. одноапсидные церкви в центральной части Алании, имеющие специфические черты, свидетельствуют об отсутствии в стране единой государственной по-

литики христианизации, проводившейся случайными миссионерами одновременно из нескольких конфессиональных центров. Также, к сожалению, не все из зафиксированных церковных построек (Рунич А. П., Березин Я. Б., Савенко С. Н. 1983. С. 58) изучены.

Предполагается, что Кяфарская гробница XI в. принадлежала знаменитому аланскому правителю Дорголею. Время его правления является периодом наибольшего могущества Алании, укрепления в ней христианских традиций. Неудивительно поэтому, что на стенах гробницы нанесены изображения христианских персонажей. В то же время другие изображения продолжают дохристианскую традицию, свидетельствуя о ее большой живучести (Охонько Н. А. 1994. С. 14–33; Доде З. В. 1994. С. 37–48; Arzhantseva I. 2002. P. 24). Было бы интересно в данном случае предложение о вероятном влиянии дохристианских религиозных представлений алан на систему декорации некоторых христианских храмов Абхазии (Ендольцева Е. Ю. 2018. С. 299–305). Однако оно не представляется надежно установленным и может вызывать определенные возражения.

По наблюдениям специалистов, археологические материалы с Кяфарского городища также свидетельствуют, что, как аланский правитель, так и аланская аристократия, не были свободны от прежнего традиционного мировоззрения, являя яркий пример синкретизма в религиозных представлениях (Аржанцева И. А., Албегова З. Х.-М. 1999. С. 183–191; Аржанцева И. А. 2007. С. 85, 87; Arzhantseva I. 2011–2012). О том же свидетельствуют и иные археологические материалы (Албегова З. Х.-М. 2000. С. 17–20; Чаплыгина С. Ф. 2015. С. 185–194, 201; Савенко С. Н. 2017. С. 200–201). С одной стороны, данные наблюдения вступают в противоречие с указанным выше мнением о евангелизации социальной верхушки Алании, представляя данный процесс, как минимум, заметно пролонгированным во времени. С другой стороны, напоминают о факте продолжения официального использования аланскими правителями своих традиционных имен одновременно с христианскими.

Выше отмечались примеры переделки аланских солярных амулетов в кресты, включения христианских символов в традиционные аланские амулеты, их появления на традиционных аланских зеркалах. Новые находки дают и иные оригинальные образцы подобных явлений. Так, в катакомбе № 71 Змейского могильника было обнаружено зеркало с грубыми антропоморфными изображениями, над соединенными и поднятыми руками которых изобра-

жен крест. Предложена (Бакушев М. А., Леонтьева А. С. 2020. С. 138, 297; 2020а. С. 246, рис. 242, 24), на наш взгляд, убедительная версия с изображением равноапостольных Константина I и Елены.

Сегодня, видимо, сложно перечислить все опубликованные научные данные, представляющие археологические свидетельства распространения христианства среди алан. Их фонд постоянно пополняется и в наше время. Нет никаких сомнений, что именно христианство стало единственной авраамической религией, имевшей заметный успех у алан. Известные исторические обстоятельства вносили и свои трудности в процесс христианизации алан. В 1365 г. Константинополь был блокирован турецкой армией, а в 1373 г. Иоанн V Палеолог признал себя вассалом султана Мурада, что навсегда прервало саму возможность каких-либо связей с Аланией. В 1395 г. непоправимый удар по аланскому населению и христианству нанес Тимур.

Особой категорией источников служат некоторые фольклорно-этнографические материалы. Но они в интересующем нас вопросе, конечно, не могут претендовать на роль особо надежного или точного исторического источника. Например, ингушские предания о «христианском царе» по имени Ерд, чья страна располагалась в Тарской долине, сопоставляются с историей аланских царей X–середины XIII вв. или конкретно с историей аланского правителя Урдура первой трети XI в. (Виноградов В. Б. 2008. С. 67–68). С ним же связывают ингушские предания о Маго, в которых усматривают отражение наступления христианства на традиционные верования алан. Сами легенды касаются части алан, ассимилированных среди предков ингушей (Виноградов В. Б., Бараниченко Н. Н. 1983. С. 92–95). Пришлые нарты, завладевшие Чечней, изначально предстают христианами (Гаглойти Ю. С. 2017. С. 254). Отмечают, что, согласно источникам XVIII в., население старинного аварского с. Аргвани считалось пришлым с территории Аланского государства (р. Баксан) в XI–XII вв. Название селения предлагается связать с осет. *argwan* – «церковь» (Хапизов Ш. М., Айтберов Т. М. 2018. С. 15).

Исследователи неоднократно отмечали следы влияния христианства на материалы осетинского Нартовского эпоса, включая в рассмотрение идею противостояния христианства с традиционными верованиями алан (Абаев В. И. 1982. С. 40; Калоев Б. А. 1999. С. 136; Дюмезиль Ж. 1976; Туаллагов А. А. 2000 и др.), которая определялась и как отражение противоречивого отношения к христианству в Алании (Мелетинский Е. М. 2004. С. 165). Будет сложно

представить все имеющиеся или затрагивающие данный аспект изучения эпоса работы. Они, в той или иной степени, велись и ведутся (Latham J. 2016. P. 159–176 и др.) вплоть до нашего времени. Кратко отметим только объективное замечание, что затушовывание функционального значения нартовского рода *Alægataë* осетинского эпоса, несомненно олицетворяющего древнее жречество, обусловлено глубоким нарушением религии через обращение в христианство или ислам (Дюмезиль Ж. 1976. С. 173). Вместе с тем, отдельные осетинские нартовские и иные материалы (Дзиццойты Ю. А. 1992. С. 221, 226; 2020а. С. 220) хотя бы частным порядком могли бы служить некоторым основанием и в ходе современных научных дискуссий (Кузнецов В. А. 2002. С. 80–86; Белецкий Д. В. и др. 2012. С. 23; Малахов С. Н. 2018а. С. 73–75; 2019. С. 53–57; 2020б. С. 355–363; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2021. С. 40) по вопросам христианской истории в Алании.

Важную информацию предоставляет традиционный осетинский календарь, в котором, наряду с названиями месяцев и связанными с ними празднествами древнеиранского происхождения, представлены соответствующие названия христианского происхождения. Данные названия вошли в календарь в результате христианизации алан. Наблюдалось приурочивание христианских празднеств к традиционным аланским (Абаев В. И. 1970. P. 1–7). При сохранении следов древне-христианского календаря в осетинском календаре представлены наглядные свидетельства тому, что некоторые названия осетинских праздников имеют отношение именно к раннему аланскому христианству (Абаев В. И. (б. г.). Л. 235, 239). Попытки корректировать некоторые данные положения (Каракетов М. Д. 2020. С. 39, 45–46), дистанцироваться от соответствующих осетинских материалов непродуктивны. Следует полагать, что изучение истории христианства у алан далеко не окончено.

1. Абаев В. И. Происхождение названий некоторых старо-осетинских праздников (б. г.) // Научный архив СОИГСИ. Ф. Абаева В. И. Оп. I. Д. 32. Л. 234–241.

2. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. Т. I. 600 с.

3. Абаев В. И. О венгерских ясах // Осетинская филология (Межвузовский сборник статей). Орджоникидзе, 1977. Вып. I. С. 3–8.

4. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали: Издательство «Ирыстон», 1982. 105 с.
5. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. Т. I. 655 с.
6. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989. Т. IV. 325 с.
7. Абаев В. И. Дохристианская религия алан // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. I. С. 102–114.
8. Абаев В. И. Происхождение осетинских фамильных имен *Særazontæ* и *Æghuzatæ* // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990а. Т. I. С. 408–422.
9. Абхазия и абхазы средневековых грузинских повествовательных источников. Грузинские тексты на русский язык перевел, предисловием и примечаниями снабдил Г. А. Амичба. Тбилиси: Мецниереба, 1988. 179 с.
10. Авдиенко В. Г. Этносфера Алании как фактор христианизации (к постановке проблемы) // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный, 1979. С. 102–105.
11. Агатангелос. История Армении. Перевод с древнеармянского, вступительная статья и комментарии К. С. Тердавтян и С. С. Аревшатян. Ереван: Наир, 2004. 336 с.
12. Агрба И. Ш. Алано-абхазские взаимосвязи в процессе христианизации (первая треть X в.) // Абхазоведение. История. Археология, Этнология. Сухум, 2007. Вып. IV. С. 63–74.
13. Агрба И. Ш. Абхазское царство и Византия (VIII–X вв.). Сухум: Абхазский государственный университет, 2011. 188 с.
14. Адам Бременский «Деяния гамбургских архиепископов» (1070-е гг.) // Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия. М., 2010. Т. IV. Западноевропейские источники. С. 122–151.
15. Аджинджал Е. К. Из истории христианства Абхазии. Сухум: Стратофил, Сухумо-Абхазская епархия, 2000. 144 с.
16. Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван: Издательство Ереванского университета, 1971. 526 с.
17. Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1968. 202 с.
18. Айбабин А. И. Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь: ДАР, 1999. 352 с.
19. Айбабин А. И., Хайрединова Э. А. Могильник у села Лучистое // Боспорские исследования. Supplementum 4. Симферополь-Керчь: Издательский дом «АДЕФ-Украина», 2008. Т. I. Раскопки 1977, 1982–1984 гг. 336 с.
20. Айбабин А. И., Хайрединова Э. А. Крымские готы страны Дори (середина III–VII в.). Симферополь: ООО «Антиква», 2017. 366 с.
21. Акопян А. А. Албания–Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1987. 304 с.

22. Аюпян А. Е., Хапизов Ш. М., Бейлерян О. Г. Аланы в армянских письменных источниках XII–XVIII веков // История, археология и этнография Кавказа. 2021. Т. 17. № 4. С. 768–777.

23. Аюпян З. А. Фрески церкви Тиграна Оненца (св. Григория) (1215) в Ани. Конфессиональный аспект // Актуальные проблемы теории и истории искусства: сборник научных статей. СПб., 2017. Вып. 7. С. 269–279.

24. Аксёнов В. С. Новые материалы к распространению христианства среди аланского населения салтово-маяцкой культуры Подонечья // Верхнедонский археологический сборник. Липецк, 2010. Вып. 5. С. 112–122.

25. Аксёнов В. С. Символы христианской веры в захоронениях салтово-маяцкой культуры с территории Харьковщины // Салтово-маяцка археологічна культура: проблеми та дослідження: збірник наукових праць, присвячений актуальним проблемам салтово- та хозарознавства. Харків, 2013. Вип. 3. С. 15–20.

26. Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. Архив Главного Управления Наместника Кавказа. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказа, 1866. Т. I. X+816 с.

27. Алагаты С. Венгерская Алания: фотолетопись вековой давности // Дарьял. Владикавказ, 2017. № 6. С. 222–233.

28. Аланский Свято-Успенский мужской монастырь. Издательская мастерская «Перо & Кисть», 2015. 35 с.

29. Албегова З. Х.-М. Палеосоциологическое исследование религии алан V–XII вв. Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.06. М., 2000. 20 с.

30. Александрия. Подготовка текста, перевод и комментарии Е. И. Ванеевой // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV века. М., 1982. Вып. 5. С. 22–173, 585–593.

31. Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1971. 355 с.

32. Алексеенко Н. А. Печать аристократа Иоанна Комнина с южного берега Крыма: новые данные к сфрагистической карте // Материалы по Археологии, Истории и Этнографии Крыма. Симферополь, 2013. Т. XVIII. С. 405–413.

33. Алексеенко Н. А. Византийский Херсон VI–XIII столетий в памятниках сфрагистики. 1. Чиновники Херсона VIII–XI вв. Севастополь: ООО «Колорит», 2017. 474 с.

34. Алексеенко Н. А., Цепков Ю. А. Катепанат в Таврике: легендарные свидетельства или исторические реалии // Херсонесский сборник: Выпуск XVII. Сборник научных статей. Севастополь, 2012. С. 7–17.

35. Алексеенко Н. А., Цепков Ю. А. Новые материалы к сфрагистической карте Крыма: мливдовул Иоанна Комнина из района мыса Сарыч // I Бахчисарайские научные чтения памяти Е. В. Веймарна / Тезисы докладов и сообщений Международной научной конференции (Бахчисарай, 5–7 сентября 2012 г.). Бахчисарай, 2012а. С. 6–9.

36. Алексидзе З. Церковный раскол на Кавказе в VII в. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 199–200.
37. Алексидзе З. Становлений национальных церквей на Кавказе // Кавказ & глобализация. 2008. Т. 2. Вып. 3. С. 161–169.
38. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Издательство «Менеджер», 2003. 608 с.
39. Аликберов А. К. Народы и языки Кавказской Албании. О языковом континууме как альтернативе койне. Язык письменности и «язык базара» // Albania Caucasia: Сборник статей. М., 2015. Вып. I. С. 81–116.
40. Алфьоров О. Жиночі печаткі Київської Русі // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики: збірник наукових праць. Київ, 2013. Ч. 22–23. С. 488–502.
41. «Анналы Хубилая», главный источник по истории правления первого императора династии Юань (цзюани 4–7 «Юань ши») / Подготовка издания, переводы с китайского языка, вступительная статья и комментарии – Р. П. Храпачевский. М.: ЦИВОИ. 2019. 744 с.
42. Анасян А. С. Новая концепция в албанистике // К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении. Ереван, 1991. С. 126–154.
43. Анна Комнина. Алексиада. Вступительная статья, перевод, комментарий Я. Н. Любарского. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1963. 688 с.
44. Аннинский С. А. Известия венгерских миссионеров в XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. М.–Л., 1940. Вып. III. С. 71–112.
45. Антонов И. В. Гуюк в великом Западном походе // Вестник Челябинского государственного университета. Челябинск, 2014. № 22 (351). История. Вып. 61. С. 26–33.
46. Анчабадзе Г. З. Поход картлийского царя в Прикубанье в середине VI в.: вымысел или факт? // Вопросы истории народов Кавказа (сборник статей, посвященный памяти З. В. Анчабадзе). Тбилиси, 1988. С. 124–135.
47. Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI–XVII вв.). Сухуми: Абхазское государственное издательство, 1959. 306 с.
48. Анчабадзе З. В. Кипчаки Северного Кавказа по данным грузинских летописей XI–XIV веков // О происхождении балкарцев и карачаевцев. Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов (22–26 июня 1959 г.). Нальчик, 1960. С. 113–126.
49. Апциаури Н. К вопросу о миссионерской деятельности Григория Просветителя // Христианский Восток. Новая серия. СПб.–М., 1999. Т. 1 (7). С. 289–295.
50. Арабские источники X–XII веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары. М.–Л.: Издательство «Наука», 1965. 455 с.
51. Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. В 4 т. М.: Восточная литература, 2002. Т. 4. 623 с.

52. Аргун А. В. Вислая печать из привратной башни Анакопийской крепости // VI «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Проблемы изучения погребального обряда народов Западного Кавказа в древности и средневековье: Материалы международной археологической конференции (г. Краснодар, 31 мая–2 июня 2016 г.). Краснодар, 2016. С. 4–10.

53. Аржанцева И. А. Аланское городище Кяфар IX–XII вв. н. э. в Карачае // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 241–269.

54. Аржанцева И. А. Каменные крепости алан // РА. М., 2007. № 2. С. 75–88.

55. Аржанцева И. А., Албегова З. Х.-М. Культовые камни Кяфарского городища (еще раз о религиозном синкретизме алан) // Древности Северного Кавказа. М., 1999. С. 183–200.

56. Арканджело Ламберти. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией. Перевел с итальянского К. Ф. Ган. С картой 1654 года // СМОМПК. Тифлис, 1913. Вып. XLIII. VIII+232 с.

57. Армянские жития и мученичества V–XVII веков. Перевод с древнеармянского, вступительная статья и примечания К. С. Тер-Давтян. Ереван: Наири, 1994. 484 с.

58. Артамонов М. И. История хазар. Л.: Издательство Государственного Эрмитажа, 1962. 521 с.

59. Артамонов М. И. История хазар. СПб.: Издательство «Лань», 2001. 688 с.

60. Архиепископ Стефан (Каладжаишвили). Новые сведения о местах переселения, кончины и погребения прп. Максима Исповедника // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихановского гуманитарного университета. М., 2013. Т. 2. № 21. С. 9–18.

61. Архимандрит Антонин. Древние акты Константинопольского патриархата, относящиеся к Новороссийскому краю // Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса, 1867. Т. 6. С IX литографическими листами. С. 445–473.

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

63. Асратян Д. К. «Аланское досье» патриарха Николая Мистика: проблемы хронологии // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2015а. Вып. 18 (57). С. 5–10.

64. Асратян Д., диакон. Еще раз о «поверхностной христианизации» и письменности алан // Аланское православие: история и культура: сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2017. С. 11–27.

65. Асратян Д. К. Бесценная находка: рукопись БАН Q12 как источник сведений по истории и культуре средневековых алан // Этносоциальное раз-

витие народов Кавказа в XIX–XX вв. Сборник статей, посвященный 100-летию со дня рождения Б. А. Калоева. М., 2018. С. 162–171.

66. Асратян Д. К. Патриарх Николай Мистик: история и память // Этносоциальное развитие народов Кавказа в XIX–XX вв. Сборник статей, посвященный 100-летию со дня рождения Б. А. Калоева. М., 2018а. С. 271–282.

67. Асратян Д., диакон. Феномен святости в христианской истории алан // Аланское православие: история и культура: сборник материалов VII Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2019. С. 4–16.

68. Асратян Д. Штрихи к портрету «монаха» Евфимия, просветителя Алании // Наука сегодня: факты, тенденции, прогнозы. Материалы Международной научно-практической конференции. Научный центр «Диспут». Вологда, 2019а. С. 32–33.

69. Асратян Д. К. Патриарх Николай Мистик и Крещение Алании. Владикавказ: Ир, 2020. 135 с.

70. Афанасьев Г. Е. Дохристианские религиозные воззрения алан (по материалам амулетов могильника Мокрая балка) // СЭ. М., 1976. № 1. С. 125–130.

71. Афанасьев Г. Е. Где же археологические свидетельства существования Хазарского государства? // РА. М., 2001. № 2. С. 43–55.

72. Афанасьев Г. Е., Лопан О. В. Об одном исследовательском парадоксе этномаркирующих признаков протоболгар // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М.–Ставрополь, 2008. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. С. 544–545.

73. Афанасьев К. Н. Типологический и пропорциональный анализ Верхнекубанской группы храмов Северного Кавказа // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Орджоникидзе, 1986. С. 105–119.

74. Ахаладзе Л. Глава V. Абхазия в составе Абхазского царства во второй половине VIII–X веков // Очерки из истории Грузии. Абхазия с древнейших времен до наших дней. Тбилиси, 2009. С. 130–153.

75. Ахмадов Я. З. О некоторых итогах и вопросах в исследовании раннесредневековых городов Северо-Восточного Кавказа // Роль северо-кавказских городов в социально-экономическом и историко-культурном развитии Кавказа. Сборник материалов Всероссийского историко-этнографического форума, посвященного 200-летию основания г. Грозного (г. Грозный, 3 октября 2017 г.). Грозный, 2017. С. 3–15.

76. Ахмадов Я. З., Гумба Г. Д., Курумов Д. С., Хасмагоматов Э. Х. История нахов Передней Азии, Кавказа и Чечни. М.: Литера, 2019. 686 с.

77. Ахмед ибн Лютфуллах (Мунадджим-Баши) «Джами ад-Дувал»; Ибн ал-Азрака ал-Фарики из «Истории Майяфарикина». Перевод с арабского А. Дж. Мамедова // Труды института истории. Баку, 1957. Т. XII. С. 206–225.

78. Байер Г. В. Митрополии Херсона, Сугдеи, Готии и Зихии по данным просопографического лексикона времени Палеологов // Античная древность

и Средние века. Симферополь, 1995. Вып. 27. Византия и средневековый Крым. С. 65–76.

79. Байер Х.-Ф. История Крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. XX+500 с.

80. Байрамкулов А. М. К истории аланской ономастики и топонимики. Черкесск: Карачаево-Черкесское республиканское книжное издательство, 1995. 223 с.

81. Байрамкулов А. М. И азиатские, и европейские аланы были предками карачаевцев и балкарцев. Ставрополь: ГП «Ставропольская краевая типография», 1998. 264 с.

82. Байрамкулов А. М. Правда об аланах. Ставрополь: ГП «Ставропольская краевая типография», 1999. 472 с.

83. Байрамкулов А. М. Что за народ карачаево-балкарский. Черкесск: Карачаево-Черкесский государственный технологический институт, 2002. 192 с.

84. Бакушев М. А., Леонтьева А. С. Змейский катакомбный могильник. Материалы раскопок 2013–2014 гг. М.: ИА РАН, 2020. Т. I. 406 с.

85. Бакушев М. А., Леонтьева А. С. Змейский катакомбный могильник. Материалы раскопок 2013–2014 гг. Иллюстрации. М.: ИА РАН, 2020а. Т. II. 432 с.

86. Балабанов Т. Нови моливдовули на византийски сановници, открити във Велики Преслав // Нумизматика, сфрагистика и епиграфика 3. Част 2. *Studia in honorem professoris Iordankaе Iurukova*. София, 2007. С. 43–48.

87. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. Вступительные статьи, подготовка текста, перевод и комментарии Е. Ч. Скржинской. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1971. 275 с.

88. Бардавелидзе В. В. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти // Вопросы этнографии Кавказа. Тбилиси, 1952. С. 301–318.

89. Бартольд В. В. Европейец XIII в. в китайских ученых учреждениях (к вопросу о пизанце Изоле) // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. М., 1968. Т. V. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. С. 382–391.

90. Бартольд В. В. <Извлечение из сочинения Гардизи Зайн ал-ахбār.> Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научной целью. 1893–1894 гг. // Академик В. В. Бартольд. Сочинения. М., 1973. Т. VIII. Работы по источниковедению. С. 23–62.

91. Бартольд В. В. Арабские известия о русах // Бартольд В. В. Сочинения. М., 1963. Т. II. Ч. I. С. 810–858.

92. Василий Эзосмодзвари. Жизнь царицы цариц Тамар. Перевели и комментариями снабдили докт. ист. н. В. Д. Дондуа, докт. ист. н. М. М. Бердзнишвили // Картлис Цховреба (История Грузии). Тбилиси, 2008. С. 303–330.

93. Басилов В. Н., Кобычев В. П. Николайи кувд (осетинское празднество в честь патрона селения) // КЭС. М., 1976. Вып. VI (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 106). С. 131–154.

94. Батизат Г. В. Раннехристианские и византийские источники о распространении христианства на территории современной Украины // *Stratum plus*. Санкт-Петербург–Кишинев–Одесса–Бухарест, 2000. № 5 Великая Скуфь. С. 477–501.

95. Бахши Иман. Джагфар тарихы. Свод болгарских летописей. 1680 год. Изложение текста «Джагфар тарихы» на русском языке, сделанное жителем города Петропавловска И. М.-К. Нигматуллиным в 1939 году. Оренбург: Редакция вестника «Булгария», 1993. 395 с.

96. Бейлис В. М. К оценке сведений арабских авторов о религии древних славян и руссов // *Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы*. М., 1974. Т. III. С. 72–89.

97. Бейлис В. М. Ал-Идриси о портах черноморского побережья и связях между ними // *Торговля и мореплавание в бассейне Черного моря в древности и средние века*. Ростов-на-Дону, 1988. С. 67–76.

98. Белецкий Д. В. Заметки о Нузальской церкви // *Историко-филологический архив*. 2. Владикавказ, 2004. С. 22–57.

99. Белецкий Д. В. Сатайы-Обау. К вопросу о датировке позднесредневековых «горских» построек // *Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»*. Тбилиси, 2010. С. 79–83.

100. Белецкий Д. В. Материалы к изучению средневекового зодчества Северной Осетии // *Историко-филологический архив*. 7. Владикавказ, 2011. С. 26–70.

101. Белецкий Д. В. Храмы «дигорской» группы и их мтиульские параллели // *Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье*. XXX «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Материалы Международной научной конференции. Карачаевск, 22–29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018. С. 400–403.

102. Белецкий Д. В. Христианство // *Православная энциклопедия*. М., 2021. Т. LXII. С. 274–276.

103. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Фресковые и эпиграфические находки в Сентинском храме // *РА. М.*, 2004. № 3. С. 175–176.

104. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Фрески Сентинского храма и проблемы истории аланского христианства в X в. // *РА. М.*, 2005. № 1. С. 130–142.

105. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Фресковые и эпиграфические находки в Сентинском храме // *XIV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы*. М., 2005а. С. 181–183.

106. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: Индрик, 2011. 392 с.

107. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Загадка Санагире, или «Кас-торья в Кахетии» // Искусство Древней Руси и стран византийского мира. СПб., 2012. Вып. II: Материалы II научной конференции, посвященной 75-летию со дня рождения Валентина Александровича Булкина, 3–4 декабря 2012 года. С. 16–20.

108. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. К вопросу о византийском влиянии на архитектуру Кавказа (IX–X вв.) // ВВ. М., 2013. Т. 72 (97). С. 247–263.

109. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. История и искусство христианской Алании. М.: ИВ РАН, 2021. 440 с.

110. Белецкий Д. В., Каштанов Д. В., Кузьминов П. А. Христианство в IX–XVII вв. // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. XXIX. С. 23–25

111. Беляев С. А. История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука // Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Кн. 1. История христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира как Введение в Историю Русской Церкви. М., 1994. С. 33–82.

112. Беляева Е. В. Исторические типы религиозного синкретизма // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя гуманітарных і грамадскіх навук. Брэст, 2008. №4 (35). С. 21–26.

113. Бенешевич В. Н. Номоканон Иоанна Комнина, архиепископа Акридского (С приложением фотографического списка) // ВВ. Пг., 1915–1916. Т. XXII. Вып. 1 и 2. С. 41–61.

114. Бенешевич В. Н. Заметки к текстам *Notitiae episcopatum // Seminarium Kondacovianum*. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием имени Н. П. Кондакова. Прага, 1927. Т. I. С. 65–72.

115. Бепиева Н. Аланы и осетины в грузинских письменных источниках // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. 24–26 июня 2010 г. Карачаевск, 2010. С. 48–50.

116. Берадзе Т. Глава VII. 2 Абхазия с 40-х годов XIII века до 90-х годов XV века // Очерки из истории Грузии. Абхазия с древнейших времен до наших дней. Тбилиси, 2009. С. 178–191.

117. Бердзенишвили Н. А., Дондуа В. Д., Думбадзе М. К., Меликишвили Г. А., Месхиа Ш. А. История Грузии: учебное пособие государственное. Тбилиси: Издательство учебно-педагогической литературы, 1962. Т. I. С древнейших времен до 60-х годов XIX века. 253 с.

118. Бернштейн С. Б. Предисловие редактора // Можяева И. Е. Библиография по Кирилло-Мефодиевской проблематике 1945–1974 гг. М., 1980. С. 1–20.

119. Бернштейн С. Б. Константин-Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. М.: Издательство Московского университета, 1984. 167 с.

120. Беручашвили Н. Л. Судьба двух памятников культурного наследия Грузии. Тбилиси, 2015. 115 с.

121. Бесолов В. Б. Реалии архитектурного наследия раннесредневековой Алании в контексте современного этапа храмостроительства на Центральном Кавказе и в Предкавказье: проблемы постижения, сохранения и возрождения наследия, современные принципы и тенденции развития традиций // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. 24–26 июня 2010 г. Карачаевск, 2010. С. 50–72.

122. Бесолов В. Б. Восточно-христианский юбилей, но совершенно иной (Вымышленные суждения и научные реалии в праздновании Юбилейной даты – 1100-летия Крещения алан и возникновения христианства в Алании) // Дербент – город трёх религий. Материалы Международной научно-практической конференции (Дербент, 25 марта 2015 г.). Махачкала, 2015. С. 309–320.

123. Бесолева Е. Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 406 с.

124. Бзаров Р. С. Аланы и венгры. Роман с продолжением, или уроки истории // Горец. 13 августа 2011 [сайт] URL: <http://gorets-media.ru/page/alany-i-vengry-roman-s-prodolzheniem-ili-uroki-istorii>.

125. Бзаров Р. С. Из истории аланской культуры. М.: СЕМ, 2014. 400 с.

126. Бзаров Р. С. Технологии формирования гражданской идентичности и поликультурный учебник // Полилингвальное образование как основа сохранения языкового наследия и культурного разнообразия человечества: Материалы V Международной научной конференции, посвященной 90-летию СОГПИ. Владикавказ, 2014а. С. 11–16.

127. Бзаров Р. С. 1100-летие Крещения Алании: культурно-историческое значение // Историко-филологический архив. 8. Владикавказ, 2017. С. 50–51.

128. Бзаров Р. С. Об историческом и культурном значении православия в Алании-Осетии // Чырыстон Ир (Православная Осетия). Владикавказ, 2017а. № 1 (6). С. 8–11.

129. Бзаров Р. С. О культурно-исторических и геополитических основах единения России и Алании // Историко-филологический архив. 8. Владикавказ, 2017б. С. 46–49.

130. Бзаров Р. С. Что такой Багъайтæ? (К истории заселения территории Донифарской общины) // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2018. № 1. С. 13–24.

131. Бзаров Р. С. История Алании-Осетии. Учебное пособие для 5–9 классов общеобразовательных организаций. Владикавказ: Ир, 2020. 158 с.

132. Бзаров Р. С. Исторический атлас Алании-Осетии: учебное пособие для средних и высших учебных заведений. Владикавказ: Ир, 2020а. 47 с.

133. Бзаров Р. С. Дигорское общество Алании: очерк социальной истории. Владикавказ: ИПЦ СОГУ, 2020б. 144 с.

134. Бибииков М. В. Византийские источники по истории древней Руси и Кавказа. СПб.: Алетейя, 2001. 314 с.
135. Бибииков М. В. BYZANTINOROSSICA: Свод византийских свидетельств о Руси // *Studia philologica*. М.: Языки славянской культуры, 2004. Т. I. 736 с.
136. Бибииков М. В. Еще раз о «Скифской общности» в византийской традиции // *Homo omnium horarum*: Сборник статей в честь 70-летия А.В. Подосинова. М., 2020. С. 91–94.
137. Биттирова Т. Ш. Карачаево-балкарская духовная литература: рукописное наследие. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2016. 264 с.
138. Богданова Н. М. Церковь Херсона в X–XV вв. // *Византия. Средиземноморье. Славянский мир*: Сборник. М., 1991. С. 19–49.
139. Боровкова Л. А. Восстание «Красных войск» в Китае. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1971. 196 с.
140. Броневский М. С. Новейшие Известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеновым Броневским: В 2-х томах: т. 1, т. 2. Подготовка текста к изданию, предисловие, примечания, словарь малоупотребительных слов, указатели И. К. Павловой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. 464 с.
141. Бронников В. Л. Русская гвардия китайских императоров // «Хэй да ши люэ»: источник по истории монголов XIII в. М., 2016. С. 187–211.
142. Брутян Г.А. Грузинский и алуанский календари по Томару (календарю) Анании Ширакуни. Восток (Oriens). 2021. № 5. С. 94–105.
143. Бубенок О. Б. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI–начало XIII вв.). Киев: Логос, 1997. 224 с.
144. Бубенок О. Б. Східні джерела про країну асів на Волзі // *Східний світ*. Київ, 1998. № 1–2. С. 15–32.
145. Бубенок О. Б. Поширення християнства серед аланів Північного Причорномор'я // *Східний світ*. Київ, 2000. № 1. С. 15–35.
146. Бубенок О. Б. Политика монголов по отношению к аланам Золотой Орды // *Східний світ*. Київ, 2003. № 4. С. 35–53.
147. Бубенок О. Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). Киев: «Истина», 2004. 324 с.
148. Бубенок О. Б. Алани на правобережжі Середньої Волги у період раннього та розвинутого середньовіччя (VI–XIII ст.) // *Хазарский альманах*. Київ-Харків, 2007. Т. 6. С. 26–48.
149. Бубенок О. Б. Хазары и мятежная Азия (к вопросу о характере хазаро-аланских взаимоотношений) // *Проблемы еврейской истории*. Ч. 1. Материалы научных конференций Центра «Сефэр» по иудаике 2007 года. Памяти профессора Джона Дойла Клира. М., 2008. С. 40–57.
150. Бубенок О. Б. Основание Аланской митрополии и начальные этапы христианизации аланов Северного Кавказа // *Дриновський збірник*. Харків-Софія, 2012. Т. V. С. 190–199.
151. Бубенок О. Б. Потомки сарматов в степях Восточной Европы (VI–XIV вв.) // *Східний світ*. Київ, 2012а. № 4. С. 15–40.

152. Бубенок О. Б. Политика монголов по переселению народов на юге Восточной Европы во времена Александра Невского // *Rossica Antiqua*. СПб., 2013. № 2 (8). С. 41–63.

153. Бубенок О. Б. Аланские купцы и трансконтинентальная торговля в развитое средневековье // *Восточная Европа в древности и средневековье. Экономические основы формирования государства в древности и средневековье. XXV Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто*. Москва, 17–19 апреля 2013 г. Материалы конференции. М., 2013а. С. 23–28.

154. Бубенок О. Б. Сведения письменных источников о западной границе северокавказской Алании в X–XII вв. // *Восточная Европа в древности и средневековье. Государственная территория как фактор политогенеза. XXVII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто*. Москва, 15–17 апреля 2015 г. Материалы конференции. М., 2015. С. 31–36.

155. Бубенок О. Б. В поисках следов письменности средневековых алан // *Восточная Европа в древности и средневековье. Письменность как элемент государственной инфраструктуры. XXVIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто*. Москва, 20–22 апреля 2016 г. Материалы конференции. М., 2016. С. 39–44.

156. Бубенок О. Б. Сообщение епископа Феодора об аланских «выселках» в «Скифии и Сарматии» и степень его достоверности // *Вестник Удмуртского университета*. Ижевск, 2016а. Т. 26. Вып. 1. С. 17–24.

157. Бубенок О. Б. Гургандж предмонгольского времени на пересечении торговых путей из Азии в Восточную Европу // *Східний світ*. Київ, 2016б. № 1. С. 11–17.

158. Бубенок О. Б. Данные письменных источников об аланах Юго-Западного Крыма // *Східний світ*. Київ, 2017. № 3. С. 21–33.

159. Бубенок О. Б. Аланы Северного Кавказа и Русь в послехазарский период // *Східний світ*. Київ, 2018. № 3. С. 11–19.

160. Бубенок О. Б. Аланы Северного Кавказа в истории Руси послехазарского периода // *Восточная Европа в древности и средневековье. XXX Юбилейные Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто*. Москва, 17–20 апреля 2018 г. Материалы конференции. М., 2018а. С. 32–36.

161. Бубенок О. Б. Адыги в Северном Причерноморье. Киев: Наукова думка, 2019. 415 с.

162. Бубенок О. Б. Памятники письменности средневековых аланов // *Східний світ*. Київ, 2020. № 2. С. 5–16.

163. Бубенок О. Б. Аланы Северного Кавказа на этапе «выбора веры» // *Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто*. М., 2021. Вып. XXXIII. Роль религии в формировании социокультурных практик и представлений. С. 27–31.

164. Ванеев З. Н. Избранные работы по истории осетинского народа. Цхинвали: Издательство «Ирыстон», 1989. Т. 1. 418 с.

165. Васильев А. А. Житие иже во святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского. По двум рукописям Московской синодальной библиотеки издал И. Помяловский. С.-Пб. 1892 // ЖМНП. СПб., 1893. Ч. CCLXXXVI. Апрель. Отд. III. С. 201–210.

166. Васильев А. А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1900. XI+210+183 с.

167. Васильевский В. Г. Русско-византийские отрывки. V // ЖМНП. СПб., январь 1877. Ч. CLXXXIX. С. 157–185.

168. Васильевский В. Г. Труды. Пг.: Типография Императорской Академии Наук, 1915. Т. 3. 4+CCLXXXVIII+121 с.

169. Вертепов Г. А. В горах Кавказа // Терский Сборник. Литературно-научное приложение к «Терскому Календарю» 1904 г. Владикавказ, 1903. Вып. 6. С. 94–148.

170. Веселовский А. К вопросу о дуалистических космогониях // Этнографическое обозрение. Издание Этнографического Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, состоящем при Московском Университете. М., 1890. Кн. V. № 2. С. 32–48.

171. Веселовский Н. И. Мнимые каменные бабы. СПб.: Типография П. П. Сойкина, 1905. 28 с.

172. Виллани Дж. Новая хроника, или История Флоренции. М.: Наука, 1997. 551 с.

173. Виноградов А. Ю. Апостол Андрей и Черное море: проблемы источниковедения // Древнейшие государства Восточной Европы 1996–1997 гг. Северное Причерноморье в античности. Вопросы источниковедения. М., 1999. С. 346–367.

174. Виноградов А. Ю. Очерк истории аланского христианства в X–XII вв. // KANĖKĪON. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2006. С. 102–155.

175. Виноградов А. Ю. Предания об апостольской проповеди на восточном берегу Черного моря // Богословские труды. М., 2007. № 41. С. 260–271.

176. Виноградов А. Ю. Эпиграфика. Надписи с Анакопийской горы // Искусство Абхазского царства VIII–IX веков. Христианские памятники Анакопийской крепости. СПб., 2011. С. 209–224.

177. Виноградов А. Ю. Еще раз к вопросу о месте ссылки, смерти и погребения прп. Максима Исповедника // Богословские труды. М., 2013. Вып. 45. С. 219–237.

178. Виноградов А. Ю. Византийская политика в Восточном Причерноморье (вторая половина VII–первая половина X в.) // Древности Западного Кавказа. Краснодар, 2013а. Вып. I. С. 156–176.

179. Виноградов А. Ю. Абхазское царство – опыт политогенеза между христианством и исламом (конец VIII–начало X в.) // Polystoria: Цари, святые, мифотворцы в средневековой Европе. М., 2016. С. 11–59.

180. Виноградов А. Ю. Письменность у «варваров»-христиан на северной периферии Византии: статус языка алан и крымских готов в свете новых открытий // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: ΙΜΠΕΡΙΑ Ι ΠΟΛΙΣ. Материалы научной конференции. VIII-й Международный Византийский Семинар (Севастополь–Херсонес 30.05-04.06.2016). Севастополь, 2016а. С. 29–33.

181. Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В. Христианское средневековое зодчество Северного Кавказа: проблемы и перспективы сохранения // Историко-культурное наследие Юга России. (Научно-практическая конференция. г. Ставрополь, 9 февраля 2015 г.). М., 2015. С. 251–270.

182. Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. Абхазский католикосат. Его возникновение и ранняя история (VIII–X вв.): препринт WP19/2013/03. Серия WP19 «Исторические исследования». М.: Издательский дом высшей школы экономики, 2013. 48 с.

183. Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. Очерк истории Абхазского католикосата. Часть 1. VIII–X вв. // Богословские труды. М., 2015. Вып. 46. С. 77–116.

184. Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. Очерк истории Абхазского католикосата. Часть 2. XI–XV вв. // Богословские труды. М., 2018. Вып. 47–48. С. 290–320.

185. Виноградов А. Ю., Косоуров Д. А. Кто объединил Грузию? Давид Куропалат, Абхазское царство и Византийская империя // Античная древность и средние века. Сборник научных статей. Екатеринбург, 2019. Т. 47. С. 29–49.

186. Виноградов А. Ю., Чхаидзе В. Н. Феодор Гавра и его печати // Античная древность и средние века. Сборник научных статей. Екатеринбург, 2020. Т. 48. С. 254–269.

187. Виноградов В. Б. Следы Кавказской христианской митрополии XIII–XIV вв. в российских источниках XVIII века // Историческая география Дона и Северного Кавказа. Ростов-на-Дону, 1992. С. 77–82.

188. Виноградов В. Б. Вайнахо-аланские взаимоотношения в этнической истории горной Ингушетии // Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова. К 70-летию со дня рождения. Армавир, 2008. С. 65–70.

189. Виноградов В. Б., Голованова С. А. О роли грузинского элемента в истории христианских храмов Верхнего Джулата (Дедякова) // Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова. К 70-летию со дня рождения. Армавир, 2008. С. 127–133.

190. Виноградов В. Б., Мамаев М. Х. Аланский могильник у сел. Мартан-Чу в Чечне (материалы 1970–1976 гг.) // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 62–86.

191. Виноградов В. Б., Мамаев М. Мартан-Чуйский I-й могильник в Чечне (материалы раскопок 1977–1978 гг.) // Средневековые погребальные памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985. С. 5–27.

192. Виноградов В. Б., Бараниченко Н. Н. Легенды о Маго как источник по этнокультурным связям ингушей // Историческая этнография: традиции и современность. Межвузовский сборник. Л., 1983. С. 91–96.

193. Винцелер О. К вопросу о происхождении названия Jasi (Яссы) // Аланы: Западная Европа и Византия. ALANICA–I. Владикавказ, 1992. С. 120–129.

194. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1934. XI+223 с.

195. Войтенко А. А. Приход или святцы? К вопросу о базовых элементах религиозной самоидентификации этноконфессиональных общин Христианского Востока // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2019. Т. 24. № 6. С. 272–283.

196. Волков И. В. Еще раз о локализации области Кремуки и карте Джакомо Гастальди 1548 г. // МИАСК. Армавир, 2003. № 2. С. 224–260.

197. Волков Н. Г. Николай Мистик, патриарх константинопольский (896–925 г.) // Прибавления к изданию творений Святых Отцов, в русском переводе. М., 1861. Ч. XX. Кн. 2. С. 163–265.

198. Воронов Ю. Н. Древняя Ассирия. Источники. Историография. Археология. Сухум: Издательство «Алашара», 1998. 337 с.

199. Всеобщая история Степаноса Таронского Асох'ика по прозванию, писателя XI столетия, переведена с древнеармянского и объяснена Н. Эминым. М.: В типографии Лазаревского института восточных языков, 1864. XVIII+335 с.

200. Выписки из Ибн-эль-Атира о первом нашествии Татар на кавказские и черноморские страны, с 1220 по 1224 год // Ученые записки Императорской академии Наук по первому и третьему отделениям. СПб., 1851. Т. II. Вып. 4. С. 636–668.

201. Габриелян Р. А. Армяно-аланские отношения в древности и средние века. Ереван: Центр научной информации по общественным наукам АН Армянской ССР, 1984. 46 с.

202. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах (Документальные материалы и комментарии). Вып. I // Научно-информационный бюллетень общественной науки в Армянской ССР. Ереван: Типография Ергосуниверситета, 1985. Серия 1. № 3 (45). 64 с.

203. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах (Документальные материалы и комментарии). Вып. II // Научно-информационный бюллетень общественной науки в Армянской ССР. Ереван: Типография Ергосуниверситета, 1985а. Серия 2. № 4 (46). 56 с.

204. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах (Документальные материалы и комментарии). Вып. III // Научно-информационный бюллетень общественной науки в Армянской ССР. Ереван: Типография Ергосуниверситета, 1985б. Серия 3. № 4 (50). 46 с.

205. Габриелян Р. А. Армяно-аланские отношения (I–X вв.). Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1989. 143.

206. Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах. Ереван–Владикавказ, 2001 // Научный архив СОИГСИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 310. 238 с.

207. Габриелян Р. А. Месроп Маштоц в стране гуннов // Кавказоведение: опыт исследований. Материалы международной научной конференции (Владикавказ, 13–14 ноября 2005 г.). Владикавказ, 2006. С. 223–229.

208. Габуев Т. А. Ранняя история алан (по данным письменных источников). Владикавказ: Иростон, 1999. 148 с.

209. Гаглойти Ю. С. Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси: Издательство «Мецниереба», 1966. 254 с.

210. Гаглойти Ю. С. Алано-Георгика // Дарьял. Владикавказ, 1993. № 1. С. 168–198.

211. Гаглойти Ю. С. Южная Осетия (К истории названия). Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение Республики Южная Осетия, 1993а. 33 с.

212. Гаглойти Ю. С. Проблемы этнической истории южных осетин. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение Республики Южная Осетия, 1996. 61 с.

213. Гаглойти Ю. С. Аланика. Сведения греко-латинских, византийских, древнерусских и восточных источников об аланах-ясах // Дарьял. Владикавказ, 2000. № 3. С. 212–229.

214. Гаглойти Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007. 238 с.

215. Гаглойти Ю. С. Южная Осетия (к истории названия) // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010. Т. I. С. 465–493.

216. Гаглойти Ю. С. Из истории Восточной Осетии. Арвыком, Тырсы, Гудьком // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010а. Т. I. С. 784–808.

217. Гаглойти Ю. С. Переселение осетин в Картли в XIII в. // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010б. Т. I. С. 620–634.

218. Гаглойти Ю. С. Шида Картли, Двалетия и Южная Осетия // Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010в. Т. I. С. 710–731.

219. Гаглойти Ю. С. Осетино-вайнахские нарские параллели // Гаглойти Ю. С. Нарты и аланы. Цхинвал, 2017. С. 233–259.

220. Гадиев У. Б. Тхаба-Ерды. Христианский храм VIII–IX вв. // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2012. Вып. 1. С. 89–98.

221. Гадло А. В. В. А. Кузнецов. Алания X–XIII вв. Орджоникидзе, 1977, 245 с. // ВВ. М., 1977. Т. 38 (63). С. 206–214.

222. Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1979. 216 с.

223. Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа X–XII вв. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1994. 238 с.

224. Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: Сборник научных трудов. Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. 438 с.

225. Гакстгаузен А. Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. СПб.: в Типографии Главного Штаба Его Императорского Величества по Военно-Учебным Заведениям, 1857. Ч. II. IV+215 с.

226. Гамбашидзе Г. Три лапидарные надписи епископа Георгия (X в.) из христианского храма Ткобя-ерди (Ингушетия) // Археология, этнология, фольклористика Кавказа, Тбилиси, 2004. С. 47–48.

227. Гамбашидзе Г. Г. Из истории связей Грузии и Ингушетии в средние века // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М.–Ставрополь, 2008. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. С. 98–98.

228. Гамбашидзе Г. Г. Надпись «Патриарха Востока Мелкизедека» из грузино-ингушского христианского храма Ткобя-Ерда (Ингушетия) // Известия Центра истории и археологии Горийского государственного педагогического университета. Гори, 2014. № 7 [сайт] URL: http://www.sauje.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=1702%3A-l-r-&catid=1%3A2010-01-24-19-54-07&Itemid=1&lang=ka.

229. Гамрекелли В. Н. Двалы и Двалетия в I–XV вв. н. э. Тбилиси: Издательство Академии наук Грузинской ССР, 1961. 149 с.

230. Гасинов Ж. Подлинные портреты царицы Тамары и Сослана-Давида // Дарьял. Владикавказ, 2011. № 4. С. 232–239.

231. Гванцеладзе Т. Глава XI. Лингвистические основы этнической истории Абхазии // Очерки из истории Грузии. Абхазия с древнейших времен до наших дней. Тбилиси, 2009. С. 254–296.

232. Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения к России. М.–Пятигорск, 1992. 192 с.

233. Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Академии Наук Союза Советских Социалистических Республик. Л., 1930. Т. V. С. 681–762.

234. Георгий (Айларов), иеромонах, священник Аланского Успенского мужского монастыря. Из истории зарождения христианства в Алании // Северная Осетия. Владикавказ, 18 января 2006 г. № 7 (24558). С. 5.

235. Георгий Мерчул. Житие св. Григория Хандзтийского. Грузинский текст. Введение, издание, перевод Н. Марра с дневником поездки в Пшавию и Кларджию (65 рисунков) // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. СПб.: Типография Императорской Академии Наук. Вас. Остр., 9 линия, № 12, 1911. Кн. VII. LXX+151+216 с.

236. Гиева И. А. Скифские и аланские епархии и святые // Проблемы и перспективы исследования церковной истории Северного Кавказа: Материалы IV Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 2012. Вып. II. С. 60–71.

237. Гиорги Мцыри. Житие и гражданство святого и блаженного отца нашего Гиорги Святогорца. Перевод священника И. Зетеишвили // Символ:

журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, декабрь 1997. № 38. С. 253–257.

238. Гмыря Л. Б. Языческие культы у гуннов Северо-Восточного Кавказа // Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. Сборник статей. Махачкала, 1986. С. 90–108.

239. Гмыря Л. Б. Страна гуннов у Каспийских ворот. Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1995. 228 с.

240. Гмыря Л. Б. Атрибуты раннехристианских погребений с территории Дагестана // Вестник Института ИАЭ. Махачкала, 2006. № 1. С. 95–120.

241. Гмыря Л. Б. Религиозные представления населения Приморского Дагестана в IV–VII вв. (По данным письменных источников). Махачкала: Издательство «Наука ДНЦ», 2009. 540 с.

242. Гнутова С. В. Медная мелкая пластика Древней Руси (Типология и бытование) // Русское медное литье. Сборник статей. М., 1993. Вып. 1. С. 7–20.

243. Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. Научная редакция, послесловие и комментарии В. Я Петрухина. М., Иерусалим: ГЕШАРИМ, 1997. 239 с.

244. Голден П. Б. Тюрки-хазары – гулямы на службе у халифов // Хазары. Евреи и славяне. Т. 16. Иерусалим–М., 2005. С. 458–482.

245. Голованова С. А., Нарожный Е. И. О находках крестообразных подвесок XIII–XIV вв. // Одиннадцатые чтения по археологии Средней Кубани: краткое содержание докладов. Армавир, 2004. С. 13–15.

246. Голубинский Е. История Русской Церкви. М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1901. Т. I. Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. XXIV+968 с.

247. Горбачук Г. (протоиререй), Машенцев Д. Г. Древние алано-скифские святые // Труды Владимирской Свято-Феофановской Духовной семинарии. Владимир, 2018. № 2. С. 84–90.

248. Горелик М. В. Монголы и подвластные народы в Золотой Орде (этносоциальная самоидентификация и ее внешнее выражение) // Золотоордынское наследие. Казань, 2011. Вып. 2. С. 77–90.

249. Горожанина М. Ю. Христианство на Северном Кавказе до его вхождения в состав России // Религия. Общество. Человек: материалы I Международных научных чтений, Симферополь–Партенит, 27–29 апреля 2018 г. Симферополь, 2018. С. 78–83.

250. Гранатырь О. Б. Багдатский халиф или московский тиран? // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. М., октябрь–декабрь 2012. Т. LXI. № 2. С. 171–199.

251. Григорьев В. О древних походах Руссов на Восток // ЖМНП. М., 1835. Ч. V. № II. Февраль. Отд. II. С. 229–287.

252. Григорьев В. О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству. Историко-филологические исследования. М.: Университетская типография, 1842. VIII+132 с.

253. Гукасян П., Моисеев А. Из истории армяно-аланских отношений // Народы Кавказа в цивилизационном пространстве: исторический опыт взаимодействия и современность: сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции «Армяно-аланские отношения: история и современность». Владикавказ, 2020. С. 22–37.
254. Гукова С. Н. Космографический трактат Евстратия Никейского // ВВ. М., 1986. Т. 47 (72). С. 145–156.
255. Гуриев Т. А. Об именах алан-асов китайских хроник // III Всесоюзная конференция востоковедов «Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке». Тезисы докладов и сообщений (Душанбе, 16–18 мая 1988 г.). Т. 1. М., 1988. С. 153–154.
256. Гуриев Т. А. Этимологический состав имен алан-асов китайских летописей // I Международная научная конференция «Осетиноведение: история и современность». Владикавказ, 12–18 октября 1991 г. Орджоникидзе, 1991. С. 36–37.
257. Гуриев Т. А. Наследие скифов и алан: Очерки о словах и именах. Владикавказ: Ир, 1991а. 173 с.
258. Гуриев Т. А. Сборник избранных статей. Владикавказ: Издательство СОГУ, 2010. 295 с.
259. Гусейнов Г.-Р. А.-К. Кумыкский эпос «Анжи-наме» как один из источников по истории средневековых тюркских племен Северного Кавказа, Дагестана и Восточной Европы (Паннония) // VII международная конференция «Источники по истории кочевников средневековой Евразии»: Программа. Тезисы докладов. Список участников. Звенигород 20–22 ноября 2013. М., 2013. С. 90–104.
260. Гутнов Ф. Х. Генезис и структура верховной власти у ираноязычных племен Северного Кавказа в период военной демократии // Аланы и Кавказ. ALANICA–II. Владикавказ–Цхинвал, 1992. С. 181–188.
261. Гутнов Ф. Х. Средневековая Осетия. Владикавказ: Ир, 1993. 229 с.
262. Гутнов Ф. Х. Горский феодализм. Владикавказ: Ир, 2008. Ч. II. 287 с.
263. Гутнов Ф. Х. Аланы: научно-популярные очерки истории. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. 208 с.
264. Гутнов Ф. Х. Горский феодализм. Владикавказ: Ир, 2014. Ч. III. Северный Кавказ в XIII–XIV вв. 494 с.
265. Гутнов Ф. Х., Соболева Н. А., Кусаева З. К., Каражаева Э. И. Заключение // Великая княгиня владимирская Мария Ясыня в русской истории. М., Владикавказ, 2019. С. 334–353.
266. Гутнов Ф. Х., Тменов В. Х. Антропонимы предания об Ос-багатуре // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1988. С. 35–49.
267. Дадянова Т. В. О Сукиасянцах – стойких и верных первых христианах-аланах // Славянская письменность и культура как фактор единения народов России: Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. Владикавказ, 2014. С. 81–87.

268. Дарбинян М. Материалы об аланах, извлеченные сотрудником Матенадарана в 1960 г. // Научный архив СОИГСИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 137 «а». 94 с.
269. Дарчиев А. В. К вопросу о браке картлийского царевича Баграта и осетинской княжны (конец XVII в.) // Былые годы. 2021. № 16 (2). С. 461–470.
270. Дашкевич Я. Р. Codex Cumanicus – вопросы возникновения // ВЯ. М., 1985. № 4. С. 72–83.
271. Дбар Д. История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Дисс. канд. богословия. Сергиев Посад, 2001. 248 с.
272. IX Археологический Съезд в Киеве 1–20 августа 1899 года // Археологические известия и заметки Императорского Московского Археологического Общества. М., 1899. Год VII. №№ 8, 9 и 10. С. 246–344.
273. Демаков А. А., Орфинская О. В. Об одном типе каменных статуй Верхнего Прикубанья // Культура евразийских степей второй половины I тысячелетия н. э. (из истории костюма): Т. I Материалы III Международной археологической конференции. Самарский областной историко-краеведческий музей им. П. В. Алабина. Самара, 2001. С. 121–134.
274. Деяния апостола Андрея. Предисловие, перевод и комментарии А. Ю. Виноградова // Scrinium Philocalicum. М.: Индрик, 2003. Т. 2. 296 с.
275. Джавахов Н. А. Проповедническая деятельность ап. Андрея и св. Нины в Грузии // ЖМНП. СПб., 1901. Январь. Седьмое десятилетие. Ч. СССXXXIII. С. 77–113.
276. Джанашвили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. – Описание Осетии, Дзурдзукии, Дидоэтии, Тушетии, Алании и Джикетии. – О царях Хазаретии. – Алгузиани // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. XXII. Отд. I. С. 1–196.
277. Джанашвили М. Известия грузинских летописей и историков о Херсонесе, Готфии, Осетии, Хазарии, Дидоэти и России // СМОМПК. Тифлис, 1899. Вып. XXVI. Отд. I. С. 1–112.
278. Джафаров Ю. Р. Гунны и Азербайджан. Баку: Азернешр, 1993. 107 с.
279. Джиоев Л. Христианство в Осетии – тысячелетняя традиция или не слишком ли мы занижаем дату принятия Осетией христианства? 2014 [сайт] URL: <http://respublikarso.org/elections/593-hristianstvo-v-osetii-tysyacheletnyaya-tradiciya-ili-ne-slishkom-li-my-zanizhaem-datu-prinyatiya-osetiey-hristianstva.html>
280. Джиоев Л. Только 1100 лет принятие христианства Аланией? Кто и для чего занижает дату и искажает историю? 2019 [сайт] URL: <http://www.nykhas.ru/670076/tolko-1100-let-prinyatie-khristianstva-al/> (<http://osinform.org/43358-hristianstvo-v-osetii-tysyacheletnyaya-tradiciya-ili-ne-slishkom-li-my-zanizhaem-datu-prinyatiya-osetiey-hristianstva.html>); <http://respublikarso.org/analytics/2255-i-snova-k-voprosu-iskusstvennogo-zanizheniya-daty-prinyatiya-alaniey-hristianstva.html>).
281. Джиоев М. К. О месте Алании в противоречиях между Золотой Ордой и государством Хулагуидов // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1985. Вып. XXIX. С. 30–38.

282. Джиоев М. К. О нашествии Тимура на Северный Кавказ в 1396 году // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1987. Вып. XXXI. С. 7–16.

283. Джиоев М. К. Историк Давида Строителя о грузино-северокавказских отношениях в первой четверти XII в. // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1990. Вып. XXXIII. С. 36–42.

284. Джиоев М. К. Сведения древнеармянских агиографических памятников об алано-армянских связях // Аланы и Кавказ. ALANICA—II. Владикавказ—Цхинвал, 1992. С. 51–55.

285. Джиоев М. К. Из истории алано-армянских связей (аланская царевна Сатеник) // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2019. Вып. XLII. С. 95–104.

286. Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Редакция, вступительная статья и примечания Н. П. Шастиной. М.: Государственное издательство географической литературы, 1957. 270 с.

287. Дзампаева Ж. Т., Таучелова Р. И. История и культура народов Северного Кавказа: Методические указания к самостоятельной работе для студентов всех направлений. Владикавказ: Терек, 2014. 41 с.

288. Дзарасов А. А. Политико-идеологическое оформление структуры средневекового аланского общества // Ритмы истории: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2004. Вып. 2, 2. С. 50–64.

289. Дзаттиаты Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир, 2002. 432 с.

290. Дзаттиаты Р. Г. История Сидамонта по «Памятнику эриставов» // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2017. Вып. 26 (57). С. 6–11.

291. Дзаттиаты Р. Г. К вопросу об элементах зороастризма в склеповом обряде погребения // Избранное. Археология, этнография, история Осетии. Сборник научных трудов Р. Г. Дзаттиаты. Владикавказ, 2018. С. 136–143.

292. Дзаттиаты Р. Г. «Цитлосани» Хроники ксанских эриставов // Избранное. Археология, этнография, история Осетии. Сборник научных трудов Р. Г. Дзаттиаты. Владикавказ, 2018а. С. 229–237.

293. Дзаттиаты Р. Г. К вопросу о культовом характере средневековых погребальных памятников верховьев р. Большой Лиахви // Избранное. Археология, этнография, история Осетии. Сборник научных трудов Р. Г. Дзаттиаты. Владикавказ, 2018б. С. 86–99.

294. Дзаттиаты Р. Г. О крепостной стене в Касарском ущелье // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2019. Вып. 32 (71). С. 5–12.

295. Дзаттиаты Р. Г., Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. Хронология могильника Даргавс в Северной Осетии (по материалам поясных наборов) // V (XXI) Всероссийский археологический съезд [Электронный ресурс]: сб. науч. тр. Барнаул, 2017. – 1 эл. опт. диск (DVD-ROM). – ISBN 978-5-7904-2196-9. – № гос. регистрации 0321703484.

296. Дзеранов Т. Е., Дзеранова Р. Ф. Христианство и ислам в Осетии: опыт межконфессионального диалога // Теодицея. 2014. № 4. С. 123–128.

297. Дзиццойты Ю. А. К этнической истории Южной Осетии: эпоха особа // Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Цхинвал, 2017. Т. I. С. 37–51.

298. Дзиццойты Ю. А. Из сакральной лексики осетинского языка // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. Т. XIV. № 1, 2. С. 221–236.

299. Дзиццойты Ю. А. Опыт историко-культурологического анализа преданий о Хетаге // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2020. Vol. XV. № 1, 2. С. 222–265.

300. Дзиццойты Ю. А. К исторической географии Осетии: историко-географическая область Хох // ВО. М., 2020а. Т. 17. № 3. С. 209–225.

301. Дидебулидзе З. Ш. Культурные взаимосвязи народов Грузии и Центрального Предкавказья в X–XII веках. Тбилиси: Мецниереба, 1983. 101 с.

302. Дневные записки Переводчика Путимцева, в проезд его от Бухтарминской крепости до Китайского города Кульжи и обратно, в 1811 году // Сибирский вестник, издаваемый Григорием Спасским. СПб., 1819. Ч. 7. С. 1–68 (29–96).

303. Догузов К. Г. Византийско-аланские отношения в X в. // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1989. Вып. XXXIII. С. 28–35.

304. Догузов К. Г. К вопросу о расселении алан на Кавказе в раннем средневековье // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 12–26.

305. Доде З. В. Костюмы персонажей Кяфарской гробницы // Аланская гробница XI в. Ставрополь, 1994. Кн. 1. С. 36–50.

306. Доде З. В. Средневековый костюм народов Северного Кавказа. Очерки истории // Культура народов Востока. Материалы и исследования. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 136 с.

307. Доде З. В. Ткани с христианской символикой в костюме золотоордынской элиты // РА. М., 2014. № 1. С. 54–66.

308. Дорн Б. Каспий. О походах древних Русских в Табаристан, с дополнительными сведениями о других набегах их на побережья каспийского моря. С двумя литограф. картами и восемью политипажами // Приложение к XXVIму Записок Императорской Академии Наук. СПб.: Типография Императорской Академии Наук (Вас. Остр., 9 лин., № 12), 1875. № 1. LVI+718+4 с.

309. Дорофей (Дбар), иеромонах. История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Новый Афон: Издательство «Стратофил», 2005. 264 с.

310. Дорофей (Дбар), архимандрит. История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Новый Афон (Анакопия): Издательство Священной Митрополии Абхазии, 2015. 343 с.

311. Досифей (Нотара; Патриарх Иерусалимский; 1641–1707). Досифея История иерусалимских патриархов: перевод с греческого языка. [Б. м.],

1840-е гг. Т. 2. // Собрание рукописных книг Московской духовной академии. Хранение: ОР Ф. 173.2 № 24.2. 856 л.

312. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. Т. III. Восточные источники. 264 с.

313. Дробышев Ю. И. Климат и ханы: Роль климатического фактора в политической истории Центральной Азии. М.: ИВ РАН, 2018. 264 с.

314. Дударев Л. С. К проблеме генезиса религиозных верований на Северном Кавказе (о кандидатской диссертации А. Ю. Погребного «Особенности христианизации Западной Алании во второй половине VII–XIV вв.» – Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2009) // Вопросы южнороссийской истории. М.; Армавир, 2010. Вып. 16. С. 195–204.

315. Дундуа Т. Грузинские монеты X–XII вв. как исторический источник. Тбилиси: Издательство «Универсал», 2009. 36 с.

316. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. 276 с.

317. Евглевский А. В., Соков П. В. Скульптура из станицы Ахметовская и проблема южной границы распространения тюркских изваяний // МИАСК. Армавир–Краснодар, 2018. Вып. 16. С. 141–151.

318. Евстигнеев Ю. А. Тюркский этнический компонент в этногенезе венгров // Лавровский сборник: Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг.: Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2009. С. 63–66.

319. Евстигнеев Ю. А. Венгерские половцы // Лавровский сборник: Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг.: Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2009а. С. 66–69.

320. Ендольцева Е. Ю. Храм Лашкендар и абхазо-аланские культурные контакты: перспективы исследования // Обсерватория культуры. 2018. Т. 15. № 3. С. 298–308.

321. Ениосова Н. В. Энкалпион из катакомбы 15 Раскопа I Змейского катакомбного могильника // Бакушев М. А., Леонтьева А. С. Змейский катакомбный могильник. Материалы раскопок 2013–2014 гг. М., 2020. Т. I. С. 401–402.

322. Епископ Кирион. Культурная роль Иверии в истории Руси. Тифлис: типография К. П. Козловского, 1910. V+448+II с.

323. Елифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев: Типография Университета Св. Владимира, Акц. Общ. Н. Т. Корчак-Новицкого, Маринговская, 1917. XXIV+222 с.

324. Есаи Хасан-Джалалян. Краткая история страны Албанской (1702–1722 гг.). Баку: Элм, 1989. 48 с.

325. Жамкочян А. С. Житие св. Григория Просветителя Армении по арабской синайской рукописи 455. Арабский текст, перевод и исследование. Ереван: Национальная Академия Наук Республики Армения. Институт Востоковедения. Ереван, 2016. 320 с.

326. Жизнь царя царей Давида. Перевел и комментариями снабдил чл.-корр. НАНГ М. А. Шанидзе // Картлис Цховреба (История Грузии). Тбилиси, 2008. С. 181–212.

327. Житие иже святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского. По двум рукописям Московсковской Синодальной библиотеки издал И. Помяловский. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, Вас. Остр., 9 л., № 12, 1892. XVIII+147 с.

328. Жития русских святых. В 2 томах. Т. 1: Март–август. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 1084 с.

329. Житие Федора Едесского. Из рукописи, принадлежащей Князю П. П. Вяземскому № LXXXIX. Списано литографическими чернилами на прозрачную бумагу Феодором Елисеевым. СПб., 1885. Вып. 3. С. 209–323.

330. Житие царя царей Давида. Перевод священника И. Зетеишвили // Символ: журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, декабрь 1998. № 40. С. 275–300.

331. Жордания Э. Г. Византийский Понт и Грузия. Вопросы исторической географии и этнопонимики юго-восточного Причерноморья в XIII–XV веках // Серия «Новая Византийская библиотека. Исследования». СПб.: Алетейя, 2019. 274 с.

332. Жуков И. Вислые печати княжны Елены Ясыни, жены Киевского князя Ярополка Владимировича // Нумізматика і Фалеристика: довіково-інформаційний журнал. Київ, 2012. № 2 (62). С. 5–6.

333. Жуков И. А. Вислые печати князя Ярополка (Ивана) Владимировича (1082–1139) и княгини Елены Ясыни // Русь, Литва, Орда в памятниках нумизматики и сфрагистики. Минск, 2018. Т. 5. Спецвыпуск «Сфрагистический сборник». С. 22–30.

334. Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1988. 192 с.

335. Завещание святого царя Давида Строителя. Перевод священника И. Зетеишвили // Символ: журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, декабрь 1998. № 40. С. 313.

336. Зайбт В. Византийские печати из Алании «μητροπολίτης Ἀλανίας» и «ἐξουσιόκράτωρ Ἀλανίας» // Новое в византийской сфрагистике: международная научная конференция, посвященная юбилею В. С. Шандровской: тезисы докладов. СПб., 2002. С. 14–15.

337. Зайбт В. ΚΥΡ ΧΕΡΣΩΝΟΣ // Материалы по Археологии, Истории и Этнографии Таврии. Симферополь, 2018. Вып. XXIII. С. 520–536.

338. Зайцев И. Глава 2. § 3. Образование Крымского ханства // История татар с древнейших времен в семи томах. Казань, 2014. Т. IV. Татарские государства XV–XVIII вв. С. 130–146.

339. Залеская В. Н. Группа свинцовых ампул-эвлогий из Фессалоники // СА. М., 1980. № 3. С. 263–269.

340. Залеская В. Н. Византийский процессионный крест XI в. в собрании Эрмитажа (особые литургические функции памятника) // Античная

древность и средние века. Сборник научных статей. Екатеринбург, 2013. Вып. 41: к 80-летию доктора исторических наук, профессора М. А. Поляковской. С. 178–182.

341. Заметка архим. Руварца об Ясах на Балканском полуострове и в придунайских землях // Живая Старина. Периодическое издание отделения этнографии Императорского Русского Географического Общества. СПб., 1897. Год четвертый. Вып. I. С. 73–77.

342. Заозерский С. А., Хаханов А. С. Номоканон Иоанна Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской. С предисловиями издатель. М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1902. 97 с.

343. Зевакин Е. С., Пенчко Н. А. Очерки по истории генуэзских колоний на западном Кавказе в XIII и XIV вв. // Исторические записки. М., 1938. Т. 3. С. 72–129.

344. Зиливинская Э. Д. Склепы-мавзолеи Нижнего Поволжья, Западного Казахстана и Северного Кавказа (гипотеза генезиса) // Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21–23 апреля 2014 г. М., 2014. С. 350–352.

345. Зимони И., Кузембаев М. Монгольское завоевание Дешт-и Кипчак. Павлодар: Кереку, 2014. 119 с.

346. Золотая Орда в источниках (Материалы для истории Золотой Орды или улуса Джучи). Т. 3. Китайские и монгольские источники. Перевод с китайского языка, составление, вводная статья и комментарии Р. П. Храпачевского. М.: ППП «Типография «Наука», 2009. 335 с.

347. Ибн Ал-Асир. Ал-Камил фи-т-та-тар`рих («Полный свод истории»). Избранные отрывки. Перевод с арабского языка, примечания и комментарии П. Г. Булгакова. Дополнения к переводу, примечаниям и комментариям, введение и указатели Ш. С. Камолитдин. Ташкент–Цюрих: Orientalisches Seminar der Universitat Zurich (Switzerland), 2005. 596 с.

348. Иванов А. История монголов (Юань-ши) об асах-аланах // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. СПб., 1914. Т. II. Вып. 3. С. 281–300.

349. Иванов А. Походы монголов в Россию по официальной китайской истории Юань-ши // Записки разряда военной археологии и археографии Императорского Русского Военно-Исторического Общества. Петроград, 1914а. Т. III. Ч. II. С. 15–22.

350. Иванов А. В. Череп с боевой травмой из Сентинского монастыря. К истории археологического исследования памятников Теберды // История и археология Крыма. Симферополь, 2019. № 9. С. 194–197.

351. Иванов С. А. Миссия восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. М., 2001. Вып. 10. С. 16–39.

352. Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.

353. Иерусалимская А. А. Бронзовая подвеска с «Богородицею» из Верхне-Чирюртовского могильника (Дагестан) в светел контактов Хазарии с Византийским миром // Культура и искусство христиан-негреков. Научная конференция памяти А. В. Банк. Тезисы докладов. СПб., 2001. С. 18–21.

354. Из Тарих-ал-Камиль (Полного свода истории) Ибн-ал-Асира. Перевод П. К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку: Издательство АзФАН, 1940. 184 с.

355. Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и Славянах. Ч. 1. (Статьи и разыскания Е. Куника и барона В. Розена) // Приложение к XXXII тому Записок Императорской Академии Наук. СПб.: Типография Императорской Академии Наук (Вас. Остр., 9 лин., № 12), 1878. № 2. VI+192 с.

356. Извлечение из отчета И. А. Владимирово о раскопках, произведенных им в 1898 г. в Нальчикском округе Терской области // Отчет Императорской Археологической Комиссии за 1898 г. СПб., 1901. С. 124–140.

357. Илиев Н. Ж. Десять половецких имен // Сборник материалов международной научной конференции «Кипчаки Евразии: история, язык и письменные памятники», посвященной 1100 летию Кимекского государства в рамках Дней тюркской письменности и культуры. Астана, 2013. С. 102–108.

358. Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхья Антиохийского. Издал, перевел и объяснил Барон В. Р. Розен СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1883. X+447+72 с.

359. Иованэ Сабанидзе. Мученичество святого и блаженного мученика Христова Або, который пострадал в Картли, городе Тифлисе, от рук сарацинских, изреченное Иованэ, сыном Сабана, повелением о Христе Самоэла, Картлийского католикоза. Перевод протоиерея И. Зетеишвили // Символ: журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, 2001. № 44. С. 297–323.

360. Иоанн де Галонифонтибус. Сведения о народах Кавказа (1404 г.) (из сочинения «Книга о познании мира»). Баку: Издательство «Элм», 1980. 25 с.

361. Иоанн де Плано Карпини. История Монгалов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Введение, перевод и примечания А. И. Малеина. С приложением 8 рисунков, карты и указателей. СПб.: Издание А. С. Суворова, 1911. XVI+224 с.

362. Ионе Г. И. Верхне-Чегемские памятники VI–XIV вв. (Предварительное сообщение) // Ученые записки КБНИИ. Нальчик, 1963. Т. XIX. Серия экономическая и историческая. С. 183–207.

363. Иоселиани П. Жизнеописание святых, прославляемых Православной Грузинской Церковью, оставленное на основании древних и современных сведений с историческими, географическими, хронологическими и филологическими замечаниями. Тифлис: В Типографии Канцелярии Наместника Кавказа, 1850. 86 с.

364. Исторические записки Никифора Вриенния (976–1087) // Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии. СПб.: в Типографии Департамента Уездов, 1862. V+VI+156+XIV+V с.

365. История Агван Мойсея Каланкатуаци, писателя X века. Перевод с армянского К. Патканьян. СПб.: В Типографии Императорской Академии Наук, 1861. XV+376 с.

366. История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3-х т. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Т. 2. 368 с., 72 с.

367. История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3-х т. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010а. Т. 2. 368 с.

368. История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3-х т. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010б. Т. 3. 496 с.

369. История и восхваление венценосцев. Перевел и комментариями снабдил академик К. К. Кекелидзе // Картлис Цховреба (История Грузии). Тбилиси, 2008. С. 243–302.

370. История Монголов инока Магакии, XIII века. Перевод и объяснения К. П. Патканова. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1871. IX+106 с.

371. История Осетии в документах и материалах (С древнейших времен до конца XVIII века). Составители: Г. Д. Тогошвили, И. Н. Цховребов. Цхинвали: Госиздат Юго-Осетии, 1962. Т. I. 365 с.

372. История первых четырех ханов из дома Чингисова. Переведено с Китайского Монахом Иакинфом. СПб.: типография Карла Крайя, 1829. XVI+440.

373. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви. Сочинение Архимандрита Макария, инспектора и профессора богословских наук в С. Петербургской Духовной Академии. СПб.: в типографии Военно-Учебных Заведений, 1846. XII+421+IV с.

374. Истрин В. Откровения Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниилав византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты. М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1897. 329+208+II с.

375. Йорданов И. Средновековният Дръстър според данните на сфрагистиката (VI–XII в.) // Античная древность и средние века. Сборник научных статей. Екатеринбург, 2011. Вып. 40: К 50-летию Уральской школы византиноведения. С. 79–120.

376. Йорданов И. Относно притежателя на сребърния сервиз от Величково, Пазарджишко // Известия на Национални археологически институт. In honorem professoris Георги Кузманов. София, 2013. Т. XLI. С. 521–534.

377. Йорданов И. I. Jordanov. Corpus of Byzantine seals from Bulgaria, volume 1–3, Sofia, 2003, 2006, 2009. Addenda et corrigenda (2) // България в европейската култура, наука, образование, религия. Част 1. Материали от

Четвъртата национална конференция по история, археология и културен туризъм «Пътуване към България» – Шумен, 14–16.05.2014 година. Шумен, 2015. С. 223–306.

378. Йорданов И., Морева-Арабова Р. Оловни византийски печати от района на Асеновград // Нумизматика, сфрагистика и епиграфика. София, 2013. Т. 9. С. 207–227, таб. XXIX–XXXI.

379. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М.: Наука, 1988. 544 с.

380. История Осетии в документах и материалах (С древнейших времен до конца XVIII века). Составители: Г. Д. Тогошвили и И. Н. Цховребов. Цхинвали: Госиздат Юго-Осетии, 1962. Т. I. 365 с.

381. Кадырбаев А. Ш. Китайские источники монгольской эпохи об асах // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения) 1983–1984. М., 1985. Ч. I. С. 38–42.

382. Кадырбаев А. Ш. Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии в XIII–XIV вв. Алма-Ата: Гылым, 1990. 160 с.

383. Кадырбаев А. Ш. «Таджики» Китая: история и современность // Общество и государство в Китае: XL научная конференция (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 2). М., 2010. С. 175–188.

384. Кадырбаев А. Ш. Христиане в Китае в эпоху монгольского владычества (XIII–XIV вв.) // Общество и государство в Китае: XLI научная конференция (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 3). М., 2011. С. 368–379.

385. Кадырбаев А. Ш. Тогонтимур – последний монгольский император Китая // Общество и государство в Китае: XLII научная конференция: Т. 1 (Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 6). М., 2012. С. 168–182.

386. Кадырбаев А. Ш. Центральный и Северо-Западный Кавказ в эпоху монгольского нашествия и Золотой Орды (по материалам «Юань-ши» и других источников) // Transcaucasica. М., 2014. Вып. 2. С. 58–74.

387. Каждан А. П. Книга и писатель в Византии. М.: Издательство «Наука», 1973. 152 с.

388. Казарян А. Ю., Белецкий Д. В. Тхаба-Ерды: к вопросу о датировке церкви и ее месте в средневековом зодчестве Кавказа // Вестник Археологического центра. Назрань, 2009. Вып. III. С. 50–94.

389. Казиев Э. В. О времени появления асов на монгольской службе // Золотоордынское обозрение. Казань, 2019. Т. 7. № 2. С. 242–253.

390. Казиев Э. В. Асс/аланские подразделения войск династии Юань в междоусобной борьбе в Великом монгольском улусе во второй половине XIII–начале XIV вв. // Историко-филологический архив.9. Владикавказ, 2019а. С. 46–90.

391. Казиев Э. В. Аланы/асы на средневековой китайской карте // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2022. № 1. С. 20–28.

392. Кайль В. А., Нечитайло В. В. Каталог нательных христианских крестов, подвесок и наклеек с изображением креста периода Киевской Руси X–XIII столетий. Луганск: ПЦ «Максим», 2006. 187 с.

393. Какабадзе С. С. Хроника ксанских эриставов начала XIV в. // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1968. М., 1970. С. 103–126.

394. Каковкин А. Я. Роспись церкви Григория Тиграна Оненца (1215 г.) в Ани: иконографический состав и идейный замысел // Вестник Ереванского государственного университета. Ереван, 1983. № 2 (50). С. 106–114.

395. Калинина Т. М. Сведения Шамс ад-Дина ал-Мукаддаси о Хазарии // Хазарский альманах. Харьков, 2009. Т. 8. С. 187–202.

396. Калоев Б. А. Венгерские аланы (ясы). Историко-этнографический очерк. М.: Наука, 1996. 287 с.

397. Калоев Б. А. Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу // Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999. С. 124–144.

398. Камболов Т. Т. Очерк истории осетинского языка: Учебное пособие для вузов. Владикавказ: Ир, 2006. 463 с.

399. Камболов Т. Т. Осетины. Вехи истории. Владикавказ: СЕМ, 2017. 96 с.

400. Каминский В. Н. Аланская статуя из Краснодарского музея // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995. С. 372–375.

401. Каминский В. Н., Каминская И. В. Новые исследования христианских храмов малых форм в Западной Алании // ИАА. Армавир–М., 1996. Вып. 2. С. 172–180.

402. Кануков З. Т. Алано-персидские внешнеполитические связи в эпоху раннего средневековья // Вестник Национального музея РСО-Алания. Владикавказ, 2020. № 1. С. 30–33.

403. Караулов Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Х. о Кавказе, Армении и Азербейджане // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. XXXVIII. Отд. I. С. 1–130.

404. Каракетов М. Д. Из карачаево-балкарской христианской календарной терминологии // Российская тюркология. М., 2020. № 3–4 (28–29). С. 31–49.

405. Карамзин Г. Н. История государства Российского. СПб.: В типографии П. Греча, 1819. Т. IV. 300+255 с.

406. Карпов С. П. Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII–XVI вв. М.: Издательство Московского университета, 1981. 232 с.

407. Карпов С. П. История Трапезундской империи // Серия «Византийская библиотека. Исследования». СПб.: Алетейя, 2007. 624 с.+[32 с.] илл.

408. Карпов Ю. Ю. Горско-кавказская божественная триада // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 172–179.

409. Карсанов А. Н. Ясы на Руси // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1990. Вып. XXXIV. С. 10–20.

410. Карсанов А. Н. Заметки об аланах и саксинах Среднего и Нижнего Поволжья // Северная Осетия: история и современность. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 7–19.

411. Карсанов А. Н. Об одном известии Ипатьевской летописи // Аланы: история и культура. ALANICA—III. Владикавказ, 1995. С. 389–402.

412. Карсанов А. Н. Кавказские аланы-асы в письменных источниках позднего средневековья (XIV–XVIII вв.) // Аланы: история и культура. ALANICA—III. Владикавказ, 1995а. С. 403–408.

413. Карсанов А. Н. Где находилась «страна Алланов и Русских»? // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. С. 569–570.

414. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж: YMCA-PRESS, 1959. Т. I. 686 с.

415. Каштанов Д. В. О фальсификации надписей на Кавказе // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: Исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. Махачкала, 2012. С. 335–336.

416. Каштанов Д. В. Кавкасийская митрополия // Православная энциклопедия. М., 2012а. Т. XXIX. С. 67–68.

417. Каштанов Д. В. Казус Миллена: dominus Alanorum Tscherkassischer fürst? // Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21–23 апреля 2014 г. М., 2014. С. 359–362.

418. Кдырниязов М.-Ш. Великий Шелковый путь и средневековые города Хорезма // Археология и история Центральной Азии. К 70 летию со дня рождения академика Академии наук Республики Узбекистан Юрия Федоровича Бурякова. Самарканд, 2004. С. 83–86.

419. Кекелидзе К. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис: Типография «Братство», 1908. XXXI+515+XIII с.

420. Кекелидзе К. Сведения грузинских источников о препод. Максиме Исповеднике // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1912. № 9. С. 1–41.

421. Кекелидзе К. Сведения грузинских источников о препод. Максиме Исповеднике // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1912а. № 11. С. 451–486.

422. Киракос Гандзакечи. История Армении. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарий Л. А. Ханларян. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. 357.

423. Книга странствий. Перевод с латинского и старо-французского, составление, статьи и комментарии Н. Горелова. СПб.: Азбука-классика, 2006. 320 с.

424. Кобеко Д. Θ. Где находился упоминаемый в летописях город Бездеж? // ЖМНП. СПб., 1892. Шестое десятилетие. Ч. CCLXXXIV. Ноябрь. С. 148–155.

425. Ковалевская В. Б. Хронология древностей северокавказских алан // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995. С. 123–183/
426. Ковалевская В. Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э.– I тыс. н. э. Пушкино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2005. 398 с.
427. Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. Памятники эпохи раннего средневековья (IV–XIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 109–248.
428. Ковач Б. Этническая идентичность и самосознание ясов // Этногенез и этническая история осетин: материалы Международного научного конгресса (Владикавказ 21–22 мая 2013 г.). Владикавказ, 2013. С. 253–262.
429. Кодзаев А. Н. Древние Осетины и Осетия. Владикавказ: Издание Р. Сегаль и С-вья во Владикавказе, 1903. IV+108 с.
430. Кодзаев К. М. Верховная власть алан (I–X вв.). Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2008. 236 с.
431. Койчуев А. Д. Карачай: вопросы истории, культуры и религии. Ставрополь-Карачаевок: Издательство Карачаево-Черкесского государственного университета, 2006. 258 с.
432. Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии. Историко-этнологический очерк. С 38 рисунками и фотографическими снимками. Владикавказ: Типо-Фото-Цинкография из-ва «Растдзинад», 1928. 74 с.
433. Кокиев Г. А. Очерки по истории Осетии. Владикавказ: ИПШ им. В. А. Гассиева, 2011. 160 с.
434. Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X–начала XII в. Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. М.: Наука, 1987. 320 с.
435. Кондаков Н. П. Иконография Богородицы. Пг.: Типография Императорской Академии Наук. Вас. Остр., 9 лин., № 12, 1915. Т. II. 251 рисунок в тексте и 6 цветных таблиц. Издание Отделения Русского языка и Словесности Императорской Академии Наук. 249 с.
436. Коновалова И. Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: Восточная литература, 2006. 328 с.
437. Коновалова И. Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: текст, перевод, комментарий // Древнейшие источники по истории Восточной Европы. М.: Восточная литература, 2009. 223 с.
438. Коноводов И. Н. Казачий народ. Нью Йорк: Издание Казачье-Американского Народного Союза, 1965. Ч. 1. 146 с.
439. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. 191 с.
440. Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы. Кресты-реликвии XI–XIII вв. (Archaeologica Petropolitana, XIV). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. 432 с.
441. Коробейников Д. А. «Владыка столиц русов и алан»: «Византийское содружество государств» в переписке между мамлюкским Египтом и

Византией в XIV в. // Русь и Византия: Место стран византийского круга во взаимоотношениях Востока и Запада. Тезисы докладов XVIII Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2008. С. 75–76.

442. Коробов Д. С. Система расселения алан Центрального Предкавказья в I тыс. н. э. (ландшафтная археология Кисловодской котловины). Дисс. ... докт. ист. наук. 07.00.06. М., 2014. Т. 1. 610 с.

443. Коробов Д. С. Аланы Северного Кавказа: этнос, археология, палеогенетика. М.; СПб., Нестор-История, 2019. 156 с.

444. Корогодина М. В. Несториане, яковиты и татары в правилах Константинопольского собора 1276 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 2020. Т. XXXIX. С. 117–132.

445. Король Г. Г. Искусство средневековых кочевников Евразии. Очерки // Труды Сибирской Ассоциации исследователей первобытного искусства. М.; Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. Вып. V. 332 с.

446. Корюн. Житие Маштоца. Перевод с древнеармянского Ш. В. Смбатяна и К. А. Мелик-Огаджаняна; Предисловие К. А. Мелик-Огаджаняна; Комментарии Ш. В. Смбатяна. Ереван: Айпетрат, 1962. 164 с.

447. Костомаров Н. Исторические монографии и исследования. СПб.: Типография А. Траншеля, на углу Невск. и Влад. пр., д. 45 – 1, 1872. Т. 1. 453 с.

448. Красносельцев Н. Западные миссии против татар-язычников и особенно против татар-мухаммедан. Сочинение воспитанника Казанской Духовной академии на степень магистра богословия. Казань: в Университетской типографии, 1872. 140+244 с.

449. Краткий исторический очерк истории христианства кавказских горцев со времен святых апостолов до XIX столетия: (Сочинение Генерального штаба полковника Ракинта. СПб., 1862). Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых (ООО «Полиграфсервис и Т»), 2012. 72 с.

450. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1957. Т. IV. Арабская географическая литература. 919 с.

451. Критико-литературное обозрение путешественников по России до 1700 года и их сочинений, Фридриха Аделунга, увенчанное Большою Демидовскою наградой. М.: в Университетской типографии, 1864. Ч. I. VIII+V+301 с.

452. Криштопа А. Е. Еще раз о маршруте Тимура на Северном Кавказе // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный, 1979. С. 135–144.

453. Крупнов Е. И. Грузинский храм Тхаба-Ерды на Северном Кавказе // КСИИМК. М.–Л., 1947. Т. XV. С. 116–125.

454. Кубанов А. Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или по следам Т. Хейердала: Очерки и заметки // Аланский Эрмитаж. М.: Илекса–Ставрополь: Ставропольсервисшкола, 2004. Вып. V. 240 с.; 16 с.

455. Кузенков П. В. Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. М., 2014. Вып. 3 (53). С. 25–51.
456. Кузнецов В. А. К вопросу о позднеаланской культуре Северного Кавказа // СА. М., 1959. № 2. С. 97–118.
457. Кузнецов В. А. Средневековые дольменообразные склепы Верхнего Прикубанья // КСИА. М., 1961. Вып. 85. С. 106–117.
458. Кузнецов В. А. Глава II. Вейнахские племена и аланы (V–начало XIII века) // Очерки истории Чечено-Ингушетии. Грозный, 1961а. Т. I. С. 30–40.
459. Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа // МИА. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1962. № 106. 134 с.
460. Кузнецов В. А. Северный Зеленчукский храм X в. // СА. М., 1964. № 4. С. 136–150.
461. Кузнецов В. А. Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе: Издательство «Ир», 1971. 247 с.
462. Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе: Ир, 1977. 176 с.
463. Кузнецов В. А. В верховьях Большого Зеленчука. М.: Искусство, 1977а. 167 с.
464. Кузнецов В. А. Христианство в Алании до X в. // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1978. Вып. XXIII. С. 25–36.
465. Кузнецов В. А. Актуальные вопросы истории средневекового зодчества Северного Кавказа // Северный Кавказ в древности и в средние века. М., 1980. С. 162–177.
466. Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе: Ир, 1980а. 136 с.
467. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе: Ир, 1984. 303 с.
468. Кузнецов В. А. Алания и Византия // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 37–65.
469. Кузнецов В. А. Ясы в Венгрии (краткий исторический очерк) // Известия СКНЦВШ. Ростов-на-Дону, 1985а. № 3 (51). С. 40–45.
470. Кузнецов В. А. Дидебулидзе З. Ш. Культурные взаимосвязи народов Грузии и Центрального Предкавказья в X–XII веках. Тбилиси, 1983. 101 с. // Известия СКНЦВШ. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 1985б. № 1. С. 96–98.
471. Кузнецов В. А. О распространении христианства в Алании // Литературная Осетия. Орджоникидзе, 1988. № 72. С. 178–183.
472. Кузнецов В. А. Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988а. С. 76–91.
473. Кузнецов В. А. Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир, 1990. 200 с.

474. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.
475. Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Владикавказ: Типография издательства «Кавказская здравница», 1993. 183 с.
476. Кузнецов В. А. Нижний Архыз в X–XII веках: К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь: Кавказская библиотека, 1993а. 464 с.
477. Кузнецов В. А. Аланы и асы на Кавказе (некоторые проблемы идентификации и дифференциации) // Древности Северного Кавказа (сборник статей). М., 1999. С. 169–182.
478. Кузнецов В. А. Вопросы истории раннего христианства на Северном Кавказе // XXI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа: тезисы докладов конференции. Кисловодск, 2000. С. 76–77.
479. Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ: Ир, 2002. 159 с.
480. Кузнецов В. А. Эльхотовские ворота в X–XV вв. Владикавказ: ФГУП «Издательство «Кавказская здравница», 2003. 191 с.
481. Кузнецов В. А. Введение в кавказоведение (историко-этнологические очерки народов Северного Кавказа). Владикавказ: ИПП им. В. А. Гасиева, 2004. 184с.
482. Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV века. Пятигорск: ООО Издательство «Снег», 2007. 200 с.
483. Кузнецов В. А. Ясы в Венгрии и могильник Недьсиллаш // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. С. 373–374.
484. Кузнецов В. А. Археологические данные о происхождении дигорских баделят // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2012. Вып. 1. С. 99–109.
485. Кузнецов В. А. Раздел 2. Глава 2. Аланы и хазары. Социальные процессы // История Осетии: В 2-х томах. Владикавказ, 2012а. Т. 1. История Осетии с древнейших времен до конца XVIII в. С. 241–263.
486. Кузнецов В. А. Чырыстон дин алантæм // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2013. С. 639–640.
487. Кузнецов В. А. Археология и этногенез осетин // Этногенез и этническая история осетин: материалы Международного научного конгресса (Владикавказ 21–22 мая 2013 г.). Владикавказ, 2013. С. 14–27.
488. Кузнецов В. А. Верхний Джулат. К истории золотоордынских городов на Северном Кавказе. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ РАН, 2014. 160 с.
489. Кузнецов В. А. Аланы и Кавказ: Осетинская эпопея обретения родины. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014а. 160 с.
490. Кузнецов В. А. Ясы и куны в Венгрии. Владикавказ: Проект-Пресс, 2015. 96 с.
491. Кузнецов В. А. Некоторые «новации» в изучении Нижне-Архызского городища X–XII вв. // Вестник КБИГИ. Нальчик, 2015а. Вып. 4 (27). С. 7–15.

492. Кузнецов В. А. Древности Алагирского ущелья. Владикавказ: Проект-Пресс, 2016. 176 с.
493. Кузнецов В. А. Нижний Архыз и раннее православие. Аланская епархия в X–XII веках. Пятигорск: ООО Издательство «Снег», 2017. 319 с.
494. Кузнецов В. А. Кавказская Алания. Запад–Восток. Историко-археологические очерки. Пятигорск: ООО Издательство «Снег», 2019. 208 с.
495. Кузнецов В. А. Заметки к истории христианства в Алании // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Osetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2020. Vol. XV. № 1, 2. С. 266–290.
496. Кузнецов В. А. Кто мы? Осетины – аланы Кавказа. Владикавказ: Ир, 2020а. 103 с.
497. Кузнецов В. А. Нижний Архыз и северный храм – кафедральный собор Аланской епархии // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Osetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2021. Vol. XVI. № 1, 2. С. 7–41.
498. Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Цуциев А. А. Раздел 2. Глава 3. Алания в X–XII вв. Возникновение раннефеодального государства // История Осетии: В 2-х томах. Владикавказ, 2012. Т. 1. История Осетии с древнейших времен до конца XVIII в. С. 264–302.
499. Кулаков В. И., Валуев А. А. Европейские универсальные обереги VII–IX вв. // КСИА. М., 2001. Вып. 212. С. 17–23.
500. Кулаковский Ю. А. К истории готской епархии (в Крыму) в VIII веке // ЖМНП. СПб., 1898. Февраль. Ч. XXXV. С. 173–202.
501. Кулаковский Ю. А. Керченская христианская катакомба 491 г. с 4 таблицами рисунков и 4 полнотипажамы // Материалы по археологии России. СПб.: Типография Императорской Академии наук. Вас. Остр., 9 лин., № 19, 1891. № 6. 30 с.
502. Кулаковский Ю. А. Где находилась Вичинская епархия Константинопольского патриархата? // ВВ. М., 1897. Т. IV. Вып. 2–3. Отд. I. С. 316–336.
503. Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб: Алетейя, 2000. 318 с.
504. Куник А. О записке Готского Топарха. (По поводу новых открытий о таманской Руси и крымских Готах) // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1874. Т. XXIV. Кн. 1. С. 61–160.
505. Кутасов С. Н., Селезнёв А. Б. Нателные кресты, крестовключенные и крестовидные подвески X–XV веков. М.: Группа «Искатели», 2010. 320 с.
506. Кычанов Е. И. Сведения из «Истории династии Юань» («Юаньши») о Золотой Орде // Источниковедение истории Улусу Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2001. С. 30–42.
507. Кычанов Е. И. О некоторых обстоятельствах похода монголов на запад (по материалам «Юань ши») // Тюркологический сборник 2001: Золотая Орда и ее наследие. М., 2002. С. 75–83.

508. Лавров П. А. Кирило та Методій в давньо-слав'янському письменстві (розвідка) // Українська Академія Наук. Збірник історично-філологічного відділу. Київ: З друкарні Української Академії Наук, 1928. № 78. 421+III с.

509. Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Труды Славянской комиссии. М.: Издательство Академии наук СССР, 1930. Т. I. 200 с.

510. Ламанский В. И. Заметка о ясах-аланах // Труды Одиннадцатого Археологического Съезда в Киеве 1899. М., 1902. Т. II. Протоколы. С. 118–121.

511. Латышев В. В. К истории христианства на Кавказе. Греческие надписи из Ново-Афонского монастыря // Сборник археологических статей, поднесенных Графу А. А. Бобринскому в день 25-летия председательства его в Императорской Археологической Комиссии. 1896 I/II 1911. Со многими таблицами и рисунками в тексте. СПб., 1911. С. 169–198.

512. Леонтий Мровели. Жизнь грузинских царей. Обращение Грузии святой Нино. Перевел и комментариями снабдил докт. ист. н. В. Г. Ахвледиани // Картлис Цховреба (История Грузии). Тбилиси, 2008. С. 13–74.

513. Леонтьева А. С. Петлеконечные кресты из раскопок Змейского могильника в 2013–2014 гг. // Донские древности. Азов. 2019. Вып. 12: Материалы международной научной конференции «Азак и мир вокруг него» (Азов, 14–18 октября 2019 г.). С. 145–147.

514. Летописец. Перевод протоиерея И. Зетеишвили // Символ: журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, 2003. № 46. С. 233–266.

515. Летопись Картли. Перевел и примечаниями снабдил академик М. Д. Лордкипанидзе // Картлис Цховреба (История Грузии). Тбилиси, 2008. С. 139–180.

516. Лихачев Н. П. Историческое значение итало-греческой иконописи, изображения Богоматери в произведениях итало-греческих иконописцев и их влияние на композиции некоторых православных икон. СПб.: Типография М. А. Александрова (Надеждинская, 43), 1911. VII+51 с.

517. Лихачев Н. П. Моливдовулы греческого Востока. К XVIII Международному конгрессу византистов (Москва, 8–15 августа 1991 г.) / Составитель и автор комментариев кандидат исторических наук В. С. Шандровская // Научное наследство. М.: Наука, 1991. Т. 19. 356 с.

518. Ложкин М. Н. Аланы на Урупе (Археологический очерк) // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 29–61.

519. Ложкин М. Н. Языческие святилища и христианские храмы в верховьях Кубани (Краснодарский край) // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20–24 ноября 1994 г. (Археологические изыскания. Вып. 26 (часть 1)). СПб.–Псков, 1995. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. С. 68–69.

520. Ложкин М. П., Малахов С. Н. Железные кресты византийско-кавказского типа из Отраденского музея // ИАА. Армавир–М., 1996. Вып. 2. С. 202–209.

521. Лопан О. В. Средневековые глиняные подвесные котлы с внутренними ручками-ушками // Средневековые древности Дона: Материалы и исследования по археологии Дона. М./Иерусалим, 2007. Вып. II. С. 240–311.

522. Лопарев Хр. М. Житие иже во святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского. По двум рукописям Московской Синодальной библиотеки издал И. Помяловский. СПб.: Типография Императорской Академии Наук. Вас. Остр., 9 л., № 19, 1914. XVIII+147 с.

523. Лордкипанидзе М. Д. Глава IV. Возникновение новых грузинских княжеств. § 3. Абхазское царство (Эгрис-Абхазети) // Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1988. Т. 2 [сайт] URL: http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/3174/1/Ocherki_Istorii_Tom_II.pdf.

524. Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения Н. П. Шастиной // Памятники письменности Востока. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1973. Т. X. 439 с.

525. Ляскоронский В. История Переяславльской земли с древнейших времен до середины XIII века. Монография. Київ: Типография Н. А. Гирич, Трехсвятительская улица, дом № 14, 1903. VII+422+II с.

526. M. B. Seibt W. Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich. 1. Teil. Kaiserhof (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, Bd. II). Wien, 1978. 350 S.+12 Taf. // ВВ. М., 1981. Т. 42 (67). С. 239–240.

527. Маан О. В. Абхазы и внешний мир: этнокультурные, политические и экономические связи (VIII–XVIII вв.). Историко-этнологическое исследование. Сухум: АБИГИ, 2020. 599 с.

528. Магомедов М. Г. Образование Хазарского каганата (по материалам археологических исследований и письменных источников). М.: Наука, 1983. 225 с.

529. Магомедов А. X. Взаимодействие культур иранских (скифов, сарматов и алан) и финно-угорских народов // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1981. С. 25–34.

530. Макаренко Н. Е. Археологические исследования 1907–1909 годов. С 5 таблицами и 113 рисунками // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб.: Типография Главного Управления Уделов, Моховая, 40, 1911. Вып. 43. 130 с.

531. Макарий, епископ Винницкий. История Русской Церкви. СПб.: в Типографии Императорской Академии Наук, 1857. Т. II. 368+IV с.

532. Малахов С. Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XVI вв. // Аланы: Западная Европа и Византия. ALANICA–I. Владикавказ, 1992. С. 149–179.

533. Малахов С. Н. К истории алано-византийских отношений в 1045–1055 гг. // Власть, общество и церковь в Византии: Сборник научных статей. Армавир, 2007. С. 117–129.

534. Малахов С. Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избранные статьи. М.: СЕМ, 2015. 372 с.

535. Малахов С. Н. Крест в христианских погребениях средневековой Алании // VI «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Проблемы изучения погребального обряда народов Западного Кавказа в древности и средневековье: Материалы международной археологической конференции (г. Краснодар, 31 мая–2 июня 2016 г.). Краснодар, 2016. С. 169–176.

536. Малахов С. Н. Печать протопроедра и экскусиократора всей Алании Константина: проблемы атрибуции и датировки // Аланское православие: история и культура: сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2017. С. 103–114.

537. Малахов С. Н. Образ св. Георгия в аланской ставрографии XI–XII вв. // VII «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Социально-экономическое развитие населения Западного Кавказа в древности и средневековье: Материалы международной археологической конференции (г. Краснодар, 31 мая–2 июня 2017 г.). Краснодар, 2017а. С. 171–174.

538. Малахов С. Н. К истории почитания свт. Николая Мирликийского в аланской церкви // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2017б. Вып. 26 (65). С. 12–18.

539. Малахов С. Н. К истории аланского православного календаря XI–XII вв. (о времени появления празднования Перенесения мощей свт. Николая Мирликийского) // Отрадненские историко-краеведческие чтения. Армавир, 2017в. Вып. V. С. 39–42.

540. Малахов С. Н. Аланская митрополия и аланы в письменных источниках конца 1390-х–1470-х гг. // ЛЕПТОН: сборник статей в честь археолога Алексея Васильевича Пьянкова. Армавир–Краснодар, 2018. С. 89–100.

541. Малахов С. Н. К вопросу о Черкесской митрополии (вторая половина XIV–XVI в. // Отрадненские историко-краеведческие чтения. Армавир–Отрадная, 2018а. Вып. VI. С. 73–76.

542. Малахов С. Н. О семантике декора средневековых крестов Алании (Губский крест) // Четвертый Кавминводский межрегиональный музейно-научный семинар памяти краеведов: сборник материалов. Пятигорск, 2018б. С. 59–64.

543. Малахов С. Н. Аланская митрополия и область Ахохия во второй половине XIV века: новые данные к церковной географии Северного Кавказа // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2019. № 4. С. 52–59.

544. Малахов С. Н. Православные властодержцы Алании: антропонимы и небесные силы // Аланское православие: история и культура: сборник материалов VII Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2019а. С. 55–82.

545. Малахов С. Н. Аланы в Византии в X–XIV вв. // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: империя и полис. XII Международный Византийский Семинар (Севастополь–Балаклава, 25–29 мая 2020 г.). Материалы научной конференции. Симферополь, 2020. С. 187–192.

546. Малахов С. Н. Святилище Татартуп: народная традиция и византийское церковное право // Аланское православие: история и культура: сборник материалов VIII Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2020а. С. 81–94.

547. Малахов С. Н. Аланская митрополия в X–XVI вв.: историко-археологические очерки. Владикавказ: Ир, 2020б. 631 с.

548. Малахов С. Н. Кресты на антропоморфных изваяниях Северного Кавказа: датировка и символика // Из истории культуры народов Северного Кавказа: сборник научных статей. Ставрополь, 2021. Вып. 14. С. 189–199.

549. Малахов С. Н., Малахова А. С. Крещение алан и учреждение Аланской митрополии в контексте византийской политики на Северном Кавказе в первой трети X в. // Былые годы. 2021. № 16 (2). С. 437–451.

550. Малахов С. Н., Нарожный Е. И. О находках каменных крестов на территории Средней Кубани // Четвертые чтения по археологии Средней Кубани (краткое содержание докладов). Армавир, 1997. С. 17–20.

551. Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. Новые предметы средневековой мелкой пластики из Кабардино-Балкарии // ИАА. Армавир–Краснодар–М., 2012. Вып. 11. С. 119–139.

552. Малахов С. Н., Фидаров Р. Ф. Змейский каменный крест XI–XII вв. в контексте аланского православия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и естествоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2016. № 12 (74). Ч. 3. С. 93–97.

553. Малахов С. Н., Фидаров Р. Ф. Змейский каменный крест XI–XII вв. // Православие в истории и культуре Северного Кавказа: вопросы источниковедения и историографии: Материалы VII Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 2017. Вып. I. С. 54–62.

554. Малашев В. Ю., Гаджиев М. С., Илюков Л. С. Страна маскутов в Западном Прикаспии. Курганные могильники Прикаспийского Дагестана III–V вв. н. э. Махачкала: Мавраевъ, 2015. 452 с.

555. Малышев А. Б. Деятельность христианских конфессий на Северном Кавказе в золотоордынский период // Православие в истории и культуре Северного Кавказа: вопросы источниковедения и историографии: Материалы VII Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 2017. Вып. I. С. 68–84.

556. Малявкин А. Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: Тексты и исследования. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1989. 432 с.

557. Мамаев Х. М. Погребальный обряд раннесредневековых катакомбных могильников Среднего Притеречья (некоторые итоги изучения) // По-

гребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 133–146.

558. Мамаев Х. М. О характере строительных остатков Алхан-Калинского городища // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. С. 321.

559. Мамиев М. Письменные источники о православном христианстве в средневековой Алании // Православная Осетия. Владикавказ, 2011, январь. № 1 (117). С. 3.

560. Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.: СЕМ, 2014. 264 с.

561. Мамиев М. Э. Царский дом Алании // Чырыстон Ир. Владикавказ, 2015. № 2 (5). С. 22–27.

562. Мамиев М. Э. О социальной принадлежности Урдурра // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2016. Вып. 22 (61). С. 13–22.

563. Мамиев М. Э. Аланская христианская антропонимия Зеленчукской надписи // Историко-филологический архив. 8. Владикавказ, 2017. С. 63–70.

564. Мамиев М. Э. Храмовый комплекс Мады Майрæм в Северной Осетии-Алании // Грамота. 2017а. № 12 (86). Ч. 5. С. 153–156.

565. Мамиев М. Э. Солярная символика христианских крестов средневековой Алании // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2019. № 4. С. 60–65.

566. Маммаев М. М. Декоративно-прикладное искусство Дагестана: Истоки и становление. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1989. 348 с.

567. О. Мануил (М. Бурнацев). Российские святые на аланской земле. (Христианство в Осетии) // Эхо Кавказа. 1994. № 2 (5). С. 4–5.

568. Маркварт Й. О происхождении народа куманов. Перевод А. Немировой // Великая Степь и Святая Земля. Электронная версия 2002 г. [сайт] URL: <http://steppe-arch.konvent.ru/books/markvart1-00.shtml>.

569. Марко Поло. Путешествие. Перевод со старофранцузского И. П. Минаева. Вступительная статья. Комментарий и редакция перевода К. И. Кунина. Улан-Удэ: Издательство Бурятского университета, 2015. 272 с.

570. Марковин В. И. К вопросу о язычестве и христианстве в верованиях горцев Кавказа // Вестник КБНИИ при Совете Министров КБАСР. Нальчик, 1972. Вып. 6. С. 253–270.

571. Марковин В. И. Раскопки в Сентинском храме // Археологические открытия 1976 года. М., 1977. С. 110–111.

572. Марковин В. И. Сентинский храм и его изучение // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Сборник научных трудов. Черкесск, 1988. С. 8–32.

573. Марковин В. И. Исследование Сентинского храма и некрополя у реки Теберды Карачаево-Черкессии // ИАА. Армавир–М., 1996. Вып. 2. С. 180–202.

574. Марковин В. И., Мунчаев Р. М. Северный Кавказ. Очерки древней и средневековой истории и культуры. Тула: Гриф и К, 2003. 340 с.

575. Марр Н. О поездке на Афон // ЖМНП. СПб., 1899. Март. Ч. CCCXXII. С. 1–24.

576. Marр Н. 293. Marjory Wardrop and J. O. Wardrop, Life of St. Nino [+F. C. Conybeare, The Armenian Version of Djouancher] (Studia biblica et ecclesiastica. Essay chiefly in biblical and patristic criticism by members of the University of Oxford), Oxford 1900, стр. 3–88 // Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества. СПб., 1900. Т. XIII. Вып. I. С. 0134–0139.

577. Марр Н. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (Арабская версия) // Записки восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества. СПб., 1904. Т. XVI. Вып. II–III. С. 63–211.

578. Марр Н. История Грузии (Культурно-исторический набросок). По поводу слова прот. И. Восторгова о грузинском народе. СПб.: Издательство «Амиран», 1906. 88 с.

579. Марр Н. Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах // ВВ. СПб., 1906а. Т. XII. Вып. 1–4. Отд. I. С. 1–68.

580. Марченко И. И., Тургиев Т. Б. Грунтовый могильник у с. Дзуарикау // Проблемы археологии Северной Осетии (Межвузовский сборник статей). Орджоникидзе, 1980. С. 120–126.

581. Мастепанов С. Д. Древности Хумаринского района // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М.; Ставрополь, 2008. Вып. VIII. Крупновские чтения, 1971–2006. С. 181–182.

582. Мастепанов С. Д. Древности Хумаринского района // Отраденские историко-краеведческие чтения. Вып. III: Материалы Международной научной конференции, посвященной 105-летию со дня рождения краеведа Михаила Николаевича Ложкина. Армавир–Отрадная, 2015. С. 69–72.

583. Материалы к истории Грузии XVII века (описание Грузии, составленное Павлом Алеппским). Подготовка к изданию, исследование и комментарии Н. Ш. Асатиани. Тбилиси: Мецниереба, 1973. 103 с.

584. Материалы по грузинской агиологии. По рукописям X века. С предисловием издал А. Хаханов // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом Восточных Языков. М.: Типография Х. Бархударянц, 1910. Вып. XXXI. XXVII+77 с.

585. Матузова В. И. Английские средневековые источники IX–XIII вв. (тексты, перевод, комментарий) // Древнейшие источники по истории народов СССР. М.: Издательство «Наука», 1979. 268 с.

586. Махмуд ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных: (География). Введение, перевод, примечания, указания Б. А. Ахмедова. Ташкент: Фан, 1977. 168 с.

587. Машенцев Д. Г. Православные святые в христианской истории осетирского народа (К 1100-летию крещения Алании-Осетии). Выпускная квалификационная работа студента IV курса бакалавриата ВДС. Владимир, 2018. 124 с.

588. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. 576 с.

589. Мелетинский Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М.: Восточная литература, 2004. 462 с.

590. Месяцеслов. Житие грузинских Святых (допущено к печати Рецензионным советом Грузинской Патриархии. Напечатано с благословения Святейшего и Блаженнейшего Католикос-Патриарха всея Грузии Ильи II). Зугдиди, 1997. 402 с. (на груз. яз.).

591. Микаберидзе А. Новые штрихи к портрету византийской императрицы Марии Вотаниати // Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции. К 2000-летию христианства. Памяти Ольги Ильиничны Подобедовой (1912–1999). М., 2005. С. 139–154.

592. Миккульский Д. В. Арабский Геродот // *Vita memoriae*. М.: Алетей, 1998. 229 с.

593. Миллер Всеv. Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского Археологического Общества, снаряженными на Высочайшие средства. М.: Типография А. И. Мамонтова и К^о, Леонтьевский переулок, № 5, 1888. Т. I. V+II+134 с.

594. Миллер В. Ф. Кавказско-русские параллели. I // Этнографическое Обзорение. Издание Этнографического Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, состоящем при Московском Университете. М., 1891. Кн. X. № 3. С. 166–189.

595. Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // ЖМНП. СПб., 1893. Ч. ССLXXXVIII. Июль. С. 94–103.

596. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 713 с.

597. Минаев И. П. Путешествие Марко Поло. Перевод старо-французского текста. Издание Русского Географического Общества под редакцией В. В. Бартольда // Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 5 лин., 28, 1902. Т. XXVI. XXI+355 с.

598. Минаева Т. М. Археологические памятники на р. Гиляч в верховьях Кубани // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. МИА. М.–Л., 1951. Т. 23. С. 273–301.

599. Минаева Т. М. Городище близ аула Кубины в Черкесии // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1960. Т. XII. Вып. IV (История). С. 156–188.

600. Минаева Т. М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1971. 248 с.

601. Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 265 с.

602. Митр. Манглисский и Цалкский Анания, Абашидзе З. Юрисдикция и епархии Грузинской православной церкви // XXV Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихановского гуманитарного университета. М., 2014. № 24. С. 26–30.

603. Михайленко С. В. Аланы в «Истории» Георгия Пахимера // Из истории народов Северного Кавказа. Сборник научных статей. Ставрополь, 2002. Вып. 5. С. 98–101.

604. Михайлов М. И. Западная Алания и Хазарский каганат в VII–X вв. // Научные проблемы гуманитарных исследований. Пятигорск, 2008. № 10. С. 38–44.

605. Мовсэс Каланкатуаци. История страны Алуанк. Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии Ш. Смбатына. Сличение с критическим текстом и редакция С. Авакяна. Ереван: Издательство АН АрмССР, 1984. 258 с.

606. Могаричев Ю. М. К вопросу о «Хазарии» на Азиатском Боспоре в XI–XII вв. // Боспорский феномен. Греки и варвары на Евразийском перекрестке: Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 19–22 сентября 2013 г.). СПб., 2013. С. 338–342.

607. Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Сорочан С. Б. Крым в «хазарское» время (VIII–середина X вв.): вопросы истории и археологии. М.: Нелит, 2017. 744 с.

608. Моравчик Д. С. Греческая грамота мамлюкского султана византийскому императору // ВВ. М., 1961. Т. XVIII. С. 105–115.

609. Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 212–233.

610. Морозова Л. Е. Горянки – жены русских государей XI–XVI вв. // Вопросы гармонизации межкультурных, межнациональных и межконфессиональных отношений: Сборник статей Международной научно-практической конференции. Ростов-на-Дону, 4 декабря 2013 г. М., 2016. С. 116–123.

611. Морозова Л. Е. Горянки на русском престоле XII–XVI вв. // Российская гендерная история с «юга» на «запад»: прошлое определяет настоящее: материалы Шестой международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, 3–6 октября 2013 года, Нальчик. Нальчик–М., 2013. Т. 1. С. 126–129.

612. Мужухоев М. Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII–XVII вв.). Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1977. 179 с.

613. ал-Мукаддаси. «Ахсан ат-такасим фи ма’рифат ал-акалим» («Лучшее разделение для познания климатов»): климаты ад-Дайлам и ар-Рихаб. Перевод с арабского (под редакцией В. М. Бейлиса), введение, комментариев, указатели, карта, таблицы Н. И. Серикова // Восточное историческое

источниковедение и специальные исторические дисциплины. Сборник статей. М., 1994. Вып. 2. С. 268–333.

614. Мурадян П. М. К хронологии некоторых событий в Грузии и Армении конца XII в. // Вестник Матенадарана. Ереван, 1969. № 9. С. 125–135.

615. Муретов М. Д. Творение св. отца нашего Максима Исповедника. Ч. I. Житие прп. Максима и служба ему. СПб.: Аксион эстин, 2009. XVI+297 с.

616. Мусин А. Е. Металлические кресты // Древности Семидворья I. Средневековый двухапсидный храм в урочище Еди-Евлер (Алушта, Крым): исследования и материалы. Археологический альманах. Киев, 2015. № 32. С. 189–218.

617. Мустафаев Ш. М. Монгольские племена в Малой Азии (XIII–XV вв.) // Культура кочевников Центральной Азии: материалы Международной конференции, Самарканд 22–24 ноября 2007 г. Самарканд, 2008. С. 149–154.

618. Мухелишвили Д. Средневековая Грузия V–XVIII веков // Грузины. М., 2015. С. 26–40.

619. Мухаммад ибн Наджиб Бакран. Джахан-наме (Книга мира). Издание текста, введение и указатели Ю. Е. Борщевского // Памятники литературы народов Востока. М.: Издательство восточной литературы, 1960. Большая серия. Т. X. 22+141 с.

620. Мыськов Е. П. Рассказ о Бачмане // Нижневолжский археологический вестник. Волгоград, 2000. Вып. 3. С. 238–239.

621. Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков. М.: Наука, 1993. 240 с.

622. Назаренко А. В. О времени учреждения Киевской митрополии (современное состояние проблемы) // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура: материалы Международной научной конференции в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба, Москва, 14–16 октября 2015 г. М.; Вологда, 2017. С. 130–175.

623. Назаров С. В. Северный Кавказ во внешней политике Византии в VIII–XII вв. Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.02. Краснодар, 1999. 23 с.

624. Найдено А. В. Хазарская миссия святого Кирилла-Константина Философа в свете раннего распространения христианства на Северном Кавказе // Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе: Материалы V Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 2013. С. 71–81.

625. Налбандян Г. М. Армянские личные имена скифо-алано-осетинского происхождения // Вопросы иранской и общей филологии. Тбилиси, 1977. С. 206–215.

626. Напольских В. В. Заметки на полях. Неоязычество на просторах Евразии. Составитель, редактор В. А. Шнирельман / Приложение к журналу «Страницы». Москва, Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. 177 стр. // Вестник Евразии. М., 2002. № 1 (16). С. 138–146.

627. Нарожный Е. И. Археология и краеведение – ВУЗу и школе (Вторая региональная научно-практическая конференция). Грозный, 1985. С. 59–60.

628. Нарожный Е. И. О роли христианства в хулагиудо-джучидских взаимоотношениях в предкавказской зоне // Северное Причерноморье и Поволжье во взаимоотношениях Востока и Запада в XII–XIV вв. Ростов-на-Дону, 1989. С. 108–116.

629. Нарожный Е. И. Еще раз о предметах мелкой христианской пластики с Северного Кавказа // Актуальные проблемы археологии Северного Кавказа (XIX «Крупновские чтения») (Москва, апрель 1996 г.). М., 1996. С. 119–121.

630. Нарожный Е. И. О локализации маршрута сефевидов шейха Хайдара на Северном Кавказе (80-е годы XV в.) // Вопросы северокавказской истории: Сборник научных статей. Армавир, 2001. Вып. 6. Ч. II. С. 20–31.

631. Нарожный Е. И. О движении войск Тимура с Нижней Кубани (Историко-археологические ориентиры) // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Сухум, 2006. С. 257–261.

632. Нарожный Е. И. Этапы тюркизации Северного Кавказа (некоторые проблемы и перспективы изучения) // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. 24–26 июня 2010 г. Карачаевск, 2010. С. 175–194.

633. Нарожный Е. И. Антропоморфный саркофаг из Мостового района Краснодарского края // Археологический журнал. Армавир, 2010а. № III–IV. С. 67–71.

634. Нарожный Е. И. Конфессиональный синкретизм XIII–XV вв. в погребальных обрядах населения Северного Кавказа // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции. Барнаул, 2014. С. 147–153.

635. Нарожный Е. И., Соков П. В. Об аланском этнокомпоненте населения Горькобалковского могильника // Пятые чтения по археологии Средней Кубани (краткое содержание докладов). Армавир, 1998. С. 26–28.

636. Нарожный Е. И., Соков П. В. Горькобалковский археологический комплекс VIII–IX вв.: реалии и домыслы этнокультурной атрибуции // Электронный научный журнал «Arçioği». Серия: гуманитарные науки. 2016. № 5. С. 1–22.

637. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2005. Ч. 3. 712 ф.

638. Настольная книга священнослужителя. М.: Издание Московской Патриархии, 1979. Т. 3. 800 с.

639. Науменко В. Е. К дискуссии о политико-административном статусе Боспора в X–XII веках // Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. Волгоград, 2016. Т. 21. № 5. С. 67–80.

640. Немет Ю. Список слов на языке ясов, венгерских алан. Перевод с немецкого и примечания В. И. Абаева. Орджоникидзе: Республиканская книжная типография, 1960. 24 с.

641. Нефедов С. А. История России. Факторный анализ // Университетская библиотека Александра Погорельского. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. Т. I. С древнейших времен до Великой Смуты. 376 с.

642. Нечаева Л. Г. Происхождение осетин (по данным погребальных сооружений). СПб.: ООО «Издательство «Росток», 2021. 240 с.

643. Никифор Григора. История ромеев / Пер. с греч. Р. В. Яшунского // *Seria Byzantina*. СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016. Т. III. VIII+488 с.

644. Николаас Витсен. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Перевод с голландского языка В. Г. Трисман. Амстердам: Издательство Pegasus, 2010. Т. II. С. 625–1225.

645. Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990. 264 с.

646. Новосельцев А. П. Древняя Русь, Кавказ и Закавказье в восточных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти члена-корреспондента РАН Анатолия Петровича Новосельцева. М., 2000. С. 264–477.

647. Об Ингушетии и ингушах. Газета «Терские Ведомости». Сборник материалов. Магас–СПб.: Издательство «Ладога», 2005. Вып. III. 436 с.

648. Оболенский Д. Д. Византийское содружество наций: шесть византийских портретов. М.: Янус-К, 1998. 653 с.

649. Обращение Грузии. Перевод с древнегрузинского Е. С. Такайшвили. Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили // Памятники грузинской исторической литературы VII. Тбилиси: Мецниереба, 1989. 77 с.

650. Овчинникова Б. Б., Горст А. П. О христианстве на Северо-Западном Кавказе // Церковная археология. Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20–24 ноября 1994 г. (Археологические изыскания. Вып. 26 (часть 1)). СПб.–Псков, 1995. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе. С. 70–71.

651. Одорик Порденоне. О чудесах света (*De mirabilibus mundi*). 2004 [сайт] URL: http://drevlit.ru/texts/o/odoriko_2004.php.

652. Озова Ф. А. Черкесское православие: институциональный аспект // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2018. № 8. С. 70–95.

653. Оньибене П. Кипчаки в сражениях против татар // *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*. 2017. Cilt 5. Sayı 12. С. 30–38.

654. Описание Колхиды или Мингрелии о. Ламберти, миссионера Конгрегации для распространения Христианской веры (перевод с французского, с примечаниями П. Юрченко) // Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса, 1877. Т. X. Отд. II. С. 178–224.

655. Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии, составленная по Высочайшему повелению Профессором С.-Петербургского Университета Н. Кондаковым, грузинские надписи прочтены

и истолкованы Дмитрием Бакрадзе. С 82 рисунками в тексте. СПб.: Типография Министерства путей сообщения (А. Банка), Фонтанка 117, 1890. II+179 с.

656. Оллсен Т. Т. Прелюдия к западным походам: монгольские военные операции в Волго-Уральском регионе в 1217–1237 годах // Научный Татарстан. Казань, 2003. № 2–4. С. 351–362.

657. Осетины глазами русских и иностранных путешественников XIII–XIX вв. Составление, вводная статья и примечания Б. А. Калоева. Перевод части текстов И. С. Зевакиной. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. 319 с.

658. От редакции: Описание каменных крестов, столбов и статуй, собранных Е. Д. Фелициным и Г. И. Куликовским // Материалы по археологии Кавказа. М., 1898. Т. VII. С. 137–142+XXI–XXIII таб.

659. Отец Яков (Хетагуров). Отец Яков: «Не стоит торопиться с «юбилейными» заявлениями, нельзя выбрасывать целые века из истории своего народа...» 30-01-2014 [сайт] URL: [http:// respublikarso.org/other/612-otec-yakov-ne-stoit-toropitsya-s-yubileynymi-zayavleniyami-nelzya-vybrasyvat-celye-veka-iz-istorii-svoego-naroda.html](http://respublikarso.org/other/612-otec-yakov-ne-stoit-toropitsya-s-yubileynymi-zayavleniyami-nelzya-vybrasyvat-celye-veka-iz-istorii-svoego-naroda.html).

660. Отзыв В. В. Бартольда и Я. И. Смирнова о трудах Н. Я. Марра по исследованию древностей Ани // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества. Пг., 1915. Т. XXIII. С. 373–411.

661. Охонько Н. А. Семантика изображений аланской гробницы XI в. Кяфарского городища // Аланская гробница XI в. Ставрополь, 1994. Кн. 1. С. 3–35.

662. Очир А. Монгольские этнонимы: вопросы происхождения и этнического состава монгольских народов. Элиста: КИГИ РАН. 2016. 286 с.

663. Палоци Хорват А. Восточные народы в средневековой Венгрии. Печенеги, узы, половцы, ясы // Pálóczi Horváth A. Keleti népek a középkori Magyarországon. Budapest–Pilicsaba, 2014. С. 275–291.

664. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымскою и Ногайскою Ордами и с Турцией. Т. I. С 1474 по 1505 г., эпоха свержения монгольского ига в России. Изданы под редакцией Г. Θ. Карпова // Сборник Императорского Русского Исторического Общества. Т. 41. Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. по Высочайшему повелению изданные Императорским Русским Историческим Обществом. СПб.: Типография Θ. Елеонского и К^о (Невский пр., д. № 134), 1884. XXII+558 с.+82 стб.+III с.

665. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ: Типо-фото-цинкография Северо-Осетинской Автономной Области, 1927. Вып. 2. Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданова. XV+191+161 с.

666. Панченко А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // Quaestio Rossica. 2021. Т. 9. № 4. С. 1241–1258.

667. Папаскири З. «Византийское содружество наций» и международное положение грузинских политических образований в первой половине X столетия // Кавказ & глобализация. 2011. Т. 5. Вып. 3–4. С. 147–168.
668. Папашвили М. Г. Грузино-ватиканские взаимоотношения в XVII–XVIII вв. Автореф. ... докт. ист. наук. 07.00.03. Тбилиси, 1998. 47 с.
669. Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Николаем Тихонравовым (Приложение к сочинению: «Отреченные книги древней России»). М.: В Университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. II. IV+457 с.
670. Пашуто В. Т. Монгольский поход в глубь Европы // Татаро-монголы в Азии и Европе. Сборник статей. М., 1977. С. 210–227.
671. Перфильева Л. А. К вопросу о византийском влиянии на культовую архитектуру Северо-Западного Кавказа X–XI вв. // Аланы: Западная Европа и Византия. ALANICA–I. Владикавказ, 1992. С. 180–201.
672. Перфильева Л. А. Аланская епархия // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. I. С. 440–444.
673. Петросян А. Е. Армянская Сатеник/Сатиник и кавказская Сатана/Сатаней // Вестник ВНИЦ. Владикавказ, 2016. Т. 16. № 1. С. 8–17.
674. Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М.: Знак, 2004. 416 с.
675. Пигулевская Н. Сирийские источники по истории народов СССР // Труды Института востоковедения. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. Т. XLI. 171 с.
676. Пигулевская Н. В. К вопросу о «письменных» народах древности // Древний мир. М.–Л., 1962. С. 336–339.
677. Пигулевская Н. Я. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1976. 240 с.
678. Пилипчук Я. В. Кипчаки в Китае // Метаморфозы истории. Псков, 2014. № 5. С. 217–235.
679. Пищулина В. В. Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа периода средневековья. Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦВШ, 2006. 320 с.
680. Пищулина В. В. Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа VI–XVI вв. Автореф. ... докт. архитектуры. 18.00.01. М., 2007. 56 с.
681. Плетнева С. А. Половецкая земля // Древнерусские княжества XI–XIII вв. М., 1975. С. 260–300.
682. Плетнева С. А. Половцы (История. Этнография. География). М.: Ломоносовъ, 2010. 216 с.
683. Погребной А. Ю. К вопросу об одном из ранних этапов христианизации алан Северного Кавказа // Известия ВУЗов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Приложение. Ростов-на-Дону, 2006. № 11. С. 20–30.
684. Погребной А. Ю. Особенности христианизации Западной Алании во второй половине VII–XIV вв. Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.02. 07.00.06. Ростов-на-Дону, 2009. 34 с.

685. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) // *Subsidia Byzantinorossica*. СПб.: Византинороссика, 1996. Т. I. XX+572 с.

686. Полиевктов М. А. Экономические и политические разведки Московского государства XVII в. на Кавказе. Тифлис: Издательство Научно-исследовательского Института Кавказоведения Академии Наук СССР, 1932. 54 с.

687. Полное Жизнеописание Святых Грузинской Церкви. Жребий Божией Матери. Составил и перевел с грузинских подлинников Михаил Сабинин. Издание автора. СПб.: типография Р. Голике, 1873. Ч. 3. VI+163 с.

688. Полное Собрание Русских Летописей. СПб.: В типографии Эдуарда Праца, 1843. Том второй. III. Ипатиевская летопись. IX+379 с.

689. Полное Собрание Русских Летописей. СПб.: В типографии Эдуарда Праца, 1846. Том первый. I. П. Лаврентиевская и Троицкая летописи. XX+267 с.

690. Полное Собрание Русских Летописей. СПб.: В типографии Эдуарда Праца, 1856. Том седьмой. VII. Летопись по Воскресенскому списку. X+345 с.

691. Полное Собрание Русских Летописей. СПб.: В типографии Эдуарда Праца, 1862. Том девятый. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. XXIII+256 с.

692. Половой Н. Я. О маршруте похода русских на Бердаа и русско-хазарских отношениях в 943 г. // ВВ. М., 1961. Т. XX (45). С. 90–105.

693. Полосин В. В. Об арабском названии Кавказской Албании (Аррана) // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1973. М., 1979. С. 162–167.

694. Полякова С. Г. Княгини Древней Руси X–первой половины XIII вв.: социальный статус и роль в государственной политике. Автореф. ... канд. ист. наук. 07.00.02. Брянск, 2006. 22 с.

695. Послание папы Иоанна XXII христианским венграм, мелькитам и аланам Чагатайского улуса с рекомендацией нового епископа Самарканда Томмазо Манказоле 29 сентября 1329 года. Перевод Р. Хаутала // История татар Западного Приуралья. Казань, 2016. Том I. Кочевники Великой степи в Приуралье. Татарские средневековые государства. С. 366–367.

696. После Марко Поло. Путешествия западных чужеземцев в страны трех Индий. Перевод с латинского и староитальянского языков, введение и примечания Я. М. Света. Москва: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1968. 237 с.

697. Помяловский И. Сборник греческих и латинских надписей Кавказа. Составил для V-го Археологического Съезда в Тифлисе. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1881. 95 с.

698. Преосв. Палладий. Русское поселение в Китае в первой половине XIV века // Живая Старина. Периодическое издание отделения этнографии

Императорского Русского Географического Общества. СПб., 1897. Год четвертый. Вып. I. С. 65–67.

699. Приложения. Памятники русского канонического права XIII–XV в., сохранившиеся в греческом подлиннике // Русская Историческая Библиотека, издаваемая Археологической Комиссией. СПб., 1880. Т. 6. С. 1–316.

700. Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950. 514 с.

701. Прокопенко Ю. А. Этапы распространения предметов христианской символики в Центральном Предкавказье в VI–XIII вв. // Археология и этнология Северного Кавказа: Сборник научных трудов. Нальчик, 2015. Вып. 5. С. 79–87.

702. Прокопенко Ю. А., Чаплыгина С. Ф. Центральное Предкавказье в пространстве влияния Великого Шелкового пути и других транскавказских торговых магистралей в V–начале XIII в. Ставрополь: Печатный Двор, 2017. 272 с.

703. Прохоров Г. М. Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 гг. // ВВ. М., 1969. Т. 29 (54). С. 318–330.

704. Путешествие Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке, с 1394 года по 1427 год. Перевел с немецкого и снабдил примечаниями Ф. Брун // Записки Императорского Новороссийского Университета. Одесса: Типография Л. Нитче, 1867. Год первый. Т. I. V+156 с.

705. Пфаф В. Б. Материалы для древней истории осетин // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. IV. С. 1–32.

706. Пфаф В. Б. Материалы для истории Осетин, гл. VI–XXXVI // ССКГ. Тифлис, 1870а. Вып. IV. С. 1–100.

707. Пфаф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // ССК. Тифлис, 1871. Т. I. С. 127–176.

708. Пфаф В. Б. Народное право осетин // ССК. Тифлис, 1871а. Т. I. С. 177–220.

709. Пчелина Е. Г. Отчеты по Архонской археологической экспедиции 1928 года, 1938 года, 1963 года. 1963 // Научный архив СОИГСИ. Отд. Истории. Ф. 6. Оп. 1. Д. 263. 157 с.

710. Пчелов Е. В. Русско-осетинские династические связи конца XII в. // Гербовед. М., 2000. № 44 (6). С. 103–106.

711. Пятый Археологический Съезд в Тифлисе. Протоколы Подготовительного Комитета изданные под редакцией секретаря Комитета И. Д. Мансветова. М.: В Синодальной Типографии, 1879. 68 с.

712. Радзивиловская или Кенингсбергская Летопись. I. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборгъ, Звенигородская 11, 1902. 251 л.

713. Рассказ римско-католического миссионера доминиканца Юлиана, о путешествии в страну при-Волжских Венгерцев, совершенном перед 1235 годом и письма папы Венедикта XII к Хану Узбеку, его жене Тайдо-

лю и сыну Джанибеку, в 1340 году // Записки Одесского Общества Истории и Древностей. Одесса, 1863. Т. V. С VI литографированными листами. С. 998–1006.

714. Рахманалиев Р. Империя тюрков. История великой цивилизации. М.: Рипол-Классик, 2015. 704 с.

715. Рахно К. Ю. Украина-аланские параллели в погребальной обрядности // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. Севастополь–Тюмень, 2011. Вып. III. С. 44–54.

716. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Перевод с персидского Ю. П. Верховского, примечания Ю. П. Верховского и Б. И. Панкратова, редакция проф. И. П. Петрушевского. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. Т. II. 253 с.

717. Рашковский Б. Хасдай ибн Шапрут и Абу-л-Касим ибн Хаукаль: хазарская дипломатия еврейского сановника в арабском географическом трактате // Українська орієнталістика: спеціальний випуск з юдаїки. Київ, 2011. С. 154–169.

718. Рерих Ю. Аланские дружины в Монгольскую эпоху // Осетия. Париж, апрель–май–июнь 1933. № 4–5–6. С. 3–5.

719. Римская История Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Перевод под редакцией Баккалавра И. Шалфеева. СПб.: в типографии Департамента уделов, 1862. Т. I (1204–1342). LXV+564 с.

720. Ртвеладзе Э. В. О походе Тимура на Северный Кавказ // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1976. Т. IV. С. 103–127.

721. Ртвеладзе Э. Древнейшее свидетельство о согдийцах-христианах // Восток Свыше. Духовный, литературно-исторический журнал. Ташкент, 2013. Вып. XXX. Апрель–май. С. 44–46.

722. Рудич Т. А. Кочова складова населення Середнього Подніпров'я (Правобережжя) давньорускої доби за матеріалами антропології // Археологія. Київ, 2019. № 4. С. 43–51.

723. Рунич А. П., Березин Я. Б., Савенко С. Н. Комплекс памятников раннего средневековья в верховьях реки Подкумок // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии (материальная и духовная культура). Черкесск, 1983. Вып. 2. С. 56–66.

724. Русская историческая библиотека, издаваемая Императорскою Археологическою Комиссией. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1908. Т. VI. Памятники древне-русского канонического права. Ч. I (памятники XI–XV в.). XVIII+1472 с. и стб.

725. Сабанчиев Х.-М. А. Походы монголов на Северный Кавказ в 20–30-х годах XIII в. // Известия вузов. Северокавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2016. № 2. С. 65–70.

726. Сабанчиев Х.-М. А., Бегеулов Р.-М., Багчаев Ш. М., Аккиева С. И. Глава 2. 1. Этнические и социально-политические процессы в средние века и новое время // Карачаевцы. Балкарцы. М., 2014. С. 30–59.

727. Сабинин Г. (М.). История Грузинской церкви до конца VI в. Составил из древних подлинников ивериец. Издание автора. СПб.: Типография и Литография Д. И. Шеметкина, Невский, д. Бенардаки № 86, 1877. 184 с.

728. Сабо Л. Расселение ясов на территории Венгрии. 1974 // Научный архив СООГСИ. Ф. Абаева В. И. Оп. I. Д. 19. С. 87–102.

729. Сабо Л. Ясский этнос Венгрии и этнография ясской культуры // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1988. С. 100–113.

730. Савенко С. Н. Хронологические особенности зеркал X–XII вв. н. э. Центрального Предкавказья // Проблемы хронологии археологических памятников Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1985. С. 97–109.

731. Савенко С. Н. Характеристика социального развития аланского общества Северного Кавказа по материалам катакомбных могильников X–XII вв. н. э. // Археология евразийских степей. Пятигорск, Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2017. Вып. 24. 384 с.

732. Савенко С. Н., Бурков С. Б. Новые находки зеркал с крестообразными изображениями в Ингушетии // Из истории культуры народов Северного Кавказа. Ставрополь, 2010. Вып. 2. С. 38–42.

733. Садр ад-Дин Али ал-Хусайни. Ахбар ад-Даулат ас-сельджукийа (Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулук ас-салджукий-йа) (Сообщения о сельджукском государстве. Сливки летописей, сообщавших о сельджукских эмирах и государствах). Издание текста, перевод, введение, примечания и приложение З. М. Буниятова. М.: Восточная литература, 1980. 521 с.

734. Садыгова К. Ф. Великий султан Алп-Арслан и Азербайджан (на основе произведения Сибт Ибн аль-Джаузи «Мир-ат аз-заман фи тарих аль-айан») // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник». Київ, 2014. Вип. 85. С. 138–140.

735. Салбиев Т. К. Дохристианские верования алан (загробный мир) // NARTAMONGÆ. The Journal Alano-Osetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. С. 131–188.

736. Санакоев М. П. Генеалогические разыскания // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 1998. Вып. XXXV. С. 58–63.

737. Сборник греческих и латинских надписей Кавказа. Составил для V-го Археологического Съезда в Тифлисе И. Помяловский. СПб.: Типография Императорской Академии наук (Вас. Остр., 9-лин., № 12). 95 с.

738. Сванетские легенды и песня. (Записал и перевел Д. Маргиани из с. Мулах). З. Сотворение мира // СМОМПК. Тифлис, 1890. Вып. X. Отд. II. С. 244–252.

739. Сведения средневековых западных писателей о Давиде Строителе. Перевод священника И. Зетеишвили // Символ: журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. Париж, декабрь 1998. № 40. С. 314–318.

740. Свод армянских памятных записей, относящихся к Крыму и сопредельным регионам (XIV–XV вв.). Составление, русский перевод, введение и примечание Т. Э. Саргсян. Симферополь: СОНАТ, 2010. 312 с.

741. Седова М. В. Серебряный сосуд XIII в. из Новгорода // СА. М., 1964. № 1. С. 534–535.

742. Седова М. В. Ювелирные изделия древнего Новгорода (X–XV вв.). М.: Наука, 1981. 195 с.

743. Селезнев М. Руководство к познанию Кавказа. СПб.: В Типографии Морского Кадетского Корпуса, 1847. Кн. 1. IV+196 с.

744. Семёнов И. Г. Генеалогия картлийских царей: от Мириана III до Вахтанга Горгасала. Махачкала: ООО «ДИНЭМ», 2007. 76 с.

745. Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 годах. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. 160 с.

746. Сергеев К. Средневековая русская металлопластика как предмет коллекционирования. Нателные кресты XI–XIII веков // Домонгол. Альманах древней культуры и искусства. Рыбинск, 2010. № 1. С. 6–11.

747. Сергеев К. Древнерусские нателные кресты XI–XIII веков [сайт] URL: <https://kulturologia.ru/blogs/150713/18549/>.

748. Сигаури И. М. Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен. М.: Издательский дом «Русская жизнь», 1997. 250 с.

749. Синор Д. Некоторые латинские источники по ханству Узбека // Золотоордынское обозрение. Казань, 2015. № 3. С. 23–33.

750. Скабаланович Н. Византийское государство и церковь в XI веке, от смерти Василия II Болгаробойца до воцарения Алексея I Комнина. СПб.: Типография Θ. Елеонского и К°, Невский пр., д. № 134, 1884. LXXI+449 с.

751. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. (С половины VII века до конца X века по Р. Х.). Собрал, перевел и объяснил А. Я. Гаркави. СПб.: Типография Императорской Академии Наук. (Вас. Остр., 9 лин., № 12), 1870. VIII+308.

752. Смбат Спарапет. Летопись. Перевод с древнеармянского, предисловие и примечания А. Г. Галстяна. Ереван: Издательство «Айастан», 1974. 196 с.

753. Сланов А. А. Военное дело алан I–XV вв. Владикавказ: СОИГСИ им. В. И. Абаева, 2007. 400 с.

754. Сланов А. А. Традиционная духовная культура осетин. Учебное пособие. Владикавказ: Издательство СОГУ, 2007а. 84 с.

755. Сланов А. А. Аланы в Крыму // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2016. № 2. С. 65–68.

756. Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. СПб.: В Университетской типографии в Казани, 1887. XXXV+772 с.

757. Собрание сочинений Виктора Ивановича Григоровича (1864–1876 г.). Одесса: «Экономическая» типография, улица Жуковского, 48, 1916. XXXIII+450 с.

758. Соколов Пл. Церковноимущественное право в Греко-Римской империи. Опыт историко-юридического исследования. (Диссертация на степень Магистра). Новгород: Паровая Типография И. И. Игнатовского, 1896. 300 с.

759. Соколова И. В. Монеты и печати византийского Херсонеса. Л.: «Искусство». Ленинградское отделение, 1983. 175 с.

760. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. СПб.: Типография Высочайше утвержденного Товарищества «Общественная польза», Большая Подъячевская, № 89, 1851–1879. Кн. I. Т. III. Стб. 669–1006.

761. Сорочан С. Б. Византийский Херсон (вторая половина VI–первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан, 2005. Ч. 1, 2. 1644 с.

762. Соснина Е. Л. Христианские памятники Нижнего Архыза – древняя копия священных Символов Веры // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Ставрополь, 2009. Вып. IX. Археология, краеведение. С. 371–382.

763. Софян А. Б. Христианские мученики в Армении: три портрета, три судьбы // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по технологии и религии. Колбино, 2014. Вып. III. С. 147–155.

764. Социально-политическая история Северного Кавказа (до распада СССР). Научное пособие под редакцией академика В. А. Тишкова // Этнологическая библиотека. М.: ИЭА РАН, 2015. 89 с.

765. Сочнев Ю. В. Сведения актов Константинопольского патриархата о христианском (православном) населении на Дону в сер. XIV в. // Золотоордынское наследие. Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды», посвященной памяти М. А. Усманова. Казань, 29–30 марта 2011 г. Казань, 2011. Вып. 2. С. 175–180.

766. Спицын А. Историко-археологические разыскания // ЖМНП. СПб., 1909. Новая серия. Ч. XIX. Январь. № 1. Отд. 2. С. 67–98.

767. Степаненко В. П. Еще раз о локализации Хазарии в XI веке // Материалы по Археологии, Истории и Этнографии Таврии. Симферополь, 2014. Вып. XIX. С. 368–376.

768. Столетняя летопись (Анонимный хронограф XIV в.). Перевел и комментариями снабдил докт. ист. н. Г. В. Цулая // Картлис Цховреба (История Грузии). Тбилиси, 2008. С. 331–412.

769. Сумбат Давитис-дзе. История и повествования о Багратионах / Перевел и комментариями снабдил акад. М. Д. Лордкипанидзе // Картлис Цховреба (История Грузии). Тбилиси, 2008. С. 221–241.

770. Такайшвили Е. С. Обращение Грузии (в христианство). II. Жизнь и известие о Багратида, царях наших грузинских, откуда они явились в эту

страну, или с какого времени владеют они царством грузинским, которое написал Сумбат, сын Давида. III Хроника Месхийской Псалтири (с печатками и подробным оглавлением) // СМОМПК. Тифлис, 1900. Т. XXVIII. Отд. I. С. 1–216.

771. Тебеньков М. М. Древнейшие сношения Руси с Прикаспийскими странами и поэма «Искандер-Наме» Низами, как источник для характеристики этих сношений. Тифлис: Типография канцел. Главнач. гражд. ч. на Кавказе, Лорис-Меликовская улица, д. казенный, 1896. 78 с.

772. Тедеева Л. В. Святилище Усанет: Олень и жертвоприношение оленя // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009. С. 104–114.

773. Темырханты С. Ос-Багатыр. Владикавказ: Государственное издательство ГССР, 1922. 11 с.

774. Тер-Гевондян А. Н. Армения и Арабский халифат. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1977. 321 с.

775. Терновая Г. А. К истории сармато-аланских племен Жетысу и Южного Казахстана в конце III–IV вв. (по материалам археологии) // Отечественная история. Научный журнал ИИЭ им. Ч. Ч. Валиханова КН МОН РК. Алматы, 2013. № 2 (62). С. 129–138.

776. Терновая Г. А. К проблеме истории, религии и жизненного уклада государства Кангюй в конце III–IV вв. н. э. // Проблемы истории, филологии, культуры. М.–Магнитогорск–Новосибирск, 2014. № 1 (43). С. 118–131.

777. Терновая Г. А. Храмы, обряды и праздники Южного Казахстана и Семиречья (I–XII вв.). Саарбрюкен: LAMBERT Academic Publishing, 2014a. 156 с.

778. Тесаев З. А. Нахско-скифо-сармато-аланский контактов в Ичкерии по материалам археологических экспедиций // Рефлексия. 2017. № 5. С. 43–53.

779. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1884. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. XVI+563 с.

780. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1941. Т. II. 308 с.

781. Тменов В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе: Ир, 1984. 344 с.

782. Тменов В. Х. Несколько страниц из этнической истории осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989. С. 113–134.

783. Тменов В. Х. Осетинское язычество в системе средневековых религиозных верований народов Северного Кавказа // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 170–194.

784. Тменов В. Х. Зодчество средневеково Осетии. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева, 1995. 437 с.

785. Тменов В. Х. Эпоха позднего средневековья: формирование традиционной осетинской культуры (XIII–XVIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2. С. 249–408.

786. Тменов В. Х., Бесолова Е. Б., Гонобоблев Е. Н. Религиозные воззрения осетин (история религии – в истории народа). Хрестоматия для учителей и учащихся, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева, 2000. 503 с.

787. Тогошвили Г. Д. Избранные труды по кавказоведению. Владикавказ: Ир, 2012. Т. 1. 479 с.

788. Тогошвили Г. Д. Избранные труды по кавказоведению. Владикавказ: Ир, 2014. Т. 2. 473 с.

789. Толстов С. П. Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века (В связи с историей хорезмийско-хазарских отношений) // СЭ. М.–Л., 1946. № 2. С. 87–108.

790. Топчишвили Р. Об этнической принадлежности двалов // Осетины в Грузии. Сборник. Тбилиси, 2015. С. 162–205.

791. Торгоев А. И., Кулиш А. В., Торежанова Н. Ж. 4.1 Замок Бака-тобе и крестообразные постройки Кангюя // Яценко С. А., Авизова А. К., Торгоев А. И., Саипов А., Кулиш А. В., Китов Е. П., Рогожинский А. Е., Смагулов Е. А., Ержиговта А. А., Торежанова Н. Ж., Тур С. С., Иванов С. С. Археология и история кангюйского государства. Шымкент, 2020. С. 69–86.

792. Тотадзе А. Демографические изменения в Шида Картли, искаженная история и «угнетенные» осетины // Некоторые вопросы истории осетин Шида Картли. Тбилиси, 2010. С. 146–218.

793. Трейман Ю. Ф. Архитектурно-пространственная организация поселений средневековой Алании. Автореф. ... канд. архитектуры. 05.23.20. Нижний Новгород, 2011. 24 с.

794. Туаллагов А. А. Алания (Осетия) и миссионерская деятельность св. Андрея // Аланы: история и культура. ALANICA–III. Владикавказ, 1995. С. 59–64.

795. Туаллагов А. А. Нартовский Батраз и история христианства у алан // Проблемы осетинского Нартовского эпоса. Владикавказ, 2000. С. 217–231.

796. Туаллагов А. А. Северный Кавказ: от скифов до ранних алан (историко-археологические очерки). Владикавказ: СОИГСИ, 2007. 399 с.

797. Туаллагов А. А. Христианство и аланы Северного Кавказа // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009. С. 131–175.

798. Туаллагов А. А. Сведения «Ашхарауцц» об аланах // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2010а. Вып. 4 (43). С. 24–36.

799. Туаллагов А. А. Аланы Придарьяля и закавказские походы I–II вв. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 230 с.
800. Туаллагов А. А. Ранние аланы. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014а. 462 с.
801. Туаллагов А. А. Зеленчукская надпись. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. 430 с.
802. Туаллагов А. А. Образ волшебного колеса в осетинском эпосе и истории // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017. С. 275–342.
803. Туаллагов А. А. Археологические источники в контексте аланской этнографии // ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ, 2017а. С. 163–274.
804. Туаллагов А. А. Дарьял – «Ворота алан» // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2018. Т. XIII. № 1, 2. С. 249–308.
805. Туаллагов А. А. К изучению христианской символики Алании // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и средневековье. XXX «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Материалы Международной научной конференции. Карачаевск, 22–29 апреля 2018 г. Карачаевск, 2018а. С. 496–498.
806. Туаллагов А. А. Сведения о письменности алан // Вопросы литературы и фольклора: Сборник научных статей. Владикавказ, 2018б. Вып. X. Ч. II. С. 154–168.
807. Туаллагов А. А. Константин – сын правителя всей Алании // Вестник ВНЦ. Владикавказ, 2019а. Т. 19. № 2. С. 6–10.
808. Туаллагов А. А. Из истории аланской аристократии и государства // NARTAMONGÆ. Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Владикавказ–Париж, 2019б. Т. XIV. № 1, 2. С. 135–220.
809. Туаллагов А. А. Елена Ясыня – великая княгиня Киевской Руси // Вестник ВНЦ. Владикавказ, 2019б. Т. 19. № 1. С. 12–16.
810. Туаллагов А. А. Князь Киевский Ярополк Владимирович и Елена (Олена Яска) // Великая княгиня владимирская Мария Ясыня в русской истории (Maria Yasynya, the grant princess of Vladimir in Russian history). М.; Владикавказ, 2019в. С. 62–70.
811. Туаллагов А. А. Еще раз об «аланских» крестах // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2021. Вып. 39 (78). С. 5–21.
812. Туаллагов А. А. Образ леопарда в истории Осетии и современность // NARTAMONGÆ. Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Владикавказ–Париж, 2021а. Т. XVI. № 1, 2. С. 60–125.

813. Туаллагов А. А. О новой находке из Абхазии // Периодизация и типология археологических памятников древней и средневековой Абхазии и сопредельных регионов: материалы V Международной абхазской археологической конференции, посвящённой 100-летию со дня рождения выдающегося абхазского археолога-кавказоведа М. М. Трапш (7–11 ноября 2017 г., г. Сухум): сборник статей. М.–Сухум, 2022. С. 275–279.

814. Туаллагов А. А. Образ леопарда в истории Осетии и современность (II) // NARTAMONGÆ. Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. Владикавказ–Париж, 2022а. Т. XVII. № 1, 2. С. 311–342.

815. Турилов А. А. К истории великоморавского наследия в литературах южных и восточных славян (Слово «О похвале Богородице Кирилла Философа» в рукописной традиции XV–XVII вв.) // Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. М., 1985. С. 253–269.

816. Турилов А. А. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина (История и культура славян IX–XVII вв.). М.: Индрик, 2011. 448 с.

817. Турилов А. А. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М.: Знак, 2012. 808 с.

818. Турчанинов Г. Ф. Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка. Владикавказ: Ир, 1990. 240 с.

819. Турчанинов Г. Ф. Трусовская осетинская сирийско-несторианская надпись первой половины XIV столетия (Опыт чтения и характеристики находки) // Памятники алано-осетинской письменности. Владикавказ, 2013. С. 168–191.

820. Тъпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1996. 360 с.

821. Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии: С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского // Библиотека христианской мысли. Исследования. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. 288 с.

822. Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ: Абета, 2017. Т. I. 552 с.

823. Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ: Абета, 2018. Т. II. 640 с.

824. Уварова П. С. Кавказ. Путевые заметки. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, Леонтьев. Пер., № 5, 1887. 326 с.

825. Узелац А. Глава VI. § 7. Золотая Орда и Балканы (XIII–XIV века) // Золотая Орда в мировой истории. Казань, 2016. С. 384–403.

826. Успенский Ф. И. Очерки из истории Трапезунтской империи. Л.: Издательство академии наук СССР, 1929. 160 с.+V таб.

827. Усманов М. А. Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань: Издательство КГУ, 1972. 223 с.

828. Федоров Я. А. Аланское городище и могильника Джашырын-кала в Верховьях Кубани // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1969. Т. II. С. 112–119.

829. Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. Археологические памятники. М.: Издательство Московского университета, 1966. 274 с.

830. Феннел Дж. Кризис средневековой Руси 1200–1234. Перевод с английского. Вступительная статья и общая редакция А. Л. Хорошкевич и А. И. Плигузова. М.: Прогресс, 1989. 296 с.

831. Фидаров Р. Ф. Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // Историко-филологический архив. 7. Владикавказ, 2011. С. 4–25.

832. Физлуллах ибн Рузбихан Хунджи. Тарих-и алам-ара-йи Амини. Перевод с персидского на английский, введение, приложения и комментарии В. Ф. Минорского. Перевод с английского на русский Т. А. Минорской. Баку: Элм, 1987. 169 с.

833. Филарет, архиепископ Историческое учение об отцах Церкви. СПб.: в типографии И. Безобразова и комп., 1859. Т. III. VIII+450 с.

834. Фиркович А. Археологические разведки на Кавказе // Записки Императорского Русского Археологического Общества. СПб., 1857. Т. IX. Вып. 2. С. 371–405.

835. Флоровский А. В. Известия о древней Руси арабского писателя Мискавейхи X–XI в.в. и его продолжателя // *Seminarium Kondacovianum*. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием имени Н. П. Кондакова. Прага, 1927. Т. I. С. 175–186.

836. Флоря Б. Н. Вступительная статья, перевод и комментарии // Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. 198 с.

837. Фомин М. В. Погребальная традиция и обряд в византийском Херсоне (IV–X вв.). Харьков: Коллегиум, 2011. 290 с.

838. Фомичев Н. М. Некоторые данные о культовых сооружениях и религиозной жизни средневекового города Азака-Таны в XIX–XV вв. // Очерки истории Азова. Азов, 1994. Вып. 2. С. 5–18.

839. Фомичев Н. М., Бурлака В. О. На границе Европы и Азии // Азов – древнейший порт России. Очерки истории Азова. Азов, 2003. Вып. 7. С. 9–68.

840. Фонкич Б. Л. Греческие грамоты советских хранилищ: 1. Задачи изучения. 2. Из истории утверждения царского титула Ивана IV. Соборная грамота 1560 г. 3. Из истории учреждения патриаршества в России. Соборные грамоты 1590 и 1593 гг. // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 242–260.

841. Хадикова А. Х. Традиционный этикет осетин. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2003. 228 с.

842. Халидов А. И. Языки и народы Кавказа: вопросы истории и типологии, социо-, этно- и эколингвистики. Махачкала: АЛЕФ, 2019. 628.
843. Хамицаева Т. А. Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе: Издательство «Ир», 1973. 259 с.
844. Хапизов Ш. М., Айтберов Т. М. Урузмаг: к вопросу об этнокультурных связях Сарира и Алании в средние века // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2018. № 71. С. 13–21.
845. Хатуев Р. Т. Хроника аланских царей // Серия «Библиотека кравеведа». Черкесск, 2007. Вып. II. 118 с.
846. Хаутала Р. Глава V. § 3. Католические миссионеры в Золотой Орде // Золотая Орда в мировой истории. Казань, 2016. С. 328–333.
847. Хаутала Р. Католический прозелитизм в Золотой Орде как отражение религиозной толерантности джучидских ханов // XIII Фаизхановские чтения. Наследие Золотой Орды в государственности и культурных традициях народов Евразии: материалы международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 4–6 мая 2016 г. М., 2017. С. 534–549.
848. Хаутала Р. Отчет о международной конференции «Монгольская экспансия и ее влияние на развитие Евразии в XIII–XIV веках» (Острава (Чехия), 5–8 октября 2016 г.) // Золотоордынская цивилизация. Казань, 2017а. № 10. С. 494–499.
849. Хаутала Р. В землях «Северной Тартарии»: Сведения латинских источников о Золотой Орде в правление хана Узбека (1313–1341) // Серия «Язма Мирас. Письменное Наследие. Textual Heritage». Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. Вып. 6. 976 с.
850. Хаханов А. С. Источники по введению христианства в Грузию. М.: Типография и словолития О. О. Гербека, Чернышевский пер., № 5, 1893. 47 с.
851. Хаханов А. С. Очерки по истории грузинской словесности. М.: Университетская типография, 1895. Вып. 1. Народный эпос и апокрифы. IV+366 с.
852. Хаханов А. С. Надписи на иконах, крестах и пр. // Материалы по археологии Кавказа. М., 1904. Т. X. С. 32–40.
853. Хеннинг Р. Неведомые земли. Перевод с немецкого А. В. Лисовской. Предисловие и редакция И. П. Магидовича. М.: Издательство иностранной литературы, 1962. Т. III. 469 с.
854. Хизриев Х. А. Кавказцы против Тимура (Борьба народов Северного Кавказа против экспансии Тимура). Грозный: Книга, 1992. 168 с.
855. Храпачевский Р. П. Военная держава Чингизхана. М.: АСТ: ЛЮКС, 2005. 557 с.
856. Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года. Подготовка латинского текста и перевод С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко. Экспозиция и исследование А. Г. Юрченко. СПб.: Евразия, 2002. 478 с.

857. Хрушкова Л. Г. Где находился Сотириуполис? Из истории церковной организации Западного Закавказья // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. М., 2006. № 1 (42). С. 45–57.

858. Хрушкова Л. Г. Приморские города Абхазии в эпоху поздней античности и средних веков: перспективы изучения // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Сухум, 2006а. С. 86–89.

859. Хрушкова Л. Г. Абхазия в эпоху средних веков: церковная организация и архитектура // Вестник Археологического центра. Назрань, 2015. Вып. V. С. 98–168.

860. Хрушкова Л. Г. Распространение христианства в Колхиде: письменные источники и свидетельства памятников // Православие в истории и культуре Северного Кавказа: вопросы источниковедения и историографии: Материалы VII Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 2017. Вып. I. С. 126–173.

861. Хрушкова Л. Г. Восточное Причерноморье в византийскую эпоху. История. Архитектура. Археология. Калининград–М.: ИД «РОСДОАФК», 2018. 480 с.

862. Хрушкова Л. Г. Раннехристианская двойная церковь в Пицунде в Абхазии. М.–Сухум: Абгосиздат, 2020. 216 с.

863. Хугаева Ф. В. Армяно-осетинское культурное наследие как средство духовно-нравственного воспитания современной молодежи // Духовно-нравственный опыт народа и православная педагогическая культура как основа воспитания идеала. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. Владикавказ, 20–21 ноября 2017 г. Владикавказ, 2017. С. 248–258.

864. Цагараев В. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: РИП им. В. А. Гассиева, 2000. 300 с.

865. Цагараев М. А. О новых именах в истории царственного дома средневековой Алании // Генеалогия народов Кавказа. Традиции и современность: сборник статей. Владикавказ, 2019. Вып. IX. С. 179–185.

866. Царевич Вахушти. География Грузии. Введение, перевод и примечания М. Г. Джанашвили // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического Общества. Тифлис: Типография К. П. Козловского, Головинск. проспект, № 12, 1904. Кн. XXIV. Вып. 5-й (и последний). XLIX+241 с.

867. Цгоев Т. В. Иверская (Моздокская) икона Божией Матери: отдельные вопросы происхождения и дальнейшей истории (часть 2) // Бюллетень Владикавказского института управления. Владикавказ, 2018. № 54. С. 26–56.

868. Цокур И. В. Новые материалы средневекового археологического комплекса аланской культуры в Краснодарском крае // МИАСК. Армавир, 2003. Вып. 1. С. 142–150.

869. Цокур И. В. Аланское городище в бассейне р. Большая Лаба // Четвертая Кубанская археологическая конференция: Тезисы и доклады. Краснодар, 2005. С. 286–287.

870. Цокур И. В. Проблемы истории христианства в верховьях Кубани Север-Западного Кавказа // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Сухум, 2006. С. 433–437.

871. Цукерман К. Про дату наворачення хозар до іудаїзму й хронологію князювання Олега та Ігоря // *Ruthenica*. Київ, 2003. Т. III. С. 53–84.

872. Цукерман К. Аланы и асы в раннем Средневековье // *КСИА*. М., 2005. Вып. 218. С. 65–84.

873. Цукерман К. Политика Византии в Северном Причерноморье по данным *Noticiae episcopatum* // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2010. Вып. XVI. С. 399–435.

874. Цулая Г. В. «Житие св. Нины» как источник по истории народов Кавказа // Известия Академии наук ГрузССР. Тбилиси, 1979. Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства. № 3. С. 97–107.

875. Цулая Г. В. Грузинский «Хронограф» XIV в. о народах Кавказа // *КЭС*. М., 1980. Т. VII. С. 193–208.

876. Цулая Г. В. Джелал ад-дин в оценке грузинской летописной традиции // Летописи и хроники. 1980 г. В. Н. Татищев и изучение русского летописания. М., 1981. С. 112–128.

877. Цулая Г. В. Осетины в контексте истории Грузии (Домонгольский период) // *ЭО*. М., 1993. № 3. С. 83–96.

878. Цулая Г. В. Абхазия и абхазы в контексте истории Грузии (Домонгольский период). Краткие очерки. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1995. 171 с.

879. Цулая Г. В. Святые и мученики в истории Грузии (Агиографические этюды). М.: Участок оперативной полиграфии Института этнологии и антропологии, 2006. 215 с.

880. Цулая Г. В. Силуэты Грузии – 1. М.: Участок оперативной полиграфии Института этнологии и антропологии, 2007. 312 с.

881. Цховребова Д. А. К вопросу о языковых и письменных культурных кодах в культуре осетинского народа с введением христианства // Электронный журнал «Тerra культура». Луганск, 2020. № 12 [сайт] URL: <https://terra.lgaki.info/socium/k-voprosu-o-yazykovyh-i-pismennyh-kulturnyh-kodah-v-kulture-osetinskogo-naroda-s-vvedeniem-hristianstva.html>

882. Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. М.: Наука, 2015. Т. II. Знаурский район; Цхинвальский район. 740 с.

883. Чагаров О. С., Айбазов А. Ю. Домонгольские кочевнические погребения у села Важное в КЧР // *Кавказоведение: опыт, проблемы и перспективы*. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием, посвященной 100-летию известного ученого-кавказоведа, профессора Валентины Павловны Невской. Карачаевск, 18–19 октября 2019 г. Карачаевск, 2019. С. 162–165.

884. Чаплыгина С. Ф. Этнокультурные связи оседлых и кочевых народов Центрального Предкавказья в зоне влияния транскавказских торговых магистралей в V–начале XIII в. Дис. ... канд. ист. наук. 24.00.01. М., 2015. 297 с.

885. Чачхалиа Д. Мария Абхазская. 2013 [сайт] URL: http://abazaduney.ru/usadba_d_ch/iskusstvo_nauka/mariya_abkhazskaya.php.

886. Чеченов И. М. Новые материалы и исследования по средневековой археологии Центрального Кавказа // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1979 гг. Нальчик, 1987. Т. 3. С. 40–169.

887. Чжао Чжу-Чен. Сведения из Юаньши о военном сотрудничестве между Золотой Ордой и Юаньской династией // Золотоордынское обозрение. Казань, 2016. Т. 4. № 4. С. 779–783.

888. Чибиров А. Л. Г. В. Вернадский: Славяно-Аланика: история одной «Истории». Владикавказ: Ир, 2018. 158 с.

889. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.

890. Чингисхан. История завоевателя мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меалик Джувеини. Перевод с текста Мизры Мухаммеда Казвини на английский язык Дж. Э. Бойла с предисловием и библиографией Дэвида О. Моргана. Перевод текста с английского на русский язык Е. Е. Харитоновой. М.: Магистр-Пресс, 2004. LXI+689 с.

891. Чипирова Л. А. Религиозные воззрения традиционного общества как материал для социальных реконструкций (на примере осетин) // Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье. Сборник научных трудов. Владикавказ, 1993. С. 141–143.

892. Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам. Составлена на основе устных сказаний, народных преданий и сохранившихся старинных сведений. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение Республики Южная Осетия, 1993. 147 с.

893. Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М.: АКАЛИС, 2000. 504 с.

894. Чубинашвили Г. Г. Ткоба-иерди (К вопросу о культурных связях Ингушетии и Грузии) // Чубинашвили Г. Н. Вопросы истории искусства. Исследования и заметки. Тбилиси, 2002. Т. II. С. 142–159.

895. Чубинова Т. Г., Ермоленко Л. П. Миссионерская деятельность Византии и Грузии на территории Северного Кавказа // Научные исследования: от теории к практике. Чебоксары, 2015. № 1 (2). С. 33–34.

896. Чхаидзе В. Н. «Хазария» XI века: к вопросу о локализации (по данным византийских моливдовулов). Препринт. М., 2016. 44 с.

897. Чхаидзе В. Н. Аланские имитации византийских крестов-энколпионов (XI–начало XIII вв.) // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 2018. Вып. 46. С. 127–133.

898. Чхаидзе В. Н. Кресты Алании (X–XIII вв.) // Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. История и искусство христианской Алании. М., 2019. С. 282–298.

899. Чшиев В. (X.) Т. К вопросу о появлении топонима «Лезгор/Лезгоре» на территории Осетии // Устойчивое развитие горных территорий. Владикавказ, 2014. № 4 (22). 154–157.

900. Шаландон Ф. Алексей I Комнин: история правления (1081–1118). СПб: Евразия, 2017. 432 с.

901. Шандровская В. С. Печать аланской принцессы // Spiclegium Byzantino-Rossicum. Сборник статей к 80-летию члена-корреспондента РАН И. П. Медведева. М.: СПб., 2015. С. 339–345.

902. Шафарик П. И. Славянские древности. Часть историческая. Перевод с чешского О. Бодянского. М.: В Университетской Типографии, 1848. Т. II. Кн. III. 276+151 с.

903. Шевченко Ю. Ю. Нижние ярусы подземного Ильинского монастыря в Чернигове, игумены обители и «иерусалимский след» в пещерном строительстве // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2006. № 1 (25). С. 89–109.

904. Шелмеци Л. [Текст] // Археологические памятники ясов. Каталог выставки Ясского музея. Jászberény Jász Muzeum, 1985. 2 с.

905. Шелов Д. Б. Новгородская мирница и сарматские флаконы // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 294–299.

906. Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны: (Жизнеописание султана Джелал ад-Дина Манкбурны). Издание критического текста, перевод с арабского, предисловие, комментарий, примечания и указания З. М. Бунятова // Памятники письменности Востока CVII. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. 798 с.

907. Шпулер Б. Золотая Орда. Монголы в России. 1223–1502 гг. Перевод с немецкого языка и комментарии М. С. Гагина. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. 500 с.

908. Штедер Л. Л. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году Составление, вводная статья и комментарии Г. И. Цибирова. Перевод с немецкого языка Л. М. Иванова. Перевод на осетинский язык Цоцко Амбалова. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2016. 368 с.

909. Шукуров Р. М. Великие Комнины и Восток (1204–1461) // Византийская библиотека. Исследования. СПб.: Алетей, 2001. 448 с.

910. Шукуров Р. М. Многоязычие в Византии (IV–XV вв.) // ВВ. М., 2018, Т. 101 2017. С. 15–36

911. Эйдель Е. К вопросу о датировке женских древнерусских печатей на примере контрмаркирования буллы Ефросинии Полоцкой из коллекции Алексея Шереметьева // Сфрагістичний щорічник. Київ, 2013. Вип. IV. С. 108–118.

912. Эршлер Д. А. F. Thordarson. Ossetic grammatical studies. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009. 255 p. (Sitzungsberichte der philosophisch-historische Klasse. Bd. 788. Veröffentlichungen zur Iranistik. Nr. 48) // ВЯ. М., 2011. № 1. С. 151–156.

913. Юрченко А. Г. Книга Марко Моло: записки путешественника или имперская космография. СПб.: Евразия, 2007. 864 с.

914. Якубовский А. Ибн-Мискавейх о походе Русов в Бердаа в 332 г. = 943/4 г. // ВВ. Л., 1926. Т. XXIX (1923–1926). С. 63–92.

915. Яценко С. А. О древних прототипах мужской плечевой одежды осетин // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 25–36.

916. Яценко С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. ALANICA—II. Владикавказ—Цхинвал, 1992. С. 189–214.

917. Яценко С. А. Аланы в Восточной Европе в сер. I–сер. IV вв. н. э. // ПАВ. СПб., 1993. Вып. 6. Скифы. Сарматы. Славяне. Русь. Сборник археологических статей в честь 56-летия Дмитрия Алексеевича Мачинского. С. 83–88.

918. Яценко С. А. «Бывшие массагеты» на новой родине – в Западном Прикаспии (II–IV вв. н. э.) // ИАА. М.–Армавир, 1998. Вып. 4. С. 86–95.

919. Яценко С. А. Донская Алания как кочевая империя (I в.–середина II в.) // Монгольская империя и кочевой мир (Материалы международной научной конференции). Улан-Удэ, 2008. Кн. 3. С. 281–310.

920. Яценко С.А. Политика и выбор веры в истории кочевых обществ // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции. Барнаул, 2014. С. 205–209.

921. Abaev V. I. Osse «Dawæg/Idawæg» // Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. I. P. 115–122.

922. Abayev V. I. The Names of the Months in Ossetic // W. B. Henning Memorial Volume. London, 1970. P. 1–7.

923. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Collecta ediderunt Franciscus Miklosich et Iosephus Müller. Vindobonae: Carolus Gerold, MDCCCLX. Vol. I. Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV–MCCCCII. X+607 p.

924. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. Collecta ediderunt Franciscus Miklosich et Iosephus Müller. Vindobonae: Carolus Gerold, MDCCCLXII. Vol. II. Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV–MCCCCII. 608 p.

925. Ahsanut-t-Takāsīm fī ma‘rifati, l-aqālīm knowes as al-Muqaddasī. Translated from the Arabic and edited by Lieut.-Colonel G. S. A. Ranking and R. F. Azoo. Vol. I. Fasc. II. // Collection of Oriental Works by the Asiatic Society of Bengal. Calcutta: printed at the Baptist Mission Press, and published by the Asiatic Society, 1899. New Series. № 952. P. 97–192.

926. Acta Ioannis XXII (1317–1334) / e registris Vaticanis aliisque fontibus collegit Aloisius L. Täutu // Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris

Canonici Orientalis. Fontes. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1952. Series III. Vol. VII. T. II. XIX+302 p.

927. Alemany A. Where are the Monuments of the «Alanic» language? // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Osetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2014. T. XI. № 1–2. P. 144–150.

928. Allsen Th. T. Population Movements in Mongol // Nomads as Agents of Cultural Change: The Mongols and Their Eurasian Predecessors. Honolulu, 2015. P. 119–151.

929. *Analecta Byzantino-Russica*. Edidit W. Regel. Petropoli: Типография Императорской Академии Наук. Вас. Остр., 9 лин., № 12, MDCCCXCI. CLIV+153 c.

930. *Annales minorum seu trium ordinum a. S. Francisco Institutorum auctore A. R. P. Luca Waddingo Hiberno S. T. Lectore Jubilato, & Ordinis Chronologo*. Editio secunda, locupletior, & accuratior opera, et studio R.mi P. Josephi Mariæ Fonseca ab Eborā. Romæ: Typis Rochi Bernabo, MDCCXXXIII. T. VI. 622 p.

931. *Annales minorum seu trium ordinum a. S. Francisco Institutorum auctore A. R. P. Luca Waddingo Hiberno S. T. Lectore Jubilato, & Ordinis Chronologo*. Editio secunda, locupletior, & accuratior opera, et studio R.mi P. Josephi Mariæ Fonseca ab Eborā. Romæ: Typis Rochi Bernabo, MDCCXXXIIIa. T. VII. 632 p.

932. Anne Comnène Alexiade (Règne de L'Empereur Alexis I Comnène 1081 1118). Texte établi et traduit par Bernard Leib. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1937. T. I (Livres I–IV). CLXXXI+178 p.

933. Anne Comnène Alexiade Règne de L'Empereur Alexis I Comnène (1081 1118). Texte établi et traduit par Bernard Leib. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1943. T. II (Livres V–X). 246 p.

934. Anne Comnène Alexiade Règne de L'Empereur Alexis I Comnène (1081 1118). Texte établi et traduit par Bernard Leib. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1945. T. III (Livres XI–XV). 306 p.

935. *Armenia and the Crusades. Tenth to Twelfth Centuries. The Cronicle of Matthew of Edessa. Translated from the Original Armenian with a Commentary and Introduction by Ara Edllond Dostourtan / Foreword by Krikor H. Maksoudian*. Lanham–New York–London: University Press of America, 1993. XV+375 p.

936. Arzhantseva I. The Christianization of North Caucasus (Religious Dualism among the Alans) // *Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania): Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9. bis 12. Dezember 1999)*. Wien, 2002. P. 17–36.

937. Arzhantseva I. Alans: between Byzantium and Khazaria // *Mediaeval Europe. 3rd International conference of Mediaeval and Later archaeology*. Basel–Hertinger, 2002a. Vol. 1. P. 3–8.

938. Arzhantseva I. The Cult of Saint Eustace in the North Caucasus //

Nāme-ye Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies. Tehran, 2011–2012. Vol. 11. № 2. P. 1–12.

939. Avalishvili Z. The Cross from Overseas // *Georgica: a journal of Georgian and Caucasian studies*. London, October 1936. Vol. I. № 2 & 3. P. 3–11.

940. Bais M. Alans in Armenian sources after the 10th c. AD // *Rivista di Studi Indo-Mediterranei*. Bologna, 2017. T. VII. P. 1–12.

941. Balard M. La Romanie Génoise (XIIe – début du XVe siècle) // *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, fase. 235. *Atti della Società Ligure di Storia Patria, Nuova Serie*. Vol. XVIII (XCII). Fasc. I. Roma, Genova: Nella Sede Della Società Ligure di Storia Patria Via Albaro, 11, MCMLXXVIII. T. I. 494 p.

942. Balard M. La Romanie Génoise (XIIe – début du XVe siècle) // *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, fase. 235. *Atti della Società Ligure di Storia Patria, Nuova Serie*. Vol. XVIII (XCII). Fasc. II. Genova: Nella Sede Della Società Ligure di Storia Patria Via Albaro, 11, MCMLXXVIII. T. I. P. 495–1008.

943. Ballian A., Drandaki A. A Middle Byzantine silver treasure // *ΜΟΥΣΕΙΟ ΜΠΕΝΑΚΗ. Αθήνα*, 2003. T. 3. P. 47–80.

944. Beazley R. C. *Directorium ad Faciendum Passagium Transmarinum* // *The American Historical Review*. July 1907. Vol. 12. № 4. P. 810–857.

945. Bedrosian R. G. The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 13–14th centuries. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Philosophy Columbia University. 1979. III+312 p.

946. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana in qua Manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Graecos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos. Recensuit, digessit, & genuina scripta a spuriis secrevit, præmissa singulorum auctorum vita, Joseph Simonius Assemanus Syrus Maronita. Romæ: Typis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide, MDCCXXV. T. III. De scriptoribus siris nestorianis. P. I. 709 p.*

947. *Bibliothecæ Orientalis Clementino-Vaticanæ in qua Manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Graecos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos. Recensuit, digessit, & genuina scripta a spuriis secrevit, præmissa singulorum auctorum vita, Joseph Simonius Assemanus Syrus Maronita. Romæ: Typis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide, MDCCXXVIII. T. III. De scriptoribus siris nestorianis. P. II. CMLXIII p.*

948. Bíró M. *Abo's Georgian Vita* // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1977. T. XXXI. Fasc. 2. P. 247–259.

949. Braund D. *Georgia in Antiquity: a History of Colchis and Transcaucasian Iberia (550 BC–AD 562)*. Oxford: Oxford University Press, 1994. XVII+348 p.

950. Bretschneider E. *Notices of the Mediæval Geography and History of Central and Western Asia. Drawn from Chinese and Mongol Writings, and*

Compared with the Observations of Western Authors in the Middle Ages. London: Trübner & Co., 57 and 69, Ludgate Hill, 1876. V+233 p.

951. Bretschneider E. *Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Centuries.* London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, Dryden House, Gerrard Street, W, 1910. Vol. I. With a Map of Middle Asia. XII+334 p.

952. Bretschneider E. *Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Centuries.* London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd, Dryden House, Gerrard Street, W, 1910a. Vol. II. With a Reproduction of a Chinese Mediæval Map of Central and Western Asia. X+352 p.

953. Brocardus. *Directorium ad passagium Faciendum // Recueil des Historiens des Croisades. Documents Latins et Français. Relaties à l'Arménien.* Paris: Imprimerie royale, 1906. T. II. P. 368–517.

954. Broutian G. *Persian and Arabic Calendars as Presented by Anania Shirakatsi // Tarikh-e Elm. Iranian Journal for the History of Science.* 2009. № 8. P. 1–17.

955. Bryer A. A. M. *Ludovico da Bologna and the Georgian and Anatolian Embassy of 1460–1461 // Bedi Kartlisa.* Paris, 1965. Vol. XIX–XX. P. 178–198.

956. Bryer A. A. M. *The Empire of Trebizond and the Pontos.* London: Variorum Reprint, 1980. III+190+11 p.

957. Bryer A., Winfield D. *The Byzantine monuments and topography of the Pontos. With Maps and Plans by Richard Anderson and Drawings by June Winfield.* Vol. I // *Dumbarton Oaks studies.* XX. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2007. LI+394 p.

958. Campagnolo-Pothitou M., Cheynet J.-Cl. *Sceaux de la collection George Zacos au Musée d'art et d'histoire de Genève // Collections byzantines du MAH, Genève.* Genève: Musée d'art et d'histoire; Milan: 5 continents, 2016. 521 p.

959. *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. Codices Medoilenensis. Descripserunt Aemygdus Martini et Dominicus Bassi.* Bruxelles: in aedibus Henrici Lamertin, 20, rue du Marché au Bois, 20, 1901. Vol. III. 192 p.

960. *Cathay and the Way Thither; Being a Collection of Medieval Notices of China.* Translated and edited by Colonel Sir Henry Yule, R. E., C. D., K. C. S. I. Series II. № XXXIII. Vol. II. Odoric of Pordenone. London: printed for the Hakluyt Society, MDCCCCXIII. XII+367 p.

961. *Cathay and the Way Thither; Being a Collection of Medieval Notices of China.* Translated and edited by Colonel Sir Henry Yule, R. E., C. D., K. C. S. I. Series II. № XXXVII. Vol. III. Missionary friars.–Rashiduddin.–Pegolotti.–Marignolli. London: printed for the Hakluyt Society, MDCCCCXIV. XV+269 p.

962. Cæsaris S. R. E. *Card. Baronii Od Raynaldi et Jac. Laderchii Congregationis Oratorii presbyterorum Annales ecclesiastici denuo et accurate excuse. Barri-Ducis; Parisiis; Friburgi Helv.: ex types Consociacionis Sancti Pauli, M DCCC LXXX. T. XXIV. 1313–1333. VI+540 p.*

963. Cæsaris S. R. E. Card. Baronii Od Raynaldi et Jac. Laderchii Congregationis Oratorii presbyterorum Annales ecclesiastici denuo et accurate excuse. Barri-Ducis; Parisiis; Friburgi Helv.: ex types Consociacionis Sancti Pauli, M DCCC LXXXa. T. XXV. 1334–1355. VII+604 p.

964. Cæsaris S. R. E. Card. Baronii Od Raynaldi et Jac. Laderchii Congregationis Oratorii presbyterorum Annales ecclesiastici denuo et accurate excuse. Barri-Ducis; Parisiis; Friburgi Helv.: ex types Consociacionis Sancti Pauli, M DCCC LXXX. T. XXIX. 1454–1480. 619 p.

965. Cheynet J.-C., Theodoridis D. Sceaux Byzantins de la Collection D. Theodoridis. Les Sceaux Patronimiques // Collège de France – CNRS Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 33. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010. IV+274 p.

966. Chkhaidze V., Vinogradov A. The seal of Konstantinos, the son of the protoproedros and exousiokrator of all Alania (about 1065–1075) // ANTIXAPISMATOS EΠΙΣΦΡΑΓΙΣΙΣ. Юбилеен сборник в чест на 70-годишнината на проф. д.и.н. Иван Йорданов (IN HONOREM 6). Шумен, 2019. P. 182–193.

967. Chronicon Paschale. Ad Exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorfius // Corpus Scriptorum Bizantinae. Bonnae: Impensis Ed. Webery, MDCCCXXXII. Vol. I. VI+737 p.

968. Codex 689 du Vatican. Histoire de la conversion des Géorgiens au Christianisme par le Patriarche Macaire d'Antioche. Traduction de l'Arabe par M.me Olga de Lébédew, Présidente d'Honneur et Fondatrice de la Société Russe des Études Orientales, Officier d'Académie. Offert aux Membres du XIV. me Congrès International des Orientalistes. Roma: Casa editrice italiana, 1905. 58+53 p.

969. Dardess J. W. Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yuan China // Studies in Oriental Culture. New York and London: Columbia University Press, 1973. № 9. 245 p.

970. Darrouzès J. Questions de droit matrimonial: 1172–1175 // Revue des études byzantines. Paris, 1977. T. 35. P. 107–157.

971. Darrouzès J. Le traité des transferts: Édition critique et commentaire // Revue des études byzantines. Paris, 1984. T. 42. P. 147–214.

972. Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. I Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315–1331. Herausgegeben von Herbert Hunger und Otto Kresten. Unter mitarbeit von Carolina Cupane, Walter Fink, Wolfram Hörandner, Ewald Kislinger, Peter P. Pieler, Gerhard Thür, Reinhard Willvonseder, Herbert Wurm // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Wien: verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981. Vol. XIX/1. 624 s.

973. Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2 Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350. Herausgegeben von Herbert Hunger und Otto Kresten. Ewald Kislinger, Carolina Cupane. Unter

mitarbeit von Walter Fink†, Wolfram Hörandner, Peter P. Pieler, Gerhard Thür, Reinhard Willvonseder, Herbert Wurm // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. Wien: verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995. Vol. XIX/2. 519 s.

974. Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 3 Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350–1363. Herausgegeben von Johannes Koder, Martin Hinterberger und Otto Kresten. Unter mitarbeit von Antonia Giannouli, Christian Gonsa, Herbert Hunger†, Ioannis Konidaris, Christof Kraus, Peter P. Pieler, Gerhard Thür, Reinhard Willvonseder, Herbert Wurm // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. Wien: verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001. Vol. XIX/3. 609 s.

975. Dashdondog B. *The Mongols and the Armenians (1220–1335)* // Brill's Inner Asian Library. Leiden–Boston: Brill, 2011. Vol. 24. XVIII+269 p.

976. Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200. Edited by Kirsopp Lake and Silva Lake. III. Manuscripts in the Monasteries of Mount Athos and in Milan. Boston: the American Academy of Arts and Sciences, MDCCCXXXV. 18 p.

977. Dauvillier J. Byzantins d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient au moyen âge // *Revue des études byzantines*. Paris, 1953. T. 11. P. 62–87.

978. Der «Libellus de Notitia Orbis» Ioannes' III. (De Galonifontibus?), O. P. Erzbischofs von Sulthanyeh von Dr. Anton Kern, Graz // *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Rome, 1938. Vol. VIII. S. 82–123.

979. Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes extrait du Mo'djem el-Bouldan de Yaqout et complété à l'aide de documents arabes et persans pour la plupart inédits. Par C. Barbier de Meynard. Paris: Imprimé par autorisation de l'empereur, M DCCC LXI. XXI+640 p.

980. Documenti sulle Relazioni delle città Toscane coll'Oriente Cristiano e coi Turchi. Fino all'anno MDXXXI. Raccolti et annotati da Giuseppe Müller. In Firenze: coi tipi di M. Cellini e C. Neila Galileiana, MDCCCLXXIX. LXIV+532 p.

981. Dvornik F. *The Idea of Apostolism in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* // *Dumbarton Oaks Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1958. T. IV. X+342 p.

982. Engberg E., Lubotsky A. Alanic Marginal Notes in a Byzantine Manuscript: a Preliminary Report // *NARTAMONGÆ. Epic, Mythology & Language*. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 41–46.

983. *Epistolarum Turcicarum variorum et diveraorum authorum. Libri V*. In quibus epistolæ de rebus turcicis summorum pontificum, imperatorum, regum, principum, aliorumque mundi procerum, iam inde à primordio regni Saracenicum et Turcicum usque ad hæc nostra tempora leguntur. Ex recensione Nicolai Reusneri. Francoforti ad Moenum: Excudebat Iohannes Collitius, impensis Pauli Brachfeldij, M. D. XCVIII. [VI]+303 p.

984. Fallmerayer Jac. Ph. *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*. München: Verlag von Anton Weber, 1827. XX+354 s.

985. Farquhar D. M. The Official Seals and Ciphers of the Yüan Period // *Monumenta Serica*. 1966. Vol. 25. P. 362–393.

986. Ferentz Ioan. Cumanii și Episcopia lor. Blaj: Tipographia Seminarului Teologic Gr.-Catholic, 1931. I+152 p.

987. Ferentz Ioan. A kunak és püspökségük. Budapest: Szent István Társulat, 1981. 154 old.

988. Ficker G. Das Epiphanos – Klöster und der Metropolit Alanies // *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*. Berlin, 1922. Bd. III. S. 92–101.

989. Foltz R. The Caucasian Alans between Byzantine Christianity and Traditional Paganism // *NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2019. T. XIV. № 1, 2. P. 78–87.

990. Fritz S., Gippert J. Nartica I: The Historical Satana Revisited // *NARTAMONGÆ. Epic, Mythology & Language*. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2005. Vol. III. № 1–2. P. 159–201.

991. Fulcheri Carnotensis. *Historia Hierosolymitana (1095–1127)*. Mit Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben von Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1913. X+915 p.

992. Gadjiev M. On the History of Writing in Caucasian Albania // *Suomalisen tiedeakatemian taimituksia Humaniora 363. Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ*. Sastamala, 2015. P. 41–54.

993. Ganchou Th. Une Kantakouzèné, impératrice de Trébizonde: Théodôra ou Hélène ? // *Revue des études byzantines*. 2000. T. 58. P. 215–229.

994. Gelzer H. Zur Zeitbestimmung der Notitiae Episcopatumum // *Jahrbuch für protestantische Theologie*. 1886. Bd. XII. H. 4. S. 529–575.

995. Gelzer H. Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatumum, ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen- und Verwaltungsgeschichte // *Abhandlungen der Philosophisch-Philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. München, 1901. Bd. XXI. S. 529–641.

996. Genesios on the Reigns of the Emperors. Translations and Commentary Anthony Kaldellis // *Byzantina Australiensia 11*. Camberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1998. XXXI+154 p.

997. Genghis Khan. The History of the World Conqueror by ‘Ala-at-Din ‘Ata-Malik Juvaini translated from the text of Mizra Muhammad Qazvini by J. A. Boyle with a new introduction and bibliography by David O. Morgan. Manchester: Manchester University Press, 1958. LXVII+763 p.

998. Georgii Pachymeris de Michaelae et Andronico Palaeologis libri tredecim. *Recognovit Immanuel Bekkerus // Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonnae: impensis Ed. Weberi, MDCCCXXXV. Vol. II. X+905 p.

999. Georgius Cedrenos. *Ioannes Scylitzae Ope ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus // Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonnae: impensis Ed. Weberi, MDCCCXXXIX. T. II. 1008 p.

1000. Georgius Codinus Curopalata, de officiis et officialibus curiæ et ecclesiæ Constantinopolitanæ. Georgius Codinus Curopalata, de officiis magnæ ecclesiæ, et aulæ Constantinopolitanæ. Ex versione P. Iacobi Gretseri Soc. Iesu, cum eiusdem in Codinum Commentarior. Libris tribus, & de Imaginibus non manufactis Opera. In hac Edition præter comparatum cum Regiis MMSS. Graecum textum, & reparatam Latinam versionem, accedunt inediti ex Regia & Mazarina Bibliotheca Officialium Catalogi, & ad Codini mentem locupletes Notae. Adiunguntur recentiores Orientalium Episcopatum Notitiæ, voces honorariæ, appellations dignitatum indices, quibus postremis sæculis Ecclesiastici vel Auluci Procures salutabantur. Cura & opera P. Iacobi Goar Paris. Ord. Praedic. Congreg. Reform. S. Ludovici. Parisiis: e Typographia Regia, M. DC. XLVIII. 16+422+20 p.

1001. Georgius Syncellus et Nicephorus Cp. Ex recensione L. Dindorfii // Corpus Scriptorum Bizantinae. Bonnae: Impensis Ed. Webery, MDCCCXXIX. Vol. I. VIII+788 p.

1002. P. Girolamo Golubovich O. F. M. Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa dell' Oriente Franciscano. Quaracchi presso Firenze: Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1906. T. I. (1215–1300). VII+479 p.

1003. P. Girolamo Golubovich O. F. M. Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa dell' Oriente Franciscano. Quaracchi presso Firenze: Collegio di S. Bonaventura, 1919. T. III. (del 1215 al 1300). V+496 p.

1004. Grumel V. Notes pour l'«Oriens Christianus» // Échos d'Orient. 1934. T. 33. № 173. P. 53–58.

1005. Guillelmus Adæ. De Modo Saracenos Extirpandi // Recueil des Historiens des Croisades. Documents Latins et Français. Relaties à l'Arménien. Paris: Imprimerie royale, 1906. T. II. P. 519–556.

1006. Guillou A. Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie. Rome: École Française de Rome, 1996. X+257 p.

1007. Hakobyan Z. The Reflexion of Armenian-Chalcedonian Traditions on the Frescos of St. Gregory Church (Tigran Hanents) of Ani // Review of Armenian Studies. Erevan, 2017. № 3 (15). P. 187–203.

1008. Hans Schiltbergers Reisebuch, nach der Nürnberger Handschrift; herausgegeben von Valentin Langmantel // Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. Tübingen: Gedruckt auf Kosten Litterarischer Verein, 1885. Bd. CLXXII. V+200 s.

1009. Haytonus. Flos Historiarum Terre Orientis // Recueil des Historiens des Croisades. Documents Latins et Français. Relaties à l'Arménien. Paris: Imprimerie royale, 1906. T. II. P. 111–367.

1010. Het'um the Historian's History of the Tartars [The Flower of Histories of the East], compiled by Het'um the Armenian of the Praemonstratensian Order. Translated by Robert Bedrosian. Sources of the Armenian Tradition (Long Branch, New Jersey, 2004) [сайт] URL: <https://ia600201.us.archive.org/18/items/HetumTheHistoriansFlowerOfHistoriesOfTheEast/Hetum.pdf>.

1011. Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcopatum. Accedunt Nili Doxapatrii notitia patriarchatum et locorum nomina immutata. Ex

recognitione Gustavi Parthey. Berolini: in aedibus Friderici Nicolai (G. Partney). 1866. XIV+385 p.

1012. Hillenbrand C. Turkish Myth and Muslim Symbol. The Battle of Manzikert. Edinburg: Edinburg Univrsity Press, 2007. X+288 p.

1013. Hinterberger M. Die Bezeichnung für eine mongolische Urkunde im Patriarchatsregister von Konstantinopel: *διαλείχιον*-jarlǫg // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Wien, 1999. Bd. 49. S. 177–180.

1014. Hippolytus Werke. Bd. IV. Die Chronik / hergestellt von Adolf Bauer; durchgesehen und herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften von Rudolf Helm, professor an der Universität Rostock; nebst einem Beitrag von J. Markwart // Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Hippolytus. Vierter band (in der reichenfolge des erscheinens band 36). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1929. VIII+562 s.

1015. Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey, ou Tamerlan par M. le Baron C. d'Ohsson. Le Haye et Amsterdam: les Preses van Cleef, 1834. T. II. 651 p.

1016. Historia Polemica de Græcorum Schismate. Ex Ecclesiasticis Monumentis concinnata labore et studio P. Laurentii Cozza A' S. Laurentio Oridnis Minor. Regularis Observantiæ, Provinciæ Romanæ Lectoris jubilati, ex Guardiani Sac. Montis Sion, ac totius Terræ Sanctæ ex Custodis, Sacræ Congregat. Indicis Consultoris, Supr. Rom. ac Univers. Inquisit. Qualificatoris, & in Cifmontana Observ. Familia Vice-Commisarii Generalis. Romæ: Typis Georgii Placho, propè S. Marcum. MDCCXX. T. III. In qua præter Historiam exacte digestam, omnes & singulæ controversiæ ab ætate Martini IV. Romani Pontificis, usque ad Gregorii Papæ XI. P. V. X+361.

1017. Howorth H. H. The Westerly Drifting of Nomads, from the Fifth to the Nineteenth Century. Part X. The Alans or Lesghs // The Journal of Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. London, 1874. Vol. 3. P. 145–173.

1018. Howorth H. H. History of the Mongols from the 9th to the 19th centuries. London: Longsmans, Green, and Co, 1876. P. I. The Mongols Proper and Kalmuks. XXVIII+743 p.

1019. Huc M. L. Christianity in China, Tartary, and Thibet. London: Longman, Brown, Green, Longman's & Roberts, 1857. Vol. I. VIII+422 p.

1020. Hudūd-al-'Ālam. «The Regions of the World». A Persion Geography 372 A. H.–982 A. D. Translated and explained by V. Minorsky. Second edition with the preface by V. V. Barthold. Translated from the Russian and with additional material by the late professor Minorsky edited by C. E. Bosworth // E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series, XI. Cambridge: University Press, 1982. LXXXII+524 p.

1021. Huxley G. Byzantinochazarika // Hermathena. Dublin, 1990. № 148. P. 69–87.

1022. Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. In three volumes. London: Routledge & Kegan Paul, 1958. Vol. I. CXV+481 p.

1023. Ikle F. W. *The Conversion of the Alani by the Franciscan Missionaries in China in the fourteenth century // Asian Studies*. East Asian History and Society. 2008. Vol. 44. № 2. P. 39–45.

1024. Ioannis Cantacuzeni eximperatoris *Historiarum libri IV*. Graece et Latine. Vol. III // *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonnae: Impensis ed. Webery, MDCCCXXXII. P. XX Cantacuzenus. Vol. III. 616 p.

1025. Ioannis Scylitzae *Sinopsis Historiarum*. Recensuit Ioannes Turn // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. Berolini et Novi Eboraci: apud Walter de Gruyter et Socios, MCMLXXIII. Vol. V. Series Berolinensis. LVI+579 p.

1026. Iosephi Genesisii *Regum Libri Quattuor*. Recensuerunt A. Lesmueller-Werner et I. Turn // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. Berolini et Novi Eboraci: apud Walter de Gruyter, MCMLXXVIII. Vol. XIV. Series Berolinensis. XXII+143 p.

1027. *Ιστορία περί των εν Ιεροσολύμοις πατριαρχευσάντων συγγραφείσα μεν παρά του εν μακαρία τη λήξει γενομένου αγιωτάτου και αιδιίμου Πατριάρχου των Ιεροσολύμων κυρίου κυρίου Δοσιθέου, κοσμηθείσα δε παρά του μακαριωτάτου Πατριάρχου των Ιεροσολύμων κυρίου κυρίου Χρυσάνθου*. Εν Βουκουρεστίω, 1715. 1247 σ.

1028. *Itinerarium Willelmi de Rubruk // Recueil de Voyages et de Mémoires publié de la Société de Géographie*. Paris: Chez Arthus-Bertrand, Libraire de la Societé, M DCCC XXXIX. T. IV. P. 213–396.

1029. *Ιωσήφ Μοναχού του Βρυεννίου τα Ευρεθέντα / αξιώσει του Υψηλοτάτου και ευσεβεστάτου πρώην ηγεμόνος Μολδοβλαχίας Κυρίου Κυρίου Γρηγορίου Αλεξάνδρου Γκίκα Βοεβόδα δι' επιμελείας Ευγενίου διακόνου του Βουλγάρεως ήδη το πρώτον τύποις εκδοθέντα*. Εν Λειψία της Σαξονίας: εν τη Τυπογραφία του Βρεϊτκόπφ, Έτει αψηξ. φ. 4+μστ'+2 χ.α.+500 σ.+28 χ.α.+1 πιν.

1030. *Ίωαννου του Τζετζου Βιβιον Ίστορικης της δια στιχων πολιτικων άλφα δε καλουμενης*. Ioannis Tzetzae *Historiarum Variarum Chiliades*. Graece. Textum ad fidum duorum codicum monacensium recognovit, brevi adnotatione et inducibus instruxit Theophilus Kiesslingius. Lipsiae: Sumitibus Fr. Chr. Guil. Vogelii, MDCCCXXVI. XXIV+568 p.

1031. *Johannis de Plano Carpini Antivariensis Arciepisopi Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus // Recueil de Voyages et de Mémoires publié de la Société de Géographie*. Paris: Chez Arthus-Bertrand, Libraire de la Societé, M DCCC XXXIX. T. IV. P. 603–815.

1032. Ivanov S. A. Chapter 7. *Religious Missions // The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492*. Cambridge, 2008. P. 305–332.

1033. Ivanov S. A., Lubotsky A. *An Alanic Marginal Note and the Exact Date of John II's Battle with the Pechenegs // Byzantinische Zeitschrift*. GmbH, 2011. Vol. 103/2. P. 595–603.

1034. Jordanov I. *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences. Archaeological Institute with Museum, 2006. Vol. 2. Byzantine Seals with Family Names. 546 p.

1035. Jordanov I. *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences. Archaeological Institute with Museum, 2009. Vol. 3. P. 1. Text. 598 p.

1036. Jordanov I. *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences. Archaeological Institute with Museum, 2009a. Vol. 3. P. 2. Text and Illustrations. P. 599–1274.

1037. *Juris Graeco-Romani tam canonici quam civilis Tomi duo. Iohannis Leunclavii Amelburni, V. CL. Studio ex variis Europæ Asiæque Bibliothecis eruti, Latineque redditi: nunc primum rediti cura. Marquardi Freheri I. C. cum ejusdem auctario, Chronologia juris ab excessu Justiniani ad amissam Constantinopolin, & præfatione. Ad Imp. Caes. Rudolphum II. P.F. P.P.A. Opus non solum Juris utriusque consultis, sed omnino diuinarum humanarumq; rerum studiosis, & tam Ecclesiasticæ quam politicæ antiquitatis amatoribus, ob multiplicem utilitatem summe expetendum. Frankofurti: Impensis heredum Petri Fischeri, M D XCXL. 563+278 p.*

1038. *Jus Graeco-Romanum. Pars. III. Novellae Constitutionis Imperatorum post Justinianum. Quae Supersunt. Collatae et Ordine Chronologico Digestae. Edidit C. E. Zachariae A. Lingenthal, D. J. U. Dominus in Grossknecht. Lipsiae: T. O. Wegiel, MDCCCLVIII. XXXIV+748 p.*

1039. Karpozilos A. *An Unpublished Encomium by Theodore Bishop of Alania // BYZANTINA. 1974. T. VI. P. 227–249.*

1040. Kedar B. Z. *Chi era Andrea Franco? // Atti della Società Ligure di Storia Patria. Nuova serie. Genova, MCMLXXVII. Vol. XVII (XCI). Fasc. II. P. 369–377.*

1041. Klaproth Ju. *Voyage au Mont Caucase et en Géorgie. Avec une carte de la Géorgie. Paris: Librairie de Charles Gosselin, rue de Seine, n. 12; Librairie Classique-Elémentaire, rue du Paon, n. 8, M. DCCC. XXIII. T. II. 578 p.*

1042. Kollautz A. *Abazg – Abazgia. Abhazia Tarihi'nin Bizans Dönemine Ait En Önemli Belgereli. Birinci Baskı: Kasım, 2000. 72 s.*

1043. *Κωνσταντίνου Ἀκροπολίτου, λόγος εἰς τὸν μεγαλομάρτυρα καὶ μυροβλύτην Δημήτριον μετὰ δύο πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολῶν. Κωνσταντίνα ἀκροπολίτα, ὄνομα ὁ Βελοκουμυτσηνικὸς Διμήτριος μίροτοχίβωμ ἠὲ δύο πῆγμα κ Σολυνηάμ (ΧΙΙΙ–ΧΙΥ β.) // Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, ἡ, συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἐλληνικῶν συγγραμμάτων περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἐὼαν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστίνων / συλλεγένητα μὲν καὶ ἐκδιδόμενα ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, ἐκτυπούμενα δὲ ἀναλώμασι τοῦ Ἀυτοκρατορικοῦ Ὀρθοδόξου Παλαιστίνου Συλλόγου. Ἐν Πετρούπολει: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου Β. Κιρσπάουμ, 1891. Τ. Α'. Σ. 160–215.*

1044. Kouznetsov V., Lebedynsky Ia. *Les chrétiens disparus du Caucase: histoire et archéologie du christianisme au Caucase du Nord et en Crimée. Paris: Editionse Errance, 1999. 127 p.*

1045. Kouznetsov V., Lebedinsky Ia. Les Alains: Cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase Ier–XVe siècles apr. J.-C. Paris: Editionse Errance, 2005. 281 p.

1046. Kresten O. Die Affäre des Metropoliten Symeon von Alania im Spiegeldes Patriarchatsregisters von Konstantinopel // Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 137. Wien, 2002. S. 5–40.

1047. Kuhn W. The Christian Mission to China under Mongol Occupation: challenges and opportunities // Hermeneutica. 2006. Vol. 6. P. 1–17.

1048. Kunstmann F. Studien über Marino Sanudo dem Aelterem mit einem Anhang seiner ungedruckten Briefe // Aus den Abhandlungen der k. bayr. Akademie d. W. III. Cl. VII. Bd. III. Abth. München: Verlag der k. Akademie, in Commission bei G. Franz, 1885. 123 s.

1049. La Cronique des Veniciens de Maistre Martinda Canal. Cronaca Veneta del Maestro Martino da Canale dall 'origine dalla città sino all'anno MCCLXXV tratta da un codice della biblioteca Riccardiana per cura di Filippo-Luigi Polidori, con la versione Italiana del conte Giovanni Galvani e le annotazioni di varii // Archivio Storico Italiano. Firenze, 1845. T. VIII. P. 229–766.

1050. Laiou A. E. Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronic II 1282–1328 // Harvard Historical Studies. Cambridge: Harvard University Press, 1972. Vol. LXXXVIII. XII+388 p.

1051. Lala E. Regnum Albaniae, the Papal Curia, and the Western Vision of a Boderline Nobility. In partial fulfillment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy. Budapest, 2008. VI+215 p.

1052. Lang D. M. Lives and Legends of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original texts. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976. 180 p.

1053. de Lasteyrie R. Cartulaire général de Paris, ou Recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris. Paris: Imprimerie Nationale, M DCCC LXXXVII. T. I 528–1180. XLV+564 p.

1054. Latham J. Sun-Gods and Soviets: Historicising a North Caucasian Nart Saga // Iran and the Caucasus. Leiden, 2016. № 20. P. 159–178.

1055. Latourette K. S. A History of Christian Missions in China. New York: MacMillan Company, 1929. T. I. XII+930 p.

1056. Laurent V. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople. Paris, 1971. Vol. 1. Fasc. 4. Les registes de 1208 à 1309. XXVIII+635 p.

1057. Le Destān d'Umūr Pacha (Düstürnâme-i Enverī). Texte, traduction et notes par Irène Mélikoff-Sayar // Bibliothèque Byzantine. Documents 2. Paris: Presse Universitaires de France, 1954. 155 p.

1058. Lettre de M. Tokaref a M. Brosset, sur quelques antiquités chrétiennes alters, des environs de l'Elbrouz. (Lu le 19 octobre 1849) // Bulletin de la Classe Historico-Philologique de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. St.-Pétersbourg, Leipzig, 1850. T. VII. Col. 232–236.

1059. Les registes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les actes des patriarches. Fasc. II. Les registes de 715 à 1043 par V. Grumel des Augustins de l'Assomption // Le patriarcat Byzantin. Recherches de Diplomatique, d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques publiées par l'Institut d'Études Byzantines des Augustins de l'Assomption. Paris; Socii Assumpcionistae Chalcedonenses, 1936. Serie I. XXIII+267 p.

1060. Les registres de Grégoire X (1272–1274). Recueil des bulles de ce Pape publiées ou analyses d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par M. Jean Guiraud. Paris: Thorin & Fils, Éditeurs, 15 Aout 1892. Fasc. I. 421+55 p.

1061. Liščak V. Odoric of Pordenone's Itinerarium and Mongolian China in the fourteenth century. Taiwan Fellowship Scholar 2016 51 p. [сайт] URL: https://www.academia.edu/31176536/Odoric_of_Pordenones_Itinerarium_and_Mongolian_China_in_the_Fourteenth_Century.

1062. Liščak V. The Christian Nobles at the Court of Great Khan, as Described in Medieval European Sources // Золотоордынское обозрение. Казань, 2017. Vol. 5. № 2. P. 276–289.

1063. Littleton C. S., Malcor L. A. From Scythia to Camelot: a radical reassessment of the legends of King Arthur, the Knights of the Round Table, and the Holy Grail // Garland reference library of the humanities. New York & London: Garland Publishing, Inc., 2000. Vol. 1795. XXXV+388 p.

1064. Le Livre de la Création et de l'histoire de Motahhar b. Tâhir el-Maqdisî attribué a Abou-Zeïd Ahmed b. Sahl el-Balkhî publié et traduit d'après le Manuscrit de Constantinople par M. Cl. Huart. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1907. T. IV. VI+261 p.

1065. Lubotsky A. Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript // Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 859. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik Herausgegeben von Bert G. Fragner und Florian Schwarz Nr. 76. Grammatica Iranica Herausgegeben von Velizar Sadovski. Bd. 2. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2015. 69 p.

1066. Macoudi. Les Prairies D'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris, M DCCC LXIII. T. II. V+467 p.

1067. Mandeville's Travels. Translated from the French od Jean Outrmeuse. Edited from Ms. Cotton Titus c. XVI, in the British Museum. By P. Hamelius // The Early English Text Society. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. and Humphrey Milford, Oxford University Press, MDCCCXIX. Original Series. № 158. Vol. I.: Text. XVII+217 p.

1068. Mandeville's Travels. Translated from the French od Jean Outrmeuse. Edited from Ms. Cotton Titus c. XVI, in the British Museum. By P. Hamelius // The Early English Text Society. London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1923. Original Series. № 158. Vol. II.: Introduction and Notes. VII+189 p.

1069. Marco Polo. The Discription of the World. A. C. Moule & Paul Pelliot. London: George Routledge & sons limited. Carter Lane, MCMXXXVIII. Vol. I. 595 p.

1070. Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940). Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1903. L+557 s.

1071. Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile. Edited and translated by Pauline Allen and Bronwen Neil. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002. XV+210 p.

1072. McGeer E., Nesbitt J., Oikonomides N. Catalog of Byzantine seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. – Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2005. Vol. 5. The East (continued), Constantinople and Environs, Unknown Locations, Addenda, Uncertain Readings. 216 p.

1073. Meyendorff J. Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. Collected Studies. London: Variorum Reprints, 1974. 292 p.

1074. Mikaberidze A. Maria-Martha Bagrationi in Byzanz und Georgien (Bemerkungen zu ihrer Prosopograie im Lichte jüngster archäologischer Ausgrabungen) // *Caucasica*. The Journal of Caucasian Studies. Tbilisi, 1998. Vol. 1. S. 128–159.

1075. Mikaberidze A. Die byzantinische Kaiserin Maria-Martha im Lichte neuerer archäologischer Ausgrabungen // *Byzantinische Malerei. Bildprogramme-Ikonographie-Stil*. Symposium in Marburg vom 25.–29.6.1999. Wiesbaden, 2000. S. 183–210.

1076. Miller W. Trebizond. The Last Greek Empire. London: Society for Promoting Christian Knowledge, New York and Toronto: the Macmillan Co. Printed in Great Britain, 1926. 140 p.

1077. Minorsky V. *Caucasica III: The Alān Capital *Magas and the Mongol Campaigns* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. London, 1952. Vol. 14. № 2. P. 221–238.

1078. Minorsky V. *Studies in Caucasian History*. London: Taylor's Foreign Press, 1953. 178 p.

1079. Minorsky V. *A History of Sharvān and Darband in the 10th–11th centuries*. Cambridge: W. Heffer & sons LTD, 1958. VII+187+32 p.

1080. *Mission to Asia. Narratives and letters of the Franciscan missionaries in Mongolia and China in the thirteenth and fourteenth centuries*. Translated by a nun of Stanbrook Abbey. Edited and with an introduction by Christopher Dawson. New York: Harper & Row, Publishers, 1966. XXXIX+246 p.

1081. *Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum*. Hannoverae et Lipsiae: Impensis Bibliopolii Hahniani, MDCCCVIII. Legum section III. Concilia. T. II. P. II. P. XI+467–1015.

1082. *Monumenta historica Boemiae nusquam antehac edita, quibus non modo patriae, aliarumque vicinarum regionum, sed et remotissimarum gentium historia mirum quantum illustratur, collectit et partim autographis, partim ex legitimis apographis codicibus recensuit, cum variis manuscriptis exemplaribus*

contulit, plurimis animadubrisionibus ærique incisus sigillis adornavit, denique locupletissimo indice instruxit P. Gelasius Dobner a S. Catharina, E. Clericis regularibus scholarum piarum. Pragæ: Literis Joannis Josephi Clauser, Regii Typographi, MDCCLXVIII. T. II. 506 p.

1083. Moorman J. A History of the Franciscan Order: from its origins to the year 1517. Oxford: at the Clarendon Press, 1968. XII+641 p.

1084. Mosheim Io. L. Historia Tartarorum Ecclesiastica. Helmstadt: apud Fridericum Christianum Weygand, M DCC XXXXI. 216 p.

1085. Mote F. W. Imperial China: 900–1800. London: Harvard University Press, 2003. XIX+1107 p.

1086. Moule A. C. Documents Relating to the Mission of the Minor Friars to China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1914. July. P. 533–599.

1087. Moule A. C. Christians in China before the year 1550. London: Society for Promoting Christian Knowledge Northumberland avenue, W. C. 2; New York and Toronto: The MacMillan Co, 1930. XVI+293 p.

1088. Nicephori Basilacae orationes et epistolae. Recensuit Antonius Garzya / Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: BSB B. G. Teubner verlagsgesellschaft, 1984. XIV+138 p.

1089. Nicephori Bryennii commentarii // Ioannes Cinnamus. Nicephorus Bryennius. Recensuit Augustus Meineke. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae, MDCCCXXXVI. P. 17–166.

1090. Nicéphori Bryennio Histoire. Introduction, texte, traduction et notes par Paul Gautier // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Bruxellis: Byzantion, 1975. Vol. IX. Nicephori Bryennii Historiarum Libri Quattuor. Series Bruxellensis. 409 p.

1091. Nicephori Gregorae Byzantina Historia Graece et Latine cum annotationibus Hier. Wolfii, Gar. Ducangii, Io. Boivini et Cl. Capperonnerii. Cura Ludovici Schopeni // Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae: impensis Ed. Weberi, MDCCCXI. Vol. I. C+568 p.

1092. Nicephori Gregorae Historae libri postremi ab Immanuele Bekkero // Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae: impensis Ed. Weberi, MDCCCLV. Vol. III. VIII+587 p.

1093. Nicholai, Constantinopolitani Episcopi. Epistolæ. Accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne // Patrologiæ cursus completus. Series Latina Prior. Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1868. T. CXI. Col. 29–392.

1094. Nicholas I Patriarch of Constantinople: Letters. Greek text and English translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink // Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Dumbarton Oaks Texts II. Washington, District of Columbia: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University, 1973. Vol. VI. XXXVII+631 p.

1095. Nikolaishvili S. Byzantium and the Georgian World c. 900–1210: Ideology of Kingship and Rhetoric in the Byzantine Periphery. Doctoral Dissertation. Budapest, Hungary, 2019. 262 p.

1096. Nilus Doxapatrius, Ecclesiae Cpolitanae Syncellus. Notitia Thronorum patriarchalium, ad Rogerium Siciliae regem, ex Stephani Le Moine Variis Sacris // Patrologiae cursus completus. Series Graeca Prior. Accurate J.-P. Migne. Parisiis, 1864. T. CXXXII. Col. 1083–1114.

1097. Norden W. Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reichs (1453). Berlin: B. Behr's Verlag, 1903. XIX+764 s.

1098. Notices historiques et topographiques concernant les colonies italiennes en Gazarie par le professeur Phillipp Bruun // Memoires de l'Academie Imperiale des sciences de St.-Petersbourg. St.-Petersbourg: Commissionnaires de l'Academie Imperiale des sciences, 1866. Ser. VIIe. T. X. № 9. 100 p.

1099. Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes par Jean Darrouzès // Géographie Ecclesiae de l'empire Byzantin. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1981. T. I. XVI+521 p.

1100. Ögel B. Sino-Turcica: Çingiz Han Çin'deki hanedanın Türk müşavirleri // IQ Kültür Sanat Yayıncılık; 30. İnceleme-Araştırma-Dizisi; 13. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2002. XXII+412 s.

1101. Ognibene P. Jäbä and Sübä'ätäi's Military Expedition to the West: Sources of the first Struggle between the Alans and the Mongols // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. P. 163–186.

1102. d'Ohsson C. Des Peuples du Caucase et des Pays au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, dans le dixième siècle, ou Voyage d'Abou-el-Cassim. Paris: Chez Firmin Didot Pere et Fils, 1828. XXII+284 p.

1103. Orbis Seraphicus. Historia de Tribus Ordinibus a Seraphico Patriarcha S. Francisco Institutis, Deque eorum Progressibus, & Honoribus per Quatuor Mundi Partes, Scilicet Europam, Asiam, Africam, et Americam, In Obsequium Iesu Christi, & Ecclesiae Romanae, atque in Fidei Catholicae defensionem, & dilatationem reportatis. De Missionibus Inter Infideles. Romæ: Typis Ioannis Iakobi Komarek Bohemi apud Angelum Custodem, MDCLXXXIX. T. I. XVI+705 p.

1104. Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis. Studio & opera R. P. F. Michaelis le Quien, Morino-Boloniensis, Ordinis Fratrum Praedicatorum. Opus posthumum. Parisiis: ex Typographia Regia, M. DCCXL. T. I. Tres magnas complectens Diaceses Ponti, Asiae & Thraciae Patriarchatus Constantinopolitano subjectas. 1450 col.+XLIX p.

1105. Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis. Studio & opera R. P. F. Michaelis le Quien, Morino-Boloniensis, Ordinis Fratrum Praedicatorum. Opus posthumum. Parisiis: ex Typographia Regia, M. DCCXL. T. II. In quo Illyricum Orientale Patriarchatum Constantinopolitanum pertinens, Patriarchatus Alexandrinus et Antiochenus magnaeque Chaldaeorum et Jacobitarum Diaceses exponuntur. 1605 col.+L p.

1106. Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius Orientis. Studio & opera R. P. F. Michaelis le Quien, Morino-Boloniensis, Ordinis Fratrum Praedicatorum. Opus posthumum. Parisiis: ex Typographia Regia, M. DCCXLb. T. III. Ecclesiam Maronitarum, Patriarchatum Hierosolymitanum [et] quotquot fuerunt ritus latini patriarchae quam inferiores praesules in quatuor patriarchatibus [et] in Oriente universo complectens. 1416 col.+XXVIII p.

1107. Parry K. Byzantine-rite Christians (Melkites) in Central Asia and China and their contacts with the Church of the East // *Winds of Jingjiao: Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia. Orientalia-Patristica-Oecumenica.* Zürich, 2016. Vol. 9. P. 203–220.

1108. Pelliot P. Le nom turc du vin dans Odoric de Pordenone // T'oung Pao. 1914. Second Series. Vol. 15. № 3. P. 448–453.

1109. Pelliot P. Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient // T'oung Pao. 1914a. Second Series. Vol. 15. № 5. P. 623–644.

1110. Pelliot P. Le mot bigni (ou begni?), «vin», en turc // T'oung Pao. 1925–1926. Second Series. Vol. 24. № 1. P. 61–64.

1111. Pelliot P. A Thousand Years of the Tartars, by E. H. Parker, Londres, Kegan Paul, Trench, Triebner & Co., 1924, in-8, pp. XIII + 288, avec 3 cartes et 2 pl.; 12 sh. 6 d. // T'oung Pao. 1925–1926a. Second Series. Vol. 24. № 2/3. P. 285–287.

1112. Pelliot P. Notes on Marco Polo I. Paris: Imprimerie Nationale Librairie Adrien-Maisonneuve, 1959. XII+611 p.

1113. P. P. La légende de S. Orentius et de Ses Frères Martyrs // *Analecta Bollandiana.* Bruxelles, Paris, 1938. T. LVI. P. 241–264.

1114. Pii Secundi Pontificis Max. Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt, a R. D. Ioanne Gobellino Vicario Bonnen. iamdiu compositi, & a R. P. D. Francisco Bandino Picolomineo archiepiscopo Senensi ex vetusto originali recogniti. Quibus hac editione accedunt Jacobi Picolomineo Archiepiscopo Senensi ex ex vetusto originale recogniti. Quibus hac edition Jacobi Picolominei, Cardinalis Papiensis, qui Pio Pont. coaevus & familiaris fuit, Rerum Gestarum sui temporis, & ad Pii continuationem, commentarii loculentissimi; Eiusdemque Epistolae per elegantes, rerum reconditarum plenissimae. Prostat Francofurti in Officina Aubriana, M. DC. XIV. 909 p.

1115. Pishchulina V. Features of Temple Construction on the Model of the North-Eastern Borders of the Byzantine Empire in the 10th–11thcenturies // *Middle-East Journal of Scientific Research* 2013. № 17 (12). P. 1651–1661.

1116. Pogodin A. Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // *Byzantinoslavica.* Pragur, 1937–1938. С. 128–148.

1117. Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller, 2008. 700 s.

1118. Preiser-Kapeller J. Webs of conversion. An analysis of social networks of converts across Islamic-Christian borders in Anatolia, South-eastern Europe

and the Black Sea from the 13th to the 15th cent. // International Workshop: «Cross-Cultural Life-Worlds In Pre-Modern Islamic Societies: Actors, Evidences And Strategies», University of Bamberg (Germany), 22–24 June 2012. Bamberg, 2012. P. 1–29.

1119. Preiser-Kapeller J. Zwischen Konstantinopel und Goldener Horde: die byzantinischen Kirchenprovinzen der Alanen und Zichen im mongolischen Machtbereich im 13. und 14. Jahrhundert // *Caucasus during the Mongol Period – Der Kaukasus in der Mongolenzeit*. Wiesbaden, 2012a. S. 199–216.

1120. Preiser-Kapeller J., Mitsiou E. Mercantile and Religious Mobility between Byzantines, Latins and Muslims, 1200–1500: On the Theory and Practice of Social Networks // *Medieval Worlds*. 2019. № 9. P. 187–217.

1121. Prinke R. Kata of Georgia, daughter of king David IV the Builder, as Wife of Sebastokrator Isaakios Komnenos // *Foundation*. 2011. T. 3 (6). P. 489–502.

1122. *Prosopographisches Lexikon der Paläiogenzeit*. CD ROM-Version. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001.

1123. *Reisen des Johannes Schiltberger aus München in Europa, Asia und Afrika von 1394 bis 1427*. München: Auf Kosten des Herausgebers, 1859. XVI+166 s.

1124. Ράλλη Γ. Α., Ποτλη Μ. *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων, των τεραγίων και πανευφύμων Άποστόλων και των ιερών Οικουμενικών και Τοπικών Συνόδων και των κατα μέρος Πατέρων*. Αθήνησιν: εκ της τυπογραφίας Γ. Χαρτοφυλακος, 1852. T. 2. 732 σ.

1125. Rayfield D. *Edge of Empires. A History of Georgia*. London: Reaktion Books Ltd, 2012. 479 p.

1126. *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum 1198 ad anno 1304*. Edidit Augustus. Potthast. Berolini: Prostat in aedibus Rudolphi de Decker prototypographi Regii et intimis, MDCCCLXXV. T. II. P. 943–2157.

1127. *Reise in die Krym und den Kaukasus von Motitz von Engelhardt und Friedrich Parrot*. Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1815. Th. 1. XVI+264 s.

1128. *Relatione della Colchide hoggi detta Mengrellia nella quale si tratta dell'Origine, Costumi e Cose naturali de quei Paesi*. Del P. D. Archangelo Lamberti chierico regolare, Missinario in quelle Parti. Napoli: apresso Camillo Cavalli, 1654. 240 p.

1129. *Rewriting Caucasian history: the medieval Armenian adaptation of the Georgian Chronicles: the original Georgian texts and the Armenian adaptation*. Translated with introduction and commentary by Robert W. Thomson (Oxford oriental monographs). Oxford: Clarendon Press, 1996. LIV+408 p.

1130. Richard J. *Les Missionnaires latins chez les Kaitak du Daghestan (XIVe–XVe siecles)* // *Труды XXV Международного конгресса востоковедов*. Москва 9–12 августа 1960. М., 1963. T. III. P. 606–611.

1131. Richard J. *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIIIe–XVe siècles)* // *Publications de l'École française de Rome*, 33. Rome: École Française de Rome, 1977. XXXIV+325 p.

1132. de la Roncière Ch., Dorez L. Lettres inédites et memoires de Marino Sanudo l'ancien (1334–1337) // *Bibliothèque de l'École des Chartes*. Paris, 1895. T. LVI. P. 21–44.

1133. Russell J. R. Zoroastrism in Armenia // *Harvard Iranian Series*. Cambridge: Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations and National Association for Armenian Studies and Research, 1987. Vol. V. VI+578.

1134. Sachau E. Zur Ausbreitung des Christentums in Asien // *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaft. Philosophisch-Historische Klasse*. Berlin, 1919. Nr. 1. S. 1–80.

1135. Shapira D. D. Y. Some Notes on Jews and Turks // *Karadeniz Araştırmaları*. 2008. Sayı 16 Kiş. P. 25–38.

1136. Schlumberger G. Sigillographie de l'Empire Byzantin. Paris: Ernest Leroux, éditeur, M. D. CCC. LXXXIV. VII+749 p.

1137. Scholion sive Hypomnesticum // *Patrologiæ cursus completus. Series Latina Prior*. Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1870. T. CXXIX. Col. 683–690.

1138. *Scriptores Syri. Textus. Series Tertia – Tomus XIV. Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens* edidit I.-B. Chabot. I // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Louvain: Imprimerie Orientaliste, L. Durbecq, MDCCCCVII. Vol. 109. II+266 p.

1139. *Scriptores Syri. Textus. Series Tertia – Tomus IV. Chronica Minora // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Parisiis: E Typographeo Reipublicae, MDCCCCIII. 378+304 p.

1140. Seibt W. Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich. 1 Teil. Kaiserhof // *Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik*. Wien, 1978. Bd. II. 350 s.

1141. Seibt W. Metropoliten und Herrscher der Alanen auf byzantinischen Siegeln sigillides 10.–12. Jahrhunderts // *Сфрагистика и история культуры*. Сборник научных трудов, посвященный юбилею В. С. Шандровской. СПб., 2004. S. 50–59.

1142. Seibt W. Zukunftsperspektiven der byzantinischen Siegelkunde – Auf welchen Gebieten sind die bedeutendsten Wissenszuwächse zu erwarten? // *Ἐπερὶόνδε*. Proceedings of the 10th International Symposium of Byzantine Sigillography (Ioannina, 1.–3. October 2009). Wiesbaden 2011. S. 17–36.

1143. Seibt W. Was lehren die Siegel über die Verwaltung von Cherson im Mittelalter? // *Зборник радова Византолошког Института L (Recueil des travaux de l'Institut d'Études Byzantines L/1. Mélanges Ljubomir Moksimović)*. Београд, 2013. S. 187–194.

1144. Selmeczi L. Ясы в Венгрии в XIII–XIV веках // *Chronica. Annual of the Institute of History of the University of Szeged*. Szeged, 2008. Vol. 7–8. C. 204–207.

1145. Serruys H. Foreigners in the Metropolitan Police during the 15th Century // *Oriens Extremus*. Wiesbaden, 1961. Vol. 8. № 1. P. 59–83.

1146. *Spicilegium Romanorum*. Romae: Typis Collegii Urbani, M.DCCC. XLIV. T. X. Synodus Cpolitana, Constantinus Diaconus, Severus Ant., Leontius, Nicephorus part., Nicolaus I part., Photius ad Armenios, et minora alia. Poggii epistolarum centuria et oratio. XXXII+392+472 p.

1147. Strahl Ph. Beiträge zur Russischen Kirchengeschichte. Halle: Renger, 1827. Bd. 1: a. Angabe und Kritik der Quellen der russischen Kirchengeschichte. – b. Chronologischer Abriß der ganzen russischen Kirchengeschichte. – c. Geschichte der Irrlehren und des Sektenwesens in der russischen Kirche. – d. Chronologisches Verzeichniß der russischen Regenten und Oberhäupter der Kirche. 393 s.

1148. Stiernon L. Notes de titulature et de prosographie byzantines: Adrien (Jean) et Constantin Comnène, sébastes // Revue des études byzantines. Paris, 1963. T. XXI. P. 179–198.

1149. Swanson M. N. The Christian al-Ma»mun Tradition // Christians at the heart of Islamic rule: church life and scholarship in 'Abbasid Iraq. The history of Christian-Muslim relations. Leiden-Boston, 2003. Vol. 1. P. 63–92.

1150. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: e Codice Sirmondiano nunc Berolinensi; adiectis synaxariis selectis. Opera et studio Hyppolyti Delehaye. Bruxellis: Apud Socios Bollandianos, 1902. 1180 col.

1151. Synodicon Orientale ou recueil de Sinodes Nestoriens, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot // Tiré des Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et Autres Bibliothèques. Paris: Imprimerie Nationale. Librairie C. Klincksieck, Rue de Lille, 11, MDCCCXII. T. XXXVII. 695 p.

1152. Szabó L. A Jászok magyarországi betelepédése // Különnyomat a Jász Múzeum Jubileumi Évkönyvéből. Jászberény, 1974. Old. 9–19.

1153. Tamarati M. L'Église Géorgienne: Des Origines Jusqu'a Nos Jours. Avec 104 Portraits et reproductions de Monuments Géorgiens Deux Cartes Géographiques et de Nombreux Documents Inédits. Rome: Imprimerie de la Société Typographico-Editrice Romaine, 1910. XV+710 p.

1154. Tăpkova-Zaimova V., Miltenova A. Historical-Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria. Sofia: Изток-Запад, 2011. 605 p.

1155. Tardy L. The Caucasian Peoples and Their Neighbours in 1404 // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1978. T. XXXII. Fasc. 1. P. 83–111.

1156. The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the Kingdoms and Marvels of the Earth: Newly done into English by Henry Yule C. B. Newly translated and with notes, maps, and other illustrations. In two volumes. London: John Murray Albemarle Street, 1875. Vol. II. XXI+606 p.

1157. The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine. Translated from the Latin, and edited, with an Introductory Notice by William Woodville Rockhill, Honory Corresponding Member of the Royal Geographical Society. London: Printed at the Bedford Press 20 and 21, Redkordbury, W. C., M. DCCCC. LVI+304+20 p.

1158. The Histories. Laonicos Chalkokondyles. Translated by Anthony Kaldellis // Dumbarton Oaks medieval library. Cambridge, London: Harvard University Press, 2014. Vol. II. 559 p.

1159. The History and Eulogy of Monarchs. Translated and with commentary by Dmitri Gamq'relidze // *Kartlis Tskhovreba. A History of Georgia*. Tbilisi, 2014. P. 227–286.

1160. The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dashurançi. Translated by C. J. F. Dowsett. Lecturer in Armenian School of Oriental and African Studies // *London Oriental Series*. London: Oxford University Press, New York, Toronto, 1961. Vol. 8. XXI+252 p.

1161. The «Opus Majus» of Roger Bacon, edited with introduction and analytical table by John Henry Bridges fellow of the Royal College of Physicians sometime fellow of Oriel College. In two volumes. Oxford: at the Clarendon Press, M DCCC XCVII. Vol. I. CLXXXVII+404 p.

1162. The Oriental Geography of Ebn Haukal, an Arabian traveller of the tenth century. Translated from a Manuscript in his own Possession collated with one preserved in the Library of Eton College by Sir William Ouseley, Knt. LL. D. London: at the Oriental Press, by Wilson & Co, 1800. XXXVI+327 p.

1163. The Successors of Genghis Khan. Translated from the Persian of Rashīd al-Dīn by John Andrew Boyle // *Persian Heritage Series*. New York, London: Columbia University Press, 1971 XI+372 p.

1164. The text and versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis as printed for the first time by Hakluyt in 1598 together with some shorter pieces. Edited by C. Raymond Beazley, M. A., F. R. G. S. Fellow of Merton College, Oxford. London: Printed for the Hakluyt society, M.DCCCIII. XX+345 p.

1165. The Travels of Bertrandon de La Brocquière, coucellor & first esquire – carver to Philippe, le Bon, Duke of Burgundy, to Palestine: And His Return from Jerusalem Overland to France, During the Years 1432 & 1433. Extracted and put into modern French from a Manuscript in the National Library at Paris and published by M. le Grand d'Aussy, in the fifth Vol. of the *Mem. de l'Institut*. Translated into English by Thomas Johnes, esq. M. DCC. VII, At the Hafod Press, by James Henderson. 336 p.

1166. The Travels of Marco Polo. Translated into English from the text L. F. Benedetto by Professor Aldo Ricci. With an Introduction and Index by Sir E.VIII+439 p.

1167. Theodoridis D. Ein byzantinisches Bleisiegel mit zwei Prägungen aus dem 11. Jahrhundert // *Studies in Byzantine Sigillography 2*. Washington, 1990. S. 61–65.

1168. Theodorus Alaniae Episcopus. Alanicus, sive de itinere suo per Alaniam // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca Posterior*. Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1865. T. CXL. Col. 385–414.

1169. *Thesaurus Temporum*, Eusebii Pamphili Cæsareae Palestinæ Episcopi, *Chronicorum Canonum*. Amsterdami: Apud Joannem Janssonium, CIOIOC LVIII. 345 p.

1170. Thordarson F. Notes on the Religious Vocabulary of the Alans // *Annual of Medieval Studies at Central European University*. Budapest, 2000. Vol. 6. P. 213–225.

1171. Thordarson F. Ossetic Grammatical Studies // Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 788. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik Herausgegeben von Bert G. Fragner und Velizar Sadovski Nr. 48. The Institute for Comparative Research in Human Culture/ Institutet for Sammenlignende Kulturforskning, Series B: Skrifter CXXXI. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009. 255 s.

1172. Toepel A. Christians in Korea at the End of the Thirteenth Century // Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia. *Orientalia-Patristica-Oecumenica*. Wien, Berlin, 2009. Vol. I. P. 279–289.

1173. Toepel A. Ein Brief Papst Johannes' XXII. an den koreanischen König // *Scrinium: Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. 2011–2012. Vol. 7–8. *Ars Christiana*. In memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928 – 6.VI.1995). P. II. S. 307–313.

1174. Treiyer A. R. The Chronology of Events in the History of Pachymeres related to the battle of Bapheus and the beginning of the Ottoman Empire // *International Journal of Humanities and Social Science*. 2017. Vol. 7. № 8. August. P. 23–48.

1175. Tyrannii Rufini Aquileiensis presbyteri opera omnia quae de suo elucubravit // *Patrologiae cursus completus, sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt*. Parisius: Excudebatur et venit apud editorem, in via dicta D'Amboise, prope portam Lutetiae parisiarum vulgo d'Enfer nominatam, seu Petit-Montrouge, 1849. Series prima. T. XXI. 1216 col.

1176. Vásári I. Cumans and Tatars. *Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans, 1185–1365*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. XVI+230 p.

1177. Vasiliev A. A. *The Goths in the Crimea*. Cambridge: George Banta Publishing Company Menasha, Wisconsin, 1936. VII+292 p.

1178. *Vetera monumenta historica Hungaricum sacram illustrantia maximam partem nondum edita ex tabulariis Vaticanis deprompta collecta ac serie shronologica disposita ab Augustino Theiner*. Romae: typis Vaticanis, MDCCCLIX. T. I. Ab Honorio PP. III. usque Clementem PP. VI. 1216–1352. XLII+837 p.

1179. Vinogradov A. Yu. *History of Christianity in Alania before 932* // Basic Research Program. Working Papers. Series: Humaninies WP BRP 146/HUM/2017. Moscow, 2017. 14 p.

1180. Vinogradov A. Yu. *International Position of Christian Alania in 10th century* // Basic Research Program. Working Papers. Series: Humaninies WP BRP 147/HUM/2017. Moscow, 2017a. 13 p.

1181. Vivien de Saint-Martin. *Etudes ethnographiques et historiques sur les peuples nomades qui se sont succede au nord du Caucase dans les six premier siecles de notre ere. Les Alains* // Vivien de Saint-Martin. *Etudes de geographie ancienne et d'ethnographie asiatique*. Paris, 1850. T. I. P. 101–230.

1182. *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière*. Paris: Ernest Leroux Éditeur, M. D. CCC. XCII. LXXLVIII+323 p.

1183. *Voyage de Boukhtarminsk a Gouldja ou Ili (I), capitale de la Dzungarie Chinoise. Entrepris en 1811 par M. Poutimstev, enterpréte du gouvernement Russe // Magazine Asiatique, ou Revue Geographique et Historique*. Paris, Janvier 1826. T. 1. P. 173–229.

1184. William of Adam. *How to Defeat the Saracens: Guillelmus Ade, Tractatus quomodo Sarraceni sunt expugnandi*. Text and Translations with Notes Giles Constable in collaboration with Ranabir Chakravarti, Olivia Remie Constable, Tia Kolbaba, and Janet M. Martin // *Dumbarton Oaks Medieval Humanities* 3. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2012. XII+138 p.

1185. White M. *Military saints in Byzantium and Rus, 900–1200*. New York: Cambridge University Press, 2013. XV+255 p.

1186. Yingsheng L. *A Lingua Franca along the Silk Road: Persian Language in China between the 14th and 16th Centuries // Aspects of the Maritime Silk Road: From the Persian Gulf to the East China Sea*. Wiesbaden, 2010. P. 87–95.

1187. Zhivkov B. *Khazaria in the Ninth and Tenth centuries*. Translated by Daria Manova // *East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450*. Leiden-Boston: Brill, 2015. Vol. 30. XV+335 p.

1188. Zuckerman C. *Les Alains et les As dans le haut Moyen Âge // NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology & Language*. Paris–Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw. 2003. Vol. II. № 1–2. P. 127–162.

1189. Zuckerman C. *The End of Byzantine Rule in North-Eastern Pontus // Материалы по Археологии, Истории и Этнографии Таврии*. Симферополь, 2017. Вып. XXII. P. 311–336.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предложенное исследование позволяет подтвердить политеистический характер традиционной религии алан, одним из важных элементов которой была идолатрия. Аланы могли поклоняться своим богам, как в форме рукотворных идолов, так и в форме естественных природных объектов. В таком контексте большое значение должно было отводиться самой горно-предгорной местности обитания алан. На протяжении всей их истории традиционная религия сохраняла свое влияние и потенциал воздействия на собственно аланское население. Некоторые археологические материалы позволяют связать их с идолатрией алан, отмеченной письменными источниками. Причем, наблюдается продолжение сарматских религиозных традиций в аланском обществе как непрерывной линии. Попытки представить алан исповедующими некий «аланский вариант зороастризма», непосредственно зороастризм или воспринявшими некоторые зороастрийские традиции за счет влияния согдийцев, персов и пр. неубедительны.

Первые контакты алан с иудаизмом могли состояться еще в дохазарский период за счет появления иудейских общин на Боспоре. Позднее иудейские общины появились непосредственно в Хазарии, а иудаизм получил статус официальной государственной религии. Вместе с тем, иудаизм не имел столь уж широкого распространения в Хазарии, в том числе, и среди вошедших в ее состав иных образований, включая Аланию. Иноплеменные иудейские элементы могли находиться непосредственно в Алании.

К данному периоду, особенно на этапе представления иудаизма как официальной государственной религии Хазарии, логично отнести положение, когда некоторые элементы данной монотеистической религии могли быть контаминированы в соответствующие культовые и ритуальной сферы собственно аланской религии. Нельзя исключать возможность принятия иудаизма и некоторыми аланами, но неопровержимых данных в пользу такого положения нет. Тем более, нет соответствующих данных в отношении социальных верхов аланских обществ и государственного образования. Вместе с тем, положение иудаизма в Хазарии могло способствовать знакомству с его догматами представителей собственно алан. Но надо иметь в виду, что и две другие авраамистические религии – христианство и ислам – также были представлены в религиозной

жизни Хазарии, что, несомненно, усиливало идейные позиции монотеистических воззрений.

Первые контакты алан с арабами-мусульманами, фиксируемые к середине VII в., имели враждебный характер, происходили вдали от собственно Алании и были обусловлены боевым участием алан в коалициях, противостоящих экспансии арабов. События не обеспечивали для алан даже минимальной возможности непосредственно ознакомиться с исламом. Активная фаза контактов между аланами и арабами, непосредственно на территории проживания алан, наступает в конце первой четверти VIII в.

Но данные события не дают никаких оснований полагать принятие аланами или их частью ислама. Не дают к тому повода и сообщения о временных выплатах частью алан подушного налога арабам. Арабами проводились жесточайшие вторжения на территорию алан. Аланы продолжили участие в антиарабских коалициях, ни разу не выступив на стороне арабов. В конечном итоге, аланы всегда оставались за границами арабских владений и их администраций, что объективно не позволяло осуществлять давление по распространению среди местного населения ислама. Стойкая антиарабская позиция алан исторически может рассматриваться и как антиисламская.

Вместе с тем, в Алании могли быть представлены исламские общины иноэтничного происхождения. Ни один собственно исламский источник не причислял Аланию к исламскому миру, тогда как примеры противопоставления алан исламу надежно устанавливаются. Вместе с тем, вероятны случаи принятия ислама аланами, волею судьбы оказавшимися вдали от Алании непосредственно в исламском мире. Но такие аланы теряли любые связи с родиной. Со временем непосредственно у себя на родине или на соседних территориях аланы могли непосредственно знакомиться с исламским вероучением, что не является основанием для его принятия. В золотоордынский период, в условиях распространения ислама под эгидой монгольских ханов, часть алан также могла принимать ислам. Но данные аланы либо вновь находились за пределами своей родины, либо оказывались оторваны от своих соплеменников в горах, с которыми связан этногенез осетинского народа.

Первые сведения о принятии христианства аланами относятся к их отдельным представителям, которые покинули навсегда Аланию. Из их числа происходят первые аланские святые Сукиасянцы и три безымянных слуги багдадского правителя Мавия, историче-

ским прототипом которого был эмир Сирии ал-Мувайяд. Первые реальные сведения об успехах христианской проповеди среди высших слоев Алании относятся к началу X в., тогда как археологические источники указывают на проникновение христианства на Северный Кавказ в VI в. Следует полагать, что официальное принятие христианства аланским правителем и его ближайшим окружением произошло в 914/915 г. Данная дата определяет факт крещения Алании. Вместе с тем, и непосредственно до этого времени происходило крещение каких-то алан работавшей среди них миссии из Константинополя. Также и создание архиепископии Алании относится к 912–914 гг. С христианством в Аланию приходят и попытки создания собственной письменности.

История Аланской митрополии ставит ряд проблем. Остаются неизвестными ее кафедры. Сам центр митрополии вскоре, возможно, между 1084 г. и 1105 г., оказывается далеко от собственно Алании, что, несомненно, должно было сказаться на деле христианского просвещения более широких масс алан. Свое влияние оказывало и соперничество Трапезунда со слабеющим Константинополем. Вместе с тем, различные источники однозначно относят Аланию к христианскому миру, а алан – к христианам, хотя и свидетельствуют, как минимум, о незавершенности процесса их христианизации и о живучести традиционных верований. Среди алан, покинувших родину в монгольский период, также были представлены христианские и христианизированные элементы. Определенный успех среди алан имела впоследствии католическая пропаганда. Возможно, какую-то деятельность среди них пытались вести и несториане.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ — Византийский временник
ВГУ — Волгоградский государственный университет
ВДИ — Вестник древней истории
ВИ — Вопросы истории
ВНЦ — ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук»
ВО — Вопросы ономастики
ВЯ — Вопросы языкознания
ЖМНП — Журнал Министерства Народного Просвещения
ИАА — Историко-археологический альманах
КБИГИ – Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований
КБНИИ — Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт
КСИА — Краткие сообщения Института археологии РАН
КСИМК — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры
КЭС — Кавказский этнографический сборник
МИАСК — Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа
ПАВ — Петербургский археологический вестник
РА — Российская археология
СА — Советская археология
САИ — Свод археологических источников
КСНЦВШ – Северо-Кавказский научный центр высшей школы
СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СОГУ — Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова
СОНИИ — Северо-Осетинский научно исследовательский институт
СОИГСИ — Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований имени В. И. Абаева — филиала ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук»
ССК — Сборник сведений о Кавказе
ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах
СЭ — Советская этнография
ЭО — Этнографическое обозрение
ЮОНИИ — Юго-Осетинский научно-исследовательский институт имени З. В. Ваниева

Научное издание

Туаллагов Алан Ахсарович
ИУДАИЗМ, ИСЛАМ И ХРИСТИАНСТВО
В ИСТОРИИ АЛАН

Издано в авторской редакции
Технический редактор — *А.А. Караев*
Компьютерная верстка — *А.Ю. Цопанова*
Дизайн обложки — *А.А. Туаллагова*

Подписано в печать 03.11.2023.
Формат бумаги 60×84 ¹/₁₆. Бум. офс. Печать цифровая.
Гарнитура шрифта «Cambria». Усл. п.л. 29,52.
Тираж 300 экз. Заказ №135.

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных
исследований им. В.И. Абаева — филиал ФГБУН Федерального
научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук»
362040, г. Владикавказ, пр. Мира, 10

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре ИП Цопановой А.Ю.
362000, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3