

**Тамерлан Казбекович Салбиев**

кандидат филологических наук, заведующий  
научно-исследовательским отделом

«Центр скифо-аланских исследований»

ВНЦ РАН (363110, РСО-Алания,

с. Михайловское, улица Вильямса, 1).

E-mail: galabu@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8526-1984>

## ЛЕГИТИМАЦИЯ АЛАНСКОГО ЦАРСКОГО ДОМА: ЗАВЕТНЫЙ РЕКОМ

**Аннотация.** Центральная для статьи проблема легитимации аланского царского дома рассматривается в широком контексте общественной идеологии, в котором царь выступает устроителем природного и социального космоса. Впервые при рассмотрении этой проблемы в качестве полноценного источника используется общеосетинское святилище Ивард Реком, связанное с именем последнего известного аланского царя — Ос-Багатара. В рамках иеротопического подхода строительство Рекома представляется средством сохранения сакральной санкции на верховную власть в обществе двумя коленами царского дома. При этом инициативу его возведение предлагается связывать с фамилией *Елбачитæ* / *Гаглойтæ* из старшего колена потомков Ос-Багатар — *Æгъуызатæ*, взявших за образец монастырский комплекс *Ркъони*, как плацдарм, обеспечивающий выход из гор на равнину. Возвышение Цейского Рекомы из целого ряда одноименных святилищ следует объяснять традицией минората, когда власть передается младшему из сыновей, связанных в устной традиции с кланом *Цæразонтæ*. Возведение Заветного Рекома, отсылающее к взятию Ос-Багатром крепости Гори, обеспечивает не только преемственность, но и искомое равновесие между внешне- и внутривластными факторами легитимации.

**Ключевые слова:** легитимация, аланы, царская династия, Ос-Багатар, Реком, иеротопия, архитектурно-пространственная планировка, прецедент.

**Для цитирования:** Салбиев Т. К. Легитимация аланского царского дома: Заветный Реком, NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX С. 138–172.

*Рукопись поступила в редакцию 14.11.2025*

*Рукопись принята к печати 27.11.2025*

**Tamerlan Kazbekovich Salbiev**

PhD, head of the research department

“Center for Scytho-Alanic Studies”

of VSC RAS (363110, North Ossetia-Alania,  
Mikhailovskoye village, Williams St., 1).

E-mail: galabu@rambler.ru,

<https://orcid.org/0000-0002-8526-1984>

## LEGITIMIZATION OF THE ALANIAN ROYAL HOUSE: THE FORBIDDEN REKOM

**Abstract.** The central issue of the legitimization of the Alanian royal house is examined within the broader context of social ideology, in which the king acts as the organizer of the natural and social cosmos. For the first time, the All-Ossetian sanctuary of Ivard Rekom, associated with the name of the last known Alanian king, Os-Bagatar, is used as a comprehensive source in examining the problem. Within the framework of the hierotopic approach, the construction of Rekom is presented as a means of preserving the sacred sanction of supreme power in society by the two lineages of the royal house. Furthermore, the initiative for its construction is proposed to be associated with the *Elbachitæ* / *Gaglojtæ* family from the older lineage of Os-Bagatar’s descendants, the *Æghuzatæ*, who modeled the Rk’oni monastery complex on a bridgehead providing access from the mountains to the plain. The rise of the Tsei Rekom from a number of eponymous sanctuaries can be explained by the tradition of the minorate, whereby power is transferred to the youngest son, linked in oral tradition to the *Cærazontæ* clan. The construction of the Sacramental Rekom, commemorating Os-Bagatr’s capture of the Gori fortress, ensures not only continuity but also the sought-after balance between foreign and domestic political factors of legitimation.

**Keywords:** legitimation, Alans, royal dynasty, Os-Bagatar, Rekom, hierotopy, architectural and spatial planning, precedent.

**For citation:** Salbiev T. K. Legitimization of the Alanian Royal House: The Forbidden Rekom, NARTAMONGÆ 2025. Vol. XX, P. 138–172.

*Received on 14.11.2025*

*Accepted on 27.11.2025*

### Введение

Одним из актуальных вопросов алановедения представляется изучение механизма, содержания и общих принципов легитимации царского дома, обеспечивающей правящим властодержцам общественное признание на

верховную власть. Обращение к институту царской власти оказывается столь важным, поскольку, как установлено современной наукой, с мифологической точки зрения личность царя персонифицирует в себе весь коллектив, социальная организация которого осмысливается как модель универсального миропорядка. Иначе говоря, в традиционном обществе царь наделяется космологическими функциями, а его поведение носит не бытовой, а сакральный характер. Достигший значительных успехов в изучении идеологии царской власти скифского общества, Д. С. Раевский пишет: «царь осознавался как личностное воплощение всего коллектива, с его благополучием и могуществом связывалось благополучие и могущество социального организма, он олицетворял все стороны его бытия» [Раевский 2006: 27, 129, 199]. Отсюда, по-видимому, и проистекает устойчивый интерес современных исследователей к институту царской власти в традиционных обществах как Европы, так и Азии (библиографию работ последних десятилетий см., например: [Нефедов 2014: 240; Olbrycht 2016: 91]). Тем самым, обращение к институту царской власти вообще, и к проблеме ее легитимации, в частности, становится важнейшим условием успешного изучения общественной идеологии в целом.

Применительно к аланской средневековой царской династии проблема ее легитимации пока еще остается малоизученной, что во многом обусловлено ограниченностью источниковедческой базы, состоящей главным образом из письменных свидетельств иностранного происхождения, для которых, что неизбежно, характерны фрагментарность и разрозненность (см., например: [Гутнов 1995: 139; Малахов 2017; Малахов 2019]). Вот почему важнейшим условием рассмотрения этой проблемы во всей возможной полноте, оказывается обращение к новым категориям источников, эндогенного происхождения, отражающих взгляд на историю алан не со стороны, а изнутри, «из первых рук». Одновременно требуется и выработка адекватной методологии, поскольку речь идет не только о механическом расширении источниковедческой базы, но об изменении ее качественного состава. Так уже есть успешный опыт обращения к осетинской семейной обрядности, которая в рамках школы функциональной этнологии позволяет при изучении легитимации царской власти выявить одновременно представленные в ней и акт инвеституры, и венчание на царство (см.: [Салбиев 2022]). Настоящая статья представляет собой еще один шаг в этом направлении.

С этой точки зрения не оцененным пока еще в полной мере источником представляется расположенный в Цейском ущелье Северной Осетии всеосетинское святилище *Реком*, или, согласно В. С. Газдановой,

*Ивар(д) Реком*<sup>1</sup> («Заветный Реком») [Газданова 2007: 420], позволяющий изучать проблему легитимации царской власти комплексно и системно. Дело в том, что в специальной литературе этот историко-архитектурный памятник прочно связан с именем умершего в начале XIV века последнего царя позднесредневековой Осетии Ос-Багатара, что хорошо подкрепляется не только историческими, хронологическими, но и фольклорными материалами [Кузнецов 1990: 4, 98–100; Гаглойти 2010: 403–405]. Для нашей же темы ключевую роль приобретает хорошо известный факт переноса сюда из Нузальского храма его царских реликвий (царских шлема, копья и колчана)<sup>2</sup>. В. А. Кузнецов интерпретирует это событие как своего рода ритуальную жертву / подношение (*мысайнагтæ*) патрону святилища — Уастырджи (Св. Георгию Победоносцу), покровителю мужчин, путников и воинов, а также и дружины, что, в конечном счете, ведет к канонизации Ос-Багатара [Кузнецов 1990: 4, 98–100]. Между тем нет никаких препятствий для того, чтобы видеть в этом переносе также и способ сакральной легитимации царя и его наследников, обеспечить которую и был призван Реком, чтобы не только увековечить память их предка, но и открыть историческую перспективу для его потомков.

В пользу подобного предположения ясно свидетельствует высокий статус Цейского Рекома в историко-культурном пространстве позднесредневековой Осетии. Сошлюсь в этой связи на сведения Б. А. Калоева, согласно которым уже в послемонгольский период Цейский Реком приобрел значение общественного культа и «почитался повсюду», а праздник в честь Рекома отмечался практически в каждом доме Осетии [Калоев 2009: 368]. Кроме того, перечисленные элементы вооружения Ос-Багатара могут вполне считаться его инсигниями<sup>3</sup>. Р. Ф. Фидаров справедливо отмечает, что подобно варварским королям эпохи Великого переселения народов, в процессе становления новых государственных образований, аланские цари, подобно королям готов и франков, стремились иметь атрибуты имперской власти, способствующие легитимации их власти как в глазах соплеменни-

---

<sup>1</sup> В словарях встречаем прилагательное *ивар* ‘запретный’, соотносимое с существительным *ивар* ‘штраф’ (см., например: [Толковый словарь 2010: 358]), либо прилагательное *иваргонд* ‘запретный’, ‘запрещенный’ [Абаев 1958: 553]. Приведенную форму «*Ивард*» следует трактовать как пассивное причастие прошедшего времени со звонким -д после сонорного, производное от глагола *ивар канын* ‘штрафовать’, но в этом случае ожидали бы ослабления гласного *a > æ*, как, например, в паре *араз(ын) > арæзт* [Абаев 1959: 52]. О системе запретов см.: [Пчелина 2025: 62].

<sup>2</sup> Вопреки Е. Г. Пчелиной и ее последователям, связавшим этот памятник с царем Давидом-Сосланом (см. аргументы против этой версии: [Кузнецов 1990: 98]).

<sup>3</sup> Подробнее о них см.: [Дарчиев 2011].

ков, так и в глазах ромеев. При этом, согласно, Р. Ф. Фидарову, поскольку важнейшим элементом культуры империи названного периода является христианство, постольку именно оно представляется идеологией, санкционирующей верховную власть. В связи со сказанным, Р. Ф. Фидаров делает закономерный вывод: «В этом аспекте вполне понятен титул «эккусиоократор», применявшийся в отношении аланских царей. С одной стороны, он указывает на наделение (формальное) аланского христианского правителя властью императором и, следовательно, признание (столь же формальное) императора верховным сюзереном над аланским царем. С другой стороны «эксуссия» дает вполне реальные права на суверенное правление на суверенных территориях». Далее Р. Ф. Фидаров указывает и на наличие особых знаков верховной власти, к которым он относит царские подарки, известные из фамильного предания князей Сидамоновых-Эристовых, согласно которому император Юстиниан (V в.) подарил старшему из переселившихся на юг Кавказа братьев Ростому свои плащ, украшения, лошадь и копье, служившие знаками их утверждения в верховной власти [Фидаров 2011: 7–8]. Как видим, обретение компетенции напрямую связывается с внешним центром силы. В нашем же случае принципиально важно, что правящая династия использует опору на культовое сооружение, некий архитектурно-пространственный комплекс, изучение которого в плане методологии в первую очередь предполагает ясное разграничение связанных с ним истории и мифа.

### История и миф

Согласно дошедшим до нас историческим сведениям, приводимым В. А. Кузнецовым, протопоп Иоанн Болгарский в донесении Епископу Астраханскому и Ставропольскому Антонию от 18 июля 1780 года пишет о Рекоме, что тот представляет собой деревянную церковь, построенную во имя святой Троицы. Позднее, В. С. Толстой, посетивший Реком в 1847 году отмечает там наличие несколько колоколов, самый большой из которых имел грузинскую надпись с датой его дарения 1688 годом [Кузнецов 1990: 5–6]. Вместе с тем, оказавшись в пространстве осетинской этнокультурной традиции христианское наследие со всей очевидностью было переосмыслено из историко-богословского в ритуально-мифологическое. Так, уже упоминавшийся покровитель этого святого места, Уастырджи, представляет собой, согласно В. И. Абаеву, судя по его постоянному эпитету *syğzærīn* ‘золотой’, уже не столько раннехристианского великомученика Георгия Победоносца, сколько солярного героя<sup>4</sup>, который испытывает людей и

<sup>4</sup> Отсюда, вероятно, и идет одна из народных этимологий топонима Реком, допускающая его связь с Египтом, а именно, с божеством солнца древних египтян *Ра*. [Цховребова,

вершит справедливый суд [Абаев 1989: 55–56]. Особого внимания приведенных сведениях о Рекоме заслуживает аланский культ святой Троицы, поскольку обращение к нему позволяет проследить общие принципы взаимодействия христианства и аланской этнокультурной традиции.

Не так давно, разбирая известные позднесредневековые аланские маргинальные глоссы, Д. К. Асратян обратил особое внимание на одну из них, а именно, *сарəβарəν ħстипан*, которая, как и все прочие, без какого-либо труда и натяжки читается на осетинском языке<sup>5</sup> и соответствует современному *særævnæræn* («основание»), от фразеологического оборота *sær ævnærɣyn / sær ævnærɣun* («класть начало, основание»). Вторая же часть этой глоссы (*ħстипан*) известна в диалектной форме и дошла до нас как слово *istbon* («праздник, праздничный день»<sup>6</sup>). Ценность приведенной глоссы состоит в том, что она отклоняется от церковного канона не по содержанию, а по форме. Учитывая, что эта глосса соотносится с праздником Пятидесятницы, Д. К. Асратян вполне обоснованно предлагает считать, что уже тогда он имел собственное аланское наименование. По сути, продолжает автор, мы имеем дело с термином, несущим глубокий историко-богословский смысл, так как день Пятидесятницы (или Святой Троицы) принято считать днем основания новозаветной церкви. В этот день, как уже отмечалось исследователями осетинского календаря, то есть десять дней спустя после Вознесения и пятьдесят дней спустя после Пасхи, произошло обещанное снисхождение Святого Духа — как одной из составляющих Святой Троицы — на апостолов Христа [Мамиев 2016: 99]. Далее Д. К. Асратян справедливо замечает, что, даже несмотря на использование в качестве богослужебного греческого языка, христианство смогло пустить в аланском обществе глубокие корни, став народной религией. В этом случае представляется возможным вести речь о книжном пути адаптации христианства.

По мнению исследователя, приведенный аланский термин не является единственно возможным. Об этом свидетельствует современное осетинское название этого праздника: *kærdægħæssæn* (буквально означающее «принесение травы»). Д. К. Асратян считает, что в этом случае название праздника отражает уже не историко-богословское содержание, а внешнюю обрядность, что следует считать следствием упрощения мировоззрения и календаря, ставших результатом утраты аланской церкви как общественного

---

Дзищойты 2015: 511–512]. Этой связью с солярным героем может быть оправдана и другая народно-этимологическая версия *Хур-ком* «Солнечное ущелье» (см. об этом, например: [Агнаев 1999: 31]).

<sup>5</sup> Развернутый и подробный комментарий к этой глоссе см.: [Lubotsky 2015: 45].

<sup>6</sup> Подробнее об этой лексеме см. [Дзищойты 2019: 221–225].

института, в результате исчезновения аланского государства в позднем средневековье [Асратян 2015: 5–6]. Но всё же весьма вероятно, что современное наименование праздника возникло одновременно с первым, отражая при этом не книжную, а устную народную традицию, которая существовала не после книжной, а синхронно с ней. А сам термин сохранился в силу иных причин.

Прежде всего заметим, что сам этот осетинский праздник *kærdæg-xæssæn* хорошо описан в литературе. По мнению специалистов, он завершал собой весенний цикл аграрного календаря и символизировал окончание полевых работ, за которыми следовала охрана посевов и ожидание сбора будущего урожая [Уарзиати 2017: 84]. Отличительной чертой этого праздника было то, что с молитвенными пирогами шли в поле, откуда было принято возвращаться с пучками трав и цветов, которые разбрасывали по углам дома. Растения также входили и в состав начинки ритуальных пирогов, это были либо листья свеклы (ботва), либо съедобные травы (для особого пирога — *гудын*) [Агнаев 1999: 32]. Главной особенностью современного осетинского названия (этого *kærdæg-xæssæn*) следует считать то, что оно, отражая христианскую традицию, при этом органично совмещает в себе как историко-богословский, так и мифо-ритуальный аспекты. Повидимому, именно это обстоятельство и позволило данной лексеме закрепиться в языке, сделав ее более устойчивой к внешним переменам.

Исследователи отмечают, что приношение свежей травы в храм связано как с новозаветной, так и с ветхозаветной традициями. Во-первых, в праздник пятидесятницы иудеи украшали травами свои храмы, в память о том, что, когда Бог дал пророку Моисею закон на горе Синай, все в природе зеленело. Во-вторых, апостолы и первые христиане сохранили этот обычай, поскольку сошествие Святого Духа в виде языков пламени пришлось именно на этот праздник. Сами богословы заключают, что в обоих случаях основополагающей становится идея обновления [Дьяченко 2006: 212–214]. То есть в названии и семантике праздника одновременно присутствуют как историко-богословская, так и ритуально-мифологическая составляющие, сложившиеся уже в рамках христианства и не требовавшие для своего бытования в народной среде каких-либо дополнительных усилий. В этом случае в дополнение к двум уже упомянутым параметрам для понимания того особого места, которое Заветный Реком обретает в этнокультурной традиции осетин, становится необходимым обращение и к социально-историческим условиям его сооружения.

Следует особо подчеркнуть, что обращение к Заветному Рекому, представляет особый интерес в связи с тем, что он позволяет рассматривать проблему легитимации царской династии на особом этапе ее эволюции, а

менно, на терминальной фазе, когда последняя сходит с исторической арены. Согласно историкам, это было время, когда в результате утраты государственных и церковных институтов, происходит архаизация общественной жизни. Подобный исторический откат не мог не затронуть и царского дома, также подвергшегося архаизации. В этих условиях под давлением социально-исторических обстоятельств образ исторического царя трансформируется в фольклорного мифологического прародителя или родоначальника осетинского народа, его этнарха [Ванеев 1989: 207–208, 228, 236; Кузнецов 1990: 97; Тменов 1989: 128–130]. Вполне ожидаемо, что в процессе постепенного перехода от государственных форм к патриархальной-родовой организации потестарного общества, управляемого народным собранием, прежние привилегированные сословия предпринимают попытку сохранения былого высокого царского статуса.

Хорошо известно, что *Ивард Реком* находился на исторической территории известного средневекового клана *Цæразонтæ*, и именовался «*Цæразонтæ сæрхъызой*», то есть «заступник Царазоновых» [Абаев 1979: 86]. Согласно В. И. Абаеву, это колено потомков Ос-Багатара называли себя, *Cæzaron* «наследниками Цезарей», с метатезой *z*- и *r*-, иначе говоря, Цесаревичами, для того чтобы поставить себя выше других местных алдаров (феодалов правителей). Фактически они использовали то же самое слово, которым называли когда-то престолонаследников в Российской империи [Абаев 1990: 412–413]. Таким образом сооружение этого сакрального объекта могло быть использовано для утверждения наследников Ос-Багатара в их высоком социальном статусе, унаследованном от предка. Для использования Цейского Рекома в качестве средства легитимации царского дома решающую роль следует отвести его архитектурно-пространственной структуре, которая сама по себе давно попала в поле зрения исследователей и представляется по меньшей мере незаурядной.

Действительно, это Цейское святилище представляет собой один из немногих памятников средневекового церковного деревянного зодчества, хотя и не сохранившимся в первозданном виде, но даже и после целого ряда реставраций и даже недавней полной реконструкции, не утратившим своего исконного уникального архитектурного облика. Вот что пишет о нем историк В. А. Кузнецов: «...всеосетинское святилище Реком — поистине выдающийся памятник истории и культуры, наделенный неповторимым сочетанием исторической архаики и романтической экзотики в обрамлении живописного высокогорного ландшафта» [Кузнецов 1990: 3]. К числу его уникальных особенностей следует отнести то, что применительно к святилищу Реком (*Рекомы куæндон*) речь должна идти не об одном строении, а о целом комплексе из нескольких расположенных на его территории

сооружений, именуемом в традиции — «*Ивар(д) Реком* / Заветный Реком». В этой связи В. С. Газданова замечала, что вся территория Цейского ущелья считалась заповедной зоной, на которой находился сложный культовый комплекс, объединявший более десятка святилищ и мест молений. К центральному храму шла тропа паломников — «*Рекомы над*», начинавшаяся у селения Бурон. Вступавшие на священную территорию проходили специальный обряд очищения, а присутствие здесь сопровождалось сложной системой запретов — «*табу*» [Газданова 2007: 420]. На самом верху по тропе паломников расположено главное сооружение, условно называемое мужским, поскольку только они имеют к нему доступ, а ниже по склону по разные стороны этой тропы — сначала девичье, а затем — женское святилище, представляющие собой два небольших деревянных сруба. Центральный храм этого комплекса и два расположенных относительно компактно с ним сооружения, объединенные в единый культовый комплекс, и будут в центре нашего внимания.

Знаменательно, что святилище «*Ивард Реком* / Заветный Реком» можно по праву считать главным из всех Рекомов, в значительном количестве разбросанных по всей Осетии, по отношению к которому все прочие могут, считаться его «филиалами» [Кузнецов 1990: 41]. Со ссылкой на этнографические сведения В. Б. Пфаффа, этнограф Б. А. Калоев также замечает, что хотя праздник в честь Рекома отмечался по всей Осетии, на поклонение именно к Цейскому Рекому приходило много народу из самых разных ее мест [Калоев 2009: 368], что подтверждает не только его общеосетинский характер, но и свидетельствует о его особом исключительно высоким статусе<sup>7</sup>.

Оптимальным подходом для исследования связи между организацией пространства Заветного Рекома и сакральной легитимацией царской власти в позднесредневековый период представляется иеротопический (от древнегреческого: *ἱερός*, священный + древнегреческий: *τόπος*, место, пространство), позволяющий выявить связь между верховной властью в обществе и божественной санкцией, воплощаемой в некоем культовом строении. Подобные методологические положения были вполне убедительно разработаны в трудах А. Лидова [Лидов 2006: 10]. В свою очередь настоящее исследование будет проверкой состоятельности этой теории<sup>8</sup>.

Главной целью настоящей статьи будет разработка сценария иеротопии Заветного Рекома, как средства легитимации наследников царского

---

<sup>7</sup> И в наши дни связанные с ним празднования продолжают впечатлять своим размахом [Foltz 2020].

<sup>8</sup> Хотя эта теория подверглась критике, в числе прочего, из-за слишком широкого охвата материала (см., например: [Заграевский 2018]), если ограничить ее применение созданием сакральных пространств, она представляется вполне состоятельной.

дома Ос-Багатара, принимающего в расчет обстоятельства историко-богословского, ритуально-мифологического и социально-исторического характера. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач: установление его хронологии, выявление главных участников сооружения этого культового комплекса, выяснение внешних и внутренних факторов его возведения, обоснование выбора места и материалов для его возведения, описание особенностей его пространственно-архитектурной планировки и элементов декора. В конечном счете, следует дать ответы на следующие вопросы: кто, когда, как, где, зачем и из чего возвел Заветный Реком. Вряд ли могут быть сомнения в том, что при изучении иеротопического аспекта легитимации речь должна с необходимостью идти о междисциплинарном исследовании.

### Чудо происхождения

Вполне ожидаемо, что историю о чудесном происхождении Цейского Рекома содержат сложившиеся вокруг этого историко-культурного памятника устные предания. Интересующие нас сведения, со ссылкой на Пфаффа, приводит В. Ф. Миллер, замечая, что возведение Рекома носит нерукотворный характер. Он возник, согласно записям В. Ф. Миллера, по воле его покровителя Уастырджи (Св. Георгия), решившего выстроить для осетин святилище из бревен, которые никогда бы не подвергались гниению. Такие деревья росли только по ту сторону перевала. Оттуда бревна были доставлены волами через перевал, где ныне находится ледник. «Арбы нагружались сами собою и волы шли без проводника по назначенному пути. Сложив лес, волы вернулись к Уастырджи и из бревен выстроился храм сам собою, без помощи человеческих рук» [Миллер 1992: 439–441]. Замечу, что и выбор материала, и сама история возникновения Рекома являются условиями, обеспечивающими его неземное происхождение, и как следствие, его высокую сакральность. Но этим чудеса, связанные с Рекомом не ограничиваются.

Отдельного упоминания заслуживает печальная участь, постигшая богомольцев, пришедших поклониться Рекому с юга, из Грузии, где за оболочкой легендарного предания распознается важная историческая отсылка. Уже было обращено внимание на то, что в преданиях упоминается грузинская семья, состоявшая из мужа, жены и грудного ребенка и собиравшаяся совершить паломничество в Реком, но, к их несчастью, на веревке, которая служила в качестве поводка для предназначенной в закланье овцы<sup>9</sup>, оказался волосок свиной шерсти, что вызвало гнев покровителя Рекома и

---

<sup>9</sup> В другой версии — быка [Чибиров 2008: 188].

богомольцы превратились в камни. Разобравший этот эпизод Б. А. Калоев, резонно предполагает, что речь должна была идти не столько об этнических грузинах, обычно имеются в виду грузины-рачинцы, а скорее об огрузинившихся осетинах [Калоев 2009: 368–369]. Тем самым, получаем ясное указание на связь с историей осетин в Грузии. Кем они были, откуда и зачем пришли поклониться Заветному Рекому?

Для ответа на этот вопрос следует обратиться к этимологии топонима Реком. Несмотря на более чем полуторавековой опыт его изучения убедительной версии его этимологии все еще нет. К такому неутешительному выводу пришел не так давно Ю. А. Дзиццойты, обобщивший существующие сведения, касающиеся этого вопроса [Цховребова, Дзиццойты 2015: 511–512]. Между тем очевидно, что по своему характеру задача установления его исходного этимона не является сугубо лингвистической и не может быть успешно решена без учета вопросов историко-культурного характера, с которыми напрямую связаны носящие это имя святилища. Из всех известных версий этимологии *Рекома* лишь одна принимает во внимание историко-культурный аспект в полной мере.

Полагая, что название *Реком* было иноязычным В. А. Кузнецов, с опорой на догадку В. И. Абаева, высказанную им в обращенном к нему письме, считает наиболее правдоподобной из всех известных ему версий этимологию, исходящую из грузинского *ркъони* «дубовая роща, дубняк» [Кузнецов 1990: 9]. Сразу оговорюсь, что святилище *Реком* находится в глубине Цейского ущелья на высоте 1946 м над уровнем моря, где произрастание дуба даже теоретически весьма проблематично. В наши дни сама Цейская долина, частью которой является «*Рекомы фæз* / Поляна Рекома», покрыта хвойным лесом и геоморфологически представляет собой типичный, хорошо выработанный трог — результат ледниковой деятельности. В этом случае следует допустить, что имел место переход малоизвестного грузинского классического дронима (от греческого *δρυμός* «дубовая роща, лес») в осетинский культовый топоним. В этом случае становится возможным сделать шаг от природно-географического объекта к историко-культурному, ставшему, судя по всему, «донором» для изучаемого осетинского святилища. Не так давно, известный картограф А. А. Цуциев в устной беседе высказал предположение о связи осетинского топонима *Реком* с грузинским монастырским и оборонительным средневековым комплексом *Ркъони* (რკონი), который находится в 20 километрах от современного города Каспи, на правом берегу реки Тедзами в окрестностях села Чачубети [Rkoni]. В наши дни он во многом позабыт в силу своей географической удаленности и заброшенности.

Даже при самом первом приближении очевидно, что лингвистическая адаптация трехсложного — если считать начальный сонант

слоогообразующим — грузинского слова *р-къо-ни* предполагала коренное изменение структуры топонима: утрата конечного *-и* (апокопа), переосмысление — в результате перебоя сонантов *-н / -м* — второй части в осетинское *ком*, то есть ‘ущелье’, что обнажало его внутреннюю форму и обеспечивало привязку к местной почве. Следствием осмысления последнего слога топонима как *ком* «ущелье» можно считать существующие народные этимологии: *Хуры-ком* «ущелье солнца», *Рей-ком* «ущелье Рея» и *Иры-ком* «ущелье Ира (Осетии)». Последнее восходит к 1848 году и отражает общеосетинский характер святилища, а также его привязку к местной почве. Сам Ю. А. Дзиццойты справедливо замечает, что только ощущение в последнем слоге живого осетинского слова *ком* могло воспрепятствовать озвончению глухого смычного согласного в интервокальной позиции, поскольку в противном случае имели бы *Ре-гом* [Цховребова, Дзиццойты 2015: 511–512]. В первом слоге также появился гласный *-е*, являющийся, судя по всему, либо эпентетическим, либо в сочетании согласных в начале слова *рк-*, сонант *р-* становится слоогообразующим.

В рамках топонимической соотнесенности получают ответы также и два устных замечания Ю. А. Дзиццойты<sup>10</sup>. Первое замечание касается отказа от сочетания *рк-* в анлауте, которое, в принципе, весьма «удобно» для осетинской фонетики, на что обращал внимание еще В. Ф. Миллер. Следует полагать, что в осетинском языке грузинское *-кон-*, как уже отмечалось, стало трактоваться как *ком* «ущелье», в результате чего внутри кластера *рк-* стала проходить граница даже не между слогами, а между лексемами, что могло и стать причиной его распада. Связь с осетинским *ком* может объяснять и адаптацию абруптива — *къ* (з). Второе замечание касается ожидания возникновения начального *æ-*. Примечательно, что из подобного фонетического развития исходил Р. Г. Дзаттиаты, когда выдвигал этимологию «Ущелье Ар-ов», где *ær* (> *re*) — этнический термин [Дзаттиаты 2002: 164]. Действительно, в осетинском нет ни одного слова, начинающегося с кластера *рк-* (см.: [Абаев 1973: 418]). Его отсутствие можно объяснить расподоблением с *ærgom* ‘лицо’, ‘лицевая часть’, ‘передняя часть’; ‘очевидный’, ‘явный’, ‘открытый’ [Абаев 1958: 175], с которым оно бы неизбежно совпало в результате озвончения в интервокальной позиции глухого смычного *-к-*. Кроме того, можно сослаться и на аналогическое выравнивание по образцу другого известного топонима — расположенного неподалеку от Цейского Рекома, в Туалгомском обществе, названия селения *Регах*, также двусложного и также начинающегося со слога *ре-*. Фактически, речь должна идти об освоении исходного иноязычного топонима в его

<sup>10</sup> Выражаю Ю. А. Дзиццойты свою искреннюю благодарность.

просторечной форме, когда не известны ни его семантика, ни морфология, ни историческая фонетика.

При этом в социально-историческом плане решающую роль могло играть присутствие в данной местности, недалеко от оборонительно-монастырского комплекса Ркъони, осетинского населения, выступающего в роли «экспортёров» не только топонима, но и связанного с ним культа, о которых пишет Б. А. Калоев. Речь идет о карельских осетинах — одной из ранних и наиболее многочисленных групп осетинских поселенцев в Картли. Позволю себе пространную цитату: «Заселяя Карельские горы, осетины застали давно обезлюдевшую территорию, о прежнем населении которой свидетельствовали замеченные нами во время поездок рушившиеся храмы, постройки жилого и хозяйственного назначения, заросшие деревьями и густым кустарником давно заброшенные земельные участки. Основываясь на нашем полевом этнографическом материале, можно реконструировать процесс формирования карельской группы осетин, который состоит из нескольких этапов. Первая волна переселенцев, видимо, давно растворилась в грузинской среде. По свидетельству карельских осетин, в равнинных грузинских селах Карельского региона проживает немало их соплеменников — потомков первых выходцев. Однако они ничего осетинского не сохранили и полностью огрузинились. <...> По данным многих опрошенных нами информаторов, первыми здесь поселились Елбачиевы (*Елбачитæ*), выходцы из Джавского ущелья Юго-Осетии. Очередная волна переселения осетин в Картли, в частности, в нынешний Карельский регион, относится к более позднему периоду, не ранее конца XVIII в.» [Калоев 2012: 92–93]. Приведенные сведения вполне согласуются с устным преданием об огрузинившихся осетинах, прогневивших Реком и превращенных им в камни. Если так, то необходимо выяснить чем, собственно, примечательна упомянутая Б. А. Калоевым осетинская фамилия *Елбачитæ*, имеет ли она отношение к коленам Ос-Багатара? Как выясняется — самое прямое.

Согласно полевым записям И. Мæргъиты, старейшины этой фамилии считают, что находятся в отношениях *æрвадæлтæ* с фамилией Гаглойтæ<sup>11</sup> и относят себя к южному колену Ос-Багатара, называвшегося *Æгъуызатæ* [Мæргъиты 2024]. *Елбачитæ* считают себя выходцами из селения *Къусджыты хъæу*. Они сохранили воспоминание о том, что малоземелье

---

<sup>11</sup> Иначе у З.Д. Гаглойти, которая приводит список родственных Гагловым фамилий (Санакоевых, Габараевых, Галуановых и Ванеевых), как имеющих общего предка. Помимо кровнородственного (*æрвадæлтæ*) возможно также и родство по покровительству, когда Гагловы выступают покровителями фамилии Макиевых [Гаглойти 2007: 9-10, 72]. Однако вряд ли стоит ставить под сомнения приведенные сведения информантов, которые, по-видимому, остались вне поля зрения З.Д. Гаглойти.

вынудило их обратить свои взоры к Карельскому району. Поселившись там, они со временем огрузинились и стали писать свою фамилию как Елбакидзе [Мæргъиты 2024]. Название колена *Æгъуызатæ* возводится В. И. Абаевым также к титулатуре римских императоров, в частности к Августу (лат. Augustus) [Абаев 1990: 413–414]. Так в общих чертах удается установить обстоятельства знакомства осетин с оборонительно-монастырским комплексом Ркъони и проследить его путь с юга на север. Хронологические рамки в данном случае могут быть определены между XV и XVII вв., после завершения разорительных походов Тимура и до второй волны осетинских переселенцев.

В связи географией распространения культа Рекома представляет несомненный интерес наблюдение, сделанное Р. С. Бзаровым, заметившим, что «самое частое — почти в каждом селении — присутствие святилища Реком наблюдается в Урс-Туалта. Североосетинское святилище Реком, согласно фамильному преданию фамилии Дзгойтæ, было перенесено с юга предками этой фамилии в с. Цей (*Цъæй*), где оно стало наиболее почитаемым святилищем [Бзаров 2011: 25, 39]. Как видим, в целом, удалось создать непрерывность этого культа по всей Осетии, а в пограничной зоне, там, где расположены перевалы, ведущие с юга на север, для обеспечения его устойчивости, он представлен в своей максимально возможной полноте.

Сама логика в этих действиях, направленных на «экспорт» культа, вполне очевидна. Давно замечено, что одной из специфических особенностей процесса формирования государства в горных районах являются, в числе прочего, выход на равнину и развитие городской жизни [Тменов 1989: 131–132]. В данном же конкретном случае, следует говорить о второй попытке выхода на равнину, если считать первой взятие в конце XIII века Ос-Багатром крепости Гори [Ванеев 1989: 247–248]. Карельские осетины, из колена Агузата, не только повторили попытку, но и перенесли святилище в самую глубь своей территории, к младшему колену — Царазонта, следуя при этом общепринятой, согласно А. А. Туаллагову, модели «престолонаследия» по линии младшего брата, которая восходила к эпическим близнецам Ахсару и Ахсартагу. Действительно, в Нартиаде все видные воины принадлежали к клану, носящему имя младшего брата, и звались *Æхсартæггатаæ*. А. А. Туаллагов справедливо полагает, что эта же модель воспроизводилась и в исторической паре аланских царевичей из грузинского Хронографа: Пареджана и Багатара (где имя младшего из братьев соответствует титулу аланских правителей) и даже среди алан, покинувших родину и ушедших на службу Юань в Китай [Туаллагов 2021: 38–40]. Так получает оправдание активность осетин в Закавказье с точки зрения легитимации наследников Ос-Багатара, но остается открытым вопрос о

содержании и механизма получения небесной санкции на верховную власть, о ее исторических истоках.

Связав изучение топонима Реком с царским культом, хотя и, по его собственному выражению, «в виде очень осторожной догадки», Ю. А. Дзиццойты смог предложить две совершенно новые этимологии, привязанные к иранской почве. Так, исходя из того, что *Реком* — это «божество плодородия», Ю. А. Дзиццойты видит в начальном слоге топонима *Ре-* рефлекс древнеиранского *\*rāy-*, откуда идет авестийское *rāy-* «богатство; счастье». Одновременно, с другой стороны, он не исключает связь топонима и с древнеиранским прилагательным *\*raj-ya-* [*\*radž-ya-*] ‘царский’; ‘нечто, относящееся к царю’. Во второй же части топонима (*-ком*) он предлагает видеть рефлекс древнеиранского *\*kāma-* «желание; потребность; любовь; просьба; приверженность», так что композит *\*ræy-ком* мог, по его мнению, значить «желание богатства / счастья», а композит *\*редз-ком* — «царское желание» или «желание (сильного) царства» [Цховребова, Дзиццойты 2015: 511–512]. Замечу в этой связи, что царь в иранской традиции, будучи устроителем природного и социального космоса, действительно, призван обеспечить обществу в числе прочего и материальное процветание (подробнее см. об этом [Раевский 2006: 198]). Все же обретение легитимации верховным правителем вряд ли может ограничиваться одной лишь опорой на внутреннее признание и отсылку к архаическим представлениям: миф должен находить опору в исторической реальности, быть включен в нее. Обращение к внешним центрам силы в позднем средневековье представляется неизбежной<sup>12</sup>.

### От топонима к теониму

Специалисты уже отмечали, что как в культовых обрядах, так и в абстрактных религиозных представлениях, Реком, в силу своего высокого статуса, выступал как самостоятельный дух, как известный всем осетинам святой [Магометов 1974: 332]. Очевидно, что помимо фонетической, морфологической и семантической адаптации топонима Ркъони, также имело

<sup>12</sup> В наши дни после событий августа 2008 года президент республики Южной Осетии Эдуард Кокойты выступил на заседании государственной думы Федерального собрания Российской Федерации с просьбой о признании. Привожу заключительный отрывок из его речи: «Только международное признание независимости суверенитета Республики Южная Осетия, обеспечит надежные международно-правовые гарантии безопасности и право на свободное развитие, послужит улучшению обстановки и укреплению стабильности в Кавказском регионе, позволит восстановить историческую справедливость в отношении осетинского народа» [РЕС 2008].

место и его иеротопическое освоение, пути которого также нуждаются в рассмотрении. В связи со сказанным, в первую очередь обращает на себя внимание переход топонима в теоним.

Не составит труда привести примеры молитвословий, в которых Реком фигурирует в качестве теонима. Приведу два из них: «*Реком, дауаен дæр нæ уæд дæ хорзæх!*» («Реком, да будет на нас и твоя милость!»). К Рекому обращаются напрямую и говорят ему *дауаен* «тебе». Второй пример позаимствован из молитвословия, произнесенного во время свадьбы: «*Цъæйы цъитийы раз цытджын Реком, Ды рахизмæ разымæ разил де 'ргом, Оммен, Хуыцау!*» («Славный Реком, что у Цейского ледника, Ты в знак согласия повернись вправо к ним лицом, Оммен, Хуыцау!») [Хамицаева 1992: 57, 127, 212, 283]. Теперь же Реком даже наделяется лицом (*де 'ргом*). Вряд ли могут быть сомнения в том, что подобный переход топонима предполагает, в конечном счете, его антропоморфизацию. К тому же, путь этот часто оказывается не прямолинейным, но извилистым, а также нередко опосредованным рядом промежуточных ступеней, что свидетельствует о его сложном характере и разнонаправленности сил, оказывающих воздействие на этот процесс

Сведения как общего, так и частного характера указывают на то, что подобный переход не является уникальным, но распространен достаточно широко. В некоторых случаях этот переход очевиден и потому может быть легко обнаружен. К подобным примерам В. И. Абаев относит греческое *Κύπρις* ‘Киприда’, одно из имен Афродиты, которое производно от названия острова Кипр. На осетинской почве он видит его в переходе названия местности в название *дзуара*, а именно, топонима *Tætærtupp* в одноименный теоним, хорошо известный в традиционной культовой практике [Абаев 1958: 43–44]. В подтверждение самостоятельного существования теонима *Tætærtupp* можно сослаться на текст горской молитвы, где встречаем его в качестве объекта, к которому она обращена [Хамицаева 1992: 61, 216]:

*«Æгас быдыры, Елхотæй уæлаемæ,  
Тæтæртупп, кувæм дын,  
Нæ кувинæгтæ нын райс,  
Дæ ном дын адджынæй куыд арæм, афтæ,  
Дæ быны цы адæмтæ цары, уыдон хорзæх дæр,  
Æмæ нæ дæхи хорзæх дæр куыд уа, афтæ;  
Дæ бынты чи цæуа, уыдон дзæбæхæй куыд цæуой, афтæ.*

(О Татартуп! Всей равниной, от Эльхотова и выше,  
Молимся тебе,  
Прими наши жертвоприношения,

Чтобы имя твое мы с любовью вспоминали!  
Надели нас благодатью людей,  
Живущих под тобой!  
И чтобы твоя милость тоже была над нами;  
Чтобы благополучны были в пути те,  
Кто будет идти под тобой!»)

Нет никаких сомнений относительно топографической привязки этого теонима — средневековый минарет у Эльхотовских ворот. Примечательно, что в осетинском примере имеет место и антропоморфизация теонима, так что в популярных свадебных песнях в качестве достойного подражания (образцового) жениха, создателя счастливого прецедента, выступает уже сын Татартупа, по имени Татаркан [Хамицаева 1992: 102–104]. Тем самым можно проследить все этапы адаптации топонима этнокультурной традицией. В случае с иноязычным топонимом Реком его освоение идет от наделения его внутренней формой (через соотнесение с лексемой *ком* ‘ущелье’) до его антропоморфизации (через теоним). Нельзя не отметить, что антропоморфизация заходит настолько далеко, что находит свое воплощение и в устном предании, связанном с возникновением святилища.

Так, согласно записи, сделанной в 1961 году в селении Цей от местного жителя Е. Д. Басиева, Реком был одним из трех братьев, наряду с Мыкалгабыром и Уастырджи. Пребывал он со стороны Грузии по направлению к Шови, в Уацера. Там его обидели и он прилетел в сторону Бурона, сел там над селом на пригорке. Грузины отправились вслед за ним с колоколом, и там его и установили. Было тому колоколу восемьсот лет. Уастырджи был младшим из братьев. Поначалу в Цее ледника не было и можно было перебраться в Глур, откуда и привезли строительный лес для святилища, поскольку с этой стороны бук (*назхъæд*) не рос [Ирон таураегътæ 1989: 60–61, 463]. Действительно, селение Глур (грузинское название Глола) находится в Онском районе Грузии, туда можно попасть через Мамисонский перевал. Согласно архивным данным, в упоминаемом в памятнике селении Уцер, расположенном сегодня в Верхней Раче, осетинское население либо преобладало, либо составляло существенную часть [Цховребова, Дзищойты 2013: 12–13, 404, 484]. Как видим, приведенная версия находит полную поддержку в топографии описанной местности. Она примечательна также и тем, что Реком в ней, как и следовало ожидать, предстает самым младшим из братьев.

Следует заметить, что изучение «грузинского следа» ясно указывает на наличие в осетинской традиции общей модели перехода от заимствованного

топонима к теониму. Сошлюсь в этой связи на этимологию имени осетинского покровителя эпидемических заболеваний, в особенности, оспы — *Alardy / Alaurdi*. Согласно убедительной интерпретации В. И. Абаева, наименование этого осетинского дзуара, как и в большинстве других случаев, значительно моложе связанного с ними культа. Разделяя мнение Р. Штакельберга, он полагает, что теоним происходит от названия местности «Алаверды» в Кахетии, с древним и весьма почитавшимся храмом Иоанна Крестителя, где ежегодно в сентябре отмечалось празднество, привлекавшее множество паломников, желавших получить исцеление от эпидемических кожных болезней, в частности, оспы. Далее он замечает, что особую фонетическую близость к исходной форме обнаруживает дигорская форма — *Alaurdi*. В. И. Абаев также справедливо указывает на связь христианского культа Иоанна Крестителя, за которым закрепилась репутация святого-целителя, с праздником осетин и грузин-мохевцев Дарьяльского ущелья, отмечаемого в те же сроки [Абаев 1958: 43–44]. Таким образом, представляется возможным говорить не о частном случае, а о некоей лингвистической модели, представленной в осетинской традиции и имеющей общекультурное распространение. Однако помимо лингвистических, также важны, конечно, и прочие параметры подобного перехода, в частности, исторические.

Кафедральный собор Алаверди в честь Св. Георгия, расположенный в Ахметском районе современной Кахетии — главный храм региона Алазанской долины, центр религиозной жизни этой области Грузии. Долгое время собор, построенный в XI веке, являлся самым высоким храмом страны. Монастырь обладает богатой историей и сложной судьбой. Удивительным образом он практически в своем первоизданном виде сохранился до наших дней. Монастырь был основан в VI веке Иосифом Алавердским, одним из ассирийских отцов, прибывших сюда из Антиохии. Могила Иосифа и по сей день находится на территории комплекса — он скончался после строительства храма и был похоронен здесь же. Собор, который мы видим сегодня, был построен кахетинским царем Квирике III Великим. Годы его правления: с 1014 по 1037, считающиеся лучшими в истории свободной и независимой Кахетии [Alaverdi Cathedral]. В данном случае важно и то, что, согласно сведениям видного этнографа Б. А. Калоева, праздник Аларды (покровителя оспы) отмечали многие осетины Ахметского района [Калоев 2012: 105]. Тем самым можно считать установленными условия, обеспечившие социокультурное освоение топонима Реком осетинами и проследить его путь в Осетию. Следующим шагом должно стать осмысление адаптации Рекома на уровне историко-культурном.

## Мотив троичности

Решающую роль для понимания сакрального характера Рекома, без которой легитимация будет лишена небесной санкции, следует отнести мотиву троичности, который оказывается весьма характерен для рассматриваемого культового комплекса. Вновь напомним, что праздник Рекома проводился в день христианской Троицы в июне и продолжался неделю — от субботы до субботы. При этом паломники просили Реком покровительства над скотом, сенокосами, пашнями, оберегать от бед и несчастий [Кузнецов 1990: 5]. Этот мотив обнаруживает себя как в плоскости историко-богословской, так и ритуально-мифологической.

Укажу в этой связи и на то, что покровитель Рекома — Уастырджи был обладателем чудесного трехногого коня. Конь этот имеет собственное имя, зовется *Æфсургъ/Æфсорхъ*, и, что самое главное, одной из его характерных черт является наличие у него трех ног — *æртæкъахыг*. Этот признак носит не бытовой, а ритуально-мифологический характер и должен быть соотнесен с тремя зонами мироздания: небесами, землей и подземельем. Очевидно, что он представляет собой образ, идущий из глубокой архаики, о чем убедительно свидетельствует его надежно установленная этимология. Его имя без усилий делится на два компонента. Первый *æфс-* восходит к иранскому *\*aspa* ‘конь’ (давшему современное осетинское *йæфс* ‘кобыла’), тогда как второй компонент *-ургъ* продолжает иранское *\*uyra* ‘мощный’. Само это словосложение хорошо документировано. До нас дошло собственное имя родоначальника боспорских царей I в. н. э., *Ἀσποῦργος*. Кроме того, оно отложилось в названии одного из сарматских племен *Ἀσποῦργιοι* [Абаев 1958: 113]. Следует полагать, что по способу словообразования они могут быть уверенно отнесены к типу бахуврихи, образуемые определением и определяемым словом, указывающим на обладание. Тем самым, это слово могло относиться не только к самому коню, но и его всаднику, означая ‘обладающий мощными конями’. Знаменателен и обратный порядок слов (инверсия), используемый при словообразовании, что служит дополнительным свидетельством древности его происхождения. Все же для самой традиции актуальной оказывается такая его характерная особенность, как трехногость, которая неизбежно отличает его от обычных, данных в непосредственном наблюдении лошадей. Это свойство настолько чудесное, что не вполне понятно и самой традиции, которая в одних случаях трактует эту породу чудесных коней как иноходцев (*сираг бæх*), а в других случаях склоняется к более рациональному объяснению, как хромых коней (*къулых бæх*). Эта трехногость, представляется признаком не только коня, но должна быть перенесена и на его всадника. Более того, она вполне

может быть расценена как его конститутивный признак и служить ключом к пониманию семантики и происхождения не только коня, но и его всадника. На этом коне, согласно его известному эпитету «*Тæхгæ, нæргæ Уастырджы*» («Уастырджи, чей полет (в небесах сопровождают) раскаты грома»), божественный всадник пронесется в небесной выси.

Этот чудесный конь, способный переносить своего всадника между всеми тремя космическими зонами. Благодаря своим крыльям, он взмывает в небеса; с помощью двух передних ног — скачет по земле; а вместо задних ног у него, судя по всему — рыбий хвост, позволяющий ему погружаться в пучину мирового океана. Очевидна и связь с солярным мифом, поскольку солнце в своем суточном круговороте проходит тем же путем. Вряд ли этот чудесный конь может быть отделен от хорошо известных скифских крылатых коней, представленных на архаических топориках-скипетрах и на бляхах парадного убора. Позднее он был соотнесен с древнегреческим Пегасом и в таком виде широко представлен на золотых пластинах [Кузьмина 2008: 167–168]. Тем самым, речь должна идти не просто о троичности, а о трехвалентности, что позволяет соотносить как самого коня, так и его всадника с космологическими представлениями [Дарчиев 2020: 383–397; Салбиев 2015: 130–131]. Кроме того, с этим конем следует, по-видимому, связывать и уже упоминавшийся эпизод, представленный в устном народном предании о происхождении Рекома, когда один из трех братьев перелетел из-за хребта, который был вполне по силам этому чудесному коню.

Мотив троичности приводит нас и к эпическим сказаниям, согласно которым *Rekom*, *Mykalgabyrtæ* и *Taranġeloz* возникли на тех местах, куда упали *тпи* слезы, пролитые Богом по поводу гибели Нарта Батраза [Абаев 1973: 138]. Два последних участника этой группы также ведут свое происхождение из христианства: *Mykalgabyrtæ* / *Mikalgaburtæ* — из «сращения имен архангелов Михаила и Гавриила, снабженное показателем множественности *-tæ*» [Абаев 1973: 139], а *Taranġeloz* — из грузинского *Mtavar-Angeloz* «Архангел» и оказывается, согласно В. И. Абаеву, выражением того же самого культа *Mykalgabyrtæ* [Абаев 1979: 232]. Включение в эту группу Рекома, покровителем которого выступает Уастырджи, не может носить случайный характер и получает свое объяснение как следствие контаминации двух христианских образов: Св. Георгия и Архангела Михаила (см. об этом в плане обрядности: [Салбиев 2017: 166–167]). Тем самым, фактически, во всех трех случаях представлен один и тот же образ архангела Михаила, как покровителя княжеской дружины.

Уже давно было обращено внимание на необычайно тесную связь культа Мыкалгабыртæ со святилищем Реком и, тем самым, с культом осетинского покровителя мужчин, воинов и путников, Уастырджи. В литературе

содержится указание и на то, что связь эта оказалась настолько тесной, что некоторые исследователи, как дореволюционные, так и современные даже ошибочно путали их между собой [Тменов 1984: 164]. Эта связь находит ясное выражение в жанре молитвословий, где встречаем парное обращение: «*Реком, Мыкалгабыртæ, бæркад æмæ ныл амæндтæ бафтаут!, Гъе Реком, нæ хуыздæрты нын бахъахъæн!* / Реком! Мыкалгабыры! Одарите нас изобилием и счастьем!, О Реком, лучших из нас сохрани!» [Хамицаева 1992: 58, 213]. Иногда *Реком* используется даже в качестве своего рода эпитета. Можно привести следующий пример в переводе на русский язык Д. Г. Тменовой [Хамицаева 1992: 54, 209]:

*«Реком Мыкалгабыр!  
Рæгъау бар кæмæ и —  
Оммен, Хуыцау!  
Рæгъауджын æмæ фосджын,  
Æмæ сæ бæркаджын ыска!»*

Мыкалгабр Рекома!  
Аминь, Господи!  
Стадами и табунами кто владеет,  
Аминь, Господи!  
Награди их стадами, отарами и изобилием».

Особая связь этих двух небожителей подтверждается и в культовой практике. Один из информантов, выходец из селения Архон, Будзи Цопанов, рассказал, что над селением до сих пор есть святилище с двойным посвящением *Реком-Мыкалгабыртæ*, ежегодный праздник в его честь справляется 8-го июня, чередуясь по годам, то — *Реком*, то — *Мыкалгабыртæ*.

Это явление не осталось без внимания, и были сделаны попытки найти ему объяснение. Не так давно известный исследователь осетинской традиции А. В. Дарчиев предложил объяснение, исходящее из общей для обоих культов воинской составляющей, служащей основой их сближения. В поддержку этого толкования он приводит действительно весомые аргументы. Общим для обоих культов, например, оказывается и то, что существовал запрет, согласно которому женщины не могли упоминать имен их покровителей. Вместо имени Мыкалгабыр женщины говорили — Галты дзуар, то есть буквально «покровитель быков», а вместо имени Уастырджи — Лæгты дзуар, что буквально значило «покровитель мужчин». При этом были известны случаи, когда и Уастырджи предстал в роли «покровителя быков». Все это позволило А. В. Дарчиеву сделать следующий важный вывод: «Соотнесенность военной функции с покровительством

крупному рогатому скоту находит объяснение в индоиранской (шире — индоевропейской) мифологии, где грозное и военное божество выступает в образе быка, а также как податель крупного рогатого скота» [Дарчиев 2013: 42–43]. В конечном счете, ключевым оказывается образ Архистратига Михаила, обеспечивающий различного рода конфигурации.

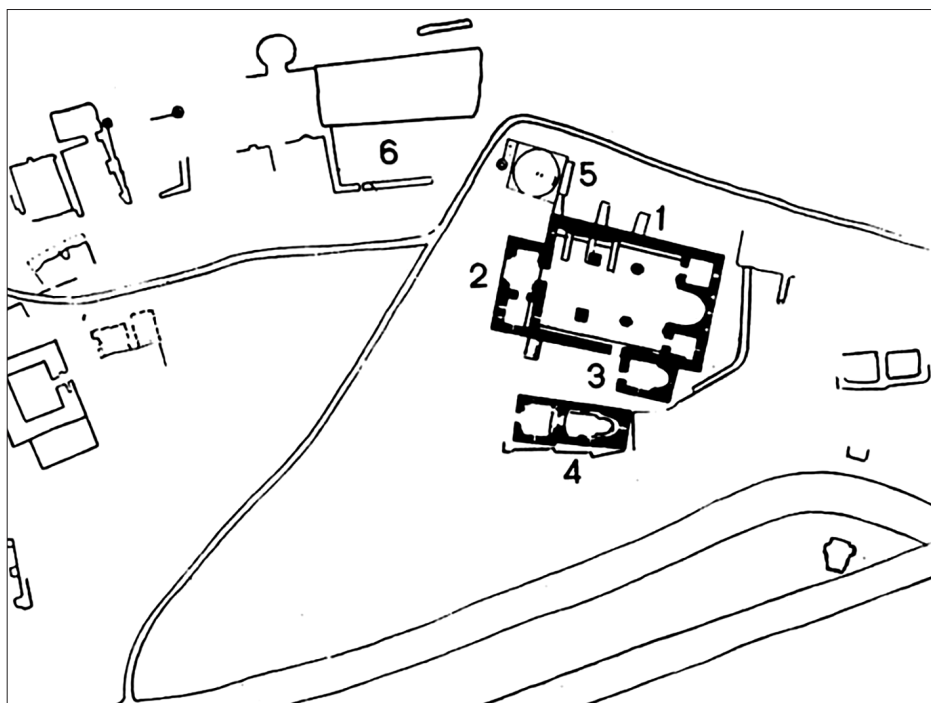
Примечательно, что мотив троичности обнаруживает себя и в архитектурно-пространственной планировке как Заветного Рекома, так и его «донора» — оборонительно-монастырского комплекса Ркъони<sup>13</sup>. Как уже было сказано, центральный комплекс Рекома включает три сооружения: расположенное выше остальных, главное (мужское) святилище и два женских, находящихся ниже по склону по обе стороны от тропы паломников. В этом комплексе можно вполне надежно видеть троичную структуру исходного образца, также состоящего из трех сооружений с аналогичной специализацией: церкви Богородицы, пристроенной к ней часовни и церкви Иоанна Крестителя (см. илл. 1).

Следует указать и на имеющееся расхождение между двумя комплексами. В случае с Ркъони центральная роль отводится церкви Успения Богородицы, тогда как в осетинской традиции главным предстает мужское святилище в честь Уастырджы<sup>14</sup>. Кроме того, в осетинской традиции два женских святилища расположены отдельно друг от друга вдоль тропы паломников, тогда как в грузинском комплексе часовня непосредственно примыкает к стене церкви. Тем не менее, общих черт оказывается вполне достаточно, чтобы считать предлагаемое сопоставление вполне убедительным. Более того, есть еще одна общая деталь, которая оказывается весьма существенной для темы легитимации. Эта деталь — голова барана, расположенная над входом в церковь Иоанна Крестителя в Ркъони<sup>15</sup>. Эта деталь не только находит

<sup>13</sup> Дополнительным аргументом в пользу подобных сопоставлений могут быть наблюдения Ю. Ф. Трейман, показавшей, что в X веке имели место алаано-византийские межкультурные коммуникации, проявившиеся в архитектурно-пространственной организации столицы Алании (Нижний Архыз), планировочная схема которой оказывается аналогична планировке Константинополя [Трейман 2011: 13, 24]. Д. В. Белецкий также пишет о «практически обязательной для средневекового искусства ориентации на образцы» [Белецкий 2011: 52].

<sup>14</sup> При этом в точности воспроизводится двухчастная структура помещения главного сооружения: применительно к Рекому принято говорить о пределе (сенях) и основном помещении [Кузнецов 1990: 15–16], в случае же с церковью в Ркъони речь обычно идет о добавленном узорчатом притворе (см.: [Беляевы 2020]).

<sup>15</sup> Эта непосредственная связь Иоанна Крестителя с бараном делает весьма правдоподобной интерпретацию известного осетинского культа *Фыры дзуар* как подателя чадородия [Дзаттиаты 2002: 167–168, 190–191, 224]), не только в ритуально-мифологическом



**Илл. 1.** План-схема монастырского комплекса: (1) основной храм, церковь Богородицы; (2) портик; (3) с юга пристроена часовня; (4) церковь Иоанна Крестителя; (5) колокольня

**Fig. 1.** Schematic plan of the monastic complex: (1) the main church, the Church of the Mother of God; (2) portico; (3) a chapel annexed on the southern side; (4) the Church of John the Baptist; (5) bell tower

поддержку в осетинской традиции, но и выводит нас на центральный для легитимации династии момент обретения царского фарна, как небесной благодати, дарующий право на верховную власть в обществе.

Все же главным следует считать вопрос об обретении наследниками Ос-Багатара небесной санкции на верховную власть в обществе, которая в индоиранской традиции находит свое воплощение в понятии фарна. В этом случае изучение иеротопии Заветного Рекома потребует учета природно-географических характеристик ландшафта, обоснование выбора места и

ключе, но и в историко-богословском плане. Известно, что праздник Зачатия честного славного Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна считается днём молебнов о даровании долгожданного ребёнка и исцелении от бездетности, молитв о благополучной беременности и успешных родах, о здоровье детей и матери [Православный календарь]. Так, наряду с мифом, осетинское средневековое общество находит опору для своих религиозных представлений еще и в истории.

материала его сооружения, а также описание специфических особенностей архитектурно-пространственной планировки комплекса и элементов декора образующих его строений.

### Обретение фарна

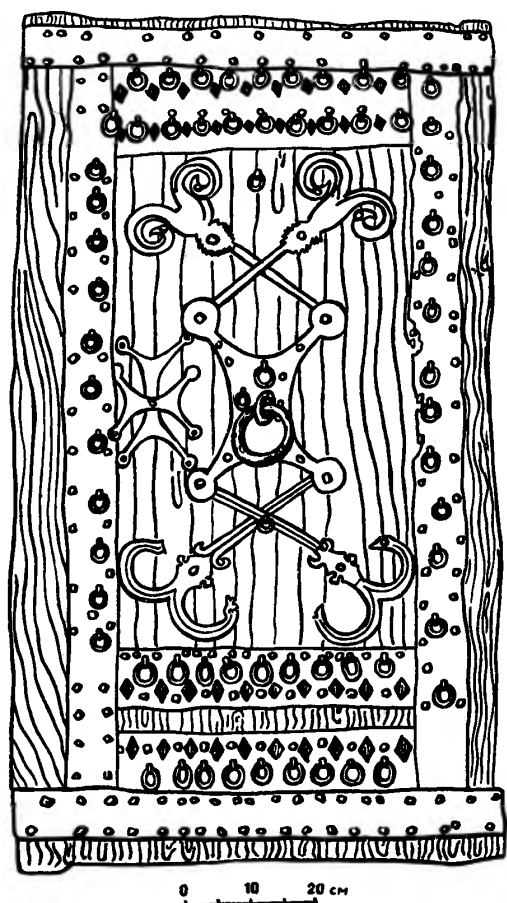
Фарн является одним из основополагающих понятий духовной культуры осетин. В. И. Абаев определяет фарн как дериват ‘неба-солнца’ и поэтому это понятие включало все то благое, что связано с ними: ‘небесную благодать’, ‘благополучие’, ‘преуспевание’, ‘благопристойность’, ‘мир’, ‘тишину’. В плане этимологии В. И. Абаев выводил это общеиранское понятие из *\*hvarnah-* ‘слава’, ‘величие’, ‘сияние’ < *\*hvar-* ‘солнце’ [Абаев 1958: 421–422]. Основываясь на фонетических соображениях, существенные уточнения в этимологию и, соответственно, семантику этого понятия внес А.М. Лубоцкий, который предложил выводить авестийское *xʷarənah-* из индоиранского *\*parHnas* ‘sovereignty, control’, затем уже ‘abundance’ [Лубоцкий 2008: 14–15]. Приведенную этимологию можно считать общепринятой. Ю. А. Дзиццойты в устной беседе допустил позднейшую контаминацию с иранским *\*hvar-* ‘солнце’, что вполне приемлемо как фонетически, так и семантически. Заметим также, что М. Бойс указывает на связь иранского Фарро (Хварэна) с царским культом [Бойс 54, 79]. Теперь следует увидеть проявления царского фарна в комплексе Заветного Рекома. Их поиски не уведут нас слишком далеко.

Как уже заметил Р.Г. Дзаттиаты, понятие фарна находит свое непосредственное воплощение в осетинском культе барана — Фыры дзуар [Дзаттиаты 2002: 191]. Действительно, связь между изображениями барана и царским фарном в иранской традиции хорошо известна. Этой теме посвящено специальное исследование Б. А. Литвинского, основывающего свои выводы на данных Авесты, позднейших зороастрийских сочинениях, иранском эпосе, иранском языковом материале, фольклоре и этнографии. Для него несомненно, что изображение барана у иранских народов Средней Азии было воплощением высшей божественной благодати — «хварна (фарна)» [Литвинский 1968: 46]. В Авесте один из гимнов, посвященном обладающему благим Хварно богу войны и победы Вэртагне (Яшт 14, «Бахрам-яшт»), прекрасный горный дикий баран круторогий выступает одним из десяти воплощений (инкарнаций) божества победы. В числе прочих также фигурируют золоторогий бык, белый прекрасный златоухий конь с золотой уздечкой, дикий прекрасный остророгий козел, юный воин и зрелый муж с золотым мечом. Примечательно, что Вэртагна сразил трехглавого змея — трехпастого и шестиглавого Дахаку [Авеста 1992: 118–134, 191]. Эти сведения

служат хорошим основанием для того, чтобы установить проявления фарна в Рекоме.

В первую очередь замечу, что применительно к «почитавшемуся повсюду» Рекому баран упоминается как жертвенное животное [Калоев 2009: 368]. Кроме того, привлекают к себе внимание расположенные на полке Рекома черепа оленей и туров (горных козлов) с рогами [Дзаттиаты 2002: 146, 150], которые следует, со всей очевидностью, считать проявлением осетинского охотничьего культа. Согласно З. К. Плаевой, их приношение без труда увязывается с мощью и энергией горных козлов и оленей, олицетворяя мужественность и плодовитость (размножение), сладострастие и жизненные силы [Плаева 2022: 222]. Так проявляет себя третье из трех значений фарна — «abundance» («изобилие, процветание»). Остаются еще два: ‘sovereignty, control’ («суверенность, власть»). Теперь речь должна, как в случае с Вэртагной, идти о поединке, о противостоянии, о победе над мировым змеем. Миф победы над змеем (драконом) получает топографическую привязку к небольшому высокогорному болотцу, на котором и сооружен Реком. Всякий, кто посещал мужское святилище, не мог не обратить внимание на то, что из-под ног выступает вода. Именно это обстоятельство во многом и определило выбор места, поскольку наличие болотистой почвы не позволило сосновому лесу занять поляну. Отсюда и представление о нерукотворном чуде, что наделяет само место особой святостью, обеспечивающей последующую иеротопию. Не случайно, как было замечено в литературе, жители селения Цей ходили к Рекому и во время засухи, обливая стены святилища водой [Чибиров 2008: 448]. Таким образом, в космологическом плане мы обретаем нижнюю зону, хтонику, место обитания змея.

Находит свое объяснение и привязка Рекома к скале, расположенной совсем рядом. Согласно В. В. Иванову и В. Н. Топорову ключевая роль в индоевропейской эпике должна быть отведена мотиву поединка героя с чудовищем, который они называли базовым, или основным мифом. Они полагали, что различные мотивы этого космогонического мифа могут получить языковое выражение на общеиндоевропейском уровне. В нашем случае первый вариант: «\**gwhenti ngwhim perunt-* / поражает змея в отношении скалы (под скалой)» [Иванов, Топоров 1974: 164; Иванов, Топоров 1987: 530]. Далее к скале следует добавить и все три сооружения, так что, с учетом специализации строений, мы можем говорить о герое (Уастырджи) и двух спасенных им женщинах. К. Тюит описывает подобные сюжеты с участием Св. Георгия побеждающего змия в грузинской народно-христианской традиции [Tuite 2017], необычайную популярность которых он видит во влиянии мифологии соседнего Ирана [Tuite 2022: 62–63]. В завершение



Илл. 2. Обшивка двери в основном помещении.

Fig. 2. Door casing in the main chamber

бразная фигура размером  $0,37 \times 0,37$  м. с закругленными краями, в центре которой пробой с массивным кольцом, заменяющим дверную ручку [Кузнецов 1990: 15–16, 62]. Занимая положение между внешней и внутренней частью святилища, дверь несет важные ритуально-мифологические смыслы, которые могут быть соотнесены с общей архитектурно-пространственной планировкой комплекса. Кроме того, рассмотренная композиция имеет ясно выраженную по вертикали трехчастную структура, когда в результате поединка громовержца со змеем рождается солнце. Выбор же дерева в качестве строительного материала вместо привычного камня может также носить ритуально-мифологический характер. В рамках грозового мифа дерево позволяет соотнести святилище с образом Древа жизни.

обратимся к элементам декора обшивки двери в основном помещении мужского святилища Рекома, которые также могут трактоваться как сюжет, иллюстрирующий индоевропейский миф о победе над хтоническим чудовищем.

Замечу, что на идею грозового мифа работают уже сплошь покрывающие створки этой двери «шумящие» колечки [Белецкий 2011: 52]. Далее согласно В. А. Кузнецову, в ее центре находится вертикально расположенная композиция, состоящая из четырех перекрещенных булавок кобанского типа с волютообразными навершиями, верхние из которых изображают туры или бараньи рога, а нижняя пара может отождествляться со змеями, также встречающимися в кобанском искусстве (см. илл. 2). По-разному оформлены и те части булавок, которые находятся ниже волют, у верхней пары они зубчатые, а у нижней — резные с треугольными выступами. В середине композиции находится массивная крестообразная фигура размером  $0,37 \times 0,37$  м. с закругленными краями, в центре которой пробой с массивным кольцом, заменяющим дверную ручку [Кузнецов 1990: 15–16, 62]. Занимая положение между внешней и внутренней частью святилища, дверь несет важные ритуально-мифологические смыслы, которые могут быть соотнесены с общей архитектурно-пространственной планировкой комплекса. Кроме того, рассмотренная композиция имеет ясно выраженную по вертикали трехчастную структура, когда в результате поединка громовержца со змеем рождается солнце. Выбор же дерева в качестве строительного материала вместо привычного камня может также носить ритуально-мифологический характер. В рамках грозового мифа дерево позволяет соотнести святилище с образом Древа жизни.

## Заключение

Проведенное исследование показало, что в рамках иеротопического сценария удастся вполне убедительно объяснить не только архитектурную самобытность и своеобразие Заветного Рекома, но также восстановить историю его возникновения и убедительно обосновать его выдающуюся роль и смысл в общественной жизни позднесредневековой Осетии. Созданное тогда сакральное архитектурное пространство удастся надежно трактовать как средство легитимации наследников дома Ос-Багатара на терминальной фазе царской династии, когда им удалось обеспечить гармонию между внешне- и внутривластными аспектами обоснования своего наследственного права на верховную власть в обществе.

Так, с одной стороны, возведение Цейского Рекома происходило с привязкой к оборонно-монастырскому комплексу *Ркъони*. Создание сакрального плацдарма на равнине шло с оглядкой на взятие крепости Гори в 1292 году Ос-Багатаром, как попытки выхода из горного заточения с его ограниченной ресурсной базой. Взаимодействие гор и равнины предстает в качестве важнейшего условия укрепления позиций царского дома, открывает перед ними оперативный простор. Одновременно происходит ясное обозначение центра и периферии царства, его внешней границы, как магистральное мифологическое разграничение мира культуры и мира природы, как реализация потребности в расширении внешних пределов державы. Характер прецедента носит и воспроизведение архитектурно-пространственной планировки Рекома, отсылающего к опыту возведения известной аланской царской резиденции в Нижнем Архызе, повторяющей планировку Византии. С другой стороны, в плане внутривластном шла максимальная адаптация освоенного равнинного плацдарма, путем перенесения его в самую глубь территории, одновременно с переосмыслением внутренней формы исходного иноязычного топонима, реинтерпретации его изначальной христианской историко-богословской природы в ритуально- и эпико-мифологическом ключе. Главным средством обретения царского ферна следует считать воссоздаваемый через архитектурно-пространственный комплекс и элементы его декора индоевропейский грозовой миф. Будучи глубоко интегрированным в природно-географический ландшафт, этот миф повествует о поединке Громовержца с чудовищем, в результате которого получают свободу находившиеся у него в плену женщины.

Тем самым, удастся пролить свет на один из ярких эпизодов истории Осетии периода «темных веков», когда сохранение этнокультурной самобытности предполагало не самоизоляцию, а, напротив, открытость миру и активное взаимодействие с ним.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Издательство Академии наук, 1958. Т. I. А-К'. 656 с.
- Абаев В. И.* Грамматический очерк осетинского языка. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство. 1959. 168 с.
- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1973. Т. II. L-R'. 448 с.
- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1979. Т. III. S-T'. 360 с.
- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука», Ленинградское отделение, 1989. Т. IV. U-Z'. 326 с.
- Абаев В. И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 640 с.
- Авеста. Избранные гимны из Видевдата / Первод с авестийского И. Стеблин-Каменского. М.: Дружба народов; КРАМДС — Ахмед Ясови, 1992. 207 с.
- Агнаев Г.* Осетинские обычаи. Владикавказ: Урсдон, 1999. 172 с.
- Асратян Д. К.* «Аланское досье» патриарха Николая Мистика: проблемы хронологии, Известия СОИГСИ, 2015. № 18 (57). С. 5–10.
- Белецкий Д. В.* Материалы к изучению позднесредневекового зодчества Северного Кавказа, Историко-филологический архив. № 7. 2011. С. 26–70.
- Беляевы. Спрятанные от посторонних глаз монастырь Ркони VII века и мост Тамары в Грузии, Большое путешествие четы Беляевых. URL: <https://chopacho.ru/rkoni/> (дата обращения: 24.11.2025)
- Бзаров Р. С.* Осетины Дзгойтæ: биография фамилии и история народа. Владикавказ: Арвы-Асин, 2011. 340 с.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Вера и обычаи. М.: Наука, 1983. 303 с.
- Ванев З. Н.* Средневековая Алания, Избранные работы по истории осетинского народа. Том I. Цхинвал, 1989. С. 147–275.
- Гаглойти З. Д.* Осетинские фамилии и личные имена. Цхинвал: Южная Алания, 2007. 150 с.
- Гаглойти Ю. С.* Избранные труды. Том I. Цхинвал, 2010. 819 с.
- Газданова В. С.* Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: Сб. научных трудов/ Под ред. докт. ист. наук, проф. Р.С. Бзарова; Сев.-Осет. ин-т. гум. и соц. исслед. им. В. И. Абаева. Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. 438 с.
- Гутнов Ф. Х.* Аристократия Алан. Владикавказ: Ир. 1995. 144 с.
- Дарчиев А. В.* О некоторых реликвиях святилища Реком. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. 83 с.
- Дарчиев А. В.* Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра, Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология

и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 12 (38): в 3-х ч. Ч. II. С. 38–45 (URL: [www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html](http://www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html)).

*Дарчиев А. В.* К вопросу о значении трехного коня в религиозно-мифологических представлениях осетин, Научный диалог. 2020. № 8. С. 383–397. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-8-383-397.

*Дзаттиаты Р. Г.* Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ: Ир, 2002. 432 с.

*Дзиццойты Ю. А.* Из сакральной лексики осетинского языка, NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV, № 1, 2. С. 221–236. DOI: 10.23671/VNC.2019.1-2.41844.

*Дьяченко Г.* Простое евангельское слово: Рассказы и размышления на евангельские чтения в воскресные и праздничные дни / Сост. прот. Григорий Дьяченко. Изд. Московского подворья Введенской Оптиной Пустыни. Москва: 1-я Образцовая. типография, 2006. Кн. 1. 670, [1] с.

*Заграевский С. В.* О научной обоснованности иеротопии, ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики. Томск, 2018. Вып. 1 (15). С. 49–69.

*Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с.

*Иванов В. В., Топоров В. Н.* Индоевропейская мифология, Мифы народов мира. М., 1987. Т. I. А-К. С. 527–533.

*Ирон таурагътæ / Чынг сарæзта æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Джыккайтæ Шамил.* Орджоникидзе: Ир, 1989. 431 ф.

*Калоев Б. А.* Осетины: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2009. 471 с.

*Калоев Б. А.* Осетины Восточной Осетии и районов Грузии (Историко-этнографические очерки). Владикавказ: Ир, 2012. 160 с.

*Кузнецов В. А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: ИП, 1990. 200 с.

*Кузьмина Е. Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов, Конь. Владикавказ: Восток-Запад, 2008. С. 162–194.

*Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн (К историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе: Дониш, 1968. 119 с.

*Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования. В кн.: Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 9–58.

*Магомедов А. Х.* Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.). Орджоникидзе: Ир, 1974. 373 с.

*Малахов С. Н.* Печать протопроедра и эксусиократора всей Алании Константина: проблемы атрибуции и датировки, Аланское православие: история и культура [Текст]: сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / [отв. ред. М. Э. Мамиев]. Владикавказ, 2017. С. 103–114.

Малахов С. Н. Православные властодержцы Алании: антропонимы и небесные покровители, Аланское православие: история и культура [Текст]: сборник материалов VII Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / [отв. ред. М. Э. Мамиев]. Владикавказ, 2019. С. 55–82.

Мамиев Э. М. Пасхальный цикл в осетинском традиционном календаре, Грамота, 2016. № 12 (74). Часть 3. С. 97–101.

Мæргъиты И. Елбачитæ, Хурзæрин. 2024. URL: <https://xurzarin.ru/elbachitae/> (дата обращения: 21.11.2025).

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ. 1992. 715 с.

Нефедов К. Ю. Культ правителя и царская власть в эпоху эллинизма, Древнейшие государства Восточной Европы / Ин-т всеобщей истории РАН. 2013: Проблемы эллинизма и образования Боспорского царства / Отв. ред. тома О. Л. Габелко и А. В. Подосинов; отв. ред. сер. Е. А. Мельникова. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2014. С. 239–257.

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

Плаева З. К. Древние истоки образа Афсати в охотничьей мифологии осетин, Археология, этнография и языки Кавказа. Вып. 3 / сост.: Л. Д. Бондарь; под ред. И. В. Тункиной, Л. Д. Бондарь, А. В. Дарчиева; СПбФ АРАН, СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН, ЮОНИИ им. З. Н. Вансеева. СПб.: Реноме, 2022. С. 213–228.

Православный церковный календарь, Azbuka.ru. URL: <https://azbyka.ru/days/2025-10-06/> (дата обращения: 24.11.2025)

Пчелина Е. Г. Святилище Реком в Цейском ущелье: в 2 ч. / Ред.-сост. Л. Д. Бондарь, И. В. Тункина. Санкт-Петербургский филиал архива РАН. Санкт-Петербург: Реноме, 2025. Часть I. XX + 380 с.

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

РЕС (Государственное информационное агентство). Республика Южная Осетия. URL: <https://cominf.org/node/1166478090>. (дата обращения: 24.11.2025)

Салбиев Т. К. О чудесном коне Уастырджи (мотив «троичности»), Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Владикавказ, 2015. Вып. 3. С. 124–141.

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

Салбиев Т. К. Легитимация аланской царской династии в Нартиаде: схема, механизм, содержание, NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2022. Vol. XVII, № 1, 2. С. 297–310. DOI: 10.46698/VNC.2022.93.97.001.

Тменов В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе: Ир, 1984. 344 с.

Тменов В. Х. Несколько страниц из этнической истории осетин, Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989. С. 113–134.

Толковый словарь осетинского языка. В четырех томах / Под общей редакцией Н. Я. Габараева. Том второй. Б–КЪ. Москва: Наука, 2010. 489 с.

Трейман Ю. Ф. Архитектурно-пространственная организация поселений средневековой Алании. Автореф. дисс. ... канд. архитектуры, специальность 05.23.20 (Теория и история архитектуры, реставрация и реконструкция историко-архитектурного наследия). Нижний Новгород, 2011. 24 с.

Туаллагов А. А. Из истории аланской аристократии и государства, NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV, № 1, 2. С. 135–220. DOI: 10.23671/VNC.2019.1-2.41842.

Туаллагов А. А. О верховной власти у алан, Вестник Владикавказского научного центра. 2021. № 2. Том 21. С. 38–40. DOI 10.46698/k8673-1746-9664-i.

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

Фидаров Р. Ф. Традиционная идеология и мировые религии в средневековой Алании: Автореф. дисс. ... канд. истор. наук, специальность 07.00.02 (отечественная история). — Владикавказ: издательство Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова, 2011. 23 с.

Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. Т. II. Дзауский район. М.: Наука, 2015. 740 с.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. 711 с.

*Alaverdi Cathedral*, UNESCO. World Heritage Convention. URL: <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/5221/> (accessed at 11.18.2025).

Aleman A. Ferdowsi's «King of the Alans», NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII. № 1, 2. С. 47–57.

Foltz R. The Rekom shrine in North Ossetia-Alania and its Annual Ceremony. Iran and the Caucasus. 2020; 24:38-52. Доступно по: [https://www.academia.edu/42717097/The\\_Rekom\\_Shrine\\_in\\_North\\_Ossetia\\_Alania\\_and\\_its\\_Annual\\_Ceremony](https://www.academia.edu/42717097/The_Rekom_Shrine_in_North_Ossetia_Alania_and_its_Annual_Ceremony). Ссылка активна на 25.08.2020. DOI: 10.1163/1573384X-20200104.

Ivanov V. V., Toporov V. N. Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey. Leksicheskiye i frazeologicheskiye voprosy rekonstruktsii tekstov. M.: Nauka, 1974. 342 s. Ivanov V. V., Toporov V. N. Indoyevropeyskaya mifologiya, Mify narodov mira. M., 1987. Т. I. А–К.

Lubotsky A. Avestan XARƏNAH-: The etymology and concept, NARTAMONGÆ. The Journal of Alano Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2008. Vol. V, № 1, 2. С. 9–18.

*Lubotsky A.* Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript. Veröffentlichungen zur Iranistik herausgegeben von Bert G. Fragner und Florian Schwarz № 76. Grammatica Iranica herausgegeben von Velizar Sadovski. Band 2. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2015. 70 p.

*Olbrycht M. J.* The sacral kingship of the Early Arsacids I. Fire cult and kingly glory, *Anabasis* 7 (2016). *Studia Classica et Orientalia*. P. 91–106.

*Rkoni Monastery*. URL: [https://translated.turbopages.org/proxy\\_u/en-ru.ru.741f7636-691c9d38-6a753dda-74722d776562/https/georgiantravelguide.com/en/rkoni-monastery](https://translated.turbopages.org/proxy_u/en-ru.ru.741f7636-691c9d38-6a753dda-74722d776562/https/georgiantravelguide.com/en/rkoni-monastery) (accessed at 11.18.2025).

*Tuite K.* St George in the Caucasus: politics, gender, mobility/ 2017. URL: [https://www.academia.edu/108344316/St\\_George\\_in\\_the\\_Caucasus\\_politics\\_gender\\_mobility/](https://www.academia.edu/108344316/St_George_in_the_Caucasus_politics_gender_mobility/).

*Tuite K.* The Old Georgian Version of the Miracle of St George, the Princess and the Dragon: Text, Commentary and Translation, Sharing Myths, Texts and Sanctuaries in the South Caucasus: Apocryphal Themes in Literatures, Arts and Cults from Late Antiquity to the Middle Ages / Igor Dorfmann-Lazarev (ed.). Peeters. Leuven — Paris — Bristol, CT. 2022. P. 60–94.

## REFERENCES

*Abayev, V. I.* Historical–Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. I: A–K'. Moscow–Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences, 1958. 656 pp. (in Russian)

*Abayev, V. I.* A Grammatical Sketch of the Ossetian Language. Ordzhonikidze: North Ossetian Book Publishing House, 1959. 168 pp. (in Russian)

*Abayev, V. I.* Historical–Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. II: L–R'. Leningrad: Nauka, 1973. 448 pp. (in Russian)

*Abayev, V. I.* Historical–Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. III: S–T'. Leningrad: Nauka, 1979. 360 pp. (in Russian)

*Abayev, V. I.* Historical–Etymological Dictionary of the Ossetian Language. Vol. IV: U–Z'. Leningrad: Nauka, 1989. 326 pp. (in Russian)

*Abayev, V. I.* Selected Works: Religion, Folklore, Literature. Vladikavkaz: Ir, 1990. 640 pp. (in Russian)

*Agnayev, G.* Ossetian Customs. Vladikavkaz: Ursdon, 1999. 172 pp. (in Russian)

*Asratyan, D. K.* “The ‘Alan Dossier’ of Patriarch Nicholas Mystikos: Issues of Chronology.” *Izvestiya SOIGSI* 18 (57), 2015: 5–10. (in Russian)

*Beletskii, D. V.* “Materials for the Study of Late Medieval Architecture of the North Caucasus.” *Historical–Philological Archive* 7 (2011): 26–70. (in Russian)

Belyaev Family. “The Hidden from Outsiders Monastery of Rkoni (7th century) and the Tamar Bridge in Georgia.” *Bolshoe puteshestvie chety Belyaevykh*. URL: <https://chopacho.ru/rkoni/> (accessed: 24.11.2025). (in Russian)

- Boyce, M.* Zoroastrians: Their Beliefs and Customs. Moscow: Nauka, 1983. 303 pp. (in Russian)
- Bzarov, R. S.* The Ossetians of Dzgoytæ: A Family Biography and the History of a People. Vladikavkaz: Arvy-Asin, 2011. 340 pp. (in Russian)
- Darchiev, A. V.* "On the Meaning of the Three-Legged Horse in Ossetian Religious–Mythological Beliefs." *Scientific Dialogue* 8 (2020): 383–397. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-8-383-397. (in Russian)
- Gagloyti, Z. D.* Ossetian Families and Personal Names. Tskhinval: South Alania, 2007. 150 pp. (in Russian)
- Gagloyti, Yu. S.* Selected Works. Vol. I. Tskhinval, 2010. 819 pp. (in Russian)
- Gazdanova, V. S.* The Golden Rain. Studies in the Traditional Culture of the Ossetians. Ed. R. S. Bzarov. Vladikavkaz: RIO SOIGSI, 2007. 438 pp. (in Russian)
- Gutnov, F. Kh.* The Aristocracy of the Alans. Vladikavkaz: Ir, 1995. 144 pp. (in Russian)
- Chibirov, L. A.* The Traditional Spiritual Culture of the Ossetians. Moscow: Russian Political Encyclopedia, 2008. 711 pp. (in Russian)
- Darchiev, A. V.* On Certain Relics of the Rekom Sanctuary. Vladikavkaz: IPO SOIGSI, 2011. 83 pp. (in Russian)
- Darchiev, A. V.* "Evolution of the Functions of the Ossetian Deities Falvara and Mykalgabyr." *Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences...* 12 (38), Part II (2013): 38–45. URL: [www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html](http://www.gramota.net/materials/3/2013/12-2/9.html). (in Russian)
- Dzattiaty, R. G.* The Culture of Late Medieval Ossetia. Vladikavkaz: Ir, 2002. 432 pp. (in Russian)
- Dzitstsoity, Yu. A.* "From the Sacred Lexicon of the Ossetian Language." *NARTAMONGÆ XIV* (1–2), 2019: 221–236. DOI 10.23671/VNC.2019.1-2.41844. (in Russian)
- Dyachenko, G.* The Simple Gospel Word: Stories and Reflections on Gospel Readings for Sundays and Feast Days. Moscow: Optina Monastery Press, 2006. 670 pp. (in Russian)
- Fidarov, R. F.* Traditional Ideology and World Religions in Medieval Alania. Abstract of Dissertation for Candidate of Historical Sciences. Vladikavkaz: North Ossetian State University, 2011. 23 pp. (in Russian)
- Kaloyev, B. A.* The Ossetians: A Historical–Ethnographic Study. Moscow: Nauka, 2009. 471 pp. (in Russian)
- Kaloyev, B. A.* The Ossetians of Eastern Ossetia and the Regions of Georgia. Vladikavkaz: Ir, 2012. 160 pp. (in Russian)
- Kuznetsov V. A.* Rekom, Nuzal and Tsarazonta. Vladikavkaz: Ir, 1990. 200 p. (in Russian)
- Kuzmina, E. E.* "The Horse in the Religion and Art of the Saka and Scythians." In *The Horse*, 162–194. Vladikavkaz: Vostok–Zapad, 2008. (in Russian)
- Litvinskii, B. A.* The Kangju–Sarmatian Farn: On the Historical–Cultural Relations of the Tribes of Southern Russia and Central Asia. Dushanbe: Donish, 1968. 119 pp. (in Russian)

*Lidov, A. M.* “Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and a Subject of Historical Study.” In: *Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Early Rus’*. Moscow, 2006: 9–58. (in Russian)

*Magometov, A. Kh.* *Social Order and Daily Life of the Ossetians (17th–19th Centuries)*. Ordzhonikidze: Ir, 1974. 373 pp. (in Russian)

*Malakhov, S. N.* “The Seal of the Protoproedros and Exousiokrator of All Alania Constantine: Problems of Attribution and Dating.” In: *Alan Orthodoxy: History and Culture*, Vladikavkaz, 2017: 103–114. (in Russian)

*Malakhov, S. N.* “The Orthodox Rulers of Alania: Anthroponyms and Heavenly Patrons.” In: *Alan Orthodoxy: History and Culture*, Vladikavkaz, 2019: 55–82. (in Russian)

*Mamiyev, E. M.* “The Paschal Cycle in the Ossetian Traditional Calendar.” *Gramota* 12 (74), Part 3, 2016: 97–101. (in Russian)

*Miller, V. F.* *Ossetian Studies*. Vladikavkaz, 1992. 715 pp. (in Russian)

*Nefedov, K. Yu.* “The Cult of the Ruler and Royal Power in the Hellenistic Period.” In: *The Earliest States of Eastern Europe* (2014): 239–257. (in Russian)

*Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [Monuments of the Folk Creativity of the Ossetians], comp. T. A. Khamitsaeva. Vladikavkaz: Ir, 1992. Vol. 1: Labor and Ritual Poetry. 440 pp. (in Russian)

*Pchelina E. G.* *The Rekom Sanctuary in the Tsei Gorge: in 2 parts* / Ed. L. D. Bondar, I. V. Tunkina. St. Petersburg Branch of the Russian Academy of Sciences Archives. St. Petersburg: Renome, 2025. Part I. XX + 380 p.

*Playeva, Z. K.* “Ancient Origins of the Image of Afsati in the Hunting Mythology of the Ossetians.” In: *Archaeology, Ethnography and Languages of the Caucasus*, issue 3, comp. L. D. Bondar’; eds. I. V. Tunkina, L. D. Bondar’, A. V. Darchiev. St. Petersburg Branch of the RAS, V. I. Abayev SOIGSI, Z. N. Vaneyev YUONII. St. Petersburg: Renome, 2022: 213–228. (in Russian)

*Raevskii, D. S.* *The World of Scythian Culture*. Foreword by V. Ya. Petrukhin and M. N. Pogrebova. Moscow: Languages of Slavic Cultures, 2006. 600 pp. (in Russian)

RES (State Information Agency). Republic of South Ossetia. URL: <https://cominf.org/node/1166478090> (accessed: 24.11.2025). (in Russian)

*Salbiyev, T. K.* “On the Miraculous Horse of Uastyrdzhi (the Motif of ‘Triadicity’).” In: *Nart Studies in the 21st Century: Contemporary Paradigms and Interpretations*. Vladikavkaz, 2015. Issue 3: 124–141. (in Russian)

*Salbiyev, T. K.* “Pre-Christian Beliefs of the Alans (the Afterlife).” *NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2017. Vol. XII, nos. 1–2: 131–188. (in Russian)

*Salbiyev, T. K.* “The Legitimation of the Alan Royal Dynasty in the Nartiade: Structure, Mechanism, Content.” *NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2022. Vol. XVII, nos. 1–2: 297–310. DOI: 10.46698/VNC.2022.93.97.001. (in Russian)

*Tmenov, V. Kh.* Medieval Historical and Architectural Monuments of North Ossetia. Ordzhonikidze: Ir, 1984. 344 pp. (in Russian)

*Tmenov, V. Kh.* "Several Pages from the Ethnic History of the Ossetians." In: Problems of the Ethnography of the Ossetians. Ordzhonikidze, 1989: 113–134. (in Russian)

Explanatory Dictionary of the Ossetian Language. In four volumes. Ed. N. Ya. Gabarayev. Vol. II: B–K'. Moscow: Nauka, 2010. 489 pp. (in Russian)

*Treyman, Yu. F.* Architectural and Spatial Organization of Settlements in Medieval Alania. Abstract of the Dissertation for the Degree of Candidate of Architecture, specialty 05.23.20 (Theory and History of Architecture, Restoration and Reconstruction of Historical–Architectural Heritage). Nizhny Novgorod, 2011. 24 pp. (in Russian)

*Tskhovrebova, Z. D., Dzitstsoity, Yu. A.* Toponymy of South Ossetia. In 3 vols. Vol. II: Dzau District. Moscow: Nauka, 2015. 740 pp. (in Russian)

*Tuallagov, A. A.* "From the History of Alan Aristocracy and Statehood." NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History. Paris–Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV, nos. 1–2: 135–220. DOI: 10.23671/VNC.2019.1-2.41842. (in Russian)

*Tuallagov, A. A.* "On Supreme Power among the Alans." Bulletin of the Vladikavkaz Scientific Center. 2021. No. 2, Vol. 21: 38–40. DOI: 10.46698/k8673-1746-9664-i. (in Russian)

*Uarziati, V. S.* Selected Works: Ethnology. Cultural Studies. Semiotics. Vladikavkaz: Abeta, 2017. Vol. I. 552 pp. (in Russian)

*Vaneyev, Z. N.* Medieval Alania. In: Selected Works on the History of the Ossetian People. Vol. I. Tskhinval, 1989: 147–275. (in Russian)

*Zagraevskii, S. V.* "On the Scholarly Validity of Hierotopy." PRAXĒMA. Problems of Visual Semiotics. Tomsk, 2018. Issue 1 (15): 49–69. (in Russian)