



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2019.6.21>

UDC 94(620)+281.71+94(470.6)
LBC 86.373+86.372+T3(24)0я43

Submitted: 12.05.2019
Accepted: 05.07.2019

PARISH OR SYNAXARIA? TO THE BASIC ELEMENTS OF RELIGIOUS SELF-IDENTITY OF ETHNO-CONFESSIONAL COMMUNITIES OF THE CHRISTIAN ORIENT

Anton A. Voytenko

Center for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Abstract. Introduction. The article focuses on the issues of the basic elements of keeping ethno-religious identity in the communities of the Christian Orient, which found themselves either as a minority under the dominance of another religious tradition, or within the almost complete external isolation suggesting a significant reduction of the former religious tradition and / or excluding its reactivation. The actual basis for the analysis is the history of the Coptic Church (from the period of the late Antiquity / early Byzantium to the modern period), as well as the history of the Alans / Ossetians from the 13th – 14th to the mid 18th centuries. *Methods.* The system analysis is used as the main research approach. Religious communities of the Christian Orient are regarded as closed, self-replicating systems. The paper aims to identify inside these systems the elements that make up the “content” or “superstructure” (preserved and translated to prevent assimilation with the dominant religious tradition and loss of their former identities), and basic elements that provide essential conditions for their successful survival. *Analysis and Results.* Studies of the cultural and religious rise of the Coptic community in the Middle Ages and New Times manifest that the basic elements of its identity preservation and transmission in the new conditions may be found in the transformation of churches / parishes and monasteries into a communicative space and area of religious socialization. The study of the religious situation of Alans / Ossetians in the conditions of almost complete external isolation and reduction of the Orthodox tradition to “popular Christianity” suggests that the sacred space of Christian churches becomes (already as an archetypical model) a point of the syncretic “content” formation, which has a certain strength and defines the cultural and religious identity of the Ossetians for a long time.

Key words: Christian Orient, ethno-confessional identity, history of the Coptic Church, history of Christianity in the North Caucasus, history of the Alans.

Citation. Voytenko A.A. Parish or Synaxaria? To the Basic Elements of Religious Self-Identity of Ethno-Confessional Communities of the Christian Orient. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2019, vol. 24, no. 6, pp. 272-283. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2019.6.21>

УДК 94(620)+281.71+94(470.6)
ББК 86.373+86.372+Т3(24)0я43

Дата получения статьи: 12.05.2019
Дата принятия статьи: 05.07.2019

ПРИХОД ИЛИ СВЯТЦЫ? К ВОПРОСУ О БАЗОВЫХ ЭЛЕМЕНТАХ РЕЛИГИОЗНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОБЩИН ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА

Антон Анатольевич Войтенко

Центр египтологических исследований РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Введение. В статье анализируется вопрос о базовых элементах сохранения этнорелигиозной идентичности в общинах Христианского Востока, попавших либо в ситуацию меньшинства при доминировании иной религиозной традиции, либо долго существовавших в условиях почти полной внешней изоляции, предполагающей значительную редукцию прежней религиозной традиции и / или исклю-

чающей ее реактуализацию. Фактической основой для анализа послужила история Коптской Церкви (от периода поздней Античности / ранней Византии до современного периода), а также история алан / осетин с XIII–XIV по середину XVIII века. *Методы.* В качестве основного исследовательского подхода применялся метод системного анализа. Религиозные общины Христианского Востока рассматривались как замкнутые самовоспроизводящиеся системы. Внутри этих систем было необходимо определить их части, составляющие «контент», или «сохраняемый элемент» (который необходимо было сохранять и транслировать для предотвращения ассимиляции с доминирующей религиозной традицией и потери идентичности этих общин), и базовый элемент, который обеспечивает необходимую основу для успешной трансляции «контента». *Анализ и результаты.* Исследования особенностей культурного и религиозного подъема коптской общины в период Средневековья и Нового времени показывают, что основой сохранения и трансляции ее идентичности в новых условиях было превращение храмов / приходов и монастырей в коммуникативное пространство и пространство религиозной социализации. Исследование религиозной ситуации алан / осетин в условиях почти полной внешней изоляции и редукции православной традиции к «народному христианству» позволяет считать, что сакральное пространство христианского храма становится (уже на архетипическом уровне) центром складывания синкретического «контента», который обладает определенной устойчивостью и на долгое время определяет культурную и религиозную идентичность осетин.

Ключевые слова: Христианский Восток, этноконфессиональная идентичность, история Коптской Церкви, история христианства на Северном Кавказе, история алан.

Цитирование. 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. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2019.6.21>

Введение. Насколько нам известно, вопрос о механизмах сохранения и трансляции этнорелигиозной идентичности в общинах Христианского Востока, оказавшихся в условиях доминирования иной религиозной традиции, еще не рассматривался в полной мере. Но именно на этот вопрос постарались ответить организаторы недавно прошедшего круглого стола в ИСАА в рамках ежегодной конференции «Ломоносовские чтения» (17 апреля 2019 г.). Мероприятие носило название «Святые и святые: ни как основа этноконфессиональной идентичности на Христианском Востоке V–XV вв.»¹. Однако, на наш взгляд, при верно поставленном вопросе организаторы круглого стола дали на него ответ, который, в свою очередь, является поводом для дискуссии. Основу сохранения идентичности они увидели в культе «собственных», или «национальных», святых и мест поклонения им, а также в паломничестве к «местным» святыням. В этом случае в качестве базового элемента сохранения и трансляции локальной христианской традиции выступают образы подвижников и мучеников, которые «цементировали» общину, создавая в среде ее членов систему позитивной самоидентификации. С нашей точки зрения эта гипотеза является достаточно спорной.

Материалы и методы. Наш анализ мы основываем на данных по истории египетской Церкви в период поздней Античности, а также Коптской Церкви в Новое и Новейшее время. Другим важным примером, который мы собираемся подробно разобрать, являются особенности религиозной жизни осетин с конца XIII по середину XVIII века. Анализируемые нами источники относятся к разным группам: главным образом это нарративный, археологический и этнографический материал. Основным исследовательским методом является системный анализ. Этноконфессиональные общины Христианского Востока рассматриваются как замкнутые самовоспроизводящиеся системы. В ходе анализа всех составляющих этих систем выявляются те из них, на которых базируется их воспроизводство (это, условно говоря, «сохраняющий элемент»), и те, что составляют тот «контент», который необходимо сохранять и ретранслировать (то есть «сохраняемый элемент»).

Анализ. Начнем с того, что словосочетание «национальные святые» в данном случае крайне неудачно. Если даже бегло взглянуть на Копто-арабский (или Александрийский) синаксарь, изданный И. Форже в *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* и Р. Бас-

се в *Patrologia Orientalis*, можно без труда убедиться, что основной его массив составляют общевизантийские (общехристианские) святые, среди которых самое значительное место занимают мученики первых трех веков н. э., а затем святые монахи. Следующей, куда более малочисленной группой являются нехалкидонские святые, монахи и епископы. Наконец, самая малочисленная группа – новомученики арабского времени, при этом истории как минимум некоторых из них связаны с переходом в христианство из ислама, что по законам шариата каралось смертной казнью.

Но в Копто-арабском синаксаре мы имеем достаточно поздний срез представлений о святых. А как выяснить степень почитания того или иного святого в Египте периода поздней Античности? До нас дошли фрагменты древних церковных календарей, но из-за своей фрагментарности они мало что могут прояснить в этом вопросе. По счастью, мы располагаем «альтернативным» источником: данными папирусов, острака и граффити, где либо содержатся молитвенные обращения к тому или иному святому, либо упоминаются места его почитания (монастыри, храмы или часовни, воздвигнутые в его честь и т. д.). Часть таких материалов была собрана в монографии А. Папаконстантину [25]. При известных оговорках мы все же можем предполагать, что сведения из этих документальных источников дают объективный «рейтинг» почитания того или иного святого в византийском Египте. Приведем несколько примеров. Наиболее почитаемые святые – архангел Михаил (52 упоминания) и мученики, такие как святые Виктор (61 упоминание), Мина (39 упоминаний), Георгий (24 упоминания) [25, р. 154–159, 146–159, 62–72]. «Рейтинг» святых монахов значительно скромнее: святые Аполлон и Фиб (обычно почитаемые вместе) – 14 упоминаний, святой Онуфрий – 7 упоминаний [25, р. 53–56, 161–162]. Два наиболее почитаемые мученика (Виктор и Георгий) – неегипетского происхождения. При этом на примере Виктора мы видим одну интересную деталь, распространенную не только в Египте, но, вероятно, по всему Христианскому Востоку. Ее можно условно обозначить как «национализация» святого. Коптские редакции Жития относят время его мученичества к правлению

Диоклетиана, а местом его казни некоторые версии текста определяют Антиною (см., например: [5, с. 275]). Один из наиболее известных примеров такого рода – история с почитанием святой Екатерины на Кипре, когда в связи с ее особой популярностью здесь была придумана история о ее кипрском происхождении [19, р. 57].

Есть вполне объективные свидетельства о том, что некоторые святые (в том числе и мученики) неегипетского происхождения были популярны в Египте гораздо больше, чем местные святые. Например, коптскому мученику Стефану, акты которого издал П. ван Миннен [24], не нашлось места в известных в настоящее время синаксарях Коптской Церкви. Другой пример: в своем панегирике св. Антонию Великому нехалкидонский епископ Гермополя Иоанн (конец VI – начало VII в.) упрекает свою паству в болезни глаз: они не видят того, что рядом, но видят то, что далеко (см.: [1, с. 156–157]). Намек вполне прозрачный: иноземных святых, как полагает Иоанн, его паства знает лучше, чем местных. Как уже писалось ранее, примерно в это время (вторая половина VI – начало VII в.) в кругах нехалкидонского клира и монашества происходит борьба за свою религиозную идентичность и некоторые местные святые начинают играть все большую роль в их построениях [1, с. 156–160]. При этом не совсем ясно, насколько подобные «конструкты» пользовались популярностью у простых верующих.

Интересно, что никакой положительной динамики в отношении «национальных» святых у коптов не прослеживается и после завоевания Египта арабами. Если мы обратимся к иконам известного коптского мастера XVIII в. Юханны аль-Армани, то обнаружим вполне «интернациональный» состав почитаемых в то время святых: среди них присутствуют как египтяне (св. Мина, Онуфрий, Барсум Нагой), так и неегиптяне (св. Василид, Меркурий, Георгий, Виктор, эфиопский святой Такла Хайманот) [20, pls.]. Скорее всего, «национальный» фактор никак не сказывался и на динамике роста почитания отдельных святых. Характерен пример св. Меркурия: в византийском Египте его культ, судя по всему, занимал довольно скромное место – А. Папаконстантину насчитала всего 5 его упоми-

наний в документальных источниках [25, р. 145]. При этом после арабского завоевания его почитание резко растет – уже в «Истории церкви и монастырей Египта» абу-ль-Макарима упоминается по крайней мере двадцать семь мест, связанных с его культом (см., например: [25, р. 146]). По мнению Л. Маккоул, в исламское время Меркурий стал рассматриваться египетскими христианами как их покровитель и защитник [25, р. 146]. Это находит косвенное подтверждение в его иконографии: святой мученик получает арабское имя Абу Сайфайн (то есть «Отец двух мечей») и изображается в виде всадника с двумя перекрещенными саблями над головой. Абу Сайфайн до сих пор один из самых популярных коптских святых, а одно из современных чудес, с ним связанное, указывает на него как на покровителя египетских христиан [13].

Однако сама по себе постановка вопроса о «национальных» святых и святынях как некоей основе этнорелигиозной идентичности вызывает множество вопросов. Прежде чем верующий поймет, почему тот или иной святой так сильно почитаем в данной традиции, ему нужно это объяснить. А для того, чтобы смоделировать на их примере позитивную идентичность, нужны те, кто это сделает, и то пространство, где она должна формироваться. Таким образом, святые, особенности христологии, литургическая традиция и многое другое являются ничем иным как «контентом», который составляет то, что необходимо передавать последующим поколениям во избежание их ассимиляции с доминирующей религиозной традицией. Кстати, одним из важных элементов этого «контента» является негативизация доминирующей в обществе культуры или религии. Этот вопрос отчасти уже разбирался нами на примере иудейских общин в Европе и на Ближнем Востоке [2, с. 243–245]. Вероятно, этот психологический механизм является универсальным при стремлении общины или индивидуума сохранить свою идентичность в чужеродной среде. Н. Трубецкой называл эту черту «разлагающей психологией» и находил ряд общих черт в «еврейском национальном характере» и в поведении русской эмиграции по отношению к доминирующей в обществе культуре [17, с. 536–540].

Однако еще раз подчеркнем: все это является только «контентом». А что в данном случае можно считать «сохраняющим элементом»? На наш взгляд, им является пространство храма или монастыря, которое в условиях, когда религиозные общины, ставшие меньшинством, лишены государственной поддержки, превращается не только в литургическое пространство, но и берет на себя функции пространства коммуникации и религиозной социализации. И, вероятно, этот механизм является одним из универсальных в сохранении меньшинством своей этнической, культурной или религиозной идентичности. Интересно в этом смысле вспомнить замечание В. Яновского о Париже второй половины 20-х – конца 30-х гг. прошлого века. Он пишет, что, помимо некоторых французов, в «Париже тех лет почти все кинулись в лоно русской церкви. И не только равнодушные, коренные скептики, но и <...> русские еврейского вероисповедания, даже воинствующие атеисты» [18, с. 93–94]. По сути, мы видим, что приход становится своеобразным «местом сбора» тех, кто хотел бы сохранить свою культурную идентичность.

Для того чтобы проверить, насколько верно наше предположение, следует обратиться к периодам культурного и религиозного подъема в Коптской Церкви со времени арабского завоевания и понять, что лежит в их основе. Уже писалось о том, что после Халкидона на юге Египта предположительно складывается следующая картина: нехалкидонские епископы размещают свои резиденции в монастырях и переносят туда центр своего влияния на паству [3, с. 153–155]. Если эта гипотеза верна, то предполагаемые нами механизмы трансляции этнорелигиозной идентичности в нехалкидонской общине Египта начинают складываться еще до его завоевания арабами.

Первым по времени коптское культурное возрождение принято датировать между второй половиной XII в. и первой половиной XIV в. [26, р. 141] (ср.: [16, с. 34]). Главным образом это был литературный подъем: за относительно короткий срок появляется значительное число исторических хроник, богословских трактатов, языковых грамматик, экзегетических произведений и т. д. Но, вероятнее всего,

мы имеем дело с переводом (в широком смысле) на арабский язык коптской христианской традиции в условиях, когда возникло своеобразное «окно возможностей», а также – с систематизацией этой традиции, осуществленной при определенном влиянии арабо-исламского «энциклопедизма» в период относительной религиозной открытости. Исследователь этого явления А. Сидарус называет его эпохой великих *sumtae* и сравнивает со сходными тенденциями, которые в то время имели место в Западной Европе [26, p. 141]. Вероятно, трудно подобрать лучший образ, характеризующий данное явление. Куда сложнее ответить на вопрос, как отразилось это литературное творчество коптских интеллектуалов на церковной жизни и общей религиозности коптской общины. О. Мейнардус, например, считал, что существенное влияние на общую плачевную ситуацию в Коптской Церкви оно вряд ли оказало [23, p. 65]. Однако свидетельства «Истории церквей и монастырей Египта» говорят о том, что в XII в. многочисленные церкви и монастыри были восстановлены и заново украшены [26, p. 149]. Сохранившиеся предметы искусства XII–XIII вв. (иконы, росписи, иллюминированные рукописи, резьба по дереву и кости и т. д.) в целом подтверждают эту картину [26, p. 150]. Таким образом, можно констатировать, что интеллектуальный подъем совпадает с восстановлением или даже расширением «сакрального пространства» в виде возрождения храмов и монастырей. Интересно, что основным действующим лицом этого процесса, скорее всего, является не клир, а новый коптский нобилитет («архонты» или «арахина» по-арабски): заняв высокое положение при дворе исламской знати, они достигли значительного материального благополучия, что позволило им выступать в роли меценатов и покровителей [26, p. 154].

Следующий подъем культурной жизни коптской общины произошел уже в XVIII в., при османах. Благодаря работе М. Гиргиса [20], изучившего множество архивных документов, мы гораздо лучше представляем себе причины этого феномена. Основной его действующей силой являются те же коптские «архонты», занявшие высокие административные посты в хозяйствах мамлюкских эмиров.

Они, подражая поведенческим стереотипам своих патронов, начинают тратить часть богатств на религиозные нужды для того, чтобы закрепить свой авторитет в единой общине. Именно они добиваются разрешений на восстановление храмов и монастырей, проводят их реконструкцию, заказывают для них иконы и другое внутреннее убранство.

Таким образом, мы наблюдаем ту же борьбу за восстановление и расширение «сакрального пространства», которую мы видели в предшествующий период. Однако благодаря сохранившимся данным мы можем предполагать, что именно приходы становятся центрами религиозной социализации. Помимо значительного увеличения числа храмовых икон, наблюдается ясная тенденция к созданию иконных циклов, связанных с библейскими сюжетами. Помимо новозаветных сцен или праздничных икон, имеют место достаточно экзотические сюжеты: такие как, например, цикл, посвященный житию Иоанна Богослова, который исполнил самый известный коптский иконописец XVIII в. Юханна аль-Армани для одного из алтарей церкви аль-Моаллака в Каире [22]. Совершенно очевидно, что такого рода циклы исполняют роль Библии для неграмотных. Еще один показательный пример – деятельность другого известного коптского иконописца Ибрагима ан-Насиха: помимо прочего, он был преподавателем начальной школы, где обучал детей чтению, письму, арифметике, коптскому языку и литургии [20, p. 75]. Вероятнее всего, речь идет об одной из школ при храмах.

Более отчетливо фактор религиозной социализации виден в следующий период подъема Коптской Церкви, связанного с деятельностью патриарха Кирилла IV (1854–1861), патриаршество которого падает на «эпоху перемен», начатую Мухаммедом Али (1805–1848). Одно из направлений реформ патриарха – религиозное образование. Сам Кирилл IV получил образование в традиционной религиозной школе (куттаб), где учился чтению, письму, арифметике, христианскому вероучению и молитвам (как мы видим, набор предметов почти сходен с теми, которые преподавал Ибрагим ан-Насих в XVIII в.). Будучи игуменом монастыря св. Антония он основал там школу для монахов и организовал

монастырскую библиотеку. С этого события можно вести отсчет его образовательной деятельности: открытие сети религиозных учебных заведений (например, Коптского патриаршего училища), подъем уровня образования среди клира, книгопечатание. Особое внимание Кирилл уделял изучению коптского языка в качестве своеобразного маркера идентичности египетских христиан. Одним из приметных событий его деятельности была перестройка и расширение кафедрального собора в Каире (район Азбакии) [23, р. 69–70; 21, р. 75–76]. Таким образом, мы видим, что борьба за «сакральное пространство» и расширение религиозного образования идут рука об руку как базовые элементы нового подъема Коптской Церкви. Другое дело, что, проводя свои реформы, Кирилл IV использовал опыт западных школ (прежде всего, миссионеро-евангелистов), что, вероятно, повлекло за собой временное искажение традиции: в частности, в деятельности Кирилла IV заметны четко выраженные иконоборческие тенденции (см., например: [23, р. 70; 21, р. 76]).

Еще интереснее выглядит ситуация последнего подъема в Коптской Церкви, который начался во второй половине XX века. Его основным элементом была организация воскресных школ при храмах. Эта идея восходит к 1918 г., когда Хабиб Гиргис, директор первого Коптского института высшего богословского образования, осознал необходимость религиозного обучения молодых коптов. Была разработана программа воскресных школ для коптских церквей в Каире, а также в Дельте и Верхнем Египте. Интересно также то, что в организации этих школ активное участие приняли влиятельные миряне: так, школа при церкви св. Антония в Каире выросла из общества Шиколани, основанного в 1934 г. известным коптским нобилем Сидраком Тадрусом, воскресная школа в Газират-Бадране, расположенная в церкви св. Георгия, была основана семьей аль-Хули, организация школы при церкви св. Михаила (район Шубры, Каир) связана с именами Г. Хули и Э. Баньямина. Выпускники четырех каирских воскресных школ впоследствии становятся монахами в наиболее значимых монашеских центрах: Вади-ан-Натрун, Наклуне, Вади-Райяне, монастыре Самуила в Каламун, а также епископами в

Верхнем и Нижнем Египте. Наиболее известными выпускниками воскресных школ были патриарх Шенуда III и Матта-аль-Маскин, с которым ассоциируется возрождение коптского монашества в Новейшее время [23, р. 93–95].

Неоднократно посещая Египет, мы имели возможность наблюдать, как «работает» этот механизм. Например, часто после службы копты задерживаются возле храма для совместных бесед. При этом самый интересный случай нам посчастливилось наблюдать в монастыре Дейр-эль-Азаб в Фаюме на протяжении более чем 10 лет. В конце недели монастырь становится местом встречи мирян, которые приезжают туда целыми семьями: здесь общаются, знакомятся, справляют свадьбы и другие торжества, здесь был недавно построен конференц-центр, включающий в себя музей, и новая гостиница для паломников, здесь существуют специальные образовательные программы для детей и даже был сооружен небольшой зоопарк. На этом примере наглядно видно, как «сакральное пространство» монастыря, помимо своих богослужебных функций, становится тем пространством религиозной социализации и коммуникации, которое сплачивает общину, препятствуя ее ассимиляции с доминирующей религиозной традицией, и в конечном счете формирует ее позитивную самоидентификацию.

Другим интереснейшим примером роли сакрального пространства храма как «сохраняющего элемента» для организации и трансляции этнорелигиозной идентичности является религиозная жизнь алан (осетин) с конца XIII по середину XVIII века. Для начала следует кратко очертить ту ситуацию, которая сложилась к XIII в. в Алании. История христианизации этого государства начинается в X в., во время второго патриаршества константинопольского предстоятеля Николая Мистика и примерно датируется 912–922 гг. (см., например: [11]). То, что происходило до этого, можно отнести к «предыстории». Христианизация любого народа представляет собой длительный и сложный процесс, проходящий несколько стадий. Обычно этапы «предыстории» характеризуются появлением христианских общин в пограничных, «контактных» зонах с соседними, уже христианскими государствами, а также крещением части местной эли-

ты. Этот период в истории Алании можно отнести к VII–IX вв.: в это время мы находим в письменных источниках сведения о крещении аланского царя Григория, о существовании здесь во второй половине VII в. христианского монастыря, а самые ранние археологические находки христианских предметов (в частности, находки в районе Рим-горы) предположительно датируются VII–IX вв. [6, с. 30, 32–33]. Но именно в начале X в. складываются условия, когда христианизация Алании проходит точку невозврата. Те результаты, которых достигают византийские миссионеры времени Николая Мистика, скорее всего вполне сопоставимы с результатами, достигнутыми князем Владимиром на Руси: крещение правящего дома и значительной части знати.

Характерно, что самые ранние храмы на территории Алании также датируются X веком. Христианизация X в. была осложнена конфликтами с «пришлым», греческим духовенством и, возможно, сопровождалась какой-то кратковременной языческой реакцией, на что, в частности, может указывать сообщение аль-Масуди [11, с. 33; 14, с. 90; 6, с. 44]. Однако серьезно повлиять на процесс эти обстоятельства уже не могли. Отмечается два направления византийского влияния на равнинные и предгорные районы страны: через Абхазию и через Крым [6, с. 32].

В X–XI вв. аланское христианство, по всей видимости, переживает свой расцвет, что хронологически совпадает с расцветом аланской государственности. Структурно в аланской церковной организации (уже в X в. здесь возникает митрополия) выделяют 4 епархии, существование двух из них (условно именуемые «кубанской» и «урупской») предполагается на основе изучения археологического материала [6, с. 64–80], две (Кавказия и Ахохия) – упоминаются в письменных источниках [6, с. 80–84; 10]. Однако время их создания не ясно до конца, в особенности это касается Кавказии и Ахохии, которые, как предполагается, были учреждены достаточно поздно [6, с. 80–84; 10, с. 22–23]. Вероятно, с XII в. темпы развития христианства в Алании значительно замедляются, что совпадает и с кризисом государственности, характеризующим процессами номадизации, деурбанизации и феодальной раздробленности

[6, с. 62; 8, с. 154–160]. Как предполагается, именно в это время центр митрополии перемещается за пределы Алании, в Сотериуполь. Его точная локализация неизвестна, но согласно последним исследованиям он, вероятнее всего, находился в районе Трапезунда [8]. Следует отметить еще один важный факт: если равнинные и предгорные районы Алании в церковном плане – зона влияния Византии, то горные районы – скорее Грузии. Часть горной Алании, называемая Двалетией, была наиболее грузинизирована [6, с. 111]. Но в любом случае важно то, что языком богослужения на территории страны был либо греческий (равнинные области и предгорья), либо, предположительно, грузинский (горные районы). Литургии на аланском языке, по всей видимости, никогда не существовало (печатные переводы библейских и богослужебных текстов на осетинский язык появляются только в конце XVIII – середине XIX в.). Свидетельства западных путешественников о том, что аланы служат «по-татарски» (см. например: [9, с. 33]), вероятнее всего, означают, что богослужения в ряде областей совершаются на варваризированном греческом, сильно изменившемся фонетически и отчасти лексически. Подобный феномен известен, например, из истории христианской Нубии, когда на поздних стадиях существования здесь христианства письменный греческий язык значительно нубиизировался.

Сложным остается вопрос о степени христианизации алан. Часто пишут о поверхностной христианизации этого народа (см., например: [6, с. 86; 11, с. 35]). Однако текст Нузальской надписи (принятая датировка – начало XIV в.) позволяет предполагать, что христианизация аланского нобилитета, или, по крайней мере, какой-то его части, была достаточно глубокой (варианты русского перевода надписи – см.: [4, с. 71–72]). Проблема, однако, заключается в самой Нузальской надписи: большинство современных ученых соглашаются признать ее аутентичной, но в свое время выдвигались аргументы в пользу ее поздней датировки [4, с. 77] или неподлинности [14, с. 60–62]. В любом случае следует признать, что аланское христианство, несмотря на более чем 300-летнюю традицию, ко времени вторжения монголов все еще носило неустойчивый характер.

Вторжение в начале XIII в. на территорию Алании монголов радикально меняет и политическую, и церковную ситуации. Аланы окончательно утрачивают государственность, церковные связи с Византией значительно ослабевают и, как принято полагать, в XIV в. полностью утрачиваются (несмотря на то что в византийских и поствизантийских источниках аланская митрополия упоминается до XVI в.) [6, с. 85; 8, с. 163–164]. Характерны и нестроения внутри епископата: так, например, лишенный сана епископ Симеон ищет поддержки своей церковной власти у монголов, тем самым внося дополнительную смуту в и без того ослабленный церковный организм [7, с. 13–16].

В ходе монгольского завоевания часть алан мигрирует в горные области страны (то есть в области будущего этногенеза осетин), которые так и остались незавоеванными ни монголами, ни Тимуром. Социально и политически жизнь алан / осетин в этих областях представляет собой конгломерат сравнительно небольших общин, где постепенно складывается класс крупных собственников («алдары», «уазданлагы», «баделята» и т. д.), а также зависимого и полузависимого населения («фарсаглаги» / «адамыхаты», «кавдасарды» / «кумаяги»). В историографии выделяют «аристократические» и «демократические» районы, разница между которыми заключалась в степени эксплуатации зависимого и полузависимого населения [4, с. 101–128]. В религиозном плане – и это в данном случае интересует нас более всего – осетины почти на полвека попадают в ситуацию «барокамеры», то есть почти полной изоляции от внешних воздействий, способных хоть как-то реактуализировать их христианскую традицию. Религиозную жизнь алан / осетин в этот период исследователи описывают по-разному. Ученые XIX в. (В.Б. Пфафф, В. Миллер) предпочитают говорить об утрате осетинами христианства и возвращении их к язычеству – хотя при этом они описывают религиозные воззрения осетин в категориях синкретизма. Современные исследователи предпочитают (и на наш взгляд вполне справедливо) употреблять термин «народное христианство» (например: [11, с. 35]), маркирующий сложную синкретическую систему взглядов, где тесно соединены

два субстрата: языческий (дохристианский) и христианский. По сути дела, в данном случае мы имеем дело с интереснейшим историческим «экспериментом», когда в условиях изоляции начинают (подобно археологическим слоям) «счищаться» все надстроечные элементы транслируемого «контента». О степени подобной редукции мы можем судить по одному из первых свидетельств на «выходе» из этого «эксперимента». Сохранилось сообщение грузинского архиепископа Иоанна начала XIX в. о его беседе с «почетными обывателями» одного из ущелий Осетии. Он пишет о человеке (вероятно, «дзуарлаге». – А. В.), которого местные называют «наш священник». Такие «священники» «без книги заучили наизусть несколько стихов (непонятно, на каком языке. – А. В.) из псалтири и учат». Произнеся их, «священник» ставит вино на 2–3 минуты – «и это называется обедней», мажет углем «с произнесением тех же стихов, и это называется крещением» [7, с. 10]. В таком контексте заявления грузинского владыки о том, что он не нашел здесь никаких противоречий собственному учению [7, с. 10], выглядят фигурой речи.

Совершенно очевидно, что, лишившись епископата, осетины были обречены через некоторое время остаться и без священников. Отсутствие богослужебных и библейских текстов на собственном языке должно было довольно быстро привести к редукции литургической традиции. Что же осталось? Согласно В.Б. Пфаффу основным местом культа стало святилище («дзуар»), в роли которого чаще всего выступал христианский храм или его развалины. Совершение культовых ритуалов осуществляла особая группа, или сословие, так называемые «дзуарлагы». Точное их происхождение неизвестно. В.Б. Пфафф указывает, что изначально это были старейшины рода [14, с. 93], хотя есть и иная версия их происхождения: изначально «дзуарлагами» могли быть члены священнических семей [15]. Основным обрядом в данной религиозной системе была священная трапеза, где совершалось жертвоприношение животного (барана или быка). К сожалению, Пфафф не описывает подробно этот ритуал, ссылаясь на закрытость осетин [14, с. 93]: вероятно, сам он при этом обряде не присутствовал. Немно-

гим более мы можем почерпнуть из текста В. Миллера, где речь идет о порядке жертвоприношения без соответствующего контекста [12, с. 264–266]. Однако любопытно, что пространство храма и территория вокруг него воспринимались осетинами как сакральные: путь к «дзуару» совершали босиком; придя на место, мужчины отделялись от женщин, говорили только шепотом и т. д. [14, с. 93].

Также весьма интересно, что данный обряд оказался чрезвычайно устойчивым: после «второго крещения» осетин и отстраивания канонического православия он продолжает существовать и в наши дни, в том числе как один из факторов этнорелигиозной идентичности осетин. Существует достаточно подробное его описание, сделанное в Южной Осетии присутствующими на нем журналистами в наши дни [15]. Безусловно, мы должны сделать поправку на его возможную модификацию, но основные черты обряда, как нам представляется, не могли сильно измениться с того времени, как он сложился в горных районах Осетии после падения государства алан.

Прежде всего, обращает на себя внимание параллель с описанием Пфаффа – храм («дзуар») и территория вокруг него (пространство, где происходит обряд) считаются сакральными (например, здесь запрещается курить). Обряд несет в себе элементы ритуализации: мужчины и женщины с детьми сидят за столом отдельно, подростки и мужчины до 30 лет к столу не допускаются. В обряде ясно обнаруживаются реликты представлений о троичности (три пирога, которые трижды обносятся вокруг «дзуара»), монотеистических верований и реликты литургических действий (чтение «народных» благодарственных молитв Богу на осетинском языке во время обхождения вокруг «дзуара», тосты-молитвы во время трапезы). Жертвоприношение животного, безусловно, отсылает к языческим архетипам (особенно разделение туши на части, которые предназначены для определенных участников ритуала), но сама идея сакральной трапезы может восходить и к архетипу Тайной Вечери.

Таким образом, в этом феномене «народного православия», где надстроечные элементы системы (то есть прежней христианской традиции) выглядят до предела редуцирован-

ными, а сам он становится элементом родового культа, «сохраняющим элементом» тем не менее остается сакральное пространство храма, которое теперь уже на архетипическом уровне аккумулирует вокруг себя синкретический «контент» и создает условия для его устойчивости и дальнейшей трансляции.

Результаты. Приведенные примеры наглядно демонстрируют высказанный нами тезис о том, что «сохраняющим элементом» воспроизводства этнорелигиозной идентичности отнюдь не являются «национальные» святыне. При системном анализе данного вопроса быстро выясняется, что положительные примеры святых являются лишь частью транслируемого «контента», но не базисными условиями такой трансляции. При отказе государства от поддержки системы религиозной социализации и угрозе ассимиляции христиан с иной доминирующей культурной и религиозной традицией роль «сохраняющего элемента», обеспечивающего такую социализацию, берут на себя приходы и монастыри, что хорошо видно, например, из новейшей истории Коптской Церкви. В случае более глубокой культурной и религиозной изоляции, которая характеризуется значительной редукцией прежней христианской традиции (как в случае с аланами / осетинами), «сакральное пространство» храма становится той основой, вокруг которой уже на архетипическом уровне формируется новый, синкретический «контент», во многом определяющий этнорелигиозную идентичность данной группы.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Данная статья основана на нашем докладе, сделанном на секции «Христианский Восток» «Ломоносовских чтений» в ИСАА, где и проходил упомянутый круглый стол. Выражаем благодарность Д.Р. Жантиеву (ИСАА МГУ) за консультацию по арабским терминам и реалиям.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Войтенко, А. А. Культ св. Антония Великого в Византийском Египте / А. А. Войтенко // Византийский временник. – 2013. – Т. 72 (97). – С. 147–165.
2. Войтенко, А. А. Коптская легенда о Евдоксии как «альтернативная история» правления Кон-

статина Великого / А. А. Войтенко // *Miscellanea Orientalia Christiana: восточнохристианское разнообразие* / ред. Н. Селезнев, Ю. Аржанов. – М. : ИВКА РГГУ : Пробел-2000, 2014. – С. 225–247.

3. Войтенко, А. А. Пастырь и его паства: проповедь епископа Писентия из Коптоса в день памяти Онуфрия Великого / А. А. Войтенко // *Диалог со временем*. – 2015. – Вып. 53. – С. 139–158.

4. Гутнов, Ф. Х. Средневековая Осетия / Ф. Х. Гутнов. – Владикавказ : Ир, 1993. – 229 с.

5. Еланская, А. И. Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / А. И. Еланская. – СПб. : Изд-во Чернышева, 1993. – 350 с.

6. Кузнецов, В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. / В. А. Кузнецов. – Владикавказ : Ир, 2002. – 159 с.

7. Кулаковский, Ю. А. Христианство у алан / Ю. А. Кулаковский // *Византийский временник*. – 1898. – Т. 5, вып. 1–2. – С. 1–18.

8. Малахов, С. Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XVI вв. / С. Н. Малахов // *Аланы: Западная Европа и Византия* / ред. В. Х. Тменов. – Владикавказ : Северо-Осетин. ин-т гуманитар. и соц. иссл. им. В.И. Абаева Владикавказ. науч. центра РАН и Правительства РСО-А, 1992. – С. 149–179.

9. Малахов, С. Н. О греческой письменной традиции у народов Северного Кавказа в X–XVII вв. / С. Н. Малахов // *Мир Православия*. – 1997. – Вып. 1. – С. 32–39.

10. Малахов, С. Н. К истории аланской митрополии Константинопольского патриархата (местонахождение византийской Ахохии) / С. Н. Малахов // *Мир Православия*. – 1998. – Вып. 2. – С. 20–36.

11. Малахов, С. Н. Христианская Алания в 912–922 гг. (по письмам Николая Мистика) / С. Н. Малахов // *Мир Православия*. – 2000. – Вып. 3. – С. 28–36.

12. Миллер, В. Осетинские этюды / В. Миллер. – Владикавказ : Северо-Осетин. ин-т гуманитар. иссл., 1992. – 716 с.

13. Недосекин, П., прот. Чудо двухсабельника / прот. П. Недосекин. – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/75712.html> (дата обращения: 19.04.2019). – Загл. с экрана.

14. Пфафф, В. Б. Материалы для истории алан / В. Б. Пфафф. – Тифлис, 1871. – 100 с.

15. Ребров, Д. Православие с акцентом (2011) / Д. Ребров. – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: <http://www.nsad.ru/articles/pravoslavie-s-akcentom> (дата обращения: 23.03.2019). – Загл. с экрана.

16. Селезнев, Н. Хунайн ибн Исхак в «Своде основ религии» ал-Мутамана ибн ал-Ассаля : Почтеннейший, единственнейший, знающий, достойный мудрец, философ и врач / Н. Селезнев // *Волшебная гора*. – 2012. – Т. 16. – С. 34–38.

17. Трубецкой, Н. С. Наследие Чингизхана / Н. С. Трубецкой. – М. : Аграф, 2000. – 560 с.

18. Яновский, В. С. Поля Елисейские : Книга памяти / В. С. Яновский. – М. : Астрель, 2012. – 479 с.

19. Delehaye, H. *The Legends of the Saints: an Introduction to Hagiography* / H. Delehaye. – La Vergne, TN : General Books LLC, 1907. – 241 p.

20. Guirguis, M. *An Armenian Artist in Ottoman Egypt: Yuhanna al-Armani and His Coptic Icons* / M. Guirguis, N. Mankabadi. – Cairo : American University in Cairo Press, 2008. – 131 p.

21. Guirguis, M. *The Emergence of the Modern Coptic Papacy. The Egyptian Church and Its Leadership from the Ottoman Period to the Present* / M. Guirguis, N. van Doorn-Harder. – Cairo : American University in Cairo Press, 2011. – 264 p.

22. Lapiere, J. A. de. *La Vie de saint Jean-Baptiste par Yuhanna al-Armani ou la création d'un chef d'œuvre ottoman* / J. A. de Lapiere // *Études coptes XIV*. – 2016 – P. 231–250.

23. Meinardus, O. *Two Thousand Years of Coptic Christianity* / O. Meinardus. – Cairo : American University in Cairo Press, 2000. – 344 p.

24. Minnen, P. van. *The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic* / P. van Minnen // *Analecta Bollandiana*. – 1995. – № 113. – P. 13–38.

25. Papaconstantinou, A. *Le culte des saints en Égypte des byzantins aux Abbassides: l'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes* / A. Papaconstantinou. – Paris : SNRS éditions, 2001. – 474 p.

26. Sidarus, A. *The Copto-Arabic Renaissance in the Middle Ages. Characteristics and Socio-Political Context* / A. Sidarus // *Coptica*. – 2002. – T. 1. – P. 141–160.

REFERENCES

1. Voytenko A.A. Kult sv. Antoniia Velikogo v Vizantiyskom Egipte [The Cult of St. Anthony the Great in Byzantine Egypt]. *Vizantiyskiy vremennik* [Byzantina Xronika], 2013, vol. 72 (97), pp. 147-165.

2. Voytenko A.A. Koptskaya legenda o Evdoksii kak «alternativnaya istoriya» pravleniya Konstatina Velikogo [Coptic Legend on Eudoxia as an “Alternative History” of the Reign of Constantine the Great]. Seleznev N., Arzhanov Yu., eds. *Miscellanea Orientalia Christiana: vostochnokhristianskoe raznoobrazie* [Miscellanea Orientalia Christiana: Variety of Christian Orient]. Moscow, IVKA RGGU, Probel-2000 Publ., 2014, pp. 225-247.

3. Voytenko A.A. Pastyr i ego pastva: propoved episkopa Pisentiya iz Koptosa v den pamyati Onufriya Velikogo [Shepherd and His Flock: The Sermon of Bishop Pissentius of Coptos on the Day of the Memory

of Onnophrius the Great]. *Dialog so vremenem* [Dialogue with Time], 2015, iss. 53, pp. 139-158.

4. Gutnov F.Kh. *Srednevekovaya Osetiya* [Medieval Ossetia]. Vladikavkaz, Ir Publ., 1993. 229 p.

5. Elanskaya A.I. *Izrecheniya egipetskikh ottsov. Pamyatniki literatury na koptskom yazyke* [Sayings of the Egyptian Fathers. Monuments of Literature in Coptic]. Saint Petersburg, Izd-vo Chernysheva, 1993. 350 p.

6. Kuznetsov V.A. *Khristianstvo na Severnom Kavkaze do XV v.* [Christianity in the North Caucasus to the 15th Century]. Vladikavkaz, Ir Publ., 2002. 159 p.

7. Kulakovskiy Yu.A. Khristianstvo u alan [Christianity Among Alans]. *Vizantiyskiy vremennik* [Byzantina Xronika], 1898, vol. 5, iss. 1-2, pp. 1-18.

8. Malakhov S.N. K voprosu o lokalizatsii eparkhialnogo tsentra Alanii v XII–XVI vv. [To the Issue of the Localization of the Diocesan Center of Alanya in the 12th – 16th Centuries]. Tmenov V.Kh., ed. *Alany: Zapadnaya Evropa i Vizantiya* [Alans, Western Europe and Byzantium]. Vladikavkaz, Severo-Osetinskiy institut gumanitarnykh i sotsialnykh issledovaniy im. V.I. Abaeva Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra RAN i Pravitelstva RSO-A, 1992, pp. 149-179.

9. Malakhov S.N. O grecheskoy pismennoy traditsii u narodov Severnogo Kavkaza v X–XVII vv. [On the Greek Written Tradition Among the Peoples of the North Caucasus in the 10th – 17th Centuries]. *Mir Pravoslaviya* [World of Orthodoxy]. Volgograd, Izd-vo VolGU, 1997, vol. 1, pp. 32-39.

10. Malakhov S.N. K istorii alanskoj mitropolii Konstantinopolskogo patriarkhata (mestonakhozhdenie vizantiyskoj Akhokhii) [On the History of the Alan Metropolitan Patriarchate of Constantinople (Location of the Byzantine Akhokhia)]. *Mir Pravoslaviya* [World of Orthodoxy]. 1998, vol. 2, pp. 20-36.

11. Malakhov S.N. Khristianskaya Alaniya v 912–922 godakh (po pismam Nikolaya Mistika) [Christian Alanya in 912–922 (According to the Letters of Nicholas Mystic)]. *Mir Pravoslaviya* [World of Orthodoxy]. 2000, vol. 3, pp. 28-36.

12. Miller V. *Osetinskie etyudy* [Ossetian Etudes]. Vladikavkaz, Severo-Osetinskiy institut gumanitarnykh issledovaniy, 1992. 716 p.

13. Nedosekin P., prot. *Chudo dvukhsabelnika* [Miracle of Two Sabres' Saint]. URL: <https://pravoslavie.ru/75712.html> (accessed 19 April 2019).

14. Pfaff V.B. *Materialy dlya istorii alan* [Materials for the History of the Alans]. Tiflis, 1871. 100 p.

15. Rebrov D. *Pravoslavie s aktsentom (2011)* [Orthodoxy with an Accent (2011)]. URL: <http://www.nsad.ru/articles/pravoslavie-s-akcentom> (accessed 23 March 2019).

16. Seleznev N. Khunayn ibn Iskhak v «Svode osnov religii» al-Mutamana ibn al-Assalya: Pochtenneyshiy, edinstvenneyshiy, znaiushchiy, dostoinny mudrets, filosof i vrach [Hunayn ibn Ishaq in “The Summa of the Basics of Religion” by Al-Mutaman ibn al-Assal: The Most Respectable, the Only, Knowledgeable, Worthy Sage, Philosopher and Doctor]. *Volshebnaya gora*, 2012, vol. 16, pp. 34-38.

17. Trubetskoy N.S. *Nasledie Chingizkhana* [Heritage of Genghis Khan]. Moscow, Agraf Publ., 2000. 560 p.

18. Yanovskiy V.S. *Polya Eliseyskie: Kniga pamyati* [Champs Elysees: Book of Memory]. Moscow, Astrel Publ., 2012. 479 p.

19. Delehaye H. *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*. La Vergne, TN, General Books LLC, 1907. 241 p.

20. Guirguis M., Mankabadi N. *An Armenian Artist in Ottoman Egypt: Yuhanna al-Armani and His Coptic Icons*. Cairo, American University in Cairo Press, 2008. 131 p.

21. Guirguis M., Doorn-Harder N. van. *The Emergence of the Modern Coptic Papacy. The Egyptian Church and Its Leadership from the Ottoman Period to the Present*. Cairo, American University in Cairo Press, 2011. 264 p.

22. Lapierre J.A. de. La Vie de saint Jean-Baptiste par Yuhanna al-Armani ou la création d'un chef d'œuvre ottoman. *Études coptes XIV*, 2016, pp. 231-250.

23. Meinardus O. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo, American University in Cairo Press, 2000. 344 p.

24. Minnen P. van. The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic. *Analecta Bollandiana*, 1995, no. 113, pp. 13-38.

25. Papaconstantinou A. *Le culte des saints en Égypte des byzantins aux Abbasides: l'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*. Paris, SNRS éditions, 2001. 474 p.

26. Sidarus A. The Copto-Arabic Renaissance in the Middle Ages. Characteristics and Socio-Political Context. *Coptica*, 2002, vol. 1, pp. 141-160.

Information about the Author

Anton A. Voytenko, Doctor of Sciences (History), Leading Researcher, Center for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Prosp. Leninsky, 29, Bld. 8, 119071 Moscow, Russian Federation, cesras@cesras.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3895-9909>

Информация об авторе

Антон Анатольевич Войтенко, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Центр египтологических исследований РАН, просп. Ленинский, 29, стр. 8, 119071 г. Москва, Российская Федерация, cesras@cesras.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3895-9909>