

Дарчиев Анзор Валерьевич

РАННИЙ ПАМЯТНИК ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА: ТЕКСТ МОЛИТВОСЛОВИЯ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА

В статье рассматривается малоизвестный текст осетинского молитвословия, записанный в первой трети XIX в. Уделив большое внимание проблеме происхождения данного источника и сопоставив все опубликованные его варианты, автор предлагает уточнённую реконструкцию исходного текста и выявляет в нём информацию, представляющую значительный интерес для изучения исторической диалектологии осетинского языка и религиозно-мифологических воззрений осетин.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/2/2013/5-1/10.html

Источник

Филологические науки. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2013. № 5 (23): в 2-х ч. Ч. I. С. 47-58. ISSN 1997-2911.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/2.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/2/2013/5-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_phil@gramota.net

УДК 811.221.18

Филологические науки

В статье рассматривается малоизвестный текст осетинского молитвословия, записанный в первой трети XIX в. Уделив большое внимание проблеме происхождения данного источника и сопоставив все опубликованные его варианты, автор предлагает уточнённую реконструкцию исходного текста и выявляет в нём информацию, представляющую значительный интерес для изучения исторической диалектологии осетинского языка и религиозно-мифологических воззрений осетин.

Ключевые слова и фразы: осетинский язык; староджавский говор; диалектология; молитвословие; традиционные верования; христианство.

Дарчиев Анзор Валерьевич, к.и.н.

*Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева
Владикавказского научного центра Российской академии наук
и Правительства республики Северная Осетия – Алания
dar-anzor@yandex.ru*

РАННИЙ ПАМЯТНИК ОСЕТИНСКОГО ЯЗЫКА: ТЕКСТ МОЛИТВОСЛОВИЯ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА[©]

Важным источником для изучения языка, этнографии и культуры осетинского народа являются записки русских и иностранных путешественников XIX в. Многие из них до сих пор не введены в научный оборот, но и те, что давно известны, порой таят в себе ценные сведения, по разным причинам не попавшие в поле зрения исследователей.

В 1838 г. вышел в свет очерк В. В. Пассека «Осетинцы», в основу которого легли посвящённые Осетии труды Ю. Клапрота и отчасти И. А. Гюльденштедта [28]. В осетиноведческих исследованиях работу В. В. Пассека обычно упоминают только как историографический факт, вероятнее всего, предпочитая чтению данной компиляции непосредственное знакомство с оригинальными сочинениями или их полными научными переводами. А между тем в завершающей части очерка помещён интереснейший материал, которого нет ни у одного из именитых предшественников В. В. Пассека – текст осетинской молитвы с переводом на русский язык. «Для сравнения с грамматическими замечаниями Клапрота на свойства осетинского языка, – пишет В. В. Пассек, – прилагается молитва, доставленная издателю Очерков (*т.е. самому В. В. Пассеку – Д. А.*) И. И. Срезневским и списанная им со всей верностью с подлинника, привезённого с Кавказа И. И. Соколовым» [Там же, с. 188-189]. Выяснить что-либо о личности И. И. Соколова, времени его пребывания на Кавказе и обстоятельствах, при которых документ мог попасть в его руки, нам не удалось, однако следы осетинской молитвы (далее – [ОМ]) на этом не теряются. В скором времени она неожиданно появилась на страницах европейских периодических изданий. В 1839 г. в шести апрельских номерах мюнхенской ежедневной газеты «Das Ausland» был опубликован «Отчёт об осетинах на Кавказе» – замечательный этнографический очерк, содержащий много ценных сведений о нравах, быте и культуре южных осетин [48]. Здесь в качестве «квинтэссенции всей их религии» приводится [ОМ] с параллельным немецким переводом и подробно описываются условия, в которых она произносилась [Ibidem, № 109, S. 435-436]. Анонимный автор «Отчёта» признаётся, что на Кавказе никогда не бывал и знает о нём лишь по рассказам некоего русского чиновника по имени Александр Григорьевич, с которым он имел возможность общаться на одном из черноморских курортов недалеко от Одессы. Фамилию чиновника автор не называет, но сообщает о нём другие, не менее важные сведения: в 1828 г. по поручению Паскевича он объездил всю Осетию, собирая данные, по которым в Санкт-Петербурге были составлены новые более точные карты. Кроме того, его перу принадлежит очерк об осетинах в самом значительном на тот момент (1838 г.) официальном российском издании о Кавказе [Ibidem, № 108, S. 431-432]. Всё это, как нам представляется, безошибочно указывает на одного человека – Александра Григорьевича Яновского, русского чиновника, с 1828 г. служившего на Кавказе, а в 1829-1831 гг. принимавшего участие в южноосетинских делах [47, с. 4]. А. Г. Яновский, действительно, является автором известного очерка «Осетия», вошедшего в обширный коллективный труд «Обозрение российских владений за Кавказом» [46]. Сопоставление очерка и «Отчёта» выявляет множество совпадений, которые не оставляют сомнений в том, что информатором немецкого автора «Отчёта» был А. Г. Яновский.

В декабре того же 1839 г. сокращённый английский перевод анонимного «Отчёта» был опубликован в лондонском журнале «Saturday Magazine» [55]. Но имя автора этих публикаций открылось читателям лишь через два года, когда в 1841 г. в Дрездене вышла в свет книга «Путешествие по Южной России», принадлежащая перу известного немецкого путешественника и географа Иоганна Георга Коля (1808-1878 гг.) [53]. В ней полностью воспроизводится уже известный по публикациям в европейских периодических изданиях «Отчёт» с текстом [ОМ], а кроме того, автор более подробно рассказывает об обстоятельствах знакомства со своим русским информатором.

И. Г. Коль предпринял путешествие по России в 1838 г. В середине августа он уже находился в Крыму, но из-за болезни вынужден был задержаться в Ялте на восемь дней. Здесь И. Г. Коль и познакомился с А. Г. Яновским, которого, впрочем, он называет теперь только «русским чиновником» или «образованным русским», не сообщая даже его имени. И. Г. Коль вновь подтверждает, что именно этому чиновнику, долгое время служившему на Кавказе, он обязан всеми своими сведениями о данном регионе. В то же время объём этих сведений столь значителен, что поневоле возникает вопрос о способе их передачи. И. Г. Коль пишет, что русский информатор рассказывал ему о Кавказе во время долгих вечерних бесед. «То, что мне рассказывал о Кавказе мой милосердный русский собеседник, - уверяет далее И. Г. Коль, - я на следующее утро всегда записывал, и таким образом у меня составилось небольшое собрание сведений» [53, S. 279]. Однако для того чтобы подобным образом точно зафиксировать текст молитвы на неизвестном ему языке, И. Г. Коль должен был обладать не просто крепкой, но поистине феноменальной памятью. Кроме того, такую же выдающуюся способность должен был иметь и А. Г. Яновский, если смог по памяти воспроизвести осетинский текст и его перевод. Более вероятным всё же представляется допущение, что И. Г. Коль имел возможность ознакомиться с какими-то письменными материалами своего собеседника, среди которых была и молитва на осетинском языке.

В 1842 г. вышел итальянский перевод «Путешествия по Южной России» [51], а в 1847 г. – его второе немецкое издание [52]. В 1846 г. и сам А. Г. Яновский в другой известной своей работе о Кавказе публикует [ОМ], сопровождая его следующим пояснением: «Как образчик осетинского языка и понятий их о христианстве, предлагаем молитву, которую они читают перед обедом и ужином» [45, с. 200].

Таким образом, интересующий нас текст за неполные десять лет – с 1838 г. по 1847 г. – издавался семь раз: дважды в России и пять раз в Европе на трёх европейских языках. Тем не менее, он почти не привлекал внимания исследователей, а посвящённая ему историография исчерпывается одной весьма содержательной, но, к сожалению, не известной отечественным специалистам статьёй профессора Сони Фритц [49]. Исследовательница признаёт [ОМ] старейшим оригинальным осетинским текстом и одним из немногих свидетельств староджавского говора, на основе которого она восстанавливает оригинальный текст молитвы, сопроводив его немецким переводом и кратким лингвистическим комментарием. Однако С. Фритц опиралась только на второе немецкое издание И. Г. Коля и не располагала вариантами [ОМ], опубликованными В. В. Пассеком и А. Г. Яновским. Последние же позволяют внести существенные коррективы в предложенную ею реконструкцию исходного текста. Следует отметить и некоторые неточности в сведениях о происхождении источника: автор ошибочно полагает, что И. Г. Коль сам побывал на Кавказе и записал эту молитву от осетинского информатора [Ibidem, S. 249].

Текст [ОМ] состоит из двенадцати молитвенных обращений, каждое из которых мы рассматриваем, сопоставляя варианты В. В. Пассека (П.), И. Г. Коля (К.) и А. Г. Яновского (Ян.) и внося при необходимости уточнения в реконструкцию и перевод, предложенные С. Фритц (Ф.). Кроме того, привлекаются материалы опубликованных осетинских молитвословий, которые способствуют лучшему пониманию содержащейся в [ОМ] информации по осетинской диалектологии и мифологии.

1.

П.: Хчав табудон, хчавна хчо фод да хорзах нен рат.

К.: *Chtschaw tabudon, chtschawna chtscho fod, da chorsach nen rad!*

Ян.: Хчав табудон, хчавна хчо фод да хорзахнен рат!

Переводы

П.: Боже, просим милости твоей на нас.

К.: *Gott, wir bitten dich um deine Gnade für uns. Erbarme dich unser.*

Ян.: Боже, просим милости Твоей на нас!

Ф.: *Хуычæw, tabu dæwæn! Хуычæwæn æхсõn фæwæd! Дæ хорзæх нын рæдд!* “Gott, Ehre sei dir! Möge es Gott gefällig sein! Erweise uns deine Gnade!”

Хчав (*Chtschaw*) С. Фритц восстанавливает как *Хуычæw* (*Хуычæw*), хотя все варианты дают *Хчæw*. Очевидно, исследовательница ориентируется на тексты И. Ялгузидзе, в которых оно представлено как *Хвчæw*, т.е. *Хуычæw* [4, с. 89]. Выпадение звукосочетания *уы* в этом слове характерно для северо-иронских говоров, в то время как в дигорском диалекте опускается лишь краткий гласный *ы* [25, с. 33]. Впрочем, в «Сравнительных словарях» П. Палласа приведены два дигорских варианта: *Хуцау* и *Хцау* [26, с. 2]. Этимологию осет. *Хуыцау* С. Фритц считает неясной, отмечая, что предположение В. И. Абаева о контаминации иран. **xitiāw* с кавказским элементом *хис* неприемлемо, поскольку гипотеза о кавказском *хис* в значении «божество, божественный» не имеет оснований [49, S. 251]. Тем не менее, В. И. Абаев сохранил свою этимологию [1, т. IV, с. 255-256], которая, насколько нам известно, у других исследователей возражений не вызывает [20, с. 256].

табудон (*tabudon*) – во второй части –дон С. Фритц справедливо видит *дæуæн* «тебе». Стяжение звукосочетания *æуæ* в *о* присуще северо-иронскому, и в *дон* логичнее всего было бы видеть результат такого стяжения. Вопрос, однако, осложняется отсутствием документированных примеров перехода *дæуæн* в *дон*. Напротив, именно в этом слове северо-иронский *æуæ* переходит в *ы*, т.е. *дæуæн* → *дын*. В то же время 8-е обращение у В. В. Пассека и И. Г. Коля содержит его в форме *дæвен*, которая, безусловно, соответствует *дæуæн*; у А. Г. Яновского же в этом месте находим –дон (*табудон*). В 12-м обращении у В. В. Пассека и А. Г. Яновского вновь *дæвен*, у И. Г. Коля же, напротив, –дон (*табудон*). Стало быть, в написании –дон можно видеть ошибку, допущенную при записи текста (ср. *дæвон* «тебе» в первой осетинской печатной книге Гая Такаова [21, с. 40]).

хчо (*chtscho*) – у С. Фритц везде *æхчон* (*æхчон*) «приятный, угодный». На наш взгляд, форма *хчо(н)* свидетельствует о выпадении начального *æ*-, что относится к особенностям вокализма современного джавского говора [20, с. 440]. В предисловии к первому тому «Историко-этимологического словаря осетинского языка» В. И. Абаев отметил, что в большинстве современных иронских говоров начальный *æ* ослабевает до *у(ə)* и даже до нуля [1, т. I, с. 6-7; 2, с. 368]. Очевидно, данный процесс имел место в джавском говоре уже в 1-й половине XIX в. В тексте пять раз встречается *хчо(н)* и дважды – *æхчо(н)*, следовательно, в тот период старая и новая формы существовали параллельно. Особенностью джавского говора считается сохранение в нём, как и в дигорском диалекте, архаичных общеосетинских звуко сочетаний *уæ* и *æуæ* [34, с. 70], здесь же *æхчон* / *хчон* соответствует северо-иронскому *æхцæуæн*, но не дигорскому *æхцæуæн*.

фод – С. Фритц справедливо видит здесь *фæуæд* «пусть будет» 3 л. ед. ч. императ. к *фæуын* «стать, окататься», сохраняя эту полную форму и в восстановленном староджавском тексте. Следует всё же уточнить, что *фод* точно передаёт стяжённую форму от *фæуæд*, где *æуæ* перешло в *о*, в соответствии с особенностями северо-иронских говоров.

2.

П.: Вашкиргин хчонда фод да хорзах нен рат.

К.: *Wasch Kirgi chtschonda fod, da chorsach nen rad!*

Ян.: Вашкиргин хчонда фод, да хорзахнен рат!

Переводы

П.: Св. Георгий! Просим тебя, помилуй нас.

К.: *Heiliger Georgius, wir bitten dich, hilf uns und erbarme dich unser.*

Ян.: Св. Георгий, помогай нам и помилуй нас!

Ф.: *Waš-Kirgi, æхчон да фæуæд! Дæ хорзæх нын радд!* “Hlg. Georg, möge es dir gefällig sein! Erweise uns deine Gnade!”

У В. В. Пассека и А. Г. Яновского осетинское имя Святого Георгия имеет одинаковое написание с ошибочным добавлением конечного *-н* (*Вашкиргин*), у И. Г. Коля точнее – *Wasch Kirgi*. В настоящее время во всех говорах иронского диалекта оно звучит как *Уастырджы*, а в дигорском *Уасгерги*. Нельзя не заметить тот интересный факт, что имя *Уашкирги* в рассматриваемом тексте ближе не к иронской, а к дигорской форме, и особенно к произношению этого имени в моздокском говоре дигорского диалекта – *Уашкерги*, см., например: [11, ф. 27, 197]. Видеть здесь банальную ошибку нет оснований: в тексте имя повторяется дважды, а кроме того, бытование в прошлом у джавцев такой формы подтверждается и другими источниками [16, с. 143; 31; 32]. Стало быть, *Уашкирги* следует отнести к так называемым староджавским «дигоризмам», то есть давно установленным схождениям дигорского диалекта и джавского говора в области фонетики и лексики, о происхождении которых специалисты пока не пришли к единому мнению [4, с. 50; 20, с. 400-402; 33]. Возможно, некоторые из этих схождений появились в результате тесных контактов между носителями дигорского диалекта и джавского говора. Установлению времени этих контактов в какой-то мере может способствовать имя Уашкирги, поскольку оно содержит в себе определённое хронологическое указание. Согласно В. И. Абаеву, осет. Уастырджы / Уасгерги происходит из *Wac Gergi* «Святой Георгий» и связано христианизацией алан [1, т. IV, с. 56; 25, с. 242]. Принятие же и распространение христианства в Алании относится к началу X в. [23, с. 57]. Следовательно, взаимодействие дигорцев и джавцев, приведшее к закреплению в староджавском формы *Уашкирги*, должно было иметь место не ранее X в.

хчонда (*chtschonda*) – С. Фритц в первой части видит уже известное нам *хчон*, а во второй – *да*, которое восстанавливает как осет. *дæ* род. / творит. / инессив энклит. личн. мест. 2 л. ед. ч. При этом исследовательница замечает: «В. И. Абаев (в письме) для лучшего согласования слова предлагает здесь корректуру *дун* “тебе»» [49, S. 252]. Как видно, С. Фритц воздержалась от предложенной корректуры, хотя вряд ли её принятию что-то серьёзно препятствует. У В. В. Пассека в 5-м обращении находим то же сочетание, но в несколько ином виде – *хчонде*, где конечное *-е*, скорее всего, указывает на осет. слабый гласный *ы* (ср. присутствующее во всех вариантах *нен* вместо *нын* «нам»). Утеря конечного *-н*, т.е. *хчонден* вместо *хчонде*, очевидно, такая же ошибка, как и встречающееся во всех вариантах *хчо* вместо *хчон*.

3.

П.: [строка отсутствует]

К.: *Deda Chtisa tabudon da chorsach nen rad!*

Ян.: Деда Хтиса табудон да хорзахнен рат!

Переводы

П.: [строка отсутствует]

К.: *Gottes Mutter, wir bitten dich, erbarme dich unser!*

Ян.: Божия Матерь, просим тебя, помилуй нас!

Ф.: *Deda xvtisa, tabu dawæn! Дæ хорзæх нын радд!* “Mutter Gottes, Ehre sei dir! Erweise uns deine Gnade!”

О причинах отсутствия строки в варианте В. В. Пассека судить трудно. Возможно, она была случайно пропущена переписчиком или издателем. В последнем случае не исключено и сознательное сокращение текста в каких-то издательских целях. Так, «Saturday Magazine», определённо заботясь об экономии места,

публикует текст молитвы с аббревиатурами и, очевидно, с той же целью пропускает 5-ю строку с обращением к Архангелам Михаилу и Гавриилу (см. ниже). В любом случае, данный факт свидетельствует в пользу того, что варианты И. Г. Коля и А. Г. Яновского, хотя и были изданы позже варианта В. В. Пассека, скорее всего, не зависят от последнего.

Деда Хтиса (от груз. *Deda yvtisa* «Матерь Божия») как обращение к Богоматери довольно необычно, поскольку у осетин она именуется *Мадымайраем* «Мать Мария». По сведениям наших информаторов, у южных осетин, кроме общеосетинского *Мадымайраем*, распространено и другое имя – *Хутишобели*, означающее в переводе с грузинского «Богородица» (в окрестностях с. Комгарон Северной Осетии известно святилище Хутишобели, «Богородица» [39, с. 548]), в то время как Деда Хтиса в традиционных осетинских молитвословиях им слышать никогда не приходилось. Возможно, в первой половине XIX в. дело обстояло иначе, и Деда Хтиса фигурировало в верованиях южных осетин как имя Богородицы. В самой Грузии многие церкви называются в народе Деда-Гвтиса [6, с. 92; 15, с. 410; 30, с. 74]. Кроме того, сохранились сведения о надписи в древнем храме на территории Кабарды: «Надпись исполнена грузинскими буквами “асомтаврели” и гласит: “Деда Гвтиса – Матерь Бога”» [12, с. 25].

4.

П.: Михаэль Габриель табудон да хорзах нен рат.

К.: *Michael, Gabriel tabudon da chorsach nen rad!*

Ян.: Михаэль Габриель табудон да хорзахнен рат!

Переводы

П.: Михаил Гавриил! Просим, помилуй нас.

К.: *Michael, Gabriel, wir bitten euch, erbarmt euch unser!*

Ян.: Михаил, Гавриил, просим, помилуйте нас!

F.: *Mikael-Gabriel, tabu dawæn! Dæ xorzæx nyn radd!* “Michael-Gabriel, Ehre sei dir! Erweise uns deine Gnade!”

Переводы, так же, как и текст, совпадают практически полностью, за исключением одной примечательной детали. Если перевод В. В. Пассека прямо следует тексту, воспринимая Михаила и Гавриила как единый объект, к которому направлено обращение («Просим, *помилуй* нас!»), то переводы И. Г. Коля и А. Г. Яновского избегают явного алогизма обращения к двум архангелам как к одному лицу, уклоняясь от осетинского оригинала: И. Г. Коль – «*wir bitten euch, erbarmt euch unser!*»; А. Г. Яновский – «просим, *помилуйте* нас!».

А. Гакстгаузен, который воспроизвёл в своём сочинении текст осетинской молитвы по первому изданию И. Г. Коля, справедливо вносит в перевод строки уточнения, меняющие множественное число на единственное: «*Michael Gabriel! Wir bitten dich. Erbarme dich unser!*» [50, S. 19]. Очевидно, исправления, отличающие перевод А. Гакстгаузена от перевода Коля, были сделаны при помощи того осетининформатора, которому Гакстгаузен прочитал данный текст [Ibidem]. Однако в русском издании «Закавказского края» переводчик отступил от немецкого оригинала в пользу очевидной, на его взгляд, множественности адресата: «Михаил! Гавриил! *Помилуйте* нас!» [9, с. 97].

Мы не случайно уделяем столько внимания незначительному, на первый взгляд, расхождению в переводах. Данная строка, несомненно, обращена к осетинскому божеству изобилия и плодородия по имени Мыкалгабыр [43, с. 376], которое представляет собой сращение имён христианских Архангелов Михаила и Гавриила [1, т. II, с. 139], что, вернее всего, является одним из результатов влияния христианской Грузии [36, с. 74-75]. Речь в большей степени идёт о влиянии так называемого народного христианства, поскольку у грузин также отмечается слияние Архангелов Михаила и Гавриила в единый образ с одним именем: груз. Микэл-Габриэл, мегр. Микам-Гариа / Микам-Гарио. Такого же происхождения и имя абхазского Мкамгария (Амкамгария / Акамгария).

Кроме сходства имён, важно отметить и совпадение основных функций, которыми наделялись их носители. В Западной Грузии, у мегрелов, Микам-Гариа считался патроном хозяйства (скотоводства и земледелия) [3, с. 26, 31, 100], что в принципе соответствует функции осетинского Мыкалгабыра как подателя изобилия и плодородия. У абхазского Мкамгария (Амкамгария / Акамгария) отчётливо видна функция покровителя крупного скота (буйволов) [7, с. 131; 37, с. 71; 42, с. 114]. В ритуале и легендах, связанных с Мыкалгабыром, имеются некоторые любопытные детали [18, с. 167; 19, с. 260; 43, с. 376], подтверждающие, на наш взгляд, и у него функцию патрона крупного рогатого скота, очевидно, расширенную впоследствии до «полномочий» подателя изобилия и достатка во всех его проявлениях. Мыкалгабыр имеет отношение и к миру мёртвых (Мæрдты Мыкалгабыр), где он также выступает хранителем изобилия [43, с. 376]. В грузинском фольклоре Микэл-Габриэл – ангел смерти, забирающий души людей [10, с. 397].

Слияние образов двух христианских архангелов могло произойти уже на грузинской почве, и в таком виде воспринято осетинами. Во всяком случае, представляется маловероятным, что имя осетинского божества плодородия и изобилия в первой трети XIX в. звучало так, как его фиксирует текст молитвы: «Михаэль, Габриэль». Обращение к ним в единственном числе («Табу тебе! Будь милостив к нам!») свидетельствует об уже произошедшем слиянии двух образов и двух имён. Полагаем, оно должно было звучать *Мыкалгабыр*, хотя это имя очень часто встречается и во множественном числе – *Мыкалгабырта*. Тот факт, что в молитве имена архангелов записаны в чистом «библейском» виде, является, на наш взгляд, признаком христианской редакции, произведённой лицом, записавшим данный текст и проницательно разглядевшим в осетинском *Мыкалгабыр* имена архангелов Михаила и Гавриила.

5.

П.: Илия табудон хчонде фод да хорзах нен рат.

К.: *Ilia tabudon, chtschonda fod da chorsach nen rad!*

Ян.: Илия табудон хчонда фод да хорзахнен рат!

Переводы

П.: Илия! Просим тебя, помогай нам и помилуй нас.

К.: *Elias, wir bitten dich, hilf uns und erbarme dich unser!*

Ян.: Илия, просим, помогай нам и помилуй нас!

Ф.: *Ilia, tabu dæwæn! Æxçon dæ fæwæd! Dæ xorzæx nyn radd!* “Elias, Ehre sei dir! Möge es dir gefällig sein! Erweise uns deine Gnade!”

Все варианты текста и его переводы почти полностью совпадают, за исключением одной детали: У И. Г. Коля и А. Г. Яновского *chtschonda* / *хчонда*, а у В. В. Пассека *хчонде*, где конечное *-е*, очевидно, является более точной передачей осет. гласного *ы* (как в *нен* вместо *нын*; см. выше).

Строка обращена к осетинскому грозовому божеству *Уаццлла* (Св. Илья), имя которого встречается в форме *Елия* [1, т. IV, с. 31], *Еля* [27, с. 51], а также *Илия* (святилище *Илияы кувандон* в с. Ухат Трусовского ущелья [39, с. 613], святилище *Илия* у с. Ходз в Южной Осетии [14, с. 400]). Следовательно, в тексте молитвы имя осетинского громовника зафиксировано без искажений.

6.

П.: Хохо джуар да хорзах нен рат!

К.: *Chochodschuar da chorsach nen rad!*

Ян.: Хохо джуар да хорзахнен рат!

Переводы

П.: Горная Церковь! Помилуй нас!

К.: *Ihr Bergkirchen, erbarmt euch unser!*

Ян.: Крестная гора, помилуй нас!

Ф.: *Хоху žwar, Dæ xorzæx nyn radd!* “Bergheiligtum, erweise uns deine Gnade!”

При полном совпадении текста варианты его перевода отличаются: *Хохо джуар* у В. В. Пассека переведено как «Горная церковь», у И. Г. Коля «Горные церкви» (*Bergkirchen*), а у А. Г. Яновского – «Крестная гора». Как видно, во всех вариантах предпочтение отдаётся тем значениям осет. *джуар*, которые связаны с христианской терминологией, т.е. «церковь» и «крест».

С. Фритц восстанавливает *Chochodschuar* в *Хохы джуар*, которое переводит как «Горное святилище» (*Bergheiligtum*). Здесь необходимо уточнить, что в молитве имеется в виду не какое-то неопределённое горное святилище и даже в первую очередь не святилище, а конкретный персонаж осетинских религиозных представлений – *Хохы джуар*, божественный покровитель гор, особенно почитавшийся жителями Наро-Мамисонской котловины [19, с. 273; 38, с. 115; 44, с. 13-14]. Его святилище с таким же названием – *Хохы джуар* – находится в с. Тапанкау Нарского ущелья [35, с. 164; 39, с. 358].

В текстах И. Ялгузидзе для *джуар* фиксируется, очевидно, более архаичная форма – *джауар* «крест» [13, с. 45].

7.

П.: Нарухшикирга да хорзах нен рат.

К.: *Naruasch Kirgi, tabudon da chorsach nen rad!*

Ян.: Наруашкирги да хорзахнен рат!

Переводы

П.: Нарский Св.Георгий! Помилуй нас.

К.: *Du Narischer, heiliger Georg, hilf uns!*

Ян.: Нарский Св.Георгий, помилуй нас.

Ф.: *Nary Waš-Kirgi, tabu dæwæn! Dæ xorzæx nyn radd!* “Hlg. Georg von (der Siedlung) Nar, Ehre sei dir! Erweise uns deine Gnade!”

Наиболее примечательным здесь является повторное упоминание осет. имени Св. Георгия в форме, которая практически совпадает с дигорской, – Уашкирги, точнее, Нары Уашкирги, т.е. Уашкирги селения Нар (Северная Осетия, Туалгом). Здесь, действительно, находится весьма почитаемое святилище Уастырджи. Оно упоминается в опубликованном молитвословии «Хохаг куывд», где ему непосредственно предшествует обращение к Хохы Уастырджи [27, с. 58], так же, как в [ОМ] перед Нары Уашкирги молящийся обращается к Хохы джуару.

У И. Г. Коля перевод сопровождается примечанием: «Нара – ущелье, в котором прежде находилась церковь Святого Георгия» [53, S. 296], и таким образом почитание Нарского Уашкирги связывается с существовавшей некогда в Наре церковью Святого Георгия. Действительно, как показали исследования В. А. Кузнецова, святилище Нары Уастырджийы джуар (Нары джуар, Нары Уастырджи) – это руины христианского храма, предположительно датированного XI в. [22, с. 167-170]. Грузинский архелог Г. Г. Гамбашидзе полагает, что храм был

посвящён Святому Георгию, хотя сам В. А. Кузнецов не видит для этого явных оснований [23, с. 132]. Мнение Г. Г. Гамбашидзе, как видим, совпадает с сообщением И. Г. Коля, последний же, как уже отмечалось, своими сведениями об Осетии целиком обязан А. Г. Яновскому. Действительно, в очерке А. Г. Яновского «Осетия» находим упоминание церкви св. Георгия в Наре: «[архимандрит] Пахомий привёз некоторых осетин в С. Петербург, и царствовавшая тогда императрица Елизавета, пожаловав им в январе 1752 года красные кафтаны с серебряными галунами, изволила повелеть назначить в Осетию миссионеров для распространения христианского учения... Затем по Высочайшему повелению построена была близ деревни Нара каменная церковь во имя Св. Георгия» [46, с. 190-191]. Награждение членов Осетинского посольства дорогими кафтанами и указ императрицы Елизаветы о строительстве в Осетии двух новых церквей (к трём уже имевшимся в Дигории, Куртатинском ущелье и Закинском «уезде») подтверждается документами, относящимися к январю 1752 г. [8, с. 79-81; 29, т. I, с. 333, 340]. В то же время нет прямых указаний на то, что одна из них находилась в Наре, и, насколько нам известно, никаких следов каменной церкви, возведённой здесь вскоре после возвращения Осетинского посольства, не сохранилось. Более того, протопоп Иоанн Болгарский в своём донесении епископу астраханскому и ставропольскому Антонию от 18 июля 1780 г. сообщает, что видел близ Нара лишь «развалины церковные» [29, т. II, с. 385]. Мог ли он не заметить новую каменную церковь?

Обследование святилища Нары Уастырджийи дзуар позволило В. А. Кузнецову выявить в сохранившихся стенах два типа кладки, относящихся к разным периодам. Более позднюю кладку учёный считает следами строительства на развалинах христианского храма позднейшего осетинского дзуара. Автор обращает особое внимание на то, что вновь построенное святилище сохранило некоторые христианские черты: строгую ориентацию по линии запад-восток и вход в западной части здания [22, с. 169]. Нельзя ли, однако, допустить, что более позднее строительство, не нарушившее христианских архитектурных канонов, было восстановлением церкви? Как известно, в период повторной христианизации Осетии новые храмы возводились на месте старых грузинских храмов [19, с. 287], поэтому вполне вероятно, что новая церковь в Наре также возникла на руинах старой. Впрочем, восстановление старых каменных стен вряд ли было проведено в полном объёме. Возможно, строительство новой церкви в Наре было комбинированным, и на старых частично восстановленных каменных стенах возвели временную крышу из менее долговечного материала (деревянную или полотняную). Во всяком случае, проведённая в 1823 г. ревизия горных осетинских приходов выявила, что «многие из осетинских церквей оказались исправными... другие, где по неимению вблизи материала, построены были без сводов, с грузинскою крышею, найдены им (*протоиереем Николаем Самаргановым – А. Д.*) требующими исправления» [17, с. 95]. Следовательно, на начальном этапе вторичной христианизации Осетии качество работ по строительству храмов оставляло желать лучшего. В тот непростой период священники часто навсегда оставляли свои приходы, поэтому двадцать с лишним лет (приблизительно с 1753 г. по 1780 г.) – достаточный срок для того, чтобы наспех или частично восстановленный храм обветшал и вновь приобрёл вид тех развалин, которые в 1780 г. видел близ селения Нар протопоп Иоанн Болгарский.

Очевидно, ревизия 1823 г. не осталась без последствий, и были предприняты новые усилия по восстановлению старой нарской церкви. Сохранились документы, свидетельствующие, что в 1825 г. был сооружён забор вокруг храма и установлен колокол, что, по мнению В. А. Кузнецова, может свидетельствовать об использовании в указанное время помещения нынешнего Нары дзуар как христианской церкви [22, с. 167].

8.

П.: Брусабзели чизадта чидавгита бодис удон има ахчонде фод да хорзах нен рат табудавен кувенники агурин монахчо фод.

К.: *Brussabseli tshisadta tshidawgita bidiss udonima chtschonde fod da chorsach nen rad tabudawen!*

Ян.: Брусабзели чизадта чидавгита бадис удон има ахчонде фод да хорзахнен рат табудон, кувенники агурин монахчо фод!

Переводы

П.: Брусабзели (гора) и все, что на ней сидят, Ангелы и Апостолы! Кланяемся вам и просим, помилуйте тех, кто вас ищет и вам поклоняется.

К.: *Ihr Brussabseli und alle ihr Apostel und Angel, die ihr auf ihnen sitzt! Wir grüssen euch und bitten: Helft und erbarmt euch derer, die euch grüssen und suchen!*

Ян.: Брусабзели и всем, кто на ней сидят, Ангелам и Апостолам, кланяемся и просим, помогите и помилуйте тех, кто вас ищет и вам кланяется.

F.: *Brutsabzeliĵy čy zædtæ, čy dawgytæ wydis (?), udonimæ æxčon dæ fæwæd! Dæ xorzæx nyn radd! Tabu dawæn!* “Engel und Erzengel vom Brutsabzeli! Es sei dir mit ihnen angenehm! Erweise uns deine Gnade!”

Brussabseli – С. Фритц восстанавливает в *Brutsabzeli*, название горы в южной части Главного Кавказского хребта. По поводу этимологии данного названия исследовательница пишет: «Im Forderglied könnte evtl. der m. PN *Brut-* enthalten sein (Stammvater der oss. Sippe *Bry'aty*, deren Name im Georg. als *Brutasšvili* belegt ist)» [49, S. 254]. Однако здесь имеется некоторая неточность. В работе З. Д. Цховребовой, ссылаясь на которую С. Фритц приводит эти этнографические данные, не упоминаются ни осетинская фамилия Брытъаты / Брутасшвили, ни её основатель по имени Брут [41, с. 27]. Речь идёт о топониме Брутас швилни из «Памятника эриставов», который, согласно З. Д. Цховребовой, есть «не что иное, как Брытъатæ (Брытъат) – общее название нескольких

селений» [Там же, с. 28]. Причём первыми жителями с. Брытъат считаются Букуловы, которых позднее сменили Слановы [Там же], о фамилии же Брытъатэ ничего не известно.

Как верно отмечает С. Фритц, нынешнее осетинское название горы – Бурхох «Жёлтая гора» [49, S. 254]. Можно указать ещё одно бытующее у осетин название – Бурсамдзели, Бурсамдзелиы хох [41, с. 62]. Некоторые источники фиксируют её старое осетинское название, практически совпадающее с оригинальным грузинским – Брутсабдзели [Там же]. Бурсамдзели у осетин не только название горы, но также имя духа (дзуара) этой горы, обращение к которому находим в молитвословии, записанном в 1929 г. в с. Цми Северной Осетии: *Æфцæгыл Бур Самзели, дауæн дар адджын уæнт нæ кувинагтæ* «Жёлтый Самзели перевала, пусть и тебе придутся по сердцу наши приношения» [27, с. 59, 214]. Известно также святилище на горе Зикара, которое жители с. Чеселт называли Бурсамдзели [39, с. 354].

bidiss – в тексте И. Г. Коля является самым трудным, но в то же время ключевым для понимания структуры предложения. С. Фритц сообщает, что В. И. Абаев (в письме) предлагал читать *badyns* «они сидят» (от *badyn* «сидеть»). По мнению исследовательницы, фонетически гораздо ближе к оригиналу чтение *wydis* 3 л. ед.ч. прошед. вр. к *уу* «быть», но и его признаёт проблематичным и требующим многих допущений [49, S. 254]. Трудность в прочтении данного слова в варианте И. Г. Коля решается при помощи вариантов В. В. Пассека и А. Г. Яновского, которыми С. Фритц при написании статьи не располагала. Вместо *bidiss* у В. В. Пассека находим здесь *бодис*, а у А. Г. Яновского – *бадис*. Обе формы, особенно вторая, подтверждают предположение В. И. Абаева и дают более прочное основание видеть в данном слове форму осет. глагола *бадын* «сидеть». Но какую именно? Поскольку рассматриваемый текст представляет собой образец староджавского «чокающего» говора, предложенное В. И. Абаевым *бадынц* должно было звучать *бадынч* и в тексте мы имели бы *бадинч* (*badintsch*). В силу этого в *бадис* следует видеть форму 2 л. ед.ч. наст. вр. «ты сидишь». В таком случае обращение адресовано непосредственно Брутсабдзели: *«Брутсабдзели, чи зæдтæ, чи даугитæ[имæ] бадис...»*.

зæдта, давгита - зæдтæ, даугитæ, во всех вариантах переводятся как «ангелы и апостолы». В дохристианский период они являлись общим обозначением «небесных сил», а в христианскую эпоху были перенесены на ангелов. В современной христианской традиции осетин *зæд*, как правило, служит обозначением ангела [1. т. IV, с. 290]. Более необычным является *дауæг* в значении «апостол». Отметим в этой связи один любопытный факт, приводимый В. И. Абаевым: «К старососетинскому (аланскому) *idawæg* примыкает, по видимому, древнепермское (коми) идэг «ангел», «апостол» (XIV в.)» [Там же, т. I, с. 349]. Отождествление пары «*зæдтæ* и *даугитæ*» с ангелами и апостолами, скорее всего, принадлежит переводчику, который должен был руководствоваться соответствующими христианскими представлениями. Конкретные тексты Священного Писания, где ангелы и апостолы выступают вместе, мы указать затрудняемся, но известно, что их совместное изображение является характерной чертой христианской иконографии Страшного Суда [24, с. 110].

Слова, завершающие данное обращение у В. В. Пассека и А. Г. Яновского, в варианте И. Г. Коля перенесены в начало следующего обращения: «*Kuwenniki aguriss Monachtscho fod*». С. Фритц делит *kuwenniki* на две части *kuwen*, т.е. *кувын* «молиться» и *ki* «кто», а следующее за ним *aguriss* восстанавливает в *agurys* «желаешь, требуешь» 2 л. ед.ч. наст. вр. от *aguryn* «требовать, желать, искать». Соответственно, фрагмент реконструируется исследовательницей следующим образом: *Kuvyn ki agurys, imæn æxçon fæwæd!* «Кто (из божеств) желает [эту] молитву, тому да будет [она] приятна!» [49, S. 255]. Но тогда перевод не вполне адекватен реконструированному тексту, в котором *ki agurys* явно не согласованы и означают «кто желаешь». Для соответствия предложенному переводу в тексте правильнее было бы принять *ki agury*. Очевидно, С. Фритц исходила из большей фонетической близости *aguriss* с осет. *agurys*, однако следует учесть, что у В. В. Пассека и А. Г. Яновского в этом месте *агурин*, где конечное *-н* может быть таким же избыточным наращением, как и в имени *Вашикиргин* (см. выше). В таком случае, *агури* вполне соответствует форме 3 л. ед.ч. наст. вр.: *ки агури* «кто желает, кто требует». Так же и *кувенники* (*kuwenniki*) можно разделить не на две, а на три части: *кувен ни ки*, где во второй части следует видеть мест. 1 л. мн.ч. отлож. п. *нæ* «от нас». Фрагмент восстанавливается в следующем виде: *кувын нæ ки агури* (совр. ирон. *кувын нæ чи агуры*) «кто желает / требует от нас молитвы». Данная формулировка имеет полную аналогию в одном из опубликованных молитвословий: *Кувын нæ чи агуры, кувын камаен æмбалы, уыдонан нæ кувинагтæ, нæ оммен зæгъджыты куывд барст фод!* «Тому, кто требует от нас молитвы, кому положено молиться, пусть тем наши приношения пойдут впрок!» [27, с. 54]. Важно отметить, что цитированное обращение относится к зæдам (зæдтæ), и под теми, «кто ждёт молитвы», подразумеваются именно они. Так же и в рассматриваемом тексте формулировка *кувын нæ ки агури* следует сразу за обращением к зæдам и дауагам, пребывающим с духом горы Бурсамдзели, и, вернее всего, обращена к этим небожителям.

9.

П.: Гурджистане чи джворти ис хчоне фод хорзахне рат тут ухдаме хорзахне рат тут.

К.: [*Kuwenniki aguriss Monachtscho fod*] *Gurschistani, tschi Djworta iss chtschonde fod chorsachne radtut u adami chorsachne rad tut.*

Ян.: Гурджистане чидворта ис хчоне фод хорзахне радтут, уадаме хорзахне радтут!

Переводы

П.: Все грузинские церкви! Просим, помилуйте нас! И чтобы народы, вокруг нас живущие, помиловали нас!

К.: *Alle ihr grusinischen Kirchen, wir bitten euch, erbarmt euch unser, um dass auch alle die Völker, die um euch wohnen, sich unser erbarmen.*

Ян.: Грузинские церкви, просим, помилуйте нас, и чтобы прихожане ваши помиловали нас!

П.: [*Kuvyn ki agurys, umæn æxčon fæwæd!*] *Gurdžystony čy džworttæ is, æxčon dæ fæwæd! Xorzæx nyn raddut! Adæmæn xorzæx raddut!* “[Wer (von Gottheiten) ein Gebet wünscht, dem sei es zu Gefallen!] Gottheiten, die in Georgien sind, möge es ihnen zu Gefallen sein! Erweist uns Gnade! Erweist dem Folk Gnade”.

chtschonde(*хчон дын*) «да будет тебе приятным [приношение]» – уже знакомое сочетание, которое повторяется в варианте И. Г. Коля, однако здесь оно не соответствует множественному числу адресата. У В. В. Пассека и А. Г. Яновского вместо него *хчоне*, которое, возможно, является искажённой передачей *хчон уын* «да будет вам приятным [приношение]», где *уын* дат. п. к мест. 2 л. мн.ч. *уæ*. Впрочем, известны и другие примеры обращения молящегося ко множеству небожителей в единственном числе [Там же, с. 53].

и adami – С. Фритц предлагает чтение *adæmæn*. Вернее всего, в *и* следует видеть крат. притяж. мест. *уæ* «ваш», а в *adami* род. п. к *адæм* «народ, люди». Тогда *и adami / уадаме* следует читать как *уæ адæмы* «вашего народа». Завершающая часть обращения также относится к устойчивым молитвенным формулировкам и подразумевает людей, живущих вблизи святынь. В уже упоминавшемся молитвословии «Хохаг куывд» эта формулировка повторяется неоднократно, например: *Хетæджы Уастырджи, ... дæ алы фарс цы адæмтæ цары, уыдон хорзæх дæр æмæ нын дæхи хорзæх дæр ратт* «Уастырджи Хетага, ... ниспошли нам милость людей, живущих вокруг тебя, и свою милость!» [Там же, с. 60-61].

10.

П.: Рус кане джуартел табудон рус кане рат тут.

К.: *Ruskane Djwarten tabudon, Russkane chorsachne radtut.*

Ян.: Рускане Джуартен табудон Русскане хорзахне радтут!

Переводы

П.: Русскую царскую просим дать нам Русского Царя милость!

К.: *Russische Kirchen, wir bitten euch, verschafft uns die Gnade des christlichen russischen Keisers.*

Ян.: Русские церкви, просим дать нам милость русских!

У И. Г. Коля данная строка не включена в текст молитвословия, а дополняет его с таким пояснением автора: «В тех обществах, где были более расположены к русским и желали мне польстить, добавлялись ещё и такие слова: “Ruskane Djwarten tabudon, Russkane chorsachne radtut christian chtscho fod tabudon da chorsach nen rad!”», которые означают: “Русские церкви, мы просим вас дать нам милость христианского русского царя!”» [53, S. 296].

Рускане / Русскане – *Русканы*, т.е. род. п. к *Рускан*, которое, согласно переводам у И. Г. Коля и А. Г. Яновского, должно означать «русские», а у В. В. Пассека – «русский царь». Однако в современном осетинском языке русские называются иначе – *уырыс/урус*. Согласно В. И. Абаеву, этноним *уырыс* был усвоен не прямо из русского, а при посредничестве иного, скорее всего, тюркского языка [1, т. IV, с. 126]. В таком случае, если исходить из перевода В. В. Пассека, *рускан*, возможно, представляет собой искажённое тюрк. *Урусхан* «русский хан (царь)». В недавнем прошлом *Уырысхан/Урусхан* было у осетин достаточно распространённым мужским личным именем [40, с. 59], которое, надо полагать, первоначально использовалось в качестве апелляции. Как видно, *рускан* больше соответствует дигорскому *Урусхан*, нежели иронскому *Уырысхан*.

табудон – уже известная передача молитвенного возгласа *табу дауæн!* «табу тебе!», который, однако, не согласуется с *Урусханы джуартæн* «Русского царя дзуарам». Возможно, следует вместо *дауæн* читать *фауæд*: *Урусханы джуартæн табу фауæд!* «Русского царя дзуарам да будет табу!». Формула *табу фауæд* хорошо документирована, к тому же её принятие здесь требует наименьшего изменения текста.

11.

П.: Христиан хчо фод табудон да хорзахне рат.

К.: *Christian chtscho fod tabudon da chorsach nen rad!*

Ян.: Христиан хчо фод табудон да хорзахнен рат.

Переводы

П.: Христос! Просим, помилуй нас!

К.: *Christus, erbarme dich unser!*

Ян.: Христе, просим, помилуй нас!

У И. Г. Коля обращение ко Христу объединено с предыдущим (к дзуарам русского царя), изъято из основного текста молитвы и представлено как его дополнение, получив при этом новый не соответствующий его значению перевод. Очевидно, из-за этих изменений данное обращение, как и предыдущее, оказалось вне поля зрения С. Фритц. Здесь исследовательница опирается на неполный и немного деформированный вариант А. Гакетгаузена: *Christu, da chorsach nenrad!* «Christus, erbarme dich unser!» [50, S. 20], который восстанавливает в «*Krysti, Dæ xorzæx nyn radd!*», отмечая необычность написания *Christu*, вместо ожидаемого *Krysti* ≈ совр. ирон. *Čyrysti* [49, S. 255]. У В. В. Пассека, И. Г. Коля и А. Г. Яновского – *Христиан*, т.е. дат. п. от *Христи*. Современные ирон. *Чырысти* и диг. *Киристе* происходят от грузинского *Кристе* [1, т. I, с. 613], поэтому *Христи* может быть либо ошибкой, либо желанием приблизить написание имени к его исходной форме. Ср. *Иесо Кырысди* в текстах И. Ялгузидзе [13, с. 50, 54] и *Иесо Христе* в осетинском переводе Катехизиса Гая Такаова [21, с. 21].

12.

П.: Рестмегенег Хчау намитанен срестмеке табудвен.

К.: *Restmehenech chtschan namitanenen ssrestmake tabudon!*

Ян.: Рестмегенег хчав! Намитанен срестмеке табудавен!

Переводы

П.: Справедливый Боже! Помилуй нас по своей справедливости.

К.: *Allgüte Gottes, hilf uns nach deiner Gerechtigkeit!*

Ян.: Праведный Боже! Помилуй нас по твоей правде.

F.: *Ræstmægænæg хwuçaw, næ mitæ nyn ysæstmæ kæn! Tabu dæwæn!* “Allesrechtmachender Gott, bring uns unsere Angelegenheiten in Ordnung! Ehre sei dir!”

В завершение молящийся вновь обращается к Богу (*Хчау*), называя его *рæстмæгænæg* «направляющий по верному пути» и прося о даровании успеха в делах: *нæ митæ нын срæстмæ kæ*. Перевод строки у И. Г. Коля: «Боже Всемилостивый, помоги нам по Твоей справедливости!» [53, S. 296]. Осетинское *рæстмæ*, действительно, имеет значения «удачно, успешно», а также «правильно, справедливо» [1, т. II, с. 379]. Собственно, *рæстмæ* представляет собой лексикализованный падеж от *раст*, которое объединяет значения «прямой», «правильный, справедливый», а также (в некоторых сочетаниях) «счастливым, удачный» [Там же, с. 351]. Как видно, понятия справедливости, добра и успеха в осетинском языке весьма близки, поэтому все варианты перевода данной строки можно признать адекватными. Сосредоточение лексических образований от *раст* в конце текста, очевидно, не простой плод импровизации молящегося, поскольку известны другие примеры молитвословий, завершающая часть которых насыщена лексикой, производной от *раст*:

1) *Уæдæ адылы куæг кам уыди, Рæстæ уацхæссæг кам уыди, уыйау уæ куæг, уæ «оммен» загъæг фод! Гъе ныр кæстæртæ! Нæ куывды сахатыл рæстæмбæлæг уазджытæ ныл самбæлæд, рæстытима нæ цард ацауæд æмæ нын уыцы аххуыс бакæ! Оммен, Хуыцау!* «Там, где был глуп молящийся, Раста где был посредником, пусть будут подобны им и ваш молящийся, ваши говорящие «аминь». А теперь младшие! В час нашей молитвы приносящих удачу гостей пусть нам Бог пошлёт, чтоб жизнь наша протекала с людьми праведными, помоги нам в этом Господи!» [27, с. 56, 212]. Согласно народной этимологии, *Рæстæ* – имя божества праведности и справедливости [1, т. II, с. 377]. По толкованию В. И. Абаева, *Рæстæ* в сочетании с эпитетом *барæджджын* означает «заступник, имеющий власть» [Там же]. Далее молящийся призывает гостей, «приносящих удачу» *рæстæмбæлæг* уазджытæ. Завершает молитву просьба о том, чтобы «жизнь прошла вместе с праведниками» *рæстытима* нæ цард ацауæд. Таким образом, в заключительную часть молитвы введены три термина, отражающие представления о справедливости, праведности и удаче.

2) *Гъе Рæстмæгæнджытæ, нæ ныхæстæ, нæ куывдтæ нын рæстмæ фæкæнут, адылы – нæ куæг, Рæстæ – нæ уацхæссæг. Хъуджытæй зардиаг арфæ чи кæны, уыдоныл Хуыцауы арфæ æрцауæд!* «О Растмаганджыта, сделайте так, чтобы наши слова и молитвы исполнились! Слаб умом молящийся, но Раста донесёт его молитву. Да будет благословение Господне на тех из слушавших, кто от души желает добра!» [27, с. 126, 282]. Этими словами завершается молитва старшего, произносимая при введении невесты в дом жениха. Здесь вновь встречается имя божества *Рæстæ*, а кроме того, упоминаются и *Рæстмæгæнджытæ*, которых просят о благополучном исполнении (*рæстмæ* фæкæнут) всех произнесённых молитв и добрых пожеланий. Согласно Т. А. Хамицаевой, *Рæстмæгæнджытæ* – буквально означает «по верному [пути] направляющие», под которыми подразумеваются небесные силы, направляющие по верному пути [Там же, с. 411]. Очевидно, в религиозных представлениях осетин существовали такие небесные покровители, специфической функцией которых было направление по верному пути во всех сферах деятельности, т.е. дарование удачи в добрых делах и начинаниях. Правда, в [ОМ] мы наблюдаем определённую трансформацию: дарующие удачу небесные силы заменены Богом (*Хчау*), а само их название – *Рæстмæгæнджытæ* – становится эпитетом Бога, который, таким образом, выступает как главный или даже единственный податель удачи во всяком деле.

Последовательность молитвенных обращений в главных чертах соответствует известным правилам построения осетинского молитвословия [36, с. 167-168], согласно которым оно непременно начинается с воззвания к Богу (*Хчау*), а затем к святому Георгию (*Уашкирги*). Содержание обращений заключается в трёх устойчивых формулировках, сохранившихся в традиционных осетинских молитвах до наших дней: 1) *табу дауан!* «табу тебе!», 2) *æхчон фод* «да будет приятным [приношение], 3) *дæ хорзæх нын рæтт!* «ниспошли нам твою милость!». Очевидно, эти краткие молитвенные воззвания, последовательно и почти без изменений обращаемые к разным осетинским божествам, навели А. Гакстгаузена на мысль о сходстве осетинской молитвы с известной католической литанией: «Merkwürdig ist, dass die Form dieses Gebets ganz die bekannte der katholischen Litanien ist» [50, S. 20]. Вероятно, автор имеет в виду католическую литанию всем святым, которая структурно и отчасти по содержанию имеет сходство с рассматриваемым текстом. Она состоит из призываний к Богу и многочисленным святым, которые дополняются повторяющимися просительными воззваниями. Последовательность перечисления ангелов и святых в литании строго определена и обоснована. В частности, непосредственно после Девы Марии следует воззвание к Архангелам Михаилу, Гавриилу и Рафаилу [54, р. 291], подобно тому, как в нашем тексте за обращением к Деда Хтиса (Богородице) следует обращение к Мыкалгабыру (Михаилу и Гавриилу). Ещё один пример точно такой же последовательности

находим в молитве «Заронд куывд»: *Мады Майрам, фыдаелты кувандонай баззаедта, Фыдаелты амондаей на аена хай ма факка! Кæмæн кæй радтай, уый – цæринаг. Мыкалгабыр, дауæн дæр на кувинаг барст фод!* «Мады Майрам, осталась ты дзуаром предков, не лишай нас счастья наших предков; кому кого дала, тому – долгой жизни! Мыкалгабыр, да будет и тебе наш кувинаг угоден!» [27, с. 57]. Природу этих неожиданных соответствий на данном этапе определить сложно, но при дальнейшем исследовании осетинских молитвословий необходимо учесть интересное наблюдение А. Гакстгаузена.

Из пояснений А. Г. Яновского можно было бы заключить, что [ОМ] – устойчивый литургический текст, не подверженный никаким изменениям. Однако С. Фритц справедливо полагает, что формулировки молитвы могли расширяться и комбинироваться в другом порядке. Действительно, особенность осетинских молитвословий такова, что в зависимости от конкретного случая они могут быть либо сокращены, либо расширены до внушительных объёмов, но с соблюдением общих принципов построения. Поэтому отмеченное И. Г. Колема отсутствие в этой относительно короткой молитве упоминания Святой Троицы [53, S. 295] не означает, что о ней не имелось никаких представлений. Так, уже упоминавшееся молитвословие «Хохаг куывд» начинается неизменным обращением к Богу (*Хуыцау*), затем к Богородице (*Мады Майрам*), Иисусу Христу (*Иесо Чырысти*) и Трёх Иоаннов Санибе, Трёх лицам Господним (*Æртæ Йонон Саниба, Хуыцауы æртæ цæсгомæ*) [27, с. 58], где *Æртæ Йонон* «Три Иоанна», скорее всего, искажённое осет. *Æртæууон* «Троица». *Саниба* происходит от груз. *Sameba* «Троица» [1, т. III, с. 303], и, как видно, у осетин сохранилось не только название, но и определённое понимание (конечно, видоизменённое) идеи Святой Троицы.

Подведём итог.

Рассмотренный текст осетинской молитвы представляет собой образец стародавского говора, однако имеет определённые расхождения с относящимися к тому же периоду стародавскими текстами Ивана Ялгузидзе. Указанные расхождения сближают язык молитвы с северо-иронскими говорами и свидетельствуют либо о локальных вариантах внутри стародавского, либо о начавшихся уже в первой трети XIX в. в этом говоре изменениях.

Молитва являет собой пример влияния христианства на религиозные верования осетин, которое усилено здесь заметной христианской редакцией текста. Тем не менее, перед нами не христианский литургический текст, а традиционное осетинское молитвословие. Последовательность молитвенных обращений и используемые в них формулировки сохранились в традиционных молитвословиях до наших дней, подтверждая удивительную устойчивость этого жанра обрядовой поэзии осетин.

Дважды упоминаемый в тексте теоним *Уашкирги* – один из ярких дигоризмов стародавского говора, который свидетельствует о тесных контактах джавцев с носителями дигорского диалекта. Эти контакты должны были иметь место не ранее X в., когда с распространением в Алании христианства в языке предков современных дигорцев появилось имя *Уасгерги* «Святой Георгий».

В заключение приводим текст молитвы с учётом предложенных к реконструкции С. Фритц уточнений.

Хчау, табу дауæн! Хчауæн хчон фод! Дæ хорзæх нын ратт!
 Уашкирги, хчон дын фод! Дæ хорзæх нын ратт!
 Деда Хтиса, табу дауæн! Дæ хорзæх нын ратт!
 Мыкалгабыр, табу дауæн! Дæ хорзæх нын ратт!
 Илия, табу дауæн! Хчон дын фод! Дæ хорзæх нын ратт!
 Хохы джуар, дæ хорзæх нын ратт!
 Нары Уашкирги, дæ хорзæх нын ратт!
 Брутсабдзели, чи зæдтæ, чи даугитимæ бадис, удонимæ æхчон дын фод! Дæ хорзæх нын ратт!
 Табу дауæн! Кувын нае ки агури, умæн æхчон фод!
 Гурджистоны чи джоргтæ ис, хчон уын фод! Уæ хорзæх нын радтут! Уæ адамы хорзæх нын радтут!
 Урусханы джуæртгæн табу фæуæд! Урусханы хорзæх нын радтут!
 Христиæн хчон фод! Табу дауæн! Дæ хорзæх нын ратт!
 Рæстмæгæнæг Хчау! Нае митæ нын срастмæ кæ! Табу дауæн!

Перевод

Боже, слава тебе! Да будет тебе угодно наше приношение! Пошли нам свою милость!
 Уашкирги, да будет тебе угодно наше приношение! Пошли нам свою милость!
 Деда Хтиса, слава тебе! Одари нас своей милостью!
 Мыкалгабыр, слава тебе! Пошли нам свою милость!
 Илия, слава тебе! Да будет тебе приятно наше приношение! Пошли нам свою милость!
 Хохы джуар, пошли нам свою милость!
 Уашкирги Нара, одари нас своей милостью!
 Брутсабдзели, да будет приятно наше приношение тебе и тем зэдам и дауагам, которые с тобой пребывают! Слава тебе! Кто ждёт от нас молитвы, да будет тому угодно наше приношение!
 Джуары, которые в Грузии, да будет вам угодно наше приношение! Одарите нас вашей милостью!
 Ниспошлите нам милость [живущих возле вас] людей!
 Джуарам русского царя слава! Даруйте нам милость русского царя!
 Христу да будет приятно наше приношение! Слава тебе! Пошли нам свою милость!
 Боже, направляющий по верному пути! Даруй нам удачу в наших делах! Слава тебе!

Список литературы

1. **Абаев В. И.** Историко-этимологический словарь осетинского языка. М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. Т. I. 656 с.; Л.: Наука; Ленинградское отделение, 1973. Т. II. 448 с.; Л.: Наука; Ленинградское отделение, 1979. Т. III. 360 с.; Л.: Наука; Ленинградское отделение, 1989. Т. IV. 326 с.
2. **Абаев В. И.** Осетинский язык и фольклор. М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. Ч. I. 601 с.
3. **Абакелия Н. К.** Миф и ритуал в Западной Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1991. 150 с.
4. **Ахвледиани Г. С.** К истории осетинского языка. II. Иван Ялгузидзе и его переводы с грузинского на осетинский // Ахвледиани Г. С. Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тбилиси: Изд-во Тбилисского государственного университета, 1960. Т. I. С. 80-90.
5. **Ахвледиани Г. С. К** истории осетинского языка. I. Распределение диалектов осетинского языка по палатализованным веларным смычным и аффрикатам // Ахвледиани Г. С. Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тбилиси: Изд-во Тбилисского государственного университета, 1960. Т. I. С. 48-59.
6. **Беридзе В.** Место памятников Тао-Кларджети в истории грузинской архитектуры. Тбилиси: Мецниереба, 1981. 339 с.
7. **Бжания Ц. Х.** Из истории хозяйства и культуры абхазов: исследования и материалы. Сухуми: Алашара, 1973. 323 с.
8. **Блиев М. М.** Осетинское посольство в Петербурге 1749-1752 гг. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1961. 88 с.
9. **Гакстгаузен А. фон.** Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни народов, обитающих между Чёрным и Каспийским морями. СПб.: Типография Главного Штаба Его Императорского Величества по военно-учебным заведениям, 1857. Ч. II. 215 с.
10. **Грузинские сказки.** Тбилиси: Ганатлеба, 1986. 526 с.
11. **Гурджибети Б.** Дигорон уаджимиста. Дзауагигъау: Ир, 2002. 255 ф.
12. **Деятельность учёных сообществ** // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1902. Прибавление к выпуску 3. С. 3-38.
13. **Дзасохов Н. Г.** Словарь (выборочный) к текстам И. Ялгузидзе. Цхинвали: Иристон, 1970. 100 с.
14. **Дзаттиаты Р. Г.** Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир, 2002. 432 с.
15. **Закарая П. П.** Об одном неизвестном архитектурном памятнике VIII-IX веков. (Церковь «Деда Гвтиса» в Тетрицкаройском районе) // Сообщения Академии наук Грузинской ССР. 1955. Т. 16. № 5. С. 407-414.
16. **Из статьи Е. Вердеревского «О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе»** // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали: Иристон, 1981. Т. I. С. 141-144.
17. **История грузинской иерархии, с присовокуплением обращения в христианство Осетии и других горских народов.** М.: Синодальная типография, 1826. 96 с.
18. **Кайтов С. Т.** Осетинские мотивы. Изд-е 3-е. Владикавказ: Ир, 2009. 591 с. (На осет. языке).
19. **Калоев Б. А.** Осетинцы. Изд-е 2-е, испр. и доп. изд. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1971. 358 с.
20. **Камболов Т. Т.** Очерк истории осетинского языка. Владикавказ: Ир, 2006. 463 с.
21. **Козырева Т. З.** Язык первой осетинской печатной книги. Орджоникидзе: Ир, 1974. 102 с.
22. **Кузнецов В. А.** Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе: Ир, 1977. 176 с.
23. **Кузнецов В. А.** Христианство на Северном Кавказе до XV века. Пятигорск: СНЕГ, 2007. 200 с.
24. **Лазарев В. Н.** Древнерусские мозаики и фрески XI-XV вв. М.: Искусство, 1973. 410 с.
25. **Миллер В. Ф.** Осетинские этюды. М.: Типография А. Иванова, 1882. Ч. 2. VII + 301 с.
26. **Паллас П.** Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею Всевысочайшей особы. СПб.: Типография Шнора, 1787. Отд. I. Ч. I. 411 с.
27. **Памятники народного творчества осетин** / сост. Т. А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. Т. I. 440 с.
28. **Пассек В. В.** Осетинцы // Очерки России. СПб.: Типография Н. Греча, 1838. Кн. I. С. 138-200.
29. **Русско-осетинские отношения в XVIII веке:** сб. документов / сост. проф. М. М. Блиев. Орджоникидзе: Ир, 1976. Т. I. 512 с.; Т. II. 439 с.
30. **Соловьёва Л. Т.** Грузия. Этнография детства. М.: РАН Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая, 1995. 130 с.
31. **Статья анонимного автора «Вашкирки»** // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали: Иристон, 1981. Т. I. С. 103-106.
32. **Статья И. Б. Беридзе «Вашкирки»** // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали: Иристон, 1981. Т. I. С. 150-154.
33. **Тедеева О. Г.** «Дигоризмы» в староджавском (По текстам И. Ялгузидзе). // Осетинская филология: межвуз. сб. ст. Орджоникидзе: Изд-во СОГУ, 1981. Вып. 2. С. 42-45.
34. **Тиболов А. А.** Об особенностях юго-осетинских говоров // Тиболов А. А. Собр. соч. Цхинвали: Иристон, 1988. С. 66-72.
35. **Тменов В. Х.** Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ: РИПП им. В. А. Гассиева, 1995. 437 с.
36. **Уарзиати В.** Праздничный мир осетин // Уарзиати В. Избранные труды. Владикавказ: Проект-Пресс, 2007. Кн. I. С. 12-255.
37. **Хашба М. М.** Трудовые и обрядовые песни абхазов. Сухуми: Алашара, 1977. 131 с.
38. **Хозиев Ф. Х.** Через Алагирское ущелье в Туалта. Изд-е 2-е. Владикавказ: Ир, 1999. 293 с. (На осет. языке).
39. **Цагаева А. Дз.** Топонимия Северной Осетии. Владикавказ: Ир, 2010. 623 с.
40. **Цогоев В. Г.** Словарь осетинских личных имён. Орджоникидзе: Ир, 1990. 93 с.
41. **Цховребова З. Д.** Топонимия Южной Осетии по письменным источникам. Тбилиси: Мецниереба, 1979. 184 с.
42. **Чаччала Д.** Абхазская православная церковь. Хроника. Прибавления. М.: МАААН, 1997. 116 с.
43. **Чибиров Л. А.** Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008. 599 с.
44. **Шанаев Дж.** Присяга по обычному праву осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография главного Управления Наместника Кавказа, 1873. Вып. VII. Отд. I. С. 1-20.
45. **Яновский А. Г.** О древней Кавказской Албании // Журнал министерства народного просвещения. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1846. Ч. LII. Отд. II. С. 162-203.
46. **Яновский А. Г.** Осетия // Обзорение российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях, произведённое и изданное по Высочайшему соизволению. СПб.: Типография Департамента внешней торговли, 1836. Ч. II. С. 159-210.

47. Яновский А. Г. Осетия. Цхинвал, 1993. 27 с.
48. Bericht über die Osseten im Kaukasus // Das Ausland. Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker, mit besonderer Rücksicht auf verwandte Erscheinungen in Deutschland. Stuttgart-Tübingen: J. F. Gotta'sche Buchhandlung, 1839. № 108-113 (18-23 April).
49. Fritz S. Ein frühes ossetisches Sprachdenkmal // Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft. Wien: Verlag der Wiener Sprachgesellschaft, 1986. Bd. 32. Heft 2. S. 247-256.
50. Haxthausen A. von. Transkaukasien. Amdeutungen über das Familien- und Gemeingeleben und socialen Verhältnisse einiger Völker zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1856. T. II. 300 S.
51. Kohl G. G. Viaggi nella Russia Meridionale. prima versioned al Tedesco di Enrico Valtancoli Montazio. Fierenze: Società Editrice Fiorentina, 1842. Vol. I. 539 p.
52. Kohl J. G. Reisen in Südrussland. 2-te vermehrte und verbesserte Auflage. Dresden-Leipzig: Arnoldischen Buchhandlung, 1847. T. II. 348 S.
53. Kohl J. G. Reisen in Südrussland. Dresden-Leipzig: Arnoldischen Buchhandlung, 1841. T. I. 330 S.
54. Mershman F. Litany of the Saints // Catholic Encyclopedia. N. Y.: The Encyclopedia press, 1913. Vol. IX. 800 p.
55. The Ossetes of the Caucasus // Saturday Magazine. London: John William Parker, 1839. № 480. P. 246-248.

EARLY MONUMENT OF THE OSSETIAN LANGUAGE: PRAYER TEXT OF THE FIRST THIRD OF THE XIXTH CENTURY

Darchiev Anzor Valer'evich, Ph. D. in History

North Ossetia Institute of Classical and Social Researches named after V. I. Abaev of Vladikavkaz Scientific Centre
of Russian Academy of Sciences and Government of the Republic of North Ossetia – Alaniya
dar-anzor@yandex.ru

The author considers the little-known text of the Ossetian prayer recorded in the first third of the XIXth century, having paid special attention to the origin of this source and having compared all its published variants, suggests the refined reconstruction of the original text, and reveals in it the information of considerable interest for the study of the Ossetian language historical dialectology and Ossetians' religious-mythological beliefs.

Key words and phrases: Ossetian language; old Dzhava dialect; dialectology; prayer; traditional beliefs; Christianity.

УДК 821.161.1

Филологические науки

*Автор обращается к мало изученной переводной агиографии и предлагает герменевтическое прочтение Жития Марии Египетской с целью открытия смысловой глубины текста. Образ святой рассматривается в сюжетном движении, выявляются основные концепты, формирующие его ценностно-смысловое пространство. Автор статьи приходит к выводу о центральном положении двух концептов: **плоти**, определяющей характер основного конфликта, и **покаяния** как пути к ее преобразению, что приводит к главной характеристике преподобной Марии как «ангела во плоти».*

Ключевые слова и фразы: древнерусская переводная агиография; герменевтика; антропология; образ; сюжет; концепт; покаяние.

Дорофеева Людмила Григорьевна, канд. филол. наук, доцент
Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (г. Калининград)
lgdorofeeva@mail.ru

«АНГЕЛ ВО ПЛОТИ». ОБРАЗ СВЯТОЙ В ЖИТИИ ПРЕПОДОБНОЙ МАРИИ ЕГИПЕТСКОЙ: К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ[©]

Переводная агиография является наименее изученной частью древнерусской словесности, как и вся переводная литература. Об этом пишут многие. По словам Д. М. Буланина, «современная славистика... преимущественное внимание уделяет не переводам, а сочинениям (курсив здесь и далее мой – Л. Д.). Между тем, они – малая часть грандиозного письменного наследия древности» [5, с. 20]. В. В. Кусков отмечал важность «установления корпуса переводной византийской агиографии» [6, с. 46]. О. В. Творогов, замечая, что «в XI-XV вв. основную часть агиографического репертуара составляли переводные жития», сетует на то, что «этот богатейший раздел древнерусской книжности изучен еще очень плохо» [12, с. 115]. Мало изученные текстологически, переводные жития еще в меньшей степени подвергались содержательному анализу. Сам по себе этот факт, а также то, что без понимания переводной литературы трудно двигаться и в выявлении особенностей собственно русской словесности, обращает нас к попытке герменевтического прочтения этого одного из самых известных и любимых на Руси житий – Жития преподобной Марии Египетской.