

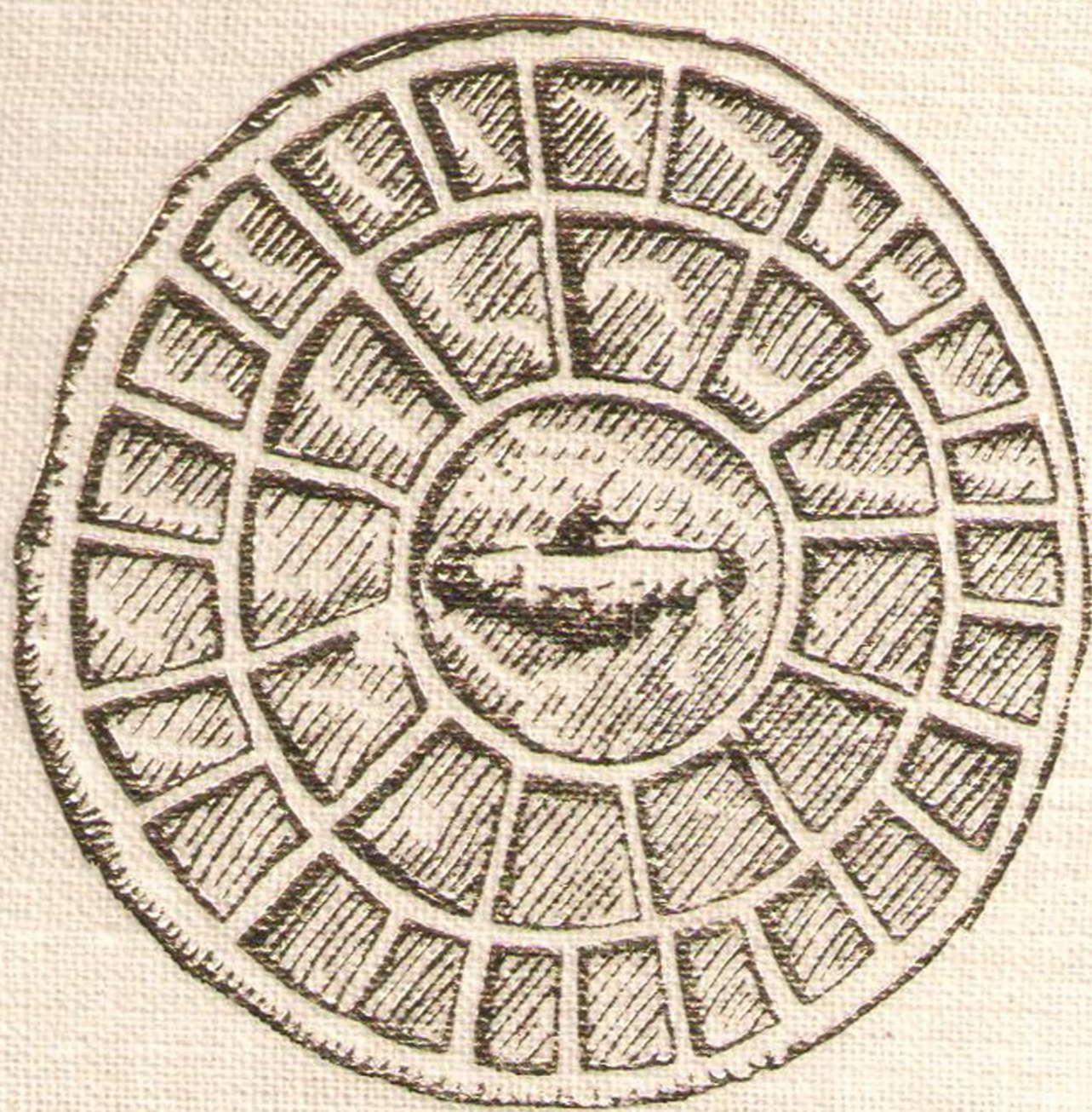
Л. Д. ГИМНА

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

НАСЕЛЕНИЯ

ПРАХСЛАВЯНСКОГО ДАГЕСТАНА

В IV-VII вв.





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ДАГЕСТАНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

Л.Б. Гмыря

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
НАСЕЛЕНИЯ
ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА
В IV-VII вв.**

(По данным письменных источников)

Наука ДНЦ
Махачкала 2009

УДК 94(470.67)
ББК 63,3(2Р-6Д)+
Г55

Ответственный редактор
кандидат исторических наук, проф. *С.Г. Кляшторный*

Рецензенты:

доктор исторических наук, проф. *М.С. Гаджиев*
доктор искусствоведения *М.М. Маммаев*

*Издание осуществлено при содействии
НИЦ «Историко-культурная экспертиза».
Директор Г.Д. Хангишиев*

Гмыря Л.Б.

Г55 Религиозные представления населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв. (По данным письменных источников). – Махачкала: Издательство «Наука ДНЦ», 2009. – 540 С.

ISBN 978-5-94434-134-1

Монография является комплексным исследованием религиозных представлений и мировоззрения населения Восточного Предкавказья (совр. Прикаспийский Дагестан) в эпоху Великого переселения народов (IV–VII вв.), основанным на материалах исторических источников. По заключению автора, религиозные представления и мировоззрение населения Прикаспийского Дагестана в VII в. носили синкретический характер, включая идеологические постулаты тюркоязычных кочевников, некоторые верования местных дагестанских племен и ираноязычных кочевников (сарматы, аланы).

Л.Б. Гмыря – историк, археолог, специалист по проблемам истории и культуры населения Дагестана эпохи Великого переселения народов, автор монографий «Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Могильники» (1993), «Страна гуннов у Каспийских ворот» (1995) и более 100 статей, соавтор ряда коллективных обобщающих трудов.

ISBN 978-5-94434-134-1

© Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2009

© Гмыря Л.Б., 2009

© Наука ДНЦ, 2009



instituteofhistory.ru

*Светлой памяти
Сакинат Шихамедовны
Гаджиевой, выдающегося
исследователя традиционных
культур народов Дагестана,
посвящается*

ПРЕДИСЛОВИЕ

В эпоху Великого переселения народов (IV–VII вв.) произошли существенные демографические изменения на обширных пространствах Европы. Коснулись они и предкавказских степей Прикаспия (совр. Прикаспийский Дагестан), где в этот период образовалась сложная этнокультурная ситуация (История Дагестана, 1967. С. 116; История народов Северного Кавказа..., 1988. С. 93, 94, 96; Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996. С. 152–155; История Дагестана..., 2005. С. 157–158; История татар..., 2002. С. 156–158; Агларов, 1988. С. 3). Ее характер был обусловлен рядом факторов. С 90-х гг. IV в. в Прикаспии установилось господство нового кочевого населения – тюркоязычных племен гуннов, устранивших существовавший приоритет ираноязычных кочевников (сарматы, аланы). На протяжении раннего средневековья продолжалось поэтапное проникновение на территорию Каспийского приморья различных тюркоязычных племен – савир (VI в.), тюрков (конец VI – первая треть VII в.), хазар (середина VII в.), оказывавших существенное влияние на политическую обстановку и этнокультурные процессы в регионе. На демографической ситуации сказались также включение южной части Прикаспийского Дагестана вместе с Дербентским проходом в состав сасанидского Ирана (середина V – первая половина VII в.) и внедрение в Прикаспийский регион Арабского халифата (40–50-е гг. VII в.).

На протяжении более трех столетий тюркоязычные племена Прикаспийского Дагестана находились в теснейшем контакте со странами Закавказья, а также Персией, Византией, народами Переднего Востока. Их активная военно-политическая деятельность нашла отражение в исторических сочинениях античных, византийских, сирийских, армянских, грузинских, арабских авторов. В них сохранились также географические сведения о местах их обитания в Прикаспии и некоторые этнографические данные, в том числе освещающие специфику религиозных представлений и их проявлений в религиозной практике. Характер данных письменных источников о составных элементах религиозных представлений и мировоззрения населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв., однако, показывает, что в них синтезировались компоненты как идеологии господствовавших тюркоязычных этносов, так и местного кавказского населения, а также остатков ираноязычных племен — гегемонов в степях Северо-Западного Прикаспия в период II–IV вв.

В настоящем исследовании впервые в историографии рассматриваются в комплексе религиозные представления и мировоззрение населения Прикаспийского Дагестана в эпоху Великого переселения народов. Исследование основано на данных письменных источников. Представляя особую ценность, а в ряде случаев уникальность, сведения о религии населения этого региона имеют ряд характерных особенностей, обусловивших структуру работы, ее содержание и степень полноты реконструкций различных проявлений религиозности населения.

Данные о религиозных представлениях и мировоззрении населения Прикаспийского Дагестана принадлежат в основном иностранным авторам. В их сочинениях они, как правило, вклинены в виде кратких сообщений и упоминаний среди описаний грандиозных событий военно-политической истории Кавказа и Переднего Востока IV–VII вв.

Но и эти немногочисленные, отрывочные и в ряде случаев противоречивые сведения о религии племен Прикаспия, имеющиеся у авторов V–XIII вв., представляют большое значение для выявления истоков и путей формирова-

ния религиозных представлений племен этого региона, т.к. включают данные, относящиеся к IV – первой половине VII в. К тому же в этих источниках освещены практически не затронутые исследователями сферы проявлений религиозности (военно-религиозные обряды, обряды дачи клятвы при заключении международных соглашений, церемония приветствия иностранных правителей и посланников, явление двоеверия, календарные обряды и др.) (Егише Вардапет, Фавстос Бузанд, Агафий Миринейский, Феофан Исповедник, Патриарх Никифор, Псевдо-Захария, Ибн Джумана ал-Бахили, ал-Балазури, Ибн Кутейба и др.).

Среди источников, содержащих данные о религиозных представлениях населения Прикаспийского Дагестана IV–VII вв., особо выделяется «История страны алван» армяноязычного историка VII в. Мовсеса Каланкатуаци. В ней имеется детальное описание религиозных проявлений населения «страны гуннов» Прикаспия, зафиксированных христианской миссией в 682 г. На основе данных Мовсеса Каланкатуаци возможна реконструкция пантеона, культов природных объектов и сил, обряда жертвоприношения, структуры организации священнослужителей, религиозной практики и др.

В «Истории страны алван» имеются также ценные данные о специфических проявлениях религиозности тюрков Западнотюркского каганата на территории Восточного Кавказа в 30-х гг. VII в., в подданстве которого находилось население Прикаспийского Дагестана в конце VI – первой трети VII в., а также уникальные сведения о некоторых религиозных обрядах кочевых племен Северо-Восточного Кавказа в 30–40-х гг. V в.

Несмотря на полиэтничность населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв., сведения о религии отнесены авторами исторических сочинений к господствовавшим тюркоязычным племенам. Следует также отметить, что в письменных источниках информация о религии племен Прикаспия зачастую искажена предвзятостью авторов к инокультурным традициям местного населения региона. Ряд сообщений о религии неотчетливы и трудны для понимания.

Анализ и систематизация данных привлеченного корпуса письменных источников с использованием современных методик позволили воссоздать в значительной полноте систему религиозных воззрений населения Прикаспийского Дагестана и характер его мировоззрения времени Великого переселения народов, а также выявить целый ряд специфических проявлений религиозности, не отмеченных в историографии.

Исследование «Религиозные представления населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв.» в какой-то мере возрождает научное направление по изучению духовной культуры населения Дагестана в древности. У его истоков стояла В.М. Котович, профессиональный археолог, исследовавшая эту тематику на материалах наскальных изображений эпохи камня (Котович, 1976 и др.).

Основные положения настоящего исследования опубликованы в различных научных изданиях (Гмыря, 1986; 1993; 1995; 1999 а; 2002 а–в; 2006 а, в, е; 2008 г), в том числе в ряде ведущих отечественных рецензируемых журналах (Гмыря, 2007 б–д; 2008 а–в; 2009) и оглашены на конференциях (Гмыря, 1979; 1980 б, д; 1988; 1994 а, б; 1996; 1997; 1999 б; 2000 а; 2001; 2002 г, д; 2003 а; 2006 г; 2007 а).

Ответственным редактором книги является проф. С.Г. Кляшторный, ведущий отечественный тюрколог, глубокий и тонкий знаток письменности тюркоязычных племен Центральной Азии раннего средневековья и истории их политических образований, автор целого ряда монографий по истории и культуре населения степной полосы Евразии (Кляшторный, 1964; 1994 а; 2000 б; 2002; 2006 а). В книгах и статьях (Кляшторный, 1973; 1976; 1978; 1981; 1984 а–б; 1987 а–б; 1994 б; 2000 а, в; 2001; 2005 а–б; 2006 б) Сергея Григорьевича также разработаны методические принципы изучения религии населения мира степей Евразии в раннем средневековье. Автор выражает глубокую признательность С.Г. Кляшторному за ценные советы, разъяснения и замечания по содержанию настоящего исследования.

Книга посвящена светлой памяти д.и.н., профессора С.Ш. Гаджиевой (1914–2003 гг.), известного ученого-

этнографа, выдающегося исследователя традиционной культуры народов Дагестана, наставника и старшего друга. В монографии «Кумыки» (Гаджиева, 1961; 2000) впервые в историографии Дагестана Сакинат Шихамедовна предприняла системный анализ данных о доисламских верованиях населения. Скрупулезно собрав и проанализировав данные этнографии, фольклора, народного песенного творчества, в том числе ритуальных плачей и причитаний кумыков, Сакинат Шихамедовна смогла показать особенности традиционных доисламских религиозных представлений одного из народов Дагестана, отметив их роль и значение в функционировании общества. Сакинат Шихамедовна заложила основы научного направления в этнографии Дагестана, имевшего цель исследовать религиозные верования, обряды и праздники его многочисленных народов в доисламский период истории. В рамках этого проекта был создан ряд обобщающих и коллективных трудов (Булатова, 1988; Гаджиев, 1991; Булатов, Лугуев, 1999; Алимова, Булатов, Сефербеков, 2000; Сефербеков, 1995; 2000 и др.; Календарь и календарные обряды народов Дагестана, 1987 и др.).

Автор считает приятным долгом выразить благодарность коллегам, участвовавшим в обсуждении настоящего исследования или взявшим на себя труд прочесть его в рукописи и сделать ряд важных замечаний – д.и.н., проф. М.Г. Гаджиеву, д.и.н., проф. И.Л. Кызласову, д. искусствоведения М.М. Маммаеву, д.и.н., проф. М.С. Гаджиеву, д.и.н., проф. О.М. Давудову, д.и.н., проф. М.-З.О. Османову, д.и.н. Б.М. Алимовой, д.и.н., проф. Э.М. Далгат, д.и.н., Р.А. Губахановой, д.и.н., Д.С. Кидирниязову, д.и.н., Н.А. Магомедову, к.и.н. Р.Г. Магомедову, к.и.н. Р.И. Сефербекову. Особая признательность д. филол. наук Т.Б. Баранниковой, тонкому знатоку английской филологии, к ценным консультациям которой автор неоднократно обращалась.



ВВЕДЕНИЕ

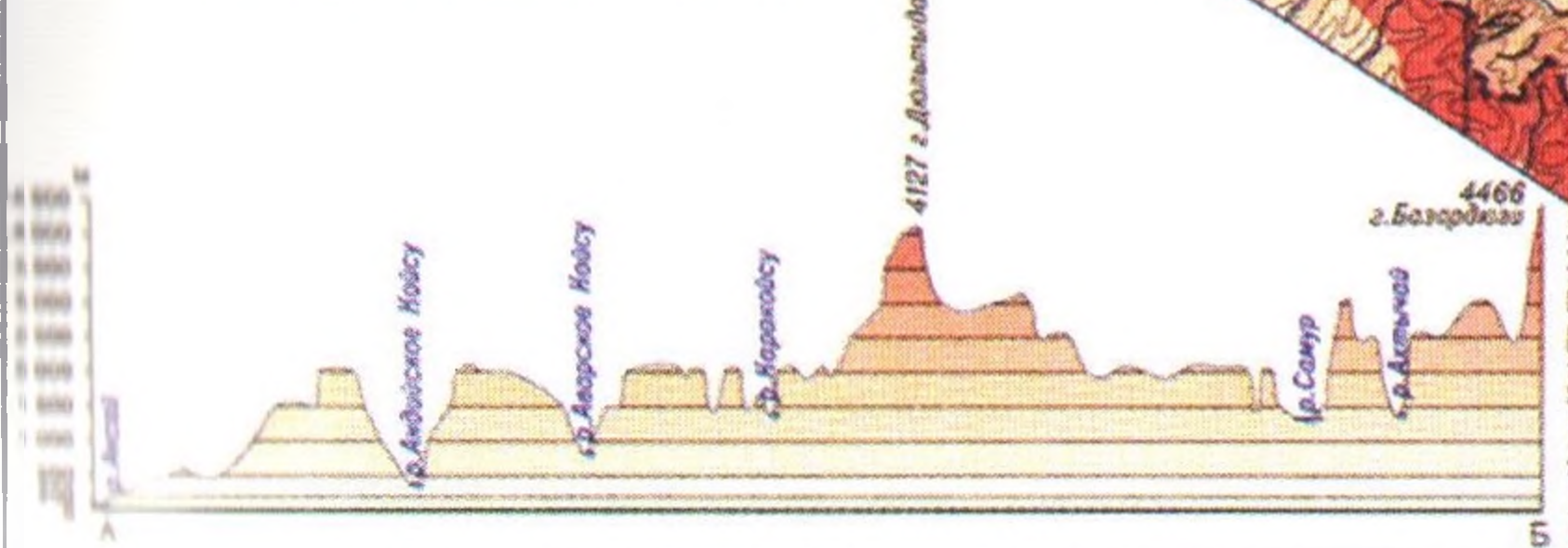
Предкавказские степи Северо-Западного Прикаспия, по данным письменных источников, стали в эпоху Великого переселения народов (IV–VII вв.) местом обитания, новой (обретенной) родиной для различных массивов тюркоязычных кочевых племен Центральной Азии.

Кардинальные демографические изменения в этом регионе античные авторы начинают фиксировать с 90-х гг. IV в. По их сведениям, в это время у Дербентского прохода были сконцентрированы крупные подразделения степняков-гуннов, заявившие о себе активной военно-политической деятельностью в Закавказье и на Переднем Востоке. Армянские историки располагали данными, относящимися к более раннему периоду (III – первая половина IV в.) о племенах гуннского круга, обитавших на территории Восточного Кавказа. В V в. состав населения Прикаспийского Дагестана изменился настолько ощутимо, что это отразилось на сообщениях авторов исторических сочинений, которые выделяли в Прикаспии главным образом гуннов, различая среди них многочисленные подразделения. Военное, политическое и демографическое преобладание тюркоязычных племен в регионе положило конец господству в степях Северо-Западного Прикаспия ираноязычного населения (сарматы, аланы). В первом десятилетии VI в. в кавказско-прикаспийские степи внедрились болгарские племена (савиры и др.), военное искусство которых высоко ценилось современниками, что отмечено многими византийскими историками, освещавшими войны VI в. между Персией и Византией. В конце VI в. и первой трети VII в. население Прикаспийского Дагестана находилось под властью Западнотюркского кага-



- Банки
- Камни
- Отметки глубин и урезов воды над уровнем моря
- Отметки высот над уровнем моря
- Перевалы
- Курганы и бугры
- Скалы
- Обрывы
- Ледники
- Пески
- ровные
- бугристые

СХЕМАТИЧЕСКИЙ ПРОФИЛЬ МЕСТНОСТИ ПО ЛИНИИ А-Б
 Масштаб горизонтальный 1:2 500 000
 Масштаб вертикальный 1:200 000



Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН



instituteofhistory.ru

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН



instituteofhistory.ru

ната. В середине VII в. эта территория вошла в состав Хазарского каганата. Вместе с хазарами жители Прикаспийского Дагестана отразили продвижение арабов в этот регион в первой Кавказской войне Арабского халифата (40–50-е гг. VII в.), вместе с ними они сдерживали в течение 30 лет натиск халифата на Восточный Кавказ во второй Кавказской войне (707–737 гг.). Вместе с хазарами они покинули Прикаспийский Дагестан после разгрома арабами их экономических и политических центров (См.: Артамонов, 1962; 2002; Плетнева, 1976; 1986; Федоров, Федоров, 1978; Гадло, 1979; Магомедов, 1983; Джафаров, 1985; Новосельцев, 1990; Гмыря, 1980 а, в–г; 1993; 1995; 2002 а–в; 2006 в и др.).

В событиях V–VII вв. места обитания тюркоязычных племен в Прикаспии обозначались в армяноязычных источниках раннего средневековья как «область гуннов», «страна гуннов» [Land of the Huns], «царство гуннов», но второе название употреблялось чаще. Сирийские авторы VI в. именовали территории, подвластные гуннам Прикаспия, как «их земли» (Иешу Стилит) или «пределы гуннов» (Псевдо-Захария); «пределами» названы у Псевдо-Захарии также владения Персии и Византии. «Земли гуннов» как обозначение владений прикаспийских гуннов фигурирует в сообщении 624 г. византийского историка Феофана Исповедника. По его данным, расположены они были к северу от Закавказья, за «...гористыми, непроходимыми местами».

В понятии «страна гуннов» и других идентичных определениях, как показывает анализ письменных источников, этнический компонент в большинстве случаев условен, собирателен и фиксирует не столько конкретный этноним, сколько в значительной степени стабильное пребывание в Прикаспии в этот период различных кочевых племен, принадлежавших родственной языковой семье, ведших схожий образ жизни и исповедовавших тождественные специфические верования.

В письменных источниках названы конкретные ориентиры занятых гуннами территорий в Предкавказье – вблизи Дербентского прохода (Каспийские ворота); к северу от него; на побережье моря; «...при подошве гор...»; «...при гористой

стране Кавказа» (Егише, Лазарь Парбский, Малала, Феофан Исповедник, Иешу Стилит, Псевдо-Захария Митиленский, Себеос, Мовсес Каланкатуаци, Армянская география VII в.). Эти данные, несомненно, указывают на Каспийское приморье, примыкающее к предгорьям Кавказа. Регион протяженностью в 300 км, ограниченный руслами рек Аксай и Самур, имеющий в основном узковытянутую конфигурацию шириной 10–30 км, обусловленную расположением его южной части между береговым урезом Каспийского моря и передовой линией горных хребтов Кавказа, отличается спецификой ландшафта и климатических условий, своеобразием растительности, которые благоприятствовали развитию кочевого скотоводства – основной отрасли хозяйствования тюркоязычных племен Прикаспия в IV–VI вв.

Южную часть Прикаспийского Дагестана (территория между совр. г. Махачкалой и дельтой р. Самур) покрывает Приморская низменность, протянувшаяся на 160 км узкой полосой вдоль берега моря. Северная часть протяженностью 140 км (территория между г. Махачкалой и средним течением р. Аксай) расположена на Терско-Сулакской низменности, примыкающей с юга к горам. Геологическое строение северной части Прикаспийского Дагестана – «...мощные глинисто-песчаные и детритусовые древнекаспийские осадки, а также аллювиальные и делювиальные отложения, перекрывающие коренные породы» (Гюль и др., 1959. С. 50). К ним примыкают с запада древнекаспийские террасы, «...сложенные главным образом конгломератами детритусовыми известняками, желтыми и бурыми песчанистыми глинами и песками» (Гюль и др., 1959. С. 50).

Рельеф северной части Прикаспийского Дагестана прерывается долинами рек, верховья которых имеют меридиальное направление (юг–север), но при выходе на равнину реки поворачивают к востоку, впадая в Каспийское море. Наиболее крупными водными артериями этой части региона являются рр. Терек и Сулак, к югу от последней протекает р. Шураозень, к западу – рр. Акташ, Ямансу, Аксай и другие более мелкие водные артерии. Южная часть также расчленена долинами многочисленных рек, имеющих широтное направление русел. Наиболее крупной из них является

р. Самур, ограничивающая регион с юго-востока. К северо-западу от нее протекают реки Гюльгерычай, Рубас, Дарвагчай, Уллучай, Артузен, Гамриозень, Инчхеозень, Количай, Ачису, Манасозень и другие более мелкие реки.

Климат современного Прикаспийского Дагестана полупустынный. Среднегодовое количество осадков в северной части составляет 300–500 мм, в южной – от менее 300 до 400 мм. В дельте р. Самур климат сухой субтропический. Прикаспийский Дагестан подвержен колебаниям влажности, вызывающим периоды понижения (регрессии) и повышения (трансгрессии) уровня моря. В периоды трансгрессий влажность воздуха бывает выше нормы и климатические условия несколько смягчаются. Климат этого региона в раннем средневековье мало чем отличался от современного. По данным армяноязычных и арабских источников, относящимся к VII – первой половине VIII в., лето здесь было жарким и засушливым, зима суровой с сильными ветрами, морозами и повышенной влажностью.

Прикаспийский Дагестан представлял особый интерес для кочевых племен эпохи Великого переселения народов не только из-за особенностей природно-географической среды, способствовавших их хозяйственной деятельности. Немаловажную роль играло и своеобразие его стратегического положения. Вдоль побережья Каспийского моря проходил участок древней межконтинентальной сухопутной трассы, соединявшей Юго-Восточную Европу с Передней Азией. В Прикаспийском Дагестане сходились северокавказская и северокаспийская ветви этой трассы. Приморская низменность на участке от совр. г. Махачкалы до г. Дербента сужается в трех местах из-за близкого подхода к берегу моря передовых горных хребтов. Ширина прохода у г. Махачкалы 3,5–4 км, у г. Избербаша 4–5 км, у г. Дербента 3,5 км. Наличие в этом регионе удобных для контроля естественных проходов, расположенных на межконтинентальной трассе, а также дорог, ведущих к перевальным путям Кавказа, близость закавказских государств, ставших объектами притязаний кочевников, также делали его привлекательным для их обитания. В силу постоянных проникновений через Дербентский проход в V–VII вв. военных контингентов

«страны гуннов» в Закавказье этот стратегический объект обозначался в письменных источниках как «ворота гуннов» (Егише, Малала, Феофан Исповедник, Псевдо-Захария, Себеос, Мовсес Каланкатуаци). В районе Дербентского прохода в середине V в. сасанидским Ираном была сооружена мощная сырцовая стена, перегородившая Приморскую равнину от господствующего горного образования до моря (Кудрявцев, 1994. С. 65–71). В письменных источниках возведение этой фортификационной линии связывается с необходимостью защиты кавказских провинций Ирана и Византии от проникновения кочевников Северо-Западного Прикаспия.

Этнокультурные процессы, протекавшие в Прикаспийском Дагестане в эпоху Великого переселения народов, отличались сложностью и специфичностью. На их особенность оказали влияние разнообразные факторы: полиэтничность региона, периодическая смена ведущих этнополитических сил, интенсивность этнокультурных процессов и др. Данные письменных источников свидетельствуют о тесных контактах тюркоязычных племен региона в военной, политической, культурной и идеологической областях с этническими образованиями номадов, освоившими Прикаспийский Дагестан в догуннский период, а также с кавказским земледельческо-скотоводческим населением. Совместная деятельность способствовала консолидации племен и приводила к созданию союзов. В 40-х гг. IV в. успешно функционировал военный союз маскутов и гуннов (Агафангел, Фавстос Бузанд). При внедрении в регион в конце IV–VII вв. новых массивов тюркоязычных кочевников формировались союзы с обитавшими там ранее тюркоязычными кочевыми племенами. Из источников известно военно-политическое объединение двух подразделений гуннских племен середины V в. – гуннов и хайландурков (Егише). В VI в. болгарские племена савиров, внедрившиеся в Прикаспий, объединились с обитавшими в этом регионе гуннами (Феофан Исповедник, Прокопий Кесарийский, Агафий). В первой четверти VI в. одно из таких объединений насчитывало 100 тыс. человек (Феофан Исповедник).

Процесс консолидации кочевых племен Прикаспия завершился к VII в. Уже в 50–80-х гг. VII в., по данным

письменных источников, мощное военно-политическое образование «страна гуннов» находилось по уровню социально-экономического развития на пути формирования государственности раннефеодального типа (Гмыря, 1979. С. 13; 1980 а. С. 12; 1980 б. С. 31; 1988. С. 116). Верховная власть в «стране гуннов» была сосредоточена у «великого князя» (Мовсес Каланкатуаци), выполнявшего в период военных акций и функцию полководца. «Великий князь» имел также широкие возможности воздействия на религиозную жизнь общества при относительной независимости организации священнослужителей. Многочисленная, мощная армия «страны гуннов» была оснащена современными для своего времени видами вооружения и снаряжения и владела передовой тактикой ведения сражений как на открытых пространствах, так и в гористой местности (Гмыря, 1995. С. 174–186; 2002 а. С. 282–283; 2006 в. С. 62–63). Основу экономики «страны гуннов» в VII в. составляли земледелие (производство зерновых), виноградарство, садоводство и скотоводство (разведение крупного и мелкого рогатого скота, лошадей, верблюдов). Значительный доход приносили постоянные набеги на страны Закавказья и взимаемые с них поборы. Было развито также ремесло, сформировались устойчивые внутренние торговые связи (обмен продуктами земледелия, животноводства, изделиями ремесла) и экономические центры. В письменных источниках упоминаются «гуннские города», среди которых особо выделен политический центр – город Варачан (Армянская география VII, Мовсес Каланкатуаци, Вардан Великий). В столице находилась ставка верховного правителя «страны гуннов». В ее окрестностях располагались культовые объекты – священная роща, святилище с храмами и идолами.

В письменных источниках имеются многочисленные данные о глубокой дифференциации населения «страны гуннов» в 50–80 гг. VII в. Высшее положение занимал правитель «великий князь». Его ближайшему окружению (родовая аристократия) принадлежали административные должности в аппарате управления, важную роль в стране играла и служилая знать. Вельможам и военачальникам были противопоставлены рядовые воины, ремесленники и

земледельцы. Существовало также домашнее рабство, основу которого составляли захваченное в набегах на Закавказье гражданское население и рабы, приобретенные на невольничьих рынках (Мовсес Каланкатуац). Особое положение в «стране гуннов» занимали священнослужители, которые обеспечивали функционирование религиозных устоев, осуществляли религиозную практику, а также удовлетворяли иные религиозные потребности населения (Мовсес Каланкатуац).

Этноним «гунны», наиболее часто применявшийся в письменных источниках для обозначения населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв., как отмечалось, являлся собирательным литературным понятием и в значительной степени условным. Он покрывал сложный этнический состав региона, основу которого в рассматриваемый период составляли различные тюркоязычные племена, консолидировавшие вокруг себя ираноязычное население и часть кавказского, втянутые в процесс жизнедеятельности военно-политического образования «страны гуннов» (Гадло, 1979. С. 36; Гмыря, 1993. С. 279; 1995. С. 93–94).

Итогом политического, социально-экономического и этнокультурного развития населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв., как показывают данные письменных источников и археологии, явилось формирование в его пределах своеобразной этнокультурной общности (Гмыря, 1996. С. 13–14; Агларов, 1998. С. 3), которая выделялась особенностями облика материальной культуры (структура и фортификация городов, типы жилищ и хозяйственных построек, бытовая утварь, вооружение, орудия труда, украшения, предметы одежды), спецификой хозяйственной деятельности, значимостью военного дела, структурой административного аппарата, характером религиозных устоев и рядом других проявлений. Связующими элементами ее функционирования были политический и религиозный центр город Варачан и язык межэтнического общения, которым выступал тюркский язык (Гмыря, 1993. С. 287–292; 1994 б. С. 15–18; 1995. С. 46–268; 1996. С. 13–14; 2006 а. С. 10; 2006 г. С. 114; 2007 в. С. 5; 2008 б. С. 26).

Исторические процессы, протекавшие в Прикаспийском Дагестане в раннем средневековье, изучаются исследователями в основном по данным двух видов источников – письменных и археологических. Большею частью привлекаются первые – сведения армяноязычных, сирийских, византийских и арабоязычных авторов. В отечественной историографии получили освещение главным образом проблемы политической истории «страны гуннов» и ее этнического состава в различные периоды раннего средневековья (А.Н. Бернштам, М.И. Артамонов, Н.В. Пигулевская, Я.А. Федоров, Г.С. Федоров, А.В. Гадло, С.А. Плетнева, В.Г. Котович, А.П. Новосельцев, Ю.Р. Джафаров и др.). В трудах исследователей гуннский период истории населения Прикаспия, основанный на традициях предшествовавшего времени (См.: Гмыря, 1997. С. 33–35), зачастую рассматривался как ранняя история Хазарского каганата, при этом этнонимом «хазары» перекрывалась полиэтничность населения Прикаспийского региона VII–VIII вв. (М.Г. Магомедов, А.П. Новосельцев и др.).

В результате археологических исследований городищ и поселений IV–VIII вв. стали известны характерные черты материальной культуры населения Прикаспия (К.Ф. Смирнов, В.Г. Котович, Н.Д. Путинцева, М.И. Пикуль, К.А. Бредэ, Д.М. Атаев, М.Г. Магомедов, Л.Б. Гмыря, М.С. Гаджиев). Материалы могильников этого времени обозначили особенности его погребальных традиций и другие религиозные представления (Н.О. Цилоссани, А.П. Круглов, К.Ф. Смирнов, Р.М. Мунчаев, В.Г. Котович, М.И. Пикуль, Н.Д. Путинцева, И.М. Костюченко, Д.М. Атаев, М.Г. Магомедов, Л.Б. Гмыря, М.П. Абрамова, В.М. Котович, О.М. Давудов, А.Р. Магомедов, М.С. Гаджиев, Ш.О. Давудов). В ряде обобщающих трудов на материалах письменных источников и археологии наряду с освещением политической истории, социально-экономического и этнокультурного развития, затронуты также некоторые проявления религиозности населения (М.Г. Магомедов, Я.А. Федоров, Г.С. Федоров, Л.Б. Гмыря).

Проблема религиозных представлений населения Прикаспийского Дагестана по разным причинам не получила в

трудах исследователей необходимой разработки. Как будет показано ниже, данные письменных источников о религиозных представлениях населения этого региона, относящиеся к предхазарскому времени (IV – первая половина VII в.), вообще не затрагивались. Сведения о религии населения «страны гуннов» 80-х гг. VII в. (Мовсес Каланкатуаци) привлекались большей частью в связи с освещением различных проблем истории хазар, этнической истории Северного Кавказа и развития культур тюркоязычных народов евроазиатского пояса степей в эпоху средневековья (А.Р. Зильфельдт-Симумяги, М.И. Артамонов, Я.А. Федоров, Г.С. Федоров, С.А. Плетнева, А.В. Гадло, А.П. Новосельцев, М.Г. Магомедов и др.). Исследователи при этом зачастую ограничивались перечислением этих данных, не прибегая к их систематизации и анализу.

Впервые на соответствие верований населения «страны гуннов» 80-х гг. VII в. религии тюрков и болгар в период раннего средневековья указал М.И. Артамонов. Однако этот вывод не получил развития в его исследовании (Артамонов, 1962. С. 188). Наличие единой основы в религиозных представлениях тюркоязычных народов раннего средневековья обосновал С.Г. Кляшторный, проведя системный анализ данных о них в письменных и эпиграфических источниках, в том числе сведений о религиозных устоях населения «страны гуннов» Прикаспия (Кляшторный, 1981; 1984 а–б; 1987 а; 1994 а; 2000 б–в; 2002; 2006 а). С.Г. Кляшторным надежно установлено культурологическое соответствие религиозных представлений «страны гуннов» Прикаспия и тюркоязычных народов степного мира Центральной Азии и Юго-Восточной Европы, выявлена связь их мифологий, показана устойчивость основных идеологических постулатов кхромологическим инновациям.

Для реконструкции религиозно-мифологических представлений населения Прикаспийского Дагестана эпохи Великого переселения народов наиболее эффективными и информативными являются три группы источников: 1) сообщения IV–VII вв. разноязычных авторов исторических сочинений; 2) ритуальные атрибуты IV–VII вв. с территории этого региона; 3) общетюркские параллели религиозно-

мифологических представлений раннего средневековья. На первое место по значимости выдвигаются письменные источники с данными о религии населения этого региона. Две другие группы в значительной степени зависят от первой.

В настоящем исследовании, основанном на данных IV–VII вв. письменных источников, вопросы религиозных воззрений населения Прикаспийского Дагестана рассмотрены в хронологической последовательности, что позволило проследить это важное явление общественной жизни в развитии и определить обстоятельства инновационных внедрений в идеологию как господствующих этносов, так и местных племен. В нем определена роль религии в функционировании военно-политических союзов Прикаспия в IV–VII вв., охарактеризованы основные компоненты религиозных воззрений – пантеон священных персонажей, священные силы и объекты природы, культовые объекты, реконструирована сословная структура организации священнослужителей, установлено содержание религиозной практики, реконструированы обряды календарного цикла, годовой комплекс похоронно-поминального обряда и ряд специфических обрядов военной, дипломатической и других сфер. Впервые в историографии воссоздано мировоззрение населения «страны гуннов», основанное на религиозных представлениях, воспринимавшихся населением как незыблемая традиция предков.

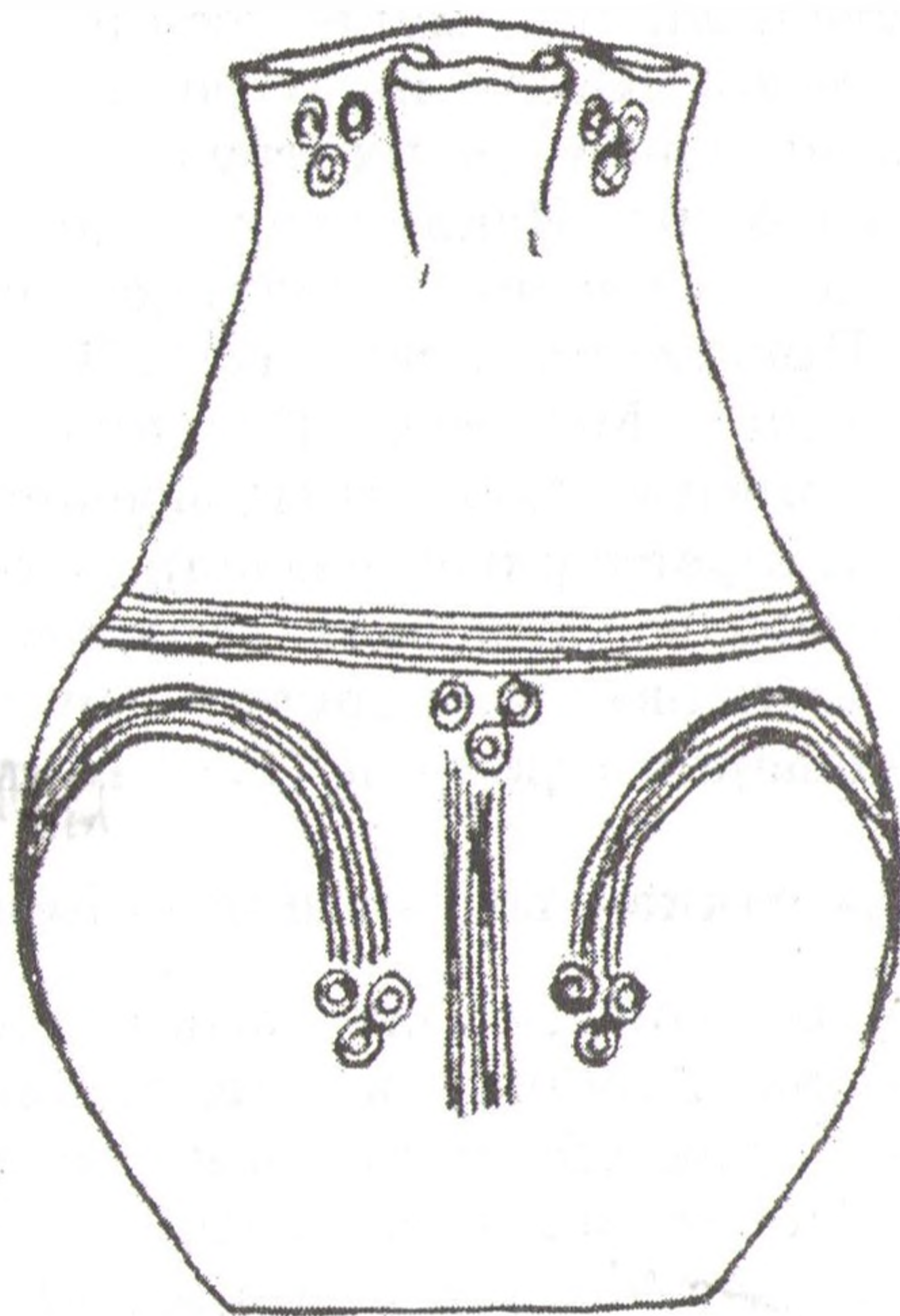
Структурно исследование состоит из четырех разделов. В первом из них – «Источники и историография по проблеме религиозных представлений населения Прикаспийского Дагестана (IV–VII вв.)» дан критический анализ источников V–XIII вв., использованных в исследовании для раскрытия темы, а также освещена история ее изучения. Содержание второго раздела «Религиозные представления населения Прикаспийского Дагестана в IV – первой половине VII в.» обусловлено особенностями исторической обстановки в этом регионе, а также характером данных о религиозных представлениях населения. Содержание и хронология третьего – «Религия «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана во второй половине VII в.» определены характером сведений о религии в «стране гуннов», имеющихся в «Истории страны

алван» Мовсеса Каланкатуаци. Как отмечалось, этот источник содержит практически полное и детализированное описание религиозно-мифологических воззрений населения этого военно-политического образования, сведения о которых относятся к 682 г. По существу, у Мовсеса Каланкатуаци показаны религиозные представления населения региона в завершённом, оформившемся виде, что очень ценно для их реконструкции. Более того, в источнике зафиксированы также кризисные явления в традиционной религиозно-мифологической системе (переход к христианству), на фоне которых всё её особенности проявились наиболее ярко. Тематика четвертого раздела «Мировоззрение населения Прикаспийского Дагестана (IV–VII вв.)» определена необходимостью реконструкции системы представлений населения региона о структуре окружающего мира и содержании понятия «родина».

Критический анализ данных письменных источников дал возможность реконструировать религиозно-мифологическую систему и мировоззрение населения Прикаспийского Дагестана в эпоху Великого переселения народов в значительной полноте, выявив истоки их формирования, определив содержание, специфику и значение идеологии в функционировании прикаспийских союзов племен, проследив направление их этнокультурных связей, а также зафиксировав инновационные трансформации в религии населения этого региона.

РАЗДЕЛ I

ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ
ПО ПРОБЛЕМЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
НАСЕЛЕНИЯ ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА
(IV–VII ВВ.)



ГЛАВА 1 ИСТОЧНИКИ

Круг авторов, в сочинениях которых помещены сведения о религии населения Прикаспийского Дагестана (Прикаспий) раннесредневекового периода, не очень обширен. Латиноязычные, ранневизантийские, армяноязычные, сирийские, арабоязычные, местные историки и географы V–XIII вв., сообщая о племенах, обитавших в IV–VII вв. в этом регионе, освещали преимущественно события военно-политической истории. Сведения о религиозных представлениях местного населения в их трудах в большей части лаконичны и отрывочны. Исключение, как отмечалось, составляет подробное описание религиозной ситуации в «стране гуннов» Прикаспия в 80-х гг. VII в., данное армяноязычным историком Мовсесом Каланкатуаци (VII в.) в «Истории страны алван». Собранные воедино и систематизированные, разнохарактерные сведения, однако, предоставляют возможность восстановить характер религии населения «страны гуннов» в период гунно-савиро-тюрко-хазарского преобладания в регионе (IV–VII вв.).

1. Армяноязычные источники

В трудах раннесредневековых армяноязычных авторов, освещавших историю Армении и Кавказской Албании, содержится значительный объем информации о религии племен Прикаспия. Территория расселения прикаспийских кочевников граничила на юге с северо-восточными пределами Кавказской Албании, что обуславливало активное взаимодействие двух политических образований. Чаще оно носило характер военного противостояния, иногда – военного союза, но имели место также акции культурного характера (распространение христианства албанскими проповедниками

среди племен Прикаспия в IV–VII вв.) и договорные взаимные обязательства, заключавшиеся периодически. Армения, как и Кавказская Албания, в IV–VII вв. подвергалась нападениям со стороны политических образований Прикаспийского Дагестана, однако в определенных ситуациях, например, во время восстаний армян против иранского владычества в 450–451 гг. и в 481–484 гг., с прикаспийскими племенами были заключены союзнические соглашения о поддержке.

Судя по данным армяноязычных авторов, в Армении и в Кавказской Албании были хорошо знакомы с военными достижениями прикаспийских племен, там имелись вполне реальные представления о быте и специфике их хозяйства, социальной структуре союзов племен и наличии экономических центров (Гмыря, 1995. С. 22–30). Определенный интерес в связи с периодическими попытками христианизации прикаспийского населения (40-е гг. IV в.; первая половина V в.; первая половина VI в.; 682 г.) вызывал у армяноязычных историков и характер религиозных представлений местных прикаспийских племен, сведения о которых они помещали в свои труды.

На некоторые традиции религиозного характера племен Прикаспия, относящиеся к середине V в., указал Егише Вардапет (род. в начале V в., умер в 480 г.), автор исторического труда «О Вардане и войне армянской», посвященного событиям, связанным с восстанием армян 450–451 гг. и 457–460 гг. против владычества сасанидского Ирана и насильственного внедрения на территории Армении зороастризма. Егише родился в Армении, образование получил в Греции. Он имел звание вардапета, которое носили высшие сановники духовенства. Егише был духовником и первым секретарем князя Вартана Мамикониана, возглавившего восстание 450–451 гг.

У Егише отмечена особая роль племен Прикаспийского Дагестана, а именно гуннов «страны гуннов» в событиях 450–451 гг., в частности, сообщается о заключении договора с гуннами о поддержке восставших армян и конкретных операциях, предпринятых гуннами против Персии (Егише I. Гл. III. С. 128, 131; Гл. IV. С. 157; Гл. VII. С. 213, 215;

Гл. VIII. С. 236; Егише II. Гл. III. С. 79, 81; Гл. IV. С. 92; Гл. VII. С. 116–117; Гл. VIII. С. 127). Автор подчеркнул значение акций наемных войск гуннских племен, направленных против восставших армян, которые переломили военно-политическую ситуацию в регионе и привели к разгрому антииранского движения в Армении (Егише I. Гл. X. С. 334; Егише II. Гл. X. С. 170).

В ряде разделов сочинения Егише конкретизируется этноним гуннских племен, сыгравших особую роль в событиях 450–451 гг. Автор говорит о племенах «хайландурков», предпринимавших набеги на персидские провинции из «ущелья Джора» в период правления Иездигерда II (438–457) (Егише I. Гл. I. С. 19; Егише II. Гл. I. С. 31), о «царях страны хайландурков» (Егише I. Гл. VIII. С. 236; Егише II. Гл. VIII. С. 127) и о «земле хайландуров», куда Пероз (459–484) отправил в 460/461 г. «огромные сокровища» для оплаты военного содействия персам (Егише I. Гл. X. С. 334; Егише II. Гл. X. С. 170).

Армяноязычный историк VII в. Мовсес Каланкатуаци, использовавший сведения Егише о борьбе армян с персидским господством в 450–451 гг. и 457–460 гг., обозначил союзников армян гуннами (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. II. С. 88; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. II. С. 69), а регион их обитания – «страной хайландуров» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. X. С. 28).

Й. Маркварт считал хайландуров гуннами царской орды, основываясь на том факте, что время их активной деятельности в районе Северо-Восточного Кавказа завершилось с падением империи гуннов в Европе (Marquart, 1901. P. 96). Имеется и другая точка зрения, по которой этноним «хайландуры» у Егише является собирательным для обозначения племенного союза гунно-булгарских племен, состоявшего из оногур, сарагур и огуров во главе с оногурами (хайландурами Егише) и обитавшего в степях Восточного Предкавказья – от Дербента на юге до низовий Волги на севере и Дарьяльского прохода в горах Кавказа на юго-западе (Джафаров, 1977. С. 8; 1979. С. 57; 1985. С. 62–63).

Наряду с описанием конкретных событий военно-политической обстановки на Восточном Кавказе в период

антииранского восстания армян 450–451 гг. у Егише имеется также упоминание о некоторых традиционных обычаях прикаспийских гуннов, а именно, о характере клятводоговора с иностранными правителями (Егише I. Гл. III. С. 128; Гл. VII. С. 213; Егише II. Гл. III. С. 79–80; Гл. VII. С. 116). Эти данные свидетельствуют об устоявшихся обычаях в этой области политических отношений, а при сопоставлении их со сведениями более поздних авторов высвечивают некоторые нюансы религиозных представлений гуннских племенных объединений Прикаспия в середине V в. (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. II. С. 88).

Уникальные сведения о некоторых специфических обрядах племен Прикаспия 30–40-х гг. IV в. имеются у младшего современника Егише Фавстоса Бузанда (род. примерно в сер. V в.), автора «Истории Армении», написанной в 70-х гг. V в. В сохранившихся III–VI книгах освещаются события с 332 по 387 гг. Историк использовал в своем труде работы предшественников – Корюна, Агафангела, армянскую версию жития апостола Фаддея, а также местный фольклор, эпические сказания и другие источники.

Среди исследователей не выработано определенных заключений о характере сведений Фавстоса Бузанда. М. Абегиан полагал, что доверять в полной мере данным этого автора не следует, т.к. он, по его мнению, был излишне «творческим» писателем (Абегиан, 1948. С. 156). Английский исследователь Норман Бэйнс, напротив, оценивал Фавстоса Бузанда как величайшего историка Армении. Он установил достоверность его исторических данных и их хронологическое соответствие (Baynes, 1910. P. 625).

К.В. Тревер считала Фавстоса Бузанда одним из интереснейших историков древней Армении, писавшим ярко, по стилю приближаясь к эпическим произведениям (Тревер, 1959. С. 17). Автор вступительной статьи к изданию труда Фавстоса Бузанда Л.С. Хачикян в значительной степени солидарен с М. Абегианом. Он указал на ряд слабых, по его мнению, сторон творчества Фавстоса Бузанда (нет критического использования фольклора, путает даты жизни и деятельности исторических деятелей, не придерживается хро-

нологического порядка изложения событий и др.) (Хачикян, 1953. С. XIV–XV).

Фавстос Бузанд привел в своем труде уникальные данные, освещающие некоторые религиозные традиции кочевых племен Прикаспия, относящиеся к 30–40-м гг. IV в. В частности, он описал военно-религиозный обряд, проводившийся при подготовке военных акций. Историк указал на существование у номадов военных лагерей, где периодически устраивались смотры войск и велся подсчет количества воинов. Лагеря находились в местах, особо значимых для населения и, возможно, связанных с какими-то историческими событиями или представлявших собой сакральные территории. Автор отметил значимость в религиозных представлениях этих племен перекрестков дорог, в местах которых проводился ритуал бросания воинами камней (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 15). Эти данные историка могут служить информацией как для реконструкции организации военного дела в среде кочевников Прикаспия 30–40-х гг. IV в., так и для воссоздания некоторых представлений религиозного характера.

Этнонимы племен кочевников Прикаспия, сведения о религиозных обрядах которых привел Фавстос Бузанд, конкретно не определяются. Их места обитания, нахождение «лагеря» и «стана» царя по имени Санесан в источнике описаны неотчетливо – где-то на берегу Каспийского моря на северной границе с Алуанком (Кавказской Албанией) (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14). Санесан обозначен автором как «маскутский царь» и в то же время как «повелитель многочисленных войск гуннов» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14), имевший при себе «коренной полк», состоявший из гуннов, маскутов и аланов (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16). Во время проведения масштабных военных операций царь маскутов Санесан привлекал южно-дагестанские племена (в источнике названы этнонимы 11 племен) (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 15; Тревер, 1959. С. 192; Гадло, 1979. С. 34).

Армянский историк первой половины V в. Агафангел в своем сочинении «История Трдата и обращение армян в христианскую веру», охватывающем период от 226 до

330 гг. и написанном в 461–465 гг., местоположение страны маскутов и гуннов («масаха-гуннов») определил в пределах северо-восточной части Кавказской Албании и обозначил ее статус в политической системе государства албан (Тревер, 1959. С. 193; Гадло, 1979. С. 32–33).

Отождествление в источниках маскутов с гуннами, как полагают, свидетельствует об определенной интеграции в IV в. предположительно ираноязычных маскутов и тюркоязычных гуннов (Гадло, 1979. С. 36). События политической истории гуннских племен Северо-Восточного Кавказа изобилуют фактами их тесных контактов с кавказскими племенами, в том числе с маскутами и аланами. Об этом свидетельствуют данные историков V в. – Агафангела, Фавстоса Бузанда, Егише. О маскутах, живших в соседстве с гуннами, упоминали также армяноязычные авторы VII в. (Мовсес Каланкатуаци, Армянская география VII в.) и VIII в. (Гевонд). Данные источников дают возможность считать наличие этих контактов (военных, политических и этнокультурных) объективной реальностью (Гмыря, 1995. С. 93), хотя неотчетливость сведений источников порождает среди исследователей разногласия относительно хронологии совместных действий маскутов и гуннов в Прикаспии, а также по поводу содержания этнонима «гунны» для 30–40-х гг. IV в. и совмещенного этнонима «масаха-гунны» (Артамонов, 1936. С. 121; 1962. С. 51–52; 2002. С. 76–77; Тревер, 1959. С. 192–193; Гадло, 1979. С. 31–37; Джафаров, 1985. С. 23–27; Marquart, 1903. P. 49; Altheim, 1959. Bd I. S. 16).

Характер религии маскутских и гуннских племен не описан Фавстосом Бузандом, но исходя из содержания его информации, они являлись язычниками, что побудило армянского епископа Григориса к попытке их христианизировать в 30–40-х гг. IV в. (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14). По сведениям Фавстоса Бузанда, войско царя, состоявшее из гуннов, воспротивилось новой религии, что привело к трагической гибели проповедника, его сподвижников и последователей (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14).

Данные Фавстоса Бузанда об одной из основных этнических групп, составлявших коренной полк царя Санесана, – гуннах, свидетельствуют о продвижении в район Дербент-

ского прохода в 30-х гг. IV в. иноэтничных племен номадов (маскуты в источнике противопоставлены гуннам) и внедрении их в местную этническую среду. По интерпретации Ю.Р. Джафарова под гуннами Прикаспия периода 30–40-х гг. IV в. следует понимать гунно-булгарские племена барсилов и хазар (Джафаров, 1985. С. 22).

Описывая события крупного военного похода царя «масаха-гуннов» во владения армянского царя Хосрова II, Фавстос Бузанд упоминул о проведении войсками Санесана на горе Цлу-глух в Армении утреннего обряда поклонения боже-ству (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16). Именно этим обстоятельством воспользовался армянский полководец Ваче, чтобы застать лагерь противника врасплох. Время правления Хосрова II приходится на 40-е гг. IV в. (его отец Трдат III умер в 330 г.; годы правления Хосрова II Котака по К.В. Тревер: 330–338 гг., А.В. Гадло: 332–338 гг., Ю.Р. Джафарову: 332–342 гг. – Л.Г.). Сведения Фавстоса Бузанда о религиозной практике племен Прикаспия в первой половине IV в. позволяют с определенной степенью полноты реконструировать их некоторые религиозные представления.

Интересны также данные Фавстоса Бузанда о ритуале оплакивания умершего, проводимом у армян в IV в., он сопоставим с тождественным по содержанию обрядом скорби у населения «страны гуннов» VII в. (Фавстос Бузанд. Кн. V. Гл. XXIX; Эмин, 1858. Прим. 425).

В работе использованы также некоторые сведения армянского историка V в. Моисея Хоренского, автора «Истории Армении». Считается, что Моисей Хоренский родился между 410 и 415 гг., а свой труд создал в период 475–480 гг. (Мкрян, 1969. С. 17). Его «История» охватывает события с древнейших времен до 428 г. В описаниях военно-политических событий Моисей Хоренский упоминал «земли гуннов» и «владения гуннов» (Моисей Хоренский II. Кн. II. Гл. LXXXV. С. 151; Кн. III. Гл. LX. С. 218; Моисей Хоренский III. Кн. II. Гл. LXXXV. С. 131; Кн. III. Гл. LX. С. 201).

Данных о религии племен «земли гуннов» у Моисея Хоренского нет, однако приведенные им сведения о некоторых языческих обрядах армян, относящиеся к III–IV вв., и их

проявлениях в христианской среде V в. сопоставимы с тождественными обрядами населения Прикаспия IV–VII вв. (Моисей Хоренский I. Кн. III. Гл. XX. С. 39; Моисей Хоренский II. Кн. II. Гл. L. С. 121; Гл. LXXVII. С. 144; Кн. III. Гл. XX. С. 179; Гл. LX. С. 218).

Основным источником для реконструкции религиозных представлений населения Прикаспийского Дагестана в раннем средневековье служат данные «Истории страны алван», автором которой принято считать Мовсеса Каланкатуаци. В его труде, написанном на древнеармянском языке, освещена история Кавказской Албании с древнейших времен до конца X в.

Время жизни, период творчества и этническая принадлежность автора этого сочинения, как и точное его имя, являются предметом полемики в научной литературе. Она большей частью обусловлена состоянием информативности памятника (в нем нет данных об авторе, не указано его имя) и отсутствием ранних списков сочинения (древнейший из 28 армяноязычных списков «Истории страны алван» переписан в 1289 г.). Имя автора этого сочинения в форме Мовсес Каланкатуаци зафиксировано в рукописях XVIII в. Историческое сочинение под названием «История страны Алуанк» было хорошо знакомо армяноязычным историкам X–XIII в., которые активно его цитировали, не называя, однако, имени автора. Впервые имя автора «Истории страны алван» в форме Моисей Дасхуранци было запечатлено в списке католиков Алуанка (Кавказской Албании) армянским историком Мхитаром Гошем (XII–XIII в.), автором «Албанской хроники» (Мхитар Гош. С. 8). Историк XIII в. Киракос Гандзакеци в водной части (Краткой истории) к своему труду «История Армении» привел перечень «историографов армянского народа» с лаконичной характеристикой их сочинений (Киракос, 6–8. С. 44–45). В нем имя автора «Истории страны алван» дано в иной форме – Мовсес Каганкатваци: «И Мовсес Каганкатваци, историограф Агванка» (Киракос, 7. С. 44–45).

Историки, назвавшие имя автора «Истории страны алван», не привели данные, легшие в основу той и другой версий. Исследователи этого исторического сочинения полага-

ют, что оно было выведено армянскими историками XII–XIII в. из имени последнего католикоса Кавказской Албании (См.: Мамедова, 1977. С. 35; Смбатян, 1984 а. С. 13). Список католикосов помещен автором «Истории страны алван» в третьей книге. Вторая часть имени (Дасхуранци и Каганкатвади) связана с происхождением автора «Истории страны алван». Мхитар Гош полагал, что он был родом из села Дасхорен (Дасхуран). Этот топоним в других армяноязычных письменных источниках не встречается (Смбатян, 1984 а. С. 13), но название села Каланкатуйк в области Ути упоминается автором «Истории страны алван» в XI главе второй книги с припиской «...откуда и я [родом]». Считается, что Киракос Гандзакеци вывел вторую часть имени автора «Истории страны алван», основываясь на этой приписке в тексте (Смбатян, 1984 а. С. 13). Следует признать, что имя автора «Истории страны алван» в значительной степени условно, однако полемика по этому вопросу не закончена (См.: Мамедова, 1977. С. 34–36; Смбатян, 1984а. С. 12–13). При публикации текстов этого сочинения и в литературе его имя указывается как в форме Мовсес (Моисей) Каганкатвади (Каланкатуади, Каланкатуйский) (Патканьян, 1861; Тревер, 1959; Артамонов, 1962; Плетнева, 1976; Мамедова, 1977; Смбатян, 1984 а; Джафаров, 1985; Акопян, 1987; Новосельцев, 1980; 1990 и др.), так и в форме Мовсес Хоренаци (Дасхуранци) (Гадло, 1979; Dowsett, 1961 и др.). В данной работе имя албанского историка дается в форме Мовсес Каланкатуади, исходя из публикаций Ш.В. Смбатяна (1984) и А.А. Акопяна (1987), а название его труда – по А.П. Новосельцеву (1990).

С проблемой авторства «Истории страны алван» связан вопрос о времени написания этого труда. Ряд исследователей полагают, что он является компилятивным сочинением Мовсеса Дасхуранци, составленным в X в. (См.: Мамедова, 1977. С. 38–46; Смбатян, 1984а. С. 13; Акопян, 1987. С. 150–242). Приверженцами этой точки зрения являлись, к примеру, К. Патканьян, М.И. Артамонов, М.Х. Абегиан, А.А. Акопян, А.П. Новосельцев (Патканьян, 1861. С. III, VI–VIII, XII; Артамонов, 1936. С. 50; Абегиан, 1948. С. 390–391; Акопян, 1987. С. 223; Новосельцев, 1990. С. 30–31).

Однако лингвистический и литературоведческий анализ текста «Истории страны алван» и, главным образом, полнота изложения событий, характерная для первой и второй книг сочинения, дают основание определенной части исследователей считать, что первые две книги написаны одним автором в VII или VIII вв., а третья книга (или значительная ее часть) составлена историком X в. (или начала XI в.) (См.: Мамедова, 1977. С. 36 – 37; Смбатян, 1984 а. С. 13–14; Акопян, 1987. С. 169–170). Этой точки зрения придерживались М. Адонц, К.В. Тревер, З.М. Буниятов, М.И. Артамонов, Ф. Мамедова, Ш.В. Смбатян, Ю.Р. Джафаров и др. (Адонц, 1908. С. 290–292; Тревер, 1959. С. 16; Буниятов, 1965. С. 10–11; Артамонов, 1962. С. 18; Мамедова, 1977. С. 65; Смбатян, 1984 а. С. 14–16; Джафаров, 1985. С. 6).

В литературе подняты, как представляется, и деликатные вопросы – об этнической принадлежности автора этого труда и этнониме населения, чья история в нем освещена. Различное разрешение этих вопросов сказывается и на названии данного исторического сочинения в переводах на современные языки. У одних исследователей смысловое содержание названия концентрируется вокруг этнонима – «История агван (алван, албан)» (Патканьян, 1861; Артамонов, 1962; Мамедова, 1977; Джафаров, 1985; Новосельцев, 1980; 1990; Dowsett, 1961), другие придают решающее значение топониму: «История Алуанка (Албании)» (Тревер, 1959; Смбатян, 1984 а; Акопян, 1987). Ш.В. Смбатян считает первый вариант неправильным переводом словосочетания «страна Алуанк» как «агван, албан, алван»: «Основываясь на неверном переводе слов... ряд исследователей рассматривал эту книгу не как историю данного края или народа, населявшего его, а как историю некоего несуществовавшего народа агван (албан)» (Смбатян, 1984 а. С. 18). И далее продолжает: «Между тем все содержание памятника ... представляет собой в основном историю Восточного края Армении с его армянским населением» (Смбатян, 1984 а. С. 18).

Противоположную точку зрения высказала в свое время К.В. Тревер: «Автор, уроженец сел. Каланкатуик в области Утик, был по происхождению либо утийцем (албаном), писавшим на армянском языке, либо армянином, что весьма

возможно, так как в этот период Арцах и большая часть Утика были уже арменизованы» (Тревер, 1959. С. 11).

А.П. Новосельцев считал, что «История страны алван» написана «...на основании древнеармянских и каких-то местных албанских источников, о которых других данных не сохранилось» (Новосельцев, 1980. С. 38). Его позиция относительно культурной принадлежности этого письменного источника представляется наиболее взвешенной: «Это историческое сочинение, посвященное Кавказской Албании, написано на древнеармянском языке, и потому уже входит органически и в древнеармянскую литературу. С последней связан и ряд сюжетов данного памятника. Однако основное содержание его — история Кавказской Албании, а потому труд этот надо считать и памятником албанской историографии, хотя установить его связь с существовавшей, но полностью утраченной литературой на албанском языке крайне трудно» (Новосельцев, 1990. С. 31). Не противоречит это суждение и позиции средневекового армянского историка Киракоса, включившего имя Мовсеса Каганкатваци в перечень «историографов армянского народа», но определившего его как «историограф Агванка» (Киракос, 7. С. 44–45).

По данным епископа Эчмиадзинского монастыря И. Шахатунянца, в 1841 г. в фондах его библиотеки находились две рукописи «Истории страны алван» (Патканьян, 1861. С. IV; Тревер, 1959. С. 11; Мамедова, 1977. С. 14; Смбатян, 1984а. С. 17). Одна из них (№ 1531) датирована 1289 г., другая (№ 1725) считается относящейся к XVII в. (Мамедова, 1977. С. 14–15; Смбатян, 1984 а. С. 20). Впоследствии с них в разное время были сняты копии (XVII–XIX вв.), и в настоящее время коллекция рукописей этого источника включает 28 единиц. В Матенадаране (Институт древних рукописей им. Маштоца) хранится 11 рукописей, остальные — в библиотеках различных стран и в частных коллекциях. Рукописи «Истории страны алван» составляют две группы. В первую включены рукопись 1289 г., хранящаяся в Матенадаране, и все снятые с нее в разное время копии, вторую группу составляют рукопись XVII в. (№ 1725), хранящаяся там же, и все копии, снятые с нее. Вторая группа рукописей отличается от первой по несколь-

ким параметрам: 1) содержанием отдельных отрывков (Кн. II. Гл. XLI; Кн. III. Гл. XX), которые отсутствуют в первой группе рукописей; 2) наличием разных версий материалов, касающихся албанской церкви (Кн. I. Гл. IX; Кн. III. Гл. VIII и XXIII); 3) наличием полного текста элегии Давтака Кертола, посвященной правителю Алуанка князю Джуаншеру (Мамедова, 1977. С. 24–25).

В изданиях «Истории страны алван» исследователями учтены рукописи одной или обеих групп в разной полноте коллекции. В данной работе использованы три издания текста этого источника – русский перевод с древнеармянского К.П. Патканьяна, изданный в Санкт-Петербурге в 1861 г. (Мовсес Каланкатуаци I), русский перевод с древнеармянского Ш.В. Смбатяна, изданный в Ереване в 1984 г. (Мовсес Каланкатуаци II) и английский перевод с древнеармянского К. Довсета, изданный в Лондоне в 1961 г. (Мовсес Каланкатуаци III).

Издание источника 1861 г. осуществлено на основе одного списка рукописи – копии, снятой в 1841 г. с рукописи 1829 г., в свою очередь снятой с древнейшей рукописи 1289 г. (Патканьян, 1861. С. IV). Рукопись 1841 г. хранилась в Азиатском музее Санкт-Петербурга (ныне в Институте восточных рукописей РАН). К.П. Патканьян в период работы над ее текстом был начинающим востоковедом, впоследствии зарекомендовавшим себя знатоком древнеармянского языка и авторитетным историком (Смбатян, 1984 а. С. 19). Он перевел на русский язык сочинения многих армяноязычных авторов (Себеос, Гевонд, Агафангел, Армянская география VII в. и др.). Перевод «Истории страны алван» 1861 г., как особо указывал К.П. Патканьян, по требованию Императорской Академии наук представляет собой «...буквальную и почти подстрочную передачу текста» (Патканьян, 1861. С. XIII). Сравнение перевода с текстом рукописи осуществлено академиком М. Броссе. Издание текста рукописи снабжено «Введением» (Патканьян, 1861), примечаниями и «Прибавлениями».

Среди недостатков перевода К.П. Патканьяна исследователи называют устаревшую передачу на русский язык социально-экономических терминов (Новосельцев, Пашуто, Че-

репнин, 1972. С. 15). Ш.В. Смбатян считает, что К.П. Патканьяном неверно дано название сочинения Мовсеса Каланкатуаци – «История агван» вместо «История страны Алуанк» и неправомочно использованы в тексте термины «агван, агваны» (Смбатян, 1984 а. С. 18).

Издание источника 1984 г. в переводе на русский язык основано на научно-критическом тексте памятника, подготовленном В. Аракеляном (Смбатян, 1984 а. С. 20) и вышедшем в Ереване в 1983 г. (Новосельцев, 1990. Прим. 344. С. 43). При составлении критического текста В. Аракелян использовал 11 списков рукописи источника, хранящихся в Матенадаране, и еще три в микро- и фотокопиях (Смбатян, 1984 а. С. 20). Им также учтены издания Н. Эмина (1860 г.), К. Шахназаряна (1860 г.), К. Патканьяна (1861 г.) и К. Довсета (1961 г.). Ш.В. Смбатян пользовался при переводе критического текста на русский язык изданиями источника 1861 и 1961 гг. (Смбатян, 1984а. С. 20). При наличии разночтений в текстах списков сочинения Мовсеса Каланкатуаци, как указывает Ш.В. Смбатян, выбирался вариант, представлявшийся исследователю наиболее верным. Издание текста источника снабжено обширным «Предисловием» (Смбатян, 1984 а. С. 5–22) и многочисленными «Комментариями» (Смбатян, 1984 б. С. 176–229). В «Предисловии» Ш.В. Смбатян наряду с информацией об источнике высказал несколько тенденциозных суждений, касающихся проблем политической и этнокультурной истории Кавказской Албании (Алуанка средневековых авторов) (Смбатян, 1984 а. С. 5–6, 18–19), не согласующихся с данными исследований известных историков (В.В. Бартольд, К.В. Тревер, А.П. Новосельцев, З.М. Буниятов, С.В. Юшков, С.Т. Еремян, С. Ашурбейли). Не со всеми комментариями Ш.В. Смбатяна, относящимися к главам XXXIX–XLV второй книги, в которых повествуется о религиозных представлениях населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана в VII в. (Смбатян, 1984 б. С. 212–214), можно также согласиться.

Издание источника 1961 г. в английском переводе К. Довсета основано на 21 списке рукописи, хранящихся в различных собраниях, в том числе им учтены 8 рукописей

XVII и XIX вв. Матенадарана (Dowsett, 1961) и армянские издания памятника. Издание источника снабжено «Введением» и подробными подстрочными комментариями. К. Довсет использовал при переводе текста «Истории страны алван» обе группы рукописей, отдавая предпочтение второй группе, основанной на рукописи XVII в. (№ 1725), считая ее первоначальной (Dowsett, 1961. P. XIV). Как было доказано, в наиболее ранней рукописи 1289 г. (№ 1531) были сделаны в 1761 г. подчистки и внесены изменения в текст (Мамедова, 1977. С. 27).

Анализ текста трех книг «Истории страны алван» привел исследователей к противоречивым оценкам личности автора или составителей этого труда. К. Патканьян полагал, что автор был иноком какого-то монастыря, не получившим «особенного образования», и который «...не превышает современников ни ученостью, ни широтой взглядов. Он собирает разнообразные сведения, где только может достать, и группирует их как попало, не обращая внимания на внутреннюю связь фактов, ни даже на их хронологическую последовательность» (Патканьян, 1861. С. XII). Тер-Григорян также считал автора монахом, который жил в конце VII в., и в 670 г. ему могло быть 62–67 лет (См.: Тревер, 1959. С. 15). Ш.В. Смбатян определил этот труд как носящий хрестоматийный характер и предпочел говорить не об авторе (авторах), а о «составителе этого сборника» (Смбатян, 1984 а. С. 11). Составитель, по мнению Ш.В. Смбатяна, являлся епископом епархии Алуанка, он был хорошо знаком с армянской историографией и имел доступ к архивам католикоса (Смбатян, 1984 а. С. 16). Хронологическим стержнем памятника, по наблюдениям Ш.В. Смбатяна, является деятельность католикосов Алуанка (Смбатян, 1984 а. С. 14).

Ф. Мамедова, подробно проанализировавшая методы датирования событий в «Истории страны алван», пришла к выводу, что источник основан на определённой хронологической системе (Мамедова, 1977. С. 49–60), включающей датирование по годам правления персидских царей и византийских императоров; датирование с синхронизацией событий; датирование по годам правления правителя Алуанка Джеваншира; датирование по годам деятельности католикосов (Мамедова, 1977. С. 59–60).

Хронология трех книг «Истории страны алван» охватывает период от так называемого «начального периода» до 999 г. включительно. Описание событий в первой книге завершается концом V – началом VI в. Во второй книге изложены события политической истории Кавказской Албании (Алуанка) в период правления дома Михранидов (552–703/711). Книга третья включает события, связанные со вторым этапом продвижения Арабского халифата в Закавказье (698–877 гг.), описываются также и другие события (См.: Мамедова, 1977. С. 48–49; Смбатян, 1984 а. С. 16).

В «Истории страны алван» использованы разнохарактерные источники. Это данные из сочинений армяноязычных историков V–VI вв. (См.: Тревер, 1959. С. 16; Новосельцев, 1980. С. 38). Среди авторов V–VI вв., чьи труды легли в основу разделов «Истории страны алван», К.П. Патканьян называл Моисея Хоренского, Егише, Агафангела и Петра Сюнийского (Патканьян, 1861. С. X). К этому списку Ш.В. Смбатян добавил Фавстоса Бузанда, Кюрюна и Лазаря Парбского, исключив Агафангела (Смбатян, 1984 а. С. 7, 8). Исследователи указывают на наличие в тексте «Истории страны алван» больших цельных отрывков из сочинений Моисея Хоренского и Егише.

Среди источников этого письменного памятника исследователи называют также анонимную армянскую «Хронографию» VII в. (Смбатян, 1984 а. С. 7), жития святых (Патканьян, 1961. С. X; Смбатян, 1984 а. С. 7), различные исторические документы: постановления церковных соборов, послания армянских католикосов V–VII вв. (См.: Тревер, 1959. С. 16; Новосельцев, 1980. С. 38; Смбатян, 1984 а. С. 8), письма-грамоты правителя «страны гуннов» Алп-Илитвера к духовным лицам и правителям Армении и Кавказской Албании, а также последних к Алп-Илитверу (682 г.).

Особый раздел источника составляют сведения о событиях VII в., очевидцем или современником которых, по мнению ряда исследователей, был автор первых двух книг «Истории страны алван» (Патканьян, 1861. С. X; Тревер, 1959. С. 16). В частности, повествование о посольстве католикоса Виро в стан тюрков, захвативших Кавказскую Алба-

нию (Алуанк) в 628 г. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 88–90), и рассказ о пребывании христианской миссии во главе с епископом Исраилом в «стране гуннов» Прикаспия в 682 г. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX–XLIII), включенные в текст «Истории страны алван», как считается, составлены членами этих посольств (Акопян, 1987. С. 195–198; Гадло, 1979. С. 142).

Предполагается, что Мовсесом Каланкатуаци была использована и албаноязычная историческая литература (Новосельцев, 1980. С. 38; 1990. С. 31). Исследователи отмечают, что в «Истории страны алван» имеются некоторые сведения, которые не известны по другим армяноязычным источникам (Патканьян, 1861. С. X; Смбатян, 1984 а. С. 8).

В текст «Истории страны алван» включены образцы армянской поэзии VII в. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXV. С. 117–120) и художественной прозы V и VII в. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX–XXX. С. 62–63; Кн. II. Гл. XIV. С. 88–90; Смбатян, 1984а. С. 8). В источнике использованы также материалы армянского и албанского фольклора (сказания, предания и легенды).

В труде Мовсеса Каланкатуаци содержится самая разнообразная информация, касающаяся политической и военной истории племен Западного Прикаспия IV–VIII вв. н.э., этнического состава населения, социально-экономического развития политических образований региона и проявлений духовной культуры (См.: Артамонов, 1962; Гадло, 1979; Джафаров, 1985; Кляшторный, 1984 а-б; 1994 а-б; 2000 а-в; 2002; 2006 а-б; Гмыря, 1980 б; 1980 д; 1986; 1988; 1993; 1995; 1996; 1999 а-б; 2000 а; 2002 а-г; 2006 а, в, г, е; 2007 а-д; 2008 а-г; 2009). Особо важными являются данные источника о религиозных представлениях населения региона в период Великого переселения народов.

Мовсес Каланкатуаци, как и его предшественники армянские историки V–VI вв., касался деятельности епископа Григориса в 30–40-х гг. IV в. среди маскутов и гуннов в районе Дербентского прохода, но, пользуясь данными Моисея Хоренского и Агафангела, никаких подробностей о жизнедеятельности местных племен не привел (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XIV. С. 29–30; Мовсес Каланкатуаци

II. Кн. I. Гл. XIV. С. 37–38). В частности, у него нет данных о военно-религиозных обрядах гуннов и маскутов и характере их верований, какие приведены Фавстосом Бузандом при описании тех же событий.

Мовсес Каланкатуаци дал лаконичную характеристику состоянию религиозности «варварских племен», обитавших к северу от Алуанка в период между гибелью епископа Григориса (30–40-е гг. IV в.) и началом просветительской деятельности создателя алфавитов для армян, иверийцев и албан Месропа Маштоца (361–440) (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVII. С. 60).

Мовсес Каланкатуаци, используя при описании восстания армян против владычества Персии (450 г.) сочинение Егише, повторил его сведения о характере клятвы гуннов Прикаспия при заключении внешнеполитических соглашений (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. II. С. 69). Важно, что буквальный перевод К.П. Патканьяна фразы о клятве наполнил информацию источника конкретным содержанием (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. II. С. 88).

В «Истории страны алван» имеется детализированный рассказ о военно-религиозном обряде гуннских племен Северо-Восточного Кавказа, известных, по данным Егише, как хайландуры. Эти сведения автор отнес ко времени, последовавшему вскоре за кончиной просветителя народов Закавказья Месропа Маштоца (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVIII. С. 61). Месроп Маштоц умер 17 февраля 440 г., а через небольшой промежуток времени хайландуры со значительными силами совершили набег на Алуанк (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX–XXX. С. 62–64), и проведение ими военно-религиозного обряда было связано с успешностью этой акции (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63–64). Ю.Р. Джафаров датирует набег хайландуров на Алуанк 466 г. (Джафаров, 1979. С. 49–60; 1985. С. 53–66).

Данные Мовсеса Каланкатуаци о религии гуннских племен Прикаспия в середине V в. совершенно уникальны, т.к. у других авторов их нет. В источнике приведена конкретная информация о военно-религиозном обряде (описан обряд жертвоприношения богам), автором отмечено наличие

в религиозной практике святилищ и скульптурных изображений богов, перечислены некоторые функции богов, показаны бескомпромиссность и беспощадность борьбы с внедрениями религиозных устоев других конфессий (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXIX. С. 73; Гл. XXX. С. 76–78; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 62–63; Гл. XXX. С. 63–64).

Интересными представляются и некоторые данные Мовсеса Каланкатуаци о религии тюрков, пребывание которых на территории Северо-Восточного Кавказа датируется разными источниками 626–629 гг. Мовсес Каланкатуаци описал переговоры правителя Западнотюркского каганата с посланником византийского императора Ираклия (610–641) о совместных действиях в Закавказье против Ирана, привел сведения о крупных операциях, предпринятых тюрками самостоятельно и в союзе с Византией в Закавказье и на Северо-Восточном Кавказе (набег на Алуанк и Атрапотакан в 626 г., штурм Дербента в 627 г., осада Тифлиса в 627 г., взятие города в 628 г., нападение на Алуанк в 628 г.) (Мовсес Каланкатуаци. Кн. II. Гл. XI, XII, XIV). В главе XIV автор описал деятельность католикоса Алуанка Виро, вступившего в переговоры с тюрками, захватившими многие провинции страны в 628 г. Повествование о пребывании католикоса Виро в стане тюрков (область Ути), как отмечалось выше, считается авторским и принадлежащим члену посольства 628 г. Интересны данные источника о характере клятвы тюрков при заключении внешнеполитических соглашений, о традиции обожествления личности кагана и его преемника, об обряде приветствия правителя тюрков (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XIV. С. 125–126; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 86–87, 89).

В «Истории страны алван» имеется обширный раздел, посвященный деятельности христианской миссии из Кавказской Албании в «стране гуннов» в 80-х гг. VII в., возглавлявшейся епископом Исраилом (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX–XLV. С. 123–134). Албанское посольство должно было реализовать одно из условий мирного договора между правителями Кавказской Албании и «страны гуннов», а именно, провести христианизацию населения

Прикаспия (Гмыря, 1995. С. 200–202, 247–253). Албанские священники находились в «стране гуннов» около 50 дней, успев окрестить великого князя Алп-Илитвера, князей, военачальников, воинов, многих жителей страны и некоторую часть священнослужителей языческой религии (Гмыря, 1995. С. 248–253; 2003 б. С. 156–194).

Этот раздел источника структурно состоит из трех частей. Открывается он информацией о принятии решения албанским правителем Вараз-Трдатом (669–699) послать христианскую миссию в «страну гуннов», ее подготовке к длительному зимнему переходу. Здесь же подробно описан маршрут миссии из г. Партава Кавказской Албании в г. Варачан «страны гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 123–124).

Основная часть раздела представляет собой цельное повествование с подробным и последовательным описанием как самих мероприятий христианской реформы в «стране гуннов», так и языческих верований ее населения (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL–XLI. С. 124–131).

Заключает раздел информация автора о дипломатических переговорах правителя «страны гуннов» с главами и духовенством Кавказской Албании и Армении об учреждении в ее столице г. Варачане самостоятельной христианской кафедры во главе с епископом Исраилом (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII–XLV. С. 131–134).

В повествовании о пребывании миссии Исраила в «стране гуннов» имеется описание последовательных действий епископа и великого князя Алп-Илитвера по искоренению языческой обрядности, включавших проповедование христианства среди местного населения; уничтожение языческих культовых объектов; запрет на проведение языческих обрядов жертвоприношения и похоронно-поминальных обрядов; запрет на деятельность священнослужителей; физическое уничтожение стойких противников христианства среди священнослужителей и суд над главами сословий священнослужителей (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL–XLI. С. 124–131).

В повествование о деятельности христианской миссии в «стране гуннов» помещены тексты нескольких проповедей

епископа Исраила (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL—XLII. С. 125–127, 129–131) и передано содержание его речей к посланникам Алп-Илитвера (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132); имеются также тексты обращения священнослужителей к Алп-Илитверу (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129) и речей Алп-Илитвера к священнослужителям и князьям (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI—XLII. С. 129, 131–132).

В раздел включены также грамоты-послания Алп-Илитвера: правителю Алуанка Вараз-Трдату, который именуется в документе «любезный наш брат» и «владетельный князь Алуанка», и главе духовного управления страны — хайрапету Елизару (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLIII. С. 133); «Епископосатету Великой Армении святому Сахаку и полководцу Армении многопохвальному князю Григору» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLIV. С. 133); «От Сахака, армянского католикоса, от всей духовной братии и от князя армянского Григора» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLV. С. 134). В них содержатся данные о переговорах Алп-Илитвера с главами христианских управлений Армении и Алуанка об учреждении в «стране гуннов», как отмечалось, самостоятельной кафедры во главе с епископом Исраилом.

Мовсесом Каланкатуаци даны в этом разделе повествовательные описания религиозной практики населения «страны гуннов», приведены данные о составе пантеона, функциях богов (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL—XLI. С. 124, 128, 129, 131). В источнике содержится информация об обрядах жертвоприношения богам, поклонении культовым объектам (идолы, священные деревья, храмы), стихийным силам и объектам природы (Солнце, Луна, огонь, вода, Земля). Автор сообщил о традиции проведения обрядов вызова дождя и Солнца, описал цикл погребально-поминальных обрядов. Информация о религиозных воззрениях населения «страны гуннов» содержится также в текстах проповедей епископа Исраила, в речах священнослужителей и великого князя Алп-Илитвера, а также в авторских описаниях его деятельности (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 127–128).

Автор «Истории страны алван», видимо, придавал особое значение разделу о религии в «стране гуннов». Из 28 глав (главы XVIII–XLV) второй книги, посвященных албанскому правящему дому Михранидов, в 13-й описана деятельность великого князя Джуаншера (главы XVIII–XXVIII, XXXIV, XXXV), в 6-й – деяния епископа Исраила и 7 глав посвящены описанию языческой религии населения «страны гуннов» и христианизации в 682 г. ее населения (главы XXXIX–XLV). К тому же главы о религии в «стране гуннов» пространные, они насыщены информацией, что отличает их от других частей раздела, посвященных правящему дому Михранидов.

Анализ текста повествования о религии в «стране гуннов» свидетельствует об образованности его автора, который обладал знаниями в области мифологии и религии Ирана и Греции, отлично ориентировался в географическом положении этнополитических образований горных районов Восточного Кавказа и прикаспийских областей, в том числе «страны гуннов», особым эпитетом выделяя ее столицу г. Варачан. Он обладал также информацией о реалиях «страны гуннов» – был осведомлен о жизненном пути правителя Алп-Илитвера, правильно определял место политического образования «страны гуннов» в структуре Хазарского каганата. Он также разбирался в особенностях социальной структуры верхнего общественного слоя «страны гуннов», обладал информацией о традиции обсуждения важных вопросов и принятия решений. Называя поименно трех посланников Алп-Илитвера, указывал при этом точные данные о социальном статусе каждого из них. Он имел представление о сложной религиозной ситуации в «стране гуннов» (наличие языческих верований и христианства с элементами язычества), свободно цитировал Евангелие, сопоставляя его постулаты с конкретными проявлениями языческих верований местного населения. Он был знаком со структурой организации священнослужителей «страны гуннов», указывал на их различные функции.

Текст повествования о посольстве епископа Исраила в «страну гуннов» (главы XXXIX–XLII) написан от третьего лица. В нем часто повторяется местоимение среднего рода

множественного числа «они»: «Они перешли великую реку Куру»; «Они остановились на отдых...»; «Они перешли в страну чилбов...»; «Они перевалили через вершину горы...»; «Они достигли ворот Чора...»; «Они прибыли в великолепный город Варачан» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 123–124). В повествовании имеются и авторские вставки, в ряде случаев информативного характера: «Все это и еще многое говорил великий Исраэл первосвященник Божий» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127); «Все эти порядки были установлены в дни святого сорокадневного поста...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130). Часто они содержат оценку языческих верований жителей «страны гуннов»: о священном дереве — «...которым были соблазнены и погублены все они...»; о священнослужителях — «...они опутывали людей невидимыми путами и любого, кого хотели, ввергали в тяжкие муки, вселяя в них бесов...», «они же своим сатанинским и дьявольским заблуждением...соблазняли всех и приводили к гибели страну...», «...на этот раз они не смогли сотворить чего-либо подобного...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129). Концовка повествования также принадлежит автору «Истории страны алван», в которой он проинформировал читателей о дальнейшей деятельности епископа Исраила и судьбе христианства в «стране гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLV. С. 134).

Считается, что повествование о посольстве епископа Исраила в «страну гуннов» носит анонимный характер и составлено между 683 и 685 гг. (Гадло, 1979. С. 142; Акопян, 1987. С. 198). Но, несомненно, первоначальный текст был переработан автором «Истории страны алван» и является, по существу, пересказом содержания, возможно, дневниковых записей участника посольства или отчета самого епископа Исраила.

Время проведения христианской реформы точно датируется указанием автора «Истории страны алван» на несколько рубежей — год начала христианской миссии передан через календарную систему хиджры: «На шестьдесят втором году южного царства надменного Магомета...», месяц и число указаны по армянскому летосчислению: «...восемнадца-

того числа месяца мехекана...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХІХ. С. 123). Накануне праздника «богоявления Господня», на двенадцатые сутки миссия прибыла в «город лпинов» и «на кануне сорокадневного поста» она достигла города Варачана (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХІХ. С. 123–124). Израил вернулся в Алуанк вскоре после дня Пасхи (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLІ. С. 131; Гл. ХLІІ. С. 132).

Перевод указанных Мовсесом Каланкатуаци дат на григорианский календарь в исследованиях разных авторов не совпадает. К. Довсет исчислял время выхода христианской миссии епископа Израила из г. Партава как 23 декабря 681 г. (Dowsett, 1961. F.–N. 1. P. 154). С.Т. Еремян принимал за исходную дату 22 декабря 684 г. (Еремян, 1939. С. 137), с ним солидарен Ш.В. Смбатян (Смбатян, 1984 б. Кн. 2. Прим. 151. С. 212). Ф. Мамедова указывала на 683/84 г. как 62 г.х. (Мамедова, 1977. С. 56). Согласно расчетам В.В. Цыбульского, начало 62 г.х. приходится на 20 сентября 681 г., а конец – на 9 сентября 682 г. (Цыбульский, 1964. Табл. 1. С. 24; 1982. С. 67). День и месяц начала миссии (18 мехекана) падает на 23 декабря 681 г. (Dowsett, 1961. F.–N. 1. P. 154). Прибытие миссии епископа Израила в столицу «страны гуннов» состоялось 8 февраля 682 г. (Dowsett, 1961. F.–N. 3. P. 155), февралем 682 г. датировал появление албанского посольства в г. Варачане и М.И. Артамонов со ссылкой на В.Ф. Минорского (Артамонов, 1962. Прим. 17. С. 186). Время деятельности албанского посольства по крещению местного населения г. Варачана А.П. Новосельцев также относил к 682 г. (Новосельцев, 1990. С. 147). Дата этого события, определенная С.Т. Еремяном, более поздняя – 11 февраля 685 г. (Еремян, 1939. С. 137). В нашей работе при датировке событий, связанных с пребыванием христианской миссии в столице «страны гуннов» г. Варачане, использованы определения К. Довсета и сходные с ним, а именно: повествование о религии в «стране гуннов» освещает события, состоявшиеся в период с 8 февраля 682 г. по начало апреля 682 г. Данные о переговорах с Алуанком и Арменией об учреждении отдельной христианской кафедры в г. Варачане относятся ко времени, последо-

вавшему после 1 апреля 682 г., но укладываемому в рамки 682 г.

Отмеченные исследователями отличия между рукописями первой и второй групп, учтенные при переводах источника на русский и английский языки (К. Патканьян, Ш.В. Смбатян, К. Довсет), не сказываются на содержании данных о религиозных представлениях населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв. Использование одной или нескольких версий в переводах при исследовании религиозных устоев существенного значения не имеет. Однако уровень знания древнеармянского языка авторами переводов, их обладание информацией о политической истории региона, его этнокультурном развитии в изучаемый период, а также ориентированность в характере верований полиэтнического населения Прикаспия определяют качество информации передаваемой ими в переводах источника. В процессе рассмотрения отдельных сторон религии населения Прикаспийского Дагестана, представленных в изданиях 1861, 1961 и 1984 гг. по-разному, нами внесены корректировки в комментарии исследователей или приведены отличающиеся точки зрения.

Помимо данных о религии населения Прикаспийского Дагестана в сочинении Мовсеса Каланкатуаци содержатся сведения о некоторых ритуалах языческих верований алван в V в. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XVII. С. 41–42), армян в III–IV вв. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIV. С. 35) и персов в 40-х гг. IV в. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIV. С. 38; Гл. XVI. С. 39), сопоставимые с проявлениями в религиозной практике населения Прикаспийского Дагестана.

2. Византийские источники

Стабильный интерес к «стране гуннов» и ее населению был у византийских авторов. Византия, соперничавшая с Ираном и ведшая с ним в VI в. длительные войны, имела особые интересы в Закавказье. Обе враждовавшие державы использовали военное содействие наемных отрядов из «страны гуннов» (Гмыря, 1995. С. 187–190, 192–199; 2002 б.

С. 166–168). В сочинениях византийских историков имеются в основном сведения о военном искусстве гуннов-савир, в них также приведена информация о социально-экономическом положении прикаспийских племен, но встречаются и некоторые данные о религиозной практике населения (Гмыря, 1995. С. 15–18). Византийские историки VIII в. дополнили этот тип информации сведениями первой трети VII в. (Гмыря, 1995. С. 18–19).

Византийских историков, поместивших в свои труды сведения о религиозных представлениях племен Прикаспия периода раннего средневековья, немного – это Агафий Миринейский (VI в.), Феофан Исповедник (начало IX в.), Патриарх Никифор (ок. 758–829). Информация византийских историков ограничена описанием в основном двух видов обрядов, однако ее содержание сопоставимо по значимости с данными Мовсеса Каланкатуаци.

Агафий Миринейский, автор исторического труда «О царствовании Юстиниана», охватывающего историю Византии в период с 552 по 558 г., приступил к написанию своего сочинения ок. 570 г., но в возрасте 46 лет умер, не закончив его (род. ок. 536 г. – умер ок. 582 г.) (Удальцова, 1984. С. 162). Ценность работы Агафия состоит в том, что он был современником описываемых событий и помимо трудов предшественников использовал также официальные документы византийского двора, рассказы офицеров, послов, купцов, переводчиков.

Основное внимание Агафий уделял войнам Византии с различными народами. В своем труде он поместил много сведений о народах Кавказа и Северного Причерноморья, участвовавших в ирано-византийской войне за Лазику. Среди наемников в византийских и персидских войсках Агафий указывал на гуннов-савир Прикаспия, описал их участие в конкретных операциях, назвал имена их военачальников, отдавая должное военному искусству савир (Агафий. Кн. III. 17–18. С. 88–90; Кн. IV. 13–14. С. 116–117; Кн. V. 20. С. 157–158).

Агафию принадлежит наиболее раннее описание одного из ритуалов похоронно-поминального обряда прикаспийских

савир, а именно – ритуалов оплакивания и самоистязания. Их исполнение датируется 557 г. и относится ко времени осады г. Археополя в Лазике (Агафий. Кн. V. 20. С. 158).

Феофан Исповедник (ок. 760–818), автор «Хронографии», охватывающей период с 284 по 813 гг., составил свой труд в 810–814 гг. как продолжение «Всемирной хроники» Георгия Синкела. Источниками для Феофана послужили сочинения предшественников – Малалы, Прокопия, Агафия, Феофилакта Симокатты и др. Феофан Исповедник начинал свою деятельность как чиновник, но впоследствии основал несколько монастырей (Чичуров, 1980. С. 17). Все описанные в «Хронографии» события датированы автором на разработанной им хронологической системе, в основу которой была положена Александрийская эра (5492 года до рождения Христова) (Чичуров, 1980. С. 19).

Под 516–517 г. Феофан впервые в ранневизантийской историографии сообщил в «Хронографии» о гуннах-савирах Прикаспия, вторгшихся в Закавказье и Переднюю Азию. Феофан повторил данные сирийского автора Иоанна Малалы (591–578), писавшего по-гречески, о характере политики гуннов-савир в отношениях с Персией и Византией, привел также ценнейшие сведения Иоанна Малалы о междоусобной борьбе вождей гуннских племен и численности Гуннского союза Прикаспия в 20-х гг. VI в. (Феофан Исповедник II. С. 49–50).

Интересным является сообщение Феофана под 522 г., в котором имеются сведения о характере клятвы царя прикаспийских гуннов Зилгивина, данной им при заключении договора с византийским императором Юстином I (518–527) (Феофан Исповедник I. С. 130; Феофан Исповедник II. С. 50). Этот раздел построен на данных «Хронографии» Малалы и «Пасхальной хроники» VII в. (Чичуров, 1980. Прим. 54. С. 76). Важным является также подробное описание Феофаном церемонии встречи западнотюркского Тон-ябгукагана с императором Ираклием у стен осажденного Тифлиса, имеющееся в сообщении под 625–626 г. Об этой же встрече упоминал одной фразой Мовсес Каланкатуаци (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 79). По данным Фео-

фана, каган и его войско, оказав честь союзному правителю — императору Византии, исполнили обряд приветствия, относившийся по традиции к самому кагану и свидетельствующий о культе вождя-кагана у тюрков и подвластных им племен (Феофан Исповедник II. С. 59).

В качестве сравнительного материала в работе использованы сведения Феофана Исповедника, основанные на информации Малалы, о формах религии у гуннов Северного Причерноморья (сообщение 527–528 г.) и некоторых ритуалах поминального обряда у хазар (сообщение 711–712 г.) (Феофан Исповедник II. С. 51, 64).

О церемонии встречи Тон-ябгу-кагана с императором Ираклием сообщил и Патриарх Никифор (ок. 758–829) в «Бревиарии» («Краткая история»), написанном в 70–80-х гг. VIII в. (Никифор. С. 159). Данные Никифора несколько отличаются от информации Феофана Исповедника, хотя считается, что оба автора пользовались одними и теми же не дошедшими до нас источниками VII–VIII вв. (Чичуров, 1980. С. 146–147).

Патриарх Никифор начинал свою деятельность как императорский секретарь, к этому периоду относится и написание им «Бревиария», где излагаются события с 602 по 769 г. В 797 г. Никифор оставил службу и основал монастырь. В 806 г. он был рукоположен в патриархи, но в 815 г. низложен из-за разногласий с императором и сослан в один из монастырей, где и закончил свой жизненный путь (Чичуров, 1980. С. 145–147).

Позднеантичный церковный историк Евсевий Иероним (род. ок. 348 г.), автор сочинения «Перевод и продолжение Евсеевой хроники», в своих письмах, также представляющих историческую ценность, привел некоторые данные о гуннах Прикаспия. В двух письмах (60 и 77), написанных соответственно в 396 и 399 гг., Евсевий сообщил о вторжении в 395 г. прикаспийских гуннов в Малую Азию и Сирию (Евсевий Иероним I. Письма 60 и 77. С. 368; Евсевий Иероним II. Письма 60 и 77. С. 1030). В письме 107 «К Лэте» автор дал образное, поэтическое описание религиозной ситуации, сложившейся среди кочевых племен степной полосы Юго-Восточной Европы, в частности, им отмечено начало

процесса христианизации среди гуннов, обитавших вблизи Армении (Евсевий Иероним I. С. 369; Евсевий Иероним II. С. 1031).

Кочевые племена Прикаспийского Дагестана периодически подвергались христианизации в течение IV–VII вв. Зафиксированный в источниках (См. труды Моисея Хоренского, Егише, Фавстоса Бузанда, Мовсеса Каланкатуаци) первый этап проповедывания христианства среди гуннов и маскутов относится к 30–40-м гг. IV в. (деятельность епископа Григориса). Евсевий сообщил в письме, видимо, о событиях рубежа IV – первого десятилетия V в., относящихся ко второму этапу. Мовсес Каланкатуаци упоминал в первой книге «Истории страны алван» о «епископе гуннов Иунане», который был в «стране маскутов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIX. С. 45). В перечне хайрапетов Алуанка, помещенном в третьей книге «Истории страны алван», назван «Святой Иовхан, который патриаршим благословлением стал и епископом гуннов, но в каких обстоятельствах не знаем» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. III. Гл. XXIV. С. 171). Начало деятельности хайрапета Иунана относят к 410 г. (Геюшев, 1984. С. 35). Независимое от армяноязычных авторов сообщение Евсевия Иеронима подтверждает наличие одного из ранних этапов христианизации племен Прикаспия, относящегося к первому десятилетию V в.

В трудах многих греческих и римских авторов нет сведений о религиозных представлениях населения Северо-Западного Прикаспия IV–VII вв., однако имеются данные о религии народов степной Евразии, типологически и хронологически сопоставимые с определенными обрядами и ритуалами племен Прикаспия. Содержащаяся в них информация способствует пониманию схожих обрядов, выяснению их истоков, этнокультурной принадлежности и ареала. В работе, в частности, использованы данные о религии европейских гуннов рубежа IV – середины V в. латинского поэта Клавдия Клавдиана (ок. 375 – после 400), римского историка Аммиана Марцеллина (ок. 300 – ок. 400 г.), византийского историка и дипломата Приска Панийского (первая четверть V – после 472 г.), позднеримского историка Иордана (середина VI в.) (Клавдий Клавдиан I. Кн. I. С. 378;

Клавдий Клавдиан II. Кн. I. С. 1055; Аммиан Марцеллин I. Кн. 31. С. 337; Аммиан Марцеллин II. Кн. 31. С. 237; Аммиан Марцеллин III. Кн. 31. С. 1021; Аммиан Марцеллин IV. Кн. 31. С. 396; Приск Панийский I. С. 810; Приск Панийский II. С. 676, 683–684; Приск Панийский III. С. 401, 403; Иордан. § 126. С. 91; § 196. С. 105; § 254. С. 116; § 255. С. 116; § 258. С. 117). Значительный интерес представляют также сведения о религии западных тюрков, содержащиеся в сочинениях византийских историков VI–VII вв. Менандра Византийца (Протиктора) и Феофилакта Симокатты (Менандр Византиец. № 20. С. 376, 379; № 45. С. 421; Феофилакт Симокатта. С. 35–36, 161). Приведенные ими данные о религиозных представлениях тюрков точно датируются 60–80-ми гг. VI в. и практически напрямую соотносятся с рядом основных религиозных представлений племен Прикаспия 80-х гг. VII в.

В качестве хронологически сопоставимых с данными о религиозных представлениях племен Прикаспия в IV–VII вв. в работе привлечены сведения Аммиана Марцеллина о религии алан, относящиеся к концу IV в. (Аммиан Марцеллин I, кн. 31. С. 339; Аммиан Марцеллин II, кн. 31. С. 239, 242–243; Аммиан Марцеллин III. Кн. 31. С. 1023; Аммиан Марцеллин IV. Кн. 31. С. 398–399).

Важны также данные византийского историка Прокопия Кесарийского (род. между 490 и 570 гг.) о некоторых ритуалах персов (данные 60–80-х гг. V в.). Сасанидский Иран оказывал сильное влияние, в том числе и идеологического порядка, на население подвластных ему территорий Закавказья и Северо-Восточного Кавказа (Прокопий Кесарийский Ia. Кн. I. Гл. III. С. 31, 33–34, 36).

Определенное значение имеют сведения о религиозных представлениях населения степей Евразии в древности (массагеты, скифы) греческого историка Геродота (V в. до н.э.) и аналогичные данные о народах Закавказья (албаны, армяне) и Персии греческого географа и историка Страбона (ок. 63 г. до н.э. – прим. 23 г. н.э.). Данные Геродота о религии массагетов находят прямые аналогии в религии маскутов Прикаспия (Геродот I. Кн. I. Гл. 6. § 216. С. 256). Много параллелей религии племен Прикаспия VI–VII вв. имеется у ски-

фов Геродота – основной состав пантеона, разряд жрецов-предсказателей, характер казни жрецов-лжепредсказателей, тип жертвенного животного и др. (Геродот I. Кн. IV. Гл. 59–61, 67, 69, 71–73. С. 268–272). Данные Страбона о некоторых религиозных представлениях персов, армян и албан в период I в. до н.э. – I в. н.э. находят соответствия в религии племен Прикаспия раннего средневековья – пантеон богов, священные объекты природы и др. (Страбон. Кн. XI. Гл. IV. § 7. С. 477; Кн. XIV. § 16. С. 501; Кн. XV. Гл. III. § 13–14. С. 680).

3. Сирийские источники

Прикаспийские племена находились в поле зрения и у сирийских авторов. Их внимание к информации о них было обусловлено двумя причинами. В Сирии вызвал страшное потрясение грандиозный поход гуннов Прикаспия в переднеазиатские провинции Византии в 395 г., в течение которого были разграблены многие сирийские города и страна обезлюдела (Пигулевская, 1941. С. 39–41). С этого времени надежность далеких кавказских проходов, охраняемых в V–VI вв. персидскими гарнизонами при финансовом участии Византии, стала предметом особого интереса для Сирии.

В V–VI вв. в Закавказье усилилось влияние христианской церкви Сирии. Христианские проповедники из Сирии активно внедряли несторианские устои среди населения Закавказья (Касумова, 1992. С. 15, 26–32). Имеются некоторые основания считать, что несторианство распространялось в первой половине VI в. и среди племен Прикаспия (Гмыря, 2003 б; 2006 а; 2006 г; 2007 в). Информация сирийских авторов о прикаспийских племенах касается географического положения их владений, отдельных эпизодов военного сотрудничества Византии и Ирана с наемными подразделениями прикаспийских племен в Закавказье в VI в.

Сведения о религиозных представлениях племен Прикаспия имеются у сирийского автора, известного в литературе под именем Захарии Митиленского или Псевдо-Захарии (Гмыря, 1995. С. 19–22). Псевдо-Захария, как предполагают, был монахом из г. Амида (Пигулевская,

1941. С. 23, 80; 1979. С. 226; Удальцова, 1984. С. 226). Им составлена в 570–571 гг. «Хроника», в III и IV книги которой был включен перевод на сирийский язык «Церковной истории» византийского писателя первой половины VI в. Захарии Митиленского. В V и VI книгах Псевдо-Захарией также использован труд Захарии Митиленского, но его сокращенный вариант. Книги I, II, VII–XIII автором «Хроники» написаны на основе исторических сочинений предшественников и других видов источников (Пигулевская, 1941. С. 11–13; Удальцова, 1984. С. 226).

Имеется в его труде и авторский текст, датируемый 555 г. (Пигулевская, 1941. С. 81). В нем приведены уникальные данные о религии прикаспийских племен в первой половине VI в., не встречающиеся у других авторов (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165–167). Им также описан обряд заключения соглашения между гуннами Прикаспия и персами, датируемый источниками 504 г. (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150), и приведены данные о некоторых ритуалах военно-религиозного обряда гуннов «на победу в чрезвычайных обстоятельствах» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150).

Содержание текста главы 3 книги 7, куда вошли сведения о религиозных обрядах прикаспийских гуннов начала VI в., не лишено некоторых противоречий, относящихся к описанию событий политической истории Персии. Автор не различал гуннов-эфталитов и прикаспийских гуннов, он совмещал годы правления персидского шаха Пероза (459–484) и византийского императора Анастасия (491–518). По заключению Н.В. Пигулевской, Псевдо-Захария, опиравшийся при описании разгрома Пероза эфталитами на данные сирийского автора первой половины VI в. Иешу Стилита (Иешу Стилит, № 9, 10. С. 131–132), соединил в одном рассказе два события – военные действия Пероза против эфталитов на северо-востоке Персии в 80-х гг. V в. и акцию Кавада (488–496; 499–531) на северо-западных границах Персии в первом десятилетии VI в. (Пигулевская, 1941. С. 59, 65–66). Однако данные о прикаспийских гуннах маркируются в рассказе Псевдо-Захарии указанием на географические ориентиры мест их обитания: «...северо-западная стра-

на...», «...ворота, которые охранялись персами...», «...тамошние горные места...» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 149–150). Хронология событий, указанная автором (504 г.), сопоставима с данными византийского историка VI в. Прокопия Кесарийского о заключении в 507 г. семилетнего перемирия между Ираном и Византией, обусловленного, по сведениям Прокопия, тем, что Кавад в «...северных областях своего государства вел с Уннами долговременную войну»; «продолжительную» войну (Прокопий Кесарийский Iа. Кн. I Гл. VIII, IX. С. 101, 110).

Псевдо-Захария поместил в 7 главе 12 книги фрагмент из «Географии» Птолемея, ошибочно приписав это сочинение египетскому царю Птолемею Филометру (Пигулевская, 1941. С. 80). Сирийский компилятор составил дополнительный текст к «Географии» Птолемея (Пигулевская, 1941. С. 81), в котором поместил ценные сведения о народах Закавказья и Северо-Восточного Кавказа (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165–166). В частности, Псевдо-Захария определил племена, обитавшие к северу от Дербентского прохода как «языческие», а регион в целом как «области языческих народов» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165–166).

В «Прибавлении» Псевдо-Захарии имеется авторский рассказ о миссионерской деятельности в Прикаспийском Дагестане в 537–555 гг. христианских проповедников из Кавказской Албании и Армении (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166–167). Ценность информации сирийского автора состоит в том, что, во-первых, она основана на сведениях очевидцев этих событий – двух жителей Сирии, проживших в рабстве у местных гуннских племен около 50 лет (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166). Во-вторых, информация Псевдо-Захарии синхронна авторскому «Прибавлению». Дата составления этой части «Хроники» определена из указаний самого автора (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165) как 555 г. (Пигулевская, 1941. С. 81).

Рассказ Псевдо-Захарии содержит ряд интересных конкретных данных, связанных с распространением христианства среди гуннских племен Прикаспия (отношение к христианству различных гуннских племен; перевод Евангелия на «гуннский» язык; постройка кирпичной церкви и др.).

Уникальными являются сведения автора об особенностях адаптации христианского населения (пленников и рабов) в иноконфессиональной и инокультурной среде: создание семей, рождение детей; восприятие языка господствующего этноса; формирование двоеверия – синкретической религии, основанной на христианских ценностях и языческой (местной) религиозной практике.

В настоящей работе привлечены также данные анонимного сирийского автора VIII в., известного как Псевдо-Дионисий Телльмахрский. Его сведения о религии гуннских племен Северного Причерноморья первой половины VI в. соотносятся с некоторыми проявлениями религиозных воззрений населения «страны гуннов» Прикаспия (Псевдо-Дионисий Телльмахрский. Ч. III. С. 87). Псевдо-Дионисий был клирком из г. Амида. Н.В. Пигулевская охарактеризовала его как примитивного и малоспособного компилятора, механически переписавшего свои источники (Пигулевская, 1941. С. 22). Однако благодаря именно этому обстоятельству в его «Хронике» были сохранены в авторской редакции вторая часть «Истории» сирийского автора Иоанна Эфесского (507–586) и полностью – «Хроника» другого сирийского историка начала VI в. Иешу Стилита (Пигулевская, 1941. С. 22–23). Часть III «Хроники» Псевдо-Дионисия, как указал сам автор, в разделе от 408 до 578 гг. позаимствована им у Иоанна Эфесского, который относил события религиозного характера, происшедшие у гуннов Боспора, к 534 г. Данные Псевдо-Дионисия совпадают со сведениями «Церковной истории» византийского историка VI в. Малалы и частично подтверждаются Михаилом Сирийцем (XII в.) (Чичуров, 1980. Прим. 69. С. 79). Они также сопоставимы с информацией Феофана Исповедника под 527–528 г. (Феофан Исповедник II. С. 51), но отличаются от нее некоторыми важными для характеристики религии фактами.

4. Арабоязычные источники

Некоторые сведения о религиозных традициях у кочевых племен Прикаспия VII–VIII вв. имеются и у арабоязычных

авторов IX–XIII вв. Кавказская тематика в их трудах – это в основном описания арабо-хазарских войн VII и VIII вв., дополненные данными о налоговой политике халифата в покоренных областях Прикаспия и горных районах (Генко, 1941). Часто авторы помещали в свои сочинения информацию о необычных для восприятия мусульман языческих ритуалах местного населения.

В трудах арабоязычных историков IX–XIII вв. имеются данные об обряде вызова дождя жителей города Баланджара (Прикаспийский Дагестан), относящиеся к 652/653 г. В их основе лежит информация поэта Ибн Джуманы ал-Бахили, который в одном из своих сообщений упомянул о священных для мусульман могилах знаменитых полководцев периода завоевательных походов Арабского халифата. Одна из святынь находилась в Средней Азии (у поэта ошибочно назван Китай), другая – в Баланджаре в Прикаспии. Поэт не назвал имен погибших полководцев, но упомянул о необычном обряде вызова дождя жителями Баланджара, в котором были задействованы мощи легендарного арабского полководца Салмана Ибн Раби'а, погибшего при штурме города в 652/653 г. Арабоязычные авторы отдавали должное его военным подвигам и упорству в покорении Прикаспийского Дагестана (Баланджар арабоязычных авторов). Одни из них отметили заслуги полководца (Халифа Б. Хайат II. С. 445–446; Ал-Йакуби. С. 5; Ал-Куфи II. С. 11; Ал-Куфи III. С. 457), другие дополнили эти данные цитатой из стихотворения Ибн Джуманы, тем самым информируя читателей о посмертной участи героя-полководца (Ал-Балазури. С. 14; Ибн ал-Факих. С. 13). В сочинении Ибн Кутейбы дан комментарий к процитированному стихотворению Ибн Джуманы, разъясняющий суть обряда с использованием мощей арабского полководца (Ибн Кутейба. С. 100–101). Историки ат-Табари и Ибн ал-Асир, а также географ Якут (XIII в.), не ссылаясь на источник информации, привели новые подробности об этом обряде вызова дождя (Ат-Табари I. С. 76; Ат-Табари II. С. 449, 452; Ибн ал-Асир I. С. 19; Якут. С. 101).

Источники дополнительных данных об обряде вызова дождя у племен Прикаспия, приведенные Ибн Кутейбой, ат-

Табари и другими арабоязычными авторами, не установленны. Некоторые исследователи считают сюжет об обряде вызова дождя баланджарцев в сочинениях арабоязычных авторов и в местной исторической хронике «Дербенд-наме» «легендарным», «фольклорным» и имеющим дагестанское происхождение (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 30). А.Н. Генко, собравший подборку сведений арабоязычных авторов об этом обряде, назвал их интересными в «историко-этнографическом отношении» (Генко, 1941. С. 100).

Арабоязычные авторы, поместившие в своих сочинениях информацию об этом обряде, считаются среди исследователей основательными, а их сведения признаются достоверными.

Ал-Балазури (ум. в 279/892 г.), автора сочинения «Книга завоевания стран», в котором повествуется об арабских завоеваниях периода распространения халифата, высоко ценил И.Ю. Крачковский (Крачковский, 1957. С. 156). В книге ал-Балазури дан сжатый обзор арабских завоеваний от Мухаммеда до халифов второй половины IX в. Источниками ал-Балазури были не дошедшие до нас сочинения и документы, а также сведения, собранные автором у представителей исторической науки в завоеванных областях (Жузе, 1927. С. 3; Гараева, 2002. С. 442–443). Сведений о его жизни сохранилось очень мало. Он родился в Египте, но предки его были персидского происхождения. Ал-Балазури был близок ко двору и являлся воспитателем наследного принца Абдуллаха, сына халифа ал-Му'тазза (866–869), для которого, как полагают, и была написана «Книга завоевания стран» (Жузе, 1927. С. 3).

Целый раздел книги ал-Балазури посвящен завоеванию Восточного Кавказа, в нем содержатся, в частности, данные о первых арабских походах в Прикаспийский Дагестан в 40–50-х гг. VII в. и подробные отчеты об арабо-хазарских войнах VIII в. В этом разделе изложена история завоевания арабами Дербента, областей Южного и Центрального Дагестана, а также освещаются операции по завоеванию области Баланджар и его одноименного города. Автор назвал имя погибшего у стен Баланджара в 652–653 г. арабского полко-

водца и привел отрывок стихотворения поэта Ибн Джуманы, упоминавшего о его могиле в Баланджаре. В неточном переводе П.К. Жузе (Генко, 1941. Прим. 1. С. 101) стихотворения Ибн Джуманы информация об обряде вызова дождя в городе Баланджаре утрачена (Ал-Балазури. С. 14).

Ибн ал-Факих (сын законоведа), подлинное имя которого Абу-Бекр Ахмед Ибн-Мухаммед-Ибн-Исхак ал-Хамаданий, является автором обширного компилятивного сочинения «Книга о странах», составленного около 290 г.х. / 902–903 г. Он считается образованным автором. В подлиннике его труд не сохранился, науке известен сокращенный вариант, составленный другим автором. Источниками для Ибн ал-Факиха были сочинения предшественников, но главным образом Джейхани.

Ат-Табари (839–923) – это крупнейший арабоязычный историк, автор многотомного исторического сочинения «История пророков и царей». Его труд начинается от сотворения мира и охватывает историю главных мусульманских народов до 914/915 г. Ат-Табари родился в г. Амуле провинции Табаристан (южное побережье Каспийского моря), по происхождению он иранец, получил классическое арабское образование, много путешествовал. Источниками ат-Табари были сочинения предшественников второй половины VIII – первой половины IX в. (Шихсаидов, 1986. С. 66; Гараева, 2002. С. 443). Исследователи отмечают полное отсутствие критики ат-Табари к своим источникам (Бартольд, 1963 а. С. 47), однако истинность сообщений ат-Табари (часто он приводил несколько версий) устанавливается данными более позднего арабского историка Ибн ал-Асира, основанными на сведениях ал-Куфи и ат-Табари. Высокую добросовестность и критическое отношение к источникам Ибн ал-Асира отмечают многие исследователи.

Ат-Табари привел в своих сочинениях лаконичную сводку основных событий арабо-хазарских войн на Кавказе в VII и VIII вв. Имеется у него информация и о некоторых религиозных обрядах населения Прикаспийского Дагестана. Историк в двух местах своего труда упомянул об обряде вызова дождя у жителей Баланджара. При описании событий 22 г.х. / 642–643 г. (завоевание ал-Баба) ат-Табари отметил

трагическую судьбу арабского полководца Абд ар-Рахмана б. Раби'а (у других авторов назван его брат Сальман), прославившегося проведением военных акций в Прикаспии во времена халифа Умара (634–644) и убитого в битве за г. Баланджар при халифе Усмани (644–656) (Ат-Табари II. С. 449). А.Р. Шихсаидов перевел этот пассаж так: «... и настигла беда Абд ар-Рахмана» (Ат-Табари I. С. 74). Ат-Табари привел и другую версию военных подвигов Абд ар-Рахмана и, сообщая о его гибели под Баланджаром, упомянул об обряде вызова дождя его жителями, в котором были задействованы мощи арабского полководца (Ат-Табари II. С. 449). В переводе А.Р. Шихсаидова пассаж с информацией об этом обряде опущен (Ат-Табари I. С. 74).

При описании событий 32 г. х. (652 г.) ат-Табари привел более подробные сведения о разгроме арабских войск под Баланджаром и о гибели во время штурма города арабского полководца. Автор повторил в этом сообщении информацию об обряде вызова дождя, проведенного местными жителями, дополнив ее некоторыми подробностями (Ат-Табари I. С. 76; Ат-Табари II. С. 452). В отличие от других авторов ат-Табари отметил, что мощи арабского полководца использовались также в военно-религиозном обряде на победу в сражении (Ат-Табари II. С. 452). В переводе А.Р. Шихсаидова опущен пассаж с этой информацией (Ат-Табари I. С. 76).

Ибн ал-Асир (1160–1234), автор 12-томного труда «Полный свод истории», который по образному определению А.П. Новосельцева, является венцом жанра всеобщей истории в мире ислама (Новосельцев, 1990. С. 27). Историк использовал разные источники, в том числе сочинения предшественников – ат-Табари, ал-Куфи, Ибн Мискавейха и других, сравнивая имеющиеся в них сведения и дополняя их. Большое место в сочинении Ибн ал-Асира отведено описанию военных операций арабо-хазарских войн VII–VIII вв. Среди сведений религиозного характера, как отмечалось, приведены данные об обряде вызова дождя в городе Баланджаре (Ибн ал-Асир I. С. 19).

Представляют определенный интерес также данные арабоязычного географа Ибн Русте (писал между 903–913 гг.),

автора многотомной энциклопедии «Дорогие ценности». В.Ф. Минорский полагал, что события, описанные Ибн Рус-те в сохранившемся 7-м томе, датируются временем не позже 290 г.х. / 902 г. (Минорский, 1963. С. 217). Высказаны также суждения, что данные Ибн Рус-те восходят к полной редакции труда Ибн Хордадбеха (ок. 820 г.) и датируются IX в. (См.: Новосельцев, 1990. С. 11–12). Ибн Рус-те подробно описал некоторые языческие обряды населения горного и предгорного Дагестана (поклонение мощам и священному дереву, погребальный ритуал), имеющие соответствия в ритуальной практике населения «страны гуннов» Прикаспия VII в. (Ибн Рус-те I. С. 45, 49; Ибн Рус-те II. С. 219–220). Важно также, что автор отнес введение этих ритуалов за три века ранее описываемых событий (Ибн Рус-те I. С. 49; Ибн Рус-те II. С. 220), что соответствует примерно 600 г. (Минорский, 1963. Прим. 14. С. 220).

Ибн Рус-те указал также на идентичность религии хазар и тюрков (Ибн Рус-те I. С. 43), что дает возможность расширить источниковедческую базу при характеристике религии населения Прикаспия. Некоторые данные арабоязычных авторов о религиозной практике хазар X в. важны для понимания сущности отдельных ритуалов родственных им племен Прикаспийского Дагестана VII в. В частности, информация армяноязычного историка VII в. Мовсеса Каланкатуаци и византийского хрониста VIII в. Феофана Исповедника об обожествлении власти и личности кагана у тюрков соотносится с данными Ибн Фадлана и Ал-Истахри о сакрализации личности кагана у хазар (Ибн Фадлан. С. 146–147; Ал-Истахри. С. 51, 53). Ибн Фадлан, автор сочинения «Рисале» («Записка»), составил его в качестве отчета, будучи секретарем посольства халифа ал-Муктадира (908–932) в Волжскую Булгарию в 921 г. О Хазарии у Ибн Фадлана данных немного, но, по оценке А.П. Новосельцева, они «первоклассной ценности» (Новосельцев, 1990. С. 12–13). Помимо указанных данных интересны также приводимые Ибн Фадланом сведения о погребальном обряде кагана хазар и представлениях хазар о потустороннем мире и смерти (Ибн Фадлан. С. 146–147).

5. Дагестанские источники

Несколько важных сюжетов с данными о религиозных ритуалах населения Прикаспийского Дагестана времени арабо-хазарского противостояния на Кавказе описаны в местной дагестанской исторической хронике «Дербенд-наме», освещающей историю ирано-дагестанских и арабо-хазарских взаимоотношений в период с V по VIII вв. В одном из них описаны обстоятельства захоронения арабского полководца Сальмана Ибн Раби'а в городе Анджи одноименного владения, тело которого долгое время не было предано земле (Дербенд-наме I. С. 31; Дербенд-наме Ia. С. 145; Дербенд-наме II. С. 50–51; Дербенд-наме III. С. 24). Эти материалы перекликаются со сведениями арабоязычных источников IX в. об использовании останков знаменитого арабского полководца жителями Баланджара в обрядах вызова дождя и на победу.

В отличие от арабоязычных источников дагестанская хроника содержит некоторые дополнительные данные о религиозной практике местного населения, в ней сообщается о жречестве и его составе (жрецы-астрологи), показана роль жречества в бытовой жизни местных жителей, указан факт принятия ислама правящей верхушкой Прикаспийской области Хазарии (Дербенд-наме I. С. 31; Дербенд-наме Ia. С. 145; Дербенд-наме II. С. 50–51; Дербенд-наме III. С. 24).

В «Дербенд-наме» имеются, на наш взгляд, уникальные данные о наличии в войске кагана хазар (события первой половины VII в.) десятитысячного отряда воинов, обозначенных в источнике как «кафиры-христиане» (кафир терсан) (Дербенд-наме II. С. 49; Дербенд-наме III. С. 23). Исследователи памятника обращают внимание на этот факт, но не объясняют его (Дербенд-наме II. Прим. Г.М.-Р. Оразаева № 99; Дербенд-наме III. Прим. Г.М.-Р. Оразаева № 98). Однако данные «Дербенд-наме» о наличии христиан в войске кагана в середине VII в. согласуются с сообщением анонимного сирийского автора VI в. Псевдо-Захарии о бытовании среди местного (гуннского) населения христиан в лице пленников, рабов и их потомков и указанием армяноязычного историка Мовсеса Каланкатуаци о наличии христи-

анского населения в «стране гуннов» накануне проведения христианской реформы 682 г.

Что касается самого источника, то о нем в литературе имеются добротные исследования. «Дербенд-наме» («Книга о Дербенте») написана Мухаммедом Аваби Акташи, выходцем из с. Эндирей на р. Акташ в Северном Дагестане, в XVI или в начале XVIII в. (См.: Саидов, Шихсаидов, 1980. С. 10–12; Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 15–19; Оразаев, 1993. С. 7, 11–12). Источником для написания «Дербенд-наме», как это отмечено её автором в предисловии, послужило более пространное историческое сочинение с одноименным названием. «Дербенд-наме» Аваби Акташи, по существу, является сокращенным и упрощенным его вариантом (Бартольд, 1973. С. 475). Исследователи отмечают большую зависимость первой части «Дербенд-наме» (до VIII в.) от арабоязычных авторов (ал-Балазури, ал-Куфи, Бал'ами, ат-Табари, Ибн ал-Асир и др.), но в своих сюжетах она более близка к тексту сочинения ал-Куфи (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 33). Прослеживается в первой части «Дербенд-наме» и вкрапление в основной текст местного материала (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 33–34).

Известно более сорока списков «Дербенд-наме» Аваби Акташи, составленных на персидском, азербайджанском, арабском и некоторых дагестанских языках (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 21). Наиболее ранним списком является рукопись, хранящаяся в библиотеке им. Салтыкова-Щедрина (Санкт-Петербург), помеченная 1099 г.х. / 1687–1688 г. (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 21), но ее версия является более поздней, чем версия другого Румянцевского списка 1815–1816 г. (рукопись Румянцевского музея, ныне ОР РГБ – г. Москва). Еще один, Петербургский (Ленинградский) список 1810 г. (Институт восточных рукописей РАН) практически совпадает с Румянцевским, но он, как установлено, является протографом для него, т.е. Румянцевская рукопись была скопирована с Петербургской. В обоих списках, в отличие от других, сохранилось авторское предисловие Аваби Акташи, где указано его имя, намерения автора по сокращению известного труда «Дербенд-наме» и другие

данные. В обоих случаях одинаковы хронология (V в. — 1064 г.) и последовательность описываемых событий. Различия состоят в пропусках, повторах и некоторых орфографических погрешностях, имеющихся в Румянцевском списке.

Все списки «Дербенд-наме» представляют одну редакцию и посвящены одним и тем же событиям, однако арабоязычные тексты в освещении большинства из них кратки и их хронология в сравнении с тюркоязычными списками короче на 150 лет. Только в Румянцевском 1815–1816 г. и Петербургском 1810 г. списках хронология событий доведена до 1064 г.

6. Дополнительные источники

Выше отмечалась важность дополнительных источников для реконструкции религиозных представлений племен Прикаспийского Дагестана в раннем средневековье — данных о религии армян в древности и раннем средневековье Страбона, Моисея Хоренского, Фавстоса Бузанда, Мовсеса Каланкатуаци; сведений о верованиях кавказских албан Страбона и Мовсеса Каланкатуаци; информации о религиозной практике европейских гуннов Клавдия Клавдиана, Аммиана Марцеллина, Приска Панийского, Иордана; материалов о религиозных обычаях тюрков Менандра Византийца, Феофилакта Симокатты, а также сведений религиозного характера о скифах, аланах, хазарах и других народах.

Несомненный интерес представляют также сведения о религии племен хунну китайских исторических хроник и тождественные данные о тюрках китайских и древнетюркских источников.

Китайские династийные хроники содержат относительно большой объем информации о мировоззрении и религиозной практике кочевых племен Центральной Азии — хунну, ухуаней и тюрков-тугю. Несмотря на лаконичность данных, они позволяют воссоздать духовный мир кочевых племен пояса Великой степи от 207 г. до н.э. по VIII в. н.э. Многие из описанных китайскими историками религиозных представлений племен хунну, ухуаней и тюрков-тугю нахо-

дят соответствие в религиозной практике населения Прикаспийского Дагестана времени Великого переселения народов (IV–VII вв.). Эти данные необходимы для установления генетической связи типологически тождественных верований кочевых племен Прикаспия и регионов Центральной Азии и Южной Сибири как исходной территории обитания племен, внедрившихся в Прикаспийский регион в IV–VII вв.

Тождественность религиозных воззрений племен хунну и населения Прикаспия просматривается в поминальных обрядах годового цикла, составе пантеона божеств (Бичурин, 1950. I. 3. С. 40; 119. С. 119), спортивных игрищах как составных элементов поминальных обрядов (Бичурин, 1950. I. 119. С. 119), обычае левирата как заключительной части цикла погребально-поминальных обрядов (Бичурин, 1950. I. 3. С. 40; 19. С. 52; 28. С. 58), астральных культах (Бичурин, 1950. I. 16. С. 50), скульптурных изображениях божеств (Бичурин, 1950. I. 39. С. 65), скорбном ритуале самоистязания (Бичурин, 1950. I. 16. С. 50).

С религиозными представлениями племен ухуаней, обитавших у северо-восточных пределов Китая, соотносится комплекс верований, включавший почитание объектов природы (небо, земля, Солнце, Луна, звезды) и культ предков-героев (Бичурин, 1950. II. 153. С. 143), а также обычай левирата. Общими являются и некоторые ритуалы погребально-поминального цикла – оплакивания умерших, исполнение ритуальных плясок и песен.

С комплексом религиозных верований тюрков-тугю население Прикаспия связывает много общих проявлений. Это наличие сословий священнослужителей и их большое влияние на функционирование социума (Бичурин, 1950. VI. 258. С. 222; 259. С. 222; 271. С. 231), культы объектов природы (Луна, Солнце, гора) (Бичурин, 1950. VI. 269. С. 230; 271. С. 231; 338. С. 277), центральный культ Неба (Бичурин, 1950. VI. 271. С. 231; 338. С. 277), культ священного дерева (Бичурин, 1950. VI. 259. С. 222), годовой цикл похоронно-поминального обряда (Бичурин, 1950. VI. 271. С. 231; 341. С. 279), ритуалы погребального обряда (самоистязание, возведение храма и стелы, демонстрация останков жертвенных животных) (Бичурин, 1950. VI. 269. С. 230), а также ритуал

левирата как составной элемент поминального обряда (Бичурин, 1950. VI. 269. С. 230). Общими являются и обряды календарного цикла (Бичурин, 1950. VI. 258. С. 222; 259. С. 222).

Очень важную информацию о религии тюрков, сопоставимую с религией племен Прикаспия, помимо китайских источников, содержат памятники письменности тюрков — двуязычные надписи (Большая и Малая) на стеле в честь Кюль-тегина (VIII в.), надпись на стеле в честь советника нескольких тюркских ханов конца VII — первой трети VIII в. Тоньюкука и «Гадательная книжка» предположительно X в. с описанием примет и поверий тюрков.

В надписях на стелах древних тюрков сопоставимыми с религиозной практикой племен Прикаспия являются данные о составе пантеона божеств (Памятник Кюль-тегина II. 10–11. С. 37; 19. С. 38; 31. С. 40; Памятник Тоньюкука. 38. С. 68), о культе божества Неба и его функциях (Памятник Кюль-тегина I. 1. С. 33; Памятник Кюль-тегина II. 10–12. С. 37; 22. С. 39; 25. С. 39; 50. С. 43; Памятник Тоньюкука. 3. С. 64), о культе божества Земли-Воды (Памятник Кюль-тегина II. 10–11. С. 37; 19. С. 38; 22. С. 39). Схожие черты имеют ритуалы оплакивания умершего (Памятник Кюль-тегина II. 4. С. 36; 51. С. 43), идентична также особая символика перекрестков дорог (Памятник Кюль-тегина I. 12. С. 35).

Из данных «Гадательной книжки» важна информация о культе Неба и функциях божества Неба (Гадательная книжка. 22. С. 86; 25. С. 86; 57. С. 89; 93. С. 90–91), культе Солнца (Гадательная книжка. 39. С. 87; 80. С. 89) и богах путей (Гадательная книжка. 2. С. 85; 73. С. 90; 16. С. 86).

Некоторые незначительные данные религиозного характера имеются и в хазарских источниках на древнееврейском языке, в частности, в ответном письме царя Иосифа испанскому сановнику Хасдаи ибн Шафруту, которое датируется XI — началом XII в. (Новосельцев, 1990. С. 5). Науке известна краткая и пространная редакции этого документа, обе признаются подлинными, но подвергшимися некоторому

редактированию в средневековье (Коковцов, 1932. С. XV–XXVI). Представляют интерес сведения царя Иосифа о религии хазар периода язычества – о поклонении скульптурным изображениям богов и существовании сословия священнослужителей, определенного в источнике как «гадатели» (Иосиф. С. 75).

Хотя круг авторов, оставивших сведения о религиозных представлениях населения Прикаспийского Дагестана в эпоху Великого переселения народов не так обширен, а сами данные за некоторым исключением отрывочны, лаконичны и в ряде случаев сложны для понимания, но их многообразная информативность позволяет реконструировать как проявления религиозности многочисленных этносов, так и эволюцию их религиозных представлений на протяжении около 400 лет. По данным письменных источников восстанавливается состав пантеона богов и их функции, высвечиваются культы объектов и сил природы, выявляется наличие культовых объектов и определяется их функциональность. Возможна также реконструкция состава и структуры организации священнослужителей.

В материалах письменных источников имеются данные, позволяющие реконструировать пространственные представления населения Прикаспия об устройстве мира, выявить проявления палеопсихологии разноэтнического населения, представляющего многочисленные социальные страты.

ГЛАВА 2

ИСТОРИОГРАФИЯ

Первым исследователем проблемы религиозных представлений населения Прикаспийского Дагестана раннего средневековья, по всей вероятности, следует признать автора «Истории страны алван» Мовсеса Каланкатуаци (VII в.). Описывая религиозные представления населения «страны гуннов», зафиксированные участниками албанской христианской миссии в 682 г., Мовсес Каланкатуаци дал оценку некоторым обрядам, а также предпринял попытку сопоставить отдельные составляющие религиозных представлений населения «страны гуннов» с традициями других народов. Он привел для имени бога Неба местных тюркоязычных племен – Тенгри-хана персидский аналог в форме Аспандиат (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Эта аналогия, – возможно, неточная и ошибочная, отражает понимание автором конкретных проявлений религиозности местного населения Прикаспия. Будучи знакомым с древнегреческой мифологией и мифологией переднеазиатских народов, Мовсес Каланкатуаци, оценивая обычай левирата в обрядах похоронно-поминального цикла (женитьба сына на вдове отца, брата на вдове брата), обозначил его как проявление местными жителями характерных склонностей богини красоты и любви Афродиты: «Также преданные афротидиным желаниям согласно языческим нравам своим, они брали в супружество жену отца; у них два брата имели одну жену, и брали также разных жен» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 194). В дословном переводе, имеющемся в издании 1984 г., – «сладостратием присущим Афродите» (Смбатян, 1984 б. Прим. 154. С. 213). Афродита в греческой ми-

фологии выступала как богиня любви и красоты. Она была наделена космической функцией любви, пронизывающей весь мир. Ее любовной власти подчинялись и боги, и люди. Ее первоначальный статус – богиня плодородия, вечной весны и жизни. Позднее ее связывали со стихийной сексуальностью и плодovitостью. Ее считали также богиней гетер, а сама Афродита именовалась гетерой и блудницей. Поклонение Афродите культивировалось главным образом в Греции и Риме. Но данные Геродота свидетельствуют о распространении культа Афродиты Урании также в Сирии, Персии, у арабов и скифов (См.: Лосев, 2000. С. 132–135).

Некоторые оргиастические ритуалы, связанные с аграрным культом (призывы священнослужителей к Земле), Мовсес Каланкатуацци определил как неистовое, сладостное (*aphrodisiac*) колдовство (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 162), т.е. обозначил его качествами, присущими богине Афродите.

Заслугой Мовсеса Каланкатуацци является включение в основной текст повествования о религии «страны гуннов» эпистолярных документов – дипломатических грамот-посланий, в которых содержалась дополнительная информация о характере религии населения Прикаспийского Дагестана (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. ХLIII–ХLV. С. 209–212; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. ХLIII–ХLV. С. 133–134; Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. ХLIII–ХLV. Р. 168–170).

В новейшее время к ранним историографам проблемы религиозных воззрений населения Прикаспийского Дагестана необходимо причислить первых издателей текста «Истории страны алван», в своих комментариях затрагивавших отдельные вопросы его религиозных проявлений: Э. Борэ (1847 г.), М. Броссе (1851 г.), Н. Эмин (1860 г.), К. Шахназарян (1860 г.), К. Патканьян (1861 г.), Й. Маркварт (1929 г.). В частности, интересным является рассмотрение семантики одного из сложных по статусу и функциям мифологических персонажей по имени Аспандиат, предложенное Й. Марквартом и повторенное Н. Адонцем в книге «Армения в эпоху Юстиниана» (Адонц, 1908. С. 447). Исследователи

пытались найти авторскую параллель богу Тенгри-хану в форме Аспандиат в иранском эпосе (герой Спандиат) и в армянской средневековой номенклатуре военных должностей (начальник конницы имел звание спандарат). Н. Адонц высказал предположение, что представители рода иранского персонажа Спандиата командовали царской конницей (Адонц, 1971. С. 447).

Исследователи, рассматривая вопросы о религиозных представлениях населения «страны гуннов» Прикаспия, привлекали в основном данные одного источника – «Историю страны алван» Мовсеса Каланкатуаци (А.Р. Зильфельдт-Симумяги, Я.А. Федоров, С.А. Плетнева, А.В. Гадло, С.Г. Кляшторный, А.П. Новосельцев). М.И. Артамонов помимо информации Мовсеса Каланкатуаци использовал также сведения некоторых арабоязычных авторов. А.Н. Генко ввел в научный оборот данные целого ряда арабоязычных авторов для иллюстрации обряда вызова дождя местного населения Прикаспийского Дагестана.

Обобщающих трудов по религии населения Прикаспийского Дагестана в эпоху Великого переселения народов в литературе нет. Большинство работ, в которых затронуты различные аспекты этой проблемы, являются исследованиями, в которых освещены история Западнотюркского и Хазарского каганатов, этническая история Северо-Кавказского региона (М.И. Артамонов, С.А. Плетнева, А.В. Гадло, С.Г. Кляшторный, А.П. Новосельцев). В работах других авторов некоторые вопросы религии местного населения затронуты в связи с постановкой иных проблем (А.Р. Зильфельдт-Симумяги, А.Н. Генко).

Определенный интерес представляет статья А.Р. Зильфельдта-Симумяги «К вопросу о языке хазар», являющаяся расширенным вариантом тезисов диссертации, над которой в это время работал автор (Зильфельдт-Симумяги, 1937. С. 47–53). Учитывая актуальность разработок А.Р. Зильфельдта-Симумяги, его исследование было переиздано в 1988 г. (Зильфельдт-Симумяги, 1988 а. С. 83–88).

Автор выделил 24 положения, в которых рассмотрел вопросы лингвистического определения хазарского языка. Зильфельдт-Симумяги провел этимологический анализ, как

он сам определил, «...скудных обрывков хазарского лексикона, который пришлось собрать из греко-византийских, армянских, грузинских, арабских и еврейских источников» (Зильфельдт-Симумяги, 1988 а. С. 84). Им проанализированы имена собственные хазар, их титулатура, этнонимика и топонимика. В том числе определена этимология имен двух священных персонажей населения «страны гуннов» – Тенгри-хана и Куара (Зильфельдт-Симумяги, 1988 а. С. 85. Тезис 16). Имя верховного божества «страны гуннов» Тенгри-хана автор вывел из тюрко-монгольских языков, а имя бога Куара – из языков самодийской группы (ненцы, энцы, нганасаны, селькупы), входящей вместе с языками финно-угорской группы в уральскую языковую семью (Напольских, 1997. С.81 и др.). Тезис о происхождении их имен у А.Р. Зильфельдта-Симумяги чрезвычайно лаконичен, в нем только намечены пути поисков, что обуславливалось формой исследования.

Сам автор, оценивая опубликованный вариант своего труда, писал: «...по этому скелету все же трудно судить о потрохе, мясе, нервах и покровной ткани всей работы» (Зильфельдт-Симумяги, 1988б. С. 82). Предложенная исследователем этимология обозначений этих персонажей справедлива отчасти (этимология Тенгри-хана). Этимология второго персонажа выводится современными исследователями из среднеперсидского языка (В.Б. Хеннинг, С.Г. Кляшторный, А.П. Новосельцев).

В статье А.Н. Генко «Арабский язык и кавказоведение», в основу которой положен доклад автора «О значении арабских материалов для изучения истории Кавказа», прочитанный на второй сессии ассоциации арабистов в октябре 1937 г. (Генко, 1941. С. 81–110), обращено внимание на важность данных ряда арабоязычных историков и географов IX–XIII вв. для реконструкции одного из обрядов местного населения (обряд вызова дождя) (Генко, 1941. С. 100–102). Автор интерпретировал его как веру в магическую силу костных останков «людей чем-либо выдающихся» (Генко, 1941. С. 101). Переводы А.Н. Генко на русский язык отрывков из сочинений арабских авторов, помещенные им в статье, сделали доступными чрезвычайно важные сведения

арабских источников о культовых сооружениях в «стране гуннов», о некоторых чертах похоронного обряда, об обряде вызова дождя (Генко, 1941. С. 101).

Эти же данные об обряде вызова дождя в передаче ат-Табари рассматривал и М.И. Артамонов в «Истории хазар» (Артамонов, 1962. С. 178–179; 2002. С. 196), однако интерпретируя их как «...почитание хазарами тела убитого врага» (Артамонов, 1962. С. 179; 2002. С. 196). Используя русский перевод ат-Табари с немецкого, М.И. Артамонов показал в несколько искаженном виде одну из черт погребального обряда местных племен. Он указал, что тело убитого арабского полководца, использовавшееся в проведении некоторых обрядов земледельческого цикла, хранилось местными жителями в большом сосуде, «вероятно, в законсервированном виде» (Артамонов, 1962. С. 179; 2002. С. 196). Однако в арабоязычном аналоге текста сочинения ат-Табари говорится о «корзине», т.е. сплетенном из прутьев погребальном атрибуте (гроб), в котором и находились почитаемые останки выдающегося полководца (Ат-Табари I. С. 76; Ат-Табари II. С. 449, 452).

Более обстоятельно М.И. Артамонов рассмотрел в своем труде религиозные воззрения населения «страны гуннов» 80-х гг. VII в., основываясь на данных Мовсеса Каланкатуаци (Артамонов, 1962. С. 187–188; 2002. С. 205–206). Исследователь воссоздал пантеон богов «страны гуннов», в котором выделил «владыку неба» Тенгри и «бога-громовика» Куара (Артамонов, 1962. С. 187; 2002. С. 205). А.Н. Бернштам определял Тенгри-хана как «небесного царя» (Бернштам, 1951. С. 167). Истоки верований населения «страны гуннов» в божество Неба М.И. Артамонов отнес к хуннскому и древнетюркскому времени. Автор также привел перечень основных верований этого политического образования, однако не подверг аналитическому разбору их содержание. М.И. Артамонов вычленил из системы верований «страны гуннов» блок похоронно-поминальных обычаев и определил некоторые ритуалы (самоистязание родственников умершего) как маркирующие состояние скорби (Артамонов, 1962. С. 187; 2002. С. 205). Автор также выделил в социальной стратификации «служителей культа», отправлявших языче-

ские обряды (Артамонов, 1962. С. 187–188; 2002. С. 205–206). Оценка им религии «страны гуннов» как выступающей «...в формах обычных для варварского общества» спорна и требует углубленной аргументации. Ценными являются указания М.И. Артамонова на общность форм религии ее населения и религии «...тюрков, хазар и болгарских племен», а также его замечание о многих соответствиях религии «страны гуннов» VII в. «...в культовых обычаях, пережиточно сохранившихся на Кавказе» (Артамонов, 1962. С. 188; 2002. С. 206).

Я.А. Федоров в пространной статье «Хазария и Дагестан» (Федоров, 1972. С. 18–39) попытался вычленить этнические группы в «стране гуннов», определенной им как «страна Сувар», основываясь на анализе данных Мовсеса Каланкатуаци о религии населения Прикаспия. Исследователь пришел к выводу, что культ бога Неба Тенгри-хана, как и ряд других проявлений религиозности, был привнесен в Кавказский регион савирами, отюреченными еще во время их пребывания в Южном Приуралье (Федоров, 1972. С. 23). Культ священных деревьев в «стране гуннов» Я.А. Федоров связывал с религией местного кавказского населения, исходя из того, что «культ священных деревьев чужд степнякам-номадам, зато широко распространен на Кавказе» (Федоров, 1972. С. 24). Это утверждение небесспорное, а сам вопрос об истоках культа священных деревьев в «стране гуннов» сложен и неоднозначен. Культ священных деревьев был характерен в основном для индоевропейских народов, но засвидетельствован также и у тюрков Махмудом Кашгарским (Mahmud al-Kašğari. P. 418; Кляшторный, 1981. С. 132). Культ священных деревьев в обрядности, к примеру, дагестанских народов, исповедующих ислам, имеет различное содержание и обусловлен в одних проявлениях связью с домонотеистическими верованиями (священное дерево в обрядах аграрного и свадебного циклов), в других – канонами ислама (дерево у священных могил). Рациональным, на наш взгляд, является положение Я.А. Федорова о социальной сущности главного священного дуба в «стране гуннов» Прикаспия (Федоров, 1972. С. 24).

В серии работ С.Г. Кляшторного затрагиваются вопросы религии и верований древних тюрков, рассмотрены и данные Мовсеса Каланкатуаци о религии населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана (Кляшторный, 1981; 1984 а–б; 1987 а–б; 1994 а–б; 2000 а–в; 2002; 2006 а). В отличие от предшественников, С.Г. Кляшторный провел на строгой методологической основе системный анализ древнетюркской мифологии. Прослеженные автором типологические совпадения в мифах о богах древнетюркских племенных образований и государств определили место и хронологию мифологии «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана в сложной религиозно-мифологической системе населения степей Евразии периода раннего средневековья. Они также выявили истоки формирования основной сюжетной схемы мифологии «страны гуннов».

В пространной статье «Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках» (Кляшторный, 1981. С. 117–138; 2006 а. С. 241–265), в которой рассмотрены исторические взаимосвязи фольклорных традиций тюркоязычных народов Великой степи в раннем средневековье, автор выделил шесть мифологических сюжетов, составивших три тематических цикла. Цикл космогонии и космологии представлен двумя мифами о сотворении и устройстве мира и космической катастрофе. К циклу, включающему пантеон и социум, отнесены мифы о богах и божественных силах, а также божественном сотворении государства и небесном рождении каганов. Этногония и генеалогия отражены в мифе о происхождении племен тюрк и в мифах о первопредках – культурных героях (Кляшторный, 1981. С. 120–137; 2006 а. С. 244–258). Взаимосвязь мифологии населения «страны гуннов» Прикаспия с древнетюркской мифологией С.Г. Кляшторный проследил в мифах о богах и божественных силах. В частности, автор выявил системные совпадения в составе пантеона «страны гуннов» и в данных по этому вопросу в древнетюркских памятниках письменности (Кляшторный, 1981. С. 132–136; 2006 а. С. 255–257). Совпадения прослеживаются в основном составе пантеонов «страны гуннов» и Тюркского каганата – божество Неба Тенгри, богиня плодородия и покровительница новорожденных Умай, божество

Земля-Вода и боги путей (Кляшторный, 1981. С. 132–135; 2006 а. С. 255–256). С.Г. Кляшторный обратил внимание на то, что сведения армянского автора Мовсеса Каланкатуаци о религии населения «страны гуннов» Прикаспия дают возможность более четко и точно охарактеризовать сущность и функции некоторых персонажей древнетюркского пантеона. В частности, если в древнетюркских памятниках письменности бог Неба Тенгри, «неявно антропоморфизирован», то в мифологии страны гуннов» этот персонаж наделен обликом исполина и героя, занимающего главное положение в иерархии божеств пантеона (Кляшторный, 1981. С. 132; 2006 а. С. 255). Функции двух божеств древнетюркской мифологии – «Йол тенгри» – в памятниках письменности обозначены неявно, что привело к пониманию их и как богов судеб, и как богов пути (Кляшторный, 1981. С. 134; 2006 а. С. 256; Неклюдов, 1981. С. 195–197). Однако данные древнеармянского источника о «неких богах путей» в пантеоне «страны гуннов», по мнению С.Г. Кляшторного, решают вопрос в пользу определения этих персонажей как богов путей (Кляшторный, 1981. С. 134–135; 2006 а. С. 256).

В другой работе «Праболгарский Тангра и древнетюркский пантеон» (Кляшторный, 1984 а. С. 18–22) автором рассмотрены материалы по религии «страны гуннов» Прикаспия как важная иллюстрация сформулированного им положения о «реальной историко-культурной и религиозно-идеологической общности, сложившейся в среде кочевых племен Внутренней Азии, общности, сохраненной ими в ходе многих миграций I тысячелетия н.э.» (Кляшторный, 1984 а. С. 20). Сведения Мовсеса Каланкатуаци о религии населения «страны гуннов» Прикаспия, содержащиеся в «Истории страны алван», С.Г. Кляшторный определил как «неожиданное и яркое подтверждение» вышеназванного вывода (Кляшторный, 1984 а. С. 20).

В пантеоне богов населения Прикаспия исследователь выделил бога Солнца Куара, бога Неба Тенгри-хана, богиню плодородия «Афродиту», божества (божество) «Земля-Вода» и богов путей (Кляшторный, 1984 а. С. 21–22). Вслед за другими исследователями С.Г. Кляшторный рассмотрел проблему двойного имени главного божества «страны гун-

нов» – Тенгри-хан и Аспандиат, второе, по данным источника, исходило из персидской традиции. С.Г. Кляшторный пришел к выводу, что «владыка Верхнего мира» Тенгри-хан обозначен автором повествования Аспандиатом «на персидский манер», и вся информация, связанная с ним, относится к Тенгри-хану (Кляшторный, 1984 а. С. 21). По мнению исследователя, «культ Тенгри-хана владыки Верхнего мира... был центральным культом в царстве Алп-Илитвера. Этот культ до деталей совпадает с тем, что известно о поклонении Тенгри (Небу) у древнетюркских племен Центральной Азии и Сибири» (Кляшторный, 1984 а. С. 21). Автор также считает, что у Мовсеса Каланкатуаци богиня плодородия обозначена как «Афродита», этот персонаж С.Г. Кляшторный связал с образом богини младенцев и плодородия древнетюркского пантеона – Умай (Кляшторный, 1984 а. С. 22). Важным является указание исследователя на соответствие погребально-поминальных обычаев населения Прикаспия ритуалам скорби древних тюрков, сведения о которых имеются в китайских источниках (Кляшторный, 1984 а. С. 22).

Важный вывод автора о религиозных воззрениях в «стране гуннов» – «...кавказский гунно-булгарский пантеон обнаруживает генетическое родство с древнетюркской мифологией...» (Кляшторный, 1984 а. С. 22). Более того, «общность пантеона, мифологии, обрядности, архаических верований и суеверий, установленная между тюрко-огузскими племенами Центральной Азии и гунно-булгарскими племенами Северного Кавказа, – эта общность в большей или меньшей степени распространялась на религиозные верования дунайских праболгар с их культом Тангра (Тенгри, Тенгри-хана)» (Кляшторный, 1984 а. С. 22).

В работе, специально посвященной анализу пантеона «страны гуннов» и его месту в системе верований древнетюркских племен (Кляшторный, 1984 б. С. 64), автор в тезисной форме постулирует положения, разработанные в ранее изданных статьях.

Весьма важной для разработки верований населения региона является статья С.Г. Кляшторного «Древнетюркская цивилизация: диахронические связи и синхронические ас-

пекты» (Кляшторный, 1987 а. С. 58–62). В ней автор показал значение методических приемов для продуктивной разработки проблем религии тюркоязычных племен. Исследователь, анализируя культуuroобразующие факторы древнетюркской цивилизации, показал возможные приемы сопоставления данных памятников древнетюркской письменности. С.Г. Кляшторный проследил содержание древнетюркской культуры в ее развитии: унаследованные элементы, адаптированные и заимствованные элементы, а также новации, возникшие в древнетюркской среде, зафиксированные в памятниках письменности (Кляшторный, 1987 а. С. 58).

В памятниках древнетюркской письменности С.Г. Кляшторный выделил три основополагающих аспекта: палеографический (вопросы времени возникновения древнетюркской письменности и путей ее генезиса), историографический (анализ памятников письменности с позиций отражения в них исторической памяти этнических общностей) и мифологический (рассмотрение верований и мифов древних тюрков) (Кляшторный, 1987 а. С. 58–61). Анализ религиозных воззрений и мифологии древних тюрков привел исследователя к выводу: «Полное совпадение пантеона во всех доступных проверке случаях позволяет рассматривать исследуемое на материале рунических памятников явление как достаточно гомогенное, а источники, его характеризующие, – в единстве, выходящем за границы общности письма и языка» (Кляшторный, 1987 а. С. 60).

Автор выявил системные совпадения в мифологии тюрко-монгольских племен Орхона, гунно-булгар Прикаспия и праболгарских этносов Дуная. Главного небесного бога Тенгри-хана гунно-булгар «страны гуннов» С.Г. Кляшторный соотнес с божеством неба Тенгри орхонского пантеона; божество Земля-Вода – с персонажем Йер-Суб древних тюрков; женское божество плодородия пантеона гунно-булгар – с орхонской богиней Умай; богов путей – с древнетюркскими персонажами пантеона Йол-тенгри (Кляшторный, 1987 а. С. 61). Автор заключил, что «...гунно-булгар-ский пантеон детально совпадает с пантеоном рунических текстов Монголии и Восточного Туркестана. Тот же круг религиозно-идеологических представлений фиксируется у дунайских

болгар» (Кляшторный, 1987 а. С. 61). Основываясь на содержании религиозных представлений гунно-булгарских племен Прикаспия, внедрившихся в регион «не позднее V в.», С.Г. Кляшторный пришел к выводу: «...следует считать, что та сложная религиозно-мифологическая система, которую мы именуем «древнетюркским пантеоном», сформировалась в окончательном виде еще до середины I тыс. н.э.» (Кляшторный, 1987 а. С. 61).

Основные положения о характере пантеона гунно-булгарских племен «страны гуннов» и о его связи с древнетюркским пантеоном включены автором в ряд монографий, посвященных истории населения Евразийских степей (Кляшторный, 1994 а. С. 81–88; 2000 б. С. 156–164; 2002. С. 262–267; 2006 а. С. 313–317). Краткая характеристика религиозных представлений населения Прикаспийского Дагестана, по данным Мовсеса Каланкатуаци, дана С.Г. Кляшторным также в энциклопедическом издании «Мифы народов мира» (Кляшторный, 1987 б; 1994 б; 2000 а. С. 536–537) и других изданиях (Кляшторный, 2000 в. С. 120–125).

С.Ю. Неклюдов в статье «Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей)» (Неклюдов, 1981. С. 183–202), посвященной исследованию их религиозно-мифологических и фольклорно-мифологических взаимосвязей, затронул вопрос о сущности одного из персонажей пантеона гунно-булгарских племен Прикаспия, однако автор не указал источник информации о нем (Неклюдов, 1981. С. 190). Бога Неба Тенгри-хана С.Ю. Неклюдов охарактеризовал как персонифицированное «светлое божество», отличительные черты которого (огромные размеры) отражают «космические масштабы небесного бога», а титул «хан» «указывает на главенствующее положение (во вселенной в иерархической системе богов?)» (Неклюдов, 1981. С. 190). Автор соотнес Тенгри-хана с божеством Неба древнемонгольских племен (Неклюдов, 1981. С. 190).

Вопросы верований гуннов-савир рассмотрены в небольшом пассаже работы С.А. Плетневой «Хазары» (Плетнева, 1976. С. 33–34; 1986. С. 32–33). Автор остановилась на анализе социальной сущности божества Тенгри-хана, определив его «единым божеством» (Плетнева, 1976. С. 33;

1986. С. 33). По мнению исследователя, «поклонение единому божеству – Тенгри-хану – говорит уже о стремлении савир создать какой-то общий культ – культ бога-героя... Культ бога-героя переплетался с культом княжеской власти, с культом вождей. Вполне возможно, что и сакрализация власти самого кагана началась с внедрения культа Тенгри-хана» (Плетнева, 1976. С. 33–34; 1986. С. 33). Однако эти выводы С.А. Плетневой не соотносятся с информацией, содержащейся в источнике. В пантеоне богов «страны гуннов» не было «множества божеств (тенгри)» (Плетнева, 1976. С. 33; 1986. С. 32), их количество сопряжено с представлениями о трехчастном устройстве мира и необходимостью коммуникативной связи между ними. Божество Неба Тенгри, наделенное в армяноязычном источнике титулом «хан», хотя и может восприниматься как глава пантеона, но его функции строго регламентированы и не пересекаются с функциями других божеств. По данным источника, в «стране гуннов» не просматривается и культ княжеской власти. Статус ее правителя – великого князя – соответствует месту этого политического образования в иерархической системе племенных союзов сначала Западнотюркского, а затем и Хазарского каганатов. Личность и власть великого князя Алп-Илитвера не были сакрализированы, в социальной структуре существовали органы управления, ограничивавшие его полномочия (Гмыря, 1995. С. 166–170).

Разбору религиозной ситуации в «стране гуннов» Прикаспийского Дагестана в период проведения христианизации 682 г. посвящены некоторые исследования А.В. Гадло, основанные на данных Мовсеса Каланкатуаци (Гадло, 1979. С. 142–148; 1980. С. 41–43; 1986. С. 18–19). Основной научный интерес автора был сосредоточен на выявлении социальной сущности религиозной реформы – перехода к христианскому вероисповеданию. А.В. Гадло выделил в общественной структуре «страны гуннов» несколько политических сил, вовлеченных в социальный конфликт и поразному использовавших процесс христианизации (Гадло, 1979. С. 144–145; 1980. С. 42; 1986. С. 18–19). Позиция автора по вопросам социальной сущности религиозной реформы 682 г. четко не выражена, к тому же ряд положений ав-

тора не находит отражения в источнике, а терминологический аппарат осовременен.

Исследователь проанализировал также пантеон богов «страны гуннов», определив его как «неразвитый» (Гадло, 1979. С. 146) в силу отсутствия соподчинения входящих в него персонажей. А.В. Гадло выявил характер и функции только двух мифических образов. Центральное место в пантеоне отведено им божеству солнца-грома, имевшему, по мнению А.В. Гадло, тройное обозначение: Куар–Аспандиат–Тенгри-хан (Гадло, 1979. С. 146–147). Каждое из наименований соотнесено автором с религиозными представлениями двух основных групп населения «страны гуннов»: Куар и Аспандиат – с религиозными верованиями местного населения (ираноязычные кочевники массагеты-маскуты), Тенгри-хан – с религией пришлых тюркоязычных племен. Последнее, как считал исследователь, приспособили местный культ под собственные верования в божество Неба (Гадло, 1979. С. 147).

Исходя из этих положений, автор наделил божество по имени Куар характерными чертами и функциями, относящимися, по данным источника, ко всем персонажам пантеона. Однако содержание сведений Мовсеса Каланкатуаци не дает возможности совмещения функций божества молнии и грома Куара с функциями центрального персонажа пантеона Тенгри-хана. В источнике различается также религиозная практика, связанная с каждым из персонажей пантеона, однако А.В. Гадло сосредоточил данные о ней на одном персонаже – божестве Куаре (Гадло, 1979. С. 146–148).

В ряде случаев положения исследователя не соответствуют данным источника. В частности, А.В. Гадло отмечал, что божеству Куару «...приносились в жертву туши жареных лошадей...» (Гадло, 1979. С. 146), в источнике отмечено, что жертвой ему служили пораженные громовым ударом люди и объекты. А.В. Гадло также утверждал, что «особым поклонением пользовались места погребения лиц, убитых молнией, где также приносились жертвы и оставлялись шкуры жертвенных животных» (Гадло, 1979. С. 148). Однако в источнике речь идет не о «погребениях» убитых молнией лиц, а о представлениях населения, отождеств-

лявших пораженных молнией лиц и предметы с жертвой божеству Куару (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 155). Никаких данных о жертвоприношениях божеству Куару в виде «шкур жертвенных животных» в источнике также нет.

Данные о других персонажах пантеона «страны гуннов» А.В. Гадло не рассмотрены, хотя отмечено существование «хтонических сил», к которым исследователь отнес божество Земли (Гадло, 1979. С. 148).

Исследователь, характеризуя религию населения «страны гуннов», видимо, не учел тот факт, что накануне христианской реформы 682 г. она носила синкретический характер, включив в себя верования различных этнических групп. Системный анализ религии «страны гуннов» (С.Г. Кляшторный) показал, что местные (дотюркские) элементы религии были вписаны в религию тюркоязычных племен как в основу, определявшую идеологию этого политического образования. Выводы А.В. Гадло могут быть справедливыми по отношению к начальному периоду внедрения тюркоязычных племен в Прикаспийский регион (IV – первая половина V в.), однако привлеченная исследователем информация Мовсеса Каланкатуаци относится к 682 г. Интересным представляется заключение А.В. Гадло об амулетах как социальных знаках. Оценка им позиции жречества как компромиссной, включающей трансформацию традиционных религиозных устоев местного населения в двойственную религию – симбиоз христианских устоев и традиционных верований, не подтверждается переводом источника К. Довсета (Гадло, 1979. С. 144–145).

Вопросы религии населения Северного Дагестана в раннем средневековье рассматривались также А.П. Новосельцевым. В монографии «Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа» дохристианским верованиям населения «страны гуннов», определяемого исследователем как хазары, отведен небольшой раздел главы «Идеология (религия) хазар» (Новосельцев, 1990. С. 144–148). Исследователь остановился на характеристике двух божеств пантеона – Куара, функциональная сущность которого установлена как бог молний, и Тенгри-хана-Аспан-

диата, которого автор считал «сарматским (массагето-аланским) божеством, отражавшим культ лошади, столь важный у кочевников» (Новосельцев, 1990. С. 146). В имени божества Аспандиат исследователь выделял основу «аспа», связывая её с названием в иранских языках лошади. Культ священных деревьев А.П. Новосельцев соотносил с религиозными представлениями финно-угорских племен, по его мнению, входивших в состав государства хазар (Новосельцев, 1990. С. 144, 146). Характеризуя религию Хазарского каганата раннего этапа (VII в.), исследователь определил ее как «...сложную амальгаму культов разного содержания и происхождения» (Новосельцев, 1990. С. 146).

Некоторые отмеченные в источнике данные о религиозных ритуалах были восприняты исследователем с большой долей скептицизма. К примеру, А.П. Новосельцев считал, что «Исраил, как христианский священнослужитель с возмущением описывает языческие обряды и, возможно, порой их искажает, желая показать «хонов» дикарями... Так, описывая похоронные обряды, епископ отмечает, что «хоны» били в барабаны над трупами, наносили себе раны на лице, руках, ногах; нагие мужчины бились мечами у могилы, состязались в конной езде, а затем предавались разврату» (Новосельцев, 1990. С. 145). Однако похоронная практика населения «страны гуннов» Прикаспия находит прямые соответствия в поминальных ритуалах хунну и древних тюрков, они также сохранились в качестве народной традиции у многих тюркоязычных народов Урало-Алтайского региона, Южной Сибири и др. В пережиточной форме ритуал скорби в виде самоистязаний зафиксирован у некоторых народов Дагестана и Кавказа.

Неверно понят исследователем и пассаж о характере браков в «стране гуннов», вернее об одной из характерных особенностей поминального обычая населения — левиратных браках (Новосельцев, 1990. С. 146). Левират был известен еще в скифской этнокультурной среде, он также имел место у хуннов, древних тюрков, а у многих современных тюркоязычных народов дожил до наших дней. Исследователь определил обычай левирата в «стране гуннов», как наличие многоженства и особых брачных форм: «С особой тщатель-

ностью он [Исраил] подчеркивает наличие многоженства, а также иные брачные формы – два брата берут одну жену, дети берут жен отца и т.п.» (Новосельцев, 1990. С. 146).

Вопросы религии населения раннего Хазарского каганата, по данным Мовсеса Каланкатуаци, затронуты также в монографии М.Г. Магомедова «Образование Хазарского каганата» (Магомедов, 1983. С. 155). Приведенный автором перечень основных культов гуннов полностью идентичен помещенному в публикации С.А. Плетневой (Плетнева, 1976. С. 33–34), соблюдена и последовательность изложения. Исследователь привел и некоторые материальные подтверждения язычества у населения Прикаспия – наличие зольников на поселениях, костяные онгоны в слоях городищ, захоронения коней вместе с умершими и другие (Магомедов, 1983. С. 156). Однако эта часть исследования не носит систематический характер, а потому служит лишь слабой иллюстрацией для верований населения.

В исследованиях Ю.Р. Джафарова (Джафаров, 1985; библиография там же. С. 118) нашли отражение различные аспекты этнополитической истории гуннов и гунно-булгарских объединений Северо-Восточного Кавказа в IV–VI вв., но вопросы духовной культуры населения в них не затрагивались. Однако разработки исследователя косвенно все же касаются проблемы религиозных представлений гунно-булгарских племен этого региона. Ю.Р. Джафаров, проанализировав данные Мовсеса Каланкатуаци об одной из военных акций кочевых племен Северо-Восточного Кавказа в Закавказье, обозначенных в источнике как «росмосоки» и «гунны» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX–XXX. С. 62–64), отнес дату ее проведения к 466 г. (Джафаров, 1979. С. 49–60; 1985. С. 53–66). В литературе существует полемика по этому вопросу (См.: Джафаров, 1985. С. 55). Сопоставление данных источника показало, что эта акция не могла состояться позже 440 г. Он также определил реальный этнический состав «северных народов», вторгшихся в Закавказье. По мнению исследователя, это были сарагуры, входившие в состав крупного гунно-булгарского племенного союза Северного Кавказа (Джафаров, 1985. С. 65). Конкретная датировка этого события важна для понимания сущно-

сти описанного Мовсесом Каланкатуаци военно-религиозного обряда гунно-булгарских племен по случаю проведения успешной военной операции (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63–64).

В ряде исследований приведены данные письменных источников о религии «страны гуннов» Прикаспия в качестве сопоставимых с явлениями культурного развития тюркоязычных народов различных регионов (Серебрякова, 1992. С. 67; Неклюдов, 1994. С. 500; 2000. С. 500; Басилов, 1994 а. С. 547; 2000 а. С. 547; Войтов, 1996. С. 127).

Интересными являются некоторые суждения Ш.В. Смбатяна о религиозных представлениях населения «страны гуннов», высказанные им в комментариях к переводу книги Мовсеса Каланкатуаци (Смбатян, 1984 б. С. 212–214), в частности, по этимологии имени персонажа Аспандиат (прим. 153), названий культовых объектов «чопай» и «Даркунанд» (прим. 162, 163). Подняты им и некоторые частные вопросы (прим. 164–166). Однако не все положения автора являются бесспорными. Ш.В. Смбатян сопоставляет культ персонажа пантеона «страны гуннов» Аспандиата с культом огня в древнеармянской религиозной практике, что не имеет подтверждений в источнике (Смбатян, 1984 б. Прим. 153. С. 212). Рассуждения автора о форме изготовленного из священного дуба креста вообще не выдерживают критики, как и вариант перевода пассажа о кресте (Смбатян, 1984 б. Прим. 161. С. 213). Малоубедительными представляются суждения исследователя о содержании названия культовых объектов «чопай» и «Даркунанд» (Смбатян, 1984 б. Прим. 162, 163. С. 213).

В рукописной работе М.М. Маммаева «Духовная культура (идеология) населения средневековых городов Дагестана» (Маммаев, 1972. С. 1–54), в которой на археологических материалах, но с привлечением сведений письменных источников рассмотрены формы религиозных верований населения Прикаспийского Дагестана, выделен ряд культов: умерших предков, земледельческо-скотоводческие, плодородия (Маммаев, 1972. С. 5–13). Характеризуя сакральность огня и функциональное назначение амулетов у населения городища Урцеки, сопоставляемого со столицей «страны

гуннов» городом Варачаном (Котович, 1974 а), исследователь обратился к данным Мовсеса Каланкатуаци о подобных проявлениях религиозности в «стране гуннов» (Маммаев, 1972. С. 19, 38). Анализируя культ священного дерева, изображением которого украшался один из типов кувшинов этого городища, М.М. Маммаев также прибег к свидетельству Мовсеса Каланкатуаци о поклонении священным деревьям в роще вблизи города Варачана (Маммаев, 1972. С. 25).

В наших исследованиях рассматривались различные вопросы религиозных представлений населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана. Ряд работ посвящены характеристике верований и культов по данным письменных источников (Гмыря, 1980 а. С. 10–11; 1980 б. С. 42–44; 1986. С. 90–108; 1994 а. С. 49; 1995. С. 217–243, 259–268; 1999 а. С. 182–192; 1999 б. С. 38–41; 2000 а. С. 163–187; 2001. С. 57–75; 2002 в. С. 285–286; 2002 г. С. 33–42; 2006 а. С. 3–16; 2006 г. С. 111–117; 2006 е. С. 12–20; 2007 а. С. 181–182; 2007 б. С. 47–50; 2007 в. С. 3–7; 2007 г. С. 111–118; 2007 д. С. 69–72; 2008 а. С. 25–31; 2008 б. С. 13–27; 2008 в. С. 62–67; 2008 г. С. 171–192; 2009). Исследовались также вопросы организации священнослужителей в «стране гуннов» (Гмыря, 1979. С. 12; 1980 д. С. 31; 1988. С. 114–115; 2001. С. 57–75), о персонаже пантеона, именуемого Аспандиат (Гмыря, 1999 а. С. 182–192), религиозной практике (Гмыря 1999 б. С. 38–41; 2000 а. С. 163–187; 2002 г. С. 33–42; 2007 а. С. 181–182; 2007 б. С. 47–50; 2008 б. С. 13–27; 2008 в. С. 62–67; 2008 г. С. 171–192; 2009) и религиозном дуализме в «стране гуннов» (Гмыря, 2006 а. С. 3–16; 2006 б. С. 95–119; 2006 г. С. 111–117; 2006 д. С. 117–127; 2007 в. С. 3–7) и др. Поднимались также общие проблемы изучения религии населения раннего средневековья (Гмыря, 2003 а. С. 44–46).

В литературе неоднократно рассматривался вопрос о местонахождении города Варачана, который, по данным армяноязычных источников VII–XIII вв. (Армянская география, Мовсес Каланкатуаци, Вардан Великий), определяется как политический, административный и религиозный центр «страны гуннов». Основные события религиозной реформы

682 г., описанные Мовсесом Каланкатуаци, проходили в городе Варачане и его окрестностях.

Положения исследователей по вопросам локализации г. Варачана основаны главным образом на сведениях письменных источников, но имеются работы, в которых привлечены и данные археологических раскопок. Проблему локализации столицы «страны гуннов» затрагивали многие исследователи (М.И. Артамонов, В.В. Бартольд, Д. Данлоп, Й. Маркварт, В.Ф. Минорский, С.Т. Еремян, Я.А. Федоров, В.Г. Котович, А.П. Новосельцев, Г.С. Федоров, М.Г. Магомедов и др.), но работ с детальной разработкой этой проблемы всего несколько. В них проанализированы данные Мовсеса Каланкатуаци о маршруте албанской христианской миссии, по которому она добиралась зимой 681–682 гг. из столицы Кавказской Албании города Партава в столицу «страны гуннов» город Варачан.

Наиболее обстоятельным исследованием по этой проблеме является статья С.Т. Еремяна «Моисей Каланкатуэйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу» (Еремян, 1939. С. 133–151). В ней автор рассмотрел сведения Мовсеса Каланкатуаци о хронологии албанской миссии, продолжительности ее нахождения в пути, выбранном маршруте до конечного пункта, локализации города Варачана (Еремян, 1939. С. 133–134, 145–146).

Ряд заключений автора не подтверждаются данными источника. В частности, в своих построениях, обосновывающих направление следования христианской миссии, С.Т. Еремян проигнорировал указание Мовсеса Каланкатуаци о прохождении ею известных пунктов Прикаспийского Дагестана – места гибели в 40-х гг. IV в. армянского епископа Григориса, находившегося, по данным армяноязычных авторов, на берегу Каспийского моря, южнее г. Дербента, и самого Дербента, в котором, по данным Мовсеса Каланкатуаци, албанские священники общались с горожанами. Исследователь считал пассажи источника с данными о пребывании албанской миссии в этих пунктах искусственными вставками автора повествования, желавшего упомянуть о священном для христиан месте гибели епископа Гри-

гориса. С.Т. Еремян считал, что прохождение христианской миссии через Дербент в 80-х гг. VII в. было невозможным, т.к. «...посылка посольства была направлена против арабов и вряд ли могла делаться открыто» (Еремян, 1939. С. 151). С.Т. Еремян предложил свою версию относительно маршрута миссии – через Кодорский перевал – на современные пункты гг. Буйнакск и Махачкалу (Еремян, 1939. С. 139). В связи с чем и местоположение столичного города «страны гуннов» им определено как «...район в верховьях р. Шураузен..., где находится г. Буйнакск» (Еремян, 1939. С. 145). Однако такая интерпретация противоречит данным армяноязычных авторов как о самом маршруте христианской миссии, так и о местонахождении города Варачана в приморье, а не в горах (Армянская география). Тезис автора о нахождении в 80-х гг. VII в. в районе Дербента арабских военных сил и представителей власти халифата не соответствует историческим фактам. Начиная с 50-х гг. VII в. позиции арабов в Закавказье ослабли из-за разразившихся в халифате смут за власть. В течение 680–685 гг. Армения, Картли и Албания не платили дань халифату, а в 688 г. Армения перешла под власть Византии. Военные акции «страны гуннов» в Кавказской Албании в период с 669 по 682 гг. предпринимались ежегодно и никаких препятствий в районе Дербента ее войска не испытывали. Кратковременное продвижение арабов в район Дербента в 692/693 г. не изменило обстановку в регионе. Вплоть до начала второго этапа завоеваний арабами Закавказья и Северо-Восточного Кавказа (706/707 г.) прохождение через Дербент регулировалось договоренностями между правителями Кавказской Албании и «страны гуннов» (См.: Гмыря, 2006 в. С. 62–64). Требуется корректировки и вопрос о дате албанского посольства, определенной С.Т. Еремяном как 684 г.

Разбор сведений письменных источников о локализации г. Варачана с привлечением данных археологических исследований провел В.Г. Котович в статье «О местоположении раннесредневековых городов Варачана, Беленджера и Таргу» (Котович, 1974 а. С. 182–196). Он проанализировал также основные версии по локализации этого города, имевшиеся в литературе (Д. Данлоп, В.Ф. Минорский, С.Т. Ере-

мян). При обосновании своих суждений относительно локализации г. Варачана В.Г. Котович сопоставил данные письменных источников об особенностях раннесредневековых городов Прикаспия с характером укрепленных городищ, исследованных в регионе (Котович, 1974 а. С. 191). Автор сравнил суммарные сведения о городе Варачане армяноязычных авторов (Котович, 1974 а. С. 190–191) с особенностями крупного городища Урцеки, расположенного в Прикаспийском Дагестане (район с. Уллубий-аул, к северо-западу от г. Избербаша). В.Г. Котович обозначил ряд отличительных характеристик городища Урцеки, дающих, по его мнению, возможность сопоставления этого объекта со столицей «страны гуннов»: нахождение к северу от Дербента, в приморье; гибель его в середине VIII в.; значительная мощность культурных напластований, в частности, раннесредневекового времени; обширность занимаемой территории; развитый и сложный характер фортификации; наличие архитектурных объектов общественного, социального и культового назначения; наличие внутренней планировки; связь обширной сельхозокруги, защищенной системой длинных стен, с функционированием городища (Котович, 1974 а. С. 192). Однако В.Г. Котович не привел в статье конкретные материалы археологических исследований, подтверждающих его заключения. Основное внимание исследователь сосредоточил на географическом факторе – местоположении объекта. Выводы из этой статьи В.Г. Котович привел и в другой работе «Из истории Дагестана (середина VII – первая половина VIII в.)» (Котович, 1986. С. 208, 211).

Письменные свидетельства о г. Варачане и маршруте албанской миссии к нему рассмотрены и нами (Гмыря, 1995. С. 60–64, 135–138), были проанализированы также некоторые археологические свидетельства, подтверждающие идентичность г. Варачана и городища Урцеки (Гмыря, 2008 б. С. 13–27).

Вопросы локализации исторических объектов, упоминаемых Мовсесом Каланкатуаци при описании маршрута христианской миссии 681–682гг. из города Партава в город Варачан, рассматривались также М.С. Гаджиевым (Гаджиев, 1990. С. 77–80; 1995. С. 9–35; 1998. С. 68–86; 2001.

С. 162–170). В частности, в статьях «К локализации Варачана» (Гаджиев, 1990. С. 77–78) и «О местоположении Варачана» (Гаджиев, 1995. С. 29–35) исследователь, отвергая версию В.Г. Котовича об отождествлении города Варачана и городища Урцеки, привел ряд положений, подтверждающих, по его мнению, нахождение этого исторического объекта на месте городища Шахсенгер, расположенного южнее городища Урцеки – к юго-востоку от с. Башликент, в 36 км к северо-западу от г. Дербента (Гаджиев, 1995. С. 29–35). Эта идея поддержана одним из исследователей городища Шахсенгер (Давудов, 2005. С. 248, 250–251). Однако конкретные материалы городища Шахсенгер (Котович, 1980. С. 83; Давудов, 2005. С. 227–248) не дают сколько-нибудь достаточных оснований для определения его столичным городом крупного политического образования Прикаспийского Дагестана – «страны гуннов».

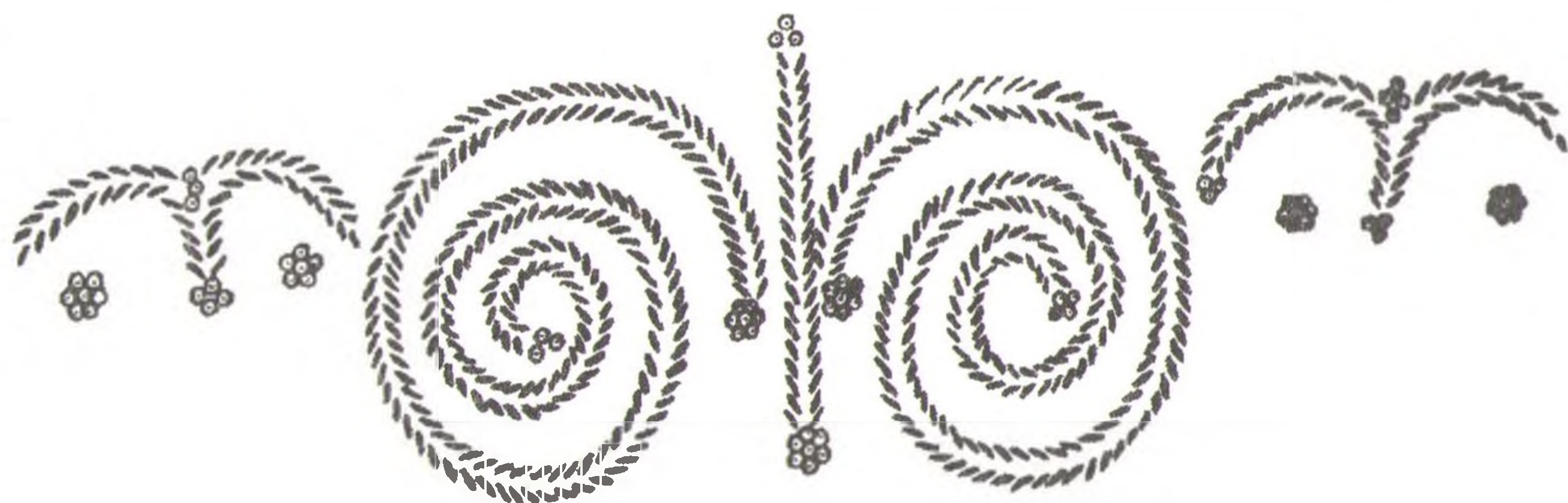
**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

РАЗДЕЛ II

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
НАСЕЛЕНИЯ ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА
В IV – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ VII в.**



ГЛАВА 3
РЕЛИГИОЗНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ПЛЕМЕН
«СТРАНЫ МАЗКУТОВ»
(«ОБЛАСТЬ МАСАХА-ГУННОВ») В IV в.

1. Политическая, социально-экономическая и этническая ситуация в «стране мазкутов» в 30 – 40-х гг. IV в.

Религиозные воззрения племен, обитавших в Прикаспийском Дагестане в IV в., по данным письменных источников не удастся восстановить достаточно полно. Немногочисленные свидетельства ранних армяноязычных историков касаются в основном военных акций племен Северо-Восточного Кавказа, авторы затрагивали также вопрос о христианизации населения, обитавшего у северо-восточных границ Кавказской Албании в 30-х гг. IV в. (См.: Гмыря, 1995. С. 22–24, 47–48; 2000 б. С. 32–34; 2003 б; 2006 а. С. 3–16; 2006 б. С. 95–119; 2007 в. С. 3–7). Сведения о некоторых религиозных обрядах этих племен, как отмечалось, имеются только у Фавстоса Бузанда. Его информация носит уникальный характер, т.к. содержит данные о военно-религиозной обрядности племен Прикаспия, другими авторами не зафиксированной (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 15–16; Гмыря, 2008 г. С. 176–180).

Сведения этого автора относятся к племенам, входившим в состав «страны мазкутов», располагавшейся на побережье «...великого северного моря...» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14), под которым имеется в виду Каспийское море. Правителем «страны мазкутов» в источнике выступает «...царь мазкутов, имя которого было Санесан...», по утверждению автора, происходивший из армянского династического рода Аршакидов (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14). Санесан обозначен у Фавстоса Бузанда «сородичем»

и современником армянского царя Хосрова II Котака (прим. 330–338) (Фавост Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14; Гл. VII. С. 15), однако обстоятельства воцарения представителя правящего дома Армении в «стране мазкутов» в источнике не освещены. Санесан был правителем Пайтакарана – области Армении, расположенной по левобережью р. Куры (Тер-Саркисян, 2005. С. 141). По данным Фавстоса Бузанда, он являлся и «...повелителем многочисленных войск гуннов...» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14).

Фавстос Бузанд затронул два события, связанные со «страной мазкутов» – распространение христианства среди ее населения армянским епископом Григорисом в 30–40-х гг. IV в. (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 13–14) и грандиозную военную акцию Санесана в Армении, последовавшую за гибелью просветителя (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 15–16).

Данные об этническом составе «страны мазкутов» у Фавстоса Бузанда неотчетливы. В источнике упомянуты «мазкуты», этноним которых определил название политического образования, и «гунны», из которых состояло войско царя. Сведений о «мазкутах» в источнике практически нет. Они лишь однажды упомянуты вместе с гуннами и аланами как принимавшие участие в решительной битве с армянским войском у крепости Ошакан в Армении, где войско Санесана было разгромлено (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16). Основную часть населения страны, по данным источника, составляло гуннское войско, численный состав которого определен у Фавстоса Бузанда как «множество» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14). Причем это были конные подразделения, добывавшие средства существования для всего населения. Разочарованные догмами христианства, проповедовавшимися армянским епископом Григорисом (320–337), внуком первосвященника Армении Григора, воины, как указывается в источнике, вопрошали: «Если мы не будем похищать, если не будем грабить, если не будем отнимать чужого имущества, то как же можем мы прокормиться с таким множеством войска? ... чем нам жить, если по исконному нашему обычаю не садиться на коней?» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14). Автор точ-

но передал особенности традиционной экономики кочевых племен, входивших в состав населения «страны мазкутов», определив набеги на соседние государства как «исконный обычай» (Гмыря, 2007 г. С. 112–113). Приобретаемые в военных акциях материальные ценности гунны «страны мазкутов» обозначили как «...добычу, которой мы живем...», как основное средство существования: «...совершим набег на Армению и наполним страну нашу добычей» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14). В набеге на Армению, последовавшем за казнью христианского проповедника Григориса, помимо «добычи» были захвачены и многие жители этой страны (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 15–16).

Характер взаимоотношений коренного этноса мазкутов и племен гуннского круга, из которых состоял военный контингент, автором напрямую не раскрыт. Отмечено, что «царь мазкутов» Санесан был «...повелителем многочисленных войск гуннов...». Считать войска гуннов наемными не представляется возможным. Пребывание гуннских племен в «стране мазкутов», видимо, было достаточно продолжительным. Как передает Фавстос Бузанд, войско считало ее «страной нашей» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14), т.е. фактически родиной, интересы населения которой ущемлялись христианизацией (Гмыря, 2007 г. С. 112–113). Основную «добычу» для страны приобретали в набегах гуннские воины. Хотя гуннские племена состояли в политической зависимости от «царя мазкутов», но они обладали определенной автономностью от центральной власти. Войско, по данным автора, располагалось «своим лагерем», находившимся на берегу Каспийского моря. Местопребывание же «царя мазкутов» обозначено в источнике как «стан», т.е. место стоянки, нахождения, но не город (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14).

Статус гуннского войска в «стране мазкутов» был довольно высоким. При принятии важных решений Санесан вынужден был считаться с его интересами. Приняв крещение, царь, по данным автора, «...изменил свою мысль и внял словам своего войска» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14), которое выразило недовольство устоями христианства. Санесан не только пресек христианизацию, но с его со-

гласия гунны расправились с проповедником, предав его казни, видимо, одним из традиционных способов: «Тогда они поймали дикого коня, привязали юного Григориса к хвосту его и пустили по полю вдоль берега великого северного моря, за пределами своего лагеря, по полю Ватнеан...» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14). Царь организовал в период между 330 и 338 гг. грандиозный набег на Армению также по настоянию войска. Захватив страну, Санесан находился в Армении «почти год», пока не был разгромлен (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 15).

Гунны, видимо, составляли основную часть упоминаемого Фавстосом Бузандом «коренного полка» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16), т.е. постоянного подразделения армии царя. «Коренной полк» противопоставлен автором остальному «несметному множеству войск», привлекавшемуся, видимо, на условиях наемничества в период проведения крупных военных акций. В войске «царя мазкутов», участвовавшем в набеге на Армению, Фавстосом Бузандом названы помимо гуннов представители 11 кавказских этносов — похи, таваспары, хечматаки, ижмахи, гаты, глуары, гугары, шичбы, чилбы, баласичи, егерсваны. В акции участвовали и другие неназванные народы, обозначенные в источнике как «...несметное множество других разношерстных кочевых племен...» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 15). Часть «коренного полка» царя Санесана состояла, видимо, из маскутов и алан, которых вместе с гуннами автор выделил среди племен, разгромленных полководцем Армении Ваче Мамиконяном (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16).

2. Религиозная обрядность племен «страны мазкутов»

§ 1. Обряд поклонения восходящему солнцу

Фавстос Бузанд, описывая события, связанные с военной акцией маскутского царя в Армении, упомянул о «богослужении», проведенном в военном лагере Санесана «в утренний час» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16). В лагере были сосредоточены добыча и находились пленные, захваченные в ходе набега. Обстоятельством проведения ут-

ренного обряда воспользовался армянский полководец Ваче, который, неожиданно напав на противника, разгромил его и отбил пленных и добычу. Как указал автор, место стоянки войска Санесана находилось на горе Цлу-глух («Бычья голова») (Тер-Саркисян, 2005. С. 141). Проводимый ранним утром обряд, видимо, был связан с поклонением воинов восходящему солнцу (Гмыря, 2007б. С. 47). Обозначив языческий обряд «богослужением», христианский историк, вероятнее всего, имел в виду языческий обряд поклонения божеству Солнца или утренней зари. В источнике идет речь о войске царя «страны мазкутов» Санесана. Племена, находившиеся в его подчинении, приняв крещение, однако вскоре отказались от нетрадиционной религии и казнили христианского проповедника. Набег на Армению был организован главным образом с целью демонстрации приверженности кочевых племен Прикаспия своим традиционным верованиям и образу жизни.

§ 2. Военно-религиозный обряд

У Фавстоса Бузанда имеется информация об одном из видов военно-религиозного обряда – на победу в набеге, исполненного в войске Санесана при подготовке военного вторжения в Армению: «...когда они прибывали на какое-нибудь знаменательное место, то устраивали смотр по полкам, знаменам и отрядам на видных местах, приказывали, чтобы каждый человек нес по камню и бросал в одно место в кучу, чтобы по тому, сколько окажется камней, можно было определить количество людей и чтобы остался на будущие времена этот грозный знак прошедших событий. И всюду, где они проходили, они оставляли такие знаки на перекрестках дорог и на путях» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 15). Обряд проводился, видимо, в военном лагере, расположенном в особом месте, обозначенном как «знаменательное место». Возможно, его статус обуславливался принадлежностью к культовому объекту (Гмыря, 2007б. С. 47; 2007 г. С. 113; 2008 г. С. 176–180).

В войске «царя мазкутов» помимо «коренного полка», состоявшего из конницы, имелась и пехота, вооруженная

«палицами». Вероятно, каждое подразделение войска формировалось по этническому принципу и имело отличительные знамена. В военном лагере проводился ритуал бросания войсками камней в кучу. Фавстос Бузанд объяснил его смысл необходимостью подсчета количества воинов перед крупной военной акцией. Другая его цель, указанная автором, — «...чтобы остался на будущие времена этот грозный знак прошедших событий». Однако информация автора о местах проведения этого ритуала — «на видных местах», «на перекрестках дорог и на путях» — дает возможность видеть в действиях воинов не только практический смысл, но и религиозную суть. Перекресток, т.е. пересечение двух дорог, в языческих верованиях является символом выбора, магическим и опасным местом (Купер, 1995. С. 241). Возможно, бросание камней в кучу на перекрестках дорог в канун важной военной акции имело у кочевников смысл воздействия на неблагоприятные силы, сосредоточенные в местах пересечения путей. Во время проведения христианской реформы в «стране гуннов» Прикаспия в 682 г. священнослужителей, отказавшихся принять крещение, казнили сожжением «на перекрестках дорог и улиц» столичного города Варахана (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 130). Перекресток выступает в этом контексте местом предания смерти сакральных членов общества, каковыми были представители священнослужителей. Возможно, бросание камней в кучу войсками «страны мазкутов» имело также смысл символического захоронения неудачи в предстоящей военной операции. Ритуал, таким образом, обеспечивал победу в грядущем набеге. Вероятно, имела значение и курганообразная форма каменной насыпи, повторявшая форму наземных погребальных сооружений кочевников. Насыпи из камней представляли внушительные объекты. По сведениям Фавстоса Бузанда, только в военной акции царя Санесана против Армении в 40-х гг. IV в. приняло участие «множество войск». Моисей Хоренский называл цифру в 20 тыс. воинов (Моисей Хоренский III. Кн. III. Гл. 9. С. 149), Мовсес Каланкатуаци — в 30 тыс. воинов (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XII. С. 34).

Военные набеги кочевых племен Северо-Восточного Кавказа на Кавказскую Албанию и Армению носили, как правило, сезонный характер. В «стране гуннов» в 60–80-х гг. VII в. набеги совершались раз в год (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХІХ. С. 123), они приурочивались к зимнему периоду, когда завершался перегон скота с летних горных пастбищ на зимние предгорные (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХVІ. С. 102). Мовсес Каланкатуаци указал точную дату одного из набегов – «в день зимнего равноденствия» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХVІ. С. 102). Астрономическому периоду, с началом которого увеличивалась продолжительность светлого времени суток, видимо, придавалось особое значение в успехе военной акции. Связанные с набегами военные сборы также имели календарный цикл и, по всей вероятности, проводились в определенное время года. Сами сборы помимо практической значимости, несомненно, имели и религиозный характер.

Данные Фавстоса Бузанда о смотре войск «по полкам, знаменам и отрядам» в «знаменательном месте» у племен «страны мазкутов» Прикаспия перекликаются с информацией о наличии военных заповедников в Тюргешском каганате, где готовили войско к сражению и проводили смотры. В одной из наскальных надписей Центрального Тянь-Шаня такой военный заповедник обозначен термином «куруг». Он находился к горной долине Ярыш (Кляшторный, 2001). Арабоязычный историк Ибн ал-Факих (писал в нач. X в.) подробно описал один из военных смотров, проведенный перед арабским посольством, прибывшим в ставку тюргешского кагана Сулука с целью обращения его в ислам в период арабо-тюркских войн в Средней Азии (720–732 гг.). По данным Ибн ал-Факиха, каган в сопровождении десяти человек, в руках которых были знамена, вместе с арабским послом отправились к месту, находившемуся недалеко от ставки. Там и был проведен смотр войск: «(Вскоре) мы достигли окруженного рощей холма. Как только взошло солнце, он приказал одному из десяти сопровождавших его людей развернуть свое знамя, и оно засверкало (в солнечных лучах)... И появились десять тысяч вооруженных всадников, которые кричали: чах! чах! И они выстроились под холмом.



Их командир выехал перед царем. Один за другим все знаменосцы разворачивали (на холме) свои знамена, и каждый раз под холмом выстраивалось десять тысяч всадников. И когда были развернуты все десять знамен, под холмом стояли сто тысяч вооруженных с головы до ног всадников» (Цит. по: Кляшторный, 2000 б. С. 97). Военный лагерь тюркешей назван арабоязычным историком ат-Табари (839–923) «заповедным лугом». Это определение соотносится с обозначением Фавстосом Бузандом военного лагеря «мазкутов» как «знаменательного места».

Ат-Табари выделил в своем описании куруга и ряд его функций: «Хакан приказал своим готовится к войне. А у хакана были во владении луг и заповедные горы, к которым никто не приближался и не смел в них охотиться, ибо они были оставлены для (подготовки) к войне. Пространство, которое занимал это луг, было в три дня (пути) и заповедника в горах – три дня. И люди стали готовится (к походу). Они выпустили пастись свои стада (на заповедный луг), стали дубить шкуры убитых на охоте животных и делать из них сосуды, стали изготавливать луки и стрелы» (Цит по: Кляшторный, 2001. С. 75). Описанный куруг нес функцию места сбора и подготовки войск перед военным походом.

В культурной традиции населения Центральной Азии исследователи выделяют и другие функции заповедных территорий – охотничьи угодья для правителей, пастбища скота, стратегический резерв природных ресурсов, места увеселений правителей, места захоронений правителей (Дробышев, 2005. С. 45). В Центральной Азии «царские» охоты имели важное значение в приобретении воинами навыков облавной тактики, используемой в военном деле. Подобные заповедники зафиксированы китайскими историками у хуннов. Заповедник шаньюя Модэ (209–174 гг. до н.э.) находился в горах Иньшань, на его территории разводили дичь, заготавливали материал для оружия. Заповедник был важным стратегическим плацдармом, откуда осуществлялись военные акции против Китая (Бичурин, 1950 а. С. 93–96). Заповедники существовали у кочевников наряду со священными территориями и культовыми центрами на протяжении многих веков (Хазанов, 2002. С. 54).

Что касается военных знамен, то исследования выявляют в культурной традиции тюркоязычных народов их символическое значение в военной организации и заупокойных культах (Худяков, 2005. С. 354).

Данных о религиозных обрядах в «стране мазкутов» в других источниках, как отмечалось, нет. Писавший в эти же годы (475–480 гг.) Моисей Хоренский так же, как и Фавстос Бузанд, отметил два важных события в истории Армении 30–40-х гг. IV в. – казнь «варварами» епископа Григориса на Ватнианском поле близ Каспийского моря (Моисей Хоренский I. Кн. III. Гл. 3. С. 5; Моисей Хоренский II. Кн. III. Гл. 3. С. 166) и нападение на Армению 20 тыс. «...жителей северной части Кавказа...» (Моисей Хоренский III. Кн. III. Гл. 9. С. 149). Автор назвал инициатором обоих событий члена правящего дома Армении по имени Санатрук, утвердившегося в Пайтакаране – области, входившей в IV в. в состав Армении, в результате насильственного захвата власти. По данным Моисея Хоренского, расправа над епископом Григорисом произошла «...по козням самого Санатерука и некоторых других вечно-лживых людей-Ахованов...» (Моисей Хоренский II. Кн. III. Гл. 3. С. 166), а нападение на Армению северокавказские племена предприняли, по его мнению, «...подстрекаемые в особенности просьбами Санатрука, по тайному приказанию Шапуха...» (Моисей Хоренский III. Кн. III. Гл. 9. С. 149).

Моисей Хоренский не назвал правителя северокавказских племен, а характер взаимоотношений Санатрука с ними выступает по интерпретации историка как союзнический, но не подвластный.

Албанский историк VII в. Мовсес Каланкатуаци описал те же события 30–40-х гг. IV в., что и армянские историки, но в другой хронологической последовательности, посвятив им главы XII и XIV первой книги своего сочинения. В главе XII автор сообщил о захвате власти в Пайтакаране «неким Санатруком», охарактеризовав его как противника Армении; о вторжении Санатрука с 30-тысячным албанским войском в Армению и о битве в скалистой местности близ Ошакана (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XII. С. 33–34). В главе XIV Мовсес Каланкатуаци описал просветительскую

деятельность епископа Григориса в «стране мазкутов», назвав имя «царя мазкутов» – Санесан, которого, как и Фавстос Бузанд, считал представителем правящего армянского дома Аршакидов (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIV. С. 37). Далее автор в деталях повторил рассказ Фавстоса Бузанда о крещении населения «страны мазкутов», о казни Григориса, о набеге Санесана на Армению и разгроме там «несметного войска гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIV. С. 38). Албанский историк в отличие от Моисея Хоренского не только различал обе исторические личности (Санатрука и Санесана), но считал события в «стране мазкутов» более поздними, чем в Пайтакарне.

Сравнительный анализ данных армяноязычных историков о событиях 30–40-х гг. IV в. на Восточном Кавказе приведен у многих исследователей (См.: Джафаров, 1985. Прим. 13, 14. С. 110). Одним из проблемных в литературе является вопрос о Санесане-Санатруке. Ряд авторов отождествляет оба персонажа (См.: Тревер, 1959. С. 188–197; Тер-Саркисян, 2005. С. 141). А.В. Гадло полагал, что в основе рассказа Фавстоса Бузанда лежит «агиографическое предание о мученичестве святого» (Григориса), прототипом которого являлось древнее эпическое повествование «об отступничестве правившего в I в. н.э. армянского царя, также носившего имя Санатрук, повинного в гибели апостола Фаддея» (Гадло, 1979. С. 34). А.В. Гадло полагал, что у Фавстоса Бузанда описаны события, имевшие место после вторжения гуннов в 395–396 гг. в Малую Азию, а само повествование основано на фольклорных данных (Гадло, 1979. С. 36–37). Однако детализованный рассказ Фавстоса Бузанда, упоминание в нем конкретных исторических личностей и реалий, приведение перечня 11-ти местных этносов, данные о которых сопоставляются со сведениями других авторов, дают уверенность в значительной достоверности приведенных им данных.

Проблемным остается вопрос и об этническом составе «страны мазкутов» Фавстоса Бузанда. Автор, как отмечалось, говорил о «мазкутах», этноним которых определил название политического образования, и о «гуннах» («хонны»), из которых формировалось войско «царя мазкутов».

Что касается «гуннов», то К.В. Тревер, исходя из их обозначения Фавстосом как «хоны», считала кавказским племенем (Тревер, 1959. С. 192). М.И. Артамонов в своей ранней работе о хазарах поддержал мнение К.В. Тревер, выразив сомнение относительно того, что племя гуннов было известно армянам в первой половине IV в. (Артамонов, 1936. С. 121). В «Истории хазар» М.И. Артамонов признал тождественность «хонов» Фавстоса этнониму гунны (Артамонов, 1962. С. 51–52). В источниках имеются различные формы и варианты названий гуннов (См.: Буданова, 2000. С. 209).

«Мазкуты» как действующий этнос упомянуты Фавстосом Бузандом в событиях 30–40-х гг. IV в. в составе войска, оказавшего последнее упорное сопротивление армянской армии при Ошакане. Вместе с маскутами там сражались аланы и гунны. Причем эти этносы перечислены автором в определенной последовательности – «...войска аланов и мазкутов и гуннов...» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16). Упоминание маскутов ранее гуннов дало основание некоторым исследователям утверждать, что Фавстос Бузанд отвел главную роль в набеге на Армению маскутам и связанным с ними аланам (Джафаров, 1985. С. 24). Однако в перечне войска, собранного для набега на Армению, автор в первую очередь назвал гуннов и далее перечислил представителей одиннадцати других кавказских этносов. Гуннским автор неоднократно называл и войско «страны мазкутов».

Исследователи отождествляют «мазкутов» Фавстоса Бузанда с «массагетами», известными по описанию древнегреческих авторов Геродота (ок. 484 – ок. 425 г. до н.э.) и Страбона (64 / 63 г. до н.э. – 23 / 24 г. н.э.). Геродот в своем историческом труде указал местоположение племен массагетов – к востоку от Каспийского моря (Геродот I. 204. С. 68), описал поход персидского царя Кира I против массагетов (Геродот I. 205–214. С. 68–71) и дал экскурс образа жизни и обычаев массагетов (Геродот I. 215–216. С. 71–72), в том числе он отметил их некоторые религиозные обряды: «Из богов же чтут только солнце–Гелия, которому приносят в жертву лошадей. Смысл этой жертвы таков: быстрейшему из богов они посвящают быстрейшее животное» (Геродот I.

216. С. 72). Греческий географ Страбон конкретизировал местообитание массагетов, он располагал их и саков восточнее племен под названием «даи», поместив последних к востоку от Каспийского моря (Страбон. Кн. XI. Гл. VIII. 2. С. 483). Страбон повторил сведения Геродота о религии массагетов: «Богом они почитают одно только солнце и ему приносят в жертву коней» (Страбон. Кн. XI. Гл. VIII. 6. С. 485).

По установившейся традиции, потомками массагетов принято считать алан (Котович, 1959. С. 157; Кузнецов, 1961. С. 268–269; Габуев, 1998. С. 83–85; Яценко, 1988. С. 86–94; Буданова, 2000. С. 285 и др.). Эта преемственность связывается с информацией римского историка IV в. Аммиана Марцеллина, относящаяся ко времени продвижения гуннов в Европу, о том, что аланы – это древние (прежние) массагеты (Аммиан Марцеллин I. Кн. XXXI. 2.12. С. 339; Аммиан Марцеллин II. Кн. XXXI. 2.12. С. 239; Аммиан Марцеллин III. Кн. XXXI. 2.12. С. 1022; Аммиан Марцеллин IV. Кн. XXXI. С. 398). Аммиан Марцеллин, интерпретируя сообщение Страбона о втором походе римского полководца Помпея против «албанов и иберов» в 66 г. до н.э., дополнил его информацией сведениями о массагетах: «Помпей ... прошел через страну албанов и массагетов, которых мы теперь называем аланами, разбил и это племя и увидел Каспийское озеро» [*Pompeius, qui per Albanos et Massagetas, quos Alanos nunc appellamus, hac quoque natione perrupta vidit Caspius lacus*] (Цит. по: Тревер, 1959. С. 105). Однако Аммиан Марцеллин осовременил политическую обстановку на Восточном Кавказе второй половины I в. до н.э., поместив известных ему алан IV в. в район северо-западного побережья Каспия и связав их с древними массагетами. Основные историографы Митридатых войн в. до н.э. Страбон (I в. до н.э. – I в. н.э.), Плутарх (II в. н.э.), Кассий Дион (рубеж II–III в. н.э.) массагетов в районе севернее Кавказской Албании не упоминают (См.: Тревер, 1959. С. 87–107).

Информация Аммиана Марцеллина о тождестве массагетов и алан полностью зависит от данных Кассия Диона, который, сообщая о набегах алан в страны Закавказья в 136 г. н.э., указал на эту идентичность древних массагетов и со-

временных ему алан: «Как только закончилась Иудейская война, тотчас Фарасман побудил аланов (они же массагеты) начать другую, [которая] сильно опустошила Албанию и Мидию, затронув Армению и Каппадокию. Прекратилась же она после того как, с одной стороны, аланы были умиротворены дарами Вологеса, а с другой – утрашились Флавия Арриана, правителя Каппадокии» (Перевалов, 2006. С. 319; вариант перевода см.: Перевалов, 1998. С. 99).

По заключению С.М. Перевалова, «массагеты» Кавказа – это «псевдо-историческая ученая конструкция, связавшая древнее наименование с новым племенем, а не показатель реальной наследственной связи двух разных по судьбам народов» (Перевалов, 2006. С. 328). Использование Кассием Дионом этнонима «массагеты», по мнению С.М. Перевалова, «факт чисто литературный». Автор считает, что «историческое существование народа массагетов закончилось их растворением среди дахов к III в. до н.э.» (Перевалов, 2006. С. 328). С.Г. Кляшторный также отмечает, что в III в. до н.э. имя дахов (даев) полностью вытесняет более древнее общее имя – массагетов. Этот процесс тогда завершился даже в Прикаспии, где со времени Геродота эллинские историки любое «скифское» племя считали массагетами (Кляшторный, 2000 б. С. 40). С.М. Перевалов указывает, что ни Дион, ни Аммиан Марцеллин не говорили о передвижении массагетов из мест первоначального расселения, и, используя ложную посылку о тождестве массагетов и алан, авторы приходят к неверным выводам (Перевалов, 1998. С. 98–99; 2002, С. 213; 2006. Прим. 45. С. 327.). Беспочвенной является также отождествление массагетов с маскутами (Перевалов, 2006. Прим. 50. С. 328).

Отождествляя маскутов Фавстоса Бузанда с массагетами древних авторов, исследователи соотносят первых с аланами (Тревер, 1959. С. 188–197; Котович, 1959. С. 156; Кузнецов, 1961. С. 269; Джафаров, 1985. С. 24; Гадло, 1979. С. 35–36; библиографию см.: Перевалов, 1998. Прим. 50. С. 328). Однако, приведя перечень племен, составлявших «коренной полк» «царя маскутов», Фавстос Бузанд различал аланов и маскутов: «Произошло крайне ожесточенное сражение, и соратники армянского полководца ... набросились, били,

громили войска аланов и мазкутов, и гуннов, и других племен...» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16). Вопрос об аланах у Фавстоса Бузанда в акции 40-х гг. IV в. полемичен. Приводя ранее данные об этническом составе войска «царя мазкутов», собранного для нападения на Армению, Фавстос Бузанд называл помимо гуннов еще одиннадцать кавказских этносов и упоминал «другие разношерстные кочевые племена». Допустить, что армяноязычный историк причислил такой крупный этнический массив Северного Кавказа, как аланы, к разряду «разношерстных кочевых племен», нет оснований. В книге IV «Истории» Фавстос упоминал алан вместе с гуннами, участвовавшими в борьбе армянского царя Аршака (350–368) против персов (Фавстос Бузанд. Кн. IV. Гл. XXV. С. 113). К.В. Тревер полагала, что термины «аланы» и «мазкуты» у Фавстоса Бузанда являются собирательными (объединительными) понятиями (Тревер, 1959. С. 194), политические союзы, возглавляемые ими, включали множество других северокавказских племен. В маскутский союз, в частности, входили «племена хонов» (Тревер, 1959. С. 194).

В греческой версии «Истории Армении» Агафангела (ранний перевод армяноязычного оригинала источника. — Л.Г.) сохранилось обозначение племенной общности в форме сдвоенного этнонима — «массаха-хунны». В одном случае говорится о пределах распространения христианства в Армении в годы правления Трдата III (298–330) «...до границ Масаха-хунов», в другом — упомянуты «четыре бдехша» (бдехш — владетель области, территории. — Л.Г.), которые сопровождали царя в его визите к императору Константину (306–337), и среди них назван «бдехш областей Масаха-хуннов» (Тревер, 1959. Прим. 5–7. С. 193; Гадло, 1979. Прим. 70, 72. С. 32). В армянском списке Агафангела, оригинал которого не сохранился, во всех случаях говорится о «мазкутах» (Тревер, 1959. Прим. 7. С. 193; Гадло, 1979. Прим. 71. С. 32). В этнониме «масаха-гунны» одни исследователи видят отражение процесса интеграции в IV в. маскутов и гуннов, обитавших на территории Кавказской Албании к северу от Куры (Гадло, 1979. С. 36). К.В. Тревер полагала под «областью Масаха-гуннов» Агафангела район,

населенный «хонами» и расположенный в пограничье с Арменией (Тревер, 1959. С. 193). «Мазкутов» и «гуннов» Фавстоса Бузанда К.В. Тревер интерпретировала соответственно как «масака» и «хоны», понимая под ними местные кавказские племена (Тревер, 1959. С. 192–194). Однако такая интерпретация не подтверждается данными источников (Гадло, 1979. Прим. 83. С. 35; Буданова, 2000. С. 209).

Гуннов и маскутов Восточного Кавказа отождествлял и византийский историк VI в. Прокопий Кесарийский. Он упомянул среди военачальников императора Юстиниана I (527–565) в военных действиях против Персии некоего Эгана «...из народа массагетов, ныне называемых уннами» (Прокопий Кесарийский Iа. Кн. I. Гл. XI. С. 118). Прокопий Кесарийский располагал данными о гуннах Восточного Предкавказья (Прокопий Кесарийский Iа. Кн. I. Гл. X. С. 112; Прокопий Кесарийский II. Кн. VIII. 3.4. С. 381), а также сабирах (савиры), подчеркивая их родство с гуннами (Прокопий Кесарийский Iа. Кн. I. Гл. XV. С. 180–181; Прокопий Кесарийский Ib. Кн. II. Гл. XXIX. С. 221; Прокопий Кесарийский II. Кн. VIII. 3.5, 23. С. 381–407; 13.6. С. 416). Прокопий употреблял в отдельных случаях также двойной этноним – «унны-савиры» или «гунны-савиры» (Прокопий Кесарийский Iа. Кн. I. Гл. XV. С. 180–181; Прокопий Кесарийский II. Кн. VIII. 18.10. С. 432).

Данные Прокопия Кесарийского могут быть интерпретированы как фиксирующие процессы интеграции гуннских племен, внедрившихся в район Северо-Западного Прикаспия в период со II–III по начало VI в. (Гмыря, 1995. С. 90–95; 2002 а. С. 156–165; 2002 б. С. 166–173), как с маскутами (IV в.), так и савирами (VI в.).

Сведения о гуннах у Фавстоса Бузанда вполне определенные. Как отмечалось, из гуннов состояло «многочисленное войско» царя маскутов (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14). Епископ Григорис проповедовал христианское учение в войске царя. Недовольство войска ограничениями в своей традиционной деятельности, определяемыми канонами новой веры, заставило «царя мазкутов» остановить христианизацию и выполнить два основных требования войска – казнить проповедника и организовать набег на Армению

(Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI, VII. С. 14–16). Войско, собранное для этой военной акции, включало в основном гуннов. Гуннские воины, составлявшие «коренной полк» царя, находились в военном походе рядом с царем (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16), они вместе с аланами и маскутами приняли участие в ожесточенном сражении у крепости Ошакан вблизи столицы Вагаршапат, где погибли почти все – «...не было числа перебитому воинству» и был убит «царь мазкутов» Санесан – «И голову великого царя Санесана принесли армянскому царю» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VII. С. 16). У Фавстоса Бузанда главной действующей силой в районе Северо-Восточного Кавказа в 30–40-х гг. IV в. выступали гуннские племена (Гмыря, 2008 г. С. 171–192).

Данные Фавстоса Бузанда о религиозных обрядах населения «страны мазкутов» относятся в основном к гуннским племенам, составлявшим ядро армии, принимавшим участие в военной акции против Армении. Они также свидетельствуют о существовании в религиозных представлениях кочевников, осевших в Прикаспийском Дагестане в первой половине IV в., особого блока верований, призванных обеспечивать успехи в военных акциях.

ГЛАВА 4

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ «СТРАНЫ ГУННОВ» ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА В V в.

Сведения о верованиях племен Прикаспийского Дагестана, относящиеся к V в., содержатся в основном в «Истории страны алван» Мовсеса Каланкатуаци. Они, однако, весьма разрозненны, отрывочны и лаконичны. На их основе восстанавливается общий характер религии номадов региона, а также некоторая специфика их обрядности. У некоторых армяноязычных историков (Егише, Мовсес Каланкатуаци) имеются сведения о клятвах, которыми гунны Прикаспия скрепляли заключения договоров с союзными государствами. Содержание клятв свидетельствует о религиозной сущности, лежащей в их основе.

1. Верования племен Северо-Восточного Кавказа в 30–40-х гг. V в.

Четыре последние главы первой книги «Истории страны алван» (главы XXVII–XXX) представляют собой блок повествования, пронизанный единой тематикой. Ее содержание сводится к описанию явления, получившего в агиографической литературе обозначение «венец мученичества» или «мученичество» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVII. С. 60 и др.). Мовсес Каланкатуаци неоднократно обращался к этой теме. Он прославлял подвиг «мученичества» христианских проповедников, погибших насильственной смертью, просвещая «варваров» (епископ Григорис и др.), а также отмечал стойкость христиан, не отказавшихся от веры и принявших «лютую» смерть от врагов христианства. Особый сюжет в этой теме – мученичество новообращенных «варваров». В «Истории страны алван» автором описаны

два таких эпизода. Первый относится к 30–40-м гг. IV в. и связан с христианизацией гуннских и маскутских племен албанским епископом Григорисом. Мовсес Каланкатуаци описал судьбу сыновей «царя мазкутов» Санесана, которые, приняв крещение, однако, впоследствии не отреклись от новой веры, как это сделал царь, а покинули родину и вместе с большим воинским подразделением (ок. 4 тыс. воинов) укрылись в горах области Арцах Кавказской Албании. Предприняв набег на Армению, царь Санесан, как указал Мовсес Каланкатуаци, достиг горы Дизапайт в Арцахе, где нашли убежище крещенные номады, и «предал их мечу». Автор употребил по отношению к каждому из сыновей «царя мазкутов» Мовсэсу, Даниелю и Елиа определение «святой» и отнес их к сонму мучеников (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. V. С. 71).

Подобная история описана Мовсесом Каланкатуаци и в главах XXIX–XXX первой книги, сюжет которых датируется нами 440 г. И здесь крупный полководец армии номадов, участвовавший в масштабном набеге на территорию Кавказской Албании, принял крещение. Вместе с ним перешли в новую веру два сына и «множество» его сподвижников — 30 военачальников и войско. Отказавшись даже под угрозой смерти вернуться к традиционным верованиям «народов севера», полководец, 30 военачальников и священники, крестившие номадов, приняли «победный венец», выдержав «сподвижническую борьбу на мученическом поприще» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX–XXX. С. 63–64). Как и в первом сюжете, сыновья полководца номадов вместе с воинами укрылись на вершине горы, но посланные царем отряды настигли беглецов и после безуспешных уговоров вернуться к вере предков «предали их мечу» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 64). Автор назвал принявшего смерть за веру полководца номадов «святым», его войско обозначил «Агистросским» (греч. «святое воинство». — Л.Г.), а его сыновей считал «блаженными».

Описывая трагические события, связанные с принятием христианства полководцем номадов, Мовсес Каланкатуаци поместил в текст повествования некоторые сведения о религиозных представлениях племен Северо-Восточного Кавказа.

В главе XXVII, посвященной деятельности армянского просветителя Месропа Маштоца, пришедшейся на 30–40-е гг. V в., автор привел лаконичную оценку религиозной ситуации в Восточном крае, имея в виду страны Закавказья и прилегавшие к ним области, заселенные номадами: «После мученической кончины Григориса, католикоса Алуанка, варварские племена Восточного края вновь погрузились в идолопоклонство и, совершая поклонение в капищах, начали гонения против христиан» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVII. С. 60). В данном пассаже автор отметил характерные черты языческой обрядности «варварских племен» — наличие языческих святилищ («капищ»), в которых находились статуи божеств («идолов»), и исполнение ими обряда поклонения изображениям божеств («идолопоклонство»).

Понимать под «варварскими племенами» какие-либо коренные этносы Кавказской Албании нет оснований, хотя замечание албанского историка об ослаблении позиций христианства в Восточном крае в 20–40-х гг. V в. относится и ко многим ее областям. В правление иранского царя Бахрама V (421–438) началось преследование христиан в странах Закавказья, а с воцарением Иездигерда II (438–457) стал насильственно внедряться зороастризм и было запрещено исповедывание христианства. Во всех населенных пунктах Персидской Армении развернулось строительство святилищ священного огня (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. II. С. 68). Противники зороастризма подвергались казни, их семьи выселялись. Многие христиане скрывались от преследований в горах.

Горные племена Кавказской Албании, крещенные в 40-х гг. IV в., в это смутное время утратили каноны христианского учения и возвратились к язычеству. В области Арцах Кавказской Албании позиции язычества стали особенно сильными. Там возобновилось сооружение языческих святилищ («капищ»), в которых население поклонялось «скверным идолам» и приносило им жертвы (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XVII. С. 41–42). Борьбе албанского царя Вачагана с проявлениями язычества в стране посвящен в «Истории страны алван» объемный блок повествования,

включающий 11 глав первой книги (главы XVI–XXVI). Он непосредственно предшествует разделу (главы XXVII–XXX), посвященному описанию подвига мученичества князя номадов, принявшего христианство. Комплекс мероприятий по борьбе с язычеством включал строгий запрет царя на исповедание языческих верований в Арцахе и борьбу с языческими жрецами (глава XVII), учреждение школ для детей колдунов и борьбу с сектантами (глава XVIII), разыскание мощей святых христиан (главы XIX–XXIII). В 488 г. на соборе в Алуэне был принят «Канонический устав Вачагана» (глава XXVI). В нем были законодательно закреплены христианские ценности государства, отмечены конкретные проявления языческих ритуалов в быту населения и наложен на них запрет, а также обозначены правовые нормы функционирования христианских церквей и монастырей (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXVI. С. 57–59).

Анализ содержания глав XXVII–XXX первой книги показывает, что под «варварскими племенами» в контексте главы XXVII Мовсес Каланкатуаци имел в виду племена номадов Северо-Восточного Кавказа, эпизод из жизни которых и рассказал автор в этой части текста «Истории страны алван». Албанский историк скалькировал определение «варвары» у Моисея Хоренского, обозначавшего, как отмечалось, «варварами» и «жителями северной части Кавказа» племена, среди которых в 30–40-х гг. IV в. проповедывал христианство епископ Григорис (Моисей Хоренский I. Кн. III. Гл. III. С. 5; Моисей Хоренский III. Кн. III. Гл. IX. С. 149). Фавстос Бузанд называл их «мазкутами» и «гуннами» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 13–14.; Гл. VII. С. 15–16). Агафангел именовал – «масаха-гуннами» (Тревер, 1959. С. 193). Мовсес Каланкатуаци при описании просветительской деятельности епископа Григориса использовал для обозначения номадов Северо-Восточного Кавказа терминологию Фавстоса Бузанда (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIV. С. 37–38).

Моисей Хоренский, впрочем, указывал для времени деятельности Месропа Маштоца на нахождение в северных пограничных районах Кавказской Албании «владения гуннов» (Моисей Хоренский II. Кн. III. Гл. LX. С. 218; Моисей

Хоренский III. Кн. III. Гл. LX. С. 201), однако Мовсес Каланкатуаци предпочел в описании одноименных событий термин «варвары».

Варварскими в античной литературной традиции было принято обозначать иноэтнические племена, обитавшие вне границ цивилизованных государств, ведшие «примитивный», с точки зрения официальной идеологии, образ жизни и отличавшиеся крайней агрессивностью (Буданова, 2000. С. 8). Эту традицию продолжили и ранние армяноязычные историки. Кстати, в сюжете о полководце варваров, принявшем христианство, Мовсес Каланкатуаци среди многих обозначений его статуса употребил и определение «князь иноплеменников» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 63), противопоставив тем самым жителей Кавказской Албании кочевым насельникам Северо-Восточного Кавказа. Языческий царь номадов назван автором как «царь варваров» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63).

Одной из заслуг Месропа Маштоца автор считал просветительскую деятельность среди «варваров» – «...обратил варваров на истинный [путь]» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVIII. С. 61). По данным албанского автора, создатель алфавитов для народов Закавказья проповедовал христианское учение во многих областях (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVII. С. 60; Кн. II. Гл. III. С. 70), в том числе и в районе Дербента – «до ворот Чора» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVII. С. 60), т.е. его деятельность охватывала и места обитания номадов Северо-Восточного Кавказа. Однако в литературе эти сведения считаются недостоверными, т.к. ученик и биограф Маштоца историк Корюн писал о двух областях Закавказья, где проповедовал сподвижник – области Голти Кавказской Албани и Иверии (Смбатян, 1984 б. Прим. 123. С. 194). Но, возможно, Месроп Маштоц все же посещал район Дербентского прохода. Моисей Хоренский упоминал о борьбе Месропа Маштоца с еретическим течением в христианстве, получившим распространение в Закавказье в 30-х гг. V в. Автор, в частности, отмечал, что просветитель посещал область Бахасакан, где находились идеологи «лжеучений». Упорствующим в ереси

Месроп Маштоц, как указал автор, прогнал «во владение гуннов» (Моисей Хоренский II. Кн. III. Гл. LX. С. 218; Моисей Хоренский III. Кн. III. Гл. LX. С. 201) «Владением гуннов» автор, видимо, обозначил район, примыкавший к Дербенту с юга, отмеченный для 30–40-х гг. IV в. как «страна мазкутов» (Фавстос Бузанд) или «область масахагуннов» (Агафангел). Для 30–40-х гг. V в. эта территория обозначена Моисеем Хоренским как «владение гуннов», — вероятно, пограничная с Кавказской Албанией область.

Столетний период между гибелью епископа Григориса и началом просветительской деятельности Месропа Маштоца (30–40-е гг. IV в. — 30–40-е гг. V в.), по информации Мовсеса Каланкатуаци, — это время возрождения язычества среди «варварских» племен. Однако в источниках имеются данные о том, что процесс христианизации среди гуннов Северо-Восточного Кавказа в это время продолжался. Так, латинский христианский писатель Евсевий Иероним указывал на факт крещения гуннов, обитавших в этом регионе, на рубеже IV–V вв.: «Отложил колчаны армянин, гунны изучают Псалтырь, холода Скифии кипят жаром веры, рыжее и белокурое войско гетов возит с собою палатки церквей...» (Евсевий Иероним I. С. 369; Евсевий Иероним II. С. 1031). Замечание Евсевия — «Отложил колчаны армянин» — может указывать на установившуюся в Кавказском регионе стабильную военно-политическую ситуацию в связи с принятием христианства соседствующими гуннами. Тот же Мовсес Каланкатуаци упоминал «епископа гуннов» по имени Иунан, который посещал «страну мазкутов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIX. С. 45). В перечне имен епископов (хайрапетов) Алуанка, помещенном в третьей книге «Истории страны алван», как предполагается, написанной продолжателем Мовсеса Каланкатуаци, так же отмечен «епископ гуннов»: «Святой Иовһан, который патриаршим благословением стал и епископом гуннов, но в каких обстоятельствах не знаем» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. III. Гл. XXIV. С. 171). Видимо, в обеих книгах «Истории страны алван» речь идет об одной личности, а именно «епископе гуннов». Деятельность епископа Иунана относят к 410 г. (Геюшев, 1984. С. 35). Вероятно, просвещение гуннов не было столь

успешным, и албанский историк констатировал возрождение к 30-м гг. V в. язычества среди «варварских племен Восточного края».

Общие заключения Мовсеса Каланкатуаци о религии «варварских племен» — номадов Северо-Восточного Кавказа («идолопоклонство» в «капищах») во времена просветительской деятельности Месропа Маштоца дополняются конкретными данными автора о языческих верованиях «северных народов» в последовавшем за кончиной просветителя периоде (40-е гг. V в.).

2. Военно-религиозный обряд (440 г.)

Основные события этого времени описаны в трех последних главах первой книги (главы XXVIII–XXX) «Истории страны алван». Они включают рассказ о паломничестве учеников Маштоца в Иерусалим и возвращении их в Алуанк (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVIII. С. 61), информацию о масштабном набеге «северных» народов на страны Закавказья, крещении крупного полководца номадов «великого князя гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 62–63) и сведения о расправе над новокрещенным и его сподвижниками «царя росмосоков», возглавлявшего военную акцию (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63–64). Последняя глава содержит некоторые конкретные данные о традиционных верованиях участвовавших в набеге племен (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXX. С. 76–78; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63–64).

Как отмечалось, анализ данных этого блока повествования показывает, что основная цель автора состояла в показе стойкости новообращенных номадов в вере и их святости. Рассказ о паломничестве учеников Маштоца в Иерусалим выступает в качестве предыстории основной части повествования автора. А военный набег номадов воспринимается лишь как фон, рельефно высвечивающий главные события — крещение крупного подразделения войск гуннов и подвиг святости новообращенных. Конкретных данных собственно о военной акции в сообщении Мовсеса Каланкатуаци очень

мало. Отмечен захват «добычи и пленных» в районе Мец Куэнка области Арцах Кавказской Албании (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 62) и «многочисленных пленных и несметной добычи» в Армении и Иверии (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63).

Точной датировки событий, описанных в главах XXVIII–XXX первой книги, автором не дано, их хронология восстанавливается по косвенным данным источника. Заключение исследователей по этому вопросу имеют существенные расхождения. М.И. Артамонов отнес время этой военной акции к 40-м гг. V в. (Артамонов, 1962. Прим. 15. С. 72; 2002. Прим. 15. С. 95). К.В. Тревер совместила данные Мовсеса Каланкатуаци, имеющиеся в главе XXIX первой книги, с описанием одного из походов гуннов в византийские провинции Передней Азии в 531 г., приведенным сирийским автором Захарией Ритором (Тревер, 1959. С. 226–229), однако это противоречит указаниям автора «Истории страны алван» на хронологию событий. Ю.Р. Джафаров идентифицировал сведения Мовсеса Каланкатуаци о набеге «северных» народов с данными византийского историка V в. Приска Панийского о вторжении в Иран через Дарьял в 466 г. гуннских племен, попутно совершивших набеги на Иберию и Армению (Джафаров, 1979. С. 52–58; 1985. С. 56–66).

Привлеченный Ю.Р. Джафаровым отрывок из Приска имеет следующее содержание: «Сарагуры после нападения на Акатиров и другие племена выступили походом против Персов. Сначала они приблизились к Каспийским воротам, но найдя их занятыми персидской охраной, перешли на другую дорогу, по которой пришли к Иверам и стали опустошать их страну и тревожить набегами поселения Армянцев; вследствие этого Персы, опасаясь этого нашествия сверх завязавшейся у них войны с Кидаритами, отправили к римлянам посольство с просьбой дать им денег или людей для охраны укрепления Юроипаах» (Приск Панийский I. Кн. IV. 37. С. 843; Приск Панийский II. Кн. IV. 37. С. 696).

Отсутствие данных у Приска о грабеже населенных пунктов Кавказской Албании, о чем писал Мовсес Каланкатуаци, Ю.Р. Джафаров объяснил тем, что Кавказская Алба-

ния (определенный ее район) являлась исходным местом, «...где сосредоточились основные силы кочевников во время вторжения до момента разделения их на три части, и расположенном вблизи границ Иберии, Албании и Армении» (Джафаров, 1979. С. 55). Однако Мовсес Каланкатуаци указывал на область Ути Кавказской Албании, где образовался лагерь участников набега, и о трех государствах – Алуанке, Армении и Иверии, ставших объектами проведения военной акции «северных народов», не связывая их с расположением военного лагеря номадов (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXIX. С. 73; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 62). Дата, предложенная Ю.Р. Джафаровым, – 466 г. противоречит косвенным указаниям Мовсеса Каланкатуаци на хронологию событий, упомянутых им в главах XXVIII–XXX.

Период от кончины святого Маштоца до нашествия номадов на страны Закавказья включал, по данным автора, ряд событий. Ученики Маштоца приняли решение отправиться в паломничество в г. Иерусалим к святым местам и просить там назначения нового просветителя в Алуанк. Встреча учеников, где было принято это решение, как указывал автор, проходила «спустя некоторое время» после кончины Маштоца (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVIII. С. 61). Это «некоторое время» не было очень продолжительным, т.к. нахождение паствы без просветителя не могло затянуться на десятилетия. По версии же Ю.Р. Джафарова, ученики Маштоца отправились в Иерусалим через 26 лет после кончины просветителя. Путешествие паломников из Алуанка включало путь до Сирии, а затем оттуда в Иерусалим (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVIII. С. 61). Время нахождения в пути не известно. В Иерусалиме состоялась их встреча с патриархом Иерусалима и другими священниками, они посетили и святыне места. Пребывание в Иерусалиме длилось, как указывал автор, «много дней» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVIII. С. 61), но не год или несколько лет. Обратный путь албанских паломников и трех иерусалимских священников проходил, видимо, тем же маршрутом (Иерусалим–Сирия–Кавказская Албания). Продолжительность перехода не известна. По данным

историка, паломники прибыли в район Мец Куэнка области Арцах «...на седьмую неделю Пасхи в святой сорокадневный пост...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXVIII. С. 61), т.е. накануне празднования христианской Пасхи.

Путешествие в Иерусалим и обратно укладывается, как представляется, в рамки 20-х чисел февраля 440 г. – середины апреля 440 г. Святой Маштоц скончался 17 февраля 440 г. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. III. С. 70; Смбатян, 1984 б. Прим. 33. С. 198). Ученики Маштоца отправились в Иерусалим, видимо, вскоре после его кончины, в начале Великого поста, длящегося семь недель (49 дней) и заканчивающегося празднованием Пасхи, обычно приходящейся на апрель. Пробыв в святом городе какую-то часть поста, они предприняли обратный путь и накануне празднования Пасхи оказались в области Арцах, т.е. примерно в середине апреля 440 г.

К этой дате, по данным Мовсеса Каланкатуаци, «в то самое время...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 62) «северные народы» приурочили набег на христианские страны Закавказья, который начался где-то в середине апреля 440 г. Расположение основного лагеря войска номадов близ г. Халхал в области Ути Кавказской Албании не было случайным. Город Халхал являлся зимней резиденцией царя Албании и находился у границ Иверии (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. II. С. 68). Разделив войско, состоявшее из 11 отрядов, на три самостоятельных подразделения и назначив во главе их полководцев, «царь народов севера» отдал приказ «...вторгнуться в пределы Алуанка, Армении и Иверии и опустошить их». Одно из подразделений, возглавляемое «великим князем гуннов», начало набег на область Арцах «в начале пасхи» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 62). В это же самое время туда добрались, возвращаясь из мест паломничества, ученики просветителя Маштоца. Несколько паломников и иерусалимские священники были захвачены гуннами в плен. Один из священников был замучен, двум другим выпала участь крестить «великого князя гуннов» и воинов его войска.

Мовсес Каланкатуаци, описывая события весны 440 г., избегал употребления конкретных этнических наименова-

ний участников набега на Закавказье, хотя указывал на полиэтничный состав войска номадсв. Оно включало, по его данным, подразделения «царя росмосоков» – организатора набега, «полк Тобельский» и «войска гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. ХХІХ. С. 62). Однако указание автора на наличие в войске 11 отрядов (армий) свидетельствует о том, что этнический состав участников набега был более разнообразным. Для их обозначения автор употребил обобщенное наименование «северные народы» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. ХХІХ. С. 62; Гмыря, 2008 г. С. 180). Главнокомандующего войском автор называл «царем росмосоков» и «царем варваров» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. ХХІХ. С. 62; Гл. ХХХ. С. 63). Автор использовал в данном случае библейскую условную терминологию для обозначения северных кочевников (Гог, Магог, Рош, Мешех, Товел) (Артамонов, 1962. Прим. 15. С. 72). Царь «росмосоков» называл свое владение «наше царство» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. ХХХ. С. 63), местонахождение которого по данным источника конкретно не восстанавливается. По косвенным указаниям автора оно находилось где-то к северу от Закавказья. Под началом «царя росмосоков» воевало, как отмечалось, 11 отрядов (армий), в том числе «полк Тобельский» (также библейская терминология от «Товел». – Л.Г.). Иерархический статус полководца «Тобельского полка» передан автором по-разному: «полководец гуннов», «великий полководец гуннов», «военачальник Тобельского полка», «князь», «князь иноплеменников» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. ХХІХ. С. 62–63; Гл. ХХХ. С. 63–64). «Полководец гуннов» занимал в иерархии «царства росмосоков» высокую ступень. Он был одним из трех главнокомандующих крупными подразделениями войска «царя росмосоков», т.е. входил в число наиболее приближенных к царю военачальников. Возможно, по статусу он являлся правителем наиболее крупного племенного объединения, находившегося в политической зависимости от «царства росмосоков» (Гмыря, 2008 г. С. 181). Как отмечал автор повествования, «царь росмосоков» указывал: «Был ты любим в нашем царстве и, побеждая доблестью своей, был весьма чтим мною, за что и предпочтен всем остальным и

прославлен, имея начальство над третьей частью войска моего» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63). Численный состав армии «царя росмосоков», принимавшей участие в набеге, неизвестен, но третья часть ее, переданная под командование «великого полководца гуннов», включала 30 подразделений, возглавляемых военачальниками.

Исследователи считают, что под «северными народами» Мовсеса Каланкатуаци в описываемых событиях следует понимать племена хайландуров, засвидетельствованных ранним армяноязычным историком Егише (V в.) в событиях на Восточном Кавказе первой половины V–60-х гг. V в. (Артамонов, 1962. Прим. 15. С. 72; Джафаров, 1977; 1979. С. 56–57). Термином «хайландуры», как полагают, обозначено у Егише ядро первого крупного объединения гунно-булгарских племен Северного Кавказа, состоявшее из булгарских племен сарагур, огур и оногур (Джафаров, 1979. С. 57; 1985. С. 65). Видимо, одно из них находилось в подчинении «великого полководца гуннов».

По данным Мовсеса Каланкатуаци, «великий полководец гуннов», возглавлявший крупное подразделение армии «царя росмосоков» в набеге на Алуанк, принял христианское вероучение, получив новое имя Теофил (греч. Боголюбивый. – Л.Г.). Вместе с ним были крещены сыновья Мовсэс и Анерологис, 30 военачальников войска князя и, видимо, его соплеменники, составлявшие «полк Тобельский». В дальнейшем повествовании автор именует его «полком Агистросским» (греч. «Святое воинство». – Л.Г.) (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63).

Автор «Истории страны алван», следуя традиции агиографической литературы, приписал побудительные мотивы перехода в христианство князя гуннов и его воинов явлению чуда. Князь, как указал автор, был поражен сильным свечением на холме Астлаблур («Холм звезд». – Л.Г.) в области Мец Куэнк, где была замучена гуннами пленница-христианка, захваченная вместе с учениками святого Маштоца, возвратившимися из мест паломничества, и тремя иерусалимскими священниками. Потрясенный увиденным, полководец «... велел привести к себе священников Господа и, узнав от них стезю спасения, поверил в живого Бога. И

приказал он собрать мощи святых, завернуть в чистое льняное полотно и захоронить с благословением на том холме. Затем они пожертвовали овец и коз и пышно отпраздновали праздник Господний, совершая память замученных ими святых» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 63).

Описывая дальнейшие события, автор противопоставил два обряда, исполненные номадами – языческий по случаю успеха в набеге (Гмыря, 2007б. С. 47; 2008 г. С. 180–183) и христианский в связи с празднованием Пасхи. Языческий обряд был совершен в войске «царя росмосоков», христианский – в подразделении князя гуннов Теофила. Обе армии после набегов на страны Закавказья расположились на противоположных берегах реки Куры (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63), в издании 1861 г. река обозначена как «Крия» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXX. С. 76). Языческий обряд по случаю военной победы автор описал одной фразой: «Он, заблужденный кумирами, приказал тогда приносить жертву богам своим при поганных пиршествах» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXX. С. 76). В издании 1984 г. эта фраза составлена несколько иначе: «Дьявольски исступленно он приказал принести жертву своим богам, как в дни празднеств в капищах» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63). В обоих изданиях совпадает информация о сущности языческого обряда, заключающейся в принесении жертвы божествам. Способ принесения жертвы исходит из содержания пассажа источника издания 1861 г. – устраивалось коллективное «пиршество». В издании 1984 г. имеется только указание на то, что жертвоприношение богам по случаю победы в набеге совершалось, как и в праздники, в святилищах («капищах»). Вероятно, содержание текста источника в данном случае точнее в издании 1861 г. В издании 1984 г. передана эмоциональная окраска проведения обряда – «дьявольски исступленно», в то время как в издании 1861 г. высвечено авторское объяснение причины проведения языческого обряда – распоряжение о проведении языческого обряда жертвоприношения дал царь, «зablужденный кумирами», т.е. находящийся под влиянием своих богов. Как представляется, обряд жертвоприношения состоял в принесении в жертву богам живот-

ных и в коллективном поедании мяса (пиршестве). Особых эмоциональных проявлений, «исступленности» в нем не требовалось.

Жертвенными животными в описанном обряде, возможно, выступали овцы и козы. На это указывает характер жертвоприношений новообращенного князя гуннов во время празднования им христианской Пасхи (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXIX. С. 63). По всей вероятности, в этом обряде в качестве жертвы использовались традиционные священные животные.

В тексте имеется прямое указание на одну из функций языческих божеств гуннов. В передаче албанского автора царь, осуждая своего полководца за измену традиционной религии, укорял его: «Зачем же ты оставил благородных богов своего народа, которые дали нам победу в этих набегах? [Зачем] ты ... поклоняешься Богу, которого мы не знаем?» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63–64). Царь потребовал от князя Теофила принести «жертву нашим богам».

Содержание текста источника показывает, что гунны поклонялись статуям божеств. Под угрозой смерти «князь гуннов» не отказался от христианской веры, осудив поклонение «идолам», назвав их «немыми» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 66). Возможно, что у гуннов существовали походные святилища, где находились статуи божеств, и обряд жертвоприношения проводился перед ними. Латинский историк IV в. Евсевий Иероним упоминал о «палатках церквей» в войске «гетов», которые те возили с собой (Евсевий Иероним I. С. 369). Эти «палатки», видимо, до принятия христианства представляли собой походные святилища. Прямых данных о подобной практике у гуннов IV–V в. нет, но сведения письменных источников об исполнении языческих обрядов в период военных операций дают основание предполагать наличие в войске походных святилищ. И. Барборо, живший в период 1436–1452 гг. в генуэзской колонии г. Тане (устье Дона. – Л.Г.), указывает, что многие из проживавших на Северном Кавказе татар до принятия ислама «...поклонялись деревянным или тряпичным

истуканам и возили их на своих телегах» (Барборо и Контарини о России, 1971. С. 140).

Отказавшиеся исполнить традиционный обряд по случаю успеха в набеge князь гуннов Теофил и 30 его полководцев были казнены, как указал автор, их лишили жизни «лютою смертью» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXX. С. 77). Вместе с ними казнили и двух иерусалимских священников.

Сыновья князя Теофила, пытавшиеся укрыться в горах Кавказа вместе с воинами «Агистросского полка» от преследований «царя росмосоков», были настигнуты посланными им вдогонку отрядами «войск гуннов». Как отметил автор, уговорами пытались «...склонить их к поклонению идолам и повиновению царю. Но убедить их им не удалось, и на том же месте они предали их мечу» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 64). Жестокость расправы над новокрещенными союзными племенами и масштабность человеческих потерь в этой акции свидетельствуют о неприятии чужой религии и о высокой значимости в жизни гуннских племен веры в «...благородных богов своего народа...».

Интересно отметить особенности переходного периода от язычества к христианству у номадов. Воины, принявшие крещение, во время празднования Пасхи «...свои знамена украсили изображением креста» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63). Знамена, видимо, с отличительной символикой, по данным Фавстоса Бузанда, также имели различные подразделения войска царя страны «масахагуннов». Символика знамен у номадов, несомненно, отражала определенные языческие представления. Изображение на них христианской символики – креста – демонстрирует процесс переосмысления функций традиционных атрибутов (Гмыря, 2008 г. С. 183).

3. Клятводоговоры (середина V в.)

Особый обряд, вероятно, также связанный с системой религиозных воззрений, исполнялся гуннскими племенами Прикаспия при заключении союзнических соглашений и договоров. В источниках он именуется клятвой (Гмыря, 2007 б. С. 47; 2008 в. С. 62–67).

Ранние сведения о клятводоговорах гуннов относятся к середине V в. (Гмыря, 2008 в. С. 62). Армяноязычный историк V в. Егише Вардапет, отметивший важную роль гуннов в антииранском народном восстании в персидской Армении 450–451 гг., поднятом в ответ на усиление гонений на христиан, описал обстоятельства заключения союза гуннов и восставших. Егише указал, что после взятия Дербента армянским корпусом, возглавлявшимся главнокомандующим армией Армении Вартаном, «...комендантом ворот поставили князя Ваана, из албанской царской фамилии» (Егише I. Гл. III. С. 128; Егише II. Гл. III. С. 79). Ему «...поручено было идти в страну гуннов и другие земли варварские, помогающие гуннам, чтобы заключить с ними мирный договор и стать за одно против неприятеля» (Егише I. Гл. III. С. 128; Егише II. Гл. III. С. 79). Егише привел информацию о содержании клятводоговора гуннов: «...гунны пришли на самое место сражения и удостоверившись собственными глазами в подвигах, совершенных христианскою армиею Вартана, они не колебались более *поклесться союзу, согласно с своим законом* (курсив наш. – Л.Г.) и принять клятву христиан, и обещали сохранить в верности взаимные их условия» (Егише I. Гл. III. С. 128–129; Егише II. Гл. III. С. 79–80). Исходя из контекста источника, клятводоговор гуннов являлся одним из компонентов традиционных устоев «согласно с своим законом» и, видимо, имел выработанную форму.

Мовсес Каланкатуаци, пользовавшийся сочинением Егише при описании событий 450–451 гг., практически повторил его сведения, но данные албанского автора дают некоторое прояснение содержанию клятводоговора гуннов. По изданию 1861 г., перевод источника в котором, как отмечалось, является практически подстрочной передачей текста Мовсеса Каланкатуаци, переговоры с гуннами вел «...некий Вартан из племени агванских царей». Как указано в источнике, «услышав об успехах армян, гунны тотчас пришли на место сражения, сами своими глазами убедились в удачах их, и *клятвенно по закону неба заключили союз* (курсив наш. – Л.Г.), приняли клятву христианскую – хранить с ними твердое согласие и мир» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн.

II. Гл. II. С. 88). Мовсес Каланкатуаци, как и Егише, форму договора гуннов обозначил клятвой, но дал существенное дополнение к ее содержанию. Упоминание им «закона неба» дает основание предположить, что при заключении договора о союзе гунны клялись именем божества Неба. В издании 1984 г. этот же пассаж такого конкретного содержания не дает, хотя также содержит указание на традиционный характер клятводоговора: «Согласно обычаям своим, они клятвенно установили союз и приняли христианскую клятву хранить с ними прочное согласие. Так все было сделано согласно их правилам» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. II. С. 69). Мовсес Каланкатуаци, приведший в своем сочинении обширные данные о религиозных воззрениях населения «страны гуннов» в 80-х гг. VII в., в том числе о составе пантеона, в котором, по его данным, верховенство принадлежало богу Неба Тенгри-хану, видимо, скорректировал данные Егише и указал наименование конкретного божества, гаранта клятв гуннов середины V в.

В течение всего времени, когда Армения была охвачена партизанской войной с персами и ее основные союзники (Албания, Иверия и ряд других областей) отошли от восставших, только гунны оставались «верными союзу» и «беспрерывно тревожили царя Персии», сообщал Егише (Егише I. Гл. IV. С. 157; Егише II. Гл. IV. С. 92). Чтобы препятствовать оказанию помощи восставшим армянам со стороны гуннов, персы захватили Джорский (Дербентский) проход, призвав на помощь многие горские племена. В Аварайском сражении 451 г. между восставшими армянами и персидскими войсками гунны не принимали участия, хотя, как указывал Егише, армяне «...посылали гонца за гонцом к гуннам, тревожили, воспаменяли войско их, напоминали им союз, в котором они поклялись армянам быть святым исполнителем его...» (Егише I. Гл. VII. С. 213; Егише II. Гл. VII. С. 116). В создавшейся ситуации гунны заняли нейтральную позицию. Но после поражения армян предприняли набег на персидские владения: «...разорили много провинций и возвратились к себе с богатою добычей и множеством пленных. Таким образом они доказали царю персидскому, что они отнюдь не отказались от союза своего с ар-

мянами» (Егише I. Гл. VII. С. 213; Егише II. Гл. VII. С. 116).

Говоря о «гуннах», союзниках армян в событиях 450–451 гг., «стране гуннов» и «области гуннов» (Егише I. Гл. III, IV, VII), армянский историк, видимо, имел в виду политический союз кочевых племен Прикаспия. Однако в главе VIII, повествуя о войне Персии с кушанами (454 г.), Егише упомянул «...молодого гунна, который происходил от царей страны хайландурков, он назывался Белом...» (Егише I. Гл. VIII. С. 236; Егише II. Гл. VIII. С. 127), захваченного в плен персидским царем Иездигердом II (438–457) и бежавшего из плена к царю кушанов. Бел оповестил его о разорениях, учиненных персидским царем в Армении, и разрушении восставшими армянами «...большой крепости, построенной (у ворот Дербентских) царями Персии для обороны от гуннов...» (Егише I. Гл. VIII. С. 236; Егише II. Гл. VIII. С. 127). Егише также говорил о «земле хайландуров», куда персидский царь Пероз (459–484) отправил «...огромные сокровища... для уплаты многочисленным наемным войскам гуннов» (Егише I. Гл. X. С. 334; Егише II. Гл. X. С. 170), которые целый год сражались с албанским царем Ваче-противником власти Пероза над Албанией. Эти же данные повторил Мовсес Каланкатуаци (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. X. С. 28).

Данные армяноязычных историков об обряде клятводо-говора в «стране гуннов» в середине V в. можно отнести конкретно к хайландурам, возглавлявшим в этот период союз гуннских племен Северо-Восточного Кавказа (О хайландурах и историографию о них см.: Джафаров, 1977; 1985. С. 41–47).

Сведения Мовсеса Каланкатуаци о верованиях номадов Северо-Восточного Кавказа периода 40–50-х гг. V в. являются уникальными, несмотря на их отрывочность. Они свидетельствуют о том, что правитель номадов Северо-Кавказского региона обладал функцией «первосвященника». Именно он отдал распоряжение принести жертвы богам по случаю успешной военной акции, именно он настаивал на исполнении этого обряда новокрещенными союзными племенами. Автор раскрыл также особенности организации

языческого вероисповедания у номадов — наличие у них походных святилищ и статуй божеств (идолы). По его данным, пантеон включал несколько божеств, и одна из их функций была направлена на обеспечение победы в набегах. В религиозной практике имелся обряд, исполнявшийся по случаю победы в военной акции, и его стержнем было жертвоприношение богам.

Данные Египта о клятводоговоре у гуннов Прикаспия являются наиболее ранними и свидетельствуют как о прочности сложившейся традиции в международных отношениях, так и религиозной сущности клятв.

ГЛАВА 5

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ «СТРАНЫ ГУННОВ» ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА В VI в.

Данные письменных источников о религии племен Северо-Восточного Кавказа в VI в. также отрывочны и бессистемны, как и по предшествующему периоду. В «Хронике» сирийского автора второй половины VI в. Псевдо-Захарии Митиленского помещена обобщенная характеристика религиозной ситуации, сложившейся в среде кочевников этого региона. Там же имеется детальное описание обряда гуннов на победу в сражении и обряда клятводоговора. Псевдо-Захария привел также уникальные сведения о некоторых сторонах жизни христианских пленников в «стране гуннов», дающие возможность выявить поведенческие механизмы их адаптации в языческой среде местного населения. Им же отмечены факты христианизации кочевников Прикаспия в VI в.

У византийского историка Агафия Миринейского (род. ок. 536 г. – ум. ок. 582 г.) приведены характерные черты ритуала скорби у гуннов-савир (ритуал самоистязания), являвшийся составной частью похоронно-поминального обряда. У другого также византийского историка Феофана Исповедника (ок. 760–818 гг.) зафиксированы некоторые особенности клятводоговора у гуннов Прикаспия.

1. Характер религии племен Прикаспийского Дагестана в VI в.

Псевдо-Захария в отличие от многих других историков VI в., главным образом византийских, сообщавших различные данные о племенах Северо-Восточного Кавказа (Пигу-

левская, 1941. С. 29–46; См. также: Гмыря, 1995. С. 54–57, 95–96), затронул вопрос о религии полиэтнического населения этого региона. Он указал на наличие в «северной стороне», имея в виду Восточное Закавказье и прибрежные районы Северо-Восточного Кавказа, пяти «верующих народов», т.е. исповедовавших христианство, и тринадцати язычников. Сведения Псевдо-Захарии датируются 555 г. (Пигулевская, 1941. С. 81). Сирийский автор считал христианским население Персидской Армении, «земли Гурзан» (Грузия), «земли Аран» (Кавказская Албания), «земли Сисган» (область Сюник в Армении), в которой им отмечены и язычники, и «земли Базгун» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165; Пигулевская, 1941. С. 82). Территория христианского мира Закавказья ограничена автором на севере «Каспийскими воротами» (Дербентским проходом) (Пигулевская, 1941. С. 82).

Прибрежную полосу Северо-Восточного Кавказа, включавшую «Каспийские ворота» и территорию к северу от прохода, автор обозначил как «пределы гуннские» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165). По данным Псевдо-Захарии, в этом регионе обитали тринадцать схожих по образу жизни племен: «... Базгун земля со [своим] языком, которая примыкает и простирается до Каспийских ворот и моря, находящихся в пределах гуннских. За воротами [живут] бургары со [своим] языком, народ языческий и варварский; у них есть города и аланы у них пять городов... Авгар, сабир, бургар, алан, куртаргар, авар, хасар, дирмар, сирургур, баграсик, кулас, абдел, ефталит – эти тринадцать народов живут в палатках, существуют мясом скота и рыб, дикими зверьми и оружием» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165). Идентификация названных Псевдо-Захарией этнонимов восстанавливается по другим источникам (См.: Пигулевская, 1941. С. 83; Джафаров, 1985. С. 97–98). Анализ данных автора показывает, что им были помещены в «пределы гуннов» VI в. некоторые племена, местоположение которых находилось в это время в Приазовье (куртаргар), а также на юго-западе Средней Азии (эфталиты). Им названы также «сиругуры» (сарагуры), утратившие в VI в. свою самостоятельность, и «авары», впервые отмеченные источниками в

пределах Северного Кавказа в 558 г. (См.: Джафаров, 1985. С. 98–104).

Приведенные Псевдо-Захарией основные характерные черты быта населения «пределов гуннских» – «...живут в палатках, существуют мясом скота и рыб, дикими зверьми и оружием» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165), свидетельствуют о том, что в источнике речь идет о номадах Северо-Восточного Кавказа. Н.В. Пигулевская полагала, что в этом перечне переданы племенные названия гуннов и родственных им племен (Пигулевская, 1941. С. 10).

Определение Псевдо-Захарией уровня социально-экономического развития и характера религиозности одному из народов этого перечня – «бургарам» – «народ языческий и варварский», может быть распространено и на все другие перечисленные им племена. Территория, расположенная к северу от Закавказья, обозначена автором «областью языческих народов» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166). Ранее нами было высказано положение о причислении «пределов гуннских» Псевдо-Захарии к пяти христианским областям «северной стороны» (Гмыря, 1995. С. 96; 2002 а. С. 168). Но более вероятно, учитывая сложность текста источника, что автор относил территорию Северо-Восточного Кавказа, расположенную к северу от «Каспийских ворот», к области языческих племен.

«Пределы гуннские» VI в. идентифицируются многими исследователями как место обитания гунно-савирского (савирский) союза племен Северо-Западного Прикаспия (См.: Пигулевская, 1941. С. 87; Артамонов, 1962. С. 69–79; Гадло, 1979. С. 93–94; Джафаров, 1985. С. 72–73, 76–80; Новосельцев, 1990. С. 82–83; Гмыря, 1995. С. 95–96; 2002 б. С. 168). Гунно-савиры как этнополитическая сила заявили о себе грандиозным походом через «Каспийские ворота» в Армению и области Передней Азии в 516 / 517 г. (Феофан Исповедник. II. С. 49). Этнически савиры не отличались от гуннов, что отразилось в обозначении их в первоначальный период сдвоенным этнонимом «гунны-савиры» (унны-савиры) (Прокопий Кесарийский I. Кн. I. Гл. XV. С. 180–181; Прокопий Кесарийский II. Кн. VIII. 18.10. С. 432; Агафий. Кн. III. 17–18. С. 88; Феофан Исповедник II. 516 /

517. С. 49). Со второй половины VI в. эти племена именуются в византийских источниках, как правило, савирами (Менандр Византиец. 43. С. 411; 44. С. 415–416; Феофан Византиец. 4. С. 494; Феофилакт Симокатта. Кн. VII. VII. С. 160).

Византийские и сирийские авторы указывали на многочисленность гуннов-савир в первой половине VI в. и разделенность на множество племен (Прокопий Кесарийский II. 11. 22–24. С. 407; Агафий. Кн. IV. 14. С. 117). В 20–30-х гг. VI в. в Восточном Предкавказье сформировался союз гунно-савирских племен, что нашло отражение в сообщениях византийских историков. Правитель одного из крупных подразделений гуннов-савир Зилгивин, с которым в 522 г. вел переговоры Юстин I (518–527), обозначен в «Хронике» Феофана Исповедника титулом «царь гуннов» (Феофан Исповедник II. 522. С. 50). Византийским авторам была известна правительница савир Боарикс, возглавившая после смерти своего мужа Валаха 100-тысячный союз племен в Прикаспии. В 527/528 г. она вела переговоры о союзе с византийским императором Юстинианом I (527–565). Во внутренних пределах «страны гуннов» находились владения, возглавляемые другими вождями савир (Феофан Исповедник II. 527/528. С. 50). Савирские племена активно участвовали в ирано-византийских войнах VI в. За платное военное содействие они поддерживали обе враждующие стороны (Гмыря, 2002 б. С. 166–167). Последнее свидетельство о гуннах-савирах в византийских источниках датируется 578 г. (Менандр Византиец. 52. С. 437), но «земли гуннов» упоминаются и под 624 г. (Феофан Исповедник II. 624. С. 58). Этимология имен правителей и военачальников савир различна – тюркская и ираноязычная (См.: Дёрфер, 1986. § 9. С. 77–78; § 18. С. 100, 107; § 19. С. 108; Бенцинг, 1986. С. 18–23; Чичуров, 1980. Прим. 62, 63, 66, 67. С. 77–79).

Свидетельство Псевдо-Захарии о языческой сущности религии племен «пределов гуннов» напрямую относится к савирскому союзу племен. Анализ текста источника показывает, что этногеографический экскурс с описанием народов и племён «северной стороны», предпринятый Псевдо-Захарией в начале главы 7 книги 12 является, по существу,

предысторией основного повествования автора о просветительской деятельности двух албанских епископов в «земле гуннов», в «области языческих народов» среди пленников-христиан и номадов Прикаспия.

2. Адаптационные поведенческие механизмы христианского населения (пленников и рабов) «страны гуннов» Прикаспия

В литературе данные Псевдо-Захарии о просветительской деятельности албанских епископов в «земле гуннов» интерпретируются как свидетельства христианизации какой-то части номадов Северо-Восточного Кавказа (Пигулевская, 1941. С. 86; Шихсаидов, 1957. С. 60–61; Гадло, 1979. С. 94; Джафаров, 1985. С. 83; Гмыря, 1995. С. 246; 2002 б. С. 168; 2006 в). Но анализ данных источника показывает, что основная цель миссии епископа Кардоста состояла в крещении потомков византийских подданных, попавших в плен к прикаспийским гуннам или купленных ими на невольничьих рынках Востока. На материалах сирийского источника возможна частичная реконструкция поведенческих механизмов, выработанных несвободным населением инокультурных традиций и иноконфессиональной принадлежности в процессе адаптации его к идеологии местного языческого населения «страны гуннов» (Гмыря, 2006 а. С. 3–16; 2006 г. С. 111–117; 2007 в. С. 3–7).

Как отмечалось, при составлении «Хроники» (570–571 гг.) Псевдо-Захария использовал ряд источников, преимущественно греческие сочинения. В основе его труда лежит греческая «Церковная история» Захарии Ритора, епископа Митиленского (ок. 480 – ок. 560 гг.). Глава 7 книги 12, заключающая текст «Хроники», написана самим Псевдо-Захарией (Пигулевская, 1941. С. 5). Ценность авторского текста сирийского компилятора состоит не только в характере содержащейся в ней информации (демографическая ситуация в Прикаспии, особенности христианизации населения), но и в том, что она практически современна ему и воспроизведена со слов очевидцев событий.

Рассказ о просветительской деятельности в «стране гуннов» двух епископов — «...Кардоста, епископа земли Аран...» (Кавказской Албании), и епископа «...по имени Макар...» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166) — был записан Псевдо-Захарией со слов двух жителей города Амида, выходцев из Сирии, проживших в неволе у гуннов Прикаспия 34 года. Автор, ссылаясь на своих информаторов, описал перипетии их судьбы: «Я сообщу, как я слышал от правдивых мужей Иоханана из Рейшайна, находившегося в монастыре Бет Айсхакуни, у Амида, и от Томаса кожевника, уведенных в плен [при] Каваде перед тем лет за пятьдесят или больше. Они были вновь проданы и отправились из пределов персидских в гуннские, прошли за ворота и оставались в их земле больше тридцати лет, взяли жен, породили там детей. Они вернулись в настоящее время и рассказали нам живыми словами следующее» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166).

Датировка событий, описанных Псевдо-Захарией, восстанавливается на основе конкретных данных и косвенных указаний автора. Время написания текста автор передал через понятия, указывающие на современность творчества автора: «наше время», «наши дни», «настоящее время» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165–167). В начале авторского текста имеются конкретные указания на дату ее написания — 28 год «...царствования Юстиниана, сидящего царем в наши дни...» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 165). Византийский император Юстиниан I правил в период с 527 по 565 г. Н.В. Пигулевская определила время составления текста главы 7 книги 12 как 555 г. (527 г. + 28 лет). Из этой отправной даты вытекает хронология и всех других событий, отмеченных в этой главе: 1) 505 (503) г. — начало пленения подданных Византии («при Каваде», «лет за 50 или больше») (555 г. — 50 лет). Н.В. Пигулевская приняла за дату пленения информаторов Псевдо-Захарии 503 г. как год осады персами г. Амида, где были захвачены сирийцы (Пигулевская, 1941. С. 84, 87); 2) 537 г. — конец пленения («они оставались в их земле 34 года») (503 г. + 34 г.); 3) 537 г. — начало миссии епископа Кардоста в «стране гуннов» (через 34 года пребывания пленников у гуннов (503 г.

+ 34 года) (Пигулевская, 1941. С. 87); 4) 551 г. – окончание миссии епископа Кардоста («через 14 лет он (Кардост) ушел») (537 г. + 14 лет); 5) 544 г. – перевод Библии (Писания) на «гуннский язык» («лет 20 тому назад», «оставались там 7 лет и выпустили писание на гуннском языке» (537 г. + 7 лет) (Пигулевская, 1941. С. 87); 6) 551 г. – начало миссии епископа Макара.

По вопросу датировки миссий албанских епископов в «страну гуннов» и связанных с ними событий исследователями высказаны и другие суждения. Однако принятие в качестве отправной даты 522 г. – года визита по Прокопию Кесарийскому в г. Боспор византийского посланника Проба к приазовским гуннам (Артамонов, 1962. С. 92–94; Джафаров, 1985. С. 86–87), представляется противоречащим данным Псевдо-Захарии.

Посольство епископа Кардоста состояло из восьми священников (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166), у Н.В. Пигулевской указано четыре священника (Пигулевская, 1941. С. 84). Псевдо-Захария отмечал, что они попали в «страну гуннов» не через Дербентский проход, а через горные перевалы: «Они не вошли в ворота, но были проведены через горы» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166). Этот маршрут в источнике противопоставляется привычной трассе через Дербентский проход, по которой доставили византийских пленников: «...отправились из пределов персидских в гуннские, прошли за ворота...», «...вывели пленных из пределов ромеев и ввели к гуннам...» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166). Священники не могли воспользоваться известной дорогой к гуннам через Дербент, видимо, по каким-то веским причинам. Горный перевал миссия преодолела с помощью проводников – «были проведены через горы». М.И. Артамонов и Ю.Р. Джафаров объясняли этот факт тем, что священники опасались недовольства сасанидского Ирана христианизацией гуннских племен (Артамонов, 1962. С. 94; Джафаров, 1985. С. 87). А.В. Гадло полагал, что христианская миссия вынуждена была обойти земли маскутов через горы, поскольку они, как считал исследователь, в 532–533 гг. совершили «антихристианский» набег на Албанию вместе с савирами (Гадло, 1979. С. 93–94). Однако этим

временем у Мовсеса Каланкатуаци датируется набег на Закавказье «хазир».

Ряд фактов, связанных с миссионерской деятельностью албанского епископа Кардоста в «стране гуннов», дают основание предположить, что она не нашла поддержки официальной православной церкви Армении и Кавказской Албании. Миссия попала в «страну гуннов» практически тайно, минуя общепринятый путь. Мовсес Каланкатуаци, отметивший в своем труде все сколько-нибудь значимые деяния священников Кавказской Албании по приобщению к христианству племен Северо-Восточного Кавказа, приравнивая их сподвижничество к христианскому подвигу, однако никаких сведений о епископе Кардосте не дал и не упомянул о его 14-летнем пребывании среди номадов. Данных о епископе Макаре у него также нет. Игнорирование деятельности этих миссий автором «Истории страны алван» может быть объяснено приверженностью их глав к догматическим течениям в христианстве. И, видимо, неслучайно, что вся информация о них исходит от сирийского автора.

Возможно, миссии епископов Кардоста и Макара распространяли в «стране гуннов» христианство еретического толка (Гмыря 2006 а. С. 8–9; 2007 в. С. 4). В Кавказской Албании в это время получили развитие несколько догматических течений, в том числе несторианство и монофизитство (Геюшев, 1984. Рис. 2). Особенно сильны были позиции несториан, в VI в. в Пайтакаране существовало несторианское епископство (Касумова, 1992. С. 15). Об успехах несторианства в Кавказской Албании писал Мовсес Каланкатуаци (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. III, VII, VIII. С. 70, 72–74). Официальные православные церкви Армении и Кавказской Албании вели с несторианством бескомпромиссную борьбу, в частности, католикос Кавказской Албании Тэр Абас (551–596), как сообщает Мовсес Каланкатуаци, «...строга расследовав ересь, ... прогнал из Алуанка скверных проповедников той ереси... Всех сторонников их он изгнал в отдаленные места» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. VIII. С. 74).

Несторианство проникло в Кавказскую Албанию из сасанидского Ирана, где христианская церковь исторически

сложилась как сиро-персидская с преимущественно сирийским населением (Пигулевская, 1979. С. 191–210). Распространение христианства в Иране было связано главным образом с переселением значительных масс христианского населения Византии в Иран в период завоевательных войн сасанидов, начиная с правления Шапура I (243–273). Эта практика продолжалась и в последующие исторические периоды, в том числе и в VI в. (Пигулевская, 1979. С. 196). Догматические споры в христианстве затронули и сиро-персидскую церковь (вторая половина V – первая половина VI в.), приведя ее к расколу на несторианскую и монофизитскую ветви. Как несториане, так и монофизиты пользовались достаточно большим влиянием при дворе персидских шахов, которые манипулировали интересами сирийских христиан в своей борьбе с Византией (Пигулевская, 1979. С. 204–210, 225–226).

Псевдо-Захария не привел конкретных данных о характере христианской религии, распространенной албанскими епископами Кардостом и Макаром как среди византийских пленников (видимо, преимущественно сирийцев), так и в среде местного гуннского населения. Учитывая сильные позиции несторианства в Кавказской Албании в первой половине VI в., это могло быть христианское учение несторианского толка. Однако сам источник, содержащий данные об их деятельности, – «Хронику» Псевдо-Захарии Митиленского, исследователи относят к монофизитским сочинениям (Пигулевская, 1979. С. 226). Это также дает основание предполагать приверженность албанских епископов монофизитству, что объясняет внимание сирийского монофизита Псевдо-Захарии к их деятельности. В то же время в источнике отмечается большой интерес к деятельности албанских епископов в «стране гуннов» как официального посланника византийского двора Пробоса, так и лично самого императора Юстиниана I. Однако представителям еретических церквей, деятельность которых (несторианских и монофизитских церквей) была запрещена в Византии, не могла быть оказана поддержка официальными лицами Византии. Поэтому вопрос о направленности учения албанских миссий в «стране гуннов» в 30–50-х гг. VI в. остается открытым.

Албанских священников миссии Кардоста интересовала в первую очередь, как показывают данные источника, судьба пленников-христиан, выходцев из сирийской провинции Византии, а также их потомков, родившихся в неволе (Гмыря, 2006 а. С. 9; 2006 г. С. 113; 2007 в. С. 5). Мнение Н.В. Пигулевской о преимущественной задаче миссии по христианизации гуннских племен, используемой как мирное средство для их покорения (Пигулевская, 1941. С. 86), не соотносится с содержанием текста источника, в котором основным объектом христианизации выступают «дети мертвых», т.е. потомки пленников-христиан, родившиеся в неволе и в силу этого оказавшиеся некрещенными.

Сведения об этой стороне миссии епископа Кардоста содержатся в части повествования о ней, составляющей предысторию. Со слов епископа, переданных сирийским автором, «...явился ангел человеку, по имени Кардост, епископу земли Аран, как этот епископ сообщил, и сказал ему: «С тремя добродетельными священниками пойдите в долину и примите от меня слово, посланное тебе от господина духов, потому, что я распоряжаюсь этими пленными, что из римских пределов вошли в область языческих народов. Я представил их молитвы богу, и он сказал мне то, что я сказал тебе». Когда этот Кардост, что переводится по-гречески Теоклетос, а по-арамейски «призванный богом», с усердием отправился в долину с тремя священниками, сказал им ангел: «Пойдите, вступите в область [языческих] народов и крестите детей мертвых, поставьте им священников, дайте им таинства, подкрепите их... Когда они прибыли, они говорили с пленными, многих окрестили, и обучали [некоторых] из гуннов. Они оставались там семь лет [буквально: неделю годов] и выпустили там писание на гуннском языке» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166).

Под «детьми мертвых» автор явно подразумевал потомков умерших в неволе у гуннов христиан, родившихся на чужбине и в силу этого некрещенных, но признающих себя христианами (их молитвы ангел «представил Богу»). Детям амидских пленников к началу христианской миссии Кардоста могло быть 30 лет и меньше. По всей вероятности, население, составлявшее потомков христиан-пленников среди

гуннского местного населения, было значительным, т.к. вопрос об их крещении стал проблемным для христианских церквей Востока.

Во время набегов на страны Закавказья и Передней Азии номадов Северо-Восточного Кавказа часть местного населения попадала в плен. Об «увводе в рабство» гуннами Прикаспия населения стран Передней Азии в результате похода 395/396 г. сообщал сирийский автор Иешу Стилит (Иешу Стилит. § 9. С. 131), о «множестве пленных», захваченных гуннами в 451 г. в подвластных Персии странах, писал ранний армянский историк Егише (Егише II. Гл. 7. С. 116), об освобождении «из полона [многих] армян, иверов и алуанцев», угнанных тюрками во время кампании 626–629 гг., рассказывал албанский историк Мовсес Каланкатуаци (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 79. Гл. XIV. С. 90; Кн. III. Гл. XXIV. С. 171), он же отмечал факт захвата «жителей Алуанка..., гаваров Айрарата и страны Сюник» царем «страны гуннов» в 664 г. и последующее освобождение из них «1200 пленных» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXVI. С. 102–103), а также писал об угоне «всех в полон» из области Ути Кавказской Албании в 669 г. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXVI. С. 120–121).

Несвободное население «страны гуннов» пополнялось также за счет рабов, приобретенных на невольничьих рынках. В этой связи показательна судьба двух подданных Византии – Иоханана из Рейшайны, послушника монастыря Бет Айсхакуни у г. Амида, и кожевника Томаса. Оба попали в плен во время осады персами города Амида и были уведены в Персию, где их продали гуннам. Прожив в неволе 34 года, они «...взяли жен, породили там детей». В Сирию бывшие пленники возвратились более чем через 50 лет.

Христианская миссия епископа Кардоста, имевшая цель «крестить детей мертвых, поставить им священников, дать им таинства и подкрепить их», за 14 лет пребывания в «стране гуннов» практически выполнила эти установки – «говорили с пленными и многих окрестили». Задача дать «таинства», т.е. ознакомить с содержанием Писания, однако, несколько осложнилась. Препятствием, по-видимому, стал языковой барьер. В плен к гуннам Прикаспия попада-

ло разноязычное население, как подвластное Византии, так и Персии, а также из стран Закавказья. На рабских рынках Востока приобреталось также разноязычное население.

Для пленников и рабов «страны гуннов» местный «гуннский» язык являлся, как представляется, языком межэтнического общения. А для потомков этой категории населения «гуннский» язык был, вероятно, уже родным языком, т.е. языком общения. Это обстоятельство могло стать одной из главных причин необходимости перевода Библии на местный язык. Другая причина обусловлена просветительской деятельностью среди местных племен, язык которых и был «гуннский», т.е. язык утвердившихся в Прикаспии номадов. По данным источника, работа по переводу Писания длилась семь лет, и в 544 г. (Пигулевская, 1941. С. 87) оно вышло на «гуннском языке».

Просветительская деятельность миссии епископа Кардоста среди местных племен была незначительной. Псевдо-Захария отметил, что «обучали [некоторых] из гуннов».

Переводу Библии на «гуннский» язык предшествовали изучение языка номадов и составление алфавита на нем. Факт перевода Библии на «гуннский» язык интерпретируется исследователями как начало письменности в «стране гуннов», датируемое 40-ми гг. VI в. (Пигулевская, 1941. С. 84, 87). Алфавит какого языка послужил основой для составления алфавита «гуннского» языка, не известно. Н.В. Пигулевская предположила, что гунны Прикаспия в VI в. обладали навыками согдо-манихейского или согдийского письма, являвшегося основой тюркского письма (Пигулевская, 1941. С. 87).

Перевод Писания был осуществлен албанской христианской миссией, и, вероятно, языком-основой для гуннской письменности послужил албанский язык. В конце IV в. в Армении и в V в. в Грузии и Кавказской Албании были составлены алфавиты на основе сирийского и введена письменность. Ранние исторические сочинения (конец IV–V вв.) Закавказья написаны на древнеармянском языке (Корюн, Фавстос Бузанд, Агафангел, Моисей Хоренский, Егише Вардапет и др.). В Кавказской Албании расцвет албанской письменности пришелся на V–VII вв., а в конце V – начале

VI в. албанское письмо использовалось и в переписке с другими государствами (Тревер, 1959 С 309). Епископ Кардост возглавлял христианскую церковь области Аран, где проживало албаноязычное население (Тревер, 1959. С. 310).

Языком богослужения албанской церкви до VII в. был албанский язык, с VII в. проповеди стали читаться на древнеармянском языке, т.к. албанская церковь стала рассматриваться как часть древнеармянской (Тревер, 1959. С. 310). В Персии читали Писание и отправляли богослужение на сирийском языке (Пигулевская, 1979. С. 197), в Грузии языком богослужения был грузинский язык (Тревер, 1959. С. 310).

Приоритет христианизации потомков пленников-христиан в «стране гуннов» в деятельности миссии епископа Кардоста подтверждается еще одним сообщением «Хроники» Псевдо-Захарии, содержащим информацию о прибытии к гуннам Прикаспия посольства византийского императора. Автор сообщил: «Случилось в то время, что был послан туда Пробос с посольством от императора, чтобы купить из них воинов для войны с [языческими] народами. Когда он узнал относительно гуннов от этих святых и был осведомлен относительно пленных, он весьма возревновал и пожелал повидать их. Он увидал их, был ими благословлен и очень почтил их в глазах этих народов. Когда наш император узнал от него относительно события, совершенного так господом, как выше описано, из городов под ромейской державой, расположенных поблизости, было погружено тридцать мулов, и он послал их с пшеницей, вином, маслом, льном, другими плодами и священной утварью. Мулов он дал им в подарок, так как Пробос был муж верующий, мягкий и был усерден в таких добрых делах как это» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166).

Точная дата нахождения в «стране гуннов» византийского посольства в источнике не указана. Автор «Хроники», однако, отметил, что оно прибыло в «страну гуннов» «в то время», имея в виду период деятельности миссии Кардоста, а конкретно – во время подготовки ею Писания на «гуннском языке», проходившей в период с 537 по 544 гг. Хронологию византийского посольства Пробоса к прикаспий-

ским гуннам можно определить, исходя из данных источника, как 40-е гг. VI в. Посланник Пробос, как отмечено в источнике, прибыл в «страну гуннов» для вербовки наемников среди гунно-савирских племен. Дата посольства к прикаспийским гуннам (40-е гг. VI в.) вполне укладывается в военно-политические события этого времени. В 540–545 гг. шли напряженные военные действия между Персией и Византией (История Византии, 1967. С. 331–333). Псевдо-Захария указал на факт личного участия византийского императора в облегчении участи пленников-христиан. Император был информирован посланником Пробосом о просветительской деятельности албанских священников среди пленников-христиан в «стране гуннов». К пленникам от имени императора был направлен караван из 30 мулов с церковной утварью и продуктами (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166). Н.В. Пигулевская в составе каравана указала только 13 мулов и не упомянула о церковной утвари в нем (Пигулевская, 1941. С. 86). В литературе факт направления каравана с христианскими атрибутами и продуктами, перечень которых (вино, масло, лен, пшеница, плоды) свидетельствует о традиционном наборе продуктов питания населения стран, выходцами из которых были гуннские пленники, необоснованно интерпретировался как послание даров гуннским племенам, чтобы способствовать успеху христианизации среди них (Пигулевская, 1941. С. 86; Гмыря, 1995. С. 116–117).

Имя императора, чьим посланником был Пробос, в источнике не названо, но определение автора «наш император» по отношению к правителю, принявшему личное участие в судьбе гуннских пленников, указывает на то, что речь в источнике идет о Юстиниане I (527–565), правление которого вписывается в составление автором в 555 г. текста о перипетиях амидских пленников. Юстиниана, «сидящего царем в наши дни», т.е. в 555 г., автор упомянул в начале главы 7 книги 12, указывая на дату составления авторского текста.

В середине VI в. разразилась новая ирано-византийская война (550–555 гг.) из-за Лазики (владение Византии на черноморском побережье Кавказа. См.: Тревер, 1959.

Табл. 42; Буданова, 2000. Карта на С. 72–73). По данным византийских источников, наемные отряды прикаспийских савир принимали в этой кампании активное участие, выступая на стороне обоих противников (Гмыря, 1995. С. 196–198; 2002 б. С. 166–167). Возможно, именно для этой войны набирал гуннских воинов посланник императора Пробос. Византийский историк VI в. Прокопий Кесарийский описал, как и Псевдо-Захария, аналогичную историю с посольством к гуннам-савирам Прикаспия, датированным 550 г.: «Случайно в этом войске римлян (осаждавших г. Петру. – Л.Г.) было несколько варваров из племени сабиров; находились они здесь по следующей причине. Сабирь являются гуннским племенем; живут они около Кавказских гор. Племя это очень многочисленное, разделенное, как полагается, на много самостоятельных колен. Их начальники издревле вели дружбу одни с римским императором, другие с персидским царем. Из этих властителей каждый обычно посылал своим союзникам известную сумму золота, но не каждый год, а по мере надобности. Так вот и тогда император Юстиниан, призывая своих сторонников из сабиров на войну и прося прислать союзные отряды, отправил к ним некоего человека с деньгами. Ввиду того, что враждебные им племена занимали все пространство между ними и римлянами и идти в Кавказские горы особенно с деньгами представлялось далеко не безопасным, этот человек, прибыв к Бессу (римский полководец. – Л.Г.) в римский лагерь, где они находились, осаждая Петру, послал к сабирам людей с извещением, чтобы они возможно скорее прибыли к нему за получкой денег. Варвары, выбрав троих из своих начальников, с небольшим отрядом отправили их в область лазов. Прибыв туда, они вместе с римлянами приняли участие в этом нападении на стены Петры» (Прокопий Кесарийский II. Кн. VIII. 11. 22–26. С. 407). Город Петра был взят византийцами в 551 г.

Пробос Псевдо-Захарии идентифицируется в литературе с Пробом Прокопия Кесарийского (Гадло, 1979. С. 80, 94; Джафаров, 1985. С. 85–86). Более того, события, связанные с пребыванием Проба в 522 г. в Боспоре с целью вербовки приазовских гуннов для очередной военной кампании ирано-византийской войны, о чем сообщил Прокопий Кесарий-

ский, синхронизируются с событиями, описанными Псевдо-Захарией и относящимися к прикаспийским гуннам.

Деятельность Пробоса Псевдо-Захарии среди прикаспийских гуннов рассматривается некоторыми исследователями как возмещающая неудачи посольства 522 г. к приазовским гуннам (Гадло, 1979. С. 80; Джафаров, 1985. С. 86). Однако визит Пробоса к приазовским гуннам и его посещение прикаспийских гуннов разделяет временной промежуток примерно в 20 лет, в силу чего оба события не могут быть совмещены. Вполне возможно, что посланником Византии в обоих событиях был патрикий Проб (Пробос), племянник императора Анастасия (491–518). К тому же византийские посольства к гуннам Прикаспия и гуннские в Византию не были чем-то необычным явлением, что нашло отражение в письменных источниках.

На основе сведений Псевдо-Захарии восстанавливаются некоторые адаптационные поведенческие механизмы христианского населения (пленников и рабов) в процессе их вживания в иноконфессиональную и инокультурную среду. Для времени VI в. в письменных источниках нет данных о сферах применения труда пленников и рабов в «стране гуннов». Н.В. Пигулевская оценивала факт покупки рабов гуннами Прикаспия как свидетельство «о потребности в рабочей силе в новых условиях жизни союза племен» (Пигулевская, 1941. С. 85), имея в виду переход гуннов к полуседлости в VI в. Но гунны захватывали пленных и в предшествующий период (IV–V вв.).

Данные источников, относящиеся к VII в., свидетельствуют об использовании плененных женщин и подростков в качестве слуг при представителях высшего класса, а ремесленников в хозяйстве номадов Прикаспия. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 86, 90–91). Очевидно, рабский труд женщин, детей и частично мужчин-ремесленников не мог оказать существенного влияния на характер социально-экономического развития «страны гуннов».

Несмотря на то, что пленники и рабы обзаводились в неволе семьями, как отмечает Псевдо-Захария, они, однако, относились к категории несвободного населения, насильственно внедренного в чуждую культурную и конфессиональ-

ную среду. Скорее всего, они не обладали какими-либо правами в жизни местного общества. Псевдо-Захария отметил, что во время встречи с пленными христианами посланник византийского императора «очень почтил их в глазах этих народов», т.е. оказал им намеренное почтение, уважение, несмотря на занимаемый ими низкий социальный статус в «стране гуннов» (Гмыря, 2006 а. С. 14; 2006 г. С. 115; 2007 в. С. 6).

Информация Псевдо-Захарии о пребывании посланника византийского императора в «стране гуннов» Прикаспия, как отмечалось, интерпретируется исследователями неоднозначно. В частности, содержание пассажа, описывающего деятельность Пробоса в «стране гуннов»: «Когда он узнал относительно гуннов от этих святых и был осведомлен относительно пленных, он весьма возревновал и пожелал повидать их. Он увидел их, был ими благословлен и очень почтил их в глазах этих народов» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166), Н.В. Пигулевская и Ю.Р. Джафаров объяснили следующим образом: Пробос пожелал повидать священников миссии Кардоста, увидел их, был благословлен ими, он почтил священников в глазах гуннов (Пигулевская, 1941. С. 86; Джафаров, 1985. С. 83). Однако содержание этой части текста источника не дает возможности интерпретировать его таким образом. Псевдо-Захария указывал, что византийский посланник узнал о гуннах и пленных христианах «от этих святых», т.е. священников миссии Кардоста. Далее автор отметил, что посланник «весьма возревновал и пожелал повидать их», т.е. позавидовал, что в облегчении участи подданных Византии, находившихся в рабстве у гуннов, такое большое участие приняли албанские священники, а не византийцы. Далее автор сообщил, что Пробос «пожелал повидать их», т.е. пленников-христиан, и «увидел их», т.е. соотечественников. При встрече византийский посланник «был ими благословлен», т.е. получил благодарность от пленников за участие в их судьбе. В свою очередь Пробос «почтил их в глазах этих народов», т.е. почтил пленников. Автор также отметил, что по прибытии каравана с дарами для пленников от императора Пробос «мулов дал им в подарок», т.е. подарил тридцать вьючных жи-

вотных пленникам. Имеется, однако, мнение, что мулы были переданы албанским священникам (Джафаров, 1985. С. 83).

Сохранение конфессиональной принадлежности пленниками является признаком веротерпимости по отношению к ним местной власти. Это явление важно на фоне борьбы с отдельными эпизодами принятия христианства гуннским населением, относящимися к VI в., когда принявшие христианство представители высших слоев гуннского общества вынуждены были покинуть родину (Псевдо-Захария. Кн. 9. Гл. 3. С. 162). В свою очередь, факт исповедания пленниками христианской веры в чуждой среде языческих племен свидетельствует об отстраненности их от инокультурной среды местного населения. Однако восприятие языка господствующего этноса (гуннов), являвшегося, как представляется, языком межэтнического общения среди разноязычного несвободного населения (пленников и рабов), а также между несвободным населением и господствующим этносом (гуннами), служит показателем выработки одного из адаптационных поведенческих механизмов, способствовавшего восприятию культуры местного населения.

Деятельность христианских священников в «стране гуннов» исчисляется, по данным источника, 18 годами (537–555 гг.), но, видимо, она была более продолжительной. Сирийский автор, составляя в 555 г. текст главы 7 книги 12, отметил, что миссия епископа Макара, сменившая в 551 г. миссию епископа Кардоста, продолжала работать – «...они там до настоящего времени» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 167). По данным Псевдо-Захарии, епископ Кардост, пробыв в «стране гуннов» 14 лет, едва начал просветительскую деятельность среди номадов – «обучали [некоторых] из гуннов». Деятельность епископа Макара охватила более широкий круг гуннских племен: «Через четырнадцать лет он (Кардост) ушел, и там был другой армянский епископ, по имени Макар, он был хорошо подготовлен и вступил туда по своей воле вместе с священниками. Он построил церковь из кирпичей, насадил растения, посеял различные семена, совершил знаменья и многих крестил. Когда властители этих народов увидели что-то новое, они очень удивились и обра-

довались мужам, почитали их и каждый звал их в свою сторону к своему племени и просил, чтобы они были ему учителями» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 166–167).

По данным Псевдо-Захарии, не восстанавливается местоположение конкретной области «страны гуннов», охваченной миссионерской деятельностью албанских священников. Некоторые исследователи полагали, что она находилась «во внутренней Гуннии» (Артамонов, 1962. С. 94; Гадло, 1979. С. 94), понимая под ней владения приазовских гуннов. Однако такая интерпретация данных источника не находит подтверждения. Несомненно, Псевдо-Захария сообщал о событиях, происшедших среди прикаспийских гуннов (Пигулевская, 1941. С. 87; Шихсаидов, 1957. С. 60–61; Джафаров, 1985. С. 84–86; Гмыря, 1995. С. 246; 2002 б. С. 168). Возможно, что христианизации подверглись гуннские племена, не вошедшие в союз прикаспийских гуннов, возглавлявшийся в 30-х гг. VI в. правительницей Боарикс. У Псевдо-Захарии речь идет о «властителях этих народов», которые звали проповедников «в свою сторону к своему племени» (Псевдо-Захария. Кн. 12. Гл. 7. С. 167), т.е. о правителях разных племен, а не о «царе» или правителе союза племен.

3. Клятводоговоры (504, 522 гг.)

В источниках имеется два свидетельства о характере договоров гуннов Прикаспия в VI в. Первое, принадлежащее Псевдо-Захарии, относится к 504 г., второе, датированное 522 г., сохранилось в трудах византийских историков – Малалы (491–578 гг.), «Пасхальной хронике» (VII в.), Феофана Исповедника (VIII в.) (Гмыря, 2007 б. С. 47; 2008 в. С. 62–63).

Псевдо-Захария детально описал церемонию заключения гунно-персидского договора, упомянув и о клятвах, сопровождавших его. Договору предшествовало вторжение гуннов в «персидские пределы» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 149) с целью добиться от Персии пересмотра прежних соглашений относительно объема выплачиваемых им податей, закреплявших союзные отношения двух политических единиц. Военная акция гуннов была спровоцирована Византи-

ей, пообещавшей назначить им двойную от персидской подать в случае разрыва действовавшего в это время гунно-персидского союза, направленного против империи. Гунны не пошли на прямое нарушение договора с Персией, но, угрожая войной, потребовали от персов компенсировать выплаты в соответствии с предложениями Византии. В передаче сирийского автора требование гуннов было сформулировано так: «Нам недостаточно того, что дает нам персидское государство, как бы подать людям-варварам, которые подобно злосчастным зверям изгнаны богом в северо-западную страну. Мы живем оружием, луком и мечом и подкрепляемся всякой мясной пищей. Император ромейский через послов, которых он прислал, обещал нам умножить подать, если мы разорвем дружбу с вами, персами. Поэтому мы запаслись и приготовились в путь. Или дайте нам, сколько [дают] ромей, и мы утвердим с вами союз, или, если вы нам не дадите, принимайте войну» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 149–150).

Псевдо-Захария датировал набег гуннов на Персию «тринадцатым годом Анастасия» (491–518) (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 149), т.е. отнес его к 504 г. Однако он синхронизировал эту акцию с началом правления персидского царя Пероза (459–484), что диссонирует с его первым указанием. В тексте сирийского автора имя Пероза упоминается семь раз при описании событий, связанных с набегом гуннов и переговорами с ними. Однако, как считают исследователи (Пигулевская, 1941. С. 59, 65–66), он ошибочно объединил известные из источников версии о нарушении клятводоговора двумя персидскими царями, приняв их за одну. Один эпизод описан Прокопием Кессарийским, он связан с персидским царем Перозом и царем «уннов-эфталитов». Пероз, по версии Прокопия, нарушив договор-клятву о ненападении на эфталитов, прославился лжецом и безвестно пропал в сражении (Прокопий Кесарийский Iа. Кн. I. Гл. III. С. 31–36). Аналогичную историю о Перозе рассказал также сирийский автор Иешу Стилит (Иешу Стилит. Ч. II. § 9–11. С. 131–132). Псевдо-Захария, идентифицируя гуннов-эфталитов с западно-прикаспийскими гуннами, совместил разные события — одно, слу-

чившееся с царем Перозом в 80-х гг. V в., и другое, происшедшее в начале VI в., т.е. уже в правление царя Кавада (488–496; 499–531).

Достоверной датой нападения гуннов на Персию принимается 504 г. (Пигулевская, 1941. С. 66), исходя из указаний автора «Хроники» и общей хронологии событий 15 глав книги 7, охватывающей царствование Анастасия (Псевдо-Захария. Кн. 7. С. 148). События, описанные сирийским автором, проходили в период правления персидского царя Кавада, а упоминание им Пероза считается ошибочным.

По данным Псевдо-Захарии, «...гунны вышли через «ворота», которые охранялись персами, и через тамошние горные места достигли персидских пределов» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 149). Сведения автора о маршруте войска «гуннов» неотчетливы, однако из контекста источника вытекает, что места их обитания находились к северу от «ворот», в равнинной части и путь к «персидским пределам» проходил не по персидским владениям на Кавказе, а через горные коммуникации, т.е. через расположение местных племен.

Указание на «северо-западную сторону» обитания гуннов по отношению к Персии, как считала Н.В. Пигулевская, «...не оставляет сомнения в том, что речь идет о гуннах, населявших прикаспийские области со стороны Кавказских гор» (Пигулевская, 1941. С. 66). Исследователь полагала, что «...автор сирийской хроники считает, что греки пропустили на персидскую территорию гуннов» (Пигулевская, 1941. С. 65–66), т.е. гунны прошли к Персии через территории, подвластные Византии. Однако содержание источника свидетельствует только о претензиях Персии к Византии как спровоцировавшей набег гуннов: «...Кавад и его знатные были в гневе на ромеев и говорили, что приход гуннов, полон и разорение их земли вызваны ими» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150), имея в виду действия Византии, пытавшейся расстроить гунно-персидский союз.

Исследователи идентифицируют «гуннов» Псевдо-Захарии, участвовавших в этой акции, с «сабирами» византийских авторов Малалы и Феофана Исповедника (Пигулевская, 1941. С. 65, 67), у которых имеется сообщение об их

нападении на Армению и переднеазиатские владения Византии в правление Анастасия, причем Феофан назвал конкретную дату этого события – 516/517 г. (Феофан Исповедник II. 516/517. С. 49). Однако, как представляется, исследователи синхронизируют две различные акции прикаспийских племен.

У сирийского автора речь идет о вторжении гуннов в «персидские пределы», позже они «...полонили персидские области...», разорили «их земли» и затем «...возвратились в свою землю» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 149–150). Византийские историки обрисовали иной маршрут движения номадов в акции 516/517 г. Гунны-савиры напали на Армению, затем проникли в пределы Малой Азии, в области, входившие в состав Византийской империи. Гунны у Псевдо-Захарии выступают союзниками Персии, вступившими в конфликт с ней из-за недостаточного объема платежей, что признавалось и Персией, обвинявшей Византию в подстрекательстве гуннов. Видимо, описанный сирийским автором набег на Персию произошел ранее грандиозной акции савир в Переднюю Азию.

Скорее всего, эта операция проводилась скрытно, и появление войска гуннов привело персидского царя в растерянность – «Пероз (читай Кавад. – Л.Г.) испугался..» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150), несмотря на превосходство в численности его войска – «хотя их было и много меньше, чем его войско» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150).

Персия, как указывал сирийский автор, желая избежать разорения своих областей гуннами, согласилась на увеличение объема платежей. Заключение обновленного гунно-персидского договора о союзе сопровождалось проведением ритуалов, которые можно интерпретировать как составляющие обряд определенной направленности. В церемонии приняло участие по 400 человек с каждой из договаривающихся сторон, в том числе «четыреста мужей из гуннских начальников», видимо, вождей племен (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150). Хотя сам акт оформления этого договора описан Псевдо-Захарией лаконично, но информация о нем очень емкая: «...поднялись на гору, установили договор, ели друг с другом и поклялись, простирая

руки к небу» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150). Проведение мероприятий на вершине горы, имело, видимо, определенное значение, обусловленное символикой горы как местообитания богов (Топоров, 2000. С. 311–314). Совместная трапеза двух договаривающихся сторон являлась жертвоприношением богам, а произнесенные клятвы, судя по действиям участников акции, – «простирая руки к небу», – закреплялись именем богов. При этом и персы и гунны, несомненно, основывались на идеологических ценностях своих культур, а клятвы подкрепляли именами верховного божества своего пантеона. Гунны, видимо, – именем бога Неба Тенгри, персы, исповедовавшие зороастризм, – именем бога Солнца. Моисей Хоренский, описывая родословную персидских царей, приводит содержание клятвы Арташира I (227–241), переданное устами его сына Шапура I (243–273): «...Мой отец поклялся ему светом солнца» (Моисей Хоренский II. Кн. II. Гл. LXXXI. С. 146).

Данные о клятводоговоре савир, как указывалось, имеются и у византийских авторов (Гмыря, 2008 в. С. 62–63). Информация об этом датируется у Феофана Исповедника, построившего свое сообщение на основе текста Малалы и «Пасхальной хроники» (Чичуров, 1980. Прим. 54. С. 76), 522 г. (Феофан Исповедник I. С. 130; Феофан Исповедник II. С. 50).

Как указал Феофан, в разразившейся в 522 г. новой войне между Персией и Византией последняя искала союза с «царем гуннов» Зилгивинном, задобрив его «богатými дарами». Зилгивин, как указано, «отеческими клятвами скрепил договор об оказании военной помощи императору против персов» (Феофан Исповедник II. 522. С. 50). В издании 1884 г. – «...обещал клятвенно, по обычаю отцев..» (Феофан Исповедник I. 522. С. 130). «Царь гуннов» одновременно заключил договор и с персами, выступив «...к персам с двадцатью тысячами, чтобы воевать против ромеев» (Феофан Исповедник II. 522. С. 50).

Император Юстин I, решив избежать войны, направил к персам послов для переговоров о мире. Демонстрируя доброжелательность, византийский император раскрыл в своем послании к персидскому царю содержание договоренностей

с гуннами. По Феофану, Юстин сообщил, что Зилгивин «...собирается предать персов...» (Феофан Исповедник II. 522. С. 50). По данным Иоанна Никусского, Зилгивин должен был, как договорились, во время сражения перейти на сторону византийцев (Чичуров, 1980. Прим. 60. С. 77). Обвиняя гуннов в непорядочности, византийский император призвал персидского царя заключить договор о мире: «...следует нам, братьям, заключить дружественный [союз] и не подвергаться насмешкам этих псов» (Феофан Исповедник II. 522. С. 50). Царь гуннов, подтвердивший Каваду наличие тайной договоренности с византийцами, был убит, уничтожена была и большая часть его войска.

В эпизоде 522 г. договор с другим государством так же, как и в событиях 504 г., был скреплен клятвой. Её содержание не раскрыто в источнике, но важно само указание на традиционность этого обряда, исполнявшегося «по обычаю отцев» (или «отеческими клятвами»), что свидетельствует о прочности этой практики (Гмыря, 2008 в. С. 63).

4. Военно-религиозный обряд (504 г.)

В «Хронике» Псевдо-Захарии имеется описание обряда на победу в битве в чрезвычайных обстоятельствах, исполненного прикаспийскими гуннами (Гмыря, 2007 б. С. 47; 2008 г. С. 183–186). Ситуация, побудившая его проведение, описана автором в главе 3 книги 7 и связана с набегом гуннов на владения персов в 504 г. После заключения нового договора о союзе гуннов с Персией основная часть войска гуннов была отправлена, как пишет автор, в «свою землю» и «немногие [из гуннов] остались с четырьмястами мужей, чтобы взять количество собранной подати» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150), т.е. недостающий по соглашению объем. Персидский царь, воспользовавшись ситуацией, нарушил договор с гуннами и, как отмечено в источнике, «...приготовился к войне как против гуннов, которые рассеялись, так и против тех четырехсот, которые остались, и тех, что были с ними» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150).

Гунны, готовясь к битве с превосходящими силами противника, исполнили «обряд на победу». Его содержание описано в источнике так: «На месте, где были принесены клятвы, на пылающие угли они вылили мускус и ароматы и принесли их богу..., чтобы победить лжецов» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150). Клятводоговор между персами и гуннами, как отмечалось выше, был заключен на вершине горы. Там же был совершен обряд, направленный на достижение победы. Он состоял в окроплении огня мускусом и ароматами, выступавшими как жертвоприношение божеству («принесли их богу»). Огонь и дым костра в данном обряде выступают коммуникацией, доставляющей жертвенные священные излияния к божеству. Речь в источнике идет, видимо, о божестве Неба, т.к. автор указал, что, заключив соглашение, участники переговоров «поклонились, простирая руки к небу» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150), т.е. подкрепили клятву именем божества Неба.

По тексту источника не совсем ясно, являлся ли описанный в источнике обряд принадлежностью культуры гуннских племен Прикаспия. Автор указал, что в переговорах с персами на стороне гуннов участвовал византийский купец Евстафий, выходец из города Апамеи, как отметил автор, «...муж лукавый, с которым они [гунны] советовались» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150).

Н.В. Пигулевская считала, что Евстафия связывали с гуннами лишь торговые интересы (Пигулевская, 1940. С. 87; 1941. С. 66). На занятия торговлей указывает статус Евстафия как купца, отмеченный в источнике. Но какова была его цель пребывания у гуннов Прикаспия, источник умалчивает. Из данных источника видно, что Евстафий пользовался большим влиянием среди гуннов. С ним гунны «советывались», он «...укреплял гуннов, чтобы они не боялись...», когда персидский царь, нарушив достигнутые договоренности, готовился уничтожить четыреста «гуннских начальников», участвовавших в переговорах с персами, и, наконец, «...по совету Евстафия, чтобы победить лжецов», гунны исполнили обряд на победу. Евстафий, будучи купцом, почему-то вместе с гуннами принял участие в их набеге на Персию. Вероятно, купец Евстафий, являясь визан-

тийским подданным, находился среди гуннов как представитель императора. Возможно, именно его имели в виду гунны, сообщая персидскому царю, что «император ромейский через послов, которых он прислал, обещал нам умножить подать, если мы разорвем дружбу с вами...» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150).

Информация о городе Апамее, откуда был родом Евстафий, имеется у сирийских авторов VI в. Псевдо-Захария сообщал о взятии Апамеи союзником Византии арабским царем Мундаром: «Арабский царь Мундар отправился в области Эмессы и Апамеи и в область Антиохии однажды и вторично, и многих взял и увёл с собою» (Псевдо-Захария. Кн. 8. Гл. 5. С. 159). Событие относится к промежутку между 526 и 527 гг. Автор поместил это сообщение после описания землетрясения 526 г. в Антиохии и сообщил о нем как о действиях, предпринятых царем Мундаром после провала переговоров о мире между императором Юстином I (518–527) и царем персов Кавадом (488–496; 499–531). Новый этап военных действий между враждующими странами возобновился в 527–532 гг. и затронул Закавказье.

Иоанн Эфесский сообщил о взятии города Апамеи персидскими войсками, приурочивая это событие к осаде крепости Дары Хосроем Ануширваном (531–579), которая пала в 573 г. Автор привел подробности чудовищных разорений, которым подвергся город: «Когда царь персидский осаждал город Дару, он увидел, что никто ему не препятствует, он послал марзпана, по имени Адармахана, с большим войском против города Апамеи... Всю добычу вывезли, а все население поставили вне города; и разграбили весь город Апамею, которая была гораздо роскошнее многих [других] городов» (Иоанн Эфесский. Кн. 6. Гл. 6. С. 124–125). Эти события происходили в период очередной войны 572–591 гг. между Персией и Византией.

Что касается характера проведенного гуннами обряда на победу в сражении и роли в нем апамейского купца Евстафия, то заключался ли его совет в необходимости исполнения гуннского обряда на победу, или он касался содержания обряда, источник умалчивает. Вероятнее всего, гунны исполнили традиционный обряд, предусмотренный для сло-

жившейся ситуации, а «совет» византийского купца состоял в необходимости его проведения.

5. Ритуал скорби (557 г.)

Византийский историк Агафий Миринейский, труд которого охватывает историю Византии в период с 552 по 558 гг., привел информацию о ритуале скорби, проведенном гуннами-савирами Прикаспия. Сообщение отнесено автором к 557 г. и является наиболее ранним среди данных о погребально-поминальном обряде номадов Прикаспийского Дагестана (Гмыря, 1995. С. 260–261; 2007б. С. 47).

В сочинении Агафия имеется описание ночного разгрома византийцами полутысячного отряда «гуннов-савиров», который был частью войска, состоявшего на службе у персидского царя во время войны между Персией и Византией, проходившей в Лазике в 50-х гг. VI в. (Агафий. Кн. IV. 13. С. 116; 14. С. 117). Отряд из 500 савиров находился на «...возвышенном пункте, далеко отстоящем от остального войска» (Агафий. Кн. IV. 14. С. 117). Стоянка была укреплена «стенами», как указал автор, «...они были не очень высоки, так что можно было видеть лицо стоящего внутри всадника». Отряд, видимо, выполнял аналогичную задачу, описанную ранее автором по отношению к савирам, находившимся в 553 г. на службе у византийцев: «Наемники же из гуннов, которых называют савирами (у римлян находился отряд – около двух тысяч тяжело вооруженных, которыми предводительствовали Баимах, Кутилзис и Илагер, знаменитейшие у них люди), расположились лагерем у Археополь и прилегающих местностей, чтобы по обыкновению тревожить врагов, которые, как предполагалось, должны были здесь проходить, и затруднять им переход, делая его более опасным» (Агафий. Кн. III. 17. С. 88–89).

Внезапное нападение на лагерь савиров трехсот византийских всадников привело к гибели 460 гуннских воинов. Небольшой отряд из сорока спасшихся гуннов во главе с «ханом гуннов Заберганом» (Агафий. Кн. V. 20. С. 158) через дремучий лес добрался до расположения основного войска савир. Их действия по прибытии в лагерь автор очень

точно определил как ритуал скорби: «Когда в большом беспорядке гунны ворвались в свою стоянку, то привели этим в замешательство все остальное войско, как будто ему угрожала неизбежная гибель. Слышался сильный вой варваров, они резали себе даже щеки ножами, выражая тем по обычаю свою горесть» (Агафий. Кн. V. 20. С. 158). Эмоциональные проявления савирами скорби по погибшим воинам были столь сильными, что постороннему наблюдателю могло показаться, что всему их войску угрожает гибель. Ритуал скорби проявлялся, видимо, в поминальных плачах, воспринятых Агафием как «сильный вой», и в действиях самоистязания участников ритуала, включавших нанесение ножевых порезов на лицо. Он является составной частью обряда погребения и поминания умерших у номадов Прикаспия. Более подробная информация об этом обряде имеется у албанского историка Мовсеса Каланкатуаци для 80-х гг. VII в.

Несмотря на отрывочность данных источников о религиозных воззрениях племен Прикаспия в VI в., по ним восстанавливается как состав традиционной религиозной практики (ритуал скорби, обряд на победу, клятводоговор), так и особенности проведения составлявших ее обрядов.

Уникальны сведения Псевдо-Захарии об адаптации пленников «страны гуннов» к иноконфессиональной и инокультурной среде, в которой освоение языка господствующего этноса было определяющим.

ГЛАВА 6

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ ПРИКАСПИЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ VII в.

Первая половина VII в. в истории народов Восточного Кавказа отмечена двумя важными историческими событиями. В 626–628 гг. в Закавказье проводились совместные военные акции Византии и Западнотюркского каганата, направленные против Ирана, и самостоятельные операции тюрков в 628–629 гг. (См.: Тревер, 1959. С. 239–244; Артамонов, 1936. С. 52–87; 1962. С. 146–151; 2002. С. 161–175; Гадло, 1980. С. 133–135; Новосельцев, 1990. С. 87–89; Цукерман, 2001. С. 314–322; Гмыря, 2002 б. С. 169–173; Ромашов, 2005. С. 192–192). В 40–50-х гг. VII в. начался первый этап военного проникновения Арабского халифата в Восточное Предкавказье (Библиографию см.: История Дагестана... Т. 1. 2005. Прим. 1; Гараева, 2002. Прим. 314, 315. С. 440; Гмыря, 1995. С. 150–152; 2002 в. С. 281, 283–284; 2006 в. С. 62–64).

Тюрко-византийские акции включали несколько важных в военном и политическом отношениях операций: 1) набег тюрков на Кавказскую Албанию и северо-западные районы Ирана, возглавленный сыном ябгу-кагана (626 г.), в некоторых исследованиях – брата кагана (Артамонов, 1962. С. 146–147 и др.); 2) разгром г. Дербента тюрками во главе с ябгу-каганом (627 г.); 3) набег на Кавказскую Албанию и Иверию (Грузию) (627 г.); 4) неудачная совместная (византийцы, тюрки) осада Тифлиса, встреча у стен города императора и ябгу-кагана (лето 627 г.); 5) совместный рейд византийских войск и 40-тысячного отряда тюрков в тыл персидских владений, последующий отказ тюрков от участия в операции; 6) разгром византийскими войсками персов у г. Ниневии (декабрь 627 г.); 7) заключение персо-визан-

тийского договора о мире (628 г.); 8) вторая осада Тифлиса тюркскими войсками во главе с ябгу-каганом, взятие и разгром города, возвращение ябгу-кагана в ставку (628 г.); 9) нападение тюрков во главе с сыном ябгу-кагана на Кавказскую Албанию, предъявление ей ультиматума о признании власти тюрков (628 г.); 10) нападение тюрков на Армению и разгром ее армии (629 г.).

Эти события освещены византийскими, грузинскими и армяноязычными историками, но особенно подробно писал о них албанский историк Мовсес Каланкатуаци (Феофан Исповедник II. 625/626, 626. С. 59; Никифор. 622, 628–629. С. 159–161; Себеос. Раздел III. Предисловие. С. 24; Гл. XIX. С. 76; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI, XII, XIV, XVI. С. 77–82, 85–90, 91–93).

Западнотюркский каганат, под властью которого оказались в этот период политические образования равнинной части Северного Кавказа, привлекал к участию в военных операциях население подвластных территорий, в том числе и из района Северо-Восточного Кавказа (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 78–79; Гл. XII. С. 80).

Помимо политической и военной информации о событиях 626–629 гг., в источниках VII – начала IX в. имеются интересные данные о некоторых разновидностях обрядов тюрков – клятводоговорах, церемонии приветствия правителя, культе правителя и его верховной власти (Гмыря, 1995. С. 170; 2002 б. С. 171, 173; 2007 а. С. 181–182; 2007 б. С. 47; 2008 в. С. 63–66).

События арабо-хазарского противостояния на Восточном Кавказе в 40–50-х гг. VII в. наиболее подробно освещены в армяно- и арабоязычных источниках, а также в сочинениях дагестанских авторов. Наряду с описанием военных операций этого периода на территории Прикаспийского Дагестана многие арабские авторы поместили информацию о диковинном явлении – необычном способе вызова дождя местными племенами, жителями г. Баланджара (См.: Генко, 1941. С. 100–102; Артамонов, 2002. С. 196; Гмыря, 2002 в. С. 284; 2002 г. С. 33–42; 2007 б. С. 47; 2009). Сведения отражают события середины – второй половины VII в. Данные об этом обряде попали и в местную дагестанскую хронику

(См.: Гмыря, 2002 г. С. 33–42; 2009). Арабоязычные авторы упоминали также о существовании у населения г. Баланджара обряда на победу.

1. Клятводоговоры тюрков (626, 628 гг.)

Сведения письменных источников о клятводоговорах тюрков, участников военных акций в Закавказье и на Северо-Восточном Кавказе в 626–629 гг., очень лаконичны. Они передают в основном характер этих обрядов, меньше – их содержание. Информация источников связана с заключением тюрко-византийского союза 626 г., направленного против Ирана, и с соглашением между Западнотюрским каганатом и Кавказской Албанией 628 г. (Гмыря, 2002 в. С. 169–173).

Выход Византии на союз с тюрками в ее борьбе с сасанидским Ираном был обусловлен рядом ее неудач в военных действиях первой трети VII в. В 622–625 гг. византийские войска, возглавляемые императором Ираклием (610–641), предприняли успешный рейд в глубокий тыл персидских владений. В Кавказской Албании близ с. Дютакан в долине реки Трту, где византийские войска остановились перезимовать, объединенные войска персов напали на них. Императору пришлось спешно отводить войска, спасая их от разгрома.

Византийский историк Феофан Исповедник указал, что император, преодолев горные перевалы, перевел свою армию в «земли гуннов»: «Василевс спешил в земли гуннов и в их теснины по гористым, непроходимым местам», датируя это сообщение 624 г. (Феофан Исповедник II. 624. С. 58; Гмыря, 2002 в. С. 169). Албанский историк, описывая те же события, указал иное (южное) направление отступления войск византийского императора: «... вместе они обратили Ираклия вспять, гнали его через Сюник, и хотя персидским войскам были нанесены сильные удары, все же они загнали его (Ираклия) обратно в свою страну и завладели там его городами, отняв их у него силой» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. X. С. 77).

Маршрут византийского императора при его отступлении в 624 г. из Кавказской Албании, как и название конечной цели движения войска, определяется в литературе не-

однозначно. Споры идут в основном по поводу интерпретации топонима Феофана «земля гуннов» (См.: Чичуров, 1980. Прим. 200. С. 96–97). Высказаны предположения, что византийский историк имел в виду владения сабиров (Э. Герланд), а также что это был какой-то район Кавказа, заселенный гуннами (Д. Моравчик). Академик Я.А. Манандян посчитал это место источника испорченным и предложил читать вместо «земля гуннов» «земля Сюния» (Манандян, 1950. С. 141). Это положение вошло в литературу (Артамонов, 2002. С. 163). Однако наличие топонима «земля гуннов» в греческом списке Феофана подтверждается его латинским переводом папского библиотекаря Анастасия (70-е гг. IX в.), рукописи которого древнее оригинала сочинения (Чичуров, 1980. Прим. 200. С. 19, 97). И.С. Чичуров полагал, что под «гуннами» Феофана можно понимать конкретно «тюрков», союз с которыми Византия заключила в 626 г., но можно интерпретировать и как условное название Кавказа вообще (Чичуров, 1980. С. 97). Между тем Феофан Исповедник употребил известное в местной закавказской историографии V–VIII вв. название союза гунно-булгарских племен, сформировавшегося в Прикаспии к северу от Дербентского прохода в V в. (Егише, Себеос, «Армянская география» VII в., Мовсес Каланкатуаци, Гевонд). По данным Феофана, император Ираклий в 624 г. увел свои войска из Кавказской Албании, спасая их от персидского разгрома, в «землю гуннов», т.е. в Прикаспийский Дагестан (Кляшторный, 2000 в. С. 121; Гмыря, 2002 б. С. 169).

Согласованные военные действия Ирана и Аварского каганата при осаде в 626 г. г. Константинополя (Феофан Исповедник II. 525/526. С. 58–59; Никифор. 626. С. 160–161) привели византийского императора Ираклия к необходимости заключения союза с Западнотюркским каганатом. Антииранский союз Византии и Западнотюркского каганата существовал и в период с 567 по 576 гг., но был расторгнут тюркской стороной, обвинившей Византию в его нарушении из-за ее переговоров с врагами тюрков – аварами.

Отношения Ирана и Западнотюркского каганата регулировались мирным договором 589 г. Но к 626 г. – началу переговоров Византии с Западнотюркским каганатом о но-

вом антииранском союзе – военно-политическая обстановка на северо-западных границах владений Ирана (часть Закавказья и Северо-Восточного Кавказа с Дербентом) существенно изменилась. В 603 г. Первый Тюркский каганат распался на два самостоятельных государства – Восточнотюркский каганат в Монголии и Западнотюркский в Средней Азии (Кляшторный, 2000 б. С. 90). Западнотюркский каганат в правление кагана Тон-ябгу (618–630) достиг своего наивысшего могущества (Кляшторный, 2000 б. С. 91). Владения Западнотюркского каганата простирались на Северном Кавказе от Дербента до Керченского пролива (См.: Голден, 1993. С. 217; Ромашов, 2005. С. 188–189). Граница между тюркскими территориями в Средней Азии и Ираном оставалась незыблемой согласно мирному договору 589 г., заключенному после сокрушительного разгрома тюрков в Хорасане (588–589 гг.). Несомненно, богатые закавказские провинции Ирана привлекали внимание ябгу-каганов. Еще в правление ябгу-кагана Истеми (умер в 575 г.) тюрки попытались урегулировать взаимоотношения с Ираном на кавказском участке границы Ирана и западных территорий Первого Тюркского каганата (О дате завоевания Северного Кавказа тюрками см.: Ромашов, 2005. С. 185–202). По данным арабоязычного историка ат-Табари, в правление персидского царя Хосрова Ануширвана (531–579) тюркский каган Синджибу (Истеми) появился с войском в районе Дербентского прохода: «Синджибу выступил во главе ста десяти тысяч воинов и подошел к [земле], прилегающей к стране Сул. [Оттуда] он направил к Кисра [письмо] с угрозами и настойчиво требовал от Кисра послать ему деньги, а [для] абхаз, банджар и баланджар – выкуп, который они (персы) отдавали этим народам до царствования Кисра...» (Ат-Табари I. С. 69). Однако, убедившись в наличии мощных каменных укреплений в проходе (Дербентская крепость, длинные стены города, форты и участки стен в горной части региона), тюрки увели свои войска.

В 626 г., когда византийский император направил к Тон-ябгу-кагану своего посланника с предложением заключить союз против Ирана, тюрки согласились, видимо, рассчитывая на ограниченные возможности Ирана, который

будет вынужден вести военные действия на двух фронтах — в Передней Азии против Византии и в Закавказье с объединенными силами Византии и тюрков. Албанский историк Мовсес Каланкатуаци объяснил причину вступления тюрков в союз с Византией тем, что кагану были обещаны «...великие и несметные сокровища» и позволение «...грабить все подвластные персидскому царю страны...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). Византийский историк Патриарх Никифор отметил, что решающую роль в исходе переговоров с тюрками сыграли «дары государю турок», которые были посланы Ираклием (Никифор. 622. С. 159). Однако, видимо, по условиям договора Византией признавалось право Западнотюркского каганата на часть территории Восточного Кавказа. Мовсес Каланкатуаци указывал, что сын ябгу-кагана утверждал, что «...получил отец мой во владение эти три страны — Алуанк, Лпинк и Чора навечно» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89). Алуанк — это коренные территории Кавказской Албании по левобережью р. Куры; Лпинк — «страна лпинов», область, расположенная к северо-западу от Партава, столицы Алуанка; Чора — Дербентские укрепления в проходе. Получить эти владения «навечно» ябгу-каган мог только от Византии, т.к. до 626 г. они находились в политической зависимости от Ирана. И уже после убийства Хосрова II Парвиза (590–628) и заключения в 628 г. мирного договора между Ираном и Византией Тон-ябгу-каган предпринял ряд дипломатических и военных акций по отношению к Кавказской Албании, имевших цель добиться от нее признания власти Западнотюркского каганата (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 86–90). Дербент (Чора) был захвачен и разрушен «до основания» тюрками еще раньше, в 627 г. (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 78–79).

Данные источников о восточном союзнике Византии в период военной кампании 626–629 гг. неотчетливы, датировка событий различная.

Сведения Мовсеса Каланкатуаци о союзнике Византии на этом этапе ее борьбы с Ираном весьма противоречивы. В повествовании об этих событиях приведены как условные этнические обозначения — «разные северные народы варвар-

ские» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 80), так и названы конкретные народы – «хазиры» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 77–78). Среди высших должностных лиц союзника Византии албанским автором упомянуты в порядке иерархии «царь севера», его «наместник» (в другом издании «наследник». – Л.Г.) с титулом Джебу-хакан и сын Джебу-хакана с титулом «шат» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 78, 80; Гл. XII. С. 81, 91; Гл. XIV. С. 81, 85–90).

К. Цукерман объяснил противоречивость сведений «Истории страны алван» о событиях 626–629 гг. включением в текст повествования о них двух разновременных источников – синхронного событиям (640-е гг.) источника «В» (главы XII–XVI) и более позднего источника «А» (главы IX–XI), дающих параллельное описание вторжения северных варваров в Персию (Цукерман, 2001. С. 316–317, 322). Реконструкция хронологии событий проведена автором с учетом принятого им параллелизма двух источников. Однако противоречивость этих данных может быть объяснена и рядом других причин, обусловленных как формированием окончательного вида оригинала источника, так и состоянием дошедших до наших дней его списков.

Данные албанского автора о конкретных событиях, включая переговоры Византии с восточным союзником и военные акции в Закавказье и на Северо-Восточном Кавказе, весьма подробны и детализированы, нежели у других авторов.

Албанский автор указал, что переговоры об антииранском союзе были начаты «...на тридцать шестом году [царствования] Хосрова...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 80), имея в виду правление Хосрова II Парвиза (590–628), что соответствует 626 г. Автор раскрыл тактические цели Византии: «...император... решил призвать на помощь войска [севера], подрыть великие Кавказские горы, которые защищают Восточный край с севера, открыть врата Чора, провести через них разные северные народы варварские и с их помощью отбросить персидского царя надменного Хосрова» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 80).

Он указал также, что переговоры велись в два этапа. Первый этап проходил во владениях «северных народов», имеются в виду территории, расположенные к северу от «врат Чора». Императора на них представлял посланник по имени Андрэ: «Тогда снарядил он в путь одного из своих нахараров по имени Андрэ, мужа мудрого и одаренного, и отправил его [к гуннам], обещая [в дар] великие и несметные сокровища...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). Кто участвовал в переговорах с другой стороны, точно не известно, но велись они от имени высокопоставленного лица. Албанский автор представил его следующим образом: «...преемник царя севера, второй человек в его царстве, по имени Джебу-хакан...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). В издании 1861 г. он обозначен как «...наместник северного царя...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XII. С. 110). В предыдущей главе Мовсес Каланкатуаци, описывая набег 626 г. на Кавказскую Албанию северокавказских племен и назвав их «хазирами», указал, что Джебу-хакан был «...владелец их князь...», т.е. правитель «хазир» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 78). Однако представления о социальном статусе Джебу-хакана у албанского автора были малоотчетливы. Этого же политического деятеля он назвал «царем гуннов» в событиях первой осады Тифлиса в 627 г. совместными войсками тюрков и византийцев (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 80). Автор применил по отношению к нему также различные образные определения — «хищный зверь» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 85), «северный лев рыкающий... Джебухакан» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XVI. С. 93). Сына Джебу-хакана, наделенного княжеским титулом «шат», Мовсес называл по-разному: сыном «правителя» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 78), сыном «царя», «царевичем», а также «кровожадным львенком» и «львенком» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 85–86, 88–90; Гл. XVI. С. 93).

По данным Мовсеса Каланкатуаци не ясно, кого имел в виду автор под «царем севера», являвшимся, как он указывал, первым человеком в своем царстве (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). Как действующее лицо

«царь севера» упоминается в источнике в связи с событиями 626–629 гг. несколько раз. По его распоряжению был организован набег на Кавказскую Албанию в 626 г. войском, возглавлявшимся «шатором», названным его племянником (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). От его имени к персидскому царю было отправлено в 626 г. послание, извещающее его о союзе «царя севера» с Византией, и содержащее требования ультимативного характера. В послании приведена его полная титулатура: «...царь севера, владыка всей земли, царь твой и царь всех царей...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). Набег на Армению в 629 г. также был инициирован им (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XVI. С. 91).

Неотчетливость данных Мовсеса Каланкатуаци о союзнике Византии в борьбе с Ираном в военной кампании 626–629 гг. проясняется на основе косвенных сведений автора. Мовсес Каланкатуаци описал военную акцию 626 г. «северных народов», направленную против закавказских владений Ирана, в двух главах – XI и XII. В первой из них набег датируется широко – временем правления византийского императора Ираклия (610–641) и персидского царя Хосрова II (590–628). Этнический состав участников акции автором указан как «хазиры», им отмечено также, что инициатива нападения принадлежала Византии (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 77). Как сообщал автор, Хосров отправил к нападавшим своих послов, с которыми передал угрозу повернуть свои войска с запада на восток и напасть на их исконные территории: «Итак, я поверну бразды их к Востоку и всей своей мощью двинусь на тебя и не пощажу тебя, и не дам ни покоя, ни отдыха, пока не загоню тебя на край вселенной» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 78). По данным автора, угроза Хосрова подействовала и набег был прекращен: «... в этот год [хазиры] успокоились и возвратились [к себе] через те же врата» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 78).

Напавшие на владения Ирана номады вторглись, видимо, через Дербент, т.е. с северо-запада по отношению к территории Ирана, а персидский царь угрожал в своем послании к ним привести свои войска на восток, где, видимо, на-

ходила ставка их «владельца» Джебу-хакана. Условно первую акцию номадов по Мовсесу Каланкатуаци можно отнести к 627 г., т.к. последовавшая за ней акция произошла, по данным автора, «...на тридцать восьмом году Хосрова, это был тревожный год его убийства...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 78), т.е. в 628 г. Но, видимо, это ошибка Мовсеса Каланкатуаци. В главе XII, в которой автор описал переговоры императора с Джебу-хаканом и первую акцию союзников Византии, совершенную в рамках достигнутых договоренностей, приведены конкретные даты. Переговоры отнесены к «тридцать шестому году [царствования] Хосрова» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 80), а первый набег — к концу 36 г. — «...в канун тридцать седьмого года [царствования] того же Хосрова...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81).

В издании 1861 г. этот же пассаж переведен как «...в конце 37 года...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XII. С. 110). Однако концом 627 г. датируется разгром персидских войск Византией, а последовавшее за ним заключение договора о мире между двумя государствами — 628 г. В силу этого данные издания 1984 г. этого пассажа источника являются более предпочтительными, где «канун» означает «время, предшествующее какому-либо событию» (Ожегов, 1990. С. 265). По Мовсесу Каланкатуаци, оба события состоялись в 626 г. Противоречие автора проявляется в том, что выход византийского императора на переговоры с номадами, как сообщил Мовсес Каланкатуаци, был обусловлен желанием «...отомстить за страшную обиду и [смыть] оскорбления» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 80), полученные от осажденных в г. Тифлисе, штурм которого объединенными силами византийцев и тюрков описан в главе XI и отнесен к лету 627 г.

Хронология событий, изложенная албанским автором, восстанавливается в такой последовательности: 1) переговоры Византии и Джебу-хакана — 36 г. Хосрова (626 г.) (гл. XII); 2) первый набег на владения Ирана (Албания и Атрапотена) — канун 37 г. Хосрова (конец 626 г.) (гл. XI и XII); 3) второй набег на владения Ирана (Дербент, Кавказ-

ская Албания, Иберия, Тифлис) – 627 г. (лето) (у Мовсеса Каланкатуаци год убийства Хосрова – 628 г.).

Во время первого набега, совершенного под предводительством сына Джебу-хакана, разорению подверглась Кавказская Албания и часть Атрапотакана (северо-западная провинция Ирана, древняя Мидия). Разбив лагерь у реки Аракс, «шат» «...отправил гонцов к великому царю Хосрову оповестить, что он вступил в союз с императором и прибыл ему на помощь» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). В ответном послании Хосров, как указал автор, упрекая «шата» в набеге, напомнил ему о давнем родстве персов и «царя» напавших: «Пойди, скажи царю своему и брату нашему, что с давних пор род ваш был чтим и почитаем предками моими и мною так же как [род] брата любезного, и мы с сыновьями и дочерьми сроднились друг с другом. И ныне не должно и не пристойно тебе оставлять своих же и повиноваться словам слуги моего, удальца ромейского» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81–82). Персидский царь напомнил «царю севера» о династийном браке его деда Хосрова I Ануширвана с дочерью ябгу-кагана западных тюрков Истеми, совершенном в рамках тюрко-иранского военного союза 561–563 гг. (Кляшторный, 2000 б. С. 88). Сам Хосров II Парвиз приходился правнуком ябгу-кагану Истеми.

Таким образом, косвенные данные Мовсеса Каланкатуаци (угроза иранского царя вторгнуться в исконные земли «царя севера», находившиеся на востоке, и его указание на родство иранских царей и ябгу-каганов западных тюрков) свидетельствуют о том, что византийский император Ираклий в 626 г. вышел на переговоры о союзе с Западнотюркским каганатом, верхние эшалоны власти которого представляли Джебу-хакан и его сын с титулом «шат», который считался по рангу вторым (Голден, 1993. Прим. 28).

У Мовсеса Каланкатуаци имеется еще одно указание на это. Автор сообщил, что по получении послания от персидского царя, «[с этим] туркан и вернулся в свою страну» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 82). Этимология слова «туркан» точно не определена. В издании 1861 г. этот термин переведен как «посланник» (Мовсес Каланкатуаци I.

Кн. II. Гл. XII. С. 112). В этом же значении принимал его и К. Довсет (Dowsett, 1961. With п. 4. P. 88), отметив, что в других армяноязычных источниках он не зафиксирован. Р. Ачарян выводил его содержание из турецкого языка как «гонец» (См.: Смбатян, 1984б. Прим. 63. С. 201). К.Г. Менгес в рецензии на перевод К. Довсета «Истории страны алван» определил термин «turkan» как «персидскую форму множественного числа слова «тюрок» (См.: Цукерман, 2001. Прим. 28. С. 320). Однако в армянском тексте за ним следуют глагол и местоимение в единственном числе. К. Цукерман солидарен с К.Г. Менгесом в том, что значение «turkan» как «посланника» плохо сочетается с контекстом источника (Цукерман, 2001. С. 320). Действительно, в источнике сообщено о том, что к Хосрову II был направлен не один гонец, а гонцы. Произошло это во время набега на его владения, когда лагерь тюрков располагался на р. Аракс. Гонцы по получении ответного послания должны были вернуться в лагерь «шата». Албанский же автор указал, что «туркан вернулся в свою страну». «Турканом» автор мог обозначить главнокомандующего тюркскими войсками в первом набеге, а именно самого царевича тюрков. Титул «таркан», как отмечает С.Г. Кляшторный, был одним из высших в военно-административной иерархии тюркских каганов (Кляшторный, 1981. С. 135–136; 2006 а. С. 257).

Армянский историк VII в. Себеос указывал, что византийский император обращался за военной помощью к царю тюрков – «тетальскому царю» (Себеос. Предисловие к отделу III. С. 24). Автор назвал его «...великим хаганом, царем северных стран» (Себеос. Отдел III. Гл. XIX. С. 76). Себеос так же, как и Мовсес Каланкатуаци, отмечал иерархический статус главнокомандующего тюркскими войсками в Закавказье в форме «Тчепетух».

Автор сообщал, что армянские войска, привлеченные иранским царем к подавлению восстания кушан (608 г.), впоследствии перешли на службу к кагану тюрков и, соединившись с тюркскими войсками в Закавказье, приняли участие в военной акции на стороне Византии: «После того (вельможи армянские) возмутились и (привлеченные) китаецем Тчепетухом, пошли служить великому Хагану, царю

северных стран. Тогда по повелению царя их хагана, с востока они отправились на северо-запад, чтоб соединиться с войсками Тчепетуха. Пройдя через проход Джора с огромным войском, они пошли на помощь к царю греческому» (Себеос. Отдел III. Гл. XIX. С. 76).

Сведения Себеоса об участии армянских войск в антииранских военных кампаниях 626–629 гг. являются уникальными, т.к. в других источниках этот факт не упоминается. Титул «Тчепетух», как полагают, идентичен титулу «Джем-бух» (ябгу-каган) (Патканьян, 1862. Прим. 159; Артамонов, 1962. С. 147; 2002. С. 166), употребленному Себеосом по отношению к главнокомандующему тюркскими войсками, пришедшими на помощь кушанам после их разгрома армянскими войсками, состоявшими на службе у Хосрова II (Себеос. Отдел III. Гл. XVIII. С. 74). «Джем-бух», в свою очередь, является искаженной армянской передачей тюркского титула «ябгу» (Артамонов, 2002. С. 162). Фраза автора «Пройдя через проход Джора с огромным войском, они пошли на помощь к царю греческому» интерпретируется исследователями по-разному. К.П. Патканьян считал, что здесь речь идёт о хазарах, пришедших на помощь византийскому императору во время его похода на Персию (Патканьян, 1862. Прим. 160). М.И. Артамонов полагал, что вместе с тюрками через проход Чора (Дербент) прошли и армянские войска, находившиеся на службе у кагана (Артамонов, 1962. С. 147; 2002. С. 166). Однако тюркские войска, как свидетельствуют данные различных источников, находились на территории Северо-Восточного Кавказа и обрушились на Дербент с севера, в то время как армянские дружины, охранявшие восточные границы Ирана, по договоренности с каганом, как указывал Себеос, должны были перебазироваться с востока на северо-запад, т.е. в Закавказье. Находясь там, они располагались по отношению к Дербенту с юга. С войсками тюрков армянские дружины, видимо, соединились уже после взятия первыми Дербента в 627 г. и нападения на Кавказскую Албанию.

У византийского историка Феофана этническая принадлежность союзных сил Византии передана двояко. Под 625/626 г. он отметил, что византийский император, нахо-

дьясь в Лазике и готовясь к рейду во внутренние владения Ирана, чтобы отвлечь персов от планировавшейся осады Константинополя, «...призывал к союзу восточных турок, которых называют хазарами» (Феофан Исповедник II. 625/626. С. 59). Автор также лаконично описал вторую акцию «восточных турок» в Закавказье: «[Между тем] хазары прорвавшись через Каспийские ворота в Персии, нападают на земли Адраига со своим предводителем Зиевилом, вторым человеком по достоинству после хагана» (Феофан Исповедник II. 625/626. С. 59).

Другой византийский историк Патриарх Никифор под 622 г. сообщил, что Ираклий, находясь в Лазике, «...посылает дары государю турок, призывая его к союзу против персов» (Никифор. 622. С. 159). В более позднем сообщении – ок. 628/629 г., он же указал, что Ираклий вступил в союз с «турком», отметив, что император обручил свою дочь с ним, но тот погиб в сражении: «Ираклий приказал своей дочери Евдокии отправиться [в путь] из Византии, так как он обручил ее с турком. Но когда он узнал, что турок погиб в сражении, то повелел ей вернуться» (Никифор. Ок. 628/629. С. 161).

Военно-политическая сила, обозначенная у Феофана как «восточные турки-хазары» и «хазирь» у Мовсеса Каланкатуаци, определяется в литературе по-разному (о версиях см.: Чичуров, 1980. Прим. 214, 218. С. 100–102; Цукерман, 2001. С. 315; 2002. Прим. 16. С. 524–525). По двум основным версиям, Византия вышла на переговоры или с Западнотюркским каганатом (Артамонов, 1962. С. 145, 155; 2002. С. 164; Гумилев, 1993. С. 159, 193–195; Гадло, 1979. С. 133; Кляшторный, 2000 б. С. 90–91; 2002. С. 235; Цукерман, 2001. С. 315–324; Ромашов, 2005. С. 192–193; Haussig, 1953. S. 307; Golden, 1980. P. 188; Dunlop, 1954. P. 30 и др. См.: Цукерман, 2001. Прим. 12. С. 315), или с хазарами, являвшимися вассалами тюрков (Артамонов, 1936. С. 52; Тревер, 1959. С. 239–244; Ромашов, 2005. С. 192; Roux, 1984. P. 78 и др. См.: Новосельцев, 1990. С. 89 и др.; Цукерман, 2002. Прим. 13–14. С. 315).

Существует и другая интерпретация данных источников, согласно которой Византия заключила союз с тюрками,

но хазары составляли основной контингент войск, участвовавших в событиях 626–629 гг. (См.: Vombaci, 1970. P. 24–64). Ludwig, 1982. P. 24–64). По версии К. Цегледи, войско кагана включало западных тюрков, хазар и кавказских гуннов (Czegledy, 1960. P. 76).

Джебу-хакан (Зиевил) в свою очередь воспринимается исследователями и каганом Западнотюркского каганата Тон-ябгу-каганом, и наместником кагана в западных подвластных областях, и предводителем хазар (См.: Артамонов, 1962. С. 146–147; Новосельцев, 1990. С. 86–89; Цукерман, 2001. С. 321; Ромашов, 2005. С. 192; Haussig, 1953. S. 307; Dunlop, 1954. P. 30; Golden, 1980. P. 188). Однако, как было показано выше, у Мовсеса Каланкатуаци в событиях 626–629 гг. речь идёт о среднеазиатских тюрках, чья власть в это время распространилась и на Северный Кавказ. Назвав Джебу-хакана также «царем гуннов», албанский автор указал на политическую зависимость союза гунно-булгарских племен Прикаспийского Северо-Восточного Кавказа – «страны гуннов» – от Западнотюркского каганата. Хазары (хазиры) по Мовсесу Каланкатуаци являлись участниками только первой акции в Закавказье против Ирана (626 г.), об участниках всех других акций албанский автор предпочел говорить образно, не называя конкретные этносы: «войска [севера]», «народ косоносцев» (события 626 г.), «...подул северный ветер и разбушевал великое море Восточное» (события 628 г.), «властитель севера» (события 629 г.) (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 80–81; Гл. XIV. С. 85; Гл. XVI. С. 91).

Неотчетливость данных Мовсеса Каланкатуаци об иерархическом статусе Джебу-хакана можно объяснить тем, что албанскому автору не удалось разобраться в сложных событиях политической истории Первого Тюркского каганата (551–630 гг.) периода его распада на восточную (центральноазиатскую) и западную (среднеазиатскую) части (582–603 гг.), а позже (603 г.) на два самостоятельных государства – Восточнотюркский и Западнотюркский каганаты (Кляшторный, 2000 б. С. 83–88; 2002. С. 228–233). Военно-административная система обоих государств была идентичной, но не объединенной общим управлением. Правители

Западнотюркского каганата носили титулы «ябгу-каганы», где «ябгу» – это военный титул, воспринятый западными тюрками «...из кушанской политической традиции, сохраненной эфталитами» (Кляшторный, 2000 б. С. 86; 2002. С. 230–231). Во время событий 626–629 гг. в Закавказье Западнотюркский каганат возглавлялся Тон-ябгу-каганом (618–630). Его зимняя ставка находилась в Суябе на реке Чу (близ г. Токмак), а летняя в Минт-булаке близ Исфиджаба (г. Туркестан) (Кляшторный, 2000 б. С. 90). М.И. Артамонов считал, что ябгу-каган был вторым лицом в Западнотюркском каганате после кагана и наместником западных территорий, а также являлся братом кагана (Артамонов, 2002. С. 165).

Под «царем севера» Мовсес Каланкатуаци, несомненно, подразумевал кагана Первого Тюркского каганата, считая Джебу (ябгу)-хакана его преемником и вторым человеком в каганате. Однако, если родственные отношения и связывали кагана Восточнотюркского каганата и Тон-ябгу-кагана Западнотюркского каганата – они были братьями, то иерархически в это время они уже не зависели друг от друга и власть каждого из них распространялась на подданных только своей страны (Кляшторный, 2000 б. С. 90). Поэтому указание Мовсеса Каланкатуаци на социальный статус Джебу-хакана как преемника и второго в иерархии власти человека в каганате может восприниматься лишь как номинальное к верховной власти Тюркского каганата вообще (Западного и Восточного) (Dunlop, 1954. P. 30). А определение его албанским автором как «владельца хазир», «царя гуннов» и «властителя севера», т.е. занимающего высшую ступень в политической власти своего государства, видимо, является более соответствующим реалиям.

Византийские авторы Феофан Исповедник и Патриарх Никифор (их «Хроники» составлены соответственно в 813 и 770 гг.), как известно, использовали некоторые общие источники, что доказывается текстуальным совпадением их отдельных сообщений (Чичуров, 1980. С. 18–19). К таким совпадениям относятся сообщения обоих авторов о союзнике Византии в кампании 626–629 гг. Судя по данным Никифора, в первоисточниках речь шла о тюрках. Впервые Ники-

фор сообщил о «племени хазар» под 679/680 г., причем упомянул об их мифологической генеалогии (Никифор. 679/680. С. 162). Конкретные данные из военно-политической истории Хазарского каганата помещены им в сообщениях начала VIII в. — 704/705, 706/707 и 711/712 гг. (Никифор. 704/705, 706/707, 711/712. С. 163–165). У Феофана сообщение 625/626 г., где говорится о союзе Византии с «восточными тюрками, которых называют хазарами», вероятно, также содержит информацию о тюрках. Добавление — «которых называют хазарами» может быть авторским объяснением, исходя из современной ему военно-политической ситуации начала IX в., когда хазары активно проявляли себя в международных делах. В сообщении 626 г. автор четко указывал на союзника Византии, определяя его как тюрков: «В этом году, в месяце сентябре, Ираклий, напав неожиданно, зимой, вместе с турками на Персию, привел Хосрова, узнавшего об этом, в исступление. Но турки, принимая во внимание зиму и непрерывные набеги персов, будучи не в состоянии вынести общие с василевсом трудности, понемногу начали разбегаться, и, наконец, все, бросив его, вернулись домой» (Феофан Исповедник II. 626. С. 59). Как и Никифор, Феофан под 679/680 г. впервые привел данные о мифологической генеалогии «племени хазар» и под 704/705, 706/707 и 711/712 гг. — сведения о военно-политической истории Хазарского каганата (Феофан Исповедник II. 679/680, 704/705, 706/707, 711/712. С. 61–64).

Таким образом, анализ данных источников показывает, что Византия в 626 г. призвала к антииранскому союзу кагана Западнотюркского каганата Тон-ябгу (А. Бомбачи, Д. Людвиг, Й. Маркварт, Г. Хауссиг, Д. Данлоп, Ю. Кулаковский, С. Кляшторный, К. Цукерман и др.). В военных акциях 626–629 гг. непосредственное участие принимал его сын, носивший титул «шат» (Другую версию см.: Артамонов, 1962. С. 146–147). Первый этап переговоров велся, вероятно, не с ябгу-каганом, а с кем-то из его высших сановников, находившихся с войсками на Северном Кавказе. Возможно, представителем ябгу-кагана в переговорах был его сын, носивший второй по значимости титул «шат» (Голден, 1993. Прим. 28). По данным источников, он был мо-

лод. Мовсес Каланкатуаци часто называл его «царевичем», «львенком», указывал, что при нем находились «храбрые наставники» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 86) и «верный воспитатель и наставник царевича» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 88). Феофан сообщал, что при встрече двух правителей в 625/626 гг. у стен осаждённого Тифлиса императору был представлен старший сын Зиевила и Зиевил восхищался им, «...наслаждаясь его речами, поражаясь его виду и разуму» (Феофан Исповедник II. 625/626. С. 59). И.С. Чичуров перевел с греческого определение Феофана как «старший сын», но греческие списки источника позволяют перевести его как указание на молодость сына кагана тюрков — «с пушком на подбородке» или «тот, у кого на подбородке пробивается пушок» (Чичуров, 1980. Прим. 223. С. 102–103).

Информация об условиях и характере договора тюрков и византийцев в 626 г. имеется только у Мовсеса Каланкатуаци. Выше отмечалось, что византийский император предложил тюркам «огромные дары» и предоставил возможность грабить закавказские провинции Ирана, а также, видимо, признал за ними право владения частью Восточного Кавказа. Ябгу-каган обещал императору военную помощь в антииранских акциях и личное участие в них (Мовсес Каланкатуаци. II. Кн. II. Гл. XII. С. 81).

Второй этап переговоров между тюрками и императором, данные о котором приведены только албанским автором, проходил, видимо, в Константинополе, куда было направлено ответное посольство тюрков. Автор указывал, что посольство вместе с посланником императора Андрэ, «...переплыв великое море, прибыли ко двору императора». Миссия, видимо, была конфиденциальной, т.к. албанский автор подчеркнул, что тюркские посланники «...возвратились в свою страну, не замеченные никем» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81).

У Мовсеса Каланкатуаци отмечены также быстрота передвижения посольства тюрков числом в одну тысячу «воинов-всадников» и выбранный им наиболее короткий маршрут — через Закавказье, хотя и опасный, проходивший частично через территории, подвластные Персии: «И для

подтверждения договоренности вместе с тем нахараром, [приехавшим на переговоры], он отправил отборных воинов-всадников, искусных лучников, числом в одну тысячу, которые внезапно перешли через ворота Чола, пренебрегая внутренней стражей города и другими отрядами персидского царя, посланными туда для охраны великих ворот. Как орлы пролетели они вдоль большой реки Куры, не щадя никого из тех, кто попадался им, они держали путь через страну иверов и егеров и, переплыв великое море, прибыли ко двору императора» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). Замечание автора о том, что тюркское посольство не щадило никого, кто попадался им на пути, вероятно, также может быть интерпретировано как необходимость сохранения секретности миссии. Посольство, видимо, обходя как сам Дербент, так и заградительные персидские отряды, охранявшие опорные пункты Горной стены, добравшись до русла реки Куры, повернуло на запад, и пройдя Иберию (Грузию), достигло побережья Черного моря. Затем морем посольство тюрков прибыло в Константинополь.

И.С. Чичуров определил тюркское посольство в тысячу воинов как военную помощь, предоставленную ябгу-каганом Византии в рамках договоренностей 626 г. (Чичуров, 1980. Прим. 224. С. 103). Цель посольства тюрков к императору состояла, видимо, в доставке послания ябгу-кагана, согласившегося на возобновление союза с Византией.

Мовсес Каланкатуаци привел сведения о церемонии, сопровождавшей заключение тюрко-византийского договора: «Явившись к великому императору Ираклию, они вновь подтвердили клятву, данную друг другу – каждый в соответствии со своими обычаями» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 81). Договор подтверждался обоюдной клятвой, но ее содержание обуславливалось традициями каждой из сторон. Содержание клятв в источнике не приводится.

Характер клятв тюрков, сопровождавших заключение внешнеполитических соглашений, несколько проясняется содержанием информации Мовсеса Каланкатуаци о переговорах царевича западных тюрков («шата») с католикосом Кавказской Албании в 628 г. (Гмыря, 2008 в. С. 66–67).

Покидая Закавказье после разгрома Тифлиса в 628 г., ябгу-каган, как сообщал Мовсес Каланкатуаци, передал командование войсками своему сыну («шату»), отдав приказ покорить Албанию. По требованию ябгу-кагана Албания должна была добровольно признать его власть, а в случае отказа тюрки грозили уничтожить все мужское население страны. Как указывал автор, каган предписывал своему наследнику: «...да не сжалится вообще глаз ваш над [жителями] мужского пола свыше пятнадцати лет. Юнцов же и женщин оставьте как слуг и служанок на служение мне и вам» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 86). Персидский правитель (марзпан) страны отказался принять ультиматум тюрков и тайно отбыл в Персию. В переговоры с послами царевича тюрков вынужден был вступить католикос Кавказской Албании Виро.

Выбрав тактику затягивания переговоров, католикос ожидал решения персидского царя. По истечении срока ультиматума Албания подверглась опустошительному разорению (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 87). «Шат» вторично прислал посланника – своего воспитателя и наставника, знатного полководца – к католикосу Виро с требованием признать власть тюрков. Находившиеся вместе с католикосом Виро в крепости Чараберд области Арцах «...главные мужи этой великой страны...» приняли решение признать власть кагана тюрков. Католикос Виро вместе со «знатными людьми» Албании отправился в лагерь «шата», располагавшийся на севере области Ути вблизи города Партава, чтобы заявить о своем решении. Посольство сопровождал обоз с подарками для «шата» и его ближайшего окружения.

Автор указал, что католикос «...распределил подарки согласно их положению, надписал имена их и запечатал» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 88). А.В. Гадло считал, что католикос, чтобы узнать эти сведения, «...специально производит разведку» (Гадло, 1979. С. 135). Албанский автор, однако, отметил, что католикос «...расспросил прибывшего к нему наставника царевича и узнал от него имена всех вельмож–князей и полководцев, нахараров и начальников племен, [находящихся] в их войске, в соот-

ветствии с их достоинством и рангом, чтобы узнать, кому какие преподнести подарки» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 88).

«Шат» и каталикос провели переговоры. По данным источника, царевич тюрков потребовал, чтобы все жители «...возвратились по домам, к трудам и занятиям повседневным». Он обязался прекратить набег на Албанию и вдвойне возместить причиненный ей материальный ущерб за счет набега на соседние страны: «...всю добычу и награбленное привезу я в твою страну. За одно нашествие я возьму тебе вдвойне множеством людей и скота...». «Шат» также заявил о претензиях тюрков на владение некоторыми областями Закавказья, как отмечалось выше, в том числе Дербентским проходом и Кавказской Албанией. Католикос Виро объявил о признании власти тюрков над Албанией: «Мы слуги твои и отца твоего, я и все жители нашей страны» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89).

«Шат» во время церемонии заключения соглашения с албанцами дал клятву, содержащую обязательство исполнить просьбы католикоса. В передаче албанского автора клятва тюрковского царевича имела следующее содержание: «Клянусь тебе солнцем отца моего Джебу-хакана, что я непременно исполню все, что ты попросишь у меня» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89). «Шат» клялся именем ябгукагана, своего отца. Сам каган уподобен в речи царевича божеству Солнца, что дает основание считать, что в представлениях тюрков личность кагана обожествлялась. В издании 1861 г. этот пассаж имеет несколько иное содержание: «Я поклянусь тебе жизнью отца моего, Джебухагана, что непременно исполню то, что пожелаешь» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XIV. С. 127). Однако по многочисленным разнохарактерным источникам, в том числе по свидетельствам Мовсеса Каланкатуаци, известно, что личность правителя (кагана) тюрков, как и его власть, обожествлялась (Кляшторный, 1984 а. С. 19, 22; 1994 а. С. 83, 87–88). Данные издания 1984 г. в связи с этой зафиксированной традицией представляются более предпочтительными. Клятва царевича тюрков была, несомненно, закреплена именем обожествляемого кагана, а не ссылкой на его благополучие, т.е. жизнь.

2. Обряд приветствия правителя тюрков (627 г.)

Обряд приветствия правителя (кагана) у тюрков подробно описан Феофаном Исповедником. Рассказывая о церемонии встречи двух правителей – тюркского Зиевила (ябгукагана) и византийского императора Ираклия в окрестностях осаждаемого в 627 г. Тифлиса (автор датирует сообщение 625/626 г.), Феофан описал исполненный тюрками обряд приветствия императора: «Завидев Ираклия, Зиевил поспешил к нему, поцеловал его в плечо и распростерся перед ним на виду у персов из города Тифлис. Все войско турок упало на землю, простершись лицом вниз, и почтило василевса почестью, незнакомой варварам. Равно и вожди их, взойдя на камни, пали таким же образом» (Феофан Исповедник II. 625/626. С. 59). По изданию источника 1884 г., Зиевил подъехал к императору, поцеловал его в плечо и поклонился ему, а войско тюрков пало перед ним ниц (Феофан Исповедник I. С. 235).

В интерпретации культурной принадлежности исполненного тюрками обряда приветствия правителя существуют разногласия. Сам Феофан определил обряд «почестью, незнакомой варварам». Исследователи комментируют это замечание автора как отнесение этого обряда к византийской традиции, введенной императором Юстинианом I (527–565). По информации Прокопия Кесарийского, все подданные императора, за исключением патриарха, должны были при встрече распластовываться перед ним ниц и целовать его ноги (Чичуров, 1980. Прим. 221. С. 102). Эта церемония, как предполагается, была заимствована у персов (См.: Чичуров, 1980. Прим. 221. С. 102).

Армянский историк Себеос, описывая чествование персидским двором марзпана Армении Смбата Багратуни (600–608), разгромившего восстание кушан в 608 г. в тылу персидских владений, указал, что армянский полководец «...с большим великолепием и с большою славою предстал перед царя. Увидя его, царь с радостью принял его, и протянул ему руку, которую тот поцеловал и пал ниц» (Себеос. Отдел III. Гл. XIX. С. 76). Б.Н. Заходер отмечал наличие подобного ритуала в обряде приветствия кагана тюрков, основыва-

ясь на арабоязычных источниках (Заходер, 1962. Прим. 170. С. 143).

Но, как представляется, тюрки при встрече с византийским императором исполнили свой традиционный обряд приветствия правителя (кагана), выражая тем самым уважение византийскому императору-союзнику и приравнивая его в почестях к кагану (Гмыря, 2007 а. С. 181). По данным Феофана, обряд, по существу, был проведен трижды. Его исполнителями были каган, войско и «вожди», видимо, военачальники подразделений войск тюрков. Каган исполнил два ритуала – поцеловал императора в плечо и «распростерся перед ним», т.е. пал на землю лицом вниз. Второй ритуал повторили за каганом тюркские воины. Зрелище, видимо, было впечатляющее. Войско тюрков было значительным. Точных данных об этом в источниках нет, но армянский историк Себеос писал о «...присылке бесчисленного множества полчищ...» тюрками в ответ на обращение Ираклия к кагану о помощи (Себеос. Предисловие к отделу III. С. 24), об «огромном войске» тюрков, пришедшем на помощь византийцам (Себеос. Отдел III. Гл. XIX. С. 76). Византийский историк Феофан отмечал, что после снятия первой блокады Тифлиса каган увел основную часть войска из Закавказья, оставив под руководством «шата» 40-тысячный контингент (Феофан Исповедник II. 525/526. С. 59). В полном составе войско кагана, осаждавшее Тифлис, могло насчитывать от 100 тысяч воинов и более. Вслед за воинами обряд приветствия исполнили «вожди» – «пали таким же образом». Интересно замечание автора относительно места проведения обряда «вождями» тюрков – «взойдя на камни». Интерпретировать эту информацию возможно так, что вожди тюрков для исполнения этого обряда поднялись на гору.

В издании источника 1884 г. в этом пассаже после фразы «простершись лицом вниз» следует комментарий: «...и как бы пораженные величием царя» (Феофан Исповедник I. 525/526. С. 235). Исследователи затрудняются в определении происхождения этой информации (Чичуров, 1980. Прим. 220. С. 102).

По данным Патриарха Никифора, церемония встречи двух правителей проходила несколько иначе (сообщение датируется ок. 622 г.): «Из Лазики Ираклий посылает дары государю турок, призывая его к союзу против персов. Тот принял дары и обещал военную помощь. Обрадованный этим Ираклий сам направился к нему, и он, услышав о прибытии императора, вышел навстречу императору с огромным полчищем турок. Сойдя с коня, он поклонился императору до земли. Так же поступила и бывшая при нем толпа» (Никифор. Ок. 622. С. 159). Эти действия «государя турок» оценены автором как «высокие почести», оказанные императору. По Никифору, обряд его приветствия заключался только в исполнении ритуала поклона до земли. У Феофана, как указывалось, участники обряда падали на землю ниц. Никифор в отличие от Феофана отметил тот факт, что правитель тюрков во время приветствия императора Византии сошел с коня.

Из источников известно, что номады даже собственные совещания проводили, сидя верхом на конях (Аммиан Марцелин I. Кн. 31. С. 338). Видимо, зная об этом, император, как писал Никифор, «...дал понять турку, чтобы тот, если его намерения заключить союз тверды, приблизился к нему верхом...» (Никифор. 622. С. 159). Но правитель тюрков, желая выразить дань уважения своему союзнику, предпочел нарушить традиции своего народа. Со слов Никифора, он «...обнял императора», видимо, и этот жест был вне протокола традиционного приветствия правителя. Никифор указывал, что «...Ираклий, сняв со своей головы венец, возложил его на голову турка...» (Никифор. ок. 622. С. 159). Оценив по достоинству церемонию приветствия тюрков, смысл которой, судя по ее содержанию, сводился к демонстрации восприятия обоих правителей как равных в их величии, Ираклий в ответ показал то же восприятие своего союзника – возложил свою корону правителя Византийской империи на голову тюркского кагана, сравнив его с собой в значимости (Гмыря, 2007 а. С. 181).

Если не считать расхождений Феофана и Никифора в деталях проведения обряда приветствия, его содержание обоими авторами как обряда приветствия оценено точно.

Данные Никифора указывают на то, что каждый из правителей исполнил церемонию приветствия в соответствии со своими традициями.

Никифор сообщил также, что Ираклий устроил для правителя тюрков пир и «...даровал ему всю пиршественную утварь, императорские одежды и украшенные жемчугом серьги. Точно так же император собственноручно украсил подобными серьгами и сопровождавших турка архонтов» (Никифор. Ок. 622. С. 159–160).

Мовсес Каланкатуаци описал встречу «владельца» Джебу-хакана (Зиевила Феофана. – Л.Г.) с императором Ираклием одной фразой: «Они были очень рады встрече и обменялись царскими подарками и приношениями» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 79). Интересно отметить, что перечень даров Ираклия правителю тюрков, по сведениям албанского историка, был известен персидскому царю Хосрову II Парвизу (590–628). Автор «Истории страны алван» привел текст послания Хосрова II к тюркскому правителю (в источнике – к правителю «хазиров»), в котором он упрекал его в союзе с Византией: «Если уж вам так нужны были его золото и серебро, драгоценные каменья или одеяния, расшитые золотом и жемчугами – беһез и пурпуровые мантии, то я мог бы угодить тебе, [подарив] вдвое больше, нежели он» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 77–78). «Беһез» – это вид тонкой шелковой ткани (Смбатян, 1984 б. Прим. 57. С. 201).

Интерпретация обряда, совершенного по отношению к византийскому императору как обряд приветствия кагана, подтверждается свидетельством Мовсеса Каланкатуаци (Гмыря, 2007 а. С. 182). Албанский историк, описывая, как упоминалось выше, прибытие албанского посольства католикоса Виро в лагерь тюркского царевича («шада») в 628 г. для признания власти тюрков, указывал, что членам албанской делегации, вошедшим в шатер «шата», по пути к «внутреннему шатру», где пиршествовал царевич со своими «вельможами и нахарарами», «...приказали всем ступать медленно и трижды поклониться» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89). Во «внутренний шатер» пропустили только католикоса, который на тот период фактически

представлял верховную власть Кавказской Албании. Католикос при виде тюркского царевича совершил обряд приветствия.

По изданию источника 1984 г., он «...пал ниц перед ним...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89), по изданию 1861 г. католикос «...поклонился ниц до земли» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XIV. С. 126). «Ниц» — поклон или падение вниз, «касаясь лбом до земли» (Ожегов, 1990. С. 416). Поклон или падение ниц, в сущности, одно и то же действие. Католикос воздал «шату» почести, предназначавшиеся правителю. Католикос Виро, видимо, выполнил обряд приветствия правителя, входящий в традицию тюркской иерархической системы.

«Шат», являясь сыном кагана, был представителем его власти в Кавказской Албании, поэтому обряд его приветствия соответствовал статусу кагана. Смысл исполненного католикосом обряда был, очевидно, по достоинству оценен царевичем.

В ответ он воздал католикосу подвластной страны высокие почести: «...приказал ему сесть рядом с собой там же в шатре. Взглянув на католикоса, [Шат] сказал: «Ты — мне отец, и образ твой богоподобен» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89). По иерархии тюрков рядом с «шатом» мог сидеть только высокопоставленный вельможа, следующий по рангу, т.е. «тегин» (Чичуров, 1980. Прим. 218. С. 101–102). Такой чести, нарушая протокол, «шат» удостоил албанского католикоса. Выражение царевича — «Ты — мне отец, и образ твой богоподобен» также имеет глубокое символическое содержание. Сравнение католикоса со своим отцом, который, как известно, был каганом западных тюрков, ставит его на один уровень в иерархии с правителем тюрков. «Богоподобность» образа католикоса Виро вытекает из обожествления личности кагана у тюрков. Таким образом, тюркский царевич в знак ответной признательности наделил албанского епископа иерархическими регалиями, идентичными каганским.

У Мовсеса Каланкатуаци имеется еще одна косвенная информация относительно обряда приветствия кагана у тюрков. Албанский автор сообщал, что во время первой не-

удачной осады Тифлиса в 627 г. войсками тюрков и византийцев жители города, насмехаясь над необычностью внешности ябгу-кагана, нарисовали на тыкве его карикатурный портрет, выставив его на стене города перед осаждавшими войсками. И как пишет албанский автор, «...обращаясь к вражеским воинам, стали кричать: «Вот он здесь, ваш государь-царь, придите поклонитесь ему. Это Джебу хакан!» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XI. С. 80). В данном пассаже отмечена характерная традиция тюрков – во время приветствия правителя делать ему поклон. В издании 1861 г. употреблен глагол «поклоняйтесь»: «Вот, царь государь ваш, возвратитесь, поклоняйтесь ему, это Джебу хакан...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XI. С. 108). Хотя глаголы «поклониться» и «поклоняться» близки по характеру действий (Ожегов, 1990. С. 548), но второй шире и глубже по содержанию и указывает на обожествление личности правителя. В издании 1861 г. точнее передана сущность обряда приветствия тюркского правителя.

Возможно, традиционный обряд приветствия кагана у тюрков сочетал в себе два ритуала – поклон и падение ниц, как это было описано албанским автором, сообщавшим о встрече албанского католика Виро и царевича («шата») тюрков. Косвенным подтверждением этому служит содержание фразы из Большой надписи на памятнике в честь Кюль-тегина, характеризующей успешную деятельность его предков Бумы-кагана и Истеми-кагана: «Имеющих головы, они заставили склонить (головы), имеющих колени они заставили преклонить колени» (Памятник Кюль-тегина II. 2. С. 36).

3. Культ правителя у тюрков (628 г.)

Обряд приветствия правителя у тюрков непосредственно связан с сакрализацией его личности и власти. В разделах «Истории страны алван» Мовсеса Каланкатуаци, повествующих о военных акциях западных тюрков в Закавказье в 626–629 гг., сохранились некоторые свидетельства проявления у них культа правителя (Гмыря, 2007 а. С. 182). Упоминаемая выше клятва сына («шата») ябгу-кагана именем

отца-кагана, который уподобен в ней богу Солнца, как отмечалось, напрямую говорит об обожествлении кагана у тюрков: «Клянусь тебе солнцем отца моего Джебу-хакана...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89). Об этом также свидетельствует сравнение «шатов» образа албанского католикоса с образом своего отца-кагана и указание на его «богоподобность»: «Ты – мне отец, и образ твой богоподобен» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89).

Обожествление, судя по данным албанского историка, распространялось и на сына ябгу-кагана, носившего титул «шат». Выше отмечалось, что, возможно, это было связано с исполнением «шатов» функций правителя трех регионов – Чора (Дербентский проход), Алуанка (Кавказская Албания) и Лпинка. «Шат» в отсутствие ябгу-кагана командовал войсками тюрков, находившимися в Закавказье. Он же возглавлял крупные военные акции (628–629 гг.) (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 86–90; Гл. XVI. С. 91–93). Посланники «шата», ожидавшие принятия католикосом Виро решения о признании власти тюрков, открыли ему секретные сведения о нападении на страну в случае неудовлетворения ультиматума тюрков и советовали ему спастись бегством. В их обращении к католикосу, приведенном албанским историком, имеются свидетельства обожествления личности и власти «шата»: «Тогда стали торопить послы и говорят: «Чего ты ждешь, зачем же медлишь? Вот настанет назначенный день и будут опустошены набегами [гавары] всей страны Алуанк. Вот мы открыли тебе тайное намерение наших князей и повелителя нашего *Шата* (курсив наш. – Л.Г.). И если ты не хочешь поступить согласно его повелению, то спеши, беги и спасайся, ибо мы, увидевшие от тебя одни почести и получившие дары, *боимся Бога нашего* (курсив наш. – Л.Г.), не хотим лукавить перед тобой и быть очевидцами того, как вознесут руки свои многочисленные воины наши на тебя, на свиту твою и на народ твой» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 86–87). «Богом нашим» обозначен в этом пассаже «повелитель Шат». В источнике указывается, что прямым обращением к царевичу была форма «Бог Шат». Албанский историк, отмечая уважительное отношение к католикосу Виро и чле-

нам его миссии, признавшим власть тюрков, самого царевича и его вельмож, привел форму обращения к ним: «И величали католикоса наравне с царевичем своим: «Бог Шат и бог католикос», а пришедших вместе с католикосом называли «любезный брат» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XIV. С. 127). Обожествление власти как правителя (кагана), так и его сына («шата») было у тюрков устоявшимся явлением (Степанов, 2002. С. 90–91), как, впрочем, и у других кочевых и полукочевых империй Евразии раннего средневековья (См.: Maenchen-Helfen, 1973. S. 270–274; Степанов, 2002. С. 91; 2003. С. 249).

4. Обряды вызова дождя и военно-религиозный у населения Прикаспийского Дагестана (652/653 г.)

В трудах ряда арабоязычных авторов (Ибн Джумана ал-Бахили, Ибн Кутейба, ал-Балазури, Ибн ал-Факих, ат-Табари, Ибн ал-Асир, Якут) и в дагестанской хронике «Дербенд-наме» сохранились сведения о своеобразном обряде вызова дождя с использованием останков умершего знаменитого человека, практиковавшемся населением Прикаспийского Дагестана в раннем средневековье. На информацию о нем некоторых арабских авторов (Ибн Джумана, Ибн Кутейба, ал-Балазури, Ибн ал-Факих, Якут) впервые обратил внимание А.Н. Генко, посвятив анализу этих данных один из разделов статьи «Арабский язык и кавказоведение» (Генко, 1941. С. 100–102). Вопрос об обряде вызова дождя затрагивал, как отмечалось, и М.И. Артамонов, опираясь на немецкий список сочинения ат-Табари (Артамонов, 1962. С. 179; 2002. С. 196). Однако в нем содержание обряда передано с искажением. Арабоязычный текст ат-Табари в переводах А.Р. Шихсаидова и Н. Гараевой содержит несколько иное описание этого обряда (Шихсаидов, 1986. С. 76; Гараева, 2002. С. 449, 452). Анализ сведений арабоязычных авторов об этом обряде с привлечением дополнительных данных ат-Табари и Ибн ал-Асира проведен также нами (Гмыря, 2002 в. С. 284; 2002 г. С. 33–38; 2007 б. С. 47; 2009). Учтены нами и данные «Дербенд-наме» о нем же, ос-

тававшиеся до последнего времени не востребованными (Гмыря, 2009).

Сведения арабоязычных авторов об обряде вызова дождя населением Прикаспийского Дагестана восходят к стихотворению арабского поэта Абдурахмана Ибн Джуманы ал-Бахили, в котором имеется сообщение о двух священных для мусульман могилах, принадлежащих выдающимся арабским полководцам. Имена их не названы поэтом, но данные о месте их гибели и захоронения указывают вполне определенно как на личности героев, так и на время их деятельности. Информация об обряде вызова дождя представляет собой сообщение поэта о «диговинке», т.е. необычном явлении, связанном с одной из священных могил, а именно находившейся в Прикаспии.

Наиболее раннее цитирование стихотворения Ибн Джуманы с данными об обряде принадлежит историку IX в. Ибн Кутейбе: «Есть у нас две могилы, могила Баланджара и могила в Синистане. О, удивительные могилы! Тот, который [-похоронен-] в Сине – всеобъемлющи были его завоевания, а тот, который у турок, то при его помощи добывается [-дождевая-] влага» (Генко, 1941. С. 100). Эта цитата поэта помещена также в трудах историка ал-Балазури (умер в 279/892 г.), географов Ибн ал-Факиха (писал в 902-903 гг.) и Якута (XIII в.). Перевод ее из ал-Балазури неточный: «У нас две дорогих могилы: одна в Баланджаре, а другая в Синистане (Китае); Та, которая в Китае, (принадлежит лицу), известному своими обширными завоеваниями, а эта – лицу, известному своими необыкновенными щедротами» (Ал-Балазури. С. 14). А.Н. Генко указал, что последняя фраза стихотворения содержит в оригинале информацию об обряде вызова дождя (Генко, 1941. Прим. 1. С. 101).

Ибн ал-Факих также цитировал поэта: «У нас есть две могилы: могила в Беленджерере и могила в Синистане. О, дивные могилы! Что касается до того, кто похоронен в могиле в Сине, то завоевания его обширны, а при помощи второй испрашивается ниспослание дождя» (Ибн ал-Факих. С. 13).

Арабоязычные авторы приводили стихотворение Ибн Джуманы, описывая трагические события в истории Арабского халифата, связанные с разгромом арабских войск на

Северо-Восточном Кавказе и гибелью при штурме города Баланджара 4 тыс. воинов и главнокомандующего арабской армией в регионе, имевших место в 40–50-х гг. VII в. При этом, комментируя сведения поэта, арабские авторы называли имя погибшего полководца и приводили о нем некоторые данные. Так, Ибн Кутейба указывал: «Убили Сальмана в Баланджаре в стране турок в халифат Османа...» (Генко, 1941. С. 100–101). Ал-Балазури сообщал, что «...за рекой Баланджаром» погиб Сальман ибн Раби'а, который был «...первым судьей в Куфе...». Он также поместил сведения о нем и другом арабском полководце, имеющиеся у поэта Ибн Джуманы: «Об (этом же) Сальмане и о Кутайбе ибн-Муслиме говорит (поэт) ибн-Джумана бахилит...» (Ал-Балазури. С. 14).

Ибн ал-Факих указывал, что поэт прославлял в своем стихотворении «...Сальмана ибн Рабия и могилу его за рекою Беленджером у Баб-ул-Абваба» (Ибн ал-Факих. С. 13). Якут также считал, что сведения поэта о погибшем полководце относятся к Сальману ибн Раби'а (Генко, 1941. С. 101).

Современник Ибн Кутейбы арабский историк ат-Табари, описывая разгром арабских войск под Баланджаром, привел сведения об обряде вызова дождя без ссылки на первоисточник и в своем комментарии указал имя иного арабского полководца, с которым связал обряд – Абд ар-Рахмана ибн Раби'а. При чем ат-Табари поместил информацию об обряде дважды. Под 22 г.х. (642/643 г.) историк отметил, что «совершал он походы во время Усмана, а был убит... в правление Усмана...» (Ат-Табари II. С. 449), т.е. в период между 644–656 гг. Далее автор указал: «А тюрки после этого осмелели, но это не помешало им забрать тело Абд ар-Рахмана. До сих пор они испрашивают дождя с его помощью» (Ат-Табари II. С. 449). Этой цитаты об обряде вызова дождя нет в другом издании ат-Табари (Ат-Табари I).

Под 32 г.х. (652 г.) ат-Табари вновь сообщил об обряде, описав детали его проведения: «А люди взяли тело Абд ар-Рахмана, положили его в большую корзину. Он остался в руках [мусульман]. И до сегодняшнего дня они испрашивают его именем о ниспослании дождя и победы в сражении»

(Ат-Табари II. С. 452). Вариант перевода: «Народ (тюрки) взял тело Абд ар-Рахмана, положили его в гроб (сафат-корзина). Он оставался среди них, и они по сей день испрашивают дождь при помощи [этого тела]» (Ат-Табари I. С. 76). Здесь опущена информация об обряде на победу в сражении.

Ибн ал-Асир под 32 г.х. (652/653 г.) сообщил о гибели арабского полководца под Баланджаром, назвал его имя и привел сведения об обряде: «В этом, 32 году, хазары и тюрки одержали победу над мусульманами... Тем временем тюрки объединились с хазарами и вступили с мусульманами в кровопролитную войну, в которой был убит Абдаррахман, носивший прозвище Зу-н-Нун, название его меча. Жители Баланджара захватили его тело и положили в гроб, и до сих пор испрашивают себе через него дождя» (Ибн ал-Асир I. С. 19–20).

В периодизации северокавказских войн халифата хронологически выделяется два этапа – первый (ранний): 22–32 / 642–643–652–653 гг. и второй: 88–121/706–707–739–740 гг. На первом этапе арабы смогли закрепиться в Дербенте (описание событий и историографию см.: Гмыря, 2002 в. С. 283; 2006 в. С. 60–69). Время захвата Дербента арабами точно не восстанавливается из-за противоречивых сведений источников. Исследователи ведут дискуссию вокруг двух дат – 642 г. и 652 г. (История Востока. 2002. Т. II. С. 37, 117). По данным ат-Табари, передача Дербента его персидским правителем Шахрбаразом арабам произошла в 22/642–643 г. в правление халифа Умара ибн ал-Хаттаба (634–644) (Ат-Табари I. С. 72–74; Ат-Табари II. С. 446–449). Как сообщал ат-Табари, операция по взятию Дербента возглавлялась арабским полководцем Суракой б. ‘Амра, но осуществление ее было поручено Абд ар-Рахману б. Раби‘а, который возглавил авангард арабских войск и вел переговоры с правителем города. Однако все другие арабоязычные авторы называли в связи с ранними походами арабов в район Северного Кавказа имя его брата, полководца Салмана б. Раби‘а (Гараева, 2002. Прим. 343. С. 446–447).

Закрепившись в Дербенте, арабы начали завоевательные операции в юго-восточной провинции Хазарского каганата

(современный Прикаспийский Дагестан). В арабоязычных источниках военные операции против хазар на Северо-Восточном Кавказе обозначены как «поход против тюрков» или «поход на Баланджар» (См.: Гмыря, 1995. С. 78; 2002 в. С. 283–284; 2006 в. С. 62). Причем, Баланджар выступает в них и как пограничная область, расположенная севернее Дербента, и как страна, город, река, горная гряда. У армяноязычных и византийских историков в равнинных районах Северо-Восточного Кавказа («при подошве гор») в VII в. помещена «страна гуннов» – политическое образование гунно-булгарских племен, включенное в состав Хазарского каганата (Артамонов, 1962. С. 181–192; 2002. С. 199–209; Гадло, 1979. С. 138–152; Новосельцев, 1990. С. 81–89; Кляшторный, 2000 в. С. 120–122; Гмыря, 1980 а. С. 8–12; 1995. С. 54–66 и др.; 2002 а. С. 156–165; 2002 б. С. 166–173; 2002 в. С. 281–283). По данным ат-Табари, завоевательные походы против Баланджара продолжались в течение десяти лет – 22–32/642–643–652–653 гг. Захват города арабскими войсками ат-Табари отнес к 22/642–643 г. (Ат-Табари I. С. 74; Ат-Табари II. С. 449), этим же годом он обозначил вторжение арабов во внутренние владения Хазарского каганата (город ал-Байда), удаленные от Баланджара на расстоянии 20-дневного перехода (200 фарсахов) (Ат-Табари I. С. 74; Ат-Табари II. С. 449). Однако сведения о походе арабов на ал-Байду признаны недостоверными (Гараева, 2002. С. 441). По данным ат-Табари, разгром войск арабов под Баланджаром произошел на девятом году правления халифа Усмана (644–656) (Ат-Табари II. С. 452), что соответствует 31/651–652 г. При его штурме погиб арабский полководец Салман б. Раби'а (по версии ат-Табари–Абд ар-Рахман б. Раби'а). Ранний арабский историк Халифа б. Хаййат привел три даты гибели Салмана б. Раби'а под Баланджаром – 29/649–650 г., 30/650–651 и 31/651–652 г. (Халифа б. Хаййат I. С. 36; Халифа б. Хаййат II. С. 445–446). Он также был осведомлен, что завоевание хазарских провинций в Прикаспии не было одноактным мероприятием и проходило в правление двух халифов – Умара и Усмана (Халифа б. Хаййат I. С. 35–36; Халифа б. Хаййат II. С. 444–445). Ал-Куфи связал поход Салмана б. Раби'а на Дербент и Баланд-

жар и его гибель с правлением халифа Усмана (Ал-Куфи III. С. 455–457).

Некоторые исследователи полагают, что завоевание арабами Дербента и их поражение под Баланджаром произошли в течение одной операции 653 г., а в арабоязычных источниках одни и те же эпизоды военной акции включены «...в повествование о разных годах с разрывом в 10 лет» (Большаков, 1993. С. 170).

Это положение как будто подтверждается армяноязычным историком Себеосом (VII в.) По его данным, разгром арабских войск в «стране при подошве гор» произошел после подавления восстания армян против арабов (Себеос. С. 164). Однако свидетельство Себеоса может относиться к последнему походу на Баланджар (652/653), а не ко всем операциям против него. А.П. Новосельцев признавал реальным продвижение арабов в район Дербента в 40-х гг. VII в. и возможное повторное покорение его и областей к северу от него в 652/653 г. (Новосельцев, 1990. С. 174–175).

Разгром арабских войск под Баланджаром, где погибло 4 тыс. воинов (Ал-Балазури. С. 14; Ал-Йакуби. С. 5), стал общегосударственной трагедией Арабского халифата. Об этом событии сообщают все арабо- и персоязычные авторы, отмечая, что могилы погибших воинов почитаются в мусульманском мире как «могилы мучеников» (Ал-Куфи II. С. 11; Ал-Куфи III. С. 457), т.к. погребенные в них воины «были убиты за веру» (Ибн ал-Факих. С. 11).

Деятельность другого героя стихотворения Ибн Джуманы ал-Бахили – полководца Кутейбы ибн Муслима (Ал-Балазури. С. 14), приходится на годы правления халифа Сулеймана (715–717). Связана она с завоеванием халифатом государств Средней Азии (современная Туркмения и Киргизия). В период 711/712 г. был покорен Хорезм, состоявший из нескольких удельных владений. Арабские войска под командованием хорасанского наместника Кутейбы ибн Муслима разгромили соперничавшего с хорезмшахом за власть его брата Хурразада, «...уничтожили памятники письменности Хорезма, разогнали его ученых» (Неразик, 1999. С. 32). В стране установилось двоевластие в лице хорезмшаха и арабского наместника. В 715 г. после упорного сопротивле-

ния Кутейба завладел Ферганой, сверг власть царя и назначил арабского наместника. В карательной экспедиции принимали участие родственники полководца и отряд согдийской знати. Воспользовавшись противоречиями в отношениях Кутейбы с халифом, арабское войско, возглавляемое полководцем, восстало, был убит как он сам, так и его родственники. Власть ферганского владетеля была восстановлена китайцами (Кляшторный, 1964. С. 149–154; Брыкина, Горбунова, 1999. С. 95). Арабский поэт Ибн Джумана ал-Бахили привел ошибочную информацию, указав на Китай как страну, где прославился своими завоеваниями Кутейба ибн Муслим и где находилась его священная могила.

По данным арабоязычных источников, точно не устанавливается время бытования обряда вызова дождя у жителей Баланджара, в котором были задействованы останки убитого арабского полководца. Его гибель отнесена арабскими историками к 50-м гг. VII в. Наиболее ранние сведения об обряде относятся к IX в. Однако, учитывая, что арабоязычные авторы поместили сюжет об обряде вызова дождя при описании первого этапа завоевательных походов в Прикаспийском Дагестане (40–50-е гг. VII в) и ничего не сообщили о нем, рассказывая об операциях против Баланджара в 722/723 г. и 731/732 г., в период второго этапа войны на Кавказе (707–737 гг.), то сведения арабских авторов о нем можно отнести к середине VII в. Но сам обряд с использованием мощей выдающихся людей, по всей видимости, имел у населения Прикаспия более глубокие традиции.

Содержание обряда раскрывается из комментариев арабских авторов к данным о нем поэта Ибн Джуманы. Ибн Кутейба разъяснил сущность обряда: «...и говорят, что кости у баланджарцев [-хранятся-] в гробу. Когда не выпадает у них [-букв.: задерживается над ними-] дождь, они выносят его [-т.е. гроб-] и испрашивают при посредстве его дождь и получают его [-букв.: орошаются-]» (Генко, 1941. С. 101). По его данным, обряд вызова дождя у баланджарцев включал ряд ритуалов: 1) мощи почитаемого арабского полководца, хранящиеся в гробу, во время засухи выносили откуда-то (из могилы, помещения - ?); 2) производили над святыми мощами моление («испрашивают ... дождь»). В результате

проведения этих действий местные жители получали желаемое («орошаются»). У поэта информация об обряде лаконична — в нем задействована могила арабского полководца. Источник дополнительных данных историка Ибн Кутейбы об особенностях ритуалов, сопровождавших обряд, не известен.

У современника Ибн Кутейбы историка ат-Табари вместилище праха убитого арабского полководца обозначено как «большая корзина» (сафат) (Ат-Табари I. С. 76; Ат-Табари II. С. 452). М.И. Артамонов, пользовавшийся немецким списком труда ат-Табари, привел искаженные данные об обряде. «Тело Абд ар-Рахмана хазары поместили в большом сосуде и сохраняли в нем, они полагали, что с его помощью можно вызвать дождь и засуху и обеспечить победу в войне» (Артамонов, 1962. С. 179; 2002. С. 196). Исследователь полагал, что тело арабского полководца жители Баланджара хранили «в сосуде, вероятно, в законсервированном виде» (Артамонов, 1962. С. 179; 2002. С. 196).

Однако у арабоязычных авторов имеется информация о нахождении останков арабского полководца в специальном футляре (гробе). Приведенный А.Р. Шихсаидовым буквальный перевод арабского термина, обозначающего этот ритуальный предмет, указанный у ат-Табари как «корзина», т.е. сплетенный из стеблей растений, дает возможность его реконструкции. К тому же эти данные находят подтверждение в археологических материалах Прикаспийского Дагестана раннесредневекового времени. Так, в катакомбных погребениях Верхнечирюртовского курганного могильника VII в. на р. Сулак М.Г. Магомедову удалось выявить остатки 22 гробов, изготовленных из камышовых жгутов, уложенных послойно и скрепленных деревянными прутьями (Магомедов, 1977. С. 34. Рис. 13 и 13а; 1981. С. 113–116. Рис. 7, 1; 1983. С. 64. Рис. 16). Гробы имели овально-вытянутую форму размером 2 x 0,7 м (Магомедов, 1977. С. 18. Рис. 13). Большинство погребений были нарушены грабителями, но в двух (погребения 13 и 14) захороненные находились внутри камышовых гробов. Сверху гроб закрывался, как предполагается, тканью (Магомедов, 1977. С. 18–19). Из 57 исследованных катакомб остатки гробов или камышовых настилов имелись в 86,6% погребений. На более раннем Паласа-

сыртском курганном могильнике IV–V вв. на р. Рубас из 81 погребения в катакомбах, подбоях и ямах в 22 сохранилась камышовая труха от подстилок, на которых находились погребенные (Гмыря, 1993. С. 171–172, 176–177. Табл. 14; Магомедов, Гмыря и др., 2006. С. 138, 140, 142; Гмыря, Магомедов, 2007. С. 65–66).

Дополнительные подробности к стихотворению Ибн Джуманы, отсутствующие у других авторов, привел арабский географ XIII в. Якут: «Он [-т.е. поэт-] имеет в виду, что турки или хазары, после того как они убили Сальмана Ибн Раби'а и товарищей его, наблюдали каждую ночь великий свет над местом убиения. И говорят, что они похоронили их и взяли Сальмана Ибн Раби'а, и поместили его в гробу, и отправили в свой храм [-собств. дом поклонения-]. Когда же они бывали поражены засухой или страдали от нее, они выносили гроб и снимали с него покров и получали дождь» (Генко, 1941. С. 101). У него же имеется и лаконичный комментарий: «Поместили его в гробу и затем испрашивали при помощи его дождь, когда страдали от засухи» (Генко, 1941. С. 101). Важным в информации Якута является указание на то, что гроб со священными мощами хранился у жителей Баланджара в «доме поклонения», т.е. языческом храме. Ритуальные действия при исполнении обряда вызова дождя заключались в выносе гроба из храма и снятии «покрова» с него, т.е. в обнажении священных мощей.

Проведение обряда вызова дождя у жителей Баланджара восстанавливается по данным арабоязычных авторов в следующем виде. Хранящийся в языческом храме («доме поклонения») камышовый гроб с мощами («костями», «телом») знаменитого врага – арабского полководца, убитого в сражении за Баланджар, во время засухи выносили из храма и снимали с него покров. И далее производили языческое моление – «испрашивают дождь». Открытым остается вопрос, что из себя представлял объект поклонения местных жителей – костные останки или определенным образом мумифицированное тело арабского полководца.

Исследователи, касавшиеся данных арабоязычных источников о факте задействования в обрядовой практике ме-

стного населения Прикаспия мощей убитого знаменитого врага, интерпретировали их по-разному. А.Н. Генко отметил «...магическую роль костей в деле вызывания дождя, притом...по преимуществу костей людей, чем-либо выдающихся...» (Генко, 1941. С. 101). М.И. Артамонов интерпретировал обряд баланджарцев как «...почитание хазарами тела убитого врага...» (Артамонов, 1962. С. 179; 2002. С. 196).

М.И. Артамонов, ссылаясь на данные ат-Табари, указывал также, что жители Баланджара вызывали с помощью тела убитого полководца «дождь и засуху» (Артамонов, 2002. С. 196). Однако как первоисточник (арабский поэт), так и комментаторы обряда (арабские историки и географы), как было показано, называли один вид обряда календарного цикла – вызов дождя во время затяжной засухи.

Ат-Табари указал на еще один обряд с использованием праха полководца – обряд о ниспослании «победы в сражении» (Ат-Табари II. С. 452). Как отмечалось, издании 1986 г. эти сведения опущены. Было ли содержание обряда на победу идентично обряду вызова дождя или имело отличительные нюансы, не известно.

В местной дагестанской хронике «Дербенд-наме» также имеется сюжет об обряде вызова дождя жителями Прикаспийского Дагестана, в котором использовались мощи погибшего арабского полководца. Исследователи отмечают зависимость сведений источника (до VIII в.) от арабоязычных авторов ал-Балазури, ал-Куфи, Бал'ами, ат-Табари, Ибн ал-Асира и др. (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 33; Оразаев, 1993. С. 13). Относительно источников «Дербенд-наме» об обряде вызова дождя существуют разные точки зрения. Отмечается, что отдельные детали как в «Дербенд-наме», так и у арабоязычных авторов, «(например, значение останков убитых мусульманских предводителей), содержат много общего» (Саидов, Шихсаидов, 1980. С. 63; Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 30). Однако сущность обряда, показанная в «Дербенд-наме», противоположна указанной в арабоязычных источниках. Информация об обряде в обеих категориях источников интерпретируется исследователями и как легендарная (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 30), и как «нему-

сульманская» (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 31), т.е. имеющая местное происхождение и заимствованная арабскими историками. Среди возможных первоисточников предполагаются местные исторические записи и фольклорные рассказы, воспринятые арабскими войнами (Шихсаидов, Оразаев, 1992. С. 31). Ряд особенностей в передаче сюжета об этом обряде в «Дербенд-наме» показывает, что местный автор заимствовал данные о нем из арабоязычных сочинений, но сам рассказ нельзя считать прямой передачей, скорее всего это авторская интерпретация арабоязычного сюжета, однако искажившая суть обряда.

Сюжет об обряде в «Дербенд-наме» занимает ту же хронологическую нишу, что и у арабоязычных авторов. Он связан с описанием арабо-хазарской войны 40–50-х гг. VII в. Если у арабоязычных авторов сообщалось о Баланджаре, гибели при его штурме арабского полководца Сальмана ибн Раби'а (или его брата Абдурахмана ибн Раби'а) и 4 тыс. арабских воинов, то в «Дербенд-наме» речь идет о г. Анджи одноименного владения, о гибели при его штурме двух героев-арабов «Сальмана и Рабиа» и отряда из сорока воинов-шехидов (Дербенд-наме I. С. 31; Дербенд-наме I а. С. 145; Дербенд-наме II. С. 50; Дербенд-наме III. С. 23). Сведения о гибели двух арабских полководцев у автора местного источника, видимо, основаны на противоречивых данных арабоязычных авторов о личности героя-полководца.

Описание самого обряда вызова дождя в различных списках «Дербенд-наме» отличается. Общим в них является указание на то, что после гибели арабов-героев в Анджи наступила засуха.

В Петербургском списке 1810 г. (азербайджанский язык) источника сообщается: «Рассказывают, что после [их] мученичества наступила засуха (кахтелик). Когда население Анджи и весь народ пограничья были уже близки к гибели от засухи, [их] монахи (рахиб), обратившись к [помощи] астрологии, сказали: «Тела этих мусульман // вы отдайте им, завернув, по правилам ислама, в саваны и положив в гробы. Знайте правду: лишь после исполнения [этого обряда] в вашем вилайете наступят процветание и благоденствие, и вы все не погибнете от засухи».

Вельможи из числа жителей Анджи собрались вместе и поступили с телами праведных покойников согласно правилам мусульман. Положив в гробы тела обоих святых праведников — Салмана и Раби'а ал-Бахили, они раздали много милостыни в их честь и прочитали молитвы. После того, как они вступили таким образом на истинный путь, пошел дождь и в вилайет Анджи пришло благоденствие» (Дербенд-наме II. С. 50–51).

В Румянцевском списке 1815–1816 гг. «Дербенд-наме» (азербайджанский язык) практически повторен текст Петербургского списка: «Рассказывают, что после [их] мученичества наступила засуха. Когда население Анджи и весь народ пограничья были уже близки к гибели от засухи, [их] монахи (рахиб), обратившись к [помощи] астрологии, сказали: «Тела этих мусульман //вы отдайте им, завернув, по правилам ислама, в саваны и положив в гробы. Знайте правду, что лишь после исполнения [этого] в вашем вилайете наступит процветание и благоденствие и вы все не погибнете от засухи». Вельможи из числа жителей Анджи собрались вместе и поступили с телами праведных покойников согласно правилам мусульман. Положив в гробы тела обоих святых праведников — Салмана и Рабиа ал-Бахили, они раздали много милостыни в их честь и прочитали молитвы. После того как [они] вступили таким образом на истинный путь, пошел дождь и в вилайет Анджи пришло благоденствие» (Дербенд-наме III. С. 24).

В арабском списке «Дербенд-наме» (местный перевод с турецкого 1817–1818 гг.) говорится следующее: «Когда погибли мусульмане, в вилайате хакана произошла засуха, не было дождя, так что чуть [все] не погибли. И тогда сказали жрецы (каххан): «Если вы не передадите тела мусульман им (мусульманам), то все вы погибните». Кяфиры поверили их словам, сделали для Салмана и Рабиа гроб (табут) и передали мусульманам. После этого пришла к ним помощь и земля их стала плодородной» (Дербенд-наме I. С. 32; Дербенд-наме Ia. С. 145).

По данным «Дербент-наме», необходимость исполнения обряда вызова дождя исходила от языческих служителей культа. В тюркоязычных списках они обозначены как «мо-

нахи», в арабоязычном – как «жрецы». Служители культа, а конкретно – астрологи, исполнили определенный ритуал («обратились к помощи астрологии»), видимо, устроили гадание по звездам. Их заключение по выходу из кризисной ситуации (засухи) состояло в необходимости проведения мусульманского обряда захоронения двух арабских полководцев. Более того, первичные каноны погребального обряда должны были провести «вельможи» Анджи, т.е. правитель и высшие сановники, являвшиеся немусульманами. Затем погибших должны были передать арабам (мусульманам).

Мусульманский обряд погребения, по данным «Дербенд-наме», состоял из следующих ритуалов: тела умерших, завернутых в саваны, помещали в гробы, затем раздавали милостыню и читали молитвы.

По сути обряд вызова дождя, описанный в «Дербенд-наме», противоположен обряду, сведения о котором сохранились в арабоязычных источниках IX–XII вв. По их данным, как отмечалось, обряд предусматривал вынос гроба с прахом арабского полководца из храма, снятие покрывала с гроба, т.е. обнажение мощей на дневном свете. По местному источнику, напротив, останки полководца должны быть захоронены, т.е. помещены в землю (могилу). Данные обеих категорий источников не позволяют согласиться с мнением А.Р. Шихсаидова о том, что в них имеется много общего о значении «останков убитых мусульманских предводителей» (Саидов, Шихсаидов, 1980. С. 63).

Возможно, составитель «Дербенд-наме» интерпретировал данные арабоязычных авторов об обряде вызова дождя у жителей города Баланджара с точки зрения праведного мусульманина. В источнике проведение мусульманского обряда захоронения напрямую связано с прекращением засухи и в конечном счете – с процветанием и благоденствием г. Анджи. Возможно также, что в местном источнике приведены более поздние данные о священных останках арабского полководца, относящиеся ко времени принятия ислама жителями Прикаспийского Дагестана и отказа от языческих обрядов. О засухе автор говорил как о бедствии страны неверных, где тела врагов не были захоронены. И как только «вельможи» Анджи «вступили таким образом на истинный

путь», т.е., видимо, приняли мусульманскую религию, пошел дождь.

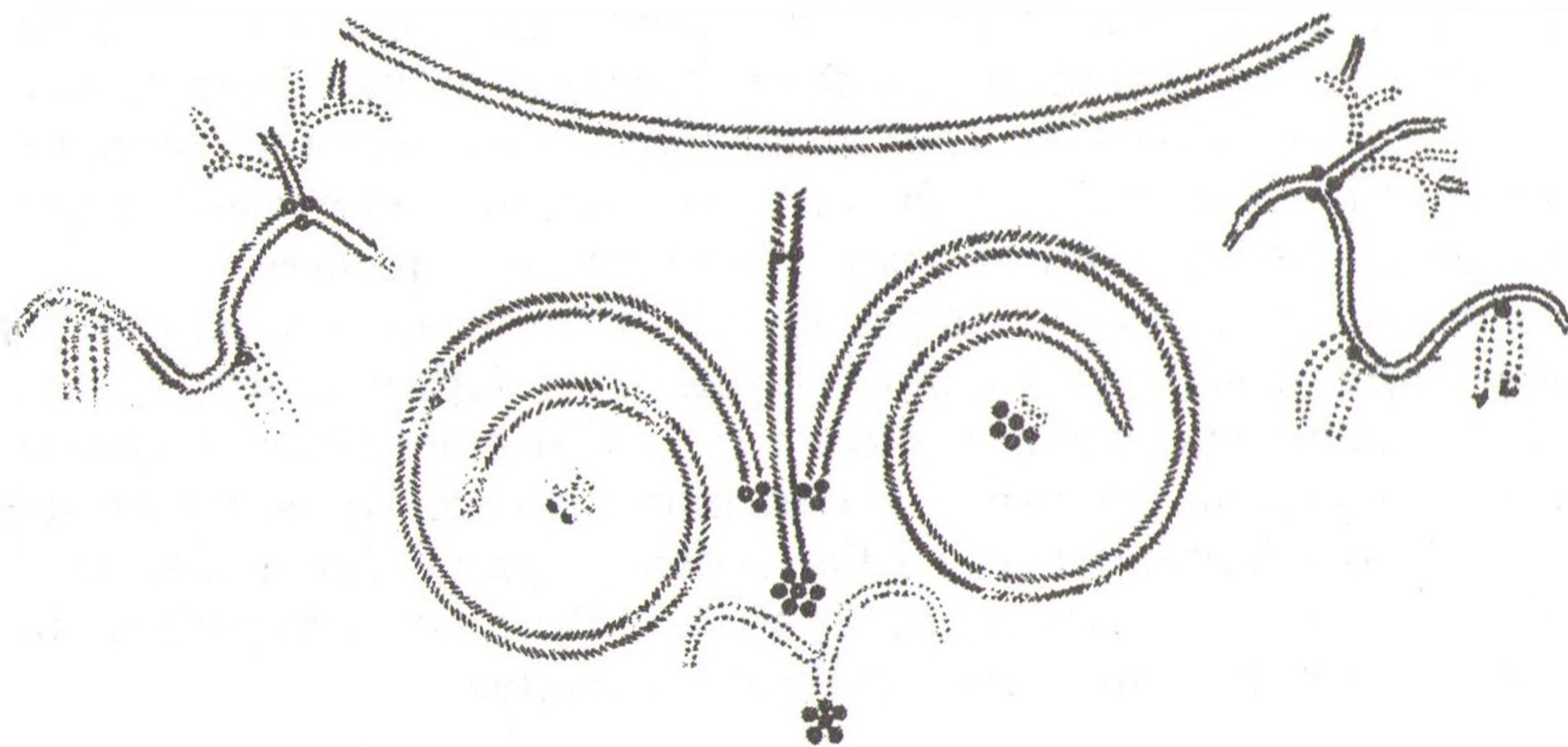
Арабоязычные авторы в отличие от составителя «Дербенд-наме» с точностью описали суть одного из видов распространенного обряда вызова дождя, пережиточно сохранившегося у ряда дагестанских народов. Вскрытие старых (древних) могил и вынос мощей умерших на дневной свет приводит, как считается, к дождю, а их зарывание в землю, напротив, — к ясной погоде. В «Дербенд-наме» ритуал захоронения останков имеет противоположный смысл, а именно вызвать дожди (Генко, 1941. С. 101 и др.).

Данные византийских и армяноязычных авторов о характере обрядов тюрков, связанных с культом личности кагана и обожествлением его власти (обряд приветствия правителя, клятводоговор именем кагана, отождествление личности кагана с божеством Солнца), имевших место в кавказских операциях 626–629 гг., значительно дополняют сведения иных источников по этой проблеме и могут быть также интерпретированы как традиции тюркских племен «страны гуннов» Прикаспия, обусловленных единой системой идеологических ценностей Первого Тюркского каганата.

Сведения арабо- и персоязычных авторов об одном из видов обряда вызова дождя у населения Прикаспия, дополненные кавказскими источниками, не только дают возможность его реконструкции, но и значительно проясняют некоторые особенности погребального обряда (погребение в гробу из прутьев растений), а также свидетельствуют о наличии культовых построек (храм) в городах.

РАЗДЕЛ III

РЕЛИГИЯ «СТРАНЫ ГУННОВ» ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ VII в.



ГЛАВА 7

«СТРАНА ГУННОВ» В 60–80-х гг. VII в.

1. Кавказская Албания и «страна гуннов»

Христианскую миссию в «страну гуннов» Мовсес Каланкатуаци объяснил рядом причин политического и военного характера. Находившаяся в политической и экономической зависимости от Арабского халифата Кавказская Албания, воспользовавшись его внутренними смутами, в 651 г. заключила договор о союзе с Византией. Князю Албании Джуаншеру (636–669) императором Константином II (642–668) был пожалован сан владетеля страны, территория которой достигала в это время небольших размеров – «...от пределов Иверии и до ворот гуннов, до реки Ерасх» (р. Аракс. – Л.Г.) (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXI. С. 99). С приходом к власти халифа Муавия I (661–680) Арабский халифат укрепил свои позиции в Закавказье. Кавказская Албания вынуждена была возобновить выплату податей халифату, а в конце 60-х гг. VII в. перешла под его подданство.

Напряженные отношения сложились у Кавказской Албании в 60-х гг. VII в. и со «страной гуннов». Немаловажным источником доходов «страны гуннов» во второй половине VII в. являлись военные походы в страны Закавказья, организуемые ежегодно, а иногда и чаще (Гмыря, 1995. С. 131–132, 200–202). По данным Мовсеса Каланкатуаци, в 664 г. в Кавказскую Албанию через Дербент вторглись «хазары», которые были разбиты на левом берегу реки Куры. Участие хазар в этой военной кампании вызывает у исследователей сомнения (Цукерман, 2001. С. 333). Военным и политическим гегемоном в Прикаспии в этот период являлась «страна гуннов». Одним из важнейших направлений деятельности князя Джуаншера была организация обороны

территории страны от угрозы вторжения северокавказских племен – прикаспийских гуннов (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXVI. С. 102). Однако в 664 г., преодолев укрепленные рубежи, войска «царя гуннов», имя которого автор не назвал, очередной раз вторглись в Албанию.

Разорению подверглись значительные территории: «...вторгшиеся гунны перешли на эту сторону реки Куры, добрались до берега Ерасха и угнали в полон не только жителей Алуанка, но и гаваров Айрарата и страны Сюник, угнали отары овец и стада скота, спустившиеся на зиму в долины на пастбища, и пригнали их в свой лагерь» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXVI. С. 102). Царь гуннов через посланников – своих братьев – обратился к Джуаншеру с предложением заключить союзнические отношения. Переговоры между двумя правителями проходили где-то на территории Кавказской Албании, куда Джуаншер прибыл со свитой. Царь гуннов, как описал автор, добрался до места встречи накануне, «...приплыв на челне к этому берегу реки...». Условия мирных соглашений предусматривали «...прекратить раздор и, что главное, установить братскую дружбу» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXVI. С. 102–103). На следующий день князь Джуаншер, переправившись на другой берег реки в лагерь гуннов, женился на дочери «царя гуннов». Здесь же было достигнуто соглашение о возвращении Албании пленных и награбленных материальных ценностей (Гмыря, 2002 в. С. 284). Автор приписал достижение этого соглашения албанскому правителю (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXVI. С. 103).

К. Цукерман дает вольное переложение данных Мовсеса Каланкатуаци о событиях военной кампании 664 г. и обстоятельствах заключения мира между двумя правителями: «Затем царь гуннов вторгается в Албанию в 665 г., и Джуаншер выступает ему на встречу без страха, хотя ни один из царей Персии «не мог зреть царя Тюркестана в лицо». Впечатленный этой встречей царь гуннов примиряется с Джуаншером и отдает ему или его старшему сыну свою дочь в жены» (Цукерман, 2001. С. 331). Данные албанского автора, однако, свидетельствуют о том, что цель набега «царя гуннов» состояла в оказании давления на Кавказскую

Албанию, чтобы заключить мир между соседними странами. Действия Джуаншера были вынужденными (согласие на встречу с «царем гуннов», заключение мира, женитьба на дочери правителя прикаспийских гуннов). Только после заключения брака на следующий день после переговоров двух правителей «царем гуннов» были возвращены 1200 пленных, 120 тыс. голов скота, 7 тыс. лошадей и жеребцов. Учитывая, что набег был приурочен ко времени перегона скота на зимние пастбища в долины (день зимнего равноденствия), потеря значительных материальных средств грозила Кавказской Албании серьезнейшими испытаниями.

Союзнические отношения со «страной гуннов» значительно укрепили внешнеполитическое положение Кавказской Албании. Как указал Мовсес Каланкатуаци, халифа Муавия I особенно страшило то, что Джуаншер «...мог бы призвать на помощь бесчисленное войско туркестанцев..., что он держит в узде племена Туркестана и по [своему желанию] может или вывести, или удержать их в силу своего родства с ними ...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXVII. С. 104). Под Туркестаном автор явно имеет в виду «страну гуннов» Прикаспия.

К. Цукерман уличает Мовсеса Каланкатуаци в намеренном возвеличивании «царя гуннов»: «...ради вящей славы его родственника по браку Джуаншера, он уподобляется панегиристом царю Тюркестана» (Цукерман, 2001. С. 331), т.е. правителю Западнотюркского каганата. Однако Мовсес Каланкатуаци, рассказывая о становлении правителя «страны гуннов» в другой части своего повествования, также упомянул эту страну: «...Он снискал себе великолепное имя доблестное, совершив многие подвиги храбрости в Туркестане при хакане хазиров...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 127), т.е. будучи подданным кагана хазар. Под Туркестаном и в этом пассаже Мовсес Каланкатуаци имел в виду территории Прикаспия, где установилось господство тюркоязычных племен.

Пятью годами позже, в 669 г., князь Джуаншер был убит заговорщиками, а на албанский престол был избран Вараз-Трдат, племянник Джуаншера (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIV. С. 115–116; Гл. XXXVI. С. 120). В

это же время на Албанию обрушились войска гуннов, которые возглавлял, как указал автор, «...полководец и великий князь гуннов Алп-Илитуер...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXVI. С. 120). Ранее (Глава XXVI), как отмечалось, правитель «страны гуннов» именовался автором «царем». В набеге участвовало войско правителя «страны гуннов» – «многочисленное своё войско», а также контингенты союзных политических образований – «из разных мест страны Говг». Последний факт свидетельствует о долговременной подготовке этой военной акции. Коалиционная армия великого князя «страны гуннов» включала, по данным источника, «...вооруженных военачальников, со знаменами, отрядами лучников и щитоносцев, а также всадников, одетых в латы и шлемы...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXVI. С. 120). Разорению подверглось несколько областей Кавказской Албании, было уведено в полон население, захвачен скот (Гмыря, 2002 в. С. 285). В качестве причины нашествия автор повествования назвал месть за убийство князя Джуаншера (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXVI. С. 120). Вараз-Трдат поручил главе албанской церкви католикосу Елизару вступить в переговоры с правителем «страны гуннов», который после завершения военной акции расположился лагерем в «...долине у пределов Лпинка».

Католикос убедил Алп-Илитвера в непричастности Вараз-Трдата к убийству Джуаншера, передал ему заверения нового правителя Кавказской Албании в покорности и братской любви. Как указано в источнике, католикос склонил правителя гуннов к «...миру и нерушимой дружбе... убедил князя гуннов стать защитником и подмогой власти его [Вараз-Трдата]» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXVI. С. 121). В этом эпизоде в издании 1861 г. употреблены по отношению к правителю гуннов термины «хаган» и «князь гуннов» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXVI. С. 186), а в издании 1984 г. использован для обозначения его статуса только термин «князь гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXVI. С. 120–121).

Условия мирного договора, видимо, не соблюдались «страной гуннов». Через двенадцать лет после заключения

союза о мире и дружбе правитель Албании Вараз-Трдат на совещании с политической и духовной элитой страны в декабре 681 г. назвал «...набеги полчищ гуннов..., повторяющиеся из года в год» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 123), невыносимым бедствием для страны.

В «страну гуннов» было отправлено посольство во главе с епископом области Мец Колманк Исраилом, как указано в названии главы XXXIX, для «заключения перемирия» [to make peace] (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 123; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 153). Однако данные источника о деятельности миссии Исраила в «стране гуннов» свидетельствует о том, что она преследовала не политические, а религиозные цели. А конкретно – была нацелена на проведение христианизации населения «страны гуннов» (Гмыря, 1980 а. С. 11; 1995. С. 248–253; 2002 в. С. 285–286; 2006 а. С. 3–4; 2006 г. С. 111–112). Автор повествования не затронул события, предшествовавшие организации христианской миссии. Было ли принятие христианства в «стране гуннов» одним из условий мирных соглашений 669 г., по каким-то причинам оставшимся нереализованным, или в 681 г. было достигнуто новое соглашение о его характере, в источнике не сообщается. Но, видимо, какие-то предварительные переговоры о христианизации гуннов все же велись.

Автор отметил, что христианская миссия была встречена в столице «страны гуннов» г. Варачане с благожелательностью: «Узнав о его прибытии, великий князь гуннов вышел ему навстречу с приветствием, принял с великой радостью, оказав его святейшеству должные почести и уважение. А когда наступили светлые дни сорокадневного поста, он [Исраил] был принят горожанами с великой любовью, они были рады ему и оказывали почести, особенно сам радетьельный князь и благородные вельможи» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124). По данным изданий 1861 и 1961 гг., «великий князь гуннов» исполнил во время встречи христианской миссии обряд приветствия: «...поклонившись ему...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192); «...преклонил себя перед ним...» [humbled himself before him] (Мовсес Каланкатауци III. Кн. II.

Гл. ХХХІХ. Р. 155), т.е. провел церемонию, предназначавшуюся по обычаю главам союзных государств или их посланникам (Гмыря, 2007 а. С. 47, 49).

Христианская миссия Кавказской Албании, судя по данным источника, была желанна и ожидаема в «стране гуннов», что указывает на предварительные договоренности о проведении христианизации ее населения.

2. Маршрут христианской миссии из Кавказской Албании в «страну гуннов»

Накануне отправки посольства из Кавказской Албании в «далекую страну гуннов» [to the distant land of the Huns] (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХІХ. С. 123; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХХХІХ. Р. 154) «...приготовили дары и подарки...» [presents and gifts] (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХІХ. С. 123; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХХХІХ. Р. 154). Одаривание посланниками иностранных государств тюркских правителей и элиты (в соответствии со статусом ее представителей), как показано выше, совершалось согласно древнетюркской традиции.

По данным источника, отправление христианской миссии Кавказской Албании в «страну гуннов» произошло «на шестьдесят втором году южного царства надменного Магомета...», при этом указана конкретная дата – «...восемнадцатого числа месяца меһекана...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн II. Гл. ХХХІХ. С. 123). К.П. Патканьян определял начало миссии февралем 682 г. (Патканьян, 1861. С. 191). К. Довсет относил выход посольства из города Партава к 23 декабря 681 г. (Мовсес Каланкатуаци III. Прим. 1. Р. 154). С.Т. Еремян вывел более позднюю дату – 23 декабря 684 г. (Еремян, 1939. С. 137; Смбатян, 1984. Прим. 151. С. 212).

Описание маршрута албанской миссии в «страну гуннов» занимает в сочинении Мовсеса Каланкатуаци небольшую часть главы ХХХІХ (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХІХ. С. 123–124). В источнике отмечено, что путь предстоял продолжительный – «дальняя дорога», а «страна гуннов» определена как «далекая страна гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХІХ. С. 123). Автор не ука-

зал состав и количество участников миссии, отметив только то, что вместе с епископом Исраилом отправились и те, кто должен был сопровождать его. Из дальнейшего повествования автора вытекает, что миссия была укомплектована группой священников (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 130–131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 163, 165–166).

Посольство, выйдя из города Партава, находившегося на правом берегу реки Тертер, недалеко от места ее слияния с Курой, переправившись через Куру, взяло курс на север к Кавказским горам, к столице страны лпинов (Лбиния). Миссия прибыла в «город лпинов» на двенадцатые сутки, т.е. 3 января 682 г. (Мовсес Каланкатуаци III. Прим. 1. Р. 154), накануне «праздника Богоявления Господня», т.е. Крещения Иисуса Христа. Через три дня, т.е. 6 января 682 г. (Мовсес Каланкатуаци III. Прим. 1. Р. 154) священники «...совершили там вечером праздник» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХIХ. С. 123). Затем они «...перешли в страну чилбов, что у склона великой горы», под которой подразумевается Главный Кавказский хребет. Далее миссия прошла через горный перевал. Из-за разыгравшейся зимней вьюги переход длился трое суток: «...перевалили через вершину громадной горы» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХIХ. С. 123). Горный переход к очередному пункту маршрута, располагавшемуся на Приморской равнине, занял, по данным источника, «много дней».

По подсчетам исследователей, путь из «города лпинов» через «страну чилбов», горный перевал и далее к морскому побережью, исходя из данных источника, занял у албанской миссии 30–35 дней (Еремян, 1939. С. 138). Наиболее сложным по рельефу и погодным условиям участком маршрута был как сам перевал, так и путь по горным трассам к побережью Каспия. Мовсес Каланкатуаци указывал, что когда путники прошли перевал, «...еще много дней после этого не было видно ни звезд, ни солнца и держались крепкие морозы» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХХХIХ. С. 123).

Место перехода миссией Главного Кавказского хребта определено исследователями по-разному, исходя из выдвинутых версий ее движения. Указано несколько проходов – у

города Кабалы, как первоначальная попытка перехода, сорванная непогодой (Минорский, 1963. Прим. 61. С. 128), Вардский перевал (город Вардан), как состоявшийся переход (Минорский, 1963. С. 115), Салаватский перевал с выходом к долине реки Самур (Котович, 1974 а. С. 184–185), Кодорский перевал в верховьях реки Алазани с выходом к долине реки Аварское Койсу (Еремян, 1939. С. 139; Артамонов, 1962. Прим. 18. С. 186; 2002. Прим. 18. С. 204).

Направление маршрута в различных версиях обосновывается как военно-политической обстановкой на Прикаспийской равнине в районе Дербента, так и неблагоприятными погодными условиями зимнего времени. К военно-политическим причинам, обусловившим продвижение албанской миссии через горные перевалы, а не по Прикаспийской равнине, исследователи отнесли намерение албанских священников избежать противодействия со стороны арабского контингента, стоявшего в районе Дербента (Еремян, 1939. С. 151). Указывали также на боязнь ими воинственных маскутов, погубивших за 340 лет до этого албанского просветителя Григориса (Котович, 1974а. С. 183). Однако никаких войск арабов в районе Дербента в 681–682 гг. не было. В период 680–685 гг. халифат был охвачен междоусобицами, за короткий период в стране сменилась власть трех халифов (Стэнли Лэн-Пуль, 2004. С. 19). В 685 г. Арабский халифат заключил мирное соглашение с Византией о совместном владении закавказскими странами (Большаков, 1998. С. 259). В 688 г. в нарушение достигнутых договоренностей Византия заняла Закавказье в одностороннем порядке, но ненадолго. В 692–693 гг. арабский правитель Армении предпринял вторжение в Албанию, дойдя до Дербента. Однако внутривосточная обстановка в самой Армении заставила арабов увести войска, о чем сообщали армяноязычные и арабоязычные авторы (Мовсес Каланкатуаци, Гевонд, Ибн ал-Асир). Внешнеполитические акции Хазарского каганата и «страны гуннов» в Закавказье в 60–80-х гг. VII в., о которых говорилось, также свидетельствуют о безопасности Прикаспийской трассы в этот период.

Что касается маскутов, то этот фактор мог повлиять на выбор маршрута албанскими миссионерами. Как отмечалось, священники везли с собой ценный груз, вероятно, предметы роскоши, предназначенные для одаривания великого князя «страны гуннов» и его вельмож. Видимо, опасения за сохранность поклажи сыграли решающую роль в выборе маршрута следования миссии.

Исследователи локализуют область Маскат в период с V в. на побережье Каспийского моря, южнее устья реки Самур (Тревер, 1959. С. 192; Минорский, 1963. С. 37, 110). В.Г. Котович располагал ее в промежутке между современным городом Кубой и Дербентом (Котович, 1974 а. С. 183), сославшись при этом на В.Ф. Минорского, что искажает высказанные этим исследователем положения (Минорский, 1963. С. 110). Движение миссии в обход владений маскутов может объяснить выбор первой половины маршрута через горную область Восточного Кавказа, несмотря на погодные условия зимнего времени.

Роль погодных условий в маршруте албанской миссии определена в исследованиях по-разному. В.Ф. Минорский считал, что непогода нарушила планы миссии перейти через перевал в районе города Кабала и заставила проложить новый, более легкий маршрут через Вардский перевал, расположенный восточнее первого, и выйти к Прикаспийской равнине (Минорский, 1963. Прим. 61. С. 128). В.Г. Котович выдвинул версию, по которой миссия, перейдя Главный Кавказский хребет в районе с. Нухи, должна была двигаться в обход города Дербента, но из-за непогоды вынуждена была продолжить движение по Самурской долине и далее по Прикаспийской равнине, игнорируя опасность столкновения с маскутами (Котович, 1974 а. С. 188). С.Т. Еремян считал указание автора «Истории страны алван» на приморский участок маршрута миссии интерполяцией, преследовавшей, по мнению исследователя, цель упомянуть одну из христианских святынь — место гибели святого Григориса. Указание автора на сложные погодные условия на маршруте продвижения миссии С.Т. Еремян воспринимал как искусственное обоснование его изменения (Еремян, 1939. С. 138).

Названные версии основаны на данных издания 1861 г.: «Изнуренные и утомленные они против воли взяли другую дорогу, и после долгодневного пути прибыли в древнюю резиденцию царей, в то место, где сподобился св. Григорис...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 191). В издании источника 1961 г. данных об изменении маршрута продвижения миссии нет: «Reluctantly they continued their journey abroad, until, forlorn and exhausted, they arrived after many days at the site of the ancient royal residence where St. Grigoris, the catholicos of Albania and grandson of the great Gregory, was martyred» [Неохотно продолжали они свое чужеземное путешествие, пока утомленные и обессиленные они не прибыли много дней спустя в местоположение древней царской резиденции, той самой, где был подвергнут мучениям святой Григорис, католикос Албании и внук великого Григора] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 154–155).

Об изменении маршрута миссией нет данных и в издании 1984 г.: «...утомленные и обессиленные они шли еще много дней, пока не прибыли в древнюю царскую резиденцию, в ту самую, где был удостоен венца мученика католикос Алуанка святой Григорис, внук великого Григора» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 123–124).

Маршрут албанского посольства был, видимо, обычным и более безопасным для зимнего времени, чем другие. Срочность и неотложность задач, поставленных перед посольством Исаила, сделали необходимым выбор этого маршрута, часть которого проходила через горные районы Кавказа (Гмыря, 1995. С. 60–63). Вероятно, оказали свое влияние и локальные природно-климатические условия. Большое количество солнечных дней в горах в зимний период, защищенность речных долин, по которым в основном проходят горные коммуникации, от холодных ветров облегчают продвижение путников (устная информация д.и.н. М.А. Агларова. – Л.Г.). Напротив, на Приморской равнине, открытой господствующим северным ветрам, увлажненной морской акваторией, как правило, в это время года преобладала дождливая погода, а дорожные коммуникации из-за размытости становились малопроходимыми. К примеру, одна из

военных акций арабов в Прикаспийский Дагестан (110/728–29 г.) получила в арабоязычных источниках название «грязевого похода», именно, как писал ал-Куфи, «из-за большого количества дождей и грязи» в «зимнее и очень холодное время» (ал-Куфи II. С. 48; ал-Куфи III. Прим. 436. С. 467). Во время этого похода даже пришлось отрезать хвосты коням «из-за большой грязи и сырости». Организаторы христианской миссии, несомненно, были осведомлены об особенностях дорожных коммуникаций региона и выбрали комбинированный маршрут, включавший как горные, так и равнинные трассы.

Очередной пункт на пути следования албанской христианской миссии, куда, пройдя горными дорогами, добрались священники, находился в Прикаспии к югу от города Дербента. Определение его автором как «древней резиденции царей» или как вариант «древней царской резиденции» интерпретируется в исследованиях и как местопребывание царей Кавказской Албании (Котович, 1974 а. С. 188), и как священный объект, связанный с мученической казнью маскутами просветителя Албании епископа Григориса (Минорский, 1963. С. 115; Еремян, 1939. С. 137). В.Г. Котович выделял в определении автора два разных топонима – резиденцию царей Албании и место казни Григориса (Котович, 1974 а. С. 188).

Резиденцией албанских царей в первой половине IV в. н.э., по данным источников, являлся город Кабалака, находившийся на левобережье Албании, в предгорьях вблизи современного с. Чухур-Кабала (Тревер, 1959. С. 253–254, 265). В IV–V вв. статус столичного перешел к городу Пайтакарану, локализуемому около Орен-Калы (с. Тазакенд) (Тревер, 1959. С. 265). В VI в. при господстве Сасанидов местонахождением марзапанов (персидских правителей) стал город Партав (Тревер, 1959. С. 254).

Обозначив место гибели епископа Григориса «древней царской резиденцией», Мовсес Каланкатуаци, несомненно, имел в виду местонахождение ставки правителя «царства мазкутов» Санесана (40-е гг. IV в.), с санкции которого и была осуществлена казнь просветителя. В главе XIV первой книги Мовсес Каланкатуаци описал мученическую казнь

просветителя «страны мазкутов» епископа Иверии и Алуанка Григориса, свершившуюся на «поле Ватнеан» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIV. С. 38). Этот акт был одобрен «царем мазкутов» Санесаном. Данные об этом событии, как отмечалось, были заимствованы автором у Фавстоса Бузанда, который указывал, что «поле Ватнеан» – место казни Григориса, находилось на берегу Каспийского («северного») моря, «за пределами своего лагеря», т.е. места стоянки войска царя Санесана. В то же время местопребывание самого царя обозначено этим же автором как «стан» (Фавстос Бузанд. Кн. III. Гл. VI. С. 14).

Таким образом, под «древней царской резиденцией» в маршруте албанской христианской миссии Мовсес Каланкатуаци понимал священное место гибели первого просветителя Кавказской Албании епископа Григориса. Это был весьма значимый для албанской христианской миссии объект, посещение которого, вероятно, входило в ее первоначальные планы. Располагалось место гибели причисленного к святым епископа Григориса вблизи существовавшей в 30–40-х гг. IV в. резиденции царя маскутов.

Поле Ватнеан локализуется как к северу от Дербента (См.: Патканьян, 1861. Прим. С. 192), так и к югу от него. Некоторые исследователи связывали с ним конкретные топонимы, ссылаясь на армянскую церковную традицию. С.Т. Еремян указывал на район морского побережья между рекой Самур и горой Беш-Бармак, к югу от дельты Самура (Еремян, 1939. С. 137). В.Г. Котович, ссылаясь на информацию А.В. Комарова, локализовал место гибели просветителя у с. Молла-Халил на левом берегу р. Гюльгеры-чай, т.е. к северу от дельты Самура (Котович, 1974 а. С. 188–189). Данные А.В. Комарова основаны на устной информации местных жителей по поводу наличия в с. Молла-Халил развалин древней христианской церкви. В.Ф. Минорский идентифицировал топоним «Ватнеан» с городом Вардан, помещая в его окрестностях «...долину, где в IV столетии в.э. аршакид Санесан предал смерти св. Григориса» (Минорский, 1963. С. 115). По данным источников, точно определяется только расположение этого объекта южнее Дербента.

Следующий пункт маршрута миссии обозначен в источнике двойным топонимом: «Несколько дней спустя они достигли ворот Чола, которые находятся вблизи Дарбанда» [the gate of Colay which is near Darband] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. P. 155); «Через несколько дней они достигли ворот Чога, ...недалеко от Дарбанда...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192); «Выйдя оттуда, через несколько дней они достигли ворот Чора, вблизи Дарбанда» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124). В литературе установилось мнение, что Мовсес Каланкатуаци имел при этом в виду сам город Дербент. То, что албанские священники посетили город, в источнике указано определенно — они получили от «горожан» [townspeople] помощь и почести. Со времени возведения сырцовой фортификации Дербента (середина V в.) топоним «ворота Чора» связывался с Дербентом (Кудрявцев, 1982. С. 80). По существу, Мовсес Каланкатуаци привел двойное название города. В.Г. Котович «ворота Чора» Мовсеса Каланкатуаци не идентифицировал с Дербентом, локализуя этот топоним на месте городища Торпах-кала у с. Белиджи, расположенного в 10 км к северо-западу от с. Молла-Халил, связываемого исследователем, как отмечалось, с местом гибели просветителя маскутов и гуннов (Котович, 1974 а. С. 189). По версии В.Г. Котовича, албанская миссия не посещала г. Дербент.

Указанный автором временной промежуток в «несколько дней» получил в литературе различную интерпретацию. Дневной переход составлял в это время 6 фарсахов, т.е. ок. 36 км. Если принять во внимание версию В.Г. Котовича, то расстояние в 10 км между двумя пунктами маршрута миссии не могло занять несколько дней. Если место гибели епископа Григориса поместить в дельте Самура, то расстояние до Дербента (ок. 50 км) миссия могла преодолеть за полтора дневных перехода. Возможно, что священный объект находился значительно южнее устья Самура, к примеру, на расстоянии ок. 100 км (район г. Хачмаса), которое было покрыто в течение трех дней. Можно также предположить, что миссия продвигалась к Дербенту со значительными остановками, вызванными погодными условиями зимнего

времени и состоянием дорог. Но содержание источника может быть понято и так, что в «несколько дней» вошли как пребывание на месте гибели св. Григориса, так и путь до Дербента (Мовсес Каланкатуаци I и III).

Продолжительность перехода миссии из города Дербента в город Варачан, куда священники прибыли «...накануне сорокадневного поста...» [at the beginning of the forty-day fast] (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 155), в источнике не отмечена. По исчислениям К. Довсета, албанская миссия появилась в городе Варачане в феврале 682 г. (Мовсес Каланкатуаци III. Прим. 3. Р. 155). В пути миссия находилась более полутора месяцев, по одним данным, 48 дней (К. Довсет), по другим – 51 день (С.Т. Еремян).

3. Статус города Варачана

Конечный пункт маршрута албанской христианской миссии в источнике обозначен как «калак» Варачан, где «калак» – это город (Новосельцев, 1990. С. 123). В изданиях источника 1861, 1961 и 1984 гг. по отношению к Варачану также употреблен термин «город» [the town] (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192; Гл. XLI. С. 203, 206; Гл. XLII. С. 208; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124; Гл. XLI. С. 130–131; Гл. XLII. С. 132; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163, 166; Гл. XLII. Р. 167). Автор подчеркнул неординарность города Варачана эпитетом «хойакан», переведенным в названных изданиях с древнеармянского как «великолепный» [magnificent] (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 155). А.П. Новосельцев предлагал иное понимание этого термина – «известный, знаменитый» (Новосельцев, 1990. С. 123).

Термин «великолепный» предполагает наличие в городе особенных архитектурных объектов и необычного устройства городской территории. Однако данных об этом в источнике почти нет. Из переводов текста источника не совсем ясен характер планировки города. В изданиях 1861 и 1984 гг.

упоминается «площадь», где состоялось судилище над главами священнослужителей – противниками христианизации (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 205; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131). В издании 1961 г. площадь как объект, где проводилось судилище, не названа, хотя указано, что «...все горожане [the citizens] были собраны...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165). Из данных источников не понятно, была ли застройка города хаотичной или же носила регулярный характер. В источнике указывается, что наиболее стойкие приверженцы языческих верований из священнослужителей были подвергнуты сожжению на кострах. Места проведения казни были связаны с дорожными коммуникациями. В издании 1861 г. указано, что казнь состоялась «...на дорогах или при входах и выходах улиц» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XLI. С. 205), в издании 1984 г. – «...на перекрестках дорог и улиц...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130), в издании 1961 г. – «...на перекрестках больших дорог» [the highways at the crossroads] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. III. Гл. XLI. Р. 164). Сожжение мятежных священнослужителей было проведено или за пределами города, в местах пересечения крупных магистралей (Мовсес Каланкатуаци III), или в местах пересечения как городских улиц, так и внешних коммуникаций (Мовсес Каланкатуаци II), или как на внутригородских коммуникациях, где «входы и выходы улиц» можно интерпретировать как городские ворота, так и на внешних путях сообщения, т.е. трассах передвижения (Мовсес Каланкатуаци I).

Из архитектурных сооружений города в источнике упоминаются два объекта. Первый – это «дом Господний» или «дом Господа» [the house of the Lord], где произнес свою первую проповедь перед горожанами епископ Исраил (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 194; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 125; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Второй объект назван «царским двором» [the royal court] (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164) или территорией у «царского дворца» (Мовсес Ка-

ланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130), где после принятия христианства был установлен крест.

Жители города Варачана обозначены в источнике «горожанами» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192; Гл. XLI. С. 205; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124; Гл. XLI. С. 131). В издании 1961 г. в одном случае употреблен термин «townspeople», идентичный обозначению жителей Дербента (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 155), в другом «citizens» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165). Во втором случае речь шла о горожанах, присутствовавших на суде над священнослужителями.

Хотя у Мовсеса Каланкатуаци в разделе о пребывании албанской миссии не упоминаются другие города «страны гуннов», однако статус города Варачана вырисовывается в источнике несомненно столичный. Это – главный город страны (Гмыря, 1995. С. 135–138). В издании 1961 г. местоположение нового символа веры – креста, установленного в городе Варачане, определяется как центр страны – «...посреди вашей земли...» [the midst of your land] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164). Хотя в изданиях 1861 и 1984 гг. вместо этого словосочетания применено понятие «...во вселенной» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 204; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130), данные издания 1961 г. представляются предпочтительными. В своей проповеди, произнесённой перед жителями города Варачана после водружения креста, сооруженного из священного дуба, епископ Исраил призвал отказаться от поклонения священным деревьям и поклоняться Богу перед крестом. Священные деревья гуннов в проповеди епископа Исраила предстают антиподами креста: «Ведь вместо посвященных деревьев воздвиг Он Крест свой во вселенной. Вместо крови жертв Он отдал свою кровь во искупление [грехов] наших» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130). Текст проповеди албанского епископа максимально приближен к конкретным проявлениям религиозности населения «страны гуннов», и употребление абстрактных понятий («вселенная») не способствовало бы пониманию увещаний проповедника.

Варачан был местом пребывания правителя и вельмож «страны гуннов». Здесь находился двор (дворец) великого князя. В некоторых исследованиях указывается на наличие в стране «временных ставок» правителя, воспринимаемых как традиционные кочевнические ставки (Гадло, 1979. С. 143–144). Как представляется, это положение исходит из неточной интерпретации данных источника. Автор завершил описание основных мероприятий по христианизации жителей Варачана заключительной, подытоживающей фразой. В изданиях ее содержание передано по-разному. Издание 1861 г.: «Все эти порядки поставлены были в святой сорокадневный пост в бесчисленном гуннском царском лагере» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 205). Издание 1984 г.: «Все эти порядки были установлены в дни святого сорокадневного поста при многотысячном царском войске гуннов...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 130). Издание 1961 г.: «All these arrangements were made during the holy forty days of Lent in the numerous royal camps of Honastan, and were carried out by the will of the Lord God through the bishop Israyël with the inspiration of the Holy Spirit, whereby the grace of the gifts of the ineffable glories of Christ were spread abroad» [Все эти приготовления были установлены во время святого сорокадневного поста в многочисленных царских лагерях (ставках) Гунностана и были выполнены по воле господина Бога через епископа Израила с вдохновением светлого духа, посредством чего милость даров несказанной славы Христа распространилась повсюду] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. P. 165). Т.е. в издании 1961 г. речь идет о распространении нового учения по всей территории «страны гуннов», а не только в городе Варачане. Такое понимание текста источника подтверждается содержанием следующей ХLII главы второй книги, в которой повествуется о совещании великого князя гуннов со «...всеми вельможами [the nobles] и нахарарами [naharars] своих владений...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLII. P. 166), где рассматривался среди других и вопрос о распространении христианства в регионах страны.

Темпы процесса христианизации на местах, видимо, не устраивали «великого князя», который высказал по этому

поводу свое неудовлетворение: «...зачем мы не решаемся (колеблемся) [hesitate] уверовать [believe] в живого Бога?» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. P. 167).

Резиденция правителя «страны гуннов», несомненно, находилась в городе Варачане, а не за его пределами. В столичном городе проводились мероприятия, значимые для всей страны. В источнике отмечены некоторые из них: совещание правителя «страны гуннов» с главами племен и высшей родовой и военной знатью для обсуждения проблем христианизации, о котором говорилось выше; судилище над главами сословий священнослужителей и акт их крещения (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 205; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 165). Здесь же пребывала албанская христианская миссия, встреча которой в городе Варачане проходила при участии «великого князя» и знати страны.

Город Варачан являлся также религиозным центром страны (Гмыря, 2008 б. С. 26). До принятия христианства в его окрестностях находились языческие объекты (священная роща, храмы, скульптуры богов). На территории города был установлен символ новой веры – крест. В городе проходило также первое празднование Пасхи как главного праздника новой религии (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166).

Статус Варачана как столичного города «страны гуннов» подтверждается и другим армяноязычным источником – «Армянской географией» VII в. В его краткой редакции указано, что у гуннов, живущих севернее Дербента, есть «...город Варачан и другие города» (Армянская география I. С. 38). В пространной редакции названы географические ориентиры «царства гуннов»: «К северу (от Дербента) близ моря...», а также его городов – «...на запад у Кавказа город гуннов, Вараджан, а также города Чунгарс и Мсндр» (Армянская география II. С. 30; о гунских городах в Прикаспии см.: Котович, 1974 а–б). Варачан выделен особо как «город гуннов», т.е. столица «царства гуннов». Местные жители, по данным Мовсеса Каланкатуаци, воспринимали Варачан как «наш город Варачан» [our town of Varac̄an]

(Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 208; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167), т.е. причисляли его к культурным ценностям своей страны (Гмыря, 1995. С. 136).

Этимология названия главного города «страны гуннов» рассматривается в литературе по-разному (См.: Котович, 1974 а. С. 182, 193–196). В связи с этим, наиболее приемлемой представляется этимология из древнеперс. *waraka* → авест. *vara* – «ограда», «укрепление», «укрепленное поселение» (от корня *war* «окружать», «защищать» (См.: Кляшторный, 1978. Прим. 37. С. 246). Интересными являются и этимологии из тюрк. *baluq* – «крепость», «город» и монг. *lalqasun* < *balaka-sun* (См.: Пуллиблэнк, 1986. С. 54; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков... 2001. С. 485).

4. Этапы деятельности христианской миссии в «стране гуннов»

Большинством исследователей пребывание албанского посольства в «стране гуннов» отнесено к 682 г. Продолжительность миссии указана автором повествования – время сорокадевятидневного предпасхального поста и короткий промежуток после него (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL–XLII. С. 124–132; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL–XLXII. Р. 155–168). Пребывание албанских священников в «стране гуннов» укладывается в промежуток между 8 февраля 682 г. и началом апреля 682 г., т.е. примерно в 60 дней. В деятельности миссии выделяется четыре этапа, обусловленных характером событий, пришедшихся на них.

Первый этап включал не более двух дней и приходился на время от прибытия миссии в столицу «страны гуннов» город Варачан до наступления пасхального поста (8–9 февраля 682 г.). Албанские священники, прибыв накануне Великого Поста, были со всеми почестями встречены великим князем Алп-Илитвером, как отмечалось выше.

Второй этап охватывал весь период пасхального поста. Хотя автор назвал этот пост сорокадневным (Мовсес Калан-

катуацц II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124), однако указал, что он включал «семь седмиц» (Мовсес Каланкатуацц II. Кн. II. Гл. XLI. С. 127), т.е. сорок девять дней (10 февраля – 30 марта 682 г.). На этом этапе были проведены основные мероприятия по христианизации населения «страны гуннов». После наступления поста епископ встретился с горожанами Варачана, где также присутствовали правитель страны и представители высшего сословия – «благородные вельможи»; вариант «достопочтенные вельможи» [the worthy nobles] (Мовсес Каланкатуацц II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124; Мовсес Каланкатуацц III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 155). Точное место проведения этой встречи в источнике не отмечено, но возможно, она состоялась на площади города. Затем автор повествования указал, что епископ отдыхал в течение многих дней, знакомясь с религиозными устоями «страны гуннов». В первой проповеди епископ Исраил подробно проанализировал все основные положения религиозной системы «страны гуннов», охарактеризовал господствовавшие языческие культы, традиционные обряды и пантеон богов и др. Он также отметил роль сословий священнослужителей в функционировании религиозной системы страны.

В течение второго этапа пребывания христианской миссии были уничтожены языческие священные объекты, предприняты усилия по искоренению языческих обрядов и низложению организации священнослужителей. Из главного священного дуба был изготовлен символ новой веры – крест. Наиболее стойкие приверженцы языческих верований среди священнослужителей были преданы казни, другие заточены в темницы. В стране был введен запрет на исполнение языческих обрядов и использование атрибутов языческих верований. В начале второго этапа часть горожан приняла христианство. Среди них были великий князь Алп-Илитвер и его приближенные из числа знати. Остальное население города Варачана приняло христианство в течение второго этапа под воздействием насильственных методов (исповедывание языческих верований каралось смертной казнью).

Третий этап включал время Пасхи (1 апреля 682 г.). В этот день состоялось судилище над главами сословий свя-

щеннослужителей, находившимися в заключении. Оно завершилось признанием ими христианства и проведением обряда крещения. В этот день были уничтожены сохранившиеся языческие объекты. Состоялось также освящение креста, ранее установленного в городе Варачане.

Четвертый этап (послепасхальный) имел небольшую продолжительность, точных данных о которой в источнике не приведено. В это время велись переговоры великого князя Алп-Илитвера с епископом Исраилом по поводу учреждения в городе Варачане апостольского престола, т.е. церковного управления, аналогичного армянской и албанской церквям. Инициатива создания церковного управления «страны гуннов» исходила от ее правителя, но она получила поддержку на совещании, в котором, как отмечалось, участвовали «все вельможи и нахарары» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 166). Возглавить гуннскую церковь было предложено епископу Исраилу, который, однако, отказался учредить церковное управление в «стране гуннов», мотивируя свою позицию неправомочностью решать вопросы, находившиеся в компетенции высших иерархов албанской и других церквей региона. На совещании «великого князя» также рассматривался вопрос об ускорении темпов распространения христианства в регионах «страны гуннов».

Далее автор сообщил, что епископа Исраила «...с почестями отпустили его в свою страну» [sent him back to his country with honour] (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 168). Обратный путь епископа в Кавказскую Албанию в источнике не описан, отмечено только, что епископ возвратился из «страны гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLIII. С. 133; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLIII. Р. 168). Пребывание албанской христианской миссии в «стране гуннов» длилось более пятидесяти дней. В общей сложности, учитывая продолжительность пути из города Партава в город Варачан и обратно, миссия потратила на выполнение столь важной цели около ста пятидесяти дней, т.е. пять месяцев.

Важные сведения, которыми Мовсес Каланкатуаци предварил описание христианизации «страны гуннов» и ее традиционных религиозных устоев, касающиеся внешнеполитического статуса этого политического образования в 60–80-х гг. VII в., его стратегического положения, некоторых аспектов социально-экономического развития, представляют особую ценность для определения характера традиционных верований местного населения региона.

ГЛАВА 8

ХАРАКТЕР ИНФОРМАЦИИ О РЕЛИГИИ «СТРАНЫ ГУННОВ»

Как отмечалось, информация о религии «страны гуннов» периода второй половины VII в. содержится в «Истории страны алван» Мовсеса Каланкатуаци. Ее характер в значительной степени передан в заключениях автора. В определении религии «страны гуннов» как «отеческой религии», вариант — «религии его (великого князя. — Л.Г.) предков» [the religion of his fathers] (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 199; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160), автор точно передал ее главную сущность — традиционность, проявлявшуюся в передаче основных устоев из поколения в поколение. В издании 1984 г. это понятие передано как «отечественные верования» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128), что раскрывает его суть, но не показывает характер традиционности верований населения.

Как христианин, автор повествования о религии «страны гуннов» совершенно не воспринимал ценность ее религиозных устоев. По его представлениям это была «потворствующая желанием религия» [the self-indulgent religion], «сомнительная вера» [doubtful faith] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 155). Другие варианты переводов — «человекоугодливая вера» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192) или «суеверие» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124). В его представлениях это была «ложная и обманчивая религия» [fictitious and deceptive religion] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Другие варианты — «вымышленная и ложная вера» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193), «вздорные и ложные верования» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II.

Гл. XL. С. 124). В его понимании это был также «отвратительный языческий культ» [filthy heathen cult] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Варианты – «языческая грязная религия» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193) и «скверные языческие обряды» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124).

В то же время автор отметил, что население «страны гуннов» считало свою веру «великой религией» [a great religion] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Варианты – народ «почитал за великую» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193), «считал выше [других]» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124).

Автором дана также лаконичная характеристика религиозных воззрений и религиозной практики местного населения, снабженная его комментариями и оценками (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 155–156). Демонстрируя широкую эрудицию в духовной культуре народов различных конфессий, что дало исследователям возможность отметить наличие у автора повествования «классической образованности» (Кляшторный, 1994 а. С. 87), Мовсес Каланкатуаци в сжатой форме обрисовал основные характерные черты религии «страны гуннов».

В авторской передаче последовательно перечислены: обычай «древопоклонения» [tree-worshipping] (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 155); культ бога Куара [agod K'uar]; поклонение «громовой огненной молнии и небесному огню» [thundering fiery lightning and ethereal fire]; культ бога Тенгри-хана [the god T'angri Han], отождествляемого автором с персонажем персидского пантеона Аспандиатом [Aspandiat] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156).

Освещен также характер жертвоприношений Тенгрихану; описаны погребальные и поминальные церемонии; отмечены поклонение огню и воде; вера в богов дорог, поклонение Луне и всем творениям [creatures], «...существование которых в глазах их казалось каким-то образом удивительным»; описаны брачные обычаи; упомянуто поклонение идолам [idolatrous customs]. Составлен ли этот перечень по

значимости религиозных канонов в системе воззрений гуннов или передан автором произвольно, сказать трудно. Создается впечатление при анализе текста, что авторское восприятие в этом описании превалирует. Автором переданы наиболее необычные с его точки зрения проявления религиозности, хотя некоторые из них перекликались с верованиями древнего населения Кавказской Албании дохристианской поры (поклонение Луне, идолам, некоторые проявления погребальных и поминальных церемоний).

В тексте повествования имеются также отдельные авторские ремарки, демонстрирующие отношение Мовсеса Каланкатуаци к конкретным проявлениям религиозности местного населения (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129–131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162–166).

Автор указал также на явление двоеверия среди части населения «страны гуннов». По заключению автора его характер состоял в том, что некоторые жители исповедовали синкретическую религию, включавшую учение Христа и языческие устои (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 155; Гмыря, 2006 а. С. 3–16; 2006 г. С. 111–117; 2007 в. С. 3–7). Данные источника об этом явлении трудны для понимания, к тому же переводы пассажа с этой информацией нечеткие и в некоторых случаях передают лишь общее его содержание (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192).

Относительно полная, но в меньшем объеме информация о религии в «стране гуннов» содержится в обширном тексте первой проповеди епископа Исраила перед горожанами Варачана (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 194–198; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 125–127; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156–159). Для понимания содержания данных о религии местного населения важно отметить, что проповедь была произнесена епископом после ознакомления с основными устоями религии и содержанием религиозной практики. В источнике отмечено, что епископ Исраил сам назначил «богослужение» [an hour was

set aside for God] (Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). Это была первая акция албанского священнослужителя по христианизации населения «страны гуннов». Мероприятие было проведено после «многих дней отдыха», т.е., вероятно, в начале второго этапа пребывания христианской миссии.

В своей проповеди, слушателями которой по требованию епископа были все социальные группы населения города Варачана (Мовсес Каланкатуаццц I. Кн. II. Гл. XL. С. 194; Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. XL. С. 125; Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. XL. P. 156), епископ в первую очередь осудил двоеверие части населения, а также поклонение «творениям», т.е. объектам природы. Из священных «творений» он назвал Солнце и Луну [the sun and the moon], «воды» [the waters] и «лиственные деревья» [leafy trees] (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. XL. С. 127; Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). В авторской характеристике религии не было упоминаний о поклонении Солнцу и лиственным деревьям, хотя говорилось о древопоклонении. Епископ призвал не использовать музыкальные инструменты (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. XL. С. 126), т.к., по его мнению, это были орудия, призывающие к идолопоклонству. В авторской характеристике религии говорилось о применении некоторых музыкальных инструментов (труб и барабанов) в поминальных церемониях (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. XL. P. 156).

Епископ подверг критике некоторые брачные обычаи гуннов (двоеженство), о которых было упомянуто в авторском тексте. Он призвал слушателей не поклоняться идолам, т.е. скульптурным изображениям священных образов (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. XL. С. 126; Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. XL. P. 158). Об «идолопоклонных традициях» у гуннов сообщал и автор (Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). Епископ обвинил священнослужителей в обманывающих народ приемах, используемых при проведении языческих обрядов (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. XL. С. 126; Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. XL. P. 158). Об организации священнослужителей

нет сведений в авторском тексте. Епископ осудил и жертвоприношение лошадей священному персонажу религии гуннов — Аспандиату, не назвав при этом других, в том числе и аналог Аспандиата в понимании автора — бога Куара (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). Епископ развенчал также представления гуннов о божественной сущности молнии (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). В заключении проповеди он указал на бесполезность языческих змеевидных подвесок (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159), о которых в авторском тексте также нет упоминаний.

Из четырех священных персонажей религии «страны гуннов», названных в авторском тексте, епископ упомянул в своей проповеди только одного — Аспандиата. Из пяти священных объектов природы, перечисленных автором, священник сказал о четырех, не упомянув огонь, но указал на Солнце и землю как объекты поклонения. Епископ не затронул тему погребально-поминальных обрядов, подробно описанную автором повествования. Остальные составляющие религиозных представлений «страны гуннов» в передаче обоих информаторов совпадают. Следует отметить, что проповедь епископа не лишена субъективных оценок религии «страны гуннов», обусловленных конфессиональной принадлежностью христианского просветителя.

Сравнительный анализ данных о религии в «стране гуннов» авторского текста и текста проповеди епископа Исраила показывает, что авторская характеристика религии полнее и обширнее. Она снабжена данными, которые в последующих главах при описании религиозной практики более не воспроизводятся (данные о богах Куаре, Тенгри-хане и богах дорог, о погребально-поминальной церемонии и брачных обычаях). Это дает основание считать, что, составляя описание религиозных устоев «страны гуннов», Мовсес Каланкатуаци использовал как отчеты или дневниковые записи участников христианской миссии, так и другие дополнительные источники, содержащие данные о религии населения «страны гуннов».

В проповеди епископа Исраила нашли отражение как личные наблюдения священника, так и их субъективная интерпретация, сказавшаяся на выборе положений религиозных представлений, подвергшихся уничижительной критике.

Особую сложность при анализе религиозных воззрений «страны гуннов» представляют данные о священном персонаже Аспандиате, отличающиеся в передаче епископа и автора повествования противоречивостью. Причем сведения епископа являются первичными, а Мовсеса Каланкатуаци – переработанными и синкретическими, дополненными иными источниками. Не менее сложным является вопрос о двоеверии, информация о котором изложена как в авторской интерпретации, так и в передаче епископа Исраила. Описание его сущности дано завуалированно, намеками и иносказаниями.

Поместив сведения о конкретных мероприятиях по христианизации населения «страны гуннов», автор одновременно привел подробные данные о многих религиозных обрядах, раскрыл сущность основных культов, описал структуру организации священнослужителей, показал их функции. Им также приведены данные об атрибутах и священных объектах религии «страны гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128–131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 160–166). Источником информации о них могли быть только непосредственные наблюдения членов христианской миссии, запечатленные в документальных записях. Достоверность сведений о религии подчеркнута автором текстами речей великого князя, епископа и священнослужителей.

Подлинность содержащихся в «Истории страны алван» сведений о религии «страны гуннов» Прикаспия у современных исследователей не вызывает сомнения (Тревер, 1959. С. 16; Артамонов, 1962. С. 18; 2002. С. 45; Акопян, 1987. С. 169, 189–199; Кляшторный, 1984 а. С. 20; 1994 а. С. 85), хотя некоторые данные источника воспринимаются скептически (Новосельцев, 1990. С. 145), что не вполне обосновано (Гмыря, 1995. С. 261–262).

ГЛАВА 9

СВЯЩЕННЫЕ ПЕРСОНАЖИ ВЕРОВАНИЙ «СТРАНЫ ГУННОВ»

В «Истории страны алван» Мовсеса Каланкатуаци имеются данные о нескольких священных персонажах религии «страны гуннов». Одни из них обозначены богами – Куар, Тенгри-хан, боги путей. Среди религиозных образов фигурирует также священный персонаж Аспандиат, неоднозначность информации о котором в источнике, как отмечалось, вызывает полемику в определении его сущности. Аспандиат в отличие от других персонажей не обозначен богом, хотя и сопоставлен автором с богом Тенгри-ханом и, как будто исходя из его указаний, тождественен ему. Исследователи традиционно воспринимают два эти образа как единый персонаж. Анализ данных источника выявляет в Аспандиате статус, скорее, культурного героя, нежели божества. Имеется в источнике информация и о женском божестве, переданном, как полагают исследователи, через имя греческой богини Афродиты. Но сопоставление данных источника об этом образе позволяет поставить вопрос об их адекватности имеющимся интерпретациям.

Общая характеристика богов пантеона религии «страны гуннов» передана в восприятии автора повествования и священнослужителей языческих верований. В оценке Мовсеса Каланкатуаци это были «ложные боги» [false gods] и «тщеславные боги» [the vain gods] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160–161). Варианты: «другие боги» и «суетные идолы» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 199–200); «другие языческие боги» и «суетные боги» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). С позиций священнослужителей языческих верований боги «страны гуннов» – это «наши боги» [our gods] (Мовсес Каланка-

туаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161) и «наши великие боги» [our great gods] (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). В издании 1961 г. они обозначены также как свои «собственные (родные) боги» [the native gods] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162), но в изданиях 1861 и 1984 гг. это словосочетание переведено как «настоящие боги» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Гмыря, 2006 е. С. 15; 2007 г. С. 115). Оценка служителей культов свидетельствует о высокой значимости религиозных устоев в жизни гуннского общества.

1. Бог Неба Тенгри-хан

Сведения о боге Тенгри-хане приведены только в авторском описании религии «страны гуннов». Тенгри-хан определенно причислен автором к богам, им описан его облик и характер приносимых ему жертв, а также дано указание на его тождественность другому священному персонажу – Аспандиату.

Сведения о Тенгри-хане в различных изданиях источника расходятся в деталях, но в целом совпадают по содержанию. Издание 1961 г.: «Using horses as burnt offerings they worship some gigantic savage monster whom they invoke as the god T'angri Khan, called Aspandiat by the Persians» [Используя лошадей в качестве сожженных жертв, они поклоняются некоему гигантскому дикому монстру, к которому взывают как к богу Тенгри-хану, называемому персами Аспандиатом] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Издания 1861 и 1984 гг.: «Также они приносили в жертву жареных лошадей какому-то чудовищному, громадному герою, называя его богом Тангри-хан, которого персы называют Аспандеат» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193); «И еще почитаемому ими идолу какому-то, огромному и безобразному богу Тангри-хану, которого пер-

сы называют Аспандиат, приносили в жертву коней на кострах» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124).

В описании автора бог Тенгри-хан предстает в антропоморфном облике – это «чудовищный громадный герой» (варианты: «идол какой-то, огромный и безобразный бог»; «гигантский дикий монстр»). Можно предположить, что облик этого персонажа описан с его скульптурного изображения. Эпитет «дикий» (издание 1961 г.) по отношению к богу Тенгри-хану свидетельствует о незавершенности передачи характерных черт божества в его скульптурном изображении, а также о «грубоватости» манеры исполнения скульптуры, в которой, видимо, черты облика были едва намечены. Статуя божества могла быть очень высокой, т.к. по описанию автора, Тенгри-хан был «громадный» (варианты – «огромный», «гигантский»).

Сущность божества Тенгри-хана в источнике не описана, но она может быть реконструирована на основе семантики его имени, сопоставимого с обозначением божества неба древних тюрков Тенгри (О культе неба у тюрков см.: Roux, 1956; 1958; 1962. Описание религии тюрков см. также: Абрамзон, 1971. С. 275–339; Стеблева, 1972. С. 213–226).

Слово «тенгри» в пратюркском имело два значения – «бог» и «небо» (Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков ... 2006. С. 562). Исследователи предполагают значение «бог» первичным по отношению к значению «небо» (Там же). Семантика божества в слове «тенгри», по определению тюркологов, существует с древнейших времен (Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков ... 2006. С. 330). В сакральной сфере тюрков словом «тенгри» обозначается «бог» (небо)» (Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков ... 2001. С. 707; 2006. С. 562), в таком же значении оно выступает и в тюркской космогонии (Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков ... 2001. С. 703). В значениях «небо», «Бог», «бог неба» слово «тенгри» выступает компонентом личных имен в древних и современных тюркских языках (Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков ... 2001. С. 627; 2006. С. 667).

А.Р. Зильфельдт-Симумяги указал на тюрко-монгольские аналогии божества Тенгри-хана: «Из имен двух южно-хазарских (у М. Каганкатвади «гуннских») богов одно Тенгри-хан – явно тюрко-монгольского происхождения» (Зильфельдт-Симумяги, 1937 (1988). С. 86). М.И. Артамонов отмечал, что «по имени этот бог (Тенгри-хан. – Л.Г.) соответствует владыке неба Тенгри, известному еще у хуннов и тюркютов, и явно занесен на Кавказ... пришельцами из Азии» (Артамонов, 1962. С. 186; 2002. С. 205).

На монгольские соответствия бога Тенгри-хана «страны гуннов» Прикаспия указал С.Ю. Неклюдов: «Тенгри-хан (Хан Тенгри) встречается в монгольских шаманских текстах; титул хан обычен для различных поздних ипостасей образа Вечного неба...» (Неклюдов, 1981. С. 190).

С.А. Плетнева определяла бога «Тенгри-хана» прикаспийских гуннов не только как бога неба, но и света (Плетнева, 1976. С. 33; 1986. С. 32).

С.Г. Кляшторный на основе сравнительного анализа данных о религии древнетюркских племен (рунические тексты, сведения китайских источников и др.) и гунно-болгарских племен «страны гуннов» Прикаспия (сведения Мовсеса Каланкатуади) пришел к заключению о «системных совпадениях пантеона тюрков Центральной Азии и гунно-болгар Прикаспия» (Кляшторный, 1987 а. С. 61), «генетическом родстве» пантеона гунно-болгар с древнетюркской мифологией (Кляшторный, 1974 а. С. 22; 1994 а. С. 87; 2000 б. С. 163; 2006. С. 317), о том, что он «детально совпадает с пантеоном рунических текстов Монголии и Восточного Туркестана» и о «тождестве гунно-болгарского и древнетюркского пантеонов» (Кляшторный, 1987 а. С. 61).

По мнению С.Г. Кляшторного, культ Тенгри-хана у гуннов Прикаспия «...до деталей совпадает с тем, что известно о поклонении Тенгри (Небу) у древнетюркских племен Центральной Азии и Сибири. Так же, как кавказские гунны, тюрки VI–VIII вв. совершали регулярные жертвоприношения Небу...» (Кляшторный, 1981. Прим. 63. С. 132; 1984 а. С. 21; 1984 б; 1987 а. С. 61; 1994 а. С. 86; 2000 б. С. 162; 2000 в. С. 123; 2002. С. 266; 2006. С. 255, 315). Верховный бог дунайских праболгар времени правления хана Омуртага

(814–831) обозначался именем Тангра (Бешевлиев В., 1992. С. 132; Кляшторный, 1984 а. С. 18; 1994 а. С. 82; Ваклинов, 1977. С. 98–103). С.Г. Кляшторный полагает, что «общность пантеона, мифологии, обрядности, архаических верований и суеверий, установленная между тюрко-огузскими племенами Центральной Азии и гунно-болгарскими племенами Северного Кавказа, эта общность в большей или меньшей степени распространялась на религиозные верования дунайских праболгар с их культом Тангра (Тенгри, Тенгри-хана)» (Кляшторный, 1984а. С. 22; 1994 а. С. 88; 2000 б. С. 164; 2000 в. С. 125; 2002. С. 267; 2006. С. 317). Положение о тюркских истоках бога Тенгри-хана у гуннов Прикаспия поддерживали А.П. Новосельцев (Новосельцев, 1990. С. 145) и А.В. Гадло (Гадло, 1980. С. 146).

Этимологию имени бога Тенгри-хана А.П. Новосельцев не затрагивал, отметив только, что «Тангри – известное тюркское племенное божество, варианты которого имеются у всех тюркских племен и народов...» (Новосельцев, 1990. С. 145). Культ Тенгри, по определению С.Г. Кляшторного, был государственным культом древних тюрков, развившимся «...в политизированную религию раннефеодального государства» (Кляшторный, 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 87; 2000 б. С. 163; 2000 в. С. 124; 2002. С. 267; 2006. С. 317).

Основные положения о божестве Тенгри-хане и других персонажах религии прикаспийских гуннов, отмеченные М.И. Артамоновым, С.Г. Кляшторным, А.П. Новосельцевым повторены А.П. Стефановым (См.: Стефанов, 2003. С. 173–179).

С.Г. Кляшторный, исходя из анализа данных рунических текстов, пришел к важному выводу о том, что мифология древнетюркских племен наряду с архаическими сюжетами включает и «...сравнительно молодые пласты, формирование которых завершилось в древнетюркских государствах с их четко выраженным элитарным и сакрализованным характером публичной власти» (Кляшторный, 2006. С. 258). К последним автором отнесены положения о создании богом Тенгри государства тюрков (ок. 535 г.); небесном происхождении каганов; божественной чете (Тенгри и Умай), покровительствовавшей каганскому роду (Кляшторный, 2006. С. 258).

Данные о религии раннесредневековых тюрков, зафиксированные в орхонских камнеписных текстах Северной Монголии (первая половина VIII в.), показывают это со всей определенностью. Именно Тенгри, по представлениям древних тюрков, «...дарует каганам мудрость и власть, дарует каганов народу, наказывает согрешивших против каганов, и даже, «приказывая» кагану, решает государственные и военные дела» (Кляшторный, 1994 а. С. 83; 2000 б. С. 158). Функции, которыми восточные тюрки наделяли божество Неба, были довольно обширными. Так, в Малой надписи в честь брата Бильге-кагана Кюль-тегина (VIII в.) божественность кагана определена как данность священного Неба: «Небоподобный, неборожденный (собственно «на небе» или «из неба возникший») тюркский каган, я нынче сел (на царство)» (Памятник Кюль-тегина I. 1. С. 33). В Большой надписи священному Небу отнесены функции дарования государства и каганов: «Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом, чтобы не пропало имя и слава тюркского народа» (Памятник Кюль-тегина II. 25. С. 39). Священное Небо («Небо тюрков») и священные Земля и Вода («тюрков») представлены хранителями этнической целостности тюрков (Памятник Кюль-тегина II. 10. С. 37). Священное Небо руководило деятельностью божественной пары кагана и его жены, оно «даровало им силу» в борьбе с врагами (Памятник Кюль-тегина II. 12. С. 37). Но оно, Небо, обладало и наказующими функциями. Так, состояние благополучия выражено словосочетанием: «Когда Небо вверху не давило (тебя) и Земля внизу не разверзалась (под тобой)...» (Памятник Кюль-тегина II. 22. С. 39). По представлениям тюрков, «Небо (бог)» распределяло судьбы и сроки пребывания на земле «сынов человеческих» и обуславливало неизбежность их ухода из жизни: «...(но так или иначе) сыны человеческие все рождены с тем, чтобы умереть» (Памятник Кюль-тегина II. 50. С. 43).

В надписи в честь советника трех тюркских ханов Тоньюкука (VIII в.) наказующей функцией священного Неба объяснены ослабление и гибель государственности тюрков: «Небо, пожалуй, так сказало: я дало (тебе) хана, ты, оставив своего (буквально твоего) хана, подчинился другим [ки-

тайским императорам. – Л.Г.]. Из-за этого подчинения небо, – можно думать, – (тебя) поразило (умертвило). Тюркский народ ослабел (умер), обессилел, сошел на нет» (Памятник в честь Тоньюкука. 3. С. 64).

В «Гадательной книжке» (X в.) отмечены «благодать Неба» как источник «благополучия и совершенства» бытия (Гадательная книжка. 22. С. 86); «могущество неба», проявлявшееся в способности устранить состояние неблагополучия и угрозу смерти (Гадательная книжка. 25. С. 86); «немилость» неба, способная лишить человека семейного очага (Гадательная книжка. 57. С. 89). По данным китайских источников, тюркские каганы совершали ежегодные жертвоприношения «духу Неба» (Бичурин, 1950. VI. 271. С. 231; Кляшторный, 1994 а. С. 86–87; Войтов, 1996. С. 74; Pelliot, 1929. P. 218–219). Феофилакт Симокатта (VII в.) указал, что тюрки жертвовали главному божеству лошадей, быков и мелкий скот (Феофилакт Симокатта. Кн. VII. С. 161). Цари Первого Болгарского царства в VII–VIII вв. также приносили жертвы богу Тангре. Одна из надписей Мадарского святилища – крупнейшего культового центра праболгар, увековечила память о принесении жертвоприношения богу Тангре ханом Омуртагом (814–831): «Кан сюбиги Омуртаг от бога владетел...беше...и направи жертвоприношения на бога Тангра...ичиргу (колобър?)...» (Бешевлиев, 1992. С. 132). С.Г. Кляшторный отмечал, что пантеон древних тюрков сложился «...много раньше появления на исторической арене племени тюрк (460 г.). Само название этого пантеона как древнетюркского не может не быть условным, зависимым скорее от лингвистических и историографических факторов, чем от палеоэтнографической действительности» (Кляшторный, 1984 а. С. 20; 1994 а. С. 84; 2000 б. С. 160; 2002. С. 264–265; 2006. С. 312–313).

Схожие с религиозными представлениями раннесредневековых тюрков верования китайские исторические источники отмечали у северных соседей империи Хань – племен хунну, ухуаней и др. (См.: Потапов, 1978. С. 51–53). Данные о хуннах времени правления шаньюя Модэ (209–174 гг. до н.э.) содержат следующую информацию: «В пятой луне все собираются в Лун-чен, где приносят жертву своим пред-

кам, небу, земле и духам» (Бичурин, 1950. I. 16. С. 49; см. также: Пуллиблэнк, 1986. С. 31). Восточные соседи хуннов племена ухуаней имели подобные им обряды. Они описаны в истории династии младшего Дома Хань: «Почитают духов, приносят жертвы небу, земле, солнцу, луне, звездам, и покойным старейшинам, которые прославились своими подвигами. В жертву приносят быков и баранов. По окончании обряда все сожигают» (Бичурин, 1950. II. 153. С. 144).

Племенной союз хунну, или сюнну, как он именовался в восточных летописях, сформировавшийся в Центральной Азии, возвысился в конце III в. до н.э. В начале II в. до н.э. хунну создали крупное государственное объединение (Крадин, 1996. С. 3; Кляшторный, 2000 б. С. 52–53; Гумилев, 1998. С. 76–81 и др.). Основные территории хунну во II в. до н.э. – I в. н.э. находились в Центральной и Северной Монголии и Южной Бурятии, хотя власть хуннских шаньюев, к примеру на западе, доходила до Монгольского Алтая и Тянь-Шаня (Крадин, 1996. С. 35).

Предыстория хунну уходит в глубокую древность (Миняев, 1985. С. 70–77). Во II–I тыс. до н.э. на северных границах Китая обитали племена, относимые исследователями к пратюркско-монгольской языковой общности. В середине I тыс. до н.э. внутри этой общности началось формирование прототюркских и протомонгольских языков. Племена-носители прототюркских языков занимали пространства Центральной и Внутренней Монголии (См.: Кляшторный, 1994 а. С. 9; 2000 б. С. 47–48; 2002. С. 128). Образованная при шаньюе Маодуне (Модэ) (209–174 гг. до н.э.) первая в Центральной Азии кочевническая «империя» включала в себя разноэтнические племена. Как полагает С.Г. Кляшторный, среди них «...преобладали племена, говорившие, по видимому, на древнейших тюркских языках» (Кляшторный, 1994 а. С. 9; 2000 б. С. 47–48; 2002. С. 122).

В китайских источниках оставлены надежные свидетельства о существовании культа Неба у племен Центральной Азии во II–I вв. до н.э. Божество Тенгри-хан (владыка Неба), зафиксированное у гуннов Прикаспия, напрямую связывается некоторыми исследователями с культом Неба («ченли»), отмеченным у племен хунну (Серебрякова, 1992.

С. 66; Неклюдов, 1994. С. 500), что вполне правомочно, если воспринимать мировоззрение хунну как общий, древнейший пласт религиозных воззрений тюркоязычных народов, каковыми, по всей вероятности, были и гунны Прикаспия (Гмыря, 1995. С. 103–106).

Что касается культа Тенгри-хана у гуннов Прикаспия, то анализ данных «Истории страны алван» показывает, что «...культ Тенгри-хана, владыки Верхнего мира... был центральным культом в царстве Алп-Илитвера» (Кляшторный, 1981. С. 132; 1984 а. С. 21; 1987 а. С. 61; 1994 а. С. 86; 2000 б. С. 162; 2000 в. С. 123; 2002. С. 266; 2006. С. 315), более того, он являлся культом правителей. Главное священное дерево – самый могучий дуб, был объектом поклонения великого князя «страны гуннов» Алп-Илитвера и его вельмож (Гмыря, 1995. С. 223–224, 238; 2008 б. С. 24). Связь этого культового объекта со священной небесной сферой, олицетворявшейся с образом Тенгри-хана, подтверждается особой значимостью в верованиях его высоты и развитости кроны.

А.П. Новосельцев отводил главное место в пантеоне богов «страны гуннов» богам иранских культов («массагето-аланских»). Однако весь комплекс мировоззренческих представлений населения Прикаспия в 80-х гг. VII в. к таким выводам не располагает. Религия ираноязычных племен, населявших предкавказские степи и предгорья в догуннский период, могла сохраниться в «стране гуннов» как составная часть ее идеологии, представлявшей собой симбиоз религиозных верований ираноязычного и тюркоязычного населения с превалирующим началом господствующей идеологии.

Культом бога Тенгри-хана в религии населения «страны гуннов» Прикаспия предусматривал проведение соответствующих обрядов, одним из которых был обряд жертвоприношения. В источнике четко отмечено, что богу Тенгри-хану в качестве жертвенных животных приносились лошади. Однако форма подношений в интерпретации переводчиков различается. В издании 1961 г. – это «сожженные жертвы» [burnt offerings], в издании 1861 г. – указание нечеткое: «кони на кострах», возможно, испеченные туши животных,

но, возможно, также сожженные в пламени костров. В издании 1984 г. отмечено, что жертвами были «жареные лошади».

Данные источника дают возможность считать, что обряд жертвоприношения священным персонажам был унифицирован. Он совершался у священного дерева, посвященного конкретному божеству или священному персонажу. Кровью жертвы обрызгивали крону дерева (вариант – поливали вокруг дерева), шкуру и голову забрасывали на его ветви, испеченное на костре мясо поедали, кровь выпивали (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Гл. XLI. С. 200, 204; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126; Гл. XLI. С. 128, 130; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159; Гл. XLI. Р. 161, 164). Возможно, кости жертвы сжигали. Такой же обряд исполняли, видимо, и по отношению к богу Тенгри-хану.

Как отмечалось, китайские историки сообщали о жертвоприношениях «Небу» у хуннов (Бичурин, 1950. I. 16. С. 49), ухуаней (Бичурин, 1950. II. 154. С. 144) и тюрков. По отношению к тюркам отмечено: «Хан всегда живет у гор Дугинь. Вход в его ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения. Ежегодно он с своими вельможами приносит жертву в пещере предков; а в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба» (Бичурин, 1950. VI. 270–271. С. 230–231). С.Г. Кляшторный на основании тождества обряда жертвоприношения божеству Неба у тюрков и гунно-булгар Прикаспия заключил: «Детальные совпадения ритуального характера показывают, что албанский и китайский информатор повествует об одной и той же религии, об одном и том же культе, сохранившемся как в Центральной Азии, так и у западнотюркских племен и носившем черты глубокой (гуннской) древности» (Кляшторный, 1981. Прим. 63. С. 132). По данным китайских историков, известно, что у племен ухуаней жертвенными животными являлись быки и бараны, которые сжигались по окончании обряда. Данных о жертвенных животных у хуннов нет. Жертвенными животными древних тюрков были лошади, быки и мелкий скот.

У ряда тюркских народов новейшего времени зафиксировано использование лошади в ритуальной практике, связанной с поминальным обрядом. У якутов, например, мясо жертвенного коня после погребения умершего делили между участниками обряда и съедали, а его шкуру набивали и на это чучело коня надевали конское снаряжение и седло. У чувашей на больших заключительных поминках в честь покойника закалывали лошадь (См.: Сравнительно-историческая грамматика ... 2006. С. 722). Казахи, по данным литературных источников, использовали в качестве жертвенных животных верблюда и коня (См.: Там же. С. 723).

Армянский историк XIII в. Киракос Гандзакеци, очевидец большинства описываемых им событий, также отмечал использование коня как жертвенного животного в поминальном обряде монголо-татарами: «А когда хотели сохранить память об умершем, распарывали брюхо коня и через это отверстие вытаскивали все мясо без костей, затем сжигали внутренности и кости и зашивали шкуру, как если бы [у него] все тело было [в целости]. Потом, заострив длинный шест, продевали его через брюшину в рот лошади и так поднимали ее на дерево или [водружали] какое-либо возвышенное место» (Киракос. Гл. 32. 273. С. 173).

В литературе описан обряд жертвоприношения божееству Тенри у части хакасов, который проводился на вершине горы у реки. В обряде участвовали только мужчины, к месту его проведения не допускались лица женского пола и домашние животные-самки (кобылицы, овцы). В жертву божееству Тенри приносили ягнят-самцов. Обряд проводился у священной березы, он сводился к шествию вокруг нее, которое сопровождалось произнесением благопожеланий и просьб к священной березе, окроплением ее вершины вином и кобыльим молоком и проносом жертвенных животных. Обряд проводил не шаман, а выбранный старик, знающий тексты молитвенных обращений к Тенри. Трижды обойдя священное дерево, ягнят умерщвляли старинным способом (обрывали через разрез в горле аорту). При разделке туш животных пролитие их крови на землю не допускалось. Затем варили мясо жертв, которое вместе с бульоном помещали на жертвенный столик, туда же – вино, молоко и сыр.

Вновь трижды обходили священное дерево, бросая каждый раз через его вершину жертвенные дары (мясо, сыр) и окропляя вином и молоком его вершину. И каждый раз просили у Тенри благополучия (дождя и урожая), поднимали руки к небу и, кланяясь, восклицали имя божества. По завершении молений проводили ритуальную трапезу, а потом остатками жертвенных животных (недоеденные куски мяса, кости, шкуры с головами и ногами) сжигали на огне священного костра (Потапов, 1978. С. 55–60; 1991. С. 267).

В некоторых исследованиях отмечен факт принесения тюрками в жертву божеству Земли-Воды коня рыжей масти, «...испрашивая плодородия на скот, урожай, здоровья и благополучия тюркскому роду» (См.: Сравнительно-историческая грамматика... 2006. С. 574; Безертинов, 2000. С. 84), однако на основании каких источников приведена эта информация, нам не известно.

Бог Тенгри-хан помещен в авторском перечне священных объектов и персонажей «страны гуннов» Прикаспия третьим после священных деревьев и бога Куара. Среди божеств он назван вторым. Иерархический статус бога Тенгри-хана автором четко не указан и его определение вызывает полемику среди исследователей. С.Г. Кляшторный полагает, что «Албанский клирик прямо не называет в гуннском пантеоне главную фигуру, но упоминает двух особо почитаемых богов – Куара ... и Тенгри-хана» (Кляшторный, 1984 а. С. 21; 1994 а. С. 86; 2000 б. С. 161; 2000 в. С. 122–123; 2002. С. 266; 2006. С. 315), он не определяет главенство Тенгри-хана (Кляшторный, 1987 б. С. 537; 1994 б. С. 537; 2000 а. С. 537).

М.И. Артамонов отмечал, что «... особым почитанием у них пользовался бог Тенгри-хан» (Артамонов, 1962. С. 186; 2002. С. 205). О боге Куаре М.И. Артамонов писал, как об одном из почитаемых гуннами богов (Артамонов, 1962. С. 187; 2002. С. 205). А.П. Новосельцев, напротив, утверждал, что среди гуннских божеств «...на первом плане фигурирует Куар, бог молний» (Новосельцев, 1990. С. 145). Тенгри-хана А.П. Новосельцев обозначал как «другое хазарское божество». Исследователи, говоря о главенстве бога Куара, оперируют в основном его первичностью в авторском

перечне богов. Но вполне вероятно, что перечень составлен без учета иерархии божеств и что основополагающую роль при отборе автором материала сыграла необычность с его точки зрения религиозных обычаев местного населения.

Исходя из этимологии имени Тенгри-хан как бога Неба и главы (хана) пантеона богов, следует признать позицию исследователей относительно Тенгри-хана как главного божества более весомой. Имя божества гунно-булгарских племен в форме Тенгри (Тангра) запечатлено, как отмечалось, в камнеписных памятниках древнетюркского времени в Монголии, на Алтае, в Болгарии, но нигде оно не фигурирует с приставкой «хан». В форме Тенгри-хан имя божества Неба существовало у жителей «страны гуннов». Приставка «хан» в имени божества идентична по смысловому содержанию обозначению главенства в социальной сфере союзов тюркоязычных племен (каган, хан). Ее наличие в имени этого божества интерпретируется некоторыми исследователями как определяющая его приоритетное положение в иерархии пантеона божеств. С.Ю. Неклюдов отмечал, что в имени Тенгри-хан «...титул «хан» указывал на главенствующее положение (во вселенной и в иерархической системе) богов» (Неклюдов, 1981. С. 190; 1994. С. 500; 2000. С. 500. См. также: Сравнительно-историческая грамматика... 2006. С. 565). Уйгурские правители обозначены в китайских источниках термином тянко-хан, т.е. «небесными каганами» (Голден, 1993. С. 225). Один из правителей Второго Тюркского каганата – сын Бильге-кагана – имел имя Тенгри-каган (740–741) (Кляшторный, 1964. С. 43).

Функциональная сущность бога Тенгри-хана – божество Неба, как будет показано ниже, более обширна по содержанию, чем бога Куара, определяемого исследователями как бога Грома и Молнии или бога Огня. Локализация функций бога Куара в пределах конкретных сфер проявления не фиксирует его приоритетного положения в круге божеств. И, напротив, обширность и неограниченность их у бога Тенгри-хана дают возможность оценивать его значимость как главного божества (Гмыря, 1980 б. С. 44; 1986. С. 91; 1995. С. 237–238). Главенство бога Тенгри в пантеоне тюрков VIII в. выявляется значимостью его функций (Кляшторный,

2006. С. 254). Его главенство выделяется и для более раннего времени. Византийский историк VII в. Феофилакт Симокатта, характеризуя основные религиозные устои тюрков, также указывал на культ одного бога как главного: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю и называют его богом» (Феофилакт Симокатта. С. 161).

По данным рунических текстов, Тенгри «неявно антропоморфизован» (Кляшторный, 2006. С. 254), но его персонафикация восстанавливается, как отмечалось, по представлениям гунно-булгар Прикаспия (VII в.), зафиксированным Мовсесом Каланкатуаци.

2. Священный персонаж Аспандиат

Имя священного персонажа в форме Аспандиат упомянуто в тексте источника восемь раз, еще в одном из пассажей он обозначен без огласки имени «гигантом» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156, 159; Гл. XLI. Р. 160–163). Как отмечалось, его принадлежность к пантеону божеств напрямую не отмечена в источнике, т.е. он не отнесен к богам, поэтому определение его статуса весьма проблематично.

Первоначально персонаж Аспандиат назван в авторском описании религии «страны гуннов». Автор, приведя информацию о боге Тенгри-хане, дополнил ее фразой, имеющей в издании 1961 г. следующее содержание: «...называемому персами Аспандиатом» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). В изданиях 1861 и 1984 гг. эта фраза передана несколько иначе: «...которого персы называют Аспандеат... (Аспандиат)» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Исследователи истолковывают это замечание автора как указание на существование второго (персидского) имени у бога Тенгри-хана.

Сведения об Аспандиате помещены еще в трех эпизодах – первой проповеди епископа Исраила, авторском описании событий по христианизации населения «страны гуннов» и

речи священнослужителей, обвинивших ее правителя в предательстве «отечественных верований».

В проповеди епископа Исраила имя этого персонажа названо дважды в связи с осуждением им обычая жертвоприношения Аспандиату. Епископ употребил по отношению к нему обозначение «некий»: «...и некоему Аспандиату [some Aspandiat], свирепому гиганту [a savage giant] вы жертвуете сожженных лошадей [burnt horses]...» (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). Так же определен этот персонаж и в изданиях 1861 и 1984 гг.: «...и приносите жареных лошадей в жертву некоему дикому исполину Аспандету...» (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XL. С. 197); «...и некоему дикому исполину Аспандиату, которому приносите в жертву лошадей» (Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). Возможно, епископ не смог четко обозначить статус этого персонажа, а точнее, не выявил в нем характерные черты божества. Осуждая обычай жертвоприношения Аспандиату, епископ уничижительно отозвался как о приносящих их, так и о самих священных жертвах: «Как мерзки и нечисты те жертвы [sacrifices], так все те, кто приносит подношения [bring offerings] Аспандиату, отвратительны и мерзки в глазах Бога» (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). Тот же смысл передан и в изданиях 1861 и 1984 гг. (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). Епископ провел параллель между персонажем Библии Нимродом и священным образом мифологии «страны гуннов» Аспандиатом, обратив внимание на их схожесть по ряду признаков (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XL. С. 126; Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. P. 159).

В авторском описании событий христианизации населения «страны гуннов» Аспандиат упомянут в четырех сюжетах. В первом из них автор указал на разрушение в процессе борьбы с язычеством алтарей, посвященных Аспандиату «[...to destroy the altars of Aspandiat]» (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160). В издании 1984 г. — «капищ Аспандиата» (Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). В издании 1861 г. этих данных нет (Мовсес Калан-

катуацн I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 199–200). Во втором сюжете, приведя характеристику главного священного дерева, автор отметил связь культа священных деревьев с культом Аспандиата. Издание 1861 г.: «Епископ приказал срубить старейшину и так сказать мать высоких дерев, которым приносили жертвы во имя суетных идолов и которым многие поклонялись в стране гуннов. Князь и дворяне почитали его спасителем богов, жизнеподателем, и дарователем всех благ. Этим высоким густолиственным дубам поклонялись, как скверному идолу Аспандиату, принося ему в жертву лошадей; кровь их поливали вокруг дерев, а голову и кожу вешали на сучья деревьев» (Мовсес Каланкатуацн I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 200). Издание 1984 г.: «Тогда епископ и повелел срубить самое большое, посвященное скверному Аспандиату дерево – дуб, с пышной кроной, которому приносили в жертву лошадей и который окропляли кровью жертвы, а голову и шкуру ее вешали на ветви [этого самого дерева]. Этот дуб был как бы главой и матерью всех остальных высоких, покрытых густой листвой деревьев, посвященных [другим] суетным богам, которым многие поклонялись в стране гуннов, в том числе сам князь и все вельможи, считающие [дуб] спасителем [скверных] богов, дарителем жизни и всех благ» (Мовсес Каланкатуацн II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128). Издание 1961 г.: «Среди высоких [tall], покрытых листьями [leafy] деревьев-дубов [oak-trees], (которые были посвящены [which were dedicated] отвратительному [abominable] Аспандиату и которым они жертвовали лошадей [sacrificed horses], окропляли [pouring] их кровью [blood] по всей поверхности [over] деревьев [the trees] и швыряли [throwing] головы и содранные шкуры [heads and skins] на ветви [the branches]), епископ повелел срубить [cut down] то, которое было как бы главой и матерью [the chief and mother] среди всех высоких деревьев [all the tall trees], посвященных [dedicated] имени [the name] тщеславных богов [the vain gods]), и которому многие в земле гуннов поклонялись [worshipped], включая принца и вельмож [the prince and the nobles], ввиду того, что они считали из всех идолов [idols] оно было спасителем [saviour] и дарителем жизни [life-giver] и дарователем [bestower] всех наилучших

благ [things]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161).

Из содержания этого пассажа источника не совсем ясно, были ли все священные деверья посвящены Аспандиату (издания 1861 и 1961 гг.) или только главное священное дерево (издание 1984 г.) и относился ли описанный обряд жертвоприношения к Аспандиату (издание 1861 г.) или же к главному священному дереву (издание 1984 г.), или ко всем высоким деревьям (издание 1961 г.). В третьем сюжете, описывая уничтожение главной святыни страны гуннов — самого высокого дуба, автор вновь подчеркнул связь персонажа Аспандиата со священными деревьями. Издание 1861 г.: «После того он (епископ. — Л.Г.) сделал знак креста на высоких деревьях, которым поклонялись во имя скверного Спандиата» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 203). Издание 1984 г.: «Затем он осенил знаменем креста высокие деревья, посвященные скверному Аспандиату...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130). Издание 1961 г.: «Тогда, осенив знаком креста то самое высокое дерево [the very tall tree], посвященное имени отвратительного [abominable] Аспандиата...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). Но из содержания этого пассажа также не понятно, были ли посвящены Аспандиату все высокие деревья (издания 1861 и 1984 гг.) или только главное священное дерево (издание 1961 г.). Вероятнее всего, в религиозных воззрениях «страны гуннов» с образом мифического героя Аспандиата связывался самый высокий священный дуб, другие священные деревья, как отмечено во втором пассаже, были посвящены иным богам (идолам) (издания 1861, 1984 и 1961 гг.).

В издании 1961 г. в одном из пассажей употреблен аналог обозначения Аспандиата в форме «гигант»: «...он повелел срубить громадное дерево [the huge tree], посвященное гиганту [the giant]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В издании 1861 г. этих данных нет (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200), в издании 1984 г. отмечено, что главное дерево было посвящено богам (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Священнослужители «страны гуннов» в речи, обращенной к приверженцам христианства – правителю и знати, также связывали этот персонаж с главным священным деревом – «...поклонялись и жертвовали тому дереву во имя гигантского и славного[the gigantic and brave] Аспандиата» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). Издание 1984 г. – «...поклонялись и приносили жертвы и дары деревьям, посвященным колоссальному богатырю Аспандиату...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). В издании 1861 г. этих данных нет (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200). А.П. Новосельцев перевел имеющееся в источнике древнеармянское определение Аспандиата «скайозор каджин» как «рожденный богатырем, храбрый» (Новосельцев, 1990. С. 169).

Священнослужители указывали на традицию возведения храмов и алтарей в честь Аспандиата – «...построены и воздвигнуты храмы [the temples] и алтари [altars] Аспандиата гигантской силы [gigantic strength]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). В издании 1861 г. речь идет о «капищах» Аспандиата – «...где построены и утверждены капища исполинского Спандиата..» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201). В издании 1984 г. – «...где построены капища и храмы богатырскому Аспандиату...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

По данным информаторов (автора повествования, священнослужителей, епископа), вырисовывается противоречивый облик священного персонажа по имени Аспандиат. В передаче священнослужителей, он – «гигантский и славный», обладающий гигантской силой (варианты – «колоссальный богатырь», «богатырский», «исполинский»), т.е. явно положительный образ мифологии «страны гуннов». В представлениях албанского епископа-просветителя – это «свирепый гигант» (вариант – «дикий исполин»), т.е. не вызывающий симпатии герой. В авторской интерпретации Аспандиат наделен эпитетом «отвратительный» (вариант – «скверный»), но отмечены и его гипертрофированные размеры, он назван «гигантом». Общим у всех носителей информации является указание на грандиозность облика Ас-

пандиата. Но конкретного описания его в источнике нет, кроме указаний на свирепость и отвратительность.

В источнике нет прямых данных о скульптурных изображениях Аспандиата, хотя отмечена традиция возведения идолов богам.

По статусу Аспандиат – несомненно священный персонаж. Ему «поклонялись» [worshipped] (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161), «жертвовали» [sacrificed] (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. P. 159; Гл. XLI. P. 161) и «приносили дары» [bring offerings] (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. P. 159), а также возводили в честь него храмы и сооружали алтари (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160, 162).

Жертвоприношения Аспандиату, по данным издания 1961 г., состояли из сожженных туш лошадей (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). По изданию 1861 г., жертвой ему служили жареные лошади (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XL. С. 197), в издании 1984 г. указан только вид жертвенного животного, но не форма его приношения священному персонажу (Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). Смысловое содержание жертвоприношения в виде сожженного животного состоит в его конечном компоненте – дыме, поднимающимся высоко в небо и достигающим, в представлениях носителей этой традиции, местопребывания богов. Но, скорее всего, туши жертвенных коней не сжигались, а запекались на кострах, как передано в издании 1861 г. В источнике, как отмечалось, обряд жертвоприношения главному священному дереву включал окропление кровью жертвенного животного его кроны и забрасывание на ветви головы и шкуры (Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В издании 1984 г. – тот же смысл (Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128); в издании 1861 г. – «...кровь их (жертв. – Л.Г.) поливали вокруг дерев...» (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200). Обряд включал также поедание мяса жертвенного животного и испитие его крови (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XLI. С. 204; Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130; Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XLI. P. 164) участниками обряда. Учитывая, что главное свя-

щенное дерево было посвящено Аспандиату и жертвы дереву делались в честь его, то дерево в данном обряде несло функцию коммуникатора. Высота дерева, мощность его кроны, на что в религиозных представлениях обращалось особое внимание, служили средством доставки символов жертвенного животного (крови, голов, шкур) к божеству. Ритуал поедания жертвенного мяса предполагает его тепловую обработку (к примеру, запекание на костре), а не сжигание, как указано в издании источника 1961 г. Главное священное дерево, однако, помимо коммуникативной функции наделялось и обширным перечнем других, связанных непосредственно с Аспандиатом (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200–201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161–162).

Как отмечалось, исследователями признается наличие в пантеоне «страны гуннов» божества с двойным именем: Тенгри-хан (Аспандиат), что приводит к отождествлению сущности и функций двух персонажей. Как указывалось, Аспандиат обозначен в источнике чаще всего гигантом (вариант – богатырем) и нигде не назван богом. В авторском перечне священных персонажей, объектов и сил природы он занимает четвертое место после священных деревьев, бога Куара и бога Тенгри-хана. Но в описании языческой религиозной практики и событий христианской реформы в «стране гуннов» образ Аспандиата превалирует над другими священными персонажами и объектами. Основная деятельность христианских проповедников была направлена на борьбу с поклонением Аспандиату. А противодействие священнослужителей «страны гуннов» имело цель защитить главным образом как культ Аспандиата, так и объекты, связанные с ним – главное священное дерево, храмы и алтари.

Прямых данных о функциях священного персонажа Аспандиата, как будет показано ниже, в источнике нет. Однако упоминание в речи священнослужителей о его храбрости и гигантской силе свидетельствует о каких-то деяниях (подвигах) Аспандиата, в которых решающую роль сыграл фактор его незаурядных физических данных. В источнике подробно описаны функции главного священного дерева, кото-

рому поклонялись в «стране гуннов», как указано, «именем» или «во имя» Аспандиата. Но в нем нет прямых указаний на тождественность функций Аспандиата и главного священного дерева, хотя они четко и не разграничены (Гмыря, 1999 а. С. 188).

Сравнительный анализ данных, относящихся к богу Тенгри-хану и персонажу Аспандиату, выявляет частичное сходство между этими образами лишь по двум позициям. Тенгри-хан характеризуется как «гигантский дикий монстр», таким же гигантским показан и Аспандиат, но еще и свирепым, отвратительным, великим, храбрым и обладающим гигантской силой. В качестве жертвоприношений обоим персонажам предназначались испеченные на кострах лошади, но Аспандиату дополнительно делались и какие-то дары в посвященных ему храмах. По отношению к Тенгри-хану упомянуты скульптурные изображения-идолы. Таких данных относительно Аспандиата нет, хотя косвенные указания говорят в пользу этого. Главное священное дерево было связано с культом Аспандиата. С образом Тенгри-хана священное дерево не упомянуто, хотя отмечено, что священные деревья были посвящены божествам. Функции Тенгри-хана выводятся из его имени как верховного божества и как бога Неба. Функции Аспандиата, как отмечалось, неотчетливы.

Указывая имя, которым обозначали местные жители верховное божество – Тенгри-хан, автор, однако, на всем протяжении повествования называл его Аспандиатом. Исследователи объясняют этот факт по-разному. С.Г. Кляшторный полагает, что автор повествования именовал гуннского бога «на иранский манер Аспандиатом (среднеперс. *srandijad* – «созданный святым/духом» (Кляшторный, 1984 а. С. 21; 1994 а. С. 86), не объясняя причину этого. Однако С.Г. Кляшторный допускает, что сами гунны могли не называть этим именем свое божество, т.к. автор повествования об этом нигде не упоминает. А.П. Новосельцев также затрагивал эту проблему. Он считал, что главное божество «хоннов» Прикаспия имело двойное имя – Тенгри-хан и Аспандиат. Имя Аспандиат, по его мнению, было более распространенным среди населения (Новосельцев, 1990. С. 145).

Однако данные источника такой информации не содержат. Автор повествования четко отметил, что в «стране гуннов» существовал культ бога Тенгри-хана. В изданиях 1861 и 1984 гг. передано именно это содержание источника: «...они приносили в жертву жареных лошадей какому-то чудовищному, громадному герою, называя его Богом Тангрихан...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XL. С. 193); «...почитаемому ими... богу Тангри-хану... приносили в жертву коней...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XL. С. 124). В издании 1961 г. содержится прямое указание на это — «...они поклоняются некоему гигантскому дикому монстру, к которому взывают как к богу Тенгри-хану...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156).

Указание автора на персидский аналог бога Тенгри-хана можно объяснить и тем, что функциональная атрибуция гуннского бога Тенгри-хана и мифического персонажа Аспандиата, с которым сравнивался первый, была идентичной. Автору повествования, несомненно, хорошо знакомому с иранской мифологией, было проще донести до албанских и армянских читателей информацию о религии далекой «страны гуннов» через известные образы. Весьма привлекательным в этом русле рассуждений является отождествление мифического героя Аспандиата с богиней Спандармат из иранской мифологии — прародительницы жизни, олицетворяющей возделанную землю (Лелеков, 1994 а. С. 466). Ее образ как богини восходит к дозораастрийской матери-земле, супруге бога неба. В армянской мифологии также имеется божество с похожим именем — Спандарамет (дух подземного мира). Известно, что армянская мифология складывалась под значительным влиянием иранской культуры, многие божества армянского пантеона иранского происхождения (Арутюнян, 1994. С. 104). Имя армянского божества Спандарамет, как полагают, восходит к иранской Спандармат (Лелеков, 1994 а. С. 466). Дух подземного мира армянского пантеона Спандарамет, возможно, был наделен функциями божества плодородия и растительности (Лелеков, 1994 а. С. 466).

Возможно также, что политическая, военная и культурная консолидация ираноязычных и тюркоязычных племен

Прикаспия, зафиксированная письменными источниками с IV в. (Гадло, 1979. С. 36; Гмыря, 1993. С. 290–291; 1995. С. 93–95), привела к нивелировке их идеологических представлений, но верховное божество в «стране гуннов» потомки ираноязычных племен называли именем Аспандиат, а гуннское (тюркское) население обозначало его в соответствии со своими традициями – Тенгри-хан.

Установление тождества Тангри-хана и Аспандиата принадлежит не самому автору повествования. Выражение «...называемого персами Аспандиатом» может быть истолковано как указание на источник информации, а именно на какие-то ранние персидские сочинения, которыми пользовался составитель раздела «Истории страны алван» при описании религии «страны гуннов» Прикаспия. Военные и дипломатические контакты Ирана с тюркоязычными племенами Прикаспия, обосновавшимися на северных границах подвластных ему территорий, как указывалось, имели длительную историю. Персия активно использовала их содействие в своих внешнеполитических акциях – борьбе с Византией и ее союзниками на Кавказе. Надежные свидетельства об участии гуннских и савирских отрядов в военных операциях на стороне Ирана относятся к середине IV–VI вв. н.э. (Гмыря, 1995. С. 187–199). Вполне вероятно, что существовали какие-то персидские источники, содержавшие информацию о «стране гуннов» Прикаспия, в том числе и о религиозных воззрениях ее населения. Возможно, именно в них верховное божество племен, живших у подножия Кавказских гор, к северу от Дербента, именовалось Аспандиат. Албанский автор, составивший раздел о религии в «стране гуннов» времени посольства епископа Исраила (682 г.), мог совместить информацию о ней разных источников – одновременных событию и более ранних.

А.П. Новосельцев высказал несколько предположений относительно этимологии имени Аспандиат, привлекая данные литературных источников, исторических сочинений и др. Одна из версий А.П. Новосельцева состояла в том, что «...в культе этого бога у хазар, несомненно, заложена и другая основа, связанная с иранским «аспа» – «лошадь». Вероятно, это было сарматское (массагето-аланское) божество,

отражавшее культ лошади, столь важный у кочевников» (Новосельцев, 1990. С. 146). Это положение основано на одном из компонентов религиозных воззрений населения «страны гуннов», а именно: посвящении верховному боже-ству пантеона коней и использовании их в качестве жертвенных животных.

Армянские письменные источники зафиксировали имя командующего конницей царя Папа (369–374) Спандарата Комсаракана. У Моисея Хоренского он упомянут как оставшийся в живых после гонений на христиан в период введения зороастризма и участвовавший в возведении на престол царя Папа (Моисей Хоренский I. Кн. III. Гл. XXXVI. С. 80). Он отличился в битве с Мехружаном Арцруни, восставшим против царя Папа, где убил царя леков Шергира, выступившего в поддержку Мехружана (Моисей Хоренский I. Кн. III. Гл. XXXVII. С. 85; Моисей Хоренский II. Кн. III. Гл. XXXVII. С. 194; Моисей Хоренский III. Кн. III. Гл. XXXVII. С. 175; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XIII. С. 34). Моисей Хоренский отметил, что «...царь Пап возвратил Комсаракану Спандарату все, что было конфисковано у него отцем его Аршаком (350–368 гг.) ...как жалованное за заслуги храброму Спандарату, убившему царя леков» (Моисей Хоренский II. Кн. III. Гл. XXXVIII. С. 175). Переводчик, предприняв этимологический анализ имени армянского полководца, считал его основой титул «аспет», означавший «начальник конницы»: «...аспета... или вернее асппета (от древне-парсийского: аспа или асба, новоперсидского асп, санскритского асва – «конь» от пет, парсийск. бэд – «начальник»), т.е. начальник конницы. Так назывался главнокомандующий над всею конницей страны» (Моисей Хоренский III. Приложение III. Прим. «сс»). Он же добавил, что титул «аспет» был наследственным в роду Багратуни. Вполне возможно, что в основе персидского имени священного персонажа Аспандиата лежит значение слова «асп» – конь, образ которого был в какой-то форме связан с функциями этого священного персонажа, однако данных об этом источник не содержит.

Этимология имени Аспандиат через среднеперсидское «созданный святым духом», т.е. созданный богом, которую

предлагают некоторые исследователи, более соответствует сущности этого персонажа, отмеченной в источнике. А.П. Новосельцев высказал предположение о возможной ассоциативной связи культа Аспандиата, воспринятого, как он считал, «хазарами» на Кавказе, с культом героя древнеиранского эпоса Спендодата (Спентадата) (Новосельцев, 1990. С. 146). В поэме Фирдоуси «Шахнаме» этот герой выведен в образе богатыря Исфандияра. По версии Фирдоуси, Исфандияр – главный предводитель иранцев в борьбе с туранцами, напавшими на Иран. Он совершил на этом поприще ряд подвигов – распространил веру Заратуштры (Зороастра), разбил туранцев, убил их царя и др., но погиб по роковой случайности, пораженный стрелой своего друга богатыря Рустама (Фирдоуси. Т. 6. С. 166–321; Брагинский, 2000 а. С. 574–575; 2000 б. С. 390–391). Образ Исфандияра, по заключению И.С. Брагинского, «восходит к авестийскому герою Спентодата (пехл. Спентадат, Испандат, Спанддат – в поэме на среднеиранском языке «Йадгар Зареран»)» (Брагинский, 2000 а. С. 574). Этимология наименованию Спентодата выводится из авест. «созданный (дарованный) благочестием», т.е. «богиней Спента Армайти, землей, следовательно, сын земли» (Лелеков, 1994 б. С. 467; 2000 а. С. 467).

По схожести с персонажем древнеиранской мифологии богатырем Спентодатом (Лелеков, 1994 б. С. 467) автор повествования о религии «страны гуннов» мог назвать аналогичным именем героя мифологии «страны гуннов». Подобным образом он поступил, обозначив через имя греческой богини плотской любви и красоты Афродиты некоторые ритуалы сексуальной направленности религии «страны гуннов». Аспандиат выступает в источнике как «рожденный богатырем, храбрый» (Новосельцев, 1990. Прим. 596. С. 169), что фактически напрямую обозначает его статус в системе мифологических персонажей. Из содержания других определений, как отмечалось, явствует обладание им колоссальной силой, мощью и храбростью. В образе богатыря Аспандиата, по всей вероятности, автор повествования зафиксировал существование в религиозных представлениях населения «страны гуннов» Прикаспия мифического персо-

нажа – культурного героя, который мог выступать как родоплеменной первопредок (Гмыря, 1999 а. С. 182–192).

Культурные герои, имеющиеся в мифологии многих народов мира, отличаются от настоящих богов, но «...при этом подчеркивается их значимость и магическая сила, без которых были бы немыслимы их деяния» (Мелетинский, 1994. С. 26). Такое же явление наблюдается и в отношении персонажа мифологии «страны гуннов» Аспандиата. Выше отмечалось, что в источнике подчеркиваются гипертрофированные размеры этого персонажа («гигант») и обладание необычной силой («гигантской силой»).

Косвенным подтверждением тому, что Аспандиат олицетворял культурного героя, а не главное божество, служит, на наш взгляд, содержание одного из пассажей первой проповеди епископа Исраила, произнесенной перед жителями г. Варачана (Гмыря, 1999 а. С. 188–189). В этой части проповеди епископ Исраил привел библейское предание о Нимроде, который упоминается в генеалогии как правнук Ноя. Дедом Нимрода считался один из сыновей Ноя – Хам, известный своим непочтительным отношением к отцу (Библейский словарь. С. 279, 471). Нимрод был сыном Хуша (старший сын Хама. – Л.Г.). Царство его вначале составляли Вавилон и окрестные города (Библейский словарь. С. 276). Епископ Исраил рассказал гуннам поучительную историю из жизни народов, находившихся под властью Нимрода: «Видим мы, что из рода его (Ноя. – Л.Г.) произошел исполин Нимрод, который бесовским колдовством соблазнил все народы собрать камни для столпотворения. Сам же, возгордившись своим исполинским ростом и колоссальной силой, стал царствовать над всеми остальными, как о том и писано: «Царства его вначале составляли: Вавилон». Мы узнали также из историй некоторых летописей, что и после разрушения столпа и смешения языков Нимрод, крайне возгордившись, уподобив себя богам, велел своим искусным ваятелям изготовить свои статуи из серебра и меди, отделать золотом и назвал их своим именем. Многие племена из этих заблудших народов приносили жертву его изображению. Такими вот теперь я вижу и вас [вижу], как вы, колеблющейся душой..., поддавшись обману колдунов и чародеев,

ворожителей халдеев и некоему дикому исполину Аспандиату, которому приносите в жертву лошадей» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). Тот же смысл в изданиях 1861 г. и 1961 г.: «Многие заблудшие народы приносили жертвы этому мнимому подобию (богов) освященными подарками, так же (как мы видим вас теперь), как вы вашими преступными и языческими борьбами блуждаете по непробитой стезе обмана колдующих знахарей, и землю призывающих чародеев, и приносите жареных лошадей в жертву некоему дикому исполину Аспандету...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197); «Многие из этих грешных народов приносили жертвы этому идолу, такими вот теперь я вижу и вас как вы блуждаете тут и там по нехоженным стезям в бессмысленных и суеверных битвах из-за обмана очаровывающих чародеев и геомантных колдунов. И некоему Аспандиату, свирепому гиганту, вы жертвуете сожженных лошадей ...» [Many of these erring nations offered sacrifices to that idol, just as now we see you err hither and thither in untrodden paths in senseless and superstitious battles owing to the trickery of spell-binding sorcerers and geomancing wizards. And to some Aspandiat, a savage giant, you sacrifice burnt horses ...] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 158–159).

В проповеди епископа Исраила сопоставлены два образа – библейский Нимрод и гуннский богатырь Аспандиат. Образ Нимрода выбран проповедником не случайно. Он провел четкие параллели их схожих качеств: 1) Нимрод обладал «исполинским ростом и колоссальной силой» – Аспандиат назван в проповеди «дикий исполин»; 2) в царстве Нимрода имелись его скульптурные изображения – «...велел ... изготовить свои статуи... и назвал их своим именем», Аспандиату в «стране гуннов» также, видимо, как и всем священным персонажам, возводились скульптурные изображения-идолы; 3) племена Вавилонии приносили «жертву его изображению», т.е. поклонялись статуям Нимрода, в «стране гуннов» также приносили жертвенных лошадей Аспандиату в алтарях храмов и перед главным священным деревом.

Главное, что сближает двух персонажей – Нимрода и Аспандиата, исходя из данных источника, состоит в одно-

значности их сущности – Нимрод, будучи героем, «уподобил себя богам» (не являясь богом, он присвоил себе функции богов), Аспандиат, сопоставляемый с Нимродом, назван проповедником «диким исполином», т.е. так же, как и Нимрод, он был мифическим героем, а не богом.

Исследователи допускают, что в образах культурного героя могли отражаться исторические элементы – воспоминания о выдающихся вождях и шаманах (Мелетинский, 1994. С. 27). В связи с этим интересно отметить следующую деталь. Великий князь «страны гуннов» именуется в источнике Алп-Илитвером. С.Г. Кляшторный полагает, что Илитвер – не собственное имя, а титул: «Титул эльтебер... обычен в Центральной Азии тюркского времени для вождей крупных племен и племенных союзов, зачастую сохранявших независимость» (Кляшторный, 1994 а. С. 85; 2006. С. 314). Приставку «алп» к его имени С.Г. Кляшторный переводит как «герой», «алп» в тюркских языках имеет также значение «богатырь», «витязь», «великий, исполин» (Севортян, 1974. С. 139; Сравнительно-историческая грамматика... 2001. С. 662; 2006. С. 583–584). В источнике отмечено, что великий князь гуннов, «...выделяясь силой и доблестью, он прославился на состязаниях, как победитель на греческих олимпиадах, отличившись силой среди всех остальных, он снискал себе великолепное имя доблестное, совершив многие подвиги храбрости...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 127).

Параллель между мифическим образом Аспандиата и личностью великого князя «страны гуннов» просматривается в источнике явственно (Гмыря, 1999 а. С. 190–191). Для обеих персонажей повествования характерны такие качества, как богатырская сила, храбрость, доблесть, совершение подвигов. Вполне возможно, что образ Аспандиата впитал в себя исторические воспоминания гуннов о подвигах вождей и священнослужителей, а личность великого князя «страны гуннов» олицетворялась с образом мифического богатыря, культурного героя Аспандиата. Культ мифического героя, возможно, первоначально гуннов Прикаспия, обозначенного персидским именем Аспандиат, пронизывал всю религиозную систему «страны гуннов» и, как показывает анализ ис-

точника, был одним из основных культов, затмевая в какой-то степени культ верховного божества Тенгри-хана. Возможно, значимость Аспандиата определялась его главной функцией – быть связующим звеном между Средним и Верхним мирами.

Аналогии образам «культурных героев-первопредков» имеются в генеалогических мифах тюрков (Кляшторный, 2006. С. 258). В передаче китайских историков, дед основателя рода тюрков Ашины – Ичжини-нишыду, по поверьям, родившийся от волчицы, «...имел сверхъестественные свойства: мог наводить ветры и дожди» (Бичурин, 1950. VI. 258. С. 222), т.е., вероятно, вызывал дожди во время засух. Он имел двух жен – «дочь духа лета» и «дочь духа зимы». Отец Ашины – Надулу-ше (шад), матерью которого была «дочь духа лета», также имел сверхъестественные способности. Он «...произвел теплоту и чрез то всех прочих спас...» (Бичурин, 1950. VI. 259. С. 222), т.е. тюрков, страдавших в горах от холодных предрассветных рос. Совершив этот подвиг, он был поставлен «государем» над племенем тюрк. С.Г. Кляшторный интерпретировал действия Надулу-шада как принесение огня (Кляшторный, 2006. С. 258), однако в источнике речь идет о «теплоте», а именно – тепле лета, т.е. изменении погодных условий. По легенде, правители племен тюрков были и «первосвященниками», т.е. могли исполнять обряды календарного цикла. Сам Ашина пришел к власти, исходя из легенды, также благодаря особым качествам. При исполнении обряда выбора правителя, состоявшего в необходимости запрыгнуть на большое дерево выше всех претендентов-братьев, «Ашина хотя был малолетен, но вспрыгнул очень высоко, почему братья и признали его своим государем, под наименованием Ахянь-ше» (Бичурин, 1950. VI. 259. С. 222).

Смысл этого обряда состоял в том, что это дерево, несомненно, было священным, оно несло в себе символику мирового дерева, т.е. мирового столба, связывающего Средний мир с Верхним. Запрыгнувший выше всех, в данном случае Ашина, был ближе к божествам Верхнего мира, т.е. становился посредником между ними и тюрками, что давало ему право предводительствовать ими.

По данным Е.М. Мелетинского, «...тотемные предки предстают как существа с двойной зоантропоморфной природой... Человеческий облик однако преобладает» (Мелетинский, 1976. С. 178). Это явление наблюдается и в образе мифического героя «страны гуннов» Аспандиата. В его обозначении (Аспандиат), по всей видимости, имеется указание на тотемное животное — коня, в его облике: «свирепый гигант» (вариант: «дикий исполин»), «свирепый идол Аспандиат» (варианты: «скверный Аспандиат», «отвратительный Аспандиат»), «гигантский и славный Аспандиат» (вариант: «колоссальный богатырь Аспандиат») отразились представления об антропоморфном облике. Е.М. Мелетинский отмечал также, что «...даже там, где тотемизм в качестве социального или религиозного института имеется лишь в виде пережитков, часто сохраняются тотемические классификации и звериные имена мифологических героев, в частности, манифестируют его в качестве медиатора, что поддерживает его символическую роль в разрешении фундаментальных антиномий самой логикой повествования» (Мелетинский, 1976. С. 179).

Также неслучайным представляется указание в источнике на функцию Аспандиата, связанную с разрешением кризисных явлений климатического характера (засуха, обильные дожди). Исходя из логики мифологического мышления, в число важнейших функций культурных героев наряду с другими входило «...установление... режима рек и морей, установление климата...» (Мелетинский, 1976. С. 199).

3. Бог молнии и грома Куар

Имя бога Куара употреблено в источнике только в авторском описании религии «страны гуннов». В изданиях источника в данных о боге Куаре имеются незначительные расхождения. В изданиях 1861 и 1961 гг. речь идет об освящении пораженных молнией людей и материальных объектов: «Если вспышки громовой огненной молнии и небесный огонь [flashes of thundering fiery lightning and ethereal fire] поражали человека или какой-либо материальный объ-

ект [material object], то они считали его или их своеобразной жертвой богу Куару [sacrifice to a god K'uar]» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156); «Также они думали, что почитаемый ими Бог Куар производил искры громоносных молний и эфирные огни. Когда молния поражала человека или другое вещество, они приносили ему жертвы» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193). В издании 1984 г. сообщается об освящении пораженных молнией людей и животных: «Если громогласное огненное сверкание молний, обжигающее эфир, поражало человека или другое животное, то они считали, что это жертва, посвященная богу Куару, и служили ему» (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124).

Поклонение этому божеству отмечено и в первой проповеди епископа Исраила, но обозначено через одно из своих проявлений: «Таким же образом, вы взываете [invoke] как к богу [as a god] к небесной молнии [ethereal lightning], которая сверкает, ярко вспыхивает [flares] при звуках грома [sound of thunder] и называете [call] ее спасителем [a saviour]» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). Переводы в изданиях 1861 и 1984 гг. практически идентичны: «Вы также называете Богом и Спасителем эфирные искры, которые сверкают при гласе грома» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197); «Вы также почитаете богом и называете спасителем молнию небесную, которая сверкает во время грома» (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). В представлениях христианского проповедника образы сверкающей молнии и бога Куара тождественны.

Священнослужители в своей обвинительной речи, обращенной к правителю и знати, также говорили о проявлениях молнии и грома, не называя по имени само божество: «Также мы успокаивали [appeased] для вас буйство [the tumult] небесного грома [ethereal thunder] и молнии [lightning] с туч и сильные дожди [heavy rains]» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). Издание 1861 г.: «Также мы успокаивали вас на счет сильных дождей, небесных сверкающих явлений облаков, грома» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201). Издание 1984 г.: «А

также для вас мы прекращали ливневые дожди и усмиряли громогласное возмущение и сверкание молний с облаков» (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128).

Облик бога Куара в источнике не обрисован. В отличие от описаний других священных персонажей, по отношению к богу Куару в источнике не употреблено никаких определений, указывающих на его антропоморфный облик и человекоподобные проявления. Не упоминаются и идолы в честь этого божества. Однако четко описаны проявления бога Куара в виде природных явлений. Ипостась этого божества представлялась в виде четырех стихий – сверкающей молнии, раскатов грома, небесного огня и дождей. Четыре стихии составляли полный, законченный образ бога Куара, но в описаниях бог Куар обычно обрисовывается в трехстихийном проявлении. В авторском тексте и первой проповеди епископа нет упоминаний о дождях, но присутствуют три других компонента – молния, гром, огонь («громовая огненная молния и небесный огонь» или «воздушная молния, которая вспыхивает при звуках грома»). В то же время в речи священнослужителей нет упоминаний о «небесном огне», но названы гром, молния и сильные дожди («буйство небесного грома и молнии с туч и сильные дожди»).

Исходя из характера природных стихий, через которые проявлялась сущность бога Куара, исследователи определяли этимологию его имени, однако общего мнения по этому вопросу не выработано. Его имя выводилось из самоедских языков в значении «солнце»: «...Куар – имя бога огня, грома и молнии, вскрывается из самоедских (ненецкий – кушвинский хаэр//хаер//хаяр, юрацкий каяр «солнце»), где ар – суффикс множества или величия, а каи//хаи во всех самоедских входит в название грома и молнии с параллелями в финских, где куу//коу//ков «луна» (Зильфельдт-Симумяги, 1988 а. С. 86). В этом же значении – из среднеперсидского языка от «xwar» (См.: Кляшторный, 1994 а. С. 86; Новосельцев, 1990. С. 145). Однако о солнце, являвшемся в «стране гуннов» природным объектом поклонения, в связи с богом Куаром речь в источнике не идет. С богом Куаром, как указывалось, связывались четыре природных явления – молния, гром, небесный огонь и сильные дожди.

С.Г. Кляшторный, определяя Куара как бога-солнце (Кляшторный, 1994 а. С. 86), считал его сущность синкретической, сформированной на основе двух образов: «Унаследованный гуннами на Кавказе, бог Куар, вероятно, оставался богом местного населения, а в пантеоне самих гуннов его образ слился с образом «громовержца» Тенгри-хана» (Кляшторный, 1994 а. С. 86). Однако «громовержцем» бог неба Тенгри-хан нигде в источнике не назван. Бог Куар, как отмечалось, олицетворял четыре природные стихии, но главной в верованиях считалась молния, а гром, небесный огонь и дожди можно признать сопутствующими компонентами проявлений бога молнии Куара.

Из описаний автора, как будет показано ниже, вырисовываются три конкретные функции бога Куара – поражение людей и материальных объектов молнией, ниспослание на землю небесного огня и дождей. Поражение людей и материальных объектов молнией можно интерпретировать как наказующую функцию бога Куара. Но восприятие убитых молнией людей и сожженных ее огнем объектов жертвами богу Куару, т.е. освящение их, предполагает положительную направленность этой функции, как проявление действий самого божества. Ниспослание небесного огня и дождей также может быть воспринято двояко – и как положительное явление (огонь небесный явно обожествлялся, дожди во время засухи спасали посадки), и как отрицательно направленное явление (уничтожение огнем молнии материальных объектов и затяжные ливни в период сельскохозяйственных работ).

В источнике названа еще одна функция бога Куара – быть спасителем, но ее содержание автором не раскрыто. Однако косвенные данные источника позволяют его выявить достаточно полно. В источнике отмечено, что священнослужители приписывали себе способности вызывать дожди в период засух и прекращать ливневые дожди, т.е. вызывать солнце. Информация об этом имеется как в обвинительной речи священнослужителей, так и в авторских комментариях к событиям христианизации. Священнослужители, упрекая правителя «страны гуннов» в намерении уничтожить главное священное дерево, напомнили ему о его функциях и

функциях других священных деревьев: «...мы силою их наводили вам во время знойной засухи и сильных жаров дожди, которые прохлаждали жар знойный, освежали растения и зелень, и созревали плоды в наслаждение и пищу вам. Также мы успокаивали вас на счет сильных дождей, небесных сверкающих явлений облаков, грома» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201). В издании 1961 г. описана та же функция священнослужителей. Но в качестве божественной силы, через которую действовали священнослужители, указаны не священные деревья, а священный персонаж Аспандиат: «...во время обжигающих засух [scorching droughts] и сжигающего зноя [burning heatwaves] мы приносили [brought] вам дождь [rain] через его [his] силу [power], дождь, который охлаждал чрезмерную жару [the excessive heat], делал зелеными растения [the plants] и деревья [trees] и соками наполнял плоды [the fruit] для вашего удовольствия [delight] и питания [nourishment]. Также мы успокаивали для вас буйство небесного грома [ethereal thunder] и молнии [lightning] с туч и сильные дожди [heavy rains]» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). В издании 1984 г. силой, используемой священнослужителями для проведения этих обрядов, как и в издании 1861 г., названы священные деревья, что представляется верным по смыслу повествования. Священнослужители в данном пассаже говорили о функциях священного дерева, которое собирались срубить: «... во время засухи палящей и в знойные, жаркие дни мы силою их вызывали дожди, которые охлаждали сильный зной, поили растения и саженцы, наполняли [соками] плоды на съедение вам и в наслаждение. А также для вас мы прекращали ливневые дожди и усмиряли громогласное возмущение и сверкание молний с облаков» (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

В передаче автора эти обряды (вызовы дождя и солнца) определялись как «фантастические видения»: «И иногда они вызывали [conjure up] фантастические видения [fantastic visions] и заставляли проливаться сильные дожди [heavy rains], а затем снова засуху [dry], причем с дьявольскими [devilish] и сатанинскими [satanical] извращениями [perversions]» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). В

изданиях 1861 и 1984 гг. проведение этих обрядов передано практически идентично: «Иногда они, отводя людям глаза, показывали страшные дожди; иногда же дьявольскими и бесовскими силами осушали их страшным зноем...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 202–203); «Они же своим сатанинским и дьявольским заблуждением порой на виду у всех устраивали видимость проливных дождей и засухи, иссушающей землю...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129). Сверкание молний, удары грома и дожди – все это проявления бога Куара. Его функция «спасителя» со всей очевидностью состояла в защите от стихийных бедствий – уничтожающего действия засух и ливневых дождей. От бога Куара во многом зависило благополучие «страны гуннов», которое в значительной степени связывалось с сохранением «растений и деревьев», т.е. земледельческой деятельностью населения.

Сам обряд вызова дождя во время затяжных засух, переданный в изданиях источника глаголами «наводили» (варианты – «приносили» и «вызывали»), в источнике не описан, как и обряд вызова солнца. В них к тому же имеются разночтения о проведении последнего. В издании 1861 г. действие передано словосочетанием «успокаивали вас», т.е. правителя и знать, проводя обряд прекращения ливней. В издании 1961 г. иной смысл: «успокаивали» проявления грома, молнии и дождей. В издании 1984 г. указано, что священнослужители «прекращали» дожди и «усмиряли» молнии. Содержание этого пассажа в двух последних изданиях ближе к сущности обряда, направленного на сведение к минимуму проявлений бедствия.

Основное содержание обрядов, направленных против указанных стихий, состояло, видимо, в жертвоприношениях, как и другим священным персонажам и объектам (Тенгри-хану, Аспандиату, священным деревьям). Однако указание на то, что освященными жертвами богу Куару считались и пораженные молнией люди, дает возможность предположить, что на определенном уровне развития «страны гуннов» в прошлом в жертву богам приносились и люди. Священными становились и пораженные молнией материальные объекты (видимо, дома, высокие деревья), также

считавшиеся жертвами, вернее, дарами богу Куару. Использование в издании 1961 г. глагола «взываете» по отношению к богу Куару (в изданиях 1861 и 1984 гг. употреблено словосочетание «называете богом». – Л.Г.) дает возможность интерпретировать эти данные источника как проведение молений, обращенных к этому божеству.

Из-за разночтений в изданиях источника невыясненным остается статус пораженных молнией людей и объектов. В изданиях 1961 и 1984 гг. пораженные молнией люди и объекты названы жертвами бога Куара, т.е. они приобретали статус священных. В издании 1861 г. смысл иной – при поражении молнией людей и объектов богу Куару приносили жертвы. Данные первых двух изданий представляются более реально передающими сущность ритуальных действий, связанных с освящением людей и объектов, пострадавших от стихийного явления. Жертвоприношение делалось, видимо, в связи с проведением обрядов вызова дождя. Следует отметить явно непассивную позицию священнослужителей по отношению к проявлениям бога Куара. По данным источника, они «наводили» («приносили», «вызывали») дожди, «прекращали и усмиряли» ливневые дожди, что свидетельствует о высокой самооценке деятелями религии своей функциональной практики. Некоторые данные источника свидетельствуют о наличии в «стране гуннов» культовых объектов, связанных с именем бога Куара (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165–166).

4. Женские образы

В литературе установилось мнение о том, что в пантеоне «страны гуннов» имелось одно женское божество, обозначенное у Мовсеса Каланкатуаци именем древнегреческой богини любви и красоты Афродиты (Кляшторный, 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 87; 2000 б. С. 162; 2006. С. 255, 316). Исследователи обычно ссылаются на два пассажа источника, в которых автор упомянул имя этой древнегреческой богини. В первом, относящимся к описанию религии «страны гун-

нов», автор дал негативную оценку брачным обычаям, практиковавшимся в «стране гуннов», которые были связаны с поминальным обрядом, а именно, близкородственным бракам – женитьбе сына на вдове отца, или брата на вдове брата (левиратные формы брака). В издании 1861 г. текст этого пассажа имеет следующее содержание: «Также *преданные афротидиным желаниям* (курсив наш. – Л.Г.) согласно языческим нравам своим, они брали в супружество жену отца...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XL. С. 194). Автор, не поняв смысл этого обычая, объяснил его любвеобильностью гуннов, аналогичной, по его мнению, известным из мифов наклонностям древнегреческой богини Афродиты. В издании 1984 г. содержание этого пассажа практически то же: «И еще *преданные похотливым желаниям [присущим Афродите]* (курсив наш. – Л.Г.), по диким языческим нравам своим жен отцов своих брали себе...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Но подстрочный перевод фразы, связанной с именем Афродиты, приведенный в примечании, четче указывает на эту оценку автора. Вместо «преданные похотливым желаниям» в источнике стоит «*сладострастием присущим [богине] Афродите*» (курсив наш. – Л.Г.) (Смбатян, 1984 б. Прим. 154. С. 213). В издании 1961 г. передан основной смысл этой информации автора без упоминания имени Афродиты: «Они также были невоздержанны сексуально [sexually], и в согласии с их языческими [heathen], варварскими [barbarous] традициями [customs] они женились на жене своего отца...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Таким образом, в этом разделе источника речь о женской богине в пантеоне «страны гуннов» не идет (Гмыря, 2007 д. С. 69).

Этот же обычай левиратных браков, по данным Мовсеса Каланкатуаци, критиковал в своей первой проповеди албанский епископ Исраил, проводивший христианизацию населения «страны гуннов» в 682 г., однако прямо не указывая на него, но приводя соответствующие примеры из библейских сюжетов о вредоносном действии как музыкальных инструментов, «...которыми призывали к идолопоклонству и возбуждали страсти к прелюбодеянию», так и обычая двоеженства: «Ведь как убийство произошло от сатаны, так и

двоеженство, и создание музыкальных орудий следствие его же, искусителя, подстрекательства...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126).

Во втором пассаже, на который ссылаются исследователи, автором описаны обряды, направленные на наведение наказания или смерти епископу Исраилу, давшему распоряжение срубить главное священное дерево «страны гуннов». В изданиях 1961 и 1984 гг. священнослужители, выполнявшие их, обозначены как принадлежащие к окружению Афродиты. Издание 1861 г.: «Тогда колдуны, чародеи и жрецы Афродиты (курсив наш. – Л.Г.) стали производить бешеные чародейства, ложно призывая землю (курсив наш. – Л.Г.), совершали пустоту и суесловие, но ничего не могли сотворить ложным и суетным искусством своим» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. XLI. С. 202). Издание 1984 г.: «Тогда колдуны, ворожеи и чародеи [слуги богини] Афродиты (курсив наш. – Л.Г.) начали свое неистовое колдовство, стали обращаться к земле (курсив наш. – Л.Г.), с лживыми призывами, произнося вздорные и бессмысленные восклицания, но ничего не могли поделаться своим лживым и суетным искусством» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). Именно это упоминание Афродиты в тексте источника интерпретируется исследователями как, во-первых, указание автора на наличие в религии «страны гуннов» женской богини и, во-вторых, на аналогичность ее функций функциям древнегреческой богини любви и красоты Афродиты. В издании 1961 г. в этом пассаже вместо имени собственного Афродита употреблено прилагательное «aphrodisiac» [возбуждающий, сладострастный], относящееся к оценке обрядовых действий священнослужителей: «Тогда чародеи [sorcerers] и колдуны [wizards] и заклинатели [magicians] начали в неистовом [frenzied] возбуждающем [aphrodisiac] колдовстве [witchery] (курсив наш. – Л.Г.) исполнять заклинания [incantations] и лживую [false] геомантию [geomancy] (курсив наш. – Л.Г.) (и произносили слова [spells] и бормотания [mumblings]), но не смогли ничего достичь своим лживым [false], ошибочным искусством [erroneous arts]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162–163). Прямое указание автора на то, что священно-

служители в своих обрядах обращались к земле как священному объекту – «призывали землю» (вариант: «обращались к земле») или выполняли обряд, в котором была задействована земля (Басилов, 1993. С. 57–59), свидетельствует о том, что специфика их деятельности была связана не с той богиней, которую, как полагают, именовали Афродитой, а с другой – богиней Земли (Гмыря, 2007 д. С. 70). О таком разряде священнослужителей, функция которых заключалась в исполнении обрядов, связанных со священной Землей, упоминал в своей первой проповеди перед жителями города Варачана, столицы «страны гуннов», и епископ Израил, упрекая аудиторию в вере их ритуальной деятельности. В издании 1861 г. текст следующий: «...блуждаете по непробитой стезе обмана колдующих знахарей, и землю призывающих чародеев...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197). В издании 1961 г. текст идентичен: «...из-за обмана очаровывающих чародеев [spell-binding sorcerors] и геомантных [geomancing] колдунов [wizards]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 158). Издание 1984 г.: «...поддавшись обману колдунов и чародеев, ворожителей халдеев...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). Халдеями в некоторых местах Библии обозначены ученые мужи, главным образом астрологи. Термин происходит от наименования древних жителей Вавилона – халдеев, жрецы которых активно занимались астрономией (Библейский словарь. 1989. С. 471). Исследователь текста этого издания, видимо, указал на один из разрядов священнослужителей «страны гуннов», занимавшихся гаданием по звездам. Но в других изданиях (1861 и 1961 гг.) приведен точный перевод названия священного объекта, к которому обращались священнослужители – Земля.

В тексте источника нет указаний на персонификацию священной Земли в мифологии «страны гуннов». Автор нигде не назвал ее богиней или священным объектом поклонения. В проповеди епископа Израила осуждено поклонение жителями «страны гуннов» «творениям» как религиозная практика – огню, водам, луне, солнцу, среди них земля как священный объект не названа, но при этом она отмечена в перечне объектов, сотворенных Богом вместе с солнцем, лу-

ной, небом и морем (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127). В издании 1961 г. небо и земля среди творений Бога не перечислены (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159).

Образ священной Земли в религии «страны гуннов» явно не антропоморфен, в тексте нет даже намека на какие-то его человекообразные черты. При проведении обрядов, в которых была задействована священная Земля, жрецы обращались к сакрализованному объекту природы. Они «призывали» образ Земли, произносили какие-то тексты особым способом и «бормотания», т.е. обращались к священному объекту со специальными, закодированными текстами.

Образ священной Земли был привлечен в обрядах, направленных на вызов наказания епископу Исраилу, повелевшему уничтожить языческие святыни в городе Варачане. В качестве наказания могли последовать наведение на него страшной болезни (бешенство) или лишение жизни. О других функциях священной Земли будет сказано ниже. Причем, церемония по своей значимости становилась судьбоносной для всего социума. От ее результатов зависел выбор исторического пути «страны гуннов». Как обещал ее правитель, при удачном проведении этих обрядов страна должна была возвратиться к традиционным верованиям (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201–202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). В этот переломный момент священнослужители обратились к священному образу Земли, хотя в «стране гуннов» главными были культы бога Тенгри-хана, бога Куара, священных деревьев.

Священный объект Земля был, несомненно, связан с земледельческим плодородием (Гмыря, 1986. С. 92; 1995. С. 221). В источнике отмечена значительная роль в религиозной практике населения «страны гуннов» обрядов «вызова дождя» и «вызова солнца» (прекращение ливней), направленных на обеспечение урожайности полей и садов «страны гуннов», в которых произрастали «растения и саженцы» с плодами (вариант: растения и деревья с плодами). Но функции сакрального природного объекта Земли несли в себе, видимо, не только положительные деяния (растительное

плодородие), но и отрицательные – лишение жизни людей, наделение их тяжелыми болезнями. Возможно, что эта специфика обуславливалась плотной связью Среднего мира, символом которого была священная Земля, с Нижним, миром предков. Соблюдение традиций, заветов предков, обеспечивало, по религиозным представлениям, стабильное существование социума «страны гуннов». Нарушение их (уничтожение главного символа страны священного дерева) вело к ее гибели. Отсюда жесткость наказания, которое, по поверьям, посылалось божествами во всех случаях нарушения религиозных устоев, что отмечено в источнике (Гмыря, 2007 д. С. 71).

В литературе образ женской богини «страны гуннов», понимаемый как переданный именем греческой богини Афродиты, сопоставляется с древнетюркской богиней Умай (Кляшторный, 1981. С. 133; 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 87; 2006. С. 316). Богиня Умай относится исследователями к божествам Верхнего мира (Кляшторный, 2006. С. 255), хотя ее связывают и со Средним миром (Стеблева, 1972. С. 215), а также относят ее образ к амбивалентным (Сагалаев, 1990. С. 24). Она – богиня плодородия и новорожденных, она ведала рождениями «сынов человеческих», но у нее имелись и иные, как бы напрямую не относящиеся к ее основным сферам творения функции – покровительство воинам, охотникам, пастухам (Кляшторный, 1976. С. 263; 1981. С. 133; 2006. С. 255, 338; Сагалаев, 1990. С. 22–24, 26).

Первичные значения термина «Умай» – 1) «плацента, послед», 2) «богиня-мать» (Сравнительно-историческая грамматика... 2001. С. 731; 2006. С. 569). В имени богини заключена главная ее функция – рожать все живое, даровать жизнь (Стеблева, 1972. С. 215; Неклюдов, 1981. С. 199; Сагалаев, 1990. С. 25). В древнетюркском пантеоне богиня Умай занимала очень высокое положение. Тенгри и Умай – это божественная чета (Кляшторный, 1981. С. 133; 1984 а. С. 19; 2006. С. 255; Сагалаев, 1990. С. 22). И если Тенгри в тюркской мифологии ведал судьбами людей, то Умай – рождениями людей (Кляшторный, 1984 а. С. 19), она также давала жизнь зверям и птицам (Сагалаев, 1991. С. 61). Однако образ богини Умай не был однозначным. Умай не

только санкционировала рождение живого, рождала все живое, но в ее власти было и лишение потомства (она похищала и пожирала младенцев) (Сагалаев, 1991. С. 61). Мифология тюркоязычных народов Урала и Южной Сибири насыщена множеством примеров противоположных действий богини Умай: она помогает роженице; она защищает грудного младенца от злых духов; она может задушить ребенка в утробе матери; она могла отречься от ребенка, и злые духи пожирали грудного младенца (Сагалаев, 1991. С. 67; Поталов, 1973. С. 272–274; 1991. С. 288–291; Басилов, 1994 б. С. 547; 2000 б. С. 547).

Богиня Умай, по представлениям тюркоязычных народов, обитала на горе, в пещере, узкой расщелине, т.е. с ней ассоциировались объекты, связанные с землей (Сагалаев, 1990. С. 24–26). К примеру, по поверьям тюрков Алтая, богиня Умай обитает на горе Сумер, с которой отождествляется высочайшая вершина Алтая – трехглавая гора Белуха (Войтов, 1996. С. 74). Буряты называли «...материнским чревом пещеры, к которым женщины обращались с просьбами о даровании потомства» (Традиционное мировоззрение... 1989. С. 21; Сагалаев, 1991. С. 25). В тюркской мифопоэтической традиции всякий алломорф земного лона – укромное место, пещера, расщелина в скале и т.д., является местом, где зарождается новая жизнь (Традиционное мировоззрение... 1989. С. 21; Сагалаев, 1991. С. 25), что подтверждает неразрывную связь богини плодородия с землей.

Можно предположить, что богиня-мать «страны гуннов» имела свое воплощение в образе священной Земли (Гмыря, 1995. С. 221, 227–228), но, как показано выше, этот образ олицетворял главным образом растительное, земное плодородие. С воспроизводством населения связывался другой священный женский образ – главное священное дерево, считавшееся «...как бы главой и матерью (родительницей) [the chief and mother] среди всех высоких деревьев...». Именно его в «стране гуннов» считали «дарителем жизни (животворцем) [life-giver]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). Священное дерево даровало рост населения «страны гуннов» – «...увеличение [increase] нашего народа...». В фольклоре тюрко-монгольских народов «...дерево

служило местом обитания и семантическим заместителем женского божества – подательницы жизни» (Традиционное мировоззрение ... 1988. С. 127). Возможно, и в мифологии «страны гуннов» главное священное Дерево считалось местом обитания богини-матери, ее символом.

Исходя из данных источника, следует заключить, что образ тюркской богини Умай не был четко обозначен в мифологии «страны гуннов», напротив, в ней выписаны два женских священных образа – священная Земля и священное Древо-мать (Гмыря 2007 д. С. 71). В тюркской мифологии существовал сдвоенный образ Земли-Воды, олицетворявший Средний мир, населенный людьми и животными (Кляшторный, 1981. С. 134). По данным китайских источников, почитаемая тюрками священная гора именовалась «бог Земли» (Liu Mau-tsai, 1958. S. 10). С ним можно сопоставить образ священной Земли в «стране гуннов», но он дифференцирован от другого образа – священной Воды (Вод) и поэтому их отождествление не может быть явным. Данные Мовсеса Каланкатуаци зафиксировали в женских священных образах – Земле и Древо-матери, видимо, мифологические представления как тюркоязычных номадов Прикаспия, так и местных кавказских племен, чьи земледельческие традиции уходят в глубокую древность.

5. Боги дорог

В источнике боги дорог, как отмечалось, упоминались только в авторской характеристике религии «страны гуннов», причем в пассаже, где перечислены священные объекты природы – огонь, вода, луна и другие «творения». Название богов этой категории снабжено определением, указывающим на нечеткость представлений об их функциях автора повествования. В изданиях источника оно передано по-разному. Издание 1861 г.: «Они приносили жертву огню и воде, и поклонялись *некоторым* (курсив наш. – Л.Г.) богам путей, также луне и всем творениям, которые в глазах их казались удивительными» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193–194). Издание 1961 г.: «Они приносили жертвы [sacrifices] огню и воде [fire and water] и *некто-*

рым (курсив наш. – Л.Г.) богам дорог [certain gods of the roads] и луне [the moon] и всем творениям [creatures], существование которых в глазах их казалось каким-то образом удивительным» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). Издание 1984 г.: «Они приносили жертвы огню и воде, поклонялись *каким-то* (курсив наш. – Л.Г.) богам дорог, и луне, и всем творениям, которые в глазах их казались удивительными» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Наиболее приемлемым представляется определение «каким-то» (издание 1984 г.) как указывающее на существование различных разрядов богов дорог в религии «страны гуннов». Это определение свидетельствует также об отсутствии у автора четких представлений о сущности этих божеств. По данным источника, божества дорог были представлены в пантеоне множественным числом. Их функции были связаны с дорожными коммуникациями, но, возможно, в вещественном и сакральном проявлениях. Они могли быть как покровителями путников (торговцев и воинов), так и служить коммуникативными агентами, посредством которых осуществлялась связь между Верхним и Средним мирами.

С.Г. Кляшторный уверенно отмечает сходство «богов путей» гуннов Прикаспия с двумя божествами древнетюркского пантеона Йол-Тенгри (бог путей) (Кляшторный, 1981. С. 135; 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 87; 2006. С. 256, 316). На основе надежных источников, каковыми являются древне-тибетский «Каталог княжеств» (VIII в.) и рунический текст на бумаге «Гадательная книжка» (первая пол. X в.), обнаруженных в пещерной библиотеке Дуньхуана, С.Г. Кляшторный определил место Йол-Тенгри в древнетюркском пантеоне и функции, отводимые им (Кляшторный, 1981. С. 135–136; 1994 а. С. 84; 2006. С. 256–258). В «Каталоге княжеств» упомянут «бог тюрков Йол-Тенгри» (Кляшторный, 1981. С. 135; Uray, 1979. P. 299–300), который почитался. В «Гадательной книжке» названы два божества этого плана – «бог путей на пегом коне» и бог путей на «вороном (коне)» (Гадательная книжка. 2. С. 85; 73. С. 90; Кляшторный, 1981. С. 134; 2006. С. 256). По данным источника, один Йол-Тенгри дает человеку божественную благодать,

душу, другой – восстанавливает и устраивает государство (Малов, 1951. С. 85, 90). С.Г. Кляшторный полагает, что «боги путей» древних тюрков – это божества-помощники бога Неба Тенгри, они его посланцы и исполнители его воли. Они постоянно находились в пути, связывая Верхний и Средний миры (Кляшторный, 1994 а. С. 84). В некоторых изданиях источника они обозначены как боги судеб (Малов, 1951. С. 85, 90; Кляшторный, 2006. С. 282, 285).

Боги дорог «страны гуннов» Прикаспия, возможно, имели более широкие функции, являясь покровителями, защитниками от всякого неблагополучия в период сезонных перекочевок скотоводов (Гмыря, 1986. С. 97; 1995. С. 238–239). В этой связи интересно отметить тесное переплетение фаллического культа с почитанием богов дорог у японцев. В мифологии японцев боги дорог обитали на небесах, в их функцию входило сопровождение посланцев богов на землю (Ксенофонтова, 1981. С. 76). Символы же фаллического культа (изображения фаллоса), которым приписывалась защитная функция, устанавливались на развилках и обочинах дорог, на концах мостов. В силу своего нахождения фаллические божества стали восприниматься со временем как покровители путников и путешественников, им приносили жертвы (Ксенофонтова, 1981. С. 77). Может быть, о подобных божествах, заключавших в себе функцию охраны от всякого неблагополучия, говорил автор повествования о религии «страны гуннов», упоминая «богов дорог» (Гмыря, 1986. С. 97). Возможно также, что в представлениях населения эти боги обеспечивали перемещение умершего в иной мир – на «тот свет», помогая и способствуя этому (Гмыря, 1986. С. 97). В древнетюркской мифологии, помимо божеств Верхнего и Среднего миров, имелся персонаж Нижнего мира по имени Эрклиг-хан, запечатленный в некоторых рунических текстах (Кляшторный, 1994 а. С. 83; Кляшторный, 2006. С. 310). Он являлся владыкой Нижнего мира, его функция определена в источниках как бога, «разлучающего» людей и посылающего к ним «вестников смерти» (Кляшторный, 1994 а. С. 83; 2006. С. 310). Возможно, что у древних тюрков функция богов путей была очень широкой. Это, скорее всего, были посланники богов Верхнего и Ниж-

него миров, т.е. вестники, приносящие решение богов о своем ниспослании благодати или наказания населявших Средний мир. Боги путей древних тюрков в широком смысле – это «вестники» воли богов. Не исключено, что такая же широкая функция существовала у «богов дорог» «страны гуннов» Прикаспия.

Исследователями предпринимались попытки стратификации божеств тюркского пантеона. Так, И.В. Стеблевой было выделено четыре уровня ранжирования божеств: высший – отводился богу Тенгри, второй – богине Умай, третий – сдвоенному божеству Земле-Воде и четвертый соотнесен неотчетливо или со священными предками, или с черным божеством Эрлик (Стеблева, 1972. С. 213–218). Тенгри автором соотнесен с небом, Умай – с землей, с ней же – духи Земли-Воды (Стеблева, 1972. С. 215–216). Иная система стратификации (С.Г. Кляшторный) пантеона построена на трихотомической концепции устройства макрокосма, включавшая представления о Верхнем, Среднем и Нижнем мирах, между которыми были распределены божества, «сыны человеческие» и животные (Кляшторный, 2006. С. 248). Как отмечалось, с Верхним миром связывались два божества – божественная супружеская пара Тенгри и Умай, со Средним миром – «священная Земля-Вода», с Нижним миром – Эрклиг, владыка мира мертвых (Кляшторный, 2006. С. 338, 254–255). Божества пути являлись посланниками бога Неба и связующими образами между Верхним и Средним мирами. Вторая концепция стратификации пантеона древних тюрков не предполагает наличия соподчиненности божеств, однако признает главенство Тенгри в пантеоне (Кляшторный, 2006. С. 247). Эта концепция наиболее адекватно соотносится с характером данных письменных источников о божествах пантеона, в том числе учитывает неявность их функций и прямых указаний на ранжирование (Кляшторный, 2006. С. 247).

На основе имеющихся данных пантеон персонифицированных священных персонажей религии «страны гуннов» восстанавливается в достаточно развитой форме. Он стратифицирован – выделено верховное божество Тенгри-хан, обрисованы и другие персонажи пантеона – женское божество

Земли, бог молнии и грома Куар, боги дорог и священный персонаж Аспандиат. В религиозных представлениях обозначены сферы проявлений каждого из божеств – небо (Тенгри-хан), молния, гром, дождь (Куар), земля (богиня Земли), божественные пути (боги дорог). Хотя функции каждого из божеств обозначены, но они еще недостаточно разграничены и четко не выражены, что, возможно, связано с особенностями источника, данные которого являются опосредованными, переданными через восприятия иностранных информаторов. В верованиях «страны гуннов» четко выделена главная сфера поклонения – небо, что проявилось в ранжировании божества Неба как главного.

ГЛАВА 10

СВЯЩЕННЫЕ ОБЪЕКТЫ И СИЛЫ ПРИРОДЫ

В религиозной системе «страны гуннов» помимо священных персонажей были задействованы также священные объекты и силы природы, обозначенные у Мовсеса Каланкатуаца как «творения» богов. Их перечень, видимо, был обширен. Автор отметил, что население поклонялось «всем творениям» [all creatures], существование которых им казалось удивительным (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). В авторском описании религии среди «творений», которым поклонялись в «стране гуннов», названы огонь [fire], вода [water] и Луна [the Moon] (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Епископ Исраил в своей первой проповеди наряду с другими категориями верований осудил и поклонение «творениям», причем с этого он начал проповедь, перейдя далее к разоблачению никчемности других категорий верований (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XL. С. 194; Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XL. С. 125; Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. Р. 157). Сам перечень священных «творений», от поклонения которым епископ призвал гуннов отказаться, как отмечалось, был оглашен им в конце проповеди. К ним епископ отнес Солнце [the sun], Луну [the moon] и воды [the waters] (Мовсес Каланкатуаца I. Кн. II. Гл. XL. С. 198; Мовсес Каланкатуаца II. Кн. II. Гл. XL. С. 127; Мовсес Каланкатуаца III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). Общими в перечнях автора повествования и епископа являются Луна и воды. Албанский автор не назвал Солнце, а епископ не упомянул священный огонь.

На особую значимость священных «творений» природы в религиозной системе «страны гуннов» указывает тот факт, что из восьми категорий верований, отмеченных епископом в первой проповеди – 1) творения; 2) Аспандиат; 3) молния; 4) идолопоклонство; 5) Солнце и Луна; 6) воды; 7) листовенные деревья; 8) амулеты – пять относились к объектам и силам природы.

1. Солнце и Луна

О поклонении Солнцу, как отмечалось, говорил только епископ Исраил, в авторском описании религии данных об этом объекте нет. Причем христианский проповедник называл астральный объект Солнце в паре с Луной. Он призывал слушателей его первой проповеди отказаться от поклонения Солнцу и Луне: «Не поклоняйтесь [worship] Солнцу [the Sun] и Луне [the Moon], но поклоняйтесь Богу, который создал Солнце и Луну и море [the sea] и все, что в них...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). В изданиях 1861 и 1984 гг. к творениям Бога отнесены, помимо Солнца, Луны и моря, также небо и Земля (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127). Автор повествования указал только на один священный астральный объект – Луну [the Moon], причем в изданиях 1861 и 1984 гг. употреблен по отношению к нему глагол «поклонялись» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193–194; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124), в издании 1961 г. говорится о принесении Луне жертв [sacrifices] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). Характер жертв священным астральным объектам в источнике не описан. Албанский проповедник, основываясь, видимо, на библейских заповедях, предрекал поклонникам этих астральных объектов наказание в форме неугасимого огня: «...те, которые поклоняются [worship] Солнцу [the Sun] и Луне [the Moon], унаследуют вечный огонь неугасимый [unquenchable fire]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). В изданиях 1861 и 1984 гг. – тот же смысл (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127). Понятие неугасимого

огня в Библии является символическим обозначением «неотменяющегося наказания, истребления и разрушения» (Библейский словарь. 1989. С. 286).

Возможно, что роль астральных культов была не столь велика в функционировании политического образования «страны гуннов». В авторском перечне религиозных святынь «страны гуннов» Луна помещена восьмой, практически завершая его. Ей предшествовали последовательно вода, огонь, обряды поминания умерших, священный персонаж Аспандиат, боги Тенгри-хан и Куар. Вслед за Луной автор упомянул только обобщенное понятие «творения» и описал обычай левирата, также связанный с обрядом поминания умершего. В перечне из восьми запретов на проявление языческих верований, оглашенном епископом, поклонение Солнцу и Луне занимало пятую позицию, вслед за ними названы воды, лиственные деревья и амулеты. Упоминание в авторской интерпретации религии «страны гуннов» только одного солярного объекта – Луны, выступающей в мифологиях всех народов мира в дуалистической паре с Солнцем (Иванов, 2000 а. С. 78), может свидетельствовать о значимости Луны как священного объекта в религиозных представлениях ее населения и неразвитости культа Солнца. Исследователи отмечают снижение роли Луны как священного объекта в развитых религиях при сохранении этого образа как мифологического символа (Иванов, 2000 а. С. 80). Нарастание роли Солнца как объекта поклонения, напротив, относится, как установлено, к «...позднейшим этапам мифологии в обществах, имеющих развитый аппарат власти и достаточно продвинутую технологию» (Иванов, 2000 б. С. 461). В государствах, характеризующихся возрастанием функций священного царя, Солнце включено в пантеон в качестве главного божества или одного из них (Иванов, 2000 б. С. 461). Мотивы и символика солнечных мифов сохраняются и в раннем средневековье в качестве «...элементов государственного ритуала и мифопоэтической образности, связываемой с реальными царями» (Иванов, 2000 б. С. 462).

Неразвитость солярного культа в религии «страны гуннов» 80-х гг. VII в. была, видимо, обусловлена статусом правителя, носившего титул эльтебер. Его авторитет, как

отмечалось, основывался на личных достижениях и подвигах в общественно значимых событиях, а не на обожествлении его личности и обладании высокой властью.

В государстве хунну, к примеру, власть шаньюя была освящена божественным авторитетом (Кляшторный, 1983. С. 172). Его называли «сыном Неба». Шаньюй Лаошан-Гиюй (174–161 гг. до н.э.) официально именовал себя так: «Рожденный небом и землею, поставленный солнцем и луною, Хуннский Великий Шаньюй...» (Бичурин, 1950. I. 28. С. 58). Данность власти гуннскому шаньюю напрямую связывалась с божествами Солнца и Луны. По сведениям китайских источников, глава гуннского государства Модэ (209–174 гг. до н.э.) начинал день с поклонения Солнцу, а заканчивал поклонением Луне: «Шаньюй утром выходит из лагеря поклоняться восходящему солнцу, ввечеру поклоняться луне» (Бичурин, 1950. I. 16. С. 50), т.е. правитель поклонялся Солнцу как символу зарождающегося дня, как некоему началу.

То же относилось и к Луне как к объекту поклонения. Различные фазы Луны у хуннов соотносились с удачей в делах или наоборот – неудачей. Китайские историки отмечали, что хунны «к полнолунию идут на войну; при ущербе луны отступают» (Бичурин, 1950. I. 16. С. 50).

У племен ухуань китайские авторы также отмечали обожествление Солнца и Луны (Неклюдов, 1981. С. 188): «...приносят жертвы небу, земле, солнцу, луне, звездам и покойным старейшинам, которые прославились своими подвигами» (Бичурин, 1950. II. 154. С. 144).

Такой же божественной, но исходящей от божества Солнца, считалась власть правителей империи европейских гуннов (Голден, 1993. С. 266; Maenchen-Helfen, 1973. P. 270–274). Царь гуннов Аттила, к примеру, не только обожествлялся, но в представлениях подданных уподоблялся солнечному божеству. У Приска Панийского, писавшего в 70-х гг. V в. и участвовавшего в византийском посольстве 448 г. к правителю европейских гуннов Аттиле, имеется интересное сообщение о том, что вождь акациров, находившихся под властью гуннов, свое нежелание прибыть к Аттиле мотивировал тем, что «...трудно человеку явиться перед ли-

цом бога: ведь если даже на солнечный диск нельзя посмотреть пристально, то как может кто-либо невредимо лицезреть величайшего из богов?» (Приск Панийский II. С. 684).

Верховный правитель Западнотюркского каганата Тонябгу-каган, обозначенный у Мовсеса Каланкатуаци как Джебу-хакан (30-е гг. VII в.) так же, как и царь гуннов Атила, отождествлялся тюрками с Солнцем. Его сын, называемый в источнике «царевич Шат», в клятве именем отца напрямую связывал образ кагана с солнцем: «Клянусь тебе солнцем отца моего Джебу-хакана...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89). Его самого подданные величали «Бог Шат» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XIV. С. 89).

Китайские историки также засвидетельствовали у тюрков наличие культов Солнца и Луны, аналогичных хуннским. Они отмечали «...благоговение к стране солнечного восхождения» (Бичурин, 1950. VI. 270. С. 230) и приурочивание набегов к полнолуниям (Бичурин, 1950. VI. 269. С. 230). Образ священного Солнца использовался и при возведении государя тюрков на престол: по солнцу кругом проносили претендента на престол девять раз (Бичурин, 1950. VI. 268. С. 229; Стеблева, 1972. С. 224). У орхонских тюрков существовала солярная система ориентации (Кляшторный, 2006. С. 244), так, в надписи в честь Кюль-тегина местопребывание восточных племен, участвовавших в церемонии соблезнования, обозначено так: «...(пришли) спереди, из (страны) солнечного восхода, народ степи Бёклийской...» (Памятник Кюль-тегина II. 4. С. 36). В тюркских языках сохранились имена со значением «Солнце – бог» и «Луна – бог», что свидетельствует об обожествлении этих солярных объектов в древности (Сравнительно-историческая грамматика... 2001. С. 707; 2006. С. 332, 337).

В отличие от хуннов и европейских гуннов у тюрков данность власти правителя (кагана) связывается не с божеством Солнца, а с божеством Неба. С.Г. Кляшторный отмечал, что орхонские рунические надписи древних тюрков (первая половина VIII в.) «...постоянно декларируют небесное происхождение каганского рода» (Кляшторный, 1994 а. С. 88; 2000 б. С. 163). В рунических надписях указывается, что «Небо ... возвысило их (кагана и его жену катун. – Л.Г.)

(над народом)...» (Памятник Кюль-тегина II. 11. С. 37), т.е. поставило правителем; «Небо, дарующее (ханам) государства, посадило меня самого, надо думать, каганом...» (Памятник Кюль-тегина II. 25. С. 39); «Небо, пожалуй, так сказало: я дало (тебе) хана...» (Памятник Тоньюкука. 2. С. 65). В эпических сказаниях тюрков данность власти правителя также выводится из благодеяний священного Неба (Трепавлов, 2006. С. 328, 351).

По данным источников, верховный правитель хазар (каган) также обладал сакральностью (Голден, 1993. С. 223–227; Петрухин, 2001. С. 74–75; Цукерман, 2002. С. 521; Степанов, 2002. С. 90–91 и др.). Обряд приветствия кагана у хазар, описанный персидским автором нач. X в. Ибн Фадланом, тождественен обряду приветствия кагана у тюрков (Гмыря, 2007 а. С. 181–182): «...ни один из его подданных не видит его иначе, как павши ниц на свое лицо, поклонясь ему, и не поднимает своей головы, пока он не проследует мимо него» (Ибн Фадлан. С. 147). Ал-Истахри (сер. X в.) также отмечал обожествление личности и власти кагана у хазар: «У хакана власть номинальная, его только почитают и преклоняются перед ним при представлении» (Ал-Истахри. С. 51). Обряд приветствия кагана исполнялся всеми, даже высокими должностными лицами из его ближайшего окружения. В источниках имеется описание обряда приветствия кагана царем (беком) хазар. Ал-Истахри отмечал: «К хакану входит только царь и лица одного класса с ним. Царь входит к хакану только в случае важного события и, при входе к нему, падает ниц на землю и кланяется, а потом становится вдали, пока не разрешит ему хакан приблизиться» (Ал-Истахри. С. 51). Вариант перевода: «Царь ... когда входит, то валяется в пыли, падает ниц и стоит вдалеке ... Когда [хакан] умер и его похоронили, то никто не проходит мимо его могилы не спешившись и не падая ниц. Не садится на коня, пока не исчезает из виду его могила» (См.: Голден, 1993. С. 222). У Ибн Фадлана церемония приветствия кагана хазар царем описана с включением существенных ритуалов: «И он входит каждый день к наибольшему хакану смиренно, проявляя униженность и спокойствие. Он входит к нему не иначе, как босым, держа в своей руке

дрова, причем, когда приветствует его, то зажигает перед ним эти дрова. Когда же он покончит с топливом, он садится вместе с царем на его трон с правой его стороны» (Ибн Фадлан. 1957. С. 146). Обряд приветствия кагана хазар включал помимо ритуала глубокого поклона (падения ниц) также ритуальное очищение огнем вступающих с ним в непосредственный контакт. Идентичный обряд очищения огнем был проведен, как отмечалось, по отношению к членам византийского посольства Зимарха (568 г.) перед их встречей с каганом тюрков (Менандр Византиец. 20. С. 376).

Сакральные цари были и у дунайских болгар до 814 г. (Степанов, 2003. С. 249), болгары чтили «солнце, месяц и остальные звезды» (Бешевлиев, 1981. С. 75).

Отсутствие обожествления власти великого князя «страны гуннов» не свидетельствует, на наш взгляд, о неразвитости социальных отношений в «стране гуннов», а фиксирует занимаемый ее правителем статус в иерархической стратификации сначала Западнотюркского, затем Хазарского каганатов. По данным китайских исторических хроник, иерархия среди тюркской аристократии была следующей: «Между высшими чинами первое место занимают Шеху, второе Дэлэ, третье Сылифа, четвертое Тумаофа, с низшими чинами всего 20 человек; все они имеют наследственные должности» (Бичурин, 1950. VI. 269. С. 229). Алп-Илитвер, стоявший во главе Прикаспийского союза племен – «страны гуннов», именуется в источнике как «великий князь», «высокопрестольный князь» или просто «князь» (Гмыря, 1995. С. 166). Алп-Илитвер обладал титулом, отражавшим социальный статус правителей крупных племен и племенных союзов в тюркской иерархической системе (Кляшторный, 2006. С. 314), божественной же у тюрков считалась власть только каганов. В Хазарском каганате, в состав которого была включена «страна гуннов», он был одним из правителей политических образований, подчинявшихся верховной власти кагана, чьи личность и власть также обожествлялись. Неразделенность дуалистической пары «Солнце–Луна» в религиозных представлениях населения «страны гуннов» или, возможно, превалирование лунарного образа, отражали реалии общественно-политического развития «страны гуннов» в 80-х гг. VII в.

2. Огонь

Обожествление огня в религии «страны гуннов» обозначено в источнике явственно. Автор, характеризуя религию «страны гуннов», упомянул принесение жертв огню [fire] (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Отсутствие данных о расчлененности культа огня на культ стихийного огня и культ домашнего очага дает возможность предположить, что в источнике зафиксировано поклонение природному явлению (силе). Это подтверждается и тем, что информация о поклонении огню помещена автором при описании обожествляемых «творений», а именно стихийных сил в паре с водами.

Как отмечалось, одним из проявлений бога молнии Куара был огонь, обозначенный в издании 1961 г. как «небесный огонь» [ethereal fire] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 155), в издании 1861 г. — «эфирные огни» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193), в издании 1984 г. — «сверкание молний, обжигающее эфир» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Однако, возможно, что культ огня как стихийной обожествленной силы существовал в «стране гуннов» и отдельно от культа бога молнии Куара. Жертвами богу молнии служили пораженные ударом молнии люди и объекты, но какими могли быть жертвы обособленному образу священного огня, не известно.

В тюркских языках существуют два термина, соотносимые с огнем. Первый — «огонь» имеет в различных культурных традициях значения «огонь», «свет», «солнечный луч», «костер» (Сравнительно-историческая грамматика ... 2001. С. 356). Второй — «пламя» происходит от основы «блестеть, сверкать» и имеет значения у разных тюркоязычных народов собственно «пламя», а также «молния», «свет», «блеск» (Там же. С. 356). Т.е. термин «пламя» сопряжен с небесным огнем (молнией), а «огонь» — с проявлениями солнца (жар, свет, огонь).

Как отмечалось, в «стране гуннов» одна из форм жертвоприношения коня богам состояла в сожжении его туши в огне жертвенного костра. Несомненно, костер в обряде жертвоприношения считался священным объектом, в пер-

вую очередь, как наделенный коммуникативными качествами (сожженная жертва в дыме костра поднималась в Верхний мир – обиталище божеств) (См.: Токарев, 1999 а. С. 39). В мифологии Индии эта коммуникативность огня определялась как функция вестника (Токарев, 1999 а. С. 39). Видимо, в мифологии гунно-булгар Прикаспия существовало два понятия священного огня – огонь овеществленный, жертвенный и огонь-молния, т.е. небесный.

У тюрков и хазар сущность культа огня сводилась к его очистительной функции, сопряженной с сакрализацией личности кагана (Менандр Византиец. 1860. 20. С. 376; Ибн Фадлан. 1957. С. 146). Таких данных о гунно-булгарах Прикаспия в источниках нет. В арабоязычных источниках имеется описание обряда гадания о будущем по огню костра у хазар, который проводился каганом ежегодно, в определенный день. Компонентами гадания были «дождь и изобилие», «засуха», «кровопролитие», «болезнь и эпидемия», «смерть правителя». По одним изданиям главным объектом, по которому определялась судьба хазарского государства, был цвет лица кагана, опущенное в пламя костра (зеленый, белый, красный, черный) (Голден, 1993. С. 228), по другим – цвет пламени костра, на который смотрел каган (Юрченко, 2005. С. 307). Важным в данном случае является задействие огня в ритуальной сфере.

3. Вода (воды)

Сведения автора о жертвоприношениях священному огню в равной мере отнесены им и к священной воде [water] (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Епископ Исраил в своей проповеди, не указывая напрямую на поклонение водам (воде), напоминал аудитории, видимо, основываясь на данных Священного Писания, о трагической судьбе, которая уготована поклоняющимся водам: «Те, которые приносят жертву [sacrifice] водам [the waters], как камни [rocks] утонут во глубине вод [waters]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). Аналогичное содержание – и в издании 1984 г.

(Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127). В издании 1861 г. вместо камней употреблено понятие «скоты», которые «...сойдут в глубину моря» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198). Этот священный объект назван в источнике в форме то единственного числа – «вода» (там, где речь шла о принесении жертв объекту), то в форме множественного – «воды» (там, где упомянута участь жертвователей). Вероятно, в религии «страны гуннов» священный объект вода выступал как в облике священных вод неба – дождей, так и в облике земных источников – рек, водоемов, возможно, и моря. В данном пассаже епископ привел перечень объектов природы, являющихся «творениями» Бога, и среди них назвал и море (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159).

Разночтения в изданиях – «скоты» или «камни», подобно которым окажутся в глубине вод поклоняющиеся им, принципиального значения не имеют, т.к. означают идентичное явление – их гибель, смерть.

В религиозной системе древних тюрков существовал сдвоенный (совмещенный) образ священной Земли-Воды – главного божества Среднего мира (Кляшторный, 2006. С. 255–256; Сравнительно-историческая грамматика ...2006. С. 573–574), которое, как считает С.Г. Кляшторный, было также характерно и для религиозных представлений населения «страны гуннов» Прикаспия (Кляшторный С.Г., 2006. С. 316). Однако, как отмечалось, у Мовсеса Каланкатуаци прямых данных об этом нет, хотя засвидетельствованы культы каждого из них. Интересно, что божество Земля-Вода названо только в рунических текстах тюрков, в то время как иностранные информаторы упоминали у них лишь культы Земли и горных вершин.

4. Земля

Выше отмечалось, что в религии «страны гуннов» просматривается неперсонифицированный священный образ Земли, наделенный специфическими функциями, к которому обращались моления (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II.

Гл. ХLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 162–163). С.Г. Кляшторный полагает, как уже было сказано, что «священная земля» гуннов Прикаспия вместе с образом «священной воды» соответствует главному божеству Среднего мира у древних тюрков, именуемому «Священная Земля–Вода»: «Особо как объекты почитания гуннами упоминаются Вода и Земля, т.е. божества (божество) Среднего мира. Отмечается даже особый разряд гуннских «колдунов», «призывающих» Землю. В сущности, речь идет о древнетюркском культе «священной Земли–Воды...» (Кляшторный 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 87; 2006. С. 316). Главное божество Среднего мира у древних тюрков «Земля–Вода» – неразделенное божество, оно также «...нигде не упомянуто обособленно, но вместе с Тенгри и Умай (или только с Тенгри) оно покровительствует тюркам и наказывает согрешивших» (Кляшторный 1994 а. С. 83; 2006. С. 255).

Но обожествление вод (воды) в религии «страны гуннов» представляет самостоятельный разряд верований, сопровождаемый специфическим характером жертвоприношений. Данных о связи священных вод с сакрализованной Землей в источнике нет. Напротив «священные воды» выступают в связке с обожествляемым огнем, как бинарное противопоставление священных стихийных сил и объектов: огонь–вода, Солнце–Луна. Образ Земли обожествлялся как обладавший важнейшей функцией – обеспечением земного плодородия. В «стране гуннов» особо дорожили своими полями и садами, где произрастали «растения и саженцы» с «плодами». Благополучие «страны гуннов» связывалось в религиозных воззрениях, в первую очередь, с земледельческой деятельностью. Священнослужители, определяя ее роль, указывали правителю и знати: «Изобилие народа страны нашей делало вас сильными и победоносными в войнах с врагами вашими» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 200). «Страна гуннов» в 80-х гг. VII в., по данным Мовсеса Каланкатуаци, как отмечалось, являлась земледельческим краем, на полях и в садах которого произрастали растения, а бог Куар, посылающий с молниями грозовые дожди, воспринимался населением не только как Бог, но и спаситель. Живые существа,

пораженные молнией, считались в «стране гуннов» благодарностью бога Куара, а не проявлением его гнева, т.е. наказанием. Обряды вызова дождя и солнца являлись одними из важнейших в деятельности священнослужителей, что объяснимо значимостью земледельческой деятельности населения (Гмыря, 2002 г. С. 33–42; 2007 б. С. 48).

Функции священного образа Земли сводились не только к обеспечению земного плодородия, но он выступал и как гарант благополучия вообще (стабильность урожая, победы в битвах с врагами), ему были присущи и наказующие действия, связанные с эпизодами, угрожавшими существованию страны. Как отмечалось, проведение обрядов, в которых был задействован образ священной Земли, было вызвано угрозой уничтожения главного священного дерева. Обряды должны были продемонстрировать силу и действенность традиционной религии – «отечественных верований». Правитель «страны гуннов» назвал при этом священные объекты, с помощью которых священнослужители должны были провести их: капища, кумиры и освященные деревья (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 129). Вариант: идолы, храмы и священные деревья (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 162). Образ священной Земли в речи правителя не был упомянут, но священнослужители, проводя обряды, обращались к нему: «призывали», произносили специальные словесные тексты и «бормотания». Роль названных правителем священных объектов (храмов, идолов, священных деревьев) сводилась, видимо, к коммуникативной функции, через их посредничество богам передавались «жертвы и дары». Возможно, священной Земле, как и другим священным образам (богам и объектам), был посвящен храм и священное дерево. Информации о скульптурном изображении образа священной земли в источнике нет. Священные силы природы обожествлялись в природном воплощении (огонь, водоемы). Священной Земля считалась, видимо, в «священных рощах» и в святилищах.

С.Г. Кляшторный, раскрывая содержание термина «Земля-Вода» в древнетюркской мифологии, ссылается на содержание енисейских рунических надписей, где «...герой

эпитафии, ушедший в Нижний мир, вместе с атрибутами Верхнего мира, солнцем и луной, от которых он «удалился» и которыми «не наслаждался», называет также «мою Землю-Воду», т.е. покинутый им «Средний мир» (Кляшторный, 1994 а. С. 83; 2006. С. 256). В.Е. Войтов расширил интерпретацию этого понятия, выделив в нем представление как о космической и этнополитической моделях: «С одной стороны, Земля-Вода – это абстрактный неделимый элемент Вселенной, заключающий в себе и понятие земной тверди вообще (космическая модель), и понятие Священной Родины (этнополитическая модель) в частности. С другой стороны, термин Йер-Суб мог обозначать бесчисленное множество конкретных ландшафтных участков (земли отдельных племен и родов), каждый из которых всегда маркировался, то есть имел своего духа-покровителя» (Войтов, 1996. С. 75). Однако в ряде исследований понятие «Земля-Вода» рассматривается как определенный регион, местопребывание тюрков в начальный период этногенеза (См.: Сравнительно-историческая грамматика... 2006. С. 574).

По мнению С.Г. Кляшторного, культ священных вершин «...был частью общего культа Земли-Воды у древнетюркских племен» (Кляшторный, 1994 а. С. 83–84). Исследователь приводит данные китайских источников о том, что почитаемая тюрками священная гора называлась ими «бог Земли» (Liu Mau-tsai, 1958. S. 10; Кляшторный, 1994 а. С. 83). Китайское название этой святыни «Бодын-инли» означает также «...дух покровитель страны» (Бичурин, 1950. VI. 271. С. 231). Со священной горой у тюрков было связано представление о центре мира, привязываемого к центру каганата, ставке кагана. Китайские источники сохранили данные о том, что тюркские каганы совершали у «священной горы» ежегодные жертвоприношения «божеству Неба», вероятно, считавшемуся «духом-покровителем страны»: «Хан всегда живет у гор Дугинь. Вход в его ставку с востока, из благоговения к стране солнечного восхождения. Ежегодно он с своими вельможами приносит жертву в пещере предков; а в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба» (Бичурин, 1950. VI. 270. С. 230–231).

Весьма вероятно, что понятие «священной родины» существовало и в представлениях населения «страны гуннов» Прикаспия. Автор повествования, весьма высоко оценивая личность правителя «страны гуннов», отмечал его как последовательного борца за христианизацию населения. Автор подчеркивал, что, приняв христианское вероучение и отказавшись от «отечественных верований», Алп-Илитвер из сына своей страны стал сыном царства Бога. Переводы этого пассажа в изданиях нечеткие, но они передают специальный термин — «земнородная отчизна», который можно интерпретировать как понятие родины, своей земли, страны, отчизны. Издание 1861 г.: «Веруя таким образом в светлое учение, он со дня на день просвещался любовью Христа, делался келаным пристанищем святой веры, и из земнородной отчизны стал сыном благодати Божией, и был ближайший к животворцу» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 199). Издание 1984 г.: «Приблизившись к животворящей жизни, он стал [достойным] сыном благодати Божьей, будучи земнородным своей страны» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127). В издании 1961 г. употреблено мифологическое обозначение человека, как «рождённого землей», т.е. буквально созданного из вещества земли [earth-born] (Мюллер, 1965. С. 250; Библейский словарь. 1989. С. 152): «Этот человек земного происхождения [earth-born parentage] стал сыном милости божьей ...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160). Смысл этой версии источника состоит в указании на превращение Алп-Илитвера из простого смертного в приближенного к Богу. В изданиях 1861 и 1984 гг. речь идет о превращении Алп-Илитвера из рожденного в своей отчизне (намек на языческое происхождение) в человека веры, что соответствует содержанию текста источника. Понятие «земнородная отчизна», возможно, является местным аналогом армяноязычному понятию «страны гуннов».

Территория расселения гунно-булгарских племен в Прикаспии стала областью их постоянного обитания уже с 40-х гг. IV в. (Фавстос Бузанд), что нашло отражение в сообщениях иностранных авторов, обозначавших этот район с V в. н.э. как «страна гуннов». Это название прочно закрепилось за кавказским Прикаспием вплоть до 40-х гг. VIII в.

(Гмыря, 1995. С. 54–76). Во второй половине VII в. «страна гуннов» стабильно локализовалась в равнинных районах Прикаспия. В некоторых армяноязычных исторических сочинениях этого времени она имеет характерные названия – «страна при подошве гор», «при гористой стране Кавказа», а ее население обозначено как «народ, живущий у Каспийских ворот» (Себеос). Ко времени прибытия в «страну гуннов» Прикаспия миссии епископа Исраила (80-е гг. VII в.) тюркоязычные племена стабильно обитали на освоенной ими территории свыше 300 лет. Вполне вероятно, что сформировавшееся в местах первоначального обитания тюркоязычных племен понятие «священной родины» (священная Земля–Вода) было перенесено ими на обретенные в Прикаспийском регионе территории (Гмыря, 2007 г. С. 111–118). Автор повествования о религии гуннов зафиксировал это понятие как «земнородная отчизна», т.е., возможно, то же, что «священная Земля–Вода».

Великий князь гуннов Алп-Илитвер в послании к католику Сахаку и князю Армении Григору (682 г.), отмечая глубокую древность «отечественных верований» гуннов, писал: «С самого начала сотворения земли предки наши почли в аду, омраченные неведением и затуманенные незнанием» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLIV. С. 133). Выражение великого князя гуннов Алп-Илитвера «с самого начала сотворения земли...» можно интерпретировать как реплику общетюркского мифа о выходе из хаоса, употребленную в качестве указания временного рубежа, с которого началась история предков «страны гуннов» Алп-Илитвера.

Обозначенные в источнике неперсонифицированные священные образы – объекты и силы природы были в основном связаны с небесной сферой (Солнце, Луна, небесный огонь-молния, воды-дождь). Существование и проявление некоторых из них связывались с конкретными божествами – Куаром (дожди, молнии), Тенгри-ханом (солнце), показывая главенствующую роль божеств этой сферы в жизнеобеспечении социума. Земля как объект поклонения в источнике не персонифицирована, хотя обозначена ее женская ипостась. Обширность функций священной Земли свидетельствует о нечеткости представлений о ее роли.

ГЛАВА 11

КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ

В повествовании о религии «страны гуннов» упоминается несколько категорий культовых объектов – священные деревья, храмы, идолы и святилище. Храмы, идолы и святилище были специально сооружены для отправления религиозных обрядов и ритуалов. Священные деревья, являясь природными объектами, были окультурены с целью использования в религиозных обрядах. Они табуировались – к месту их нахождения нельзя было приближаться, до них нельзя было дотрагиваться, рубить, уничтожать. Роща священных деревьев была выведена из сферы профанной жизни (ее территория была закрыта для использования в хозяйственных целях) и переведена в сферу священной.

1. Священные деревья

§ 1. Характер информации о священных деревьях

Сведения о священном дереве, священных деревьях и обрядах древопоклонения занимают в источнике значительное место, они намного объемнее данных об иных культах. О фактах поклонения священным деревьям сообщается в 25-ти эпизодах источника (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198; Гл. XLI. С. 200–204; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124, 127; Гл. XLI. С. 128–130; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 155–156; Гл. XLI. Р. 161–164). В качестве информаторов о культе священных деревьев в источнике выступают сам автор повествования, а также епископ Исраил, священнослужители и великий князь Алп-Илитвер.

В авторском описании религии «страны гуннов» ее население охарактеризовано как древопоклонники, причем эта

религиозная направленность выступает в интерпретации автора как основополагающая. Эти данные имеются в изданиях источника 1984 и 1961 гг.: «Преданный сатане, народ этот, охваченный заблуждением древопоклонения, по северной холодной глупости своей вздорные и ложные верования, скверные языческие обряды свои считал выше [других]» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124); «Т.к. то племя, сошедши с ума в своих заблудших грехах древопоклонения [tree-worshipping], ... предавшееся своей ложной и обманчивой религии, вообразило этот отвратительный языческий культ великой религией» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 155–156). В издании 1861 г. в этом пассаже факт древопоклонения упущен: «Преданный дьявольским заблуждениям, пребывая в вымышленной и ложной вере своей, рабский народ этот по своей северной и холодной глупости языческую грязную религию свою почитал за великую» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193).

Епископ Исраил говорил о традиции древопоклонения населения «страны гуннов» в нескольких своих проповедях. Один из семи запретов, декларируемых в первой проповеди епископа, относился к священным деревьям: «О тех, кто [поклоняется] лиственным деревьям, принося им дары, так сказано в Божественном Писании: «Зажжется огонь на всяком древе в поле и пожрет беззаконников и не погаснет» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127). В издании 1961 г. та же передача: «Что касается тех, которые поклоняются [worship] лиственным деревьям [leafy trees] и приносят им дары [offerings]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). В издании 1861 г. говорится «...о тех, которые поклоняются деревьям, принося им жертвы...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198), т.е. упущен разряд деревьев и иначе передан характер религиозных подношений. Во второй проповеди, обращенной к правителю страны и знати, епископ в ответ на неудачное проведение священнослужителями языческого обряда по вызову ему наказания через образ священной Земли вновь осудил традицию древопоклонения, разоблачил несостоятельность налагаемых на священные деревья функций, указал на одну из характерных черт их облика (Мовсес Каланкатуаци II.

Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). В третьей проповеди, произнесенной в день установления в городе Варачане нового символа веры – креста, епископ провел аналогию между символом языческой веры «страны гуннов», к которому отнес священное дерево, и символом Бога в христианстве – крестом. Он также провел параллель между языческими жертвоприношениями в виде мяса и крови жертвенных животных и жертвенностью Бога, замещающей языческие приношения: «Перед этим символом [symbol], который приносит спасение всем, поклоняйтесь [worship] Господу Богу, так, чтобы вы, которые привыкли [accustomed] ошибочно поклоняться [worship] вашему дереву [your tree], могли все еще в соответствии [accordance] с вашей привычкой [habit] и традицией [custom] поклоняться [worship] этому кресту и невидимому образу [invisible image] божества [the Divinity]. Поскольку вы едите [eat] и пьете [drink] мясо [the flesh] и кровь [blood] ваших жертвенных животных [animal sacrifices], предложенных [offered] демонам перед деревьями [the trees], Он установил свой крест [cross] посреди [the midst] вашей земли [your land] и вместо крови жертв [the blood of the sacrifices] Он дал свою кровь [blood] для спасения [the redemption] всех нас» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164). Та же информация о поклонении священным деревьям имеется и в изданиях 1861 и 1984 гг. (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 204; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130).

Значительная часть авторских описаний событий христианской реформы в «стране гуннов» посвящена культу главного священного дерева, к тому же они снабжены комментариями. Автором приведены обширные данные о сущности священного дерева как объекта поклонения, о функциях, внешнем облике и обряде жертвоприношения, в котором оно было задействовано (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200, 202–203; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–130; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161, 163–164). Отмечен также специальный разряд священнослужителей-смотрителей священных деревьев (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201;

Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162).

Священнослужители в своей речи, направленной на защиту главного символа «страны гуннов» священного дерева, подробно охарактеризовали его многочисленные функции, как положительные, так и отрицательные. В их передаче имеется указание на табуированность рощи священных деревьев (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200–201; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129; Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161–162).

В речи великого князя «страны гуннов» к священнослужителям, обосновывающей переход «страны гуннов» в христианство, содержится информация о положительных и отрицательных функциях культовых объектов, в том числе и священных деревьев, имеется определение сущности обрядов поклонения им и указание на специфический способ уничтожения священных деревьев (сжигание) и форму казни служителей культов (сожжение на кострах) (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162).

§ 2. Древопоклонение

Указания на то, что одним из объектов поклонения были священные деревья, имеются у всех категорий информаторов. В авторском описании религии «страны гуннов», как указывалось, ее население определено следующим древопоклонению [tree-worshipping] (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 155–156). В первой проповеди епископа Исраила также говорилось о «тех, которые поклоняются [worship] лиственным деревьям [leafy trees]» (вариант – деревьям), приносят им дары...» [offerings] (вариант – жертвы) (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127; Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). Во второй проповеди епископ указал на традицию древопоклонения [tree-worshipping] (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланка-

туаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). И в третьей проповеди он вновь упомянул о тех, «...которые привыкли поклоняться [worship] вашему дереву [your tree]...» (вариант – этому), приносить ему жертвы, а также, как отмечалось, сравнил два главных символа – священное дерево (деревья) как символ язычества «страны гуннов» и крест как символ христианства в «стране гуннов» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 204; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 164).

В авторских комментариях также отмечено, что главному священному дереву «...многие в земле гуннов [many of the land of the Huns] поклонялись [worshipped], включая принца и вельмож [the prince and the nobles]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В изданиях 1861 и 1984 гг. говорится о поклонении всем священным деревьям (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Священнослужители указывали, что священные деревья «...вся наша земля [our entire land] почитала [worshipped]...» (варианты – «вся наша страна», «весь наш народ» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В их речи культовые объекты деревья определены как «поклоняемые деревья» (вариант – «священные деревья» [the sacred trees]) (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). Они отмечали, что в «стране гуннов» «поклонялись деревьям» (вариант – «поклонялись и жертвовали [worshipped and sacrificed] тому дереву [the tree]» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161).

Правитель «страны гуннов» великий князь Алп-Илитвер, обещая возродить «отечественные верования» в случае удачного колдовства священнослужителей, направленного против епископа Исраила, говорил о возобновлении поклонения священным объектам, в том числе и деревьям: «...станем поклоняться [worship] деревьям [trees] и принесем

жертвы [offer sacrifices] и дары [offerings]...» (вариант — «требы») (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162).

Автором повествования, как указывалось, назван особый разряд жрецов-смотрителей за священными объектами, в их числе и деревьями. В изданиях 1861 и 1984 гг. они названы «служители капищ и дерев» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). В издании 1961 г. — «почитатели [the worshippers] идолов [of idols] и деревьев [trees]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162).

§ 3. Местонахождение священных деревьев

В речи священнослужителей имеется информация о том, что существовала особая территория, где находились священные деревья, которая была табуирована: «Кто отважится приблизиться [approach] к месту [the place], где построены и воздвигнуты храмы [the temples] и алтари [altars] Аспандиата гигантской силы, или же к красиво распускающемуся [fair-blossomed] дереву [tree]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). То же и в изданиях 1861 и 1984 гг. (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Культовые объекты, в том числе и роща со священными деревьями, находились вблизи столицы «страны гуннов» города Варачана. Автор указал, что срубленное главное священное дерево [the tree] (вариант в изданиях 1861 и 1984 гг. — «все деревья») епископ приказал доставить в город (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 203; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). Следует отметить, что в источнике упомянута роща [the grove], где находились священные деревья, но нигде этот объект не назван священным (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 203; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). Вероятно, освящению были подвергнуты отдельные деревья, а не весь массив деревьев полностью.

§ 4. Облик священных деревьев

Из информации источника явствует, что священные деревья относились к породе дубов. Подробное описание их облика дал автор повествования (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161; Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

В издании 1961 г. в качестве определения для священных дубов употреблен термин «leafy» [покрытые листьями] (Мюллер, 1965. С. 437), [густолиственный] (Большой англо-русский словарь. 1972). То есть автор подчеркнул не категорию породы деревьев (лиственная, хвойная), которая содержится в названии дерева (дубы), а обилие листьев на деревьях, густоту кроны. Категория «лиственный» в английском языке обозначается двусоставным термином: leaf-bearing [лист-рождающий], leaf-bearing tree [лиственное дерево], leaf-bearing wood [лиственная роща] (Мюллер, 1965. С. 270). Тот же термин – «leafy trees» [покрытые листьями деревья] употреблен и в пассаже первой проповеди епископа, содержащем осуждение древопоклонников: «As for those who worship leafy trees and bring them offerings, the holy scriptures have this to say of them: «the fire shall burn all the wood of the field, and shall consume all the ungodly and shall not go out» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). Речь, видимо, как и в первом случае, шла о деревьях с густой листвой.

По отношению к главному священному дубу в протестной речи священнослужителей употреблено еще одно определение, переданное в издании 1961 г. двусоставным термином «fair-blossomed»: «Кто отважится приблизиться к месту [the place], где построены и воздвигнуты [are built and set up] храмы [the temples] и алтари [altars] Аспандиата гигантской силы, или же к красиво распускающемуся [fair-blossomed] дереву [tree], которое является хранителем [guardian] и спасителем [saviour] нашей земли?» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). В издании 1861 г. авторское обозначение священного дерева передано словосочетанием «густолиственные дубы» (Мовсес Каланкатуацци I.

Кн. II. Гл. XLI. С. 200). В издании 1984 г. — «покрытые густой листвой деревья» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). В издании 1861 г. особенность листвы священного дерева в речи епископа не указана (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 198), в издании 1984 г. она обозначена как «лиственные деревья» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127). Определение священного дерева священнослужителями в издании 1861 г. передано термином «прекрасное» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201), в издании 1984 г. — «пышнорастущее» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Таблица 1

Облик священных деревьев (по: Мовсес Каланкатуаци I–III)

Издание 1961 г.	Издание 1861 г.	Издание 1984 г.
покрытые листьями деревья-дубы [leafy trees]	густолиственные дубы	дерево-дуб с пышной кроной; покрытые густой листвой деревья
деревья, покрытые листьями [leafy trees]	—	лиственные деревья
красиво распускающееся дерево [fair-blossomed tree]	прекрасное дерево	пышнорастущее дерево

Для передачи особого состояния священных деревьев-дубов (густоты листвы) более всего подходит определение «густолиственные» (варианты — «покрытые густой листвой», «с пышной кроной»), употребленное в издании источника 1861 г. (варианты — издание 1984 г.). Принадлежность к лиственной породе как категория не передает особенностей кроны священных деревьев при точном указании их породы (дубы).

Отличительным качеством священных деревьев являлась и их гипертрофированная высота. Священные деревья обозначены в источнике как высокие [the tall trees] (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200, 203; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–130; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161, 163), а главное священное дерево — как громадное [the huge tree] и высокое дерево [the

tall tree] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 161, 163). Варианты: «...громадное и исполинское дерево...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 200); «...громадное дерево...» и «...самое большое... дерево...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 128).

Таким образом, в религиозных представлениях населения «страны гуннов» превалирующее значение придавалось породе священного дерева (это был дуб), его размерам и пышности кроны (густолиственности). Значимость состояния кроны священного дерева, т.е. его верхней части, свидетельствует о том, что в религиозной системе «страны гуннов» основное место занимало почитание Верхнего мира, с которым отождествлялась верхушка дерева и ветви, в отличие от средней (ствол) и нижней (корни) частей, сопоставляемых соответственно со Средним и Нижним мирами (Гмыря, 2008 б. С. 23).

§ 5. Функции священных деревьев

Информация о функциях священных деревьев в системе религиозных устоев «страны гуннов» передана в источнике как через описания самого автора, так и через основных участников религиозной реформы – священнослужителей, епископа, великого князя. Их содержание четко выделено в редких случаях. Большею частью описана совокупная функциональность основных культовых объектов, включавших храмы, скульптуры богов (идолы) и священные деревья, без их дифференциации по категориям. Функции священных деревьев перечислены также в совокупности с функциями богов и священного персонажа Аспандиата, определяемого нами как мифического богатыря.

В авторских описаниях религиозных обычаев «страны гуннов» и комментариях к ним автора имеется значительная информация о функциях культовых объектов. Однако в них не совсем четко освещаются важные детали, что, как отмечалось, сказалось на содержании переводов (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 161; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 128).

В характеристике главного священного дерева содержится информация о нескольких функциях священных деревьев и их статусе: 1) высокие деревья были посвящены богам, т.е. являлись их символами (Мовсес Каланкатуацци I–III); 2) самое высокое дерево-дуб имело статус главы (старейшины) и матери всех высоких деревьев (Мовсес Каланкатуацци II, III), вариант – старейшины и матери (Мовсес Каланкатуацци I); 3) самое высокое священное дерево было посвящено мифическому персонажу Аспандиату (Мовсес Каланкатуацци II); 4) принц (великий князь) и вельможи (знать) считали главное священное дерево спасителем и дарователем жизни; 5) главное священное дерево – дарователь всех благ (Мовсес Каланкатуацци III), варианты – спаситель богов, жизнеподатель, дарователь всех благ (Мовсес Каланкатуацци I); спаситель богов, даритель жизни и всех благ (Мовсес Каланкатуацци II).

Еще одна функция главного священного дерева отражена в комментарии автора на реакцию священнослужителей, получивших весть о готовившемся уничтожении главного священного дерева. Четко она отражена в издании 1961 г.: «Когда они услышали [heard] о том, что он повелел [had ordered] срубить [cut down] громадное дерево [the huge tree], посвященное [dedicated] гиганту [the giant], что сильно их оскорбило [offended] и грозило их истреблением [threatened to destroy them]...» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В других изданиях угроза истребления социума не передана: «...громадное и исполинское дерево, которое всех соблазнило и сокрушило...» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200); «...громадное дерево, которым были соблазнены и погублены все они...» (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). Однако описанное автором крайне напряженное эмоциональное состояние священнослужителей, обусловленное угрозой гибели страны в связи с уничтожением ее главного символа, которое можно сопоставить с ритуалами скорби по умершему сородичу, свидетельствует о том, что информация, содержащаяся в издании 1961 г., точнее передает характер его отрицательной функции. Издание 1861 г.: «...они подняли вопль, рвали вуроты и громко восклицали...» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II.

Гл. ХLI. С. 200). Издание 1984 г.: «...подняв вой и, бия себя в грудь, ... кричали громкими голосами...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128). Издание 1961 г.: «...издали вопль (причитание, оплакивание) [a wail], разорвали на себе одежду [tore their garments] и кричали (молили, плакали, взывали) [cried] громкими голосами (loud voice)...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. P. 161).

Автор повествования прокомментировал некоторые положения религиозных устоев «страны гуннов», в которых зафиксирована информация о функциях богов и культовых объектов, в том числе и священных деревьев. Он затронул три проявления их могущества – избавление людей от бешенства, борьбу с засухой и затяжными ливнями. По мнению автора, страшную болезнь наводили на людей священнослужители. Они в свою очередь утверждали, что эта болезнь как наказание за неисполнение жертвоприношений идолам и священным деревьям посылалась богами. Условием избавления от страданий считалось жертвоприношение культовым объектам. В изданиях 1861, 1961 и 1984 гг. содержание пассажа с этой информацией в целом передано одинаково, за исключением деталей. В издании 1961 г. говорится о необходимости принесения жертв и даров идолам и деревьям (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. P. 163). В издании 1861 г. – о «жертвах и дарах кумирам и деревьям» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 202). В издании 1984 г. – о «жертвах и дарах капищам и деревьям» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129). Заболевание бешенством, т.е. фактическое лишение человека разума, являлось наказующей функцией «великих богов», проявлявшейся в случаях прекращения жертвоприношений культовым объектам – идолам (вариант – храмам /капищам) и священным деревьям. Возобновление этой традиции приводило к избавлению от тяжелой болезни.

Мовсес Каланкатуаци отмечал способность священнослужителей вызывать дожди во время засухи и прекращать затяжные ливневые дожди: «И иногда они вызывали [conjure up] фантастические видения [fantastic visions] и заставляли проливаться сильные дожди [heavy rains], а затем снова засуху [dry], причем с дьявольскими [devilish] и сатанин-

скими [satanical] извращениями [perversions]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). Издание 1861 г.: «Иногда они, отводя людям глаза, показывали страшные дожди; иногда же дьявольскими и бесовскими силами осушали их страшным зноем...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202–203). Издание 1984 г.: «Они ... порой на виду у всех устраивали видимость проливных дождей и засухи, иссушающей землю...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Значительный пакет информации о функциях культовых объектов содержится в протестной речи священнослужителей, направленной на защиту культовых святынь от уничтожения и в первую очередь на спасение главного священного дерева, которое епископ приказал срубить. Издание 1961 г.: «Как вы можете сознательно поддерживать и делать то, что говорит вам [tells you to do] наш противник и враг богов наших [the enemy of our gods], т.е. срубить то дерево [to cut down that tree]? Зачем вы прежде всего слушали его и согласились сносить [agree to demolish] и опустошать [lay waste] и разрушать [destroy] алтари наших храмов [the altars of our temples], которые ваши отцы [fathers], цари [kings] и принцы [princes] возвели [erected]? По сей день вся наша земля [our entire land] почитала [worshipped] их и получала [received] от них всякие благодеяния [good gifts] от богов [the gods] этих храмов [temples] и от священных деревьев [the sacred trees], увеличение [increase] нашего народа и могущество [might] и победу в битвах [victory in battles] против [against] наших врагов [enemies]. И теперь вы будете обращать на него внимание [attention] и подчиняться его словам и давать ему возможность [authority] убирать [remove] и разорять [ruin] и разрушать [destroy] храмы [the fanes] наших богов [our gods]? Разве не получали вы [receive] блага [good things] и то, что просили [asked], когда вы поклонялись [worshipped] и жертвовали [sacrificed] тому дереву [the tree] во имя гигантского и славного [brave] Аспандиата? Он [He] делал больных [the sick] здоровыми [whole], он [he] жаловал [raised up] бедных [the poor] и нуждающихся [the needy]; во время обжигающих засух [scorching droughts] и сжигающего зноя [burning heatwaves] мы

приносили [brought] вам дождь [rain] через его [his] силу [power], дождь, который охлаждал [cooled] чрезмерную жару [the excessive heat], делал зелеными растения [the plants] и деревья [trees] и соками наполнял плоды [the fruit] для вашего удовольствия [delight] и питания [nourishment]. Также мы успокаивали [appeased] для вас буйство [the tumult] небесного грома [ethereal thunder] и молнии [lightning] с туч и сильные дожди [heavy rains]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161).

Содержание этого пассажа в изданиях 1861 и 1984 гг. отличаются рядом существенных деталей, касающихся принадлежности некоторых социально значимых функций. Издание 1861 г.: «...Как вы зная, можете и смеее делать то, что противно нам, и враг богов наших вместе с вами срубаеет то дерево. Почему вы слушаете его и внемлете ему: разрушаете, разоряете, грабите капища кумиров наших, которых поставили отцы ваши, и вся страна наша поклонялась до сих пор, и получила благие дары от идолов, капищ и от поклоняемых деревьев. Изобилие народа страны нашей делало вас сильными и победоносными в войнах с врагами вашими... Когда вы поклонялись деревьям во имя исполинского имени храброго Спандиата, и приносили им жертвы, не получали вы разве всего, чего просили? Вы получали блага: он исцелял больных, возвышал неимущих и нищих. Мы силою их наводили вам во время знойной засухи и сильных жаров дожди, которые прохлаждали жар знойный, освежали растения и зелень, и созревали плоды в наслаждение и пищу вам. Также мы успокаивали вас насчет сильных дождей, небесных сверкающих явлений облаков, грома» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200–201). Издание 1984 г.: «Что вы думаете, как вы смеее, как вы можете сделать то, что говорит вам наш противник враг богов наших – срубить дерево то! ...Цари и князья, и весь наш народ по сей день почитали эти капища и получали от них и от деревьев священных добрые дары и умножение народа в нашей стране, [они] давали силу и победу в битвах с нашими врагами... Ведь когда вы поклонялись и приносили жертвы и дары деревьям, посвященным колоссальному богатырю Аспандиату, вы получали все, просили и находили добро: больные полу-

чали исцеление, неимущие – состояние, во время засухи палящей и в знойные, жаркие дни мы силою их вызывали дожди, которые охлаждали сильный зной, поили растения и саженцы, наполняли [соками] плоды на съедение вам и в наслаждение. А также для вас мы прекращали ливневые дожди и усмиряли громогласное возмущение и сверкание молний с облаков» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128).

В этом пассаже помещены сведения о семи положительно направленных функциях священных персонажей и культовых объектов: 1) обеспечение умножения (увеличения) народа; 2) дарование могущества и победы в битвах с врагами; 3) избавление от болезней; 4) избавление от бедности; 5) дарование дождей в засуху; 6) дарование ясной погоды в период затяжных дождей; 7) дарование всякого благодеяния (благие дары, блага) и выполнение любых просьб. В различных изданиях источника адресность названных функций не совпадает. Функция обеспечения размножения народа приписана священным деревьям и богам храмов (1961 г.) или храмам (капищам) и священным деревьям (1984 г.). В издании 1861 г. упоминаний о ней нет. Функция дарования могущества и победы в битвах с врагами отнесена к священным деревьям и богам храмов (1961 г.) или к капищам (храмам), идолам и деревьям (1861 г.), а также к капищам (храмам) и священным деревьям (1984 г.). Функцией избавления от болезней наделены Аспандиат (1961, 1861 гг.) или священные деревья (1984 г.). Функция избавления от бедности связана в тексте с Аспандиатом (1961, 1861 гг.) или со священными деревьями (1984 г.). Функции дарования дождя и солнца указаны как присущие Аспандиату (1961, 1861 гг.) или священным деревьям (1984 г.). Дарование благ и выполнение просьб отмечены как присущие священным деревьям (1961 г.), а также капищам (храмам), священным деревьям и идолам (1861 г.) или капищам (храмам) и священным деревьям (1984 г.).

Конкретно к священным деревьям отнесены функции обеспечения благ и выполнения любых просьб (1961 г.), дарования дождей и ясной погоды (1861, 1984 гг.), избавления от болезней и бедности (1984 г.). Столь различные ин-

терпретации данного текста с информацией о функциях священного дерева и других культовых объектов существенно осложняют реконструкцию этой важной составляющей религиозных представлений «страны гуннов».

В протестной речи священнослужителей имеются сведения и об отрицательно направленных (наказующих) функциях культовых объектов. Издание 1961 г.: «Ибо кто бы в своем невежестве ни взял [took] павшие [the fallen] листья [leaves] или дрова [wood] от того дерева [that tree] для своих нужд [needs], был наказан [punished] пагубной болью [evil sores] и бешенством [lunacy] и смертью [death] самой [itself] и тем, что были разрушены [destroyed] его дом [house] и род [family]. В состоянии ли он [епископ. – Авт.] будет приблизиться [approach] и срубить [cut down] его и разрушить [destroy] храмы наших богов [the temples of our gods]? Мы знаем, если он упрямо настаивает на этом и подойдет [goes] к нему близко [near], он будет наказан [punished] беспощадными [merciless] бедствиями [afflictions] и это будет ему стоить [cost] жизни [life]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XII. Р. 162). Издание 1861 г.: «Ибо те, которые по незнанию брали от того дерева или падшие ветви, или сучья для своих нужд, то оно наказывало их страшными муками, бешенством, даже смертью, и истребляло дом и род их. Ему ли теперь дотронуться и срезать его; или разрушить капища наших богов? Мы знаем, если он будет упорствовать и приблизится к ним, то они накажут его страшными недугами, даже лишат жизни» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XII. С. 201). Издание 1984 г.: «Разве оно не наказывало жестокими мучениями и бешенством, а то и смертью тех, кто по незнанию брал для своих нужд из опавших листьев или сучьев того дерева, не истребляло ли их дом и род? Ему ли [епископу] теперь приблизиться, дотронуться и срубить его или разрушить капища наших богов? Мы знаем, если он заупрямится и приблизится к ним, то будет наказан тяжкими муками и даже жизни может быть лишен» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XII. С. 128–129).

В указанном пассаже повествуется в основном о функциях главного священного дерева. Из положительных функций названа одна – «спаситель и хранитель земли»

(Мовсес Каланкатуацци I, II, III), но содержание ее в источнике не раскрыто. Названы также наказующие функции священного дерева, связанные с перечнем запретов (табу), направленных на защиту культовых объектов. Как отмечалось, существовало четыре вида запретов: 1) нельзя было приближаться непосвященным (иноверцам и жителям) к месту нахождения храмов и священных деревьев; 2) воспрещалось дотрагиваться до священного дерева; 3) возбранялось использовать в хозяйственных целях опавшие листья священного дерева и его сучья; 4) недозволялось срубать священные деревья и разрушать храмы.

Перечень отрицательных функций священного дерева, направленных против нарушителей этих устоев, включал пять видов наказаний: 1) «пагубная боль» (варианты: «страшные муки», «жестокие мучения»); 2) болезнь «бешенство»; 3) смерть; 4) разрушение дома; 5) уничтожение рода. Дифференциация наказующих функций, вероятно, регламентировалась видами запретов. Так, епископ Исраил в случае приближения к святыням (храмам и священным деревьям) или их уничтожения должен был подвергнуться «беспощадным бедствиям» (варианты: «страшным недугам», «тяжким мукам») или смерти.

Великий князь в ответной речи на протесты священнослужителей также указывал на ряд наказующих функций культовых объектов, в том числе и священных деревьев. Издание 1961 г.: «И если теперь вы с помощью ваших идолов [idols] и храмов [temples] и священных деревьев [sacred trees] сумеете утратить [frighten] его или ввергните [plunge] в мучения [agonies] ужасной болезни [dire disease] или наслете [bring] на него смерть [death], мы поверим вам... Но если вы не сможете противостоять [withstand] ему или не утратите [frighten] его и он разрушит [destroys] храмы [temples] и разобьет [demolishes] идолов [idols] и срубит [cuts down] это дерево [this tree] и сожжет [burns] его, и ни болезни [disease], ни смерть [death] не сойдут к нему..» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162).

Издание 1861 г.: «Если вы капищами, кумирами и освященными деревьями можете утратить его, или подвергнуть тяжким недугам или нанести ему даже смерть, то мы

поверим вам... Но если вы не можете наказать их или устрасить его, и он разрушит капища и кумиров, срубит деревья и сожжет их; не постигнут его болезни, ни смерть...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202). Издание 1984 г.: «И если теперь вы с помощью капищ и храмов, или деревьев, посвященных [Аспандиату], сумеете устрасить его или же ввергнуть его в тяжкий недуг, или даже исполните ему смерть, [тогда] мы поверим вам ... Но если вы не сможете воспрепятствовать ему, не устрасите его и он разрушит капища и жертвенницы, срубит дерево и сожжет в огне, и не постигнут его ни напасти, ни смерть [тогда]...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Через речь великого князя передана информация о наказующих функциях культовых объектов, направленных на конкретных персонажей (епископа и священников) и в связи с их намерением нарушить определенные запреты — уничтожить идолов, разрушить храмы и срубить главное священное дерево (вариант — деревья). Перечень функций, недифференцированный по типу культовых объектов, включал: 1) устрашение епископа; 2) противостояние (воспрепятствование) его действиям по уничтожению святынь; 3) наказание епископа и священников; 4) введение в мучения болезни; 5) предание смерти.

О «бедствиях», которые должны были быть посланы епископу и священникам после уничтожения священного дерева, говорил в своей комментарии к этому обряду и автор повествования: «...не могли они испугать [frighten] мужа Божьего или одолеть [prevail] его ... Он [князь] увидел, что не произошло ни одно из бедствий, которыми, как говорили колдуны [the wizards], деревья идолов [the trees of the idols] накажут епископа...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163–164). Издание 1861 г.: «...не были в состоянии ... устрасить мужа Божьего...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 203). Издание 1984 г.: «...не удалось... устрасить мужа Божьего, и победить его... Он (князь. — Л.Г.) увидел и то, что ничего из того, чем грозили колдуны, не сбылось, и деревья близ капищ не причинили ему [Исраэлу] никакого вреда, и не постигли его ни тяжкие недуги, ни смерть» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI.

С. 129–130). Автор назвал те же формы противодействия епископу и наказания, о которых говорил в своей речи великий князь: 1) испугать епископа (вариант – утрашить); 2) одолеть его (вариант – победить); 3) причинить бедствия (вариант – вред, тяжкие недуги, смерть).

Некоторые из функций культовых объектов обозначены во второй проповеди епископа, произнесенной после проведения обряда, направленного на вызов ему наказания. Издание 1961 г.: «Я не боюсь ни высоких деревьев [the tall trees], ни идолов [idols], которые стоят передо мной во всевозможных видах [all shapes] и размерах [sizes]... Я разгоню сомнения [doubts] из ваших сердец и заблуждение [error] древопоклонения [tree-worshipping] относительно вещей, которые ничего из себя не представляют и не могут сотворить ни добро [good], ни зло [evil], ни противостоят [resist] своим врагам [enemies]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). Издание 1984 г.: «Я не боюсь ни капищ ваших, ни высоких деревьев, которые изменяют свой вид передо мной... Я избавлю ваши сердца от сомнений и от заблуждения поклонения деревьям, которые сами по себе ничто и ничего не могут сотворить: ни зла, ни добра, ни вознаградить служителей [своих], ни наказать врагов...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

На основании данных источника можно выделить четыре типа функций, которыми были наделены священные персонажи и культовые объекты: 1) дарование добра; 2) наказание злом; 3) быть символом священных персонажей; 4) быть коммуникаторами в системе связей люди–божества.

Первыми двумя типами функций были наделены божества религии «страны гуннов» и мифический персонаж Аспандиат. В источнике имеется на это несколько прямых указаний. Священнослужители напоминали великому князю, что отказ от «отечественных верований» вызовет гнев богов, которые нашьют на страну всяческие бедствия: «Теперь поверите ли вы ошибочным словам этого человека и будете поклоняться [worship] богу [the god], которого он проповедует? Вы не должны отказываться и отрекаться от своих собственных (родных) богов [the native gods], которым поклонялись вы и ваши предки [forefathers], и попадать в

руки того, кто сбросит [throw] вас вниз [down] и растопчет вас под ногами [grind you underfoot]. Поклоняйтесь [worship] им [богам], чтобы они в возмущении [indignation] не разгневались и не наказали [chastize] нашу землю [our land] большими [great] и тяжелыми [grievous] бедствиями [afflictions]» (Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 162). Издание 1861 г.: «Теперь же хотя и верите другим его заблуждающим словам, и поклоняетесь Богу, о котором он проповедует, однако оставить и отвергать настоящих богов ваших, которым поклонялись вы и отцы ваши, не следует и не должно вам бросать их, отрекаться от них и передавать их в руки его, чтоб он раздробил их под ногами. Но вы им тоже поклоняйтесь, чтобы они в гневе не нанесли стране нашей великих и жестоких ударов» (Мовсес Каланкатуаццц I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 201). Издание 1984 г.: «Теперь же, хотя вы и верите его словам заблуждения и поклоняетесь Богу, которого он проповедует, не следует, однако, вам отходить и отрекаться от ваших настоящих богов, которым поклонялись ваши предки и вы тоже, не следует бросать их и предавать в его руки, чтоб он разбивал их и попирал ногами. Но поклоняйтесь им тоже, чтобы не рассердились они и не наказали нашу страну великими и жестокими ударами» (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128). Боги, по данным источника, за отказ им поклоняться могли наказывать страну «большими и тяжкими бедствиями» (вариант — «великими и жестокими ударами»).

По данным автора, заболевание бешенством, как указывалось, считалось в «стране гуннов» карой богов за неисполнение традиции жертвоприношения. Избавление от тяжкого заболевания достигалось возобновлением этой традиции (Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 163; Мовсес Каланкатуаццц I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129).

Священнослужители также указывали, что, почитая «богов наших», страна получала от них всякие блага и благодеяния (Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 161). Сложность текста источника порождает неточную его передачу в изданиях источника. Практически везде, где упоминаются функции добра и зла (наказания), их носителями

помимо божеств названы и культовые объекты (священные деревья, главное священное дерево или их комплекс — священные деревья, храмы, идолы). Однако в источнике неоднократно отмечено, что культовым объектам поклонялись «во имя» божеств, приносили им жертвы также «во имя» божеств, т.е. четко просматривается посредническая функция культовых объектов, а не прямая, несущая блага и наказание. Все перечисленные в источнике функции добра и зла (наказания) с действенным направлением, переданным глаголами «творить» (добро и зло), «противостоять» (врагам), «истреблять» (страну, народ), «послать» (болезни), «избавить» (от болезней), «давать» (благоденствия), «удовлетворять» (любые просьбы), «наказывать» (бедствиями) и др., могут быть отнесены только к богам и Аспандиату, определяемому нами как мифический богатырь.

В источнике названо несколько разновидностей функций добра и зла (наказания) божеств.

Таблица 2

Функции богов (по: Мовсес Каланкатуаци I—III)

Виды	Функции богов	
	Тип 1 (добро)	Тип 2 (зло-наказание)
1	2	3
А	быть спасителем и дарителем жизни (жизнеподателем)	наказывать нарушителей традиций
Б	быть дарителем благ	посылать бедствия на страну
В	исполнять любые просьбы верующих	устрашать посягающих на культовые объекты
Г	обеспечивать воспроизводство (умножение) народа	противостоять уничтожению культовых объектов
Д	обеспечивать могущество и победу в битвах с врагами	наказывать сильной болью
Е	избавлять от бедности и нужды	наделять болезнью
Ж	исцелять больных	ввергать в мучения болезни
З	посылать дожди при засухах	наделять бешенством
И	посылать ясную погоду при сильных дождях	лишать жизни посягающих на культовые объекты
К	—	разрушать дом нарушителя
Л	—	уничтожать род нарушителя

На основе содержания видов функций и описаний ритуалов вычленяются блоки функций, которые соотносятся с персонифицированными священными персонажами. В источнике имеются прямые указания на наличие двух священных носителей функций — Аспандиата и богини Земли, данные о других персонажах и объектах культов опосредованы.

Аспандиат. С этим мифическим персонажем связаны функции четырех видов — избавление от бедности («е»); исцеление больных («ж»); дарование дождей в засуху («з») и дарование ясной погоды в период затяжных сильных дождей («и»). Первые две функции являются социально направленными. Две последние не очень отчетливы. В издании 1961 г. отмечается, что священнослужители приносили нужную погоду через силу Аспандиата, в изданиях 1861 и 1984 гг. — через силу священных деревьев. Издание 1961 г.: «...мы приносили вам дожди через его [Аспандиата. — Л.Г.] силу [power]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 161). Издание 1861 г.: «...мы силою их [священных деревьев. — Л.Г.] наводили вам... дожди» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 201). Издание 1984 г.: «...силою их [деревьев. — Л.Г.] ...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 128). В изданиях 1861 и 1984 гг. содержание этой функции передано более точно, оно соотносится с коммуникативной функцией культовых объектов, которой были наделены священные деревья. Функции посылать дожди или прекращать ливни, вызывать сверканье молний и раскаты грома могут быть связаны только с богом грома и молнии Куаром, а не с каким-либо-иным названным священным персонажем. Функция же противостояния этим явлениям природы относилась к персонажу Аспандиату.

Бог Куар. Как отмечалось, очень значимые функции дарования дождей в засушливый период («з») и ниспослания ясной погоды в период ливневых дождей («и»), обеспечивавших благополучие страны и народа, основанное на земледелии, садоводстве и скотоводстве, несомненно, принадлежали богу грома и молнии Куару. Эти две функции относятся к типу «добра». Но, естественно, богу Куару принадлежали и функции «зла». Жертвами этому божеству, как

отмечалось, считались пораженные молнией предметы и люди. К функциям зла бога Куара можно отнести также состояние затяжных проливных дождей, угрожавших благополучию страны. Состояние засухи может быть связано с наказующей функцией обожествляемого объекта природы — Солнца.

Богиня Земли. Три функции зла (наказания) богини Земли — устрашение посягающего на уничтожение культовых объектов («в»), введение в мучения тяжелой болезни («ж») и предание смерти уничтожившего культовые объекты («и») описаны в эпизоде проведения обряда, направленного на вызов наказания епископу Исраилу. Обряд включал моления священнослужителей, обращенные к богине Земли, и принесение жертв и даров культовым объектам. Тексты молений были закодированы, но их содержание раскрыто автором в комментарии к ним: «...не произошло ни одно из бедствий, которыми, как говорили колдуны, деревья идолов накажут епископа...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 164). Видимо, священнослужители просили богиню Земли устроить епископа и тем самым не допустить уничтожения святынь, наказать его неизлечимой болезнью, приводящей к смерти, или лишить его жизни, если святыни будут уничтожены.

В блок функций богини Земли по содержанию можно отнести и ряд положительных функций — дарение жизни (жизнеподатель) и обеспечение размножения народа. Функция дарения жизни является противоположно направленной функции лишения жизни. Функция обеспечения размножения может быть интерпретирована как дающая одно из благ, направленных на благополучие всей страны, такой же как функция бога Куара даровать дожди и ясную погоду.

В функции богини Земли, вероятно, входили также разрушение дома (тип 2, вид «к») и уничтожение рода (тип 2, вид «л»), посягнувшего на одну из святынь — главное священное дерево (приблизиться, дотронуться, взять опавшие листья и сучья). Лишение дома подразумевает разрушение семьи нарушившего, а уничтожение рода ведет к гибели нескольких родственных семей, т.е. к утрате семейных и родственных корней нарушителя. Таким образом, с одной сто-

роны, богиня Земли обладала функциями дарителя жизни людей и их размножения, т.е. способствовала появлению новых жизней, а с другой – она посылала смерть нарушителям традиций и связанную с ней болезнь бешенства, а также разрушала их дом и уничтожала род.

Бог Тенгри-хан. Точных указаний на функции бога Тенгри-хана, как указывалось, в источнике нет. Этимология имени этого божества, как отмечалось, предполагает обладание им Верхним миром, миром богов (бог Неба), а приставка «хан» – верховное положение в пантеоне. Из названных в источнике функций с ним может быть соотнесена конкретная функция обеспечения могущества и победы в битвах с врагами («д»). Эта функция была также одной из основополагающих для страны, т.к. вместе с развитием хозяйства обеспечивала благополучие страны (успешные войны «страны гуннов» с врагами приносили богатую добычу и ежегодную дань). С ним, возможно, связаны и обобщенные функции – исполнять любые просьбы верующих («в»), быть дарителем благ («б») и посылать бедствия на страну («б»).

Боги путей. Боги путей, как отмечалось, вероятно, выполняли роль коммуникаторов, осуществлявших связь богов, обладателей функций даровать «добро» и посылать «зло», с верующими. Возможно, через богов путей посылались блага и наказание верующим.

Культовые объекты. Идолы, храмы и священные деревья были наделены двумя основными функциями: 1) символизировать священные персонажи (тип 3) и 2) являться коммуникативными объектами-посредниками между верующими и богами. В источнике неоднократно указывалось, что храмы и священные деревья были посвящены богам и Аспандиату, а скульптуры (идолы) богов являли собой антропоморфные изображения, отражавшие представления верующих об облике каждого из них. Каждому из божеств предназначались три типа культовых объектов – идол, храм и священное дерево. Персонифицированные указания имеются в источнике только по отношению к Аспандиату – упоминается храм Аспандиата, алтари Аспандиата, главное, самое высокое священное дерево-дуб также связывалось с

Аспандиатом. С.Г. Кляшторный полагает, что высокие деревья считались символами культа Тенгри-хана (Кляшторный, 1984а. С. 21), но это утверждение основано на отождествлении образов бога Тенгри-хана и мифического героя Аспандиата.

Культовые объекты в силу своей священности, как отмечалось, были табуированы. Недоступны были для непосвященных места нахождения культовых объектов, к ним нельзя было приближаться, дотрагиваться. Роши священных деревьев были выведены из хозяйственной сферы. Сохранность культовых объектов гарантировалась запретом на их разрушение и уничтожение. Нарушение запретов грозило наказанием богов. Причем сила наказания, видимо, не зависела от тяжести проступка. «Пагубная боль», «бешенство», «смерть», разрушение дома и рода должны были постичь жителя «страны гуннов» даже за сбор опавших листьев и сучьев священного дерева. Епископу священнослужители грозили наказанием за приближение к святыням или их разрушение «тяжкими бедствиями» и «смертью». Правитель «страны гуннов» говорил в связи с этим об «устрашении» епископа, о ниспослании ему мучений ужасной болезни и смерти.

Среди культовых объектов была установлена иерархия. По данным источника, выявляется приоритет священных деревьев (Гмыря, 2008 б. С. 23). Так, самое высокое священное дерево правитель «страны гуннов» и знать считали, как отмечалось, значимее идолов и храмов. Несомненно, главенствующее положение культового объекта обуславливалось, главным образом, его высотой. Указания о значительной высоте относятся только к священным деревьям и идолам. И те и другие, как указано в источнике, были высокими, но священные деревья были выше идолов и храмов. Более того, среди священных деревьев также существовала культовая иерархия. Самое высокое дерево-дуб имело статус «главы и матери всех высоких деревьев». Оно являлось символом мифического персонажа Аспандиата, характерными чертами которого названы сила, мощь, храбрость. Предпочтение такому показателю культовых объектов, как высота, определялось двумя функциями – быть символами

божеств, которые представлялись гигантами, монстрами, а также быть коммуникаторами, через посредство которых передавались жертвоприношения богам. Чем выше был культовый объект, тем ближе, по представлениям, он находился к божеству. Самое высокое священное дерево было выделено среди культовых объектов благодаря своим размерам. Коммуникативными качествами были наделены все составляющие облик священного дерева – высокий ствол, ветвистость кроны, густота листвы. Требования к облику священного дерева обуславливались содержанием обряда жертвоприношения богам – кровью жертвы окропляли крону священного дерева (отсюда выбор лиственного, а не хвойного дерева), густота листвы обеспечивала большой объем жертвенной крови, головы и шкуры жертвенных животных забрасывали на его сучья (чем интенсивнее была развита крона дерева, тем больше символов жертв могло на нем разместиться). Как отмечалось, чем выше было священное дерево, тем, считалось, ближе оно находится к божеству, и, вероятно, жертвы быстрее могли достичь его. Табу на сбор опавших листьев и сучьев священных деревьев можно объяснить тем, что части священного дерева не теряли своей священности и после отмирания, в силу чего продолжали быть неприкосновенными. Суровость наказания за уничтожение культовых объектов объясняется лишением этих святынь функций коммуникаторов между верующими и божествами. При уничтожении святынь верующие не могли обращаться к богам с «просьбами», боги в свою очередь не могли давать людям «блага». Основными факторами для осуществления связей с богами служили жертвоприношения. Уничтожение культовых объектов приводило к невозможности осуществления жертвоприношений, что вызывало гнев богов, проявляющийся в уничтожении социума. Протестные акции священнослужителей были обусловлены страхом гибели всего социума в случае утраты культовых объектов и особенно главного священного дерева (Гмыря, 2008 б. С. 24).

Главное священное дерево, как отмечалось, правитель и знать страны считали «спасителем и дарителем жизни и дарователем всех наилучших благ» (варианты: «спасителем богов, жизнеподателем и дарователем всех благ»; «спасите-

лем богов, дарителем жизни и всех благ»). А священнослужители называли его «хранителем и спасителем нашей земли» (вариант: «хранителем и защитником нашей страны»). Функции священного дерева-хранителя и спасителя страны, являются опосредованными (хранителями и спасителями страны могли быть только боги), обусловленными статусом главного коммуникатора среди культовых объектов. Вероятно, самое высокое священное дерево использовалось в ситуациях, угрожавших благополучию страны. Это могли быть вражеские нашествия, стихийные бедствия, мор от эпидемии и, возможно, внутренние социальные конфликты.

Главное священное дерево «страны гуннов» являлось не только символом священного персонажа Аспандиата, но и фактически, как отмечалось, главным символом верований «страны гуннов». Возможно, что главный священный дуб имел особый статус, он являлся общегосударственной святыней. Другие священные деревья были менее значимы в системе религиозных представлений «страны гуннов» (Гмыря, 2008 б. С. 24). Данные источника дают некоторое основание полагать, что с началом социальной дифференциации общества «в стране гуннов» священные деревья как символы могущества стали реликтами правящего рода во главе с великим князем Алп-Илитвером (Гмыря, 1986. С. 93; 1995. С. 223–224). Автор повествования указывал, что самому старому, могучему и наиболее почитаемому дереву поклонялись и приносили жертвы «князь и дворяне». Священные деревья, видимо, имели также отдельные семьи и родовые группы. Священнослужители, перечисляя беды, которые могут преследовать человека, причинившего порчу почитаемым деревьям, помимо различных мук, бешенства и смерти, указывали также на уничтожение дома и рода, нарушившего запрет. Явления такой направленности, когда священное дерево-покровитель имели отдельные роды и знать, зафиксированы у некоторых тюркоязычных народов Сибири (Алексеев, 1980. С. 69, 76–77; Сагалаев, Октябрьская, 1990. С. 43–61).

Образ Древа мирового, как воплощающий универсальную концепцию мира, нашел проявление в культурных традициях разных народов. Временной диапазон его бытования

– от эпохи бронзы до настоящего времени (Антонова, 1984. С. 116–119, 144–145; Гамкрелидзе, Иванов, 1984. Ч. II. С. 485; Топоров, 2000 а. С. 369–398; 2000 б. С. 398–406). Символика древа мирового включает космогонические представления. В образе древа жизни, как варианте древа мирового, запечатлены мифологические представления о зарождении жизни, ее цикличности и многообразии форм проявления. Образ священного дерева отложился в мифологических и словесных сюжетах, изобразительном искусстве и ритуальной практике как древних земледельческих цивилизаций, так и кочевников Евразии (ираноязычные, тюркоязычные, монголоязычные).

В представлениях многих народов, сохранивших рудименты языческих верований, дерево является двойником человека, разделяющим его судьбу; дерево – это местопребывание духа; дерево–фетиш, дерево–носитель плодоносящей силы, посылающей урожай, носитель эротической потенции (Алексеев, 1980. С. 76–77; Курочкин, 1982. С. 156, 158; Токарев и др., 1983. С. 157; Покровская, 1983. С. 68–69; Сагалаев, Октябрьская, 1990. С. 47–50; Сравнительно-историческая грамматика... 2006. С. 693–694).

Возможно, что в религии «страны гуннов» главное священное дерево считалось местопребыванием богини Земли и плодородия. Восприятие самого мощного священного дуба не только как главы всех священных деревьев, но и как матери («был главой и матерью») свидетельствует о придании ему функции порождающего начала. Такими функциями была наделена богиня Земли и плодородия. Возможно, именно она считалась богиней-матерью, а пребывание ее в чреве главного священного дерева могло наложить ее функцию порождающего начала на само священное дерево. К примеру, в фольклорных текстах жителей Саяно-Алтая дерево как носитель «порождающего начала» уподоблялось матери или отцу (Традиционное мировоззрение... 1989. С. 24; Сагалаев, Октябрьская, 1990. С. 50–51). Исследователи отмечают, что «образ березы-матери (каин-эне), фигурирующий в родильной, свадебной и календарной обрядности, а также шаманской практике алтайцев, был важным фактором их общественного сознания. С этим деревом связывалась

жизнь предков как отдельных сеоков, так и всего народа» (Традиционное мировоззрение... 1989. С. 25). В якутском фольклоре «...дерево является местом обитания богини-матери, вскармливающей богатыря грудным молоком» (Иванов, 1974. С. 84; Традиционное мировоззрение... 1989. С. 25). В одном из эпосов повествуется о том, что отправляющийся в дальнюю дорогу богатырь пришел просить у священного дерева благословения. Вышедшая из щели расколовшегося дерева богиня напутствовала богатыря словами:

«Если предстоит тебе счастливый путь,
Ты сможешь три раза глотнуть
Из молока моих грудей»

(Традиционное мировоззрение... 1989. С. 25–26).

Вполне вероятно, что обожествление населением «страны гуннов» самого мощного и высокого священного дуба было связано не столько с культом мифического богатыря Аспандиата, как это показано в источнике, сколько с культом богини Земли и плодородия «страны гуннов». Связь мифического богатыря Аспандиата со священным деревом могла быть опосредованной – через образ богини-матери, вскормившей героя-предка, давшей ему мощь и силу для подвигов во славу и защиту «земнородной отчизны» – «страны гуннов» (Гмыря, 2006 е. С. 15; 2007 г. С. 116).

Главное священное дерево, исходя из особой значимости его высоты, воспринималось в «стране гуннов» и как ось Вселенной с трехчастным делением по вертикали (Гмыря, 2006 е. С. 14; 2008 б. С. 24). Небесная сфера олицетворялась с пышной кроной дерева, земля – со средней его частью (стволом), а корни – с потусторонним миром. Небесная сфера считалась местом обитания богов – Тенгри-хана, Куара, богов путей. Земля – местом пребывания богини Земли и плодородия и мифического богатыря Аспандиата. Потусторонний мир был убежищем духов или богов, один из которых представлялся в виде змея (дракона), его изображение имелось на амулетах жрецов.

«Растительная» модель космоса в виде гигантского космического древа является наиболее распространенной в ми-

фологиях народов мира (Мелетинский, 1976. С. 213). С мировым деревом, по наблюдениям Е.М. Мелетинского, часто совмещается антропоморфное божество (Мелетинский, 1976. С. 213). В мифологии «страны гуннов», как отмечалось, с главным священным деревом – дубом связывалась богиня Земли и через нее священный персонаж Аспандиат. Другие священные деревья были соотнесены с иными божествами пантеона.

В связи с поклонением в «стране гуннов» священным деревьям интересно сообщение арабского автора Ибн Русте, писавшего в начале X в. Он рассказал об обычае жителей г. Рнхс на Северо-Восточном Кавказе, расположенного где-то в 10 фарсах от г. Хайдана (В.Ф. Минорский полагал, что это политическое образование Хайдак. – Л.Г.), поклоняться «...огромному дереву, не приносящему плодов»: «Жители города собираются (вокруг) него по средам, вешают на него разные плоды, преклоняются перед ним и совершают жертвоприношения» (Ибн Русте II. С. 220). Возможно, сведения Ибн Русте относятся к потомкам жителей «страны гуннов», которые и в X в. продолжали поклоняться могучим деревьям.

Исследователи полагают, что рощи священных деревьев в «стране гуннов» являлись своеобразными святилищами (Кляшторный, 1994 а. С. 86). К такому заключению располагает, как считается, указание автора повествования на специфические разряды жрецов – «служителей капищ и деревьев». Однако нерасчлененность их статуса, а также нахождение рощи в непосредственной близости от других культовых объектов – капищ (храмов), позволяет предположить, что священные деревья входили в комплекс культового объекта, обозначенного в источнике термином «святилище».

Вопрос о культурной принадлежности традиции поклонения священным деревьям, существовавшей в «стране гуннов», практически не исследован. Формальный подход в оценке этого культурологического явления приводит к его определению как проявлению местного (кавказского) язычества (Федоров, 1972; Маммаев, 1989; Гмыря, 1986), обусловленного земледельческой деятельностью населения.

В этой связи интересно описание обряда жертвоприношения, связанного с похоронно-поминальной практикой

монголо-татар, армянским историком XIII в. Киракосом Гандзакеци, приведенное выше (Киракос Гандзакеци. С. 173). Его содержание тождественно обряду жертвоприношения в «стране гуннов» VII в., описанному Мовсесом Каланкатуаци: те же манипуляции с тушей коня, помещение шкуры и головы на дерево. Дерево и в этой традиции выступало в роли священного образа, наделенного коммуникативными функциями.

Образ священного дерева, господствовавший в религиозных представлениях населения «страны гуннов», органично вписывается в космогонические представления тюрков, которые поклонялись высоким деревьям, посвящали их богам, наделяя коммуникативными функциями. По данным Махмуда Кашгарского (XI в.), тюрки называли «высокие горы» и «большие деревья» именем Тенгри (Mahmud al-Kasġari. S. 418).

У тюркоязычных народов священным деревом – «деревом мировым», «жертвенным деревом» обычно выступает береза или тополь, но и другие, даже хвойные породы деревьев (Салагаев, Октябрьская, 1990. С. 56–57; Сравнительно-историческая грамматика... 2006. С. 693–694), однако в якутском фольклоре сохранился образ «священного дерева-дуба», что интерпретируется исследователями как свидетельство южной прародины якутов. В чувашском именнике образ священного дуба сохранился в виде пожелания новорожденному быть крепким и могучим как дуб (Сравнительно-историческая грамматика... 2006. С. 694).

Исследователи полагают, что почитание деревьев у тюркоязычных народов Сибири «...было связано не только с культом производительных сил природы, но и местными культами, и с космогоническими представлениями о древе жизни, мировом древе» (См.: Салагаев, Октябрьская, 1990. С. 60; Косарев, 2001. С. 439; Овчинникова, 2005. С. 156–157).

Поклонение в «стране гуннов» неплодоносящему дереву, не игравшему сколь-нибудь значимую роль в хозяйственной жизни социума, носит абстрактный характер, сопряженный как с представлениями о структуре мира, его центральной оси и месте в нем богов и людей, так и идеями плодородия в широком его понимании (Гмыря, 2008 б. С. 25).

2. Храмы

§ 1. Характер информации о храмах

В издании источника 1961 г. термином «храмы» обозначены культовые сооружения, где совершались обряды жертвоприношений богам. В изданиях 1861 и 1984 гг. эти же объекты названы «капищами». Первоначальное значение понятия «храм» [греч. наос] – само здание храма. В латинской традиции храмом [templum] обозначалось здание, посвященное божеству. В Библии храмом обычно называлось здание, посвященное Богу, но иногда им же именовались и «...те капища, которые язычники строили для своих богов» (Библейский словарь. С. 478). По старой славянской терминологии капищами назывались языческие храмы (Фасмер, 1986. Т. II. С. 185), которые представляли из себя специальные культовые сооружения, где устанавливались идола и проводились языческие ритуалы (Рыбаков, 1981. С. 292). В славянской культурной традиции капища имели вид открытых огражденных площадок (Рыбаков, 1981. Рис. на с. 301–303, 419; Седов, 1982. С. 261–264. Табл. LXXIII. 4, 9; Табл. LXXIV. 5, 7).

Анализ данных показывает, что в «стране гуннов», существовали специальные здания, отвечающие понятию «храм». В повествовании о религии «страны гуннов» данные о храмах приведены в семи эпизодах (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160–162, 166; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Гл. XLI. С. 198–202, 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126; Гл. XLI. С. 127–131). О них упоминал в описаниях событий христианизации «страны гуннов» автор, свое отношение к ним показал в проповедях епископ Исраил. О значении храмов как культовых объектов говорили священнослужители в протестной речи и великий князь, полемизировавший с ними о ценностях христианства и языческих «отечественных верований».

Храмы – единственные из культовых объектов, которые упомянуты автором в названии главы источника (глава XLI), содержащей основные материалы, освещающие ход и

результаты христианской реформы 682 г. в «стране гуннов». Издание 1961 г.: «Гунны веруют в Христа через епископа Исраила; алтари [the altars] разрушены [destroyed] и водружен крест Христов» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160). Издание 1861 г.: «Гунны веруют в Христа через посредство епископа Исраиля, разрушают капища и водружают крест Господень» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 198). Издание 1984 г.: «Гунны веруют в Христа через епископа Исраэла. Разрушение капищ и водружение Креста Христова» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 127).

Автор, отмечая доблести великого князя «страны гуннов» Алп-Илитвера как незаурядной личности, великого полководца и правителя, принявшего решение о христианизации населения своей страны, описал и его борьбу с языческими традициями. И как особую заслугу великого князя отметил разрушение им сооружений, где приносились жертвы мифическому персонажу Аспандиату. В издании 1961 г. они обозначены термином «алтари» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160). В изданиях 1861 и 1984 гг. речь идет о «капищах» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 199; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

В эпизоде, в котором описано проведение обрядов на вызов наказания епископу Исраилу, автор указал, что священнослужители проводили их у деревьев «близ капищ» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130). В издании 1961 г. отмечены «деревья идолов» [the trees of the idols] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 164). Автор привел информацию о том, что по религиозным представлениям «страны гуннов» нарушение традиции жертвоприношения культовым объектам наказывалось богами тяжелым заболеванием, а возобновление жертвоприношений приводило к излечению. В качестве культовых объектов в данном пассаже в издании 1961 г. названы «идолы [the idols] и деревья [trees]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163), в издании 1861 г. — «кумиры и деревья» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202), в издании

1984 г. — «капища и деревья» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

В источнике имеется информация автора об уничтожении (сожжении) в день Пасхи святилища, среди объектов которого названы храмы (капища), идолы и алтари (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165–166). В одном из пассажей автор употребил по отношению к храмам эпитет «мерзкие» [filthy temples] (вариант — «скверные капища») (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 166; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131).

Епископ в своей проповеди, осуждая обычай жертвоприношения, также выражал негативное отношение к храмам. Это отражено в изданиях 1861 и 1984 гг., где храмы (капища) названы «нечистыми» и «скверными» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). В издании 1961 г. уничижительными терминами обозначены жертвы и жертвователи (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). Во второй проповеди епископ заявил, что его не страшат культовые объекты и обряды жрецов (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 203). В издании 1961 г. речь идет о «высоких деревьях» и «идолах» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). В издании 1984 г. — о «капищах» и «высоких деревьях» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Священнослужители упрекали правителя «страны гуннов» и знать в пособничестве епископу по уничтожению храмов, напоминали о традиционности их возведения, указывали на положительные функции культовых объектов и статус их неприкосновенности. Издание 1961 г.: «Зачем вы ... согласились сносить [agree to demolish] и опустошать [lay waste] и разрушать [destroy] алтари наших храмов [the altars of our temples], которые ваши отцы [fathers], цари [kings] и принцы [princes] возвели [erected]? По сей день вся наша земля [our entire land] почитала [worshipped] их и получала [received] всякие благодеяния [good gifts] от богов [the gods] этих храмов [temples] и от священных деревьев... И теперь вы будете обращать на него внимание и подчи-

няться его словам и давать ему возможность [authority] убирать [remove] и разорять [ruin] и разрушать [destroy] храмы [the fanes] наших богов [gods]? ...Кто отважится приблизиться [approach] к месту [the place], где построены и воздвигнуты [are built and set up] храмы [the temples] и алтари [altars] Аспандиата... В состоянии ли он будет приблизиться и срубить его [дерево. – Л.Г.] и разрушить [destroy] храмы наших богов [the temples of our gods]?» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161–162). Издание 1861 г.: «Почему вы слушаете его и внемлете ему: разрушаете, разоряете, грабите капища кумиров наших, которых поставили отцы ваши, и вся страна наша поклонялась до сих пор, и получала благие дары от идолов, капищ и от поклоняемых деревьев... Кто дерзнет приблизиться и дотронуться до тех мест, где построены и утверждены капища исполинского Спандиата... Ему ли теперь дотронуться и срезать его (священное дерево. – Л.Г.); или разрушить капища наших богов?» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200–201). Издание 1984 г.: «Зачем вы согласились ломать, разрушать и уничтожать наши капища и жертвенники отцами вашими построенные? Цари и князья, и весь наш народ по сей день почитали эти капища и получали от них и от деревьев священных добрые дары... кто дерзнет пойти, приблизиться к тем местам, где построены капища и храмы богатырскому Аспандиату...? Ему ли [епископу] теперь приблизиться, дотронуться и срубить его или разрушить капища наших богов?» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129).

Великий князь Алп-Илитвер в своей ответной речи жрецам говорил о поддержке им действий епископа по уничтожению языческих святынь, предлагал священнослужителям провести обряд наведения наказания на епископа с помощью культовых объектов, в том числе храмов (капищ), обещал возродить традицию их возведения и почитания в случае успеха обряда, грозил казнить служителей культов, если епископ сможет безнаказанно уничтожить святыни (Мовсес Каланкатуаци. III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

§ 2. Храмы – объекты поклонения

Как указывалось, в источнике отмечено поклонение триаде культовых объектов – храмам, идолам и священным деревьям (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161–162; Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200–202; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129). Конкретно о почитании храмов говорили в своей протестной речи священнослужители. В изданиях 1861 и 1961 гг. отмечено, что храмам поклонялась «вся наша земля» (вариант – «вся страна»). В издании 1984 г. последовательно перечислены социальные группы, почитавшие храмы – «цари и князья и весь наш народ». В источнике имеется указание на глубокую и давнюю традицию возведения храмов, посвященных богам. В издании 1961 г. названы конкретные социальные группы, с которыми связано возведение храмов: «...ваши отцы [fathers], цари [kings] и принцы [princes] возвели [erected]». То есть, указываются предки великого князя и знати. Упоминание царей, видимо, относится к каганам Тюркского каганата, под властью которых находилась «страна гуннов» в период с 90-х гг. VI в. по 630 г. (Гмыря, 2002 б. С. 170–173). В изданиях 1861 и 1984 гг. также имеется указание на существующую традицию, но без конкретизации: «...поставили отцы ваши» (1861 г.); «...отцами вашими построенные» (1984 г.). Данные издания 1961 г. представляются более отвечающими информации источника. Возведение культовых объектов входило в прерогативу верховного правителя «страны гуннов», а не священнослужителей. Великий князь Алп-Илитвер указывал на это определенно: «...возобновим [resume] возведение [the building] и поклонение [worship] храмам [fanes] и идолам [idols] и выгравированным изображениям (образам) [graven images], и станем поклоняться [worship] деревьям и принесем жертвы и дары, как прежде» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162); «...снова построим и поклонимся капищам, кумирам и званиям кумиров...» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202); «...велим тут же строить капища и храмы и воздвигать идолов» (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

В перечне культовых объектов, помещенном в данном пассаже, в изданиях источника выявляются разночтения. Термин «fanes» (издание 1961 г.) в данном контексте может быть переведен как «храмы» в поэтическом значении (Мюллер, 1965. С. 282). Этот термин в том же значении впервые употреблен в этом издании в пассаже, передающим протестную речь священнослужителей, которые упрекали великого князя в пособничестве епископу, уничтожившему «алтари наших храмов» [the altars of our temples]. Они напомнили ему о благодеяниях, которые получала «вся наша земля» от «алтарей храмов», «богов этих храмов» [the gods of these temples] и от «священных деревьев». Резюмируя позицию великого князя, священнослужители ставили ему в вину разрушение и разграбление храмов: «And now will you pay attention to him and obey his word and give him authority to remove and ruin and destroy the fanes of our gods?» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). Понятие «храмы» в последнем случае также употреблено в поэтическом значении. В издании 1984 г. в данном пассаже применен термин «капище», но в пассаже с речью великого князя эти культовые сооружения обозначены сдвоенным термином — «капища и храмы». Такая же терминология использована в издании 1984 г. еще дважды — в эпизоде, в котором священнослужители говорили о месте расположения культовых объектов: «...где построены капища и храмы богатырскому Аспандиату...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128), и в эпизоде, в котором великий князь перечислил культовые объекты, с помощью которых священнослужители должны были провести обряды вызова наказания епископа: «...с помощью капищ и храмов, или деревьев, посвященных [Аспандиату]...» и возведение которых обещал возобновить: «...велим тут же строить капища и храмы, и воздвигать идолов...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). В издании 1861 г. во всех этих эпизодах названы «капища и кумиры» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202). В издании 1961 г. — «храмы и идолы» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Поэтому употребление сдвоенной терминологии (капища и храмы) по отношению к однотипному культовому объекту представля-

ется неправомочным. О содержании термина «images» в контексте источника см. ниже.

Храмы, как и другие культовые объекты, были наделены статусом неприкосновенности (Мовсес Каланкатуаци III Кн. II. Гл. XLI. P. 162).

§ 3. Местонахождение храмов

Культовые объекты (храмы и священные рощи), как отмечалось, располагались вне населенных пунктов и в непосредственной близости друг от друга. О местоположении храмов можно судить по заключительному пассажу главы XLI, в котором описано уничтожение святилища, включавшего храмы и статуи божеств. Епископ и великий князь направили священников из города Варачана к месту нахождения святилища для его уничтожения. Священники, придав объект огню, «...вернулись [returned]... оттуда [into] в город [the town]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166). Рельеф местности, где располагалось святилище, был, видимо, горным. В источнике названо «...возвышенное место» [the high place], находившееся «напротив» [opposite] идолов [the idols], откуда епископ осенил крестом языческие святыни (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166).

Интересно отметить, что по данным византийского историка Менандра Византийца, описавшего обстоятельства пребывания посольства Зимарха (568 г.) в Тюркском каганате, храм тюрков был расположен вблизи юрты кагана, ставка которого находилась у горы Эктаг (Менандр Византиец. 20. С. 376, 379).

§ 4. Внешний облик храмов

Храмы «в стране гуннов», судя по данным источника, представляли собой определенного вида здания. Жрецы говорили о «возведении [erected]» храмов предками великого князя (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161), о месте, где «воздвигнуты и построены [built and set up]» храмы и алтари (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI.

Р. 162). Великий князь обещал жрецам возобновить «...возведение [building] и поклонение [worship] храмам и идолам и выгравированным изображениям (образам)...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). Та же информация и в других изданиях (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200–202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129). Сведений о материалах, из которых сооружались храмы, в источнике нет. Косвенные данные дают возможность предположить, что это были деревянные постройки. Великий князь, угрожая жрецам расправой, говорил о казни их сожжением вместе с культовыми объектами: «...и он [епископ. – Л.Г.] сожжет [burn] вас с деревьями [trees] и храмами [temples]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). Во время заключительной акции по уничтожению языческих святынь были сожжены и храмы: «...и сообща они сожгли [burned] мерзкие храмы [filthy temples] героев-идолов [the hero-idols]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 166). Та же информация и в других изданиях (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202, 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129, 131).

В источнике неоднократно говорится о разрушении храмов. Как отмечалось, сведения об этих актах автор поместил в название главы XLI – «Алтари [the altars] разрушены [destroyed] ...» и сообщил о свершившихся фактах в самой главе: «...разрушил [destroy] алтари Аспандиата [the altars of Aspandiat]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160).

Священнослужители упрекали великого князя в том, что он согласился на уничтожение храмов: «...согласились сносить [demolish] и опустошать [lay waste] и разрушать [destroy] алтари наших храмов [the altars of our temples]...» и что он дал епископу возможность сделать это: «...убирать [remove] и разорять [ruin] и разрушать [destroy] храмы [the fanes] наших богов [gods]?» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). Они также сомневались, что епископу удастся безнаказанно совершить этот кощунственный акт: «В состоянии ли он будет приблизиться и срубить его [дерево. – Л.Г.] и разрушить [destroy] храмы наших богов

[the temples of our gods]?» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162).

Великий князь в ответ на протестную речь жрецов заявлял, что не запретит епископу «...разрушать [destroying] идолов [the idols]» и уничтожать священное дерево, говорил о намерении епископа разрушить святыни: «...он разрушит [destroys] храмы [temples] и разобьет [demolishes] идолов [idols] и срубит дерево...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). В издании 1961 г. акт разрушения чаще всего передан глаголом «destroy» [разрушить], но в двух пассажах трагичность этого акта передана в речи священнослужителей триадой действий, обозначенных в одном случае через глаголы – «demolish», «lay waste» и «destroy» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161), где первый имеет в данном контексте значение сносить (здание) (Мюллер, 1965. С. 207), второй – опустошать (Мюллер, 1965. С. 850) и третий – разрушать. Во втором случае употреблены глаголы «remove», «ruin» и «destroy» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161) в значении первого убирать (Мюллер, 1965. С. 637), второго в данном контексте – разорять (Мюллер, 1965. С. 659) и последнего – разрушать. В изданиях 1861 и 1984 гг. в первом случае употреблены глаголы «разрушать, разорять и грабить» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200) и «ломать, разрушать, уничтожать» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). Во втором – «истреблять, разрушать, разорять» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200) и «разрушать, громить, уничтожать» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Каких-либо данных об архитектурном облике храмовых построек в источнике нет. В изданиях 1861 и 1984 гг. в эпизоде сожжения культовых объектов названы «высокие капища», которые были охвачены огнем (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206) и «высокое капище» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131). В издании 1961 г. речь идет о «высоких идолах», на которые распространилось пламя (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166). О высоких идолах говорится и в других частях повествования о религии «страны гуннов», но отличались ли значительной высотой языческие храмы, судить

по переводам не представляется возможным. По данным Менандра Византийца, храм у тюрков VI в. представлял собой юрту («шатер»), обустроенную аналогично каганской: «На другой день они были приведены в другую куцу, обитую и испещренную также шелковыми покровами. Здесь стояли их кумиры, различные видом. Дизавул сидел на ложе, которое было все из золота. На середине этого помещения были золотые сосуды и кропильницы и бочки также золотые» (Менандр Византиец. 20. С. 379).

§ 5. Внутреннее устройство храмов

Полной картины устройства храмов в источнике не обрисовано. Известно только, что в храмах находились сооружения, предназначенные для принесения жертв и даров богам. В издании 1961 г. они обозначены термином алтари [altars] – «алтари», «алтари Аспандиата» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160), «чоп'аик с мерзкими шкурами алтарей» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 166), «алтари наших храмов» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161) и «алтари и храмы» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). В издании 1861 г. во всех случаях, где в издании 1961 г. упоминаются алтари, говорится о «капищах» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 198, 200, 201, 206). В издании 1984 г. дважды упоминаются «капища и жертвенники (жертвенницы)» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129).

Алтарь [лат. altare] – означает возвышение. Обычно это сооружение, на котором приносили в жертву богам жертвенных животных, растения и собственных детей. В Библии понятия «алтарь» и «жертвенник» идентичные, означающие сооружения для принесения жертв и даров «постыдным идолам» (Библейский словарь. С. 14–15). Какой формы были алтари в храмах «страны гуннов», не известно, но это были специально сооруженные объекты. В издании 1961 г. по отношению к алтарям употреблены глаголы «возводить [erected]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161) и «воздвигать» – «...построены и воздвигнуты [built and set up] храмы и алтари Аспандиата...» » (Мовсес Каланкатуаци

III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Для описания разрушения алтарей в издании 1961 г. употреблены термин «destroy» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160) и глагольная триада – «сносить, опустошать, разрушать», а триада «удалять, разорять, разрушать» отнесена к храмам (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В храмах «страны гуннов», как и у тюрков, видимо, находились и атрибуты, необходимые для проведения обрядов.

§ 6. *Функции храмов*

Как отмечалось, культовые объекты были наделены главным образом двумя функциями: 1) выступать символами богов и 2) выполнять роль коммуникаторов. Храмы входили в священную триаду объектов, состоявшую из священных деревьев, храмов и идолов. В источнике понятие «храм» («капище») повсеместно употреблено во множественном числе – «храмы [temples]» («капища») (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160–162, 166; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. C. 197–198, 200–202, 131), что, вероятно, отражало реальную ситуацию. Храмы, как и священные деревья, были посвящены богам и священному персонажу Аспандиату. Священнослужители в своей протестной речи указывали на благодеяния, которые получала вся страна «от богов этих храмов [gods of the temples]» и от священных деревьев (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В изданиях 1861 и 1984 гг. – от «капищ» и других священных объектов (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. C. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. C. 128). Они также ставили в вину великому князю, что он разрешил «...убирать и разорять и разрушать храмы наших богов [the fanes of our gods]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В изданиях 1861 и 1984 гг. – «капища наших богов» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. C. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. C. 128). Они были уверены, что епископу не удастся «...разрушить [destroy] храмы наших богов [the temples of our gods]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). В изданиях 1861 и 1984 гг. – «капища наших богов» (Мовсес Ка-

ланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Персонификация храмов проведена в источнике по отношению к священному персонажу Аспандиату. Автор сообщал, что великий князь в числе других мероприятий по искоренению языческих традиций «...разрушил [destroy] алтари Аспандиата [the altars of Aspandiat]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160). В изданиях 1861 и 1984 гг. — «капища Аспандиата» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). Священнослужители говорили о конкретном месте, где были построены и воздвигнуты «храмы и алтари Аспандиата [the temples and the altars of Aspandiat]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). В изданиях 1861 и 1984 гг. — «капища Аспандиата» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). Обращает на себя внимание тот факт, что Аспандиату было посвящено несколько храмов.

В источнике имеются также не очень четкие данные о посвящении храма еще одному священному персонажу, возможно, богу грома и молнии Куару. Автор, описывая заключительный акт по уничтожению языческих святынь, дал его местное название «чоп'аик» [čop'auk'] и обозначил его как «чоп'аик грома» [thunder-čop'auk'] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165–166). В издании 1984 г. — «громогласное кладбище чопа» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131). В издании 1861 г. приведено местное название объекта в оригинале и обозначено как «царские гробницы» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206). Словосочетание «чоп'аик грома» (вариант: «громогласное кладбище чопа») по отношению к этому объекту может быть интерпретировано как связь его с божеством, управляющим конкретными стихийными силами природы — громом, молнией, небесным огнем и грозowymi дождями. Это божество обозначено в источнике богом Куаром, его положительные функции сводились к дарованию дождей во время сильной засухи, а отрицательные — к наведению засух и поражению молнией людей и объектов.

Сведения источника дают основание полагать, что вблизи города Варачана находились храмы, посвященные разным богам. Как отмечалось, при заключительной акции старшие жрецы и священники сожгли «мерзкие храмы героев-идолов» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166). Героями-идолами автор явно считал не сами скульптуры богов, а образы богов, по представлениям населения, защищавшие «страну гуннов» от врагов и бед и дававшие всяческие блага.

Храмы были непосредственно связаны со скульптурами богов (идолами). Они были объектами, в которых приносились жертвы идолам, предназначенные, по существу, самим богам. Обряды принесения жертв идолам отличались от жертвоприношений священным деревьям. Как указывалось, жертвоприношение священному дереву состояло в разбрызгивании крови жертвы на его крону и в забрасывании головы и шкуры жертвенного животного на ветви дерева. В храмах жертвы (шкуры и головы животных) и дары идолам помещались на алтарях. Автор, описывая последний аккорд заключительной акции по уничтожению языческих храмов, упомянул охваченные огнем идолы и «чоп'аик с мерзкими шкурами алтарей [the сор'аук' with the filthy skins of the altars]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166). В издании 1861 г. жертвоприношения в сожженном храме обозначены как «скверные кожи жертвенных чучел» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. III. Гл. XLI. P. 206), в издании 1984 г. — «скверные черепа и шкуры» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131).

Храмы, как и священные деревья и идолы, были наделены, по данным источника, положительными (дарующими добро) и отрицательными (наказующими) функциями (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161–162; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200, 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129). Как было показано, эти функции относились не к культовым объектам, а к самим божествам, дающим «добро» через посредство жертвоприношений и наказывающим при прекращении их почитания, приношения им жертв или при уничтожении культовых объектов, наделенных коммуникативными функциями.

Храмы являлись также средоточием или хранилищем «даров» богам. В издании 1961 г. «жертвы» обозначены терминами «sacrifices» и «offer sacrifices», а дары – «offerings» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162–163). В издании 1861 г. указаны в одном случае «жертвы и дары деревьям и кумирам» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202), в другом – «жертвы и требы» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202). В издании 1984 г. в обоих эпизодах – «жертвы и дары» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). Дарами для богов в источнике, видимо, обозначены какие-то материальные ценности. Священнослужители упрекали великого князя не только в разрушении и уничтожении языческих храмов и алтарей, но и в их «опустошении» [lay waste] и «разорении» [ruin] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В издании 1861 г. – «грабеже» и «разорении» капищ (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200). В издании 1984 г. этих данных нет (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

С.Г. Кляшторный полагает наличие в религиозной традиции «страны гуннов» храмов, имевших различную функциональную направленность. Одни являлись храмами бога Тенгри-хана: «Упоминаются два рода святилищ, где совершались обряды в честь Тенгри-хана, – капища, т.е. языческие храмы, в которых установлены идолы (изображения Тенгри-хана?), и священные рощи, где самые высокие деревья олицетворяли Тенгри-хана» (Кляшторный, 1984а. С. 21; 2000 б. С. 162; 2006. С. 315). Другие – храмами, сооруженными в честь умерших: «Рассказывая о разрушении гуннских погребальных сооружений, христианский автор отмечает, что они были устроены на «высоком месте» и состояли из «капищ» – храмов заупокойного культа, идолов – изваяний и «скверненных кож жертвенных чучел» – вывешенных при храмах шкур жертвенных животных. ... Все эти элементы погребения упоминаются в житии как имеющиеся и у центральноазиатских тюрков: храм, построенный «при могиле», «изображения покойного» (древнетюркские каменные изваяния), вывешенные на шестах головы и шкуры жертвенных овец и лошадей» (Кляшторный, 1984 а. С. 22; 2000 б. С. 163; 2006. С. 316–317).

Объекты, определяемые С.Г. Кляшторным как погребальные комплексы (храмы, идолы) «страны гуннов», как будет показано ниже, нами отнесены к культовому комплексу (святилище), посвященному божествам и включавшему храмы, алтари и скульптуры богов пантеона. В состав погребальных комплексов древних тюрков входили храм, изваяния и стела с надписью (Кляшторный, 1978. С. 248; 2006. С. 299). Причем подобные комплексы предназначались только каганам или знатым лицам из ближайшего окружения кагана. Описанные Мовсесом Каланкатуаци сооружения уничтоженного объекта не соотносятся с погребальным комплексом древнетюркского времени – каменное здание (храм), украшенное по фасаду скульптурами ближайших родственников кагана и его сподвижников; скульптурное каменное изображение самого кагана, помещенное внутри храма; каменная стела с надписью, оповещающая о жизненном пути умершего и его военных подвигах»; символические изображения врагов тюрков, сокрушенных каганом (Кляшторный, 1978. С. 246–255). В «стране гуннов» в процессе христианизации уничтожению подверглись культовые объекты, являвшиеся символами верований населения – священные деревья и святилище с храмами и скульптурами богов.

3. Идолы

По данным источника, как указывалось, в «стране гуннов» существовала традиция возведения скульптурных изображений богов и священных персонажей. В изданиях 1961 и 1984 гг. они обозначены термином «идолы» [idols] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Гл. XLI. Р. 161–164, 166; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124, 127; Гл. XLI. С. 129, 131). В издании 1861 г. название этих культовых объектов передано двумя терминами – «идолы» и «кумиры» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200, 202). Идолы, как отмечалось, составляли вместе с храмами и священными деревьями триаду культовых объектов.

§ 1. Характер информации об идолах

Информация об идолах имеется в авторских описаниях событий христианизации, проповедях епископа, протестной речи священнослужителей и речи великого князя, полемизировавшего с ними по поводу ценностных ориентиров язычества «страны гуннов» и христианства. Информация, касающаяся идолов, в различных изданиях отличается по многим позициям. В издании 1961 г. автор повествования, подытоживая обзор верований «страны гуннов», определил их как «идолопоклонные традиции» [idolatrous customs] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). В издании 1984 г. это же определение обозначено как «пагубное поклонение идолам» и «развратные традиции» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Верховный бог пантеона «страны гуннов» Тенгри-хан описан в издании 1961 г. как «гигантский, дикий монстр» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). В издании 1861 г. – как «чудовищный, громадный герой» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193), а в издании 1984 г. речь идет о почитаемом «идоле», «огромном и безобразном боге Тенгри-хане» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Вероятно, более точным в выборе термина является издание источника 1984 г. В «стране гуннов» поклонялись изображению, скульптуре бога Тенгри-хана, т.е. идолу, и именно к его образу относится характеристика: «гигантский» (варианты: «громадный», «огромный»), указывающая на размер статуи Тенгри-хана, и «дикий» (варианты: «чудовищный», «безобразный»), касающаяся внешнего облика божества, переданного в его изображении.

Повествуя о функциональности священных деревьев, автор отмечал их посвящение богам и, конкретно, главного дерева – Аспандиату, причем он, как отмечалось, не назван богом. Об этом говорится в соответствующих разделах изданий 1961 и 1984 гг. (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). В издании 1861 г. речь идет о принесении жертв священным деревьям «во имя суетных идолов...», а Аспандиат назван «скверным идолом» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200).

Во всех изданиях указана функция главного священного дерева как «дарителя жизни и дарителя всех наилучших благ» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128), но в издании 1961 г. отмечается, что князь и вельможи считали его обладателем этих функций «из всех идолов» [of all the idols] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). Термин «идолы» в данном контексте, вероятно, употреблен в обобщающем смысле, в значении «культовые объекты».

Как отмечалось, в «стране гуннов» существовал особый разряд священнослужителей, чья деятельность была связана с культовыми объектами, в том числе и идолами (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Описывая уничтожение святилища «страны гуннов», автор определил храмы как «храмы героев-идолов» [hero-idols], указал их расположение на «возвышенном месте напротив идолов» [the high place opposite the idols], а также отметил большие размеры скульптур — «высокие идолы» [tall idols], на которых распространилось пламя пожара (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166). В издании 1861 г. речь идет о сожжении «бесовских глупостей сонма жрецов» и охваченных огнем «высоких капищах» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206). В издании 1984 г. в этом же пассаже повествуется о сожжении «скверных капищ идолов», «возвышенном месте напротив идолов» и распространении огня на «высокое капище» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131).

Епископ Исраил уже в своей первой проповеди назвал священного персонажа Аспандиата «свирепым гигантом» [a savage giant] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 158). В изданиях 1861 и 1984 гг. он обозначен как «дикий исполин» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). Автор, видимо, имел в виду скульптурный облик Аспандиата. Епископ призвал слушателей проповеди отречься от традиционных языческих верований и обратиться в христианст-

во. В издании 1961 г. призыв отступить от веры отцов передан фразой: «Оставьте впредь свои старые прегрешения [old errors]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). В издании 1984 г. – «Отбросьте впредь свое старое заблуждение и поганое идолопоклонство...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127). В издании 1861 г. – «Оставьте ... вашу скверную веру» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 194). Во второй проповеди епископа, произнесенной после неудачных обрядов священнослужителей, направленных на его устрашение, также упоминались культовые объекты, привлеченные для их проведения и в том числе сообщался ряд данных об идолах. Издание 1961 г.: «Я ничуть не страшусь [am not dismayed] или пугаюсь [frightened] бесполезных слов [idle words] тех, кто стремится запугать [seek to scare] меня своим идолопоклонным колдовством [idolatrous witchcraft], которым пугали [scared] других тупоумных людей [dull-witted men]... Я не боюсь [am not afraid] ни высоких деревьев [tall trees], ни идолов [idols], которые стоят передо мной во всевозможных видах [all shapes] и размерах [sizes] ... Увидите [see] собственными глазами, как моими руками [hands] опрокинутся [shall topple] эти немые идолы [dumb idols] и будут брошены [thrown] под ноги [underfoot] и попраны [trampled] на дорогах страны [paths of the land]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). Издание 1984 г.: «Я не боюсь несколько и не страшусь, не беспокоюсь об их суесловии. Они, лишённые надежды на истинную жизнь в Боге, думают устрашить и меня своим языческим колдовством, как и всех других суеверных. Я не боюсь ни капищ ваших, ни высоких деревьев, которые изменяют свой вид передо мной... Я избавлю ваши сердца от сомнений и от заблуждения поклонения деревьям, которые сами по себе ничто и ничего не могут сотворить: ни зла, ни добра, ни вознаградить служителей [своих], ни наказать врагов, в чем сами убедитесь на примере немых идолов, увидев своими глазами, как я разобью их вдребезги своими же руками и брошу под ноги на поправление людям» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Жрецы, по данным источника, отводили большое значение культовым объектам в обеспечении благополучия

«страны гуннов». В пассаже с этой информацией в издании 1961 г. названы «алтари наших храмов», «боги этих храмов» и «священные деревья» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В издании 1861 г. — «идолы, капища и поклоняемые деревья», в издании 1984 г. — «капища» и «священные деревья» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). Автор, рассказывая о некоторых сторонах деятельности жречества, указывал, что жрецы призывали нарушивших традицию жертвоприношений культовым объектам возобновить принесение жертв и даров «идолам» [idols] и «деревьям» [trees] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). В издании 1861 г. речь в связи с этим идет о «кумирах и деревьях», а в издании 1984 г. — «о капищах и деревьях» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

В речи великого князя содержится информация об уничтожении культовых объектов в процессе христианизации, в частности, «разрушении [destroying] идолов [the idols]», и о роли культовых объектов в проведении обрядов устрашения епископа — идолов [idols], храмов [temples] и священных деревьев [sacred trees]. Правитель «страны гуннов», обещая возродить «отечественные верования», посулил возобновить строительство храмов [fanés], сооружение идолов [idols] и поклонение им и выгравированным изображениям (образам) [graven images], и священным деревьям (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). В издании 1984 г. речь идет о разрушении «капищ», проведении обряда устрашения с помощью «капищ, храмов и священных деревьев». Но в намерении великого князя возобновить прежние верования отмечены возобновление строительства «капищ и храмов» и воздвижение «идолов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). В издании 1861 г. — соответственно: о разрушении «капищ», проведении обряда устрашения с помощью «капищ, кумиров и священных деревьев», возобновлении строительства и поклонения «капищам, кумирам, званиям кумиров» и поклонении священным деревьям (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202). Правитель «страны гуннов» угрожал священнослу-

жителям казнь, если обряды на устрашение епископа не воспрепятствуют его действиям и он «...разрушит [destroys] храмы [temples] и разобьет [demolishes] идолов [idols] и срубит то дерево...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). В издании 1984 г. речь идет о «капищах», «жертвенницах» и «дереве» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). В издании 1861 г. – о «капищах», «кумирах» и «деревьях» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202).

§ 2. Идолы – объекты поклонения

Как отмечалось, культовые объекты – священные деревья, храмы и идолы – являлись символами богов. Каждому божеству посвящалась своя триада культовых объектов. Идолы, представляя собой скульптурные изображения богов, с одной стороны, являлись их символами, но для верующих божество и его символическое изображение были тождественны. Статуя, изображавшая конкретное божество, носила имя божества и обозначалась богом. В источнике указывается, что к «гигантскому, дикому монстру» жители «страны гуннов» «взывали как к богу Тенгри-хану» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). Варианты: «...приносили в жертву жареных лошадей какому-то чудовищному, громадному герою, называя его Богом Тангрихан...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193); «...идолу какому-то, огромному и безобразному богу Тенгрихану ... приносили в жертву коней...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). А мифическому герою Аспандиату, обозначенному «свирепым гигантом» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 159), вариант: «диким исполином» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126), жертвовали лошадей.

Идолам поклонялись как богам. Весь комплекс верований «страны гуннов» обозначен автором как «идолопоклонные традиции» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156), обряды – «идолопоклонным колдовством» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). Идолы, как от-

мечалось, были непосредственно связаны с храмами. Храм и идол являлись единым комплексом, возведенным в честь определенного божества. Более того, храм выполнял в верованиях как бы не главную функцию в символизации божества, а подсобную. Божество представлял идол, а храм являлся священным местом, где находились алтари для принесения жертв идолам, отождествляемым с богами. Когда в источнике говорится о жертвоприношениях, то в качестве объектов поклонения, как правило, называются священные деревья и идолы (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162–163; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 193, 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129, 131). Часто в изданиях источника понятие «идол» служит аналогом понятию «храм». Там, где в одних изданиях называются храмы, в других в этих же случаях – идолы (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162–164, 166; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201–202, 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129–131). То же касается и понятий «бог» и «идол». В одних эпизодах храмы связываются с именем богов (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160–162), в других – выступают принадлежащими идолам (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166).

§ 3. Местонахождение идолов

Выше отмечалось, что культовые объекты находились в окрестностях столицы «страны гуннов» города Варастана, что их расположение на местности было компактным. Какое место занимали идолы в комплексе культовых объектов, данных нет, но, видимо, идол и храм, посвященные определенному божеству, были расположены рядом. Учитывая, что размеры идолов были гипертрофированы, они не могли находиться внутри храмов, как у тюрков. Епископ Исраил во второй своей проповеди отметил, что идолы были в поле его визуального наблюдения: «...которые стоят передо мной во всевозможных видах и размерах» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). Когда уничтожали священные объекты в день Пасхи, «епископ сам пришел на возвышен-

ное место напротив идолов...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 166), т.е. скульптурные изображения божеств находились на виду.

Культовые объекты, как указывалось, обслуживали особые разряды жрецов – «...почитатели идолов и деревьев...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162), вариант: «...служители капищ и деревьев...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). Определение «служители» точнее передает специфику функций жрецов, находившихся при культовых объектах. Термин «почитатели» можно отнести и к священнослужителям, и к рядовым приверженцам языческих верований «страны гуннов». В обязанности этой категории жрецов, видимо, входило проведение обрядов жертвоприношения священным деревьям и идолам, охрана культовых объектов, уход за ними.

§ 4. Внешний облик идолов

В источнике отмечено, что скульптурные изображения богов и мифического персонажа Аспандиата имели гипертрофированные размеры. Тенгри-хан назван «гигантским монстром» (варианты: «громادным героем», «огромным идолом») (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Мифический персонаж Аспандиат обозначен «свирепым гигантом» (вариант – «диким исполином») (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). При уничтожении священных объектов были охвачены огнем «высокие идолы» [tall idols]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 166). В изданиях 1861 и 1984 гг. речь идет о «высоких капищах» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131). По данным издания 1961 г., размеры и вид идолов были различными, что, видимо, отражало представления верующих об их облике и иерархии (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163).

Личины идолов также имели отличительные качества. В восприятии епископа вид идолов был «внушительный» [all shapes], а Аспандиат, изображенный в скульптуре, имел «свирепый» (вариант – «дикий») вид. По мнению автора повествования, бог Тенгри-хан в своем изображении выглядел как «дикий» (варианты – «безобразный», «чудовищный»). Видимо, личины скульптур мифических персонажей имели грозные выражения, подчеркивавшие их могущество, власть над верующими и обладание наказующей функцией. Из приведенного выше описания Менандром Византийцем храма у тюрков видно, что скульптуры их богов (кумиров) также были «различные видом» (Менандр Византиец. 20. С. 378). В сообщении византийского хрониста Феофана Исповедника (ок. 760–818) под 527/528 г. указано, что у боспорских гуннов имелись статуи богов – «..статуи, которые гунны почитали...», выполненные из серебра и электрона (сплав серебра и золота) (Феофан Исповедник. 527/528. С. 51). Изображения богов, по всей вероятности, различались, соответствуя представлениям об облике самих богов. Как считается, данные эти были заимствованы Феофаном у Малалы (Чичуров, 1980. Прим. 69. С. 79). Более подробные сведения приведены в «Истории» сирийского автора Иоанна Эфесского (умер в 586 г.), вторая часть которой сохранилась в хронике псевдо-Дионисия Телльмахрского (VIII в.) под 534 г.: «(Гордий) взял идолов из серебра и золота, которых они почитали, так как он верил, что един истинный бог, а что эти идолы пусты и что они не боги, то он разбил и послал их в город Боспор, чтобы их обратили в монету» (Пигулевская, 1941. С. 87). По сообщениям китайских историков, хунны (121 г. до н.э.) приносили жертвы богу Неба перед «золотым истуканом (кумиром)» (Бичурин, 1950. I. 39. С. 65; Прим. 2).

Епископ употребил по отношению к идолам определение «немые». Издание 1961 г.: «Увидите собственными глазами как моими руками опрокинутся [shall topple] эти немые идолы [dumb idols] и будут брошены [thrown] под ноги [underfoot] и попраны [trampled] на дорогах страны [paths of the land]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. P. 163). Издание 1984 г.: «Я не боюсь ни капищ ваших, ни

высоких деревьев... в чем сами убедитесь, на примере немых идолов увидев своими глазами, как я разобью их вдребезги своими же руками и брошу под ноги на попрание людям» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129). Указание епископа на «немоту» идолов подчеркивает их искусственное создание, состояние безжизненности, и в конечном счете неспособности выполнять те функции, которыми наделяли их верующие.

Данных о материале, из которого изготовлялись статуи божеств в «стране гуннов», в источнике нет. Глаголы, которые употреблены в изданиях для обозначения действий с идолами, мало что проясняют. Великий князь заявлял священнослужителям, что он не запретит «разрушать [destroying]» идолов, возобновит «постройку [building]» храмов и идолов (вариант – «воздвижение»), что епископ намеревается «разбить» [demolishes] идолов» (вариант – «разрушить»). Епископ грозился «опрокинуть» [shall topple] идолов (вариант – «разбить вдребезги»). Тот факт, что идолы были сожжены, дает возможность утверждать, что скульптурные изображения языческих богов были изготовлены из дерева. В пользу этого говорит и значительная высота статуй. Порода деревьев, из которых сооружались идолы, была любой, но, видимо, предпочтение отдавалось священным дубам.

§ 5. Функции идолов

Функции идолов отличались от функций священных деревьев, являвшихся символами божеств и коммуникативными объектами, и храмов, выполнявших роль также коммуникативных объектов. Идолы представляли собой только символы божеств, их скульптурные изображения. Наделенные именами божеств, они являлись их земными аналогами. Идолы вместе с храмами составляли культовые комплексы, однако с разделенной функциональностью. Статуи – это изображения божеств, храмы – строения, где приносились божествам жертвы и дары. Храм не мог функционировать без статуи божества, как и последняя без храма.

4. Святилище

Выше отмечалось, что каждому божеству в «стране гуннов» ставилось скульптурное изображение (идол), посвящались храм и священное дерево. Скульптуры божеств и храмы находились на одной территории и составляли комплекс, который можно обозначить термином «святилище». Святилище [греч. «хиерон»] включает в себя храм и принадлежащие ему притворы (Библейский словарь. 1989. С. 478). Святилище, находившееся вблизи столичного города Варачана, представляло собой культовый комплекс, состоявший из различных по функциональному назначению объектов.

§ 1. Характер информации о святилище

Наличие комплексного культового объекта вблизи города Варачана – святилища подтверждается свидетельством источника о его сожжении в праздник Пасхи, когда состоялось освящение воздвигнутого креста. Уничтожение этого объекта, по замыслу епископа, должно было стать завершающим актом христианизации жителей города Варачана.

Текст пассажа источника с данными об этом событии сложен для интерпретации, к тому же его переводы в различных изданиях имеют существенные расхождения. Издание 1961 г.: «В день освящения [consecration] недавно [newly] украшенного [decorated] образа креста [image of the cross], воздвигнутого [erected] епископом на царском дворе [the royal court], принц и все вельможи принесли жертвы [offered sacrifices]. Когда священники [priests] намеривались воспеть [sing] молитвы [blessings] над дарами [the gifts] перед крестом, епископ сказал принцу: «Вот, посмотрите на проявление [declaration] вашей любви к Богу. Сегодня воздайте долг [repay] Господу для того, чтобы [in order to] примирить [reconcile] себя [yourselves] с Ним, чтобы впредь Он мог не мешать [hinder] и препятствовать [obstruct] вам. Более того, Святой Дух [the Holy Spirit] испытывает [tests] ваших языческих жрецов [pagan priests] таким образом, что вы также могли быть совершенны [per-

fect], как совершенен [perfect] ваш божественный [heavenly] Отец [Father]. Теперь, согласно с этим: прежде всего пусть так называемые [so-called] царские могилы [royal graves] чоп'аик-грома [thunder-щор'аук'] будут сожжены [burned] в этот великий день [great day] теми старшими жрецами [chief priests], которые теперь обретают [confess] веру [faith]. Пусть они осыпят [load] их проклятиями [curses] и сожгут их [burn them]; затем пусть они примут крещение [baptized] и еду [eat food].

Когда набожный [pious] принц гуннов [prince of the Huns] услышал это, он немедленно [immediately] поручил ему уничтожить [destroy] святилища [sanctuaries]. Тогда епископ и князь [the prince] послали [sent] Мовсеса, человека известного своим мастерством [a man skilled in the arts], и других священников [priests] разрушить [demolish] и сжечь [burn] святилища [the sanctuaries] в сотрудничестве с различными рангами [the co-operation of the ranks] языческих старших жрецов [pagan chief priests], и сообща [together] они сожгли [burned] мерзкие храмы [filthy temples] героев-идолов [hero-idols]. Епископ сам пришел на возвышенное место [the high place] напротив [opposite] идолов [the idols], преклонил колени [knelt down] и осенил крестом. Подул сильный ветер [violent wind] и раздул [fanned] пламя [the flames] высоких идолов [tall idols] и чоп'аик [the щор'аук'] с мерзкими шкурами [filthy skins] алтарей [the altars]» (Мовсес Каланкатуа-ци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 165-166).

Издание 1861 г.: «В день праздника новоукрашенного креста, который водрузил епископ при царском дворе, князь и все вельможи совершали жертвоприношения. Когда священники хотели воспеть благословения над приношениям перед святым крестом, епископ говорил князю: «Исполни перед Господом обет свой, который ты сделал с Богом, чтоб примирить его с вами. Он истребит в вас беззаконие и не будет с вами во вражде. Святой дух испытывает теперь этих жрецов, чтобы и вы сделались совершенными, как отец ваш небесный совершен. Чтоб прежде всего в этот великий день сожжены были руками верующих жрецов царские гробницы. Чтоб они нашли, поругали их, сожгли и потом обедали». Когда благочестивый князь гуннов услышал

это, то немедленно поручил ему разрушить капища. Тогда епископ и князь отправили Мойсея, искусного художника с другими священниками разрушить и помогать друг другу сжигать капища, и они огнем истребили бесовские глупости сонма жрецов. Поднялся сильный ветер и усилил пожар высоких капищ и погибли скверные кожи жертвенных чучел» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 206).

Издание 1984 г.: «...и в день освящения новоизготовленного Креста, установленного епископом при царском дворце, князь и все вельможи совершили жертвоприношение. И когда священники собирались воспеть благословляющие песни над дарами перед Крестом, епископ обратился к князю [со словами]: «Обет любви своей, которую ты питаешь к Богу, исполни сегодня перед Господом, дабы примирить Его с вами. Упраздни беззаконие, чтобы не было больше никаких препятствий [на пути богопочитания]. Теперь вот Святой Дух испытывает этих старших жрецов, и вы, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный. И вот согласитесь со мной: в этот великий день [праздника Пасхи] прежде всего должно быть сожжено громогласное кладбище чопа, называемое Даркунанд, руками этих уверовавших старших жрецов. Они должны пойти туда с проклятиями и сжечь [кладбище-рощу], лишь после того они могут быть крещены и причащены».

Когда благочестивый князь гуннов услышал все это, то немедленно поручил ему разрушить капища. Тогда епископ и князь отправил некоего Мовсэса, мастера на все руки, вместе с другими иереями разрушать и сжигать капища, и, [в самом деле], с помощью сонма главных жрецов, они подожгли и вообще уничтожили все скверные капища идолов. Сам епископ взобрался на возвышенное место напротив идолов, опустился на колени, осенил их знаменем Господним и тотчас поднялся сильный ветер, раздул пламя, огонь охватил и уничтожил высокое капище и скверные черепа и шкуры» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 131).

Из данных этого пассажа источника вырисовывается следующая картина: 1) епископ призвал великого князя «страны гуннов» проклясть и сжечь культовый объект, обозначенный им как «царские гробницы» (1861); варианты —

«так называемые царские могилы чоп'аик'-грома» (1961), «громогласное кладбище чопа, называемое Даркунанд» (1984); 2) великий князь поручил епископу «разрушить капища» (1861, 1984); вариант – «уничтожить святилища» (1961); 3) послали Мовсеса разрушить и сжечь «капища» (1861, 1984); вариант – «святилища» (1961); 4) священники и жрецы подожгли «мерзкие храмы героев-идолов» (1961); варианты – «все скверные капища идолов» (1984), «бесовские глупости сонма жрецов» (1861); 5) епископ поднялся на возвышенное место «напротив идолов» (1961, 1984) и осенил их крестом; нет данных (1861); 6) сильный ветер раздул пламя «высоких капищ и погибли кожи жертвенных чучел» (1861); варианты – «высоких идолов и чоп'аик с грязными шкурами алтарей» (1961), огонь охватил «высокое капище и скверные черепа и шкуры» (1984).

Тождественностью данных отличаются издания 1861 и 1984 гг. По описанию автора, были сожжены в день Пасхи «капища», а также символы жертв – черепа и шкуры. По изданию 1961 г., в этот день должны были уничтожить «святилища», при этом сожгли «храмы», «идолы» и «чоп'аик с мерзкими шкурами алтарей».

Совершенно противоречивы данные об этом объекте, переданные через епископа, – «царские гробницы» (1861), «царские могилы чоп'аик'-грома» (1961), «громогласное кладбище чопа, называемое Даркунанд» (1984). Однако обозначение этого объекта, как отмечалось, выведено в название главы ХLI, в котором указаны основные события, описанные в этом разделе источника. Их перечень последовательно включал принятие христианства гуннами, разрушение «капищ» (1861, 1984), вариант – «алтарей» и водружение креста (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 198; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 127; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 160), т.е. объектом уничтожения были «капища» («алтари»).

§ 2. Структура святилища

Комплекс культовых объектов, уничтоженный в день Пасхи, имел какое-то название. В издании 1984 г. он обо-

значен как «Даркунанд», однако в различных списках источника этот термин передан с искажениями, что не дает возможности его достоверной реконструкции (Dowsett, 1961. Прим. 2. Р. 153; Смбатян, 1984 б. Прим. 163. С. 213). Однако важен сам факт, что ритуальный комплекс имел обобщенное название. Он состоял из нескольких культовых объектов. По данным изданий 1861 и 1984 гг., это были «капища» («капище идолов»), сами идола и объекты, где находились символы жертв – черепа и шкуры. Термин «капище» в этих изданиях, как отмечалось, употреблен в значении «храм», т.е. культовое сооружение, где находились алтари с жертвоприношениями. В издании 1961 г. объекты, составлявшие культовый комплекс, обозначены как «храмы», «идолы» и «алтари», но дополнительно употреблен термин «sanctuaries» [святилища]. В английском языке для обозначения святилищ, под которыми понимаются места, где совершались какие-либо культовые (языческие) отправления, – пещеры, священные камни, роци, источники, вершины гор и др., применяется термин «shrine» [место поклонения, святыня] (Жуковская, 1993 а. С. 184; Мюллер, 1965. С. 699). В издании 1961 г., однако, использован иной термин – «sanctuary» в значении «святилище» (Мюллер, 1965. С. 666) и во множественном числе, образованный от французского «sanctuaire» в значении «место поклонения, святыня» (Жуковская, 1993 а. С. 184). Учитывая, что среди уничтоженных объектов в издании 1961 г. перечислены храмы [temples], алтари [altars] и идола [idols], термин «sanctuaries» использован, вероятно, как аналог обозначения этих объектов поклонения – храмов, алтарей и идолов, находившихся на территории культового комплекса.

По данным источника, комплекс культовых объектов, расположенный в окрестностях столицы «страны гуннов» города Варачана, являлся святилищем, имевшим статус главного, учитывая то большое значение, которое придавал ему христианский проповедник Исраил, и участие в его уничтожении старших жрецов «страны гуннов». На его территории находились храмы, посвященные разным богам, и идола (скульптуры богов). В храмах были устроены алтари (жертвенники), на которых размещались символы жертвен-

ных животных (головы, шкуры) и дары богам. На территории святилища находились также жертвенники, где проводился обряд «всесожжения».

§ 3. Содержание понятия «чоп'аик» («чопа»)

В операции по уничтожению святилища епископ явно придавал особую значимость определенной категории объектов. В источнике они обозначены мемориальным термином. Издание 1961 г. — «так называемые царские могилы [royal graves] чоп'аик-грома [thunder-сбр'аук']»; издание 1861 г. — «царские гробницы»; издание 1984 г. — «громогласное кладбище чопа, называемое Даркунанд». Их сожжение епископ считал актом «примирения» принявших христианство великого князя и его приближенных с Господом. Он настаивал на обязательном участии в этом акте старших жрецов, отрекшихся от «отечественных верований» и приготовившихся принять крещение. Более того, по его требованию крещение могло состояться только после того, как эти объекты будут ими прокляты и сожжены. Несомненно, их функционирование диссонировало с христианским вероучением, что объясняет жесткость требований епископа по их уничтожению и придаваемую им значимость.

Понятие «царские гробницы (могилы)» [royal graves] имеется в изданиях 1861 и 1961 гг. В издании 1961 г. термином «graves» обозначено кладбище еще в одном случае — при описании автором одного из поминальных обычаев «страны гуннов»: «...У могил [at the graves] муж против мужа и отряд против отряда бились» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). Однако из данных источника не понятно, почему епископ настаивал на уничтожении каких-то захоронений, и почему они имели статус «царских».

Местное название «чоп'аик» («чопа») также не разъясняет характера этих объектов. Некоторую ясность вносит, как отмечалось, связь этих объектов со священной силой природы — громом, что отразилось в их названии. Данные объекты являлись, видимо, храмами, посвященными богу молнии и грома Куару. Возможно также, что рядом с этими объектами были расположены захоронения пораженных

молнией людей – отсюда указание на их мемориальный характер. Но, возможно, на алтарях храмов бога Куара находились не только останки жертвенных животных, но и пораженных ударами молний людей. Как отмечалось, по обычаям «страны гуннов» погибшие таким образом люди считались жертвами богу Куару, т.е. освящались (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 155; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Наличие незахороненных человеческих останков, возможно, и придавало бескомпромисность требованиям епископа по уничтожению этих объектов. Жертвы, находившиеся в этих объектах, автором названы как «мерзкие шкуры» (варианты: «скверные черепа и шкуры» и «скверные кожи жертвенных чучел» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 166; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131). По отношению к жертвоприношениям другим культовым объектам (священным деревьям, храмам других богов) столь уничижительные определения автором не употреблялись.

Понятие «чоп'аик» («чопа») в литературе не нашло точного определения. К. Довсет привел сводку мнений по содержанию этого понятия (Dowsett, 1961. Прим. 2. Р. 165–166), в том числе упомянул «Осетино-русско-немецкий словарь» В.Ф. Миллера (Миллер, 1934) и «Историко-этимологический словарь осетинского языка» В.И. Абаева (Абаев, 1958), в которых освещены материалы из религиозной практики осетин и народов Северо-Западного Кавказа, связанные с понятием «чопай» («чопа»).

В.Ф. Миллер привел следующее объяснение термину «цоппай [das Zorrai] – «Обряд хождения кругом пораженного громом, обряд во время засухи (совершается женщинами, припев во время погребения при поражении громом: «Еі цоппай, еі алай!» (Миллер, 1934. С. 1672). По В.Ф. Миллеру, словом «цоппай» осетины обозначали два обряда: 1) исполнявшийся как погребальный при гибели людей от поражения громом и 2) обряд на вызов дождя. В.И. Абаев объяснял значение «соррај» как «...обрядовая пляска и пение вокруг пораженного громом; припев, повторяемый при совер-

шении этого обряда; также обрядовое хождение по аулам во время засухи» (Абаев, 1958. С. 314). Автор считал, что «обряд, с которым связан термин соррај и само это слово являются достоянием всего западно-кавказского этнографического мира. Кроме осетин они засвидетельствованы у черкесов, абазин, абхазов, балкарцев и карачаевцев» (Абаев, 1958. С. 314). По данным Мовсеса Каланкатуаци, понятие «чоп'аик» («чопа») бытовало и в религиозной практике «страны гуннов» Северо-Восточного Кавказа в 80-х гг. VII в. В.И. Абаев привел описание обряда осетин по случаю гибели от громового удара, зафиксированного в 80-х гг. XVIII в. (Абаев, 1958. С. 314–315), а также аналогичных обрядов у абхазов, черкесов, балкарцев (Абаев, 1958. С. 315). Закljučая подбор сведений о «чопай», автор, однако, констатировал: «...вопрос о том, какого оно происхождения и что оно собственно означает, остается пока открытым» (Абаев, 1958. С. 316).

Автор современного перевода источника на русский язык Ш.В. Смбатян в комментарии к понятию «чопай» сослался на работы армянских исследователей, в которых его значение объясняется как жертвенные части лошади (череп или голова, шкура и скелет), приносимые священным деревьям (Смбатян, 1984 б. Прим. 162. С. 213). Он также считает, что незнание точного содержания термина «чопай» авторами переводов источника изданий 1861 и 1961 гг. привело к неправильной передаче текста в пассаже с «чопай» и введению ошибочного понятия «царские могилы» (Смбатян, 1984 б. Прим. 162. С. 213). Ш.В. Смбатян, как указывалось, перевел название объекта «громогласное кладбище чопа», т.е., вероятно, место захоронения (нахождения) жертвенных частей лошадей.

Х.Х. Биджиев считал понятие «чоппа» принадлежащим культурной традиции тюркоязычных народов, приводя литературные данные из религиозной практики карачаевцев и балкарцев. Термином «чоппа» («чоппай»), по его данным, обозначался бог грома и молний, а также весенний праздник, проводимый в его честь (Биджиев, 1993. С. 275–276). Обрядовые действия разыгрывались у священного камня, вокруг которого водился хоровод с пением ритуальной песни

«Эллири чоппа». Обряд завершался принесением в жертву козленка. Х.Х. Биджиев был солидарен с В. Гукасяном, считавшим, что понятием «чопай» в средние века обозначался и разряд жрецов (Биджиев, 1993. С. 275–276). Однако в источнике древнеармянское написание понятий «чопай» и «жрецы» различное (См.: Смбатян, 1984 б. Прим. 162 и 165. С. 213). Некоторые жертвенные места у карачаевцев назывались чоппаны-ташы («камень Чоппы») (Каракетов, 1995. С. 179).

В.Ф. Миллер среди других примеров с употреблением понятия «цоппаі» у осетин привел пословицу: «Как(ой) гром ударит, так(ой) и цоппаі совершают» (Миллер, 1934 С. 1673). В.И. Абаев процитировал аналогичную пословицу, но с несколько другим смыслом: «Как ударит гром, так надо совершать цоппай» (Абаев, 1958. С. 315). Эта пословица подтверждает данные о том, что понятием «чопай» («чопа») у народов Северного Кавказа обозначался обряд, проводимый в честь бога молнии и грома. Понятием «чопай» в «стране гуннов», вероятней всего, обозначались храмы, посвященные богу молнии и грома Куару, а также, возможно, и обряд, проводимый при чествовании пораженного ударом молнии человека и при вызове дождя во время затяжной засухи.

Несколько проясняют содержание и направленность ритуалов при проведении обряда по случаю поражения ударом молнии человека сведения И. Шильтбергера (нач. XV в.), касающиеся традиция адыгов (адыгейцев): «...у адыгов есть обычай класть убитых молнией в гроб, который потом вешают на высокое дерево. После того приходят соседи, принося с собою кушанья и напитки, и начинают плясать и веселиться, режут быков и баранов и раздают большую часть мяса каждый год, пока трупы совершенно не истлеют, воображая, что человек, пораженный молнией, должен быть святой» (Путешествие Ивана Шильтбергера...1867. Т. 1. С. 59–60). Эта информация указывает на несколько особенностей обряда: 1) пораженный молнией человек считался святым, т.е. жертвой, избранной божеством; 2) убитого помещали в гробу на высокое дерево, т.е., видимо, устанавливали на ветви священного дерева; 3) как и другой вид жерт-

вы богам, убитый молнией находился на дереве до полного истлевания; 4) родственники и соседи исполняли праздничный ритуал («начинают плясать и веселиться»); 5) родственники приносили жертву (быки, бараны) в день совершения события и каждый год, пока жертва грозовой молнии не разрушалась.

Культовые объекты – священные деревья, храмы и идолы охарактеризованы в источнике достаточно полно. Четко описаны их облик, местонахождение, функции, показана отведенная им роль в системе верований «страны гуннов». Основное предназначение культовых объектов – быть местом, где совершались религиозные действия (жертвоприношения, обряды, моления). Характер информации свидетельствует о том, что система обеспечения религиозных действий была достаточно развита. Были возведены скульптуры всех божеств, сооружены храмы каждому из них, священные деревья были также отнесены к конкретному божеству. Была налажена система охраны культовых объектов, поддержания их бытования. В религиозных канонах были закреплены понятия их табуированности. Широкий спектр функций, которыми были наделены культовые объекты, свидетельствует о том, что они опосредованно обеспечивали благополучное существование всех сторон жизни «страны гуннов».

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН**

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН



instituteofhistory.ru



instituteofhistory.ru

ГЛАВА 12

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Жертва (евр. курба) – это дар. Этим понятием обычно обозначаются разнообразные дары, которые верующие приносят богу или богам. Цель такой акции, как считается, состоит в выражении благодарности богу (богам) за помощь (См.: Токарев, 1999 в. С. 25; Токарев и др., 1983. С. 25–33; Жуковская, 1993б. С. 79). Моление невозможно без жертвы Богу. «Жертва, сопровождаемая молитвою, сама была, как бы «воплощенной молитвой» (Библейский словарь. С. 136). Жертвоприношение воспринимается также и как способ установления коммуникации между миром сакральным и профанным, и как «договор» между верующим и божеством и др. (См.: Жуковская, 1993 б. С. 79–80).

Понятия «жертва» [sacrifice] и «приношение» [offering] богам, а также производные от них – жертвовать, приносить (делать, предложить) жертвы, приносить (предложить) приношения (дары) и совершать жертвоприношения упоминаются при описании двенадцати эпизодов событий христианизации «страны гуннов».

1. Характер информации о жертвах и приношениях (дарах)

Емкая информация о жертвах содержится в авторской характеристике религиозных устоев «страны гуннов» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193–194; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124), в которой перечислены объекты жертвоприношений, названы типы жертв и некоторые формы жертвоприношений. Среди божественных персонажей, которым делались жертвы, автором названы бог молнии и

грома Куар, бог Неба Тенгри-хан и боги дорог. Жертвы приносились также мифическому герою Аспандиату. Из объектов природы, одариваемых жертвами, указаны только Луна, а из сил природы отмечены огонь и вода.

В изданиях источника наличествуют некоторые разночтения, касающиеся данных о жертвах и обрядах жертвоприношений. Так, различаются сведения о типе жертв богу Куару. В изданиях 1961 и 1984 гг. содержится информация о том, что жертвами для этого божества считались пораженные молнией люди и объекты (вариант – животные), а в издании 1861 г. этот факт не отмечен, указывается только, что при поражении молнией людей божеству Куару приносят жертвы (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124).

Различаются и данные о форме жертвоприношений богу Тенгри-хану. В издании 1961 г. названы сожженные жертвы, в изданиях 1861 и 1984 гг. – зажаренные на открытом огне (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Несколько неотчетлива и информация о жертвах богам дорог, объектам природы и стихийным силам (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193–194; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124).

Сведения о жертвах имеются и в двух проповедях епископа Исраила. В первой проповеди епископ упомянул о форме жертвоприношения Аспандиату, осудив жертвователей, но в изданиях эти данные различаются. Издание 1961 г.: «И некоему Аспандиату, свирепому гиганту, вы жертвуете [sasrifice] сожженных лошадей [burnt horses] ...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 158–159). Издание 1861 г.: «...и приносите жареных лошадей в жертву некоему дикому исполину Аспандету ...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197). Издание 1984 г.: «...и некоему дикому исполину Аспандиату, которому приносите в жертву лошадей» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126). Епископ также осудил в своей первой проповеди тех, кто жертвовал стихийной силе – водам и культовому

объекту — «священным деревьям». Издание 1961 г.: «...Те, которые приносят жертву [sacrifice] водам, как камни утонут во глубине вод. Что касается тех, которые поклоняются лиственным деревьям и приносят им дары [bring them offerings], священное писание говорит...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). Издание 1861 г.: «Те, которые жертвуют водам, как скоты сойдут в глубину моря; но о тех, которые поклоняются деревьям, принося им жертвы, божественное писание говорит...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198). Издание 1984 г.: «Те, кто приносит жертвы водам, как камни утонут во глубине вод. О тех, кто [поклоняется] лиственным деревьям, принося им дары, так сказано в Божественном Писании...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127).

В своей третьей проповеди, произнесенной при водружении у дворца великого князя христианского символа веры — креста, епископ упомянул о ритуале поедания мяса и испития крови жертвенных животных в «стране гуннов», противопоставив ему жертвенность Бога (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 164; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 204; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130).

В авторском описании событий христианизации в «стране гуннов» имеются данные о том, что великий князь разрушил места принесения жертв Аспандиату и запретил жертвоприношения [sacrifices] языческим богам в пользу поклонения христианскому Богу (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). В издании 1861 г. говорится только о запретах на поклонение языческим богам (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200). Автором детально описан обряд жертвоприношения главному священному дереву. Однако данные о некоторых ритуалах в изданиях различаются (ритуалы разбрызгивания крови жертвенного животного, помещения его головы и шкуры на дерево). В издании 1961 г. указано, что кровью жертв окропляли высокие деревья, а головы и шкуры швыряли на ветви (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). В издании 1861 г. отмечено, что кровью жертв поливали священные деревья, а их символы

вешали на ветви (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200). В издании 1984 г. говорится о том, что кровью жертвы окропляли главное священное дерево, а ее символы вешали на ветви (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Автор, описывая уничтожение святилища с находившимися на его территории храмами богов и идолами, как отмечалось, особо выделил сожжение алтарей с дарами богам (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 166; Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131).

Священнослужители в протестной речи, обвиняя великого князя и знать «страны гуннов» в измене «отечественным верованиям», напоминали им о тех благах, которые даровал «стране гуннов» Аспандиат, когда «...жертвовали [sacrificed] тому дереву...» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). В издании 1861 г. говорится о принесении «жертв» всем священным деревьям (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201). В издании 1984 г. – о принесении «жертв и даров» священным деревьям (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). В передаче автора приведены призывы священнослужителей приносить жертвы и приношения (дары) культовым объектам как гарантам жизненного благополучия (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163; Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Великий князь, обещая священнослужителям возродить языческие верования, говорил о намерении восстановить культовые объекты и возобновить обряды жертвоприношения (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162; Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Правитель «страны гуннов», прося епископа Исраила возглавить христианскую епархию в городе Варачане, давал ему гарантии бескомпромиссной борьбы с тайными проявлениями языческих верований, в том числе – с жертвоприношениями (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167; Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 208; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132).

2. Типы жертв и приношений (даров)

§ 1. Жертвенное животное

Жертвенным животным в религии «страны гуннов» была лошадь (Гмыря, 2007 б. С. 48). О принесении жертвенных лошадей [horses] богу Тенгри-хану говорится в авторском описании религиозных устоев населения (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Епископ отметил принесение лошадей в жертву мифическому персонажу Аспандиату (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 158; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126).

Автором детально описан обряд жертвоприношения лошадей священным деревьям, сами животные обозначены им как «жертвенные лошади» [the sacrificed horses] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Данных о других видах животных, используемых в качестве жертв, в источнике нет. Епископ в своей третьей проповеди, произнесенной по случаю водружения в городе Варачане креста, осуждая языческие обряды жертвоприношения, говорил о «жертвенных животных», не обозначая их виды (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 204; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130). Под жертвенными животными в названных обрядах епископ, несомненно, имел в виду лошадей, использование которых в жертвоприношениях священным деревьям автор детально описал в эпизоде протеста священнослужителей.

Половая принадлежность особи-жертвы в источнике четко не прослеживается. В изданиях обычно идет речь о лошадях – жертвенных животных, в одном случае названы «кони» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Но учитывая тот факт, что священное дерево в мифологиях различных культур связывается с образом женского персо-

нажа божеств (Иванов, 1974. С. 75–89), а сущность обрядов, совершаемых при священном дереве, интерпретируется как брак (См.: Иванов, 1974. С. 84–85), а также то обстоятельство, что главное священное дерево в «стране гуннов» воспринималось как женский мифический образ – «мать высоких деревьев», в жертву ему, вероятно, приносились животные особи мужского пола.

Традиция «страны гуннов» – жертвоприношение лошадей богам находит ряд соответствий в религиозных устоях индоевропейцев и многих народов Центральной Азии. Обряд приношения богам в жертву коня исследователями определяется как явление вторичного порядка, которому предшествовал длительный период человеческих жертвоприношений богам (Иванов, 1974. С. 91). Древнеиндийские представления о человеке у мирового дерева иллюстрируют восприятие его как жертвы богам. В «Ригведе» священное дерево обозначено в качестве жертвенного столба, воспринимаемого как путь, по которому жертва, привязанная к нему, переходит к богам (Иванов, 1974. С. 91). В брахматических текстах упоминаются пять видов жертв, соотнесенных между собой иерархически. Высшей жертвой считается человек, вслед за ним следует лошадь, затем бык, баран и козел. «Человек и лошадь как жертвы в Индии соотносились с высшими социальными рангами, в частности, с царем» (Иванов, 1974. С. 91). От названия главного жертвенного животного коня [aśva] образованы некоторые древнеиндийские ритуальные и мифологические термины: «мировое дерево» [aśvattha], «жертвенный столб» [aśvaṃyura], «приношение в жертву коня» [aśvamedha], «Ашвин» [Asvin] – божественный близнец (Иванов, 1974. С. 75 и др.). Схожие представления о коне как жертве и коне у священного дерева бытовали и у других индоевропейских народов (Иванов, 1974. С. 98; 2000 в. С. 666; Кузьмина, 2005. С. 116–118). Сама роль священного дерева в акте жертвоприношения коня богам как связующего звена (пути) между землей и небом обуславливалась в древнеиндийской мифологии тем фактом, что к нему привязывалась жертвенная лошадь (Иванов, 1974. С. 100–101).

Факт использования в качестве символа жертвы головы и шкуры коня, которые помещались на ветви священного дерева и на алтари храмов в «стране гуннов», также находит объяснение в древнеиндийской мифологии, где проявляется трехчастность коня-жертвы, соответствующая такой же члененности священного дерева. «Духовная энергия» соотносится с передней частью коня – головой, «физическая сила» – со средней частью, понятие «скот» соответствовало задней части жертвы, хвосту (Иванов, 1974. С. 95).

Сам обряд жертвоприношения коня в Индии считался царским (Невелева, 2003. С. 196–197), в то время как индивидуальные ритуальные проявления выражались в пожертвовании богам зерна, корней, плодов, овощей или сосуда с водой (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 94. 30. С. 172–173). В основе этого обряда, как считают исследователи, лежал культ плодородия (Невелева, 2003. С. 187). По данным письменных источников, обряд жертвоприношения коня совершался царями в исключительных случаях: при необходимости упрочить власть после победы над врагом; искупить грех братоубийства; обрести сыновей бездетным царем (Невелева, 2003. С. 196–199). Жертвователем в этом обряде выступал царь, исполнителями были верховные жрецы. Жертвоприношение коня – это сложный обрядовый комплекс, требующий огромных материальных затрат и длительной подготовки. Подробное описание ритуалов этого обряда дано в «Махабхарате» в книге «О жертвоприношении коня» (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 70–93).

Суть обряда состояла в том, что «...после тщательной подготовки специально отобранный конь выпускается на волю, сопровождаемый вооруженным отрядом во главе с царем (или его сыном), и куда бы конь ни пришел, властитель той страны должен либо подчиниться царю-жертвователю, либо же вступить с ним в бой. По прошествии года, в торжественной обстановке, в присутствии всех покоренных царей совершается обряд заклания коня, и затем царь, устроитель жертвоприношения, щедро одаривает прибывших на жертвенный обряд и, в первую очередь – жрецов-брахманов» (Невелева, 2003. С. 197). Конь для этого обряда выбирался черной масти (Махабхарата. 2003. Кн.

XIV. Гл. 72. 1–15. С. 137). Проводился ритуал проводов коня, в котором принимали участие все жители города, «вплоть до малых детей». Накануне проводов коня совершался ритуал посвящения царя на проведение обряда жертвоприношения коня: после жертвоприношения выпускали на волю избранного коня, царя облачали в ритуальное одеяние – «Принявший посвящение царь, сын Дхармы, с золотой гирляндой и ожерельем из золота блистал, о царь, будто пылающий огонь. Облаченный в черную оленью шкуру, с жезлом в руке, в льняной одежде, исполненный сияния, ярко блистал он...» (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 72. 1–15. С. 137).

Накануне возвращения жертвенного коня из годового путешествия вне города сооружалась так называемая «жертвенная площадка», представлявшая собой «...поселение с рядами жилищ, с башней на главной дороге» (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 86. 12–26. С. 156). Размах затрат при ее устройстве был грандиозным: «Повелел он соорудить, как положено, покои, где пребывали бы жены (царей), а также другое (место) – для жреца жертвенного огня, украшенное жемчугом и золотом, (установить) позолоченные столбы и огромные ворота, раздавая при этом чистое золото в тех местах, что предназначены для жертвенного обряда. Там и тут, верный дхарме, повелел он построить, как должно, покои для женщин (из окружения) тех царей, что живут в разных краях. Повелел также Бхима соорудить во множестве разнообразные жилища для стекающихся из разных стран брахманов» (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 86. 12–26. С. 156).

Для проведения обряда изготавливались предметы культа: золотой меч для убиения коня; золотой помост для восседания царя-жертвователя и жреца; деревянные жертвенные столбы, украшенные золотом; золотые жертвенные столбы; золотые бруски для постамента жертвенника; жертвенник в виде птицы с тремя золотыми крыльями (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 71. 7–11. С. 136; Гл. 87. 1–16. С. 157; Гл. 90. 20–31. С. 161). Посуда для жертвенной пищи – кувшины, сосуды для воды, котлы, мешалки, блюда – вся была сделана из золота (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 87. 1–16. С. 157).

Для обряда были приготовлены жертвенные животные — «...птицы и скот, предназначенные для каждого из богов». К жертвенным столбам было привязано 300 голов скота (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 90. 32–38. С. 161). Были воздвигнуты 21 жертвенный столб из пяти пород дерева и еще несколько «для красоты» из золота.

Обряд начинался с возжигания жертвенного огня, затем производили заклятие жертвенных животных и в заключение — жертвенного коня, привязанного к одному из жертвенных столбов. Заклятие коня проводилось одним из традиционных приемов — убиением мечом или удушением (Невелева, 2003. С. 208). Сальник коня проваривали. Вдыхание царем и его братьями запаха дыма от сальника, который, по верованиям, «...уносит прочь все грехи» — являлось центральным ритуалом обряда. Тушу коня приносили в жертву огню (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 91. 1–9. С. 162). Обряд завершался раздачей даров брахманам, жрецам, проводившим обряд, и царям-гостям (Махабхарата. Кн. XIV. Гл. 91. 1–19. С. 162–164). Анализ эпического описания обряда жертвоприношения коня в «Махабхарате» показывает, что он «этнографичен» (Невелева, 2003. С. 207) и соответствует в основном сценарию ведийского жертвоприношения (Махабхарата. С. 7).

Системных совпадений в обрядах жертвоприношения коня населения древней Индии и «страны гуннов» Прикаспия не наблюдается. Тождественными являются только несколько элементов обрядов: вид жертвенного животного — конь; проведение обряда у символа мирового столба (столбы, дерево); возможно, способ заклятия коня (удушение); наличие культового объекта — священного костра. Отличительной особенностью обряда жертвоприношения коня «страны гуннов» являлось проведение его у священного дерева, а не его искусственного символа; разбрызгивание крови жертвенного коня на листья дерева; помещение символа жертвы (голова, шкура, конечности) на ветви дерева, испытание крови жертвы, поедание его мяса.

Ряд ритуальных представлений, связанных с конем, господствовавших в религиозной системе «страны гуннов», — символика коня у священного дерева, жертвоприношение

коня, одна из его форм – сожжение туши коня, совпадает с обрядовой практикой некоторых народов Центральной Азии. В свою очередь наличие господствующих представлений о коне как жертвенном животном у этих народов объясняется исследователями их древними контактами с индоевропейцами (Иванов, 2000 в. С. 666; Овчинникова, 2005. С. 158).

Хронологически близкими аналогиями обряду жертвоприношения коня богам в «стране гуннов» (682 г.) являются сведения византийского историка VII в. Феофилакта Симокатты об основных религиозных устоях тюрков, в том числе о жертвоприношениях верховному божеству: «...поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом. Ему в жертву они приносят лошадей, быков и мелкий скот и своими жрецами ставят тех, которые по их мнению, могут дать им предсказания о будущем» (Феофилакт Симокатта. Кн. VII. С. 161).

С данными Феофилакта Симокатты перекликаются сведения китайских историков о религиозных обрядах западных тюрков (Западный Дом Тугю): «В каждую пятую и в каждую восьмую луну собирались для жертвоприношения духам. Ежегодно (каган. – Л.Г.) посылал важного сановника приносить жертву предкам в той пещере, где они из рода в род обитали» (Бичурин, 1950. VI. 341. С. 279). Информация датируется 600 г. Практически идентичными были верования и у восточных тюрков, сведения о которых также составлены китайскими историками: «Ежегодно он (каган. – Л.Г.) с своими вельможами приносит жертву в пещере предков; а в средней декаде пятой луны собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба... Поклоняются духам, веруют в волхвов (шаманов)» (Бичурин, 1950. VI. 271. С. 231).

В китайских исторических сочинениях имеются и более ранние по времени сведения, касающиеся жертвоприношений у хуннов. Одно из них, датируемое 50 г. н.э., свидетельствует: «У хуннов было обыкновение три раза в году собираться в Лунцы [Лун-сы], где в первой, пятой и девятой луне в день, под названием суй, приносили жертву Духу неба... На сих собраниях начальники поколений рассуж-

дали о государственных делах, забавлялись конскою скачкою и бегом верблюдов» (Бичурин, 1950. I. 119. С. 119; Пуллиблэнк, 1986. С. 31). Лунцы – китайское Лун-сы – храм дракону (Бичурин, 1950. I. Прим. 1. С. 119). Существует и иная точка зрения на содержание этого термина (См.: Дёрфер, 1986. С. 77; Пуллиблэнк, 1986. С. 31). Эти же обычаи хуннов описаны китайскими историками и для времени II–I вв. до н.э.: «В первой луне нового года старейшины не в большом числе съезжаются в храм при шаньюевой орде. В пятой луне все собираются в Лун-чен, где приносят жертву своим предкам, небу, земле и духам. Осенью, как лошади разжиреют, все съезжаются обходить лес, причем производят поверку людей и скота» (Бичурин, 1950. I. 16. С. 49–50).

У восточных соседей хуннов, уханей, религиозные обычаи были схожими. Информация о них в китайских исторических сочинениях отнесена к I в. до н.э. – II в. н.э.: «Почитают духов, приносят жертвы небу, земле, солнцу, луне, звездам и покойным старейшинам, которые прославились своими подвигами. В жертву приносят быков и баранов. По окончании обряда все сожигают» (Бичурин, 1950. II. 154. С. 144). Отголоском ритуала сжигания жертвы может служить сохранившийся у современных народов Бурятии обычай сжигать кости жертвенных животных: «После произнесения просьб-молитв и принесения жертв, шкуры жертвенных животных надевали на шесты... Сваренное мясо делили между участниками обряда, кости животных сжигали» (Данилов, 1995. С. 96). У бурят имелись для этих целей специальные жертвенники, называемые «шэрээ» и предназначенные для сжигания костей жертвенных животных. Постоянные «шэрээ» сооружались из плиточных камней, «временные делались из свежесрубленных деревьев в виде навеса на четырех небольших кольях» (Михайлов, 1980. С. 185. Цит. по: Данилов, 1995. С. 98).

Отдельные аналогии ритуалов обряда жертвоприношения, существовавших в «стране гуннов», обнаруживаются у некоторых тюркоязычных народов Евразии новейшего времени. По данным Р. Безертинова, один из видов жертвоприношения у них состоял в том, что жертвенным живот-

ным выступал баран белой масти (в древности конь), шкуру которого с головой и ногами после заклания вывешивали на дереве, под которым совершали моление (Безертинов, 2000. С. 84). У казахов высокогорного плато Укок, переселившихся в этот регион в середине XIX в., существовали культовые объекты «джалау», устанавливаемые на перевале. Этот объект представлял собой сухое дерево, вмонтированное в груды камней, на ветвях которого помещались конские головы (Банников, 2006. С. 11). У якутов имеется понятие «ытык мас», означающее дерево, у которого совершают жертвоприношение (Сравнительно-историческая грамматика..., 2006. С. 599).

В «Гадательной книжке» определением «священный» обозначен бычок, масть которого (белая с крапинками) подходила для жертвенного животного (Гадательная книжка. 61. С. 89). Понятием «священный» в современных тюркских языках у ряда народов обозначена «жертва», животное, посвященное богу» (Сравнительно-историческая грамматика... 2006. С. 598).

§ 2. Человеческие жертвы

Человеческими жертвами в религиозной системе «страны гуннов», как отмечалось, выступали, по данным источника, люди, погибшие в результате удара молнии (Гмыря, 2007 б. С. 48). Четко об этом сказано в двух изданиях – 1961 и 1984 гг. (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Мовсес Калканкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 124). Эти данные можно интерпретировать так, что убитый молнией человек был выбран в качестве жертвы самим богом молнии и грома Куаром. В издании 1861 г. содержание текста пассажа сводится к тому, что в случае смерти человека от поражения молнией богу Куару приносили жертвы (имеются в виду традиционные жертвы животными).

Однако этнографические параллели дают возможность считать передачу смысла обряда по случаю поражения человека молнией в изданиях 1961 и 1984 гг. более точной. Как отмечалось, у осетин смерть от молнии считалась радостным событием для родственников погибшего. Обряд этого

вида включал культовые пляски и прославляющую бога молний песнь: «Сильная гроза убила молодую женщину. После удара те, кто с ней шли, издали крик радости, стали петь и танцевать кругом убитой... Ее родители, сестра и муж танцевали, пели и представлялись настолько довольными, как будто это было какое-то празднество. Печальные лица оценивались бы как грех против Ильи» (Абаев, 1958. С. 314). Та же эмоциональная окраска обряда присутствовала и у народов Северо-Западного Кавказа (Абаев, 1958. С. 315). При захоронении убитого молнией совершался обряд жертвоприношения (жертвенное животное – козленок) и передача даров участникам обряда (скот, продукты), которые «...поели сообща у могилы...» (Абаев, 1958. С. 315).

Человеческие жертвоприношения богам, как отмечалось, предшествовали по времени жертвоприношениям в виде животных (Иванов, 1974. С. 91–92). Они запечатлены на одном из самых ранних изображений священного дерева в пещерах Бхаджа в Индии (III–II вв. до н.э.). На его ветвях изображены три или четыре повешенные человеческие фигуры. В брахматических текстах, как указывалось, среди пяти видов жертв человек занимает в иерархическом ряду первое место.

Исследователи, ссылаясь на китайские источники, указывают на существование в религиозной практике хуннов обряда человеческих жертвоприношений «духу земли» (Могильников, 1992. С. 272 со ссылкой на: Таскин, 1973. С. 22). В качестве примера цитируют сообщение из китайских исторических хроник о принесении в жертву знаменитого китайского полководца Гуан-ли, попавшего в плен к хуннам. Однако в источнике нет указания на принесение человеческой жертвы какому-либо божеству. Речь идет о принесении человеческой жертвы знаменитым вполководцам-шаньюям, предкам правителя хуннов: «Эршыский (Гуан-ли. – Л.Г.) прожил у хуннов не более года, как Вэй Люй (сановник китайского происхождения. – Л.Г.) подорвал шаньюеву благосклонность к нему. Случилось, что занемогла мать Янь-чжы [мать шаньюя. – Л.Г.]: Вэй Люй приказал волхву по вдохновению покойных шаньюев сказать, что хунны прежде, принося жертвы воинам, всегда говорили,

что получив Эршыского должно принести ему жертву. Ныне для чего же не исполняете? Когда взяли Эршыского, то он в гневе сказал: я по смерти погублю Дом хуннов. После сего закололи Эршыского, чтоб принести жертву ему...» (Бичурин, 1950. I. 55. С. 76). Событие по разным версиям китайских историков о пленении и гибели китайского полководца датируется 97 и 89 гг. до н.э. (См.: Бичурин, 1950. I. 51–55. С. 73–76).

Утверждение В.А. Могильникова, что «...хунну поклонялись небесным светилам, луне, солнцу и приносили жертвы, в том числе человеческие, предкам, небу, земле, различным духам» (Могильников, 1992. С. 272), соответствует истине отчасти. Человеческие жертвы в лице выдающихся полководцев-врагов приносились умершим предкам правителя хуннов, также выдающимся полководцам. В китайских источниках не раскрывается характер жертвоприношений богам у хуннов (Бичурин, 1950. I. 16. С. 49; 39. С. 65; 119. С. 119), но указание одного из китайских авторов на то, что осенние сборы для жертвоприношения приурочивались к периоду набирания должной кондиции лошадьми: «Осенью, как лошади разжиреют, все съезжаются обходить лес, причем производят поверку людей и скота» (Бичурин, 1950. I. 16. С. 49–50), может свидетельствовать о том, что основным жертвенным животным у хуннов была лошадь. Сообщение датируется II вв. до н.э. По сведениям, относящимся к 50 г. н.э., в «девятой луне» (месяце, приходящемся на осень) хунну «приносили жертву Духу неба» (Бичурин, 1950. I. 119. С. 119). Как показывают данные китайских историков, применение религиозной практики в форме человеческих жертвоприношений у хуннов было случаем исключительным и, видимо, редким. Китайский летописец сообщил, что ханьский полководец пользовался сначала благосклонностью хуннского шаньюя, женившего его на своей дочери, и был принесен в жертву по настоянию шамана. Предкам был принесен в жертву не простой пленник – враг хуннов, а выдающийся, прославленный китайский полководец, выигравший многие сражения в войнах с хуннами. В этом проявлялось отношение хуннов к объекту жертвоприношения.

В литературных источниках имеется несколько примеров исполнения обряда человеческих жертвоприношений тюркоязычными племенами раннего средневековья. По данным Иордана (сер. VI в.), у европейских гуннов исполнялся в обряде победы ритуал принесения жертв военнопленными: «Всех скифов, забранных еще при вступлении, они принесли в жертву победе, а остальных, покоренных, подчинили себе...» (Иордан. § 126. С. 91). У хазар, обитавших вблизи Херсона, в источниках отмечен ритуал человеческих жертвоприношений (пленников) в похоронно-поминальном обряде. Феофан Исповедник, описывая под 711/712 г. военный конфликт византийского императора Юстиниана с жителями г. Херсона, сообщил, что в ходе первой военной акции Херсон был захвачен византийцами, взрослое население было уничтожено, но первых лиц города — «...Тудуна — архонта Херсона, бывшего там от лица хагана, и Зоила, первого гражданина по роду и племени, а также и сорок других знатных мужей, протевонов Херсона, вместе с семьями, связанными отослали василевсу» (Феофан Исповедник II. 711/712 г. С. 64). Социальный статус Тудуна определяется по-разному (См.: Чичуров, 1980. Прим. 344. С. 129–130), но чаще как наместника кагана хазар в Херсоне. Позже византийский император с целью примирения послал в Херсон 300 воинов, «...передав им Тудуна и Зоила, которым они должны были вернуть их прежнее [положение] в Херсоне...» (Феофан Исповедник II. 711/712 г. С. 64). Жители Херсона, отказавшись вести мирные переговоры с византийцами, «...Тудуна, Зоила и упомянутого турмарха (глава военного подразделения. — Л.Г.) с тремястами стратиотами (воины. — Л.Г.) выдали хазарам и отослали хагану. Когда в дороге умер Тудун, хазары принесли ему жертву, убив турмарха с тремястами стратиотами» (Феофан Исповедник II. 711/712 г. С. 64). Никифор, описавший эти же события под 711/712 г., не упоминая о смерти Тудуна, сообщает о расправе хазар над отрядом византийцев, подразумевая их месть императору: «Оставшихся за стенами стратиотов, а также Тондуна и Зоила они передали подступившим туда хазарам и отправили к хагану. Взяв [ромеев], хазары убили их по дороге» (Никифор. 711/712 г. С. 165). Однако исследователи пола-

гают, что в данном контексте имел место ритуал человеческих жертвоприношений погребального обряда (тризна), упомянутый также Менадром Византийцем, у тюрков (Чичуров, 1980. Прим. 364. С. 134).

По свидетельству Менадра Византийца, описавшего некоторые погребально-поминальные традиции тюрков, отмеченные византийским посольством Валентина (576 г.), по случаю смерти кагана Дилзивула (Скржинская, 1980. Прим. 624. С. 326) в один из дней поминок по нему были принесены в жертву четверо военнопленных: «В один из дней сетования Турксанфа четверо скованных военнопленных Уннов приведено было к нему (Турксанфу, сыну Дилзивула. — Л.Г.), для принесения их в жертву вместе с конями их, умершему отцу его ... Турксанф велел несчастным уннам на варварском языке, перейдя в другой мир, сказать Дилзивулу отцу его какую ему ... (пропуск в тексте источника. — Л.Г.)» (Менадр Византиец. 8. 45. С. 422). Цель ритуала человеческих жертвоприношений состояла в необходимости передачи послания умершему правителю от его сына. Коммуникативными объектами, осуществлявшими связь двух миров — земного и «другого», выступали в этом обряде военнопленные, как и в случае хазарского похоронно-поминального обряда, отмеченного Феофаном Исповедником. Но, видимо, этот ритуал проводился только по отношению к правителям и его вельможам.

Некоторыми исследователями ритуальное убийство кагана хазар в период катаклизмов (засуха, мор, военные неудачи) рассматривается как обряд человеческого жертвоприношения (Петрухин, 2001. С. 74–76; Новосельцев. См.: Петрухин, 2001. С. 75). Наиболее точное описание обряда ритуального умерщвления кагана у хазар дано Мас'уди: «Но когда бывает в земле хазар засуха, или какое-нибудь несчастье поражает страну, или несут они неудачи в войне при торжестве вражеского племени или застают их врасплох какое-либо событие, то чернь и знать спешат к царю и заявляют ему: «Мы приписываем свое несчастье этому хакану и его существование нам приносит несчастье. Убей его или же отдай его нам — мы его убьем!» Иногда он выдает его и они его убивают, иногда он берет на себя его убиение, а

иногда сжалившись над ним, защищает его говоря, что нет греха, в котором бы тот был повинен, и нет преступления, которое бы он совершил» (Ал-Мас'уди I. С. 46). Вариант: «Когда Хазарское царство постигает голод или другое какое-нибудь бедствие, или когда против него обернется война с другим народом, или какое-нибудь несчастье неожиданно обрушится на страну, знатные люди и простой народ идут толпой к царю и говорят: «Мы рассмотрели приметы этого хакана и дней его, и мы считаем их зловещими. Так убей же его или передай нам, чтобы мы его убили». Иногда он выдает им хакана, и они убивают его; иногда он убивает его сам; а иногда он жалеет и защищает его, в том случае если он не совершал никакого преступления, за которое он заслуживал бы [наказания], не был повинен ни в каком грехе» (Ал-Мас'уди II. § 4. С. 195).

Другая интерпретация традиции убийства кагана у хазар в случае каких-либо несчастий страны – каган служил талисманом благополучия государства и народа и потеря этого качества «каралась лишением жизни» (Голден, 1993. С. 228).

Как представляется, обряд насильственного убиения кагана у хазар нельзя рассматривать как «ритуал жертвоприношения» богам, а его самого в этом обряде как жертвенный объект. По данным Мас'уди, этот обряд могли исполнить «знать», «чернь» (народ) и сам царь (шад). Однако, исходя из данных источников о сакрализации личности кагана у хазар, и несении им функции «первосвященника» (шамана), обряды жертвоприношения богам не могли совершать ни знать, ни народ, а только сам каган или жрецы. Традиция убиения кагана обуславливалась его функцией шамана. Выше упоминалось, что Мас'уди описал обряд гадания по огню, который проводился при прямом участии кагана. Цвет лица кагана (зеленый, белый, красный, желтый, черный), опаленного священным огнем, предсказывал судьбу страны (дождь, изобилие, засуха, кровопролитие, эпидемии и смерть кагана). Перечень бед страны, обуславливавших насильственное умерщвление кагана, практически совпадает с перечнем предсказаний кагана: засуха (голод), несчастье (бедствие), неудачи в войне, неблагоприятное

событие (несчастье). Видимо, каган карался народом или царем как шаман, который ошибся в своих предсказаниях. Подобный обычай описан Мовсесом Каланкатуаци. Священнослужители, которые своим гаданием не смогли навести на епископа Исраила наказание богов, были сожжены на кострах. Видимо, обожествление личности кагана обуславливала милость шада к нему и неисполнение традиции.

§ 3. Жертвы – материальные объекты

Как отмечалось, в пассаже о боге Куаре и жертвоприношении ему речь идет и об освящении любых объектов, пораженных молнией. В издании 1961 г. упоминается какой-либо материальный объект, 1861 г. – «вещество», в издании 1984 г. – «животные». Молнией могли быть поражены высокие деревья, дома жителей, а также домашние животные. Вероятно, все они считались жертвами богу Куару и приобретали статус священных.

§ 4. Приношения (дары)

Помимо жертвоприношений в источнике упоминаются и приношения (дары) богам. В двух ситуациях речь идет о совмещенных приношениях культовым объектам – жертвах и дарах. Со слов автора, священнослужители в случае поражения тяжелой болезнью увещевали соплеменников: «Вы должны приносить [make] жертвы [sacrifices] и делать [bring] дары [offerings] идолам и деревьям, а вы не выполнили... Исполните вновь жертвоприношения [sacrifices] и сделайте [bring] дары [offerings] деревьям и идолам, и вы будете избавлены от болезней и страданий» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). Акты передачи жертв и приношений богам переданы в издании 1961 г. разными терминами: «приносить» [make] жертвы и «делать» [bring] дары. Понятия «жертва» и «приношение» также переданы разными терминами: «sacrifice», «offering». Слово «sacrifice» означает «жертва», словосочетание «to make a sacrifice» [приносить жертву] – само действие, оно применяется и для обозначения действия по отношению к жертве – «приносить в жертву» и «совершать жертвоприношение»

(Мюллер, 1965. С. 663). Словом «offering» во втором значении передается ритуальное приношение, жертва и жертвоприношение (Мюллер, 1965. С. 521). В изданиях 1861 и 1984 гг. в данном пассаже приведена та же информация (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

О жертвах и приношениях (дарах) культовым объектам говорил и великий князь «страны гуннов», обещая священнослужителям возобновление «отечественных верований»: «Будем поклоняться деревьям, принесем им жертвы и дары...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129); «...будем поклоняться деревьям и приносить им жертвы и требы...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202); «...станем поклоняться деревьям и принесем жертвы [offer sacrifices] и дары [offerings]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162).

Еще в одном случае оба понятия в источнике противопоставлены. Епископ в своей первой проповеди осудил всех жертвователей языческим богам, но особо отметил делающих жертвы Тенгри-хану и Аспандиату. В конце проповеди он устрасил приносящих жертву [sacrifice] водам и дары [offerings] священным деревьям (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). В издании 1984 г. речь идет о «жертвах» и «дарах» тем и другим (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127); в издании 1861 г. — о «жертвах» тем и другим (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198).

В издании 1961 г. имеются определения, включающие оба понятия. Так, жертвенные животные обозначены словосочетанием «sacrifices offered» [предложенные жертвы], т.е. жертвоприношения (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164). Жертвоприношения идолам, изображавшим мифического Нимрода в древнем Вавилоне, обозначены словосочетанием «offered sacrifices» [совершенные жертвоприношения] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 158).

Приношениями (дарами) культовым объектам, вероятно, считались как продукты, так и животные, предназначенные к жертве божеству. Делать жертвы в отличие от

приношений (даров) означало провести над животным соответствующие манипуляции, т.е. перевести его в форму, могущую быть воспринятой божеством (сожжение, испускание крови, освежение и др.). В одном случае жертвоприношения [offered sacrifices] освященному Кресту в день Пасхи, сделанные великим князем и его приближенными, обозначены в источнике также и понятием «подарки» [the gifts] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 165). Этим же термином переданы «подарки», приготовленные в Кавказской Албании для великого князя и знати «страны гуннов» накануне отправки туда христианской миссии: «presents and gifts» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. P. 154).

§ 5. Цель жертвоприношений

Как отмечалось, функции богов в религиозных представлениях «страны гуннов» сводились к дарованию добра и ниспосланию наказания нарушившим традиционные устои. Жертвоприношения вместе с молениями, обращенными к божествам, по сути, являлись средством установления связей с богами (Гмыря, 2007 б. С. 48). Целью жертвоприношений было как обеспечение благ, посылаемых богами, так и избавление от негативного воздействия богов.

Круг представлений, включавший понятие «блага», как было показано, был довольно обширен. «Благо» понималось и как безопасное функционирование всего социума, и как семейное и личностное благополучие. В протестной речи священнослужителей обозначены все стороны бытования общества и страны, понимаемые как благополучие, т.е. блага: «По сей день вся наша земля почитала их (алтари храмов. – Л.Г.) и получала [received] всякие благодеяния [good gifts] от богов этих храмов [the gods of these temples] и от священных деревьев, увеличение нашего народа [the increase of our people] и могущество [might] и победу [victory] в битвах против наших врагов [battles against your enemies]... Разве не получали [receive] вы блага [good things] и то, что вы просили [asked], когда вы поклонялись и жертвовали [sacrificed] тому дереву [the tree] во имя гигантского и

славного Аспандиата? Он [He] делал [made] больных [the sick] здоровыми [whole], он [he] жаловал [raised up] бедных и нуждающихся [the poor and the needy]; во время обжигающих засух [scorching droughts] и сжигающего зноя [burning heatwaves] мы приносили [brought] вам дождь [rain] через его силу [his power], дождь [rain], который охлаждал [cooled] чрезмерную жару [the excessive heat], делал зелеными растения [the plants] и деревья [trees] и соками [plumped] наполнял плоды [the fruit] для вашего удовольствия [delight] и питания [nourishment]. Также мы успокаивали [appeased] для вас буйство [the tumult] небесного грома [ethereal thunder] и молнии [lightning] с туч и сильные дожди [heavy rains]» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161–162).

Блага, перечисленные священнослужителями, относятся к разряду социальных, т.е. способствующих укреплению «страны гуннов» как политической единицы: увеличение населения; могущество и победа в битвах с врагами; обеспечение благоприятных погодных условий в период природных катаклизмов (засуха, затяжные дожди) для занятий земледелием и скотоводством. Обеспечение помощи больным и избавление от нужды и бедности населения можно отнести к частным проблемам, но, в конечном счете, эпидемии и обнищание народа прямым образом влияли на благополучие всего социума. Как отмечалось, функционирование традиционных верований также считалось благом, даруемым божеством Земли. Именно к нему обращались священнослужители, когда пытались остановить разрушения языческих святынь и наказать тяжелой болезнью (сумасшествием) или смертью христианского проповедника епископа Исраила (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Сохранность культовых объектов обеспечивалась жесткими нормами наказания за действия, приводившие к утрате части или всего объекта целиком (болезнь, смерть, уничтожение дома и рода нарушителя устоев).

Перечень божеств, которым делались жертвоприношения, косвенным образом демонстрирует обширный мир природных сил, от которых, по поверьям, зависело стабильное существование «страны гуннов». Помимо бога Неба Тенгри-

хана, богини Земли, бога молнии и грома Куара, мифического персонажа Аспандиата, жертвовали также богам дорог, Солнцу и Луне, воде и огню, священным деревьям. Благополучие обеспечивалось не только принесением жертв почитаемым персонажам, объектам и силам природы, но и возведением культовых объектов – скульптур богов, храмов и алтарей.

Другой целью жертвоприношений было избавление от неблагоприятных состояний, воспринимаемых как наказание божеств. Об этом прямо говорили священнослужители страдавшим тяжкими недугами (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 163). Возобновление жертвоприношений и подношений богам, видимо, воспринималось как средство примирения с божеством, как восстановление благополучия.

Традиции жертвоприношений были в «стране гуннов» столь сильными, что даже после официального принятия христианского вероучения великим князем, его приближенными (знатью) и жрецами и запрета на «отечественные верования» жертвоприношения продолжали исполняться тайно. Великий князь грозил личной расправой над язычниками: «...я всажу [put to] меч [the sword] в любого человека, кто действует как язычник в моей стране или принесет жертвы идолам тайно [sacrifices to idols in secret]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLII. Р. 167).

3. Формы жертвоприношений и приношений

В литературе установилось положение о нерасчлененности обряда жертвоприношения в религиозной системе «страны гуннов», к примеру, М.И. Артамонов описал обряд жертвоприношения, исходя из данных источника об обряде жертвоприношения священному дереву: «Почитаемым деревьям и богам приносились в жертву лошади, кровь их проливалась вокруг дерева, а голову и шкуру жертвенного животного вешали на сучья» (Артамонов, 1962. С. 187; 2002. С. 205). С.Г. Кляшторный при описании обряда объединил данные, относящиеся к обряду жертвоприношения Тенгри-хану и Аспандиату и священному дереву: «В жертву божеству приносили коней, которых закалывали в священ-

ных рощах. Затем их кровью окропляли землю под деревьями, головы и шкуры вешали на ветви, а туши сжигали на жертвенном огне» (Кляшторный, 1984 а. С. 21; 1994 а. С. 86; 2000 б. С. 162; 2006. С. 315). Однако, по данным источника, восстанавливаются четыре формы жертвоприношений, но, вероятно, их было больше, учитывая обширный перечень объектов жертвоприношений, манипуляции по отношению к которым не описаны. Это: «жертва всежжения», «кровавая жертва», жертва-дар и жертва человеческая (Гмыря, 2007 б. С. 48), другие формы жертвоприношений в источнике только обозначены.

§ 1. «Жертва всежжения»

«Жертва всежжения» (евр. «оле» – поднимающееся). В Библии таким понятием обозначается форма жертвоприношения, при которой жертвенное животное после заклания и окропления его кровью жертвенника, рассекалось и, за исключением снятой заранее шкуры, со всеми внутренностями сжигалось на нем. Жертва как бы возносилось в огне кверху в «благоухание приятное Господу» (Библейский словарь. С. 140). В повествовании о религии «страны гуннов» об исполнении такой формы жертвоприношений упоминается дважды. При описании религиозных устоев автор отметил, что богу Тенгри-хану приносили в жертву сожженных лошадей (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). В издании 1861 г. говорится о жертве ему «жареных лошадей» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193), в издании 1984 г. – о «конях на кострах» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Разночтения в изданиях при определении этой формы обряда жертвоприношения не дают возможности с уверенностью судить о содержании обряда, но, вероятно, исходя из религиозной практики многих этнических образований, обряд предусматривал сожжение туши жертвенного животного, запах от его сжигания вместе с дымом поднимался высоко в небо, достигая сферы обитания божеств. По свидетельству епископа, этот обряд исполнялся и по отношению к мифическому персонажу Аспандиату (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 158–159;

Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197). В издании 1984 г. в данном пассаже говорится о лошадях как жертвенных животных, без указания формы обряда (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126).

Сам обряд включал, видимо, несколько действий с жертвой: 1) заклание; 2) освежевание (снятие шкуры); 3) сожжение туши на специальном жертвеннике; 4) помещение шкуры и головы жертвенного животного на алтарь в храме, посвященном определенному божеству. Способ заклания жертвы при данной форме жертвоприношения в источнике не описан. Этнографические данные из культурных традиций тюркоязычных и монголоязычных народов демонстрируют разнообразные способы заклания жертвенного животного, обусловленные сущностью обряда. Так, древний способ заклания жертвенного коня у алтайцев («шук – шулуп») заключался «...в протыкании ножом нерва шейного позвонка» и барана – «озогин узуп», означающий разрывание через разрез под грудиной диафрагмы и аорты. При этих способах происходил чистый сбор крови животных, которая шла в пищу» (Тадина, 1990. С. 118). Подобный способ заклания жертвы сохранился у бурят в обряде жертвоприношения под названием «тайлаган»: «...умерщвление происходило путем надреза шкуры и разрыва рукой аорты, т.е. без пролития крови на землю» (Данилов, 1995. С. 96). «Жертва всесожжения», видимо, приносилась на территории святилища, в источнике указывается, что на алтарях храмов находились черепа и шкуры жертв. Такая форма жертвоприношения делалась по отношению к идолам, являвшимся символическими изображениями божеств.

§ 2. «Жертва заклания» (кровавая жертва)

Божеству при данной форме жертвоприношения предназначалась кровь жертвы. Кровь «считалась носителем жизни» и в данном обряде символизировала передачу ему жизни жертвы (Библейский словарь, 1989. С. 138). Обряд «кровавой жертвы» детально описан в двух пассажах источника. В первом из них автор привел подробное описание жертвоприношения священным деревьям, «...которым они

жертвовали лошадей, окропляли их кровью по всей поверхности деревьев и швыряли головы и содранные шкуры на ветви ...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). В издании 1861 г. речь идет о пролитии крови жертвы «вокруг дерев» и вывешивании «головы и кожи» на «сучья деревьев» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200). В издании 1984 г. говорится об окроплении священного дерева кровью жертвы и вывешивании ее «головы и шкуры» на ветвях (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). Ритуал окропления священного дерева кровью жертвы более реален в обряде жертвоприношения, нежели пролитие ее вокруг дерева на землю. Выше отмечалось, что священное дерево обладало рядом существенных показателей – большой высотой, пышной кроной (т.е. ветвистостью) и обильной листвой. Все они служили главной цели жертвоприношения – донести кровь жертвы, как символ ее самой, до божества. Окроплением листвы священного дерева эта цель достигалась. И чем пышнее было дерево, тем объемнее была жертва божеству. Описание этого ритуала в издании 1861 г. не соответствует сущности обряда.

Разночтения в изданиях источника касаются и способа помещения головы и шкуры жертвы на ветвях священного дерева. В изданиях 1861 и 1984 гг. указывается на то, что эти атрибуты жертвы «вешали» на ветви дерева, а в издании 1961 г. – «забрасывали» на ветви. Как отмечалось, культовые объекты были наделены табу, т.е. запретом на разрушение. Священные деревья были защищены особо – до них нельзя было дотрагиваться, подбирать опавшие листья и сучья и использовать их в хозяйстве, нельзя было вырубать священные деревья. Исходя из статуса неприкосновенности священных деревьев, головы и шкуры жертв, вероятно, не вывешивались, а забрасывались на ветви, как указано в издании 1961 г.

У тюркоязычных народов Сибири новейшего времени помещение шкуры жертвенного коня на священное дерево происходило следующим образом. К примеру, у шорцев при жертвоприношении жеребца Ульгеню «...рядом с большой березой врывается в землю большой кол с развилкой. В развилку вставляют длинный шест и перекидывают его через

березу так, чтобы он высоко торчал над ней. На конце шеста укрепляют шкуру задушенного жеребца и оставляют здесь навсегда» (Хлопина, 1978. С. 88). Этот обряд шорцы заимствовали у соседних алтайцев (Хлопина, 1978. С. 89). У алтайцев в конце обряда шкура жертвенного животного (овца, дикий козел, жеребец) поднималась на жерди на дерево (осина) (Алексеев, 1980. С. 252).

При исполнении обряда жертвоприношения в форме «кровавой жертвы» в «стране гуннов» проводилось еще два ритуала – ритуал испития крови жертвы и поедания ее мяса. О них упомянул епископ в третьей проповеди: «Поскольку вы едите [eat] и пьете [drink] мясо и кровь [the flesh and blood] ваших жертвенных животных [animal sacrifices], предложенных [offered] демонам перед деревьями, Он установил свой крест посреди вашей земли и вместо крови жертв [the blood of the sacrifices] Он дал свою кровь [blood] для спасения всех нас» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164). Тот же смысл ритуалов передан и в изданиях 1861 и 1984 гг. (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 204; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130). Поедание мяса жертвенного животного, как и испитие его крови, означает приобщение участников обряда к образу божества, уподобление себя божеству. Выше отмечалось, что во время жертвенной трапезы, по всей вероятности, употреблялось мясо жертвенного коня, а не животного какого-либо другого вида. Обряд «жертва заклания», как показывают данные источника, исполнялся только по отношению к священным деревьям, каждое из которых было посвящено определенному божеству. Священное дерево при данной форме жертвоприношения выполняло функцию коммуникации, по которой жертва переносилась к божеству. В источнике нет данных о том, с какой целью использовались различные формы жертвоприношения – просить добро или избавиться от наказующих действий божества. Но, вероятно, форма жертвоприношения обуславливалась функциями культового объекта, посредством которого осуществлялась связь верующих с божествами.

§ 3. Жертва-дар

Выше отмечалось, что в источнике различаются собственно жертва божеству и подношение (дар) ему. Состав даров не раскрывается. Как указывалось, это могли быть продукты земледелия (зерно, вино, масло и др.), а также предназначенные для жертвы животные. Указание в источнике на факты «опустошения» алтарей храмов (вариант – «грабежа») может быть интерпретировано как нахождение в храмах каких-то даров, представлявших материальную ценность.

§ 4. Жертва человеческая

В «стране гуннов» погибший во время грозы человек приобретал статус священной жертвы богу молнии и грома Куару. Отличие этой формы жертвы от других состоит в том, что верующие не участвовали в ее подношении, божество само выбирало себе жертву. Однако, видимо, и в данном случае, как показывают этнографические параллели, исполнялся обряд принесения в жертву животного. Форма жертвы, вероятно, «жертва всесожжения» с помещением на алтаре головы и шкуры жертвы. Приносились, видимо, и дары в виде продуктов, коллективно поедаемые участниками обряда.

§ 5. Жертва в виде объекта

Жертвами божеству Куару считались также пораженные молнией объекты, видимо, деревья и строения. Они приобретали статус священных и включались в круг культовых объектов, задействованных в религиозной системе «страны гуннов».

§ 6. Жертвы водам и огню

В источнике имеются указания о жертвоприношениях водам и огню, однако при этом не отмечено, какой формы они были. Как косвенное указание на форму жертвоприношения водам можно в определенной степени использовать предостережение епископа, адресованное тем, кто им жерт-

вовал: «Те, которые приносят жертву [sacrifice] водам [waters], как камни [rocks] утонут [sink] во глубине [abundant] вод [waters]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). Епископ, видимо, был осведомлен о способах и формах жертвоприношений водным источникам (возможно, человеческие жертвоприношения) и поэтому угрожал язычникам тождественностью их судьбы и жертв водам. Косвенными данными о содержании обряда жертвоприношения такой стихии, как огонь, могут служить факты применения актов сожжения в процессе религиозной реформы «страны гуннов». Среди священных объектов, которые находились под угрозой уничтожения огнем или были сожжены, автор повествования назвал самый большой священный дуб, храмы, идолы и «кости чар» (гадальные кости). Сожжению на костре подверглись и некоторые священнослужители. Интересно отметить, что угроза уничтожения огнем священных объектов или лишения жизни священнослужителей сожжением исходила только от великого князя гуннов. Это четко иллюстрируется событиями, связанными с одной из главных святынь – священным дубом. В повествовании сообщается, что епископ Исраил велел срубить это дерево (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128). А когда священнослужители обратились к великому князю с протестом, то он, демонстрируя солидарность с епископом и твердость своей позиции, ответил: «Мы не запретим ему разрушать идолов, искоренять и срубить дерево и сжечь его [burning]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Инициатива уничтожить святыню огнем исходила от великого князя, вопреки решению епископа Исраила срубить его. Угроза сжечь священное дерево декларировалась им еще дважды (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Однако его решение не было выполнено. По приказу епископа Исраила священное дерево срубили и из него изготовили крест (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163–164). Для великого князя «страны гуннов» уничтожение утратившей свое значение святыни посредством огня являлось естественным явлением. Епископ же, видимо, посчитал более правильным сделать из

объекта поклонения старой религии новую святыню, что облегчало процесс перехода к христианству.

Великий князь гуннов угрожал уничтожить огнем и святилище с храмами и идолами (Мовсес Каланкатуаци III. Гл. ХLI. Р. 162), но выполнение этой акции затянулось до дня Пасхи. Когда проходил обряд «...освящения недавно украшенного образа Креста, воздвигнутого епископом на царском дворе...», епископ Исраил буквально принудил Алп-Илитвера уничтожить святилище «страны гуннов» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 165–166).

Возможно, что по религиозным канонам «страны гуннов» уничтожению огнем подвергалось все скверное, приносящее зло. Однако были сожжены на кострах и некоторые служители культов. В источнике нет точных указаний, кто из них был казнен таким образом. Сравнительный анализ данных показывает, что такой смерти были преданы священнослужители, связанные с почитанием божества Земли – чародеи [sorcerers], колдуны [wizards] и заклинатели [magicians] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 162). Именно они пытались посредством обрядов «устрашить» епископа или ввергнуть его в «мучения ужасной болезни» или принести ему смерть. Но когда священное дерево было срублено, а наказание богов епископу не последовало, то некоторые представители сословия колдунов были казнены путем сожжения на кострах (Мовсес Каланкатуаци II. Гл. ХLI. С. 130; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 164; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 205). Часть священнослужителей до дня Пасхи, когда состоялся суд над ними, находились в заточении. В издании 1984 г. говорится, что «многие из старших жрецов и главных колдунов были еще в оковах и находились в темнице...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 131). В издании 1861 г. – «...многие из жрецов и главных кудесников находились еще в тяжелых оковах...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 205). В издании 1961 г. – «...многие из старших языческих жрецов [the chief pagan priests] и главных магических чародеев [principal magic sorcerers] все еще были в мучительных оковах [painful fetters]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 165). Казни через со-

жжение были подвергнуты рядовые служители религии «страны гуннов». Решение об их сожжении принадлежало не епископу, а великому князю, первый лишь выполнил его волю. Именно правитель «страны гуннов» угрожал предать огню священнослужителей, если все их усилия не приведут к нейтрализации действий епископа (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). И именно он обещал сжечь тех из них, которые не примут христианское вероучение (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 208; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132). Интересно отметить, что сожжению подверглись и атрибуты колдунов – гадательные кости. (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 205; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131). Использование огня как средства уничтожения вредоносных сил, защищающей силы свидетельствует о том, что поклонение огню занимало важное место в религиозных воззрениях «страны гуннов».

Наиболее близкие аналогии предания огню очистительной символики имеются в обрядовой практике тюрков времени Первого Тюркского каганата (551–630 гг.). Византийский историк Менандр Византиец описал один из таких обрядов тюрков, имевший место в 568 г. во время прибытия к тюркам византийского посольства во главе с «полководцем восточных городов» Зимархом Киликийцем. Очистительный обряд огнем был совершен по отношению к членам византийского посольства: «Некоторые люди из этого племени, о которых уверяли, будто они имели способность отгонять несчастья, пришед к Зимарху, взяли вещи, которые римляне везли с собой, складили их вместе, потом развели огонь сучьями дерева ливана, шептали на скифском языке какие-то варварские слова и в то же время звонили в колокол и ударяли в тимпан над поклажею. Они несли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня; между тем, приходя в изступление, и произнося угрозы, казалось, они изгоняли лукавых духов. Им приписывали силу отгонять их и освободить людей от зла. Отвратив, как они полагали, все несча-

ствия, они провели самого Зимарха через пламя, и этим, казалось, они и самих себя очищали» (Менандр Византиец. 20. С. 376). Ритуал очищения огнем исполнялся, как отмечалось, и у хазар при церемонии посещения царем сакрального кагана.

4. Жертвенники (алтари)

Исходя из разных форм жертвоприношений, жертвенники различались устройством. Жертвенники для обряда всежжения, описанные в Библии, сооружались из дерева, сверху оббивались медью и заполнялись освященной землей или камнями (Библейский словарь. С. 14–15, 140). Такие жертвенники устанавливались вне храмов (Библейский словарь. С. 14).

Жертвенники «страны гуннов», вероятно, также имели различное устройство. При принесении «кровавой жертвы» священное дерево выполняло роль своеобразного жертвенника, на котором помещались части жертвенного животного. Жертвенник для «всежжения», видимо, находился на территории святилища. Внутри храмов богов имелись алтари, где помещались части жертвенного животного – голова и шкура, символизировавшие саму жертву. На алтаре могли находиться и какие-либо материальные дары богам – предметы ремесла, продукты земледелия и животноводства.

5. Исполнители жертвоприношений

В источнике, как отмечалось, приведены подробные данные о священнослужителях «страны гуннов» – их специализации, иерархической структуре их организации, формах казни, роли в общественной жизни. В перечне священнослужителей названы и «служители капищ и деревьев» (вариант – «почитатели идолов и деревьев»), т.е., обслуживающие культовые объекты, предназначенные для принесения жертв богам. Так как эти объекты обладали статусом неприкосновенности для непосвященных, то исполнять обряды жертвоприношения, в которых были задействованы культовые объекты, могли только священнослужители, об-

служивавшие эти культовые объекты. Вероятно, категории священнослужителей, исполнявших обряд жертвоприношения, были разными, в зависимости от типа культовых объектов, т.е. существовала категория священнослужителей священных деревьев и отдельно святилища.

Как показывают данные источника, жертвоприношение носило в религии «страны гуннов» всеобъемлющий характер. Оно являлось средством связи населения с божествами, обеспечивая, по представлениям, стабильность бытия всех сфер жизнедеятельности страны, выступая гарантом благополучия всего социума (Гмыря, 2007 б. С. 48). Широкий спектр типов и форм жертвоприношения обуславливался разнообразием господствовавших культов и особенностями их мифической составляющей.

ГЛАВА 13

СВЯЩЕНОСЛУЖИТЕЛИ

В «стране гуннов», как показывают данные Мовсеса Каланкатуаци, существовала развитая система религиозной деятельности, осуществлявшаяся разветвленной организацией священнослужителей. Источник содержит сведения о категориях священнослужителей, их разрядах, сословной иерархии, функциях, обрядовой деятельности, условном языке священных текстов и некоторых других сторонах религиозных отправлений (Гмыря, 1986. С. 97–98; 1995. С. 241; 2001. С. 63, 68).

Несмотря на большой объем и многообразие информации о священнослужителях «страны гуннов», анализ этих данных осложнен, с одной стороны, разночтениями в передаче наименований категорий священнослужителей, имеющимися в различных изданиях (см. табл. 3), с другой – особенностями авторской передачи содержания терминологии, касающейся священнослужителей. Так, к примеру, понятие «жрец» использовано автором в одних случаях для обозначения особой категории религиозных деятелей, в других – как обобщенный термин, обозначающий высшее сословие священнослужителей. То же и о колдунах. В издании 1961 г. для обозначения некоторых категорий священнослужителей, как отмечалось, употреблены термины «sorcerer», «wizard» и «magician», каждый из которых включает несколько значений для передачи категории священнослужителей, причем некоторые из них имеют одинаковые значения, но разные написания. Так, понятие «sorcerer» в переводе на русский язык имеет значения: колдун, чародей, волшебник (Мюллер, 1965. С. 718), «wizard» – колдун, маг, чародей, кудесник, волшебник (Мюллер, 1965. С. 876), «magician» – волшебник, чародей, заклинатель (Мюллер,

1965. С. 460). Четкого содержания ритуальных практик, обозначаемых в литературе понятиями колдовство, чародейство, магия, в науке не сложилось. Под колдовством обычно понимаются разнохарактерные ритуалы, направленные на достижение определенных целей «с помощью сверхъестественных сил» (Религиозные верования... 1993. С. 107). В англоязычной литературе предпринимались попытки разграничить понятия «witchcraft» и «sorcery». Под первым предлагалось понимать вредоносное колдовство, под вторым – благое и наоборот (Религиозные верования... 1993. С. 109; Всемирная энциклопедия... 2004. С. 433–434). Однако такое разделение не прижилось. Единого определения магии также нет. Она понимается как действия, которые призваны привести к наступлению желательных событий (Религиозные верования... 1993. С. 109) и как общее обозначение обрядов, связанных с верой в «...сверхъестественное воздействие на предметы природы, животных и человека» (Токарев, 1993. С. 115). Исходя из анализа данных источника, термины, обозначающие в издании 1961 г. категории священнослужителей, употреблены нами в следующих значениях: «sorcerer» – чародей, «wizard» – колдун, «magician» – заклинатель. Учитывая практически непреодолимые различия в передаче наименований категорий священнослужителей в используемых изданиях источника, для их характеристики привлечено только издание 1961 г.

Таблица 3

Наименования категорий священнослужителей
(по: Мовсес Каланкатуацц I–III)

1	2	3	4	5
эпизод	термин	Издание 1961 г.	Издание 1861 г.	Издание 1984 г.
1	1	очаровывающие чародеи [spellbinding sorcerers]	колдующие знахари	колдуны
	2	геомантные колдуны [geomancing wizards]	землю призывающие чародеи	чародеи
	3	–	–	ворожители халдеев

<i>Продолжение таблицы 3</i>				
1	2	3	4	5
4	1	языческие жрецы [pagan priests]	жрецы	старшие жрецы
	2	старшие жрецы [chief priests]	верующие жрецы	старшие жрецы
5	1	чародеи [sorcerers]	жрецы-чародеи	колдуны
	2	колдуны [wizards]	колдуны	чародеи
	3	старшие языческие жрецы [chief pagan priests]	знахари	ворожеи
	4	—	—	жрецы
6	1	колдуны [wizards]	колдуны	колдуны
	2	чародеи [sorcerers]	чародеи	чародеи
	3	заклинатели [magicians]	жрецы	ворожеи
	4	почитатели идолов и деревьев [worshippers of idols and trees]	служители капищ и дерев	служители капищ и деревьев
	5	—	—	жрецы
7	1	чародеи [sorcerers]	колдуны	колдуны
	2	колдуны [wizards]	чародеи	ворожеи
	3	заклинатели [magicians]	жрецы Афродиты	чародеи Афродиты
10	1	колдуны [wizards]	—	колдуны
11	1	чародеи [sorcerers]	дьявольские и беспоклонные маги	колдуны
	2	колдуны [wizards]	волхвы кудесники	ворожеи
	3	главные из старших жрецов principal chief priests]	жрецы	главные жрецы
14	1	старшие языческие жрецы [chief pagan priests]	жрецы	старшие жрецы
	2	главные из магических чародеев [principal magic sorcerers]	главные кудесники	главные колдуны
15	1	жрецы [priests]	«они»	жрецы

Продолжение таблицы 3				
1	2	3	4	5
17	1	Различные ранги языческих старших жрецов [the cooperation of the ranks of pagan chief priests]	жрецы	жрецы
20	1	чародеи [sorcerers]	чародеи	колдуны
	2	колдуны [wizards]	колдуны	чародеи

1. Характер информации о священнослужителях

Информация о священнослужителях имеется в двадцати одном эпизоде повествования о религии «страны гуннов», в четырех из них (1–4) приведены проповеди епископа Исраила, четырнадцать (5–18) содержат авторские описания событий, два (19, 20) связаны с речью великого князя и один (21) – с заявлением священнослужителей.

Эпизод 1.

В первой проповеди епископ Исраил назвал две категории священнослужителей – геомантных колдунов [geomancing wizards] и очаровывающих чародеев [spell-binding sorcerors], упрекнув своих слушателей в вере их деяниям (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 158; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126).

Эпизод 2.

В этой же проповеди епископ осудил тех, кто носил специальные изделия из золота или серебра с изображением змея [the golden or silver images of the vильар serpent], – возможно, атрибуты особого разряда священнослужителей (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198).

Эпизод 3.

Во второй проповеди, в которой, по существу, выражено отношение христианского деятеля к проведенному языче-

скими священнослужителями обряду на вызов ему наказания богами, епископ указывал на бесполезность таких обрядов и определил их суть. Издание 1961 г.: «Я ничуть не страшусь или пугаюсь бесполезных [idle] слов [words] тех, кто стремится запугать [scare] меня своим идолопоклонным колдовством [idolatrous witchcraft], которым пугали [scared] других тупоумных людей без надежды на истинную жизнь в Боге» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). В издании 1984 г. обряд устрашения назван «языческим колдовством» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Эпизод 4.

В четвертой проповеди, произнесенной в день Пасхи, епископ настаивал на обязательном участии в уничтожении языческого святилища признавших христианскую веру старших жрецов (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165–166; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131).

Эпизод 5.

Автор в деталях описал протестные действия священнослужителей, направленные на защиту культовых объектов, в частности, главного священного дерева, назвав при этом их категории: чародеи, колдуны, старшие языческие жрецы [the sorcerers, wizards, and chief pagan priests] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161); варианты: жрецы-чародеи, колдуны, знахари (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200); колдуны, чародеи, ворожеи, жрецы (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Эпизод 6.

Автор сообщил, что великий князь призвал священнослужителей исполнить обряды вызова наказания епископа Исраила, посягнувшего уничтожить языческие святыни «страны гуннов». При этом он вновь привел перечень священнослужителей, протестовавших против христианской реформы, но по составу он шире, чем выше указанный (эпизод 5). Издание 1961 г.: «Тогда принц гуннов ответил колдунам [the wizards] и чародеям [sorcerers] и заклинателям [magicians] и почитателям [the worshippers] идолов [idols] и

деревьев [trees]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Издание 1861 г.: «Тогда князь гуннский отвечал колдунам, чародеям, жрецам и служителям капищ и дерев...» (Мовес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201). Издание 1984 г.: «Тогда князь гуннов ответил колдунам и чародеям, ворожеям и жрецам и служителям капищ и деревьев...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Эпизод 7.

Автор дал подробное описание обрядов вызова наказания, исполненных священнослужителями трех категорий — чародеями, колдунами и заклинателями [the sorcerers, wizards, magicians] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162–163; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Эпизод 8.

Автор описал общее содержание обряда наведения болезней на нарушивших традицию жертвоприношения. Издание 1961 г.: «Т.к. в предыдущих случаях они опутывали людей невидимыми узами и налапали мучительные страдания на тех, кому они желали этого, вселяя в них дьяволов...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163).

В издании 1861 г. речь идет о необходимости принесения страдающими от болезней «жертв и даров кумирам и деревьям» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202). В издании 1984 г. — о «жертвах и дарах капищам и деревьям» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Эпизод 9.

Автор указал на существование в религиозной практике священнослужителей календарных обрядов (вызов дождя и солнца), назвав их фантастическими видениями. Издание 1961 г.: «И иногда они вызывали [conjure up] фантастические видения [fantastic visions] и заставляли проливаться сильные дожди [heavy rains], а затем снова засуху [dry], причем с дьявольскими [devilish] и сатанинскими [satanical] извращениями [perversions]» (Мовсес Каланкатуаци, III.

Кн. II. Гл. ХLI. Р. 163). По данным издания 1861 г., священнослужители «...показывали страшные дожди; иногда же дьявольскими и бесовскими силами осушали их страшным зноем...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 202), издания 1984 г., – «...порой на виду у всех устраивали видимость проливных дождей и засухи, иссушающей землю...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129).

Эпизод 10.

Автор отметил, что великий князь «страны гуннов» убедился в том, что обряды вызова наказания епископа, проведенные священнослужителями, не возымели действия, при этом он употребил обобщающий термин для их обозначения – колдуны [the wizards], хотя выше (эпизод 7) речь шла о трех категориях служителей религии (чародеи, колдуны, заклинатели) (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 164; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 130).

Эпизод 11.

Автор привел данные об аресте великим князем священнослужителей, исполнивших обряды наказания, а также главных из старших жрецов и передаче их епископу. Издание 1961 г.: «Тогда в своей суровой власти [stern authority] принц приказал [gave orders] схватить [seize] дьявольски заблудшее [the diabolically deluded], бесноватое племя [demoniac tribe] чародеев [sorcerers] и колдунов [wizards] и главных из старших жрецов [the principal chief priests] и, связав [bind] их по рукам и ногам [hand and foot], привести [bring] их перед человеком Бога, передал [delivered] в его руки» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 164). В издании 1861 г. речь идет об аресте «...дьявольских и беспоклонных магов, волхвов кудесников с жрецами...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 205). В издании 1984 г. – о «...поклоняющихся сатане и дьяволам колдунов и ворожеев, вместе с главными жрецами...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 130).

Эпизод 12.

Автор сообщил о казни некоторых из арестованных священнослужителей. Издание 1961 г.: «Епископ приказал [ordered] некоторых [certain] из них бросить [cast] в огонь [the fire] на перекрестках больших дорог [the highways at the crossroads] с тем, чтобы избавить [rid] землю [the land] от всех фальшивых [false] религиозных культов [religious cults]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 164). Издание 1861 г.: «Он (епископ. – Л.Г.) приказал некоторых из них бросить в огонь на дорогах или при входах и выходах улиц» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. P. 205). Издание 1984 г.: «Тот (епископ. – Л.Г.) повелел некоторых из них сжечь на кострах на перекрестках дорог и улиц, чтобы показать [всем], как бессильно суетное колдовство, а некоторых бросил в темницы...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130).

Эпизод 13.

Автор указал, что епископ запретил ношение золотых языческих подвесок [the pagan golden images]. (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 165; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 205; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130).

Эпизод 14.

Автор информировал об установлении суда над представителями высших разрядов сословий языческих священнослужителей. Издание 1961 г.: «Когда наступил солнце-подобный сияющий [sun-like radiance] рассвет [dawned] святой Пасхи, многие из старших языческих жрецов [the chief pagan priests] и главные из магических чародеев [principal magic sorcerers] все еще были в мучительных оковах [painful fetters], но с разрешения принца Илитвера все горожане [the citizens] были собраны [assembled] и суд [a court] и трибунал [tribunal] учреждены [constituted]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 165).

В издании 1861 г. речь идет о назначении суда над «жрецами и главными кудесниками» в присутствии всех «горожан» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 205).

В издании 1984 г. говорится о суде над «старшими жрецами и главными колдунами» в присутствии «горожан» (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 131).

Эпизод 15.

Автор привел некоторые детали организации судебного разбирательства, в частности, дискуссии, состоявшейся между епископом и языческими священнослужителями. Издание 1961 г.: «Когда каждая сторона [each side] дискутировала [disputing] перед толпящимся собранием [crowded assembly], епископ начал читать из Святого Писания и строго опровергал [refuted] их и пристыдил [put to shame]. Жалкие жрецы [the wretched priests] фальшивой религии [the false religion] были пристыжены [put to shame] крестом Господним, который епископ держал постоянно в своей руке, и были обескуражены [discouraged] и приведены в уныние [disheartened] и, обвиняя себя [accusing themselves], признали [confessed] свои грехи [sins] и были обращены [converted] в истинную веру [the true faith]» (Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 165). В изданиях 1861 и 1984 гг. – тот же смысл (Мовсес Каланкатуаццц I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 205; Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 131).

Эпизод 16.

Автор сообщил о том, что отрекшиеся от языческих верований языческие священнослужители передали епископу свои атрибуты – «кости», которые были сожжены. Издание 1961 г.: «Они отдали свои пагубные разрушительные [destructive] колдовские [witchcraft] кости [dice] в руки епископа, который сжег [burned] их...» (Мовсес Каланкатуаццц III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 165). В издании 1861 г. речь идет об уничтожении (сожжении) «игральных костей – общей гибели» (Мовсес Каланкатуаццц I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 205). В издании 1984 г. говорится о «пагубных костях чар» (Мовсес Каланкатуаццц II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 131).

Эпизод 17.

Автор описал акт сожжения языческого святилища священниками и старшими жрецами. В издании 1961 г. по-

следние обозначены как «различные ранги [the co-operation of the ranks] языческих старших жрецов [pagan chief priests]» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166).

В издании 1861 г. говорится об уничтожении «бесовских глупостей сонма жрецов» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206). В издании 1984 г. сообщается, что «иереи» уничтожили капища «с помощью сонма старших жрецов» (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131).

Эпизод 18.

Автор уведомил, что жрецы, принимавшие участие в уничтожении святилища, возвратившись в город [the town], приняли крещение [baptism] (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166; Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 206; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 131).

Эпизод 19.

Великий князь «страны гуннов» угрожал священнослужителям арестом и казнью через сожжение в случае недейственности обрядов наказания епископа. Издание 1961 г.: «А вас свяжем [bind] по рукам [hand] и ногам [foot] и предадим [deliver] в его руки [hands], и он сожжет [burn] вас с деревьями [the trees] и храмами [temples]» (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). В издании 1861 г. говорится об угрозе великого князя сжечь священнослужителей «...у тех капищ и деревьев» (Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202). В издании 1984 г. — о возможной казни (сожжении) языческих священнослужителей «...вместе с тем деревом и [уничтожил] вместе с капищами» (Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129).

Эпизод 20.

В своей клятве великий князь обязался казнить через сожжение представителей сословия колдунов — чародеев и колдунов [the sorcerers and wizards], не принявших христианство, и лишить жизни тех жителей, которые будут уличены в тайном исполнении языческих обрядов (Мовсес Каланкатуацци III. Кн. II. Гл. XLII. P. 167; Мовсес Каланкатуацци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 208; Мовсес Каланкатуацци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132).

Эпизод 21.

Священнослужители в своей протестной речи к князю «страны гуннов» и знати указывали на некоторые свои функции — проведение обрядов вызова дождя и Солнца (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

2. Категории священнослужителей

Передача наименований категорий языческих священнослужителей в изданиях источника 1861, 1961 и 1984 гг. не совпадает в подавляющем большинстве эпизодов повествования о религии «страны гуннов» ни по специфике их функций, ни по сословной стратификации (см. табл. 3). Эти расхождения, несомненно, затрудняют выявление полного перечня категорий священнослужителей, задействованных в отправлении религиозной практики. Однако не меньшую трудность представляют и данные по этому вопросу самого источника. В эпизодах 5, 6, 7, 10, 11 приведены перечни священнослужителей — противников введения христианства в «стране гуннов» (табл. 4). В эпизоде 5 перечислены категории священнослужителей, обратившиеся с протестной речью к великому князю и знати: чародеи [sorcerers], колдуны [wizards], старшие языческие жрецы [chief pagan priests] (издание 1961 г.). Варианты: жрецы-чародеи, колдуны, знахари (издание 1861 г.); колдуны, чародеи, ворожеи (издание 1984 г.). В эпизоде 6 перечислены категории священнослужителей, которым великий князь разъяснил свою позицию и которых призвал провести обряды, направленные на наказание епископа: колдуны [wizards], чародеи [sorcerers], заклинатели [magicians], почитатели идолов и деревьев [worshippers of idols and trees] (издание 1961 г.). Варианты: колдуны, чародеи, жрецы, служители капищ и деревьев (издание 1861 г.); колдуны, чародеи, ворожеи, служители капищ и деревьев, жрецы (издание 1984 г.). Сравнение обоих перечней, к примеру, английского издания источника, показывает, что общими в них являются две категории — чародеи и колдуны. Во втором перечне не названы старшие

жрецы, но добавлены две новые категории, которых не было в первом перечне – заклинатели и почитатели идолов и деревьев.

В эпизодах 7 и 10 помещены перечни категорий священнослужителей, которые провели обряды наказания епископа. Эпизод 7: чародеи, колдуны, заклинатели (издание 1961 г.). Варианты: колдуны, чародеи, жрецы Афродиты (издание 1861 г.); колдуны, ворожеи, чародеи Афродиты (издание 1984 г.). Эпизод 10: колдуны (издания 1961 и 1984 гг.). В эпизоде 11 приведен перечень категорий священнослужителей, которые, не сумев устранить епископа, были арестованы или казнены: чародеи, колдуны, главные из старших жрецов [principal chief priests] (издание 1961 г.). Варианты: дьявольские и беспоклонные маги, волхвы кудесники, жрецы (издание 1861 г.); колдуны, ворожеи, главные жрецы (издание 1984 г.). Сравнение всех трех перечней категорий священнослужителей, упоминаемых в эпизодах 7, 10 и 11, к примеру, издания 1961 г., показывает, что общими для них являются чародеи и колдуны. Заклинатели названы среди исполнителей этого обряда, но не упомянуты в перечне наказанных священнослужителей. Среди подвергшихся наказанию названа новая категория священнослужителей – главные из старших жрецов.

Таблица 4

Наименования категорий священнослужителей,
задействованных в акциях протеста
(по: Мовсес Каланкатуацци III)

Эпизод 5	Эпизод 6	Эпизод 7	Эпизод 10	Эпизод 11
чародеи	чародеи	чародеи	–	чародеи
колдуны	колдуны	колдуны	колдуны	колдуны
старшие языческие жрецы	–	–	–	–
–	заклинатели	заклинатели	–	–
–	почитатели идолов и деревьев	–	–	–
–	–	–	–	главные из старших жрецов

Перечень категорий священнослужителей по эпизодам 5, 6, 7, 10, 11 (издание 1961 г.) восстанавливается в следующем виде: 1) главные из старших жрецов; 2) старшие языческие жрецы; 3) чародеи; 4) колдуны; 5) заклинатели; 6) почитатели идолов и деревьев.

По другим эпизодам (1, 4, 14, 15, 17, 20) этого же издания, в которых упомянуты священнослужители, названы следующие категории: 1) старшие жрецы (эпизоды 4, 14, 17); 2) жрецы (эпизоды 4, 15); 3) главные из магических чародеев (эпизод 14); 4) чародеи (эпизоды 1, 20); 5) колдуны (эпизоды 1, 20).

Общий перечень категорий священнослужителей, задействованных в системе отправления религиозных верований, по данным издания 1961 г., состоит из 7 категорий: 1) главные из старших жрецов; 2) старшие жрецы; 3) жрецы, почитатели идолов и деревьев; 4) главные из магических чародеев; 5) чародеи; 6) колдуны; 7) заклинатели. Перечни священнослужителей по другим изданиям отличаются в наименованиях их категорий.

Издание 1861 г.: 1) главные кудесники; 2) волхвы кудесники; 3) колдуны; 4) чародеи; 5) жрецы; 6) знахари; 7) маги; 8) служители капищ и деревьев; 9) жрецы Афродиты. Издание 1984 г.: 1) главные жрецы; 2) главные колдуны; 3) старшие жрецы; 4) жрецы; 5) колдуны; 6) чародеи; 7) служители капищ и деревьев; 8) чародеи Афродиты; 9) ворожители халдеев.

Следует отметить, что в издании 1984 г. употреблены термины, идентичные обозначениям служителей культов Кавказской Албании, с деятельностью которых боролся царь Вачаган Благочестивый в 80-х гг. V в.: «[Вачаган] установил строгие наказания и пени тем, кто строил капища или занимался колдовством, или поклонялся каким-нибудь скверным кумирам... А если колдуны и чародеи, и жрецы после неоднократного наставления все же продолжали те же гнусные дела, то, подвергая ужасным пыткам, избивая прутьями, на привязи, приводили к царскому двору, и царь их тяжело наказывал. Таким образом, многих из колдунов, чародеев и жрецов велел калечить или изгонять [из страны], или обращать в рабов...» (Мовсес Каланкатуаци II.

Кн. I. Гл. XVII. С. 42); «...Вачаган повелел собрать детей колдунов, чародеев, жрецов, персторезов, отравителей и отдавать их в школы, обучать божественной вере, и жизни христианской...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XVIII. С. 43). Видимо, автор вкладывал одинаковый смысл в функции как священнослужителей Кавказской Албании, так и «страны гуннов». Важно, что он отделял сословие жрецов от колдунов и чародеев.

3. Структура организации священнослужителей

§ 1. «Первосвященник» (?)

Существовало ли в «стране гуннов» общее руководство обоими сословиями священнослужителей в лице «первосвященника», выяснить по данным источника не удастся. Автор не назвал главное лицо в религиозной системе напрямую, не отметил явно его роль в событиях христианизации, однако обозначил три реальные силы, повлиявшие на ее содержание и ход. Это – великий князь «страны гуннов» Алп-Илитвер, христианский проповедник епископ Исраил и оппозиция процесса христианизации – языческие священнослужители. Характер действий главы союза племен Прикаспия – «страны гуннов» великого князя Алп-Илитвера, описанный в пятнадцати эпизодах повествования о религии возглавляемой им страны, выявляет его особую роль в системе религиозной жизни населения. Так, христианскую миссию первым встретил в г. Варачане «великий принц гуннов» [the great prince of the Huns], он же исполнил обряд приветствия почетного представителя церкви соседнего государства: «...преклонил себя перед ним [humbled himself before him], почитая и оказывая большое уважение его патриаршей святости [patriarchal holiness]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. P. 155). На первую проповедь епископа пришли «князь и его соотечественники» [the prince and his countrymen] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). Именно он – «благочестивый принц [the godly prince] ...подверг гонениям сыновей мрака [the sons of darkness]», под которыми автор имел в виду языческих

священнослужителей (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160). Он же ввел запрет на проведение одиозных с точки зрения христианского проповедника епископа Исраила поминальных обычаев – «Понемногу он старался упразднить безумные плачи над мертвыми [the frenzied laments for the dead] и колдовские бои на мечях [the bewitched sword-fights] ...и разрушил алтари Аспандиата [to destroy the altars of Aspandiat]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160). С ним автор связывал деятельность по возведению церквей в «стране гуннов» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161), священнослужители упрекали его в содействии уничтожению и разграблению религиозных святынь «страны гуннов» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). Алп-Илитвер отказался выполнить требования священнослужителей вернуться к «отечественным верованиям» и воспрепятствовать разрушению культовых объектов (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Он угрожал расправой священнослужителям [эпизод 19] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). И исполнил свои намерения – некоторые из священнослужителей были казнены сожжением на кострах, другие были заточены в темницы (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 164). Суд над руководителями сословий священнослужителей состоялся «с разрешения [consent] принца Илитвера» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 165). Алп-Илитвер приказал уничтожить святилища (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 166). Он поклялся расправиться над тайными приверженцами языческих верований (священнослужители и жители) (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. P. 167).

По всем названным эпизодам просматривается активная позиция великого князя «страны гуннов» в делах религии. Однако ее трудно соотнести с функциями первосвященника. Во-первых, в источнике нет данных об исполнении великим князем каких-либо языческих обрядов. К примеру, в израильском священстве первосвященник совершал те же жертвоприношения, что и другие священники, но исполнял и особые обряды, входившие в функцию только первосвященника (Библейский словарь. С. 315). С.Г. Кляшторный среди

основных функций гуннских шаньюев – права распоряжаться всей территорией государства, всеми землями, принадлежавшими гуннам, права охраны этой территории; права объявления войны и заключения мира, права личного руководства войсками; права определять внешнеполитический курс государства; права на жизнь каждого подданного, права верховного судьи – предполагает также наличие функции отправления языческих культов: «Вероятно, шаньюй был и средоточием сакральной власти; во всяком случае, все упомянутые источниками действия в защиту и соблюдение культа исходили от шаньюя, который «утром выходил из ставки и совершал поклонения восходящему солнцу, а вечером совершал поклонение луне» (Кляшторный, 1983. С. 172; 2006. С. 458; См. также: Крадин, 1996. С. 69–72). Этот вывод подтверждается и упомянутым выше фактом, касающимся принесения в жертву выдающегося китайского полководца Гуан-ли (89 г. до н.э.), попавшего в плен к хуннам. Обряд принесения в жертву этого полководца предкам правителя хуннов – знаменитым шаньюям, был исполнен не по решению священнослужителя – «волхва по вдохновлению покойных шаньюев», а по воле самого шаньюя, хотя настаивал на этом обряде священнослужитель (Бичурин, 1950. I. 55. С. 76). Главным жрецом в империи европейских гуннов также был царь. Эдуард Гиббон среди достоверных сведений об Аттиле назвал и такие: «Царя гуннов боялись не только как воина, но и как волшебника» (Гиббон, 1997. Т. III. С. 594), т.е. боялись как священнослужителя, обладавшего способностью вызвать наказание богов.

Иордан в своем описании деяний Аттилы указывает на первосвященство правителя европейских гуннов определенно: «В этом мирном договоре [участвовал] Аттила, повелитель всех гуннов и правитель – единственный в мире – племен чуть ли не всей Скифии, достойный удивления по баснословной славе своей среди всех варваров» (Иордан. § 178. С. 101). Исследователь текста Иордана Е.Ч. Скржинская, комментируя этот пассаж, отметила: «Выразительны эпитеты, которыми Иордан наделяет Аттилу: «повелитель всех гуннов», «правитель («*regnator*»), как называли Юпитера,

властителя Олимпа!) племен чуть ли не всей Скифии, «единственный в мире», «король (rex) ... , держащий в своей власти весь варварский мир» (Скржинская, 1980. Прим. 507). Употребление Иорданом термина «regnator» по отношению к царю гуннов может означать, что Атила был и духовным руководителем, а также его образ обожествлялся, т.е. он был для своих подданных Бог, как Юпитер – царь богов – для римлян.

Китайские источники зафиксировали подобный статус и у тюркских каганов, «...которые выступали в роли первосвященника» (Кляшторный, 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 88; 2006. С. 317). У восточных тюрков ежегодно в пещере предков, как указывают китайские историки, каган вместе со своими вельможами приносил жертву. В пятом месяце года каган сам «...собирает прочих, и при реке приносит жертву духу неба...» (Бичурин, 1950. VI. 271. С. 231). У западных тюрков (Западный Дом Тугю) каган (600 г.) «...ежегодно посылал важного сановника приносить жертву предкам в той пещере, где они из рода в род обитали» (Бичурин, 1950. VI. 341. С. 279). По данным надписи на Бугутской стеле (установлена между 581 и 587 гг.), каган Таспар (573–581) при принятии решения по важному государственному делу сначала сделал запрос богам, затем посоветался с высшей знатью, потом обратился к духу Бумын-кагана (умер в 552 г.) и только после этого принял решение (Кляшторный, 2006. С. 57–58). Каган в Первом Тюркском каганате был не только правителем, но и «первосвященником», отправлявшем религиозные обряды. Некоторые исследователи считают признаком шаманства кагана у хазар обряд инвеституры, в котором каган в состоянии полуудушения предсказывал срок своего властвования (Голден, 1993. С. 227). Как отмечалось, каган у хазар участвовал в проведении обряда, предсказывавшего будущность страны. Подобные явления (царь-первосвященник) были характерны и для истории Первого Болгарского царства (Кляшторный, 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 88). Одна из надписей Мадарского святилища, как отмечалось, содержит данные о том, что хан Омуртаг принес жертвоприношения богу, наименование которого исследователь памятника перевел с греческого как Тангра:

«Кан сьубиги Омуртаг от бога владетел... беше... и направи жертвоприношения на бога Тангра... ичиргу (колобър?)...» (Бешевлиев, 1992. С. 132). Надпись сохранилась в сильно поврежденном виде, что дает некоторым исследователям возможность сомневаться в правильности прочтения названия божества. Но в данном контексте важен факт принесения жертв божеству главой государства болгар, что подтверждает его статус «первосвященника».

Великому князю «страны гуннов» функция «первосвященника», по-видимому, не принадлежала. Прямых доказательств его «первосвященства» в источнике нет, хотя отмечена основополагающая роль в принятии решения о христианизации страны (Гмыря, 1995. С. 168). Оно было обусловлено условиями заключенного между Кавказской Албанией и «страной гуннов» перемирия, установление которого и являлось одной из целей миссии епископа Исраила. В названии главы ХХХІХ источника эта цель обозначена явно: «Князь Вараз-Трдат совещается со своими нахарарами [naharars] об отправке епископа Исраэла в землю гуннов [the land of the Huns] для заключения перемирия [to make peace]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХХХІХ. Р. 153). Проведение религиозной реформы, а именно – христианизация ее населения, должно было стать стабильной основой добрососедских отношений двух стран. Рассказывая о дальнейшей судьбе христианства в «стране гуннов», автор повествования отметил сподвижничество епископа Исраила, который добровольно возглавил самостоятельную церковь в г. Варачане, когда правители Кавказской Албании и Армении, а также главы духовных управлений этих государств отказали в этом Алп-Илитверу. Причиной, почему епископ решился на этот шаг, стало: «...чтобы твердо сохранить обет и условия союза с ними» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLV. Р. 134). Это выражение означает, что принятие христианства «страной гуннов» являлось условием союза между ней и Кавказской Албанией. Но христианизация «страны гуннов» может быть объяснена и стремлением Алп-Илитвера подорвать экономическое могущество организации священнослужителей, на чем основывалась ее сила и влияние на население (Гмыря, 1986. С. 98). А.П. Новосельцев

отмечал, что важнейшей причиной христианизации стран Закавказья было чрезмерно выросшее материальное богатство языческих храмов (Новосельцев, 1980. С. 246). Царская власть стремилась ограничить силу и могущество жреческого сословия, финалом этой политики было принятие христианства этими странами (Новосельцев, 1980. С. 136). Возможность жреческого сословия влиять на политическую обстановку в кочевнических обществах демонстрирует факт мятежа жрецов у гуннов Боспора (527/528 г.), когда их правитель Горда, приняв христианство, переплавил на монеты скульптуры языческих богов. Восставшие убили Горду, а царем поставили его брата. Феофан Исповедник среди участников этих событий назвал «гуннов», т.е. народ (Феофан Исповедник. II. 527/528. С. 51). Однако в первоначальном тексте Малалы, откуда, как отмечалось, Феофан позаимствовал эту информацию, речь шла о «...заговоре не просто гуннов, но гуннских жрецов...» (Чичуров, 1980. Прим. 69. С. 79). Участие жречества в этих событиях отмечалось и другими исследователями (Altheim, 1959–1962. II. S. 19). В «Истории» Иоанна Эфесского, как указывалось, этот факт также назван: «Когда брат его и все войско увидели это, то они вместе со жрецами этих идолов разгневались, устроили заговор и убили его и, боясь ромейского царя, ушли в другую землю» (Иоанн Эфесский. С. 87).

Данных об исполнении великим князем «страны гуннов» каких-либо религиозных обрядов в источнике нет. Языческие священнослужители прямо связывали благодати богов со своими способностями их вызывать (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. P. 161–162).

Правитель «страны гуннов» обращался к языческим священнослужителям с требованием провести обряды, направленные на наказание епископа Исраила (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. P. 162).

В «стране гуннов» сформировалась организация священнослужителей, в которой, по данным источника, выделяется два подразделения, различающиеся направленностью функций, – сословие жрецов и сословие колдунов.

§ 2. Сословие жрецов

О священнослужителях, обозначенных термином «жрецы», в издании источника 1861 г., как видно из таблицы 3, упоминается в семи эпизодах – 4, 5, 6, 7, 11, 14, 17, в издании 1961 г. – в шести эпизодах – 4, 5, 11, 14, 15, 17, в издании 1984 г. – в семи эпизодах – 4, 5, 6, 11, 14, 15, 17. Из-за разночтений в изданиях источника трудно определить, какую категорию священнослужителей «страны гуннов» автор причислял к жрецам.

По данным, зафиксированным в Библии, понятием «жрец» (жрецы) обозначались у израильтян сирийские языческие священники, проводившие в Палестине обряды «идолопоклонства» (Библейский словарь. С. 143). Богослужения же еврейских священников резко противопоставляются в правилах их ведения молениям жрецов-язычников: «Они должны были совершить богослужение в святом спокойствии, а не с дикими выходками и безумствами жрецов Ваала, которые кололи себя ножами и кричали громким голосом» (Библейский словарь. С. 396).

В издании 1961 г. понятие «жрец» обозначено термином «priest», которое имеет два значения – священник и жрец (Мюллер, 1965. С. 594; Басилов, 1993 б. С. 194). Этот термин использован и для обозначения христианских священников миссии епископа Исраила, и для передачи иерархической структуры сословия жрецов (эпизод 17). Впервые жрецы упомянуты в источнике в перечне священнослужителей, выразивших недовольство политикой великого князя, направленной на христианизацию населения и уничтожение местных религиозных святынь (эпизод 5). В протестных мероприятиях приняли участие «старшие языческие жрецы», т.е. жрецы, возглавлявшие различные подразделения сословия жрецов. В другом перечне участников этой же акции (эпизод 6) старшие жрецы не упомянуты, но названа особая категория жрецов – «почитатели идолов и деревьев», т.е. священнослужители, обслуживавшие культовые объекты. Жрецы не названы и в перечне священнослужителей, исполнивших обряды по вызову наказания епископа Исраила (эпизоды 7, 10). Но среди подвергшихся заточению из-за

неудавшегося колдовства (эпизод 11) автор, помимо чародеев и колдунов, упомянул еще один разряд жрецов — «главные из старших жрецов», т.е. священнослужители, возглавлявшие подразделения сословия жрецов. Священнослужителей, не подвергшихся казни и накануне Пасхи все еще находившихся в заточении (эпизод 14), автор обозначил так: «многие из старших языческих жрецов» (названы также в эпизоде 5). Он назвал и высший разряд чародеев — «главные из магических чародеев». Обобщенное понятие «жрецы» использовано автором для обозначения священнослужителей, подвергшихся суду — «жалкие жрецы фальшивой религии» (эпизод 15). Епископ эту же группу священнослужителей, признавших на суде христианскую веру, назвал термином «жрецы» и «старшие жрецы», потребовав их участия в уничтожении святилища (эпизод 4). Священнослужителей, принявших участие в сожжении святилища (эпизод 17), автор обозначил как «различные ранги языческих старших жрецов», что, как отмечалось, может быть понято как указание на наличие различных подразделений жрецов, возглавляемых старшими жрецами.

По данным издания 1961 г. восстанавливается иерархическая структура сословия жрецов. Функциональные подразделения возглавлялись главными из старших жрецов. Явственно выделены два таких подразделения — «почитатели идолов» и «почитатели священных деревьев», т.е. священнослужители двух типов культовых объектов. Обслуживание этих объектов, среди которых были и храмы, осуществлялось старшими и рядовыми представителями жречества. Выше отмечалось, что священные деревья в роце были посвящены конкретному божеству или священному персонажу (по тексту источника, как указывалось, пантеон включал пять священных персонажей). Возможно, каждое дерево обслуживалось особым подразделением жрецов. Священные персонажи воспроизводились в скульптуре и им посвящались храмы. Видимо, скульптуры также обслуживались особыми подразделениями жрецов, как и храмы. Помимо культовых объектов в «стране гуннов», как было показано, почитались и священные объекты природы — Солнце, Луна, вода, огонь. Вероятно, и для обеспечения от-

правления верований этим объектам существовали специальные подразделения жрецов.

Деятельность «главных из старших жрецов», руководивших многочисленными подразделениями, в источнике особо не отмечена. Они были арестованы вместе с чародеями и колдунами после неудавшихся обрядов вызова наказания епископа. Среди казненных путем сожжения они не названы, но не отмечены также и среди тех, кто дожился в заточении до суда и был ему предан. «Старшие языческие жрецы», возглавлявшие различные подразделения сословия жрецов, были основными противниками великого князя в его политике христианизации «страны гуннов». Они находились среди участников протестной акции священнослужителей, прошли долговременное заточение. Это они состязались на суде в полемике с епископом, видимо, защищая устои «отечественных верований». Это их, признавших от безысходности своего положения христианскую веру, епископ и великий князь принудил участвовать, думается, в мучительной акции сожжения языческого святилища вблизи г. Варачана, где были установлены культовые объекты – скульптуры богов и посвященные им храмы. Лишь после этой акции им позволили принять крещение.

Играли ли жрецы «страны гуннов» Прикаспия важную роль в управлении этим политическим образованием, которая отмечается в литературе для европейских гуннов и аваров? (Немет, 1976. С. 300). Прямых данных для этого нет, косвенные же свидетельства о том, что жреческое сословие являлось хранителем традиций «страны гуннов», основанных главным образом на религиозных устоях. Как показывают исторические факты, правитель Прикаспийского союза племен при необходимости решительно ломал их, не считаясь с акциями протеста жрецов. По данным Г.Г. Литаврина, в период крещения Болгарии (864–866 гг.) в обществе сложился культурно-идеологический дуализм. Противниками христианизации выступала часть высшей протоболгарской аристократии, для которой религия предков отождествлялась с этнической идентичностью, в силу чего эта группа населения «...восприняла крещение как смертельную для себя опасность» (Литаврин, 2001. С. 31).

Рядовые жрецы четко не выделены в источнике, но, несомненно, они были служителями священных объектов «страны гуннов» — священных деревьев, идолов, храмов, алтарей и священных объектов природы. Важнейшей функцией жрецов было принесение жертв священным персонажам, а также священным объектам и силам природы. Жертвоприношения, вероятно, осуществлялись по случаю традиционных событий, а также в связи с какими-либо внешними угрозами существования «страны гуннов» (стихийные бедствия, эпидемии, нашествие врагов), в период подготовки военных акций против соседних государств. По данным источника, наиболее существенными природными катаклизмами в «стране гуннов» считались засуха и затяжные проливные дожди, наносившие ущерб земледелию и садоводству. Среди бедствий названы также борьба с врагами (имеются в виду иностранные нашествия на страну), обнищание какой-то части населения, страшные, мучительные болезни (сумасшествие), гибель рода, семьи, неудачи военных походов, а также нарушение функции «увеличения населения».

В источнике относительно полно описаны обряды жертвоприношений — «кровавая жертва», «жертва всесожжения» и принесение даров культовым объектам и священным силам, о чем говорилось выше. Однако нет данных о том, какая из категорий жрецов была задействована при исполнении обрядов жертвоприношения и даров, а также какие составляющие обрядов при этом исполнялись главными среди старших жрецов, старшими жрецами и рядовыми членами жречества.

Обязанностью жрецов являлось также обеспечение охраны культовых объектов. Как отмечалось, эти объекты были закрыты для рядового населения, к ним запрещалось даже приближаться, дотрагиваться до них, собирать в роще священных деревьев сухие ветки и опавшие осенью листья. Уничтожение такого объекта по религиозным канонам «страны гуннов» считалось наивысшим преступлением. Для нарушителей предусматривалось суровое наказание — наведение на него страшной болезни, смерти, уничтожение его семьи и рода. Обеспечение охраны этих объектов от осквер-

нения и уничтожения являлось важной функцией жречества, т.к. давало возможность беспрепятственно совершать жертвоприношения и приносить дары священным персонажам и объектам, что в конечном счете обеспечивало непрерывную связь с божествами. В обязанности служителей священных объектов, вероятно, входило и поддержание их в надлежащем состоянии и порядке на территориях, занятых священными объектами.

Были ли специфические атрибуты у сословия жрецов? В источнике особо выделена, как отмечалось, категория населения «страны гуннов», носившая на себе какие-то символические изображения змея (вариант: дракон). Эти изображения были предметом особой ненависти епископа, и уже в первой проповеди (эпизод 2) он осудил тех, кто имел такие атрибуты. Одним из актов, направленных на уничтожение языческих верований, предпринятых епископом после неудавшихся обрядов по его наказанию, – предание смерти некоторых священнослужителей, арест и заточение глав их сословий, было также введение запрета на ношение этих зооморфных изображений (эпизод 13) (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 165). Собственниками таких атрибутов были, видимо, жрецы.

В источнике не отмечены особенности одеяний жрецов (форма, цвет, характер материала, способы декорирования), но видимо, их облачение отличалось от одежды других категорий населения «страны гуннов» (Гмыря, 2001. С. 65–68). В повествовании о религии населения «страны гуннов» в трех эпизодах упоминается специфический вид языческих атрибутов – металлические подвески. Их полное название приведено в первой проповеди епископа Исраила: «And about those who have attached to their persons golden or silver images of the višar serpent...» [И о тех, которые вешают на себя золотые или серебряные изображения (образы) змея višar...] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 159). Т.е. это были подвески, выполненные из золота или серебра, имевшие зооморфную форму, а конкретно, изображавшие змея. Одно из значений термина «image» в английском языке – «изображение (образ)» (Мюллер, 1965. С. 380; Русско-английский словарь. 1965. С. 217) и «изображать,

создавать изображение» (Мюллер, 1965. С. 380). В издании 1984 г. название подвесок передано как «изображения змеи» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 127), в издании 1861 г. – «изображения дракона» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 198).

Термин «višar» заимствован автором повествования из армянской мифологии. Вишап в армянской мифологии – хтонический образ, выступающий в зооморфном (чаще – в виде змеи) или антропоморфном облике. Вишап персонифицирует грозовую бурю, смерч или грозовые облака (Арутюнян, 2000. С. 237; Голан, 1994. С. 77). А армянском эпосе вишапы – чудовища, завладевшие водными источниками, им в жертву приносились девушки. В Армении сохранились каменные идолы, называемые вишапами. На одном из них, представлявшем из себя стелу, изображены волнистые линии, символизирующие реку, в которые вписано изображение змеи в виде также волнистой линии с головкой змеи на нижнем конце (Голан, 1994. Рис. 124, 7). В мифологии «страны гуннов», видимо, имелся аналогичный образ, связанный с водной стихией и воплощенный в змеевидных подвесках. Как отмечалось, обожествление вод являлось одним из культов религии «страны гуннов».

Во втором эпизоде этот вид священных атрибутов назван правителем «страны гуннов» в перечне культовых объектов, поклонение которым он обещал возобновить. В издании 1961 г. подвески обозначены словосочетанием «graven images»: «...we shall resume the building and worship of fanes and idols and graven images, and shall worship threes and offer sacrifices and offerings to them as before» [...мы возобновим возведение и поклонение храмам и идолам и выгравированным изображениям (образам) и станем поклоняться деревьям и принесем жертвы и дары, как прежде] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Термин «grave (graved, graven)» в английском языке во втором значении переводится как: 1) «гравировать»; «высекать, вырезывать» (Мюллер, 1965. С. 340; Русско-английский словарь. 1965. С. 133). В данном контексте «graven images» означает «выгравированные изображения (образы)». Имеются в виду выполненные из золота и серебра изображения змея.

В.К. Мюллер привел содержание словосочетания «graven image» как библейское «идол, кумир» (Мюллер, 1965. С. 340). В Библии понятие «идол» интерпретируется широко. Э. Нюстрем указывает, что «...идолами Слово Божие называет также различные избранные и освященные предметы, истуканы или подобия, которым поклоняются или которых чтут; так говорится во Второзаконии. Пятая книга Моисеева 29:17 о мерзостях и о деревянных, каменных, серебряных и золотых кумирах египтян и других языческих народов» (Библейский словарь. С. 159). Он также отмечает, что под идолом в Библии понимается «...образ, подобный тленному человеку, и птицам и четвероногим, и пресмыкающимся...» (Библейский словарь. С. 160).

В издании 1984 г. упоминание «выгравированных изображений» опущено: «...велим тут же строить капища и храмы и воздвигать идолов. Будем поклоняться деревьям, принесем им жертвы и дары, как и прежде» (Мовсес Каланкатуаци. II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129). В издании 1861 г. название этого атрибута переведено как «звания кумиров»: «...и снова построим и поклонимся капищам, кумирам и званиям кумиров, будем поклоняться деревьям и приносить им жертвы и требы, как до сих пор» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202). В изданиях 1861 и 1984 гг. исследователи текста источника не смогли сопоставить второе упоминание священных атрибутов «выгравированные изображения (образы)» с первым «золотые или серебряные изображения змея vişar».

О сделанных (вырезанных) мелких изображениях священных образов автор упомянул, описывая изготовление креста в городе Варачане и его декорирование. Он указал, что епископ «...сделал [made] разные изображения (образы) [various images] и приклеил [glued] их к нему...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). В значении «образ» термин «image» употреблен в двух случаях. В третьей проповеди епископ Израил призвал жителей города Варачана отказаться от поклонения языческим культовым объектам и поклоняться христианским символам: «...этому кресту [this cross] и невидимому образу [invisible image] божества [the Divinity]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI.

Р. 164). Новый символ веры – крест, также обозначен этим термином: «В день освящения [consecration] недавно украшенного образа креста [the image of the cross], воздвигнутого [erected] епископом на царском дворе [the royal court], принц и все вельможи [nobles] принесли жертвы [offered sacrifices]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 165). Здесь понятием «image» передан статус воздвигнутого в городе Варачане креста как атрибута, представлявшего подобие креста, на котором был распят Иисус Христос.

В третьем эпизоде, где описаны казнь и расправа над мятежными священнослужителями, также упоминаются подвески – «языческие золотые изображения (образы)»: «...He commanded the pagan golden images which others had fastened upon themselves to be taken away, and with his own hands, in the presence of all, he crushed them into the shape of the Lord's cross» [Он (епископ. – Л.Г.) повелел языческие золотые изображения (образы), которые другие прикрепили к себе, убрать прочь и сам своими руками, в присутствии всех, он смял их, придавая форму креста Господня] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 165). В изданиях 1861 и 1984 гг. эти атрибуты в данном контексте обозначены как «амулеты» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 205; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 130).

Таким образом, данные источника показывают, что культовые объекты были представлены не только священными деревьями, храмами и идолами, но и подвесками в виде выполненных из драгоценных металлов изображений змея. В мифологиях народов мира образ змея (змеи) имеет широкую символику (См.: Иванов, 2000 г. С. 468–471). Чаще всего этот образ связывается с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, а также мужским производящим началом (Иванов, 2000 г. С. 468). Его символика может быть обусловлена и переданной в изделия формой пресмыкающегося. К примеру, свернувшаяся кольцами змея символизирует солнечное и лунное начало, извивающаяся в виде волн змея – символ реки (Купер, 1995. С. 101–110). Но учитывая идентификацию этого образа религии «страны гуннов» с персонажем армянской мифологии вишап (змей), проведенную автором повествования,

его функциональная сущность также может быть определена идентичной – владетель водной стихии (источников).

Автор не дал прямых указаний на то, кто носил змеевидные подвески. Собственники этих священных атрибутов обозначены неопределенно: «те, кто вешает на себя...», «другие прикрепили к себе». Но косвенные данные показывают, что эти подвески являлись атрибутами священнослужителей. Расправляясь над мятежными священнослужителями, епископ приказал «некоторых из них» «бросить в огонь», а тем «другим», которые прикрепили к себе «языческие золотые изображения (образы)», повелел их «убрать прочь». Среди подвергшихся наказанию автор указал чародеев, колдунов и главных из старших жрецов (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164). Казнены были, видимо, представители сословия колдунов, как и угрожал великий князь (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162, 164). Священных атрибутов были лишены в день расправы, видимо, представители сословия жрецов.

Способ ношения змеевидных подвесок в издании 1961 г. передан словосочетаниями «те, кто вешает на себя», «прикрепили к себе»; в издании 1861 г. – «вешают на себя», «носили на себе»; в издании 1984 г. – идентично. Указание в издании 1961 г. «прикрепили к себе» дает основание полагать, что изображение змея прикрепляли к одежде.

§ 3. Сословие колдунов

Сословие колдунов состояло, по данным источника, из трех категорий священнослужителей – чародеев, собственно колдунов и заклинателей. Характер и направленность их функций сводились к вызову нужного явления или события посредством использования специфических приемов и атрибутов. Именно эта группа священнослужителей, задействованная в вызове наказания епископу, обозначена автором одним обобщенным термином – «колдуны» (эпизод 10). Он же определил исполненные ими приемы как «неистовое возбуждающее колдовство» (эпизод 7). А епископ назвал их «идолопоклонным колдовством» (эпизод 3). Т.е. все их действия обозначены в источнике как одурманивающие населе-

ние, вводящие его в заблуждение. Хотя сословие колдунов, как показывает анализ данных источника, в иерархии священнослужителей стояло ниже сословия жрецов, но оно имело обширное поле деятельности и большое влияние на население «страны гуннов».

Чародеи.

Этот разряд сословия колдунов упомянут в семи эпизодах источника (эпизоды 1, 5 – 7, 11, 14, 20) и практически всегда в паре с колдунами.

В своей первой проповеди (эпизод 1) епископ Исраил определил приемы чародеев, использовавшиеся ими при проведении обрядов, как обманывающие людей: «...из-за обмана (хитрости, ловких проделок) [trickery] очаровывающих чародеев [spell-binding sorcerers]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 158). Чародеи названы среди священнослужителей, обратившихся с протестом к великому князю гуннов (эпизод 5), где они перечислены вместе с колдунами и старшими языческими жрецами (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). При этом священнослужителями были исполнены некоторые ритуалы скорби, проводившиеся по традиции при похоронных церемониях. Присутствие чародеев обозначено и среди тех священнослужителей, которым дал разъяснения великий князь гуннов по поводу проводимой им христианизации (эпизод 6), где они фигурируют вместе с колдунами, заклинателями и почитателями идолов и деревьев (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). Чародеи вместе с колдунами и заклинателями провели обряды колдовства (эпизод 7), чтобы ниспослать на епископа Исраила наказание богов (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162–163). Они фигурируют и в перечне арестованных священнослужителей вместе с колдунами и главными из старших жрецов (эпизод 11), причем чародеи и колдуны определены автором как «...дьявольски заблудшее [diabolically deluded], бесноватое племя [demoniac tribe]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164). Это определение автора перекликается с восприятием епископом чародеев как «очаровывающих» и применяющих методы обмана (эпизод 1).

В эпизоде 14 автор назвал высший разряд чародеев — «главные из магических чародеев» [principal magic sorcerers]. Они в канун Пасхи вместе с многими старшими жрецами все еще находились в заточении (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165), а после суда, как и жрецы, раскаялись в своих заблуждениях и приняли христианство.

В последний раз чародеи упоминаются в источнике в клятве великого князя (эпизод 20), угрожавшего казнить сожжением чародеев и колдунов, «...кто не примет [not adopt] веру [faith]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167). Здесь речь идет о рядовых представителях сословия колдунов, т.к. главные чародеи приняли христианство в день Пасхи. События, о которых идет речь, происходили в послепасхальное время, когда, видимо, еще многие чародеи и колдуны оставались приверженцами религии своих предков.

Как отмечалось, в функцию чародеев входило исполнение ими специфических обрядов. Учитывая определение чародеев как очаровывающих, действующих с помощью обмана, к их деятельности можно отнести два вида обрядов, которые также определены как выполненные с использованием обмана (эпизод 9) (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). По данным автора, чародеи с помощью специфических приемов могли вызвать дожди во время засухи или прекратить сильные затяжные дожди, т.е. вызвать Солнце. Об этой же своей функции напоминали великому князю священнослужители, обличавшие его в намерении уничтожить святыни «страны гуннов». Их протестная речь не расчленена в источнике по категориям (чародеи, колдуны, старшие языческие жрецы), но пассаж с данными о функциях усмирять стихии, несомненно, можно отнести к специфике деятельности чародеев (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161–162). Методы (приемы), использовавшиеся чародеями при проведении обрядов вызова дождя и Солнца, в источнике не раскрыты. Возможно, один из таких обрядов предусматривал манипуляции с костными останками знаменитых полководцев-врагов, погибших в «стране гуннов». Как отмечалось, такой обряд, по данным

арабоязычных авторов, проводился в середине VII в. жителями г. Баланджара, но у Мовсеса Каланкатуаци в повествовании о религии «страны гуннов» таких данных нет.

Э. Гиббон привел сведения о методах вызова дождя европейскими гуннами: «Геуги были уверены, что гунны могли по своему произволу вызывать бурю с ветром и дождем. Это явление приписывалось действию камня *gezi*» (Гиббон, 1997. Прим. 15. С. 619). Китайские историки приводят такие же сведения о тюрках-тугю. Так, по их данным, способностями вызывать нужные погодные условия, как отмечалось, обладал Инжини-Нишыду, первый из рода тюрков, родившийся от волчицы: «Нишыду имел сверхъестественные свойства: мог наводить ветры и дожди» (Бичурин, 1950. VI. 258. С. 222). Его старший сын от первой жены (дочь духа лета) жил в горах, где были холодные росы. Он также мог изменять погоду: «Старший сын произвел теплоту и чрез то всех прочих спас... Это был Надулу-ше» (Бичурин, 1950. VI. 259. С. 222).

Среди тюркоязычных народов Южной Сибири и Дальнего Востока сохранились представления о магических действиях дождевого камня. У верхоянских якутов, к примеру, священным считался «этинг сата» (громовой сата) (Худяков, 1969. С. 120. Цит. по: Алексеев, 1980. С. 45). У алтайцев специальный разряд людей, имевших способности влиять на погоду, назывался «ядачи», которые считались владельцами камня «яда-таш» – атрибута обряда вызова нужной погоды (Традиционное мировоззрение... 1989. С. 13). По поверьям тувинцев такой камень приобретал магические свойства после заклинания «ядачи», которое произносилось «всем своим именем» и в котором он «...отдает за него весь свой живот. И потому он бывает человеком бедным, бездетным и скоро овдовевшим» (Вербицкий, 1893. С. 45. Цит. по: Традиционное мировоззрение... 1989. С. 13).

Данных о том, существовали ли в «стране гуннов» атрибуты вызова желательных погодных явлений в виде камня, в источнике нет, но важен факт наличия категории священнослужителей-чародеев, в чью функцию входила деятельность такого рода.

В источнике, как отмечалось, описаны обряды вызова наказания епископа Исраила, проведенные тремя категориями сословия колдунов – чародеями, колдунами и заклинателями (эпизод 7). Автор отметил эмоциональную составляющую обряда – «...начали в неистовом [frenzied], возбуждающем [aphrodisiac] колдовстве [witchery]...», т.е., вероятно, исполнители обряда предварительно ввели себя в соответствующее эмоциональное состояние (возбуждение). Им названы и некоторые специфические приемы исполнителей обряда: заклинания [incantations], лживая [false] геомантия [geomancy], произношение слов, бормотания [mumblings] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Но, учитывая, что в источнике функция призыва священного объекта земли напрямую связана с колдунами – «геомантные колдуны» [geomancing wizards] (эпизод 1), в этом обряде «лживую геомантию» проводили, несомненно, колдуны. Автор пояснил, что колдовские действия проявлялись в виде «бормотаний», что также может быть отнесено к специфическим приемам колдунов, но не чародеев.

Обряды по вызову наказания епископа Исраила были проведены, по данным источника, в месте расположения культовых объектов.

Упомянутые в издании 1961 г. главные из магических чародеев обозначены словосочетанием «principal magic sorcerers» (эпизод 14), где «magic» является определением, переводимым как «волшебный, магический» (Мюллер, 1965. С. 460), т.е. чародеи, творящие различные явления с помощью волшебства. Но не совсем ясно, использовались ли ими упоминаемые автором специальные, закодированные тексты, переданные в издании 1961 г. терминами «incantations» и «spells» (эпизод 7). Первый в данном контексте (исполняли) обозначает «заклинания, магические формулы» (Мюллер, 1965. С. 386), второй в этом же контексте – «заклинания, чары»; но также «произносить (слово) по буквам; читать по складам» (Мюллер, 1965. С. 724).

Обряды вызова наказания епископа выполнили три категории священнослужителей – чародеи, колдуны и заклинатели [magicians], но они не расчленены по типам. Чародеи обозначены в источнике как одурманиватели, волшебники,

умеющие производить видимость явлений. Они обозначены в издании 1961 г. существительным «spell-binding» [очаровывающие чародеи] (эпизод № 1) (Мюллер, 1965. С. 724).

Колдуны.

Колдуны упомянуты в семи эпизодах источника практически там же, где и чародеи (эпизоды 1, 5–7, 10, 11, 20). Они дополнительно названы в эпизоде 10, но этот термин, как отмечалось, употреблен автором как общее название священнослужителей, не относящихся к сословию жрецов. Колдуны не названы среди находившихся в заключении руководителей сословий священнослужителей, где упомянуты «главные из магических чародеев».

В издании 1961 г. для обозначения колдунов употреблен термин «wizard», который в русском языке, как отмечалось, имеет значение широкого спектра языческих священнослужителей – колдун, маг, чародей, кудесник, волшебник (Мюллер, 1965. С. 867), но понятием «wizardry» обозначается такое действие, как колдовство. Поэтому из множества значений термина «wizard» мы выбрали понятие «колдун».

Функция колдунов в «стране гуннов» состояла в вызове определенных явлений с помощью священного образа земли. Об этой специфике их деятельности в источнике говорится дважды. В эпизоде 1 к ним относится определение «геомантные» [geomancing] (1961) и как вариант – «землю призывающие» (1861). В эпизоде 7 отмечено выполнение во время обряда приема, обозначенного как «лживая геомантия» [false geomancy] (1961), и как варианты – «ложные призывы к земле» (1861), «обращение к земле» (1984). По данным изданий 1861 и 1981 гг., колдуны в обряде вызова наказания епископа обращались к силе священной Земли. В издании 1961 г. употреблен специфический термин «геомантия», обозначающий сложную систему гадания «...по разного рода признакам, связанным с землей» (Басилов, 1993а. С. 57). Система гадания, в которой была задействована Земля, получила развитие в странах Средиземноморья, а также в Китае и Корее. В греко-римской геомантии, к примеру, по нанесенным на земле точкам, составлявшим определенные «фигуры», предсказывалось будущее человека

или населения страны. В одном из направлений китайской геомантии считалось, что на поверхности Земли имеются точки, через которые выходит земная энергия (женское начало), взаимодействующая с энергией Неба (мужское начало). Особые люди (император или другие) могут осуществлять контроль над силами Неба и Земли, т.к. их тела служат каналами, по которым течет энергия, соединяющая две основные сферы Вселенной. Эта энергия является причиной изменений в мире людей, которые обуславливают проявления различных событий (Басилов, 1993 а. С. 57–58).

Видимо, обозначение термином «геомантия» обряда, входившего в религиозную практику «страны гуннов», располагая столь нечеткими сведениями о нем, не является корректным. Указания на прием, содержащий «призывы к земле» (1861, 1984), отвечает характеру информации об этом обряде. Содержание текста этих призывов в источнике точно не раскрыто. В эпизоде 7 действия колдунов определены как «бормотания» [mumblings], т.е. неотчетливые произношения каких-то слов, но в эпизоде 3 епископ указал, что произносимые ими слова этого текста были направлены на его запугивание («запугать» [scare]) (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163).

В источнике указана одна из специфик деятельности сословия колдунов (эпизод 8), которая может быть отнесена конкретно к разряду колдунов: «...налагали мучительные страдания на тех, кому они желали этого, вселяя в них дьяволов...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). Такие наказания, по данным источника, постигали тех, кто не выполнял традицию жертвоприношения священным деревьям и идолам. Об этой же способности, относящейся, по видимому, также к колдунам, говорил и великий князь Алп-Илитвер (эпизод 6). Он призвал колдунов «устрашить (испугать) [frighten]» епископа или «ввергнуть (бросить) его в мучения [agonies] ужасной болезни» [dire disease] или «наслать [bring] на него смерть [death]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162).

Помимо использования в своих обрядах специальных текстов, колдуны, видимо, применяли и специальные атрибуты, обозначенные в источнике как «пагубные (разруши-

тельные) колдовские кости» [destructive dice of witchcraft] (эпизод 16). Они были сожжены по требованию епископа после суда над священнослужителями. Их нельзя отнести к предметам игр. Участие в таких играх, по интерпретации некоторых исследователей, приводило к разорению многих жителей «страны гуннов». Пагубными (разрушительными) эти предметы названы потому, что использовались в языческих обрядах, которыми, как считал автор, «...они оскорбляли [offend] и разрушали [destroy] свою страну [land], т.к. они заблуждаясь сами и также способствовали заблуждениям [err] слабодушных» [weak-minded] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). Этими атрибутами владели только колдуны, как отмечено в источнике: «Они отдали свои пагубные (разрушительные) колдовские кости в руки епископа...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 165) и ценой этого поступка открыли себе путь в христианство.

С.Г. Кляшторный выделил «колдунов, призывающих землю», в особый разряд священнослужителей «страны гуннов» (Кляшторный, 1994 а. С. 87). М.И. Артамонов и С.Г. Кляшторный указали на аналогичный обряд у западных тюрков, зафиксированный Феофилактом Симокаттой: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю и называют его богом. Ему в жертву они приносят лошадей, быков и мелкий скот и своими жрецами ставят тех, которые по их мнению могут дать им предсказания о будущем» (Феофилакт Симокатта. Кн. VII. VIII. С. 161).

Колдовство было достаточно распространенной формой религиозной практики у тюркоязычных народов раннего средневековья. Иордан отмечал особую функцию гадателей у европейский гуннов. Накануне битвы на Каталаунских полях (451 г.) Атила, получив неблагоприятные новости и поняв, что надежды на победу нет, предпринял обращение к служителям языческих культов: «Между тем обдумав, что бегство гораздо печальнее самой гибели, он приказал через гадателей спросить о будущем. Они, вглядываясь по своему обычаю то во внутренности животных, то в какие-то жилки

на обскобленных костях, объявляют, что гуннам грозит беда» (Иордан. § 196. С. 105).

Участники византийского посольства Зимарха (568 г.) подверглись обряду очищения, проведенного особым разрядом гадателей, которые, по представлениям тюрков, могли отвести несчастья от людей и освободить их от зла, т.е. очистить: «Некоторые люди из этого племени, о которых уверяли, будто они имели способность отгонять несчастья ... Им приписывали силу отгонять их (лукавых духов. — Л.Г.) и освобождать людей от зла» (Феофан Исповедник II. 20. С. 376). Приемы, которые использовали гадатели в этом обряде, были разнообразными: вещи участников посольства сложили вместе; развели огонь из сучьев ливана; шептали на «скифском языке какие-то варварские слова»; звонили в колокол; «ударяли в тимпан над поклажею»; внесли вокруг горящую ветвь ливана; «приходя в изступление» и произнеся угрозы, провели византийского посланника через пламя (Феофан Исповедник II. 20. С. 376.).

Феофилакт Симокатта, давая лаконичную характеристику религии тюрков, как указывалось, отметил, что они «...своими жрецами ставят тех, которые по их мнению, могут дать им предсказания о будущем» (Феофилакт Симокатта. Кн. III. VI. 10. С. 161). Он также описал перипетии судьбы одного из тюрков, находившегося на службе у европейских аваров (VI в.), «...носившего прозвище Боколабра [маг]» (Феофилакт Симокатта. Кн. I. VIII. 1. С. 35–36), возможно, бывшего когда-то служителем культов в «своем родном племени». О различных приемах гадания у тюрков и сферах деятельности гадателей свидетельствует и «Гадательная книжка» с тюркскими рунами, обнаруженная в Дун-хуане (Гадательная книжка. С. 85–91). Китайские историки также отмечали веру тюрков в «волхвов», т.е. предсказателей (Бичурин, 1950. VI. 271. С. 231).

Хазарский царь Иосиф в ответном письме испанскому чиновнику Хасдаи Ибн Шапругу отмечал, что до принятия хазарами иудаизма в стране господствовали языческие верования и обряды исполнялись «гадателями и идолопоклонниками»: «Он (царь Булан. — Л.Г.) устранил из страны гадателей и идолопоклонников и искал защиты и покрови-

тельства у бога» (Иосиф. С. 75). Под гадателями и идолопоклонниками царь хазар, видимо, имел в виду два сословия языческих священнослужителей — колдунов и жрецов. Однако, возможно, что гадатели были по своим функциям антитепами колдунам (См.: Тернер, 1983. С. 60–70). Они нейтрализовали последствия действий колдунов.

Заклинатели.

Эта категория священнослужителей упоминается в двух эпизодах (эпизоды 6, 7). Впервые автор назвал заклинателей в перечне священнослужителей, которым дал ответ на их протесты великий князь (эпизод 6). Они названы третьими после колдунов и чародеев, но, как и почитатели идолов и деревьев, не упомянуты конкретно среди тех, кто пришел с протестом к правителю «страны гуннов» (эпизод 5). Совместно с колдунами и чародеями заклинатели проводили обряд вызова наказания епископу Исраилу (эпизод 7). Этот разряд священнослужителей передан в издании 1961 г. термином «magician», который в первом значении переводится как «волшебник, чародей, заклинатель» (Мюллер, 1965. С. 460). Слово «magic» имеет первое значение — «магия, волшебство», «magic(al)» — волшебный, магический, а «magus» — маг, волхв (Мюллер, 1965. С. 461).

В источнике специфика деятельности заклинателей явно не раскрыта. Однако их поле деятельности — те же культовые объекты, что и чародеев и колдунов (священные деревья). Их задача во время проведения обрядов наказания епископа имела ту же направленность, что и колдунов и чародеев — утратить, послать тяжкую болезнь и даже смерть. Различия между заклинателями и другими категориями сословия колдунов состояли в приемах проведения действий. Указанные автором «магические формулы» и «заклинания» в полной мере относились и к заклинателям, но, видимо, содержание их текстов отличалось от используемых другими категориями сословия колдунов.

Возможно, в религиозной системе «страны гуннов» существовал и разряд священнослужителей, в функцию которого входило гадание. Гадание определяется в литературе по-разному. В. Тернер считал, что «гадание — фаза в соци-

альном процессе, которая начинается смертью или болезнью человека, или нарушениями в воспроизводящей сфере, или же неудачей на охоте... Смерть, болезнь и неудача обычно приписываются напряженностям, возникающим в локальных родственных группах и выражающимся либо в личной злобе, подкрепленной мистической силой колдовства или ведовства, либо в верованиях в карательные действия духов предков» (Тернер, 1983. С. 66). По его заключениям, гадальщик «действует как механизм восстановления и социального урегулирования в локальных родственных группах...» (Тернер, 1983. С. 66). По другим определениям, гадание – это «предсказание будущего с использованием различных предметов, а также сведений о психологии и характере человека, будущее которого предсказывается» (Всемирная энциклопедия... 2004. С. 173).

Среди священнослужителей, которые участвовали в проведении обрядов, препятствующих разрушительной деятельности христианского проповедника Исраила, автор повествования о религии «страны гуннов» упомянул особый разряд. Это были те, которые занимались врачеванием. Способ вывода человека из болезненного состояния включал принесение жертвы священным объектам: «Вы должны приносить жертвы и дары капищам и деревьям, а вы не приносите. Поэтому-то и постигло вас это наказание от великих богов наших. Теперь возьмите вы жертвы и дары и преподнесите капищам и деревьям. Вот тогда вы и исцелитесь от этих недугов и мук» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129). Болезнь напрямую связывалась с карательными действиями богов. Но при этом автор указал, что людей «...ввергали в тяжкие муки, вселяя в них бесов...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129), представители сословия священнослужителей, куда входили «...колдуны, ворожеи и чародеи...». Возможно, болезни обуславливались в религиозных представлениях как практикой колдунов, так и карой богов. В любом случае функция священнослужителей-врачевателей заключалась в отводе, нейтрализации как действий колдовства, так и отрицательных действий богов. Возможно, гадалки «страны гуннов» имели

и другие сферы приложения своего мастерства (предсказание погоды, итогов военного набега и др.).

4. Обряд казни священнослужителей

По данным источника, священнослужители «страны гуннов» подверглись казни, т.к. предпринятые ими действия не принесли нужного явления. Форма казни священнослужителей отличалась от таковой рядового населения. В упомянутой выше клятве великого князя имеется указание на то, что, если колдуны и чародеи не примут новую веру, то будут сожжены (эпизод 20), а остальные жители «страны гуннов», уличенные в тайном жертвоприношении языческим богам, будут убиты мечом: «...сожгу [burn] чародеев [sorcerers] и колдунов [wisards], кто не примет веру и я всажу [put to] меч [sword] в любого человека [any person], кто действует как язычник [pagan] в моей стране [my land] или принесет жертвы [sacrifices] идолам [idols] в тайне [secret]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167). О таком способе казни священнослужителей говорится еще в двух эпизодах источника. Великий князь угрожал сожжением представителям сословия колдунов (чародеи, колдуны, заклинатели), если проведенные ими ритуалы не принесут наказания епископу: «...свяжем вас по рукам и ногам и предадим в его (епископа. – Л.Г.) руки и он сожжет [burn] вас с деревьями [trees] и храмами [temples]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). В эпизоде 12 сообщается о предании казни некоторых из исполнителей обрядов наказания (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164).

Возможно, что сожжению подверглись представители обоих сословий священнослужителей (жрецы и колдуны). Но, учитывая, что в эпизоде 20 конкретно указаны категории священнослужителей, которым великий князь угрожал расправой – чародеи и колдуны, можно предположить, что так были казнены только представители второго сословия, чья деятельность не вызвала необходимые явления.

Огнем были уничтожены, как отмечалось, атрибуты колдунов – «колдовские кости». Сожжено было и святили-

ще, где находились статуи языческих богов (идолы) и храмы. Великий князь грозился сжечь и священные деревья в роще, но по решению епископа из главного дерева был сооружен символ христианства – крест, установленный в городе Варачане. Сожжением были уничтожены персонажи, объекты и предметы, имевшие отношение к языческой религии «страны гуннов». Огонь играл роль очистительной природной силы, освобождавшей общество от вредоносных действий (неудавшиеся обряды) священнослужителей. Такие же действия были применены к объектам и предметам языческих верований.

Таким же образом, по данным Геродота (484–425 гг. до н.э.), поступали и скифы со своими «энареями» (гадатели, произносившие предсказание. – *Л.Г.*), если их предсказания не сбывались: «...наполнив телегу хворостом и запрягши в нее быков, гадателей сковывают по ногам, а руки связывают на спине, рты затыкают и в таком виде кладут их в середину хвороста, затем поджигают его, пугают быков и гонят их... Описанным способом сжигают гадателей и за другие провинности, называя их лжепророками...» (Геродот. Кн. IV. Гл. 69. С. 86).

Менандр Византиец указывал, что византийское посольство Зимарха (568 г.) по прибытии к западным тюркам подверглось обряду очищения, в котором огню отводилась главная роль (Менандр Византиец. 20. С. 376). Этот обряд был направлен на нейтрализацию чужеземцев и их вещей. Важно, что он был проведен перед посещением византийцами священной горы Эктаг (Золотая гора), где располагалась ставка кагана и находился главный храм тюрков. Исполнили обряд священнослужители тюрков (Менандр Византиец. 20. С. 376). Эта функция священнослужителей тюрков соотносится с функцией колдунов «страны гуннов».

Разветвленность системы организации священнослужителей, структурно подразделявшейся на два сословия, обуславливавшихся характером религиозных функций, свидетельствует о развитости управления религиозной жизнью в «стране гуннов», в целом отвечавшей потребностям общества и уровню социально-экономического развития этого политического образования. Важным фактором является вы-

деление в организации священнослужителей сословия жрецов и оформление его приоритетной роли в управлении религиозной практикой. Этот факт демонстрирует первичность в религиозной практике населения обрядов коммуникативного характера, т.е. способствовавших установлению связей с божествами пантеона. Некоторая приниженность положения сословия колдунов показывает, что бытовой, народной «магии» не придавалось основополагающее значение, а по большому счету, приоритеты общества в «стране гуннов» были важнее проблем ее индивидов.

ГЛАВА 14

РЕЛИГИОЗНАЯ ПРАКТИКА

Мовсесом Каланкатуади описано с большой долей полноты несколько традиционных обрядов «страны гуннов». О некоторых обрядах в источнике имеются только упоминания. Значительная часть информации о религиозной практике содержится в сообщениях и комментариях автора, некоторые сведения приведены в проповедях священнослужителей, определенные типы обрядов описаны как автором, так и упомянуты священнослужителями, великим князем и епископом Исраилом.

В религиозной практике выделяется десять типов обрядов 1) жертвоприношение; 2) природно-календарные; 3) защитные; 4) социальные; 5) военно-религиозные; 6) посвятельные; 7) клятводоговор; 8) приветствие иностранных посланников; 9) казнь священнослужителей; 10) похоронно-поминальный (Гмыря, 2007 б. С. 47–50).

1. Жертвоприношение

Об обряде жертвоприношения упоминается в 11-и эпизодах повествования о религии «страны гуннов». Четыре из них содержат сообщения автора об обычае жертвовать богу Тенгри-хану лошадей; о принесении жертв священным объектам и силам природы – Луне, воде, огню, а также богам дорог; жертвоприношениях священному персонажу Аспандиату и неназванным «другим» богам; автор также подробно описал обряд жертвоприношения главному священному дереву (Мовсес Каланкатуади III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Гл. XLI. Р. 160–161). Об обряде жертвоприношения говорил в трех проповедях и епископ Исраил, осудив приносящих жертвы Аспандиату, водам и листовным деревьям (Мовсес Каланкатуади III. Кн. II. Гл. XL. Р. 158–159). Им также

были обозначены некоторые ритуалы жертвоприношения главному священному дереву (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164). Священнослужители «страны гуннов» в двух эпизодах упоминали блага, которые получали жители, принося жертвы главному священному дереву, и указывали на необходимость делать таковые культовым объектам (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161, 163). Великий князь Алп-Илитвер в своем ответе на протест священнослужителей также отмечал традиционность обряда жертвоприношения культовым объектам (священным деревьям, храмам и идолам), раскрывал функции обрядов этого цикла (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). Он проявлял решимость учинить расправу над тайными жертвователями идолам (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167).

В источнике зафиксировано четыре разновидности жертвоприношения: «всесожжение», «кровавая жертва», человеческая жертва и жертва в виде дара (Гмыря, 2007 б. С. 48). Жертвенными животными являлись кони. В обряде «всесожжения» жертвенное животное сжигали на костре; жертва такой формы приносилась богу Тенгри-хану и священному персонажу Аспандиату. «Кровавая жертва» предназначалась главному священному дереву: кровь жертвенного животного разбрызгивали по кроне дерева, а голову и шкуру жертвы забрасывали на его сучья. Эта форма обряда предусматривала также испытание жрецами крови жертвенного животного и поедание мяса жертвы.

Характер жертвоприношения богу молнии и грома Куару отличался от вышеописанных вариантов. Жертвами ему считались пораженные молнией люди, а также различные природные и культурные объекты, подвергшиеся удару молнии. Видимо, особый характер, как отмечалось, носили жертвоприношения огню, воде, Луне, Солнцу и богам дорог, но конкретных данных о их содержании в источнике нет.

Обряд жертвоприношения в религии «страны гуннов» был основополагающим. Принесение жертвы, по существу, являлось средством (способом) связи населения с божествами. Практически все явления социально-экономической, военной и бытовой сфер функционирования общества были

сопряжены с жертвоприношением. Всяческое «благо» как на общественном уровне, так и на личном обеспечивалось постоянным принесением жертвы священным персонажам, объектам и силам природы, культовым объектам.

Дары, принесенные священным персонажам, среди которых были, вероятно, и материальные предметы, скапливались в храмах. Их объем и ценность, видимо, были существенными, о чем свидетельствуют факты разграбления «алтарей и храмов» в процессе христианизации населения «страны гуннов».

Всеобъемлющий характер жертвоприношения и накопление храмами значительных материальных богатств опасно усилили сословие священнослужителей, нарушив паритет власти в обществе, обеспечивавшийся иерархией ее структуры и верховенством правителя — великого князя, чьи функции практически не были ограничены традицией (Гмыря, 1986. С. 98). Участие сословия воинов в военных акциях (самостоятельно и в качестве наемных подразделений в иранских и византийских войсках) приносило существенные материальные средства «стране гуннов» и обеспечивало необходимый объем рабского населения. В соответствии с традицией военные трофеи распределялись между великим князем, его ближайшим окружением, главами племен и рядовыми воинами. К 80-м гг. VII в. ситуация сложилась таким образом, что значительная масса добытых богатств осела в храмах, т.е. была собственностью жречества. В «стране гуннов» стала намечаться тенденция игнорирования традиции принесения жертв священным объектам. Автор отмечал, что священнослужители упрекали страдающих тяжелыми заболеваниями в том, что они не приносят жертвы: «Вы должны приносить жертвы и делать дары идолам и деревьям, а вы не выполнили и поэтому на вас было послано это наказание от наших великих богов» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). Возможно, что какая-то часть населения «страны гуннов» обнищала и была не в состоянии выполнять традицию жертвоприношения и дачи даров. Священнослужители в своей протестной акции упоминали о тех, кого избавлял от «бедности и нужды» священный персонаж Аспандиат. Но вероятно, главны-

ми противниками усиления жречества был сам великий князь и его ближайшее окружение.

Данные источника свидетельствуют о том, что наиболее рьяным приверженцем введения христианства в «стране гуннов» был ее правитель – великий князь Алп-Илитвер, хотя его основной функцией являлась защита традиций, установленных предками. Именно «царь гуннов» в 664г. заключил договор с Кавказской Албанией, скрепленный браком ее правителя Джуаншера и гуннской «принцессы», одним из условий которого было проведение христианской реформы в стране. О прибытии в «страну гуннов» христианской миссии из Кавказской Албании в 682 г., посланной преемником Джуаншера князем Вараз-Трдатом, Алп-Илитвер, видимо, был заранее оповещен. Именно он встречал миссию в городе Варачане, и исполнением специальных церемоний, предназначенных для иностранных правителей и посланников, подчеркнул высокую значимость ее задачи по христианизации населения «страны гуннов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 155). И вся деятельность албанских священников по внедрению христианства в «стране гуннов» нашла полную поддержку в лице великого князя. Он первым принял христианскую веру и исполнил все предписания великого поста; он не препятствовал уничтожению священных объектов религии «страны гуннов» – храмов, идолов, священных деревьев, святилища; символ новой веры – крест был установлен на территории его дворца; именно он был инициатором расправы над наиболее стойкими языческими священнослужителями, предав некоторых из них казни, других суду; Алп-Илитвер силой своей власти и авторитета продвигал христианизацию в провинции страны; он был сподвижником учреждения в «стране гуннов» отдельной христианской епархии.

Стойкими сторонниками великого князя в деле христианизации «страны гуннов» была знать. Ее активное участие в этом процессе отмечено автором в 11-и эпизодах. При встрече епископа с горожанами Варачана присутствовали «великий принц» [great prince] и «достопочтенные вельможи» [worthy nobles] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II.

Гл. XXXIX. Р. 155). Первую проповедь епископа помимо великого князя пришли выслушать «...все вельможи [nobles] (пахарарс) и простолюдины [commoners]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Христианство первыми приняли великий князь и его «приближенные» [closest ministers] (mōtakay surhandakovn) (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160).

Свой протест по поводу уничтожения и разграбления культовых объектов священнослужители обращали к «принцу гуннов и вельможам земли» [nobles of the land] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). «Набожный принц» и знать [nobles], выслушавшие проповедь епископа при установлении креста в городе Варачане, как указал автор, «...были охвачены любовью и страхом перед Богом» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164), т.е. искренно приняли христианскую веру. В день Пасхи после освящения креста, установленного в городе Варачане, «...принц и все вельможи [all the nobles] принесли жертвы» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 165). Великий князь, как отметил автор, советовался со всеми «вельможами» [nobles] по вопросу о необходимости учреждения в «стране гуннов» христианской епархии во главе с епископом Исраилом (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 166). Участники этого совещания в оглавлении раздела источника (Глава XLII) обозначены как «вельможи», но в самом тексте употреблены по отношению к ним два термина — «вельможи» [nobles] и «пахарары [пахарарс] своих (принца. — Л.Г.) владений» (вариант: своего царства) (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 166; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 131).

Состав сословия вельмож раскрывается в двух эпизодах источника. Автор указал, что переговоры с епископом Исраилом об основании в городе Варачане «гуннской» епархии вели двое «посыльных» [messengers] от великого князя: «...принц [the prince] послал [sent] к епископу Исраилу некоего [certain] старшего принца [senior prince] по имени Авчи [Awčī] [«hunter» — охотник], полководца [soldier], который имел [held] титул [rank] тархана [t'arхан], и своего управляющего двором [chamberlain] Чат'касара [Ca 'Kasar]»

(Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167). С грамотами великого князя «страны гуннов» в Кавказскую Албанию и Армению были отправлены «посланники» [ambassadors], которые обозначены в названии главы XLIII как «вельможи» [nobles] и, более того, отмечено, что они являлись вождями племен: «Великий и набожный принц гуннов Илитвер снарядил [equipped] и приготовил [prepared] илтигина [il-tigin] из Хорасана [Khorasan] и Чат хазра [Cat'n Hazr] из числа [among] вождей [chiefs] своей страны [his country]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLIII. Р. 168).

По данным источника, население «страны гуннов» помимо священнослужителей состояло из высшего сословия (знати) и народа (простолюдинов). Среди знати выделялась особая группа, связанная, вероятно, с великим князем родственными узами — «вельможи», которые были задействованы в управленческом аппарате (Гмыря, 1995. С. 171–172). Это к ним относятся определения «приближенные», «вельможи» и «из числа вождей своей страны». Все они, как представляется, обладали титулами, определявшими уровень их знатности. Так, великий князь, как указано в источнике, «сам достиг ранга илитуэра» [the rank «il-ituēr»] благодаря военным подвигам (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160). Рангом (титулом) тархана обладал один из посольных великого князя «старший принц Авчи». Должность управляющего двором, которую занимал его посольный Чаткасар, также, видимо, являлась ранжированной. Один из посланников великого князя, отправленный на переговоры в Армению и Кавказскую Албанию, обозначен как «ил-тигин из Хорасана», но, видимо, этим термином («ил-тигин») передан его ранг («эль-тегин»). К примеру, сын одного из тюркских каганов (Эльтериш-каган) именовался Кюль-тегин (Малов, 1951. С. 40), где «тегин» является титулом, указывающим на уровень его знатности (Кляшторный, 2000 б. С. 144). «Старший принц Авчи» с титулом тархан — это, вероятно, один из многочисленных братьев великого князя «страны гуннов». Практика использования близких родственников (братьев) в качестве посланников при решении важных вопросов, в том числе внешнеполити-

ческих, была, видимо, обусловлена традицией. Так, совершив в 664 г. очередной поход на области Кавказской Албании, правитель «страны гуннов» отправил к Джуаншеру своих братьев с просьбой о встрече: «Тогда царь гуннов пожелал видеть Джуаншера. И отправил он к [нему] братьев своих [и через них] просил о встрече, дабы установилась между ними братская любовь» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXVI. С. 102).

Не все представители сословия знати обладали титулами. Автор, как отмечалось, выделял в их составе «вельмож» и «нахараров», где первые, видимо, занимали должности определенного ранга и являлись ближайшими родственниками правителя «страны гуннов». Термином «нахарары», видимо, обозначены остальные «сородичи» великого князя, относившиеся к знати, но не обладавшие определенными рангами. В источнике отмечено, что правитель Кавказской Албании Вараз-Трдат перед принятием решения об отправке в «страну гуннов» христианского посольства советовался «со своими нахарарами» [naharars], причем дано пояснение, которое в издании 1984 г. переведено как «нахарарами – родичами своими» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 123), а в издании 1961 г. – «нахарарами – собратьями» [fellow naharars] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 153). Сам он до избрания правителем также являлся «нахараром» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXVI. С. 120).

А.П. Новосельцев определил посланника Алп-Илитвера Авчи как «знатного хазарского князя», но в то же время указал, что термином «князь» Мовсес Каланкатуаци обозначил «...более высокую категорию хазарской (и подчиненных им племен) знати...» (Новосельцев, 1990. С. 118), а нахарары-тарханы были ниже их по знатности. Однако Авчи обозначен А.П. Новосельцевым как «князь», а в источнике отмечен его ранг – «тархан», что в версии А.П. Новосельцева одно исключает другое. Именно тархан Авчи был полководцем, как подчеркнул Мовсес Каланкатуаци, и, вероятно, его подвиги на этом поприще и позволили ему добиться титула «тархан».

Являясь основными организаторами и участниками военных акций, великий князь и знать «страны гуннов» были яркими противниками тенденции скопления чрезмерных богатств в языческих храмах, что усиливало влияние в обществе жречества. Внешнеполитические задачи «страны гуннов», диктовавшиеся угрозами захватнической политики Арабского халифата на Восточном Кавказе, требовали поисков надежных союзников. Это в конечном счете и обусловило переориентацию «страны гуннов» в идеологической сфере, т.е. ее разрыв с традиционными верованиями. Тема военного могущества в условиях мировой экспансии Арабского халифата в VII в. была основной у великого князя «страны гуннов» на совещании со своими приближенными. Именно этот аргумент (военное могущество) был использован им при обосновании необходимости ускорения темпов христианизации в провинциях страны. В качестве примера великий князь привел военные победы Византии в период правления императора Констанция II (337–361), когда христианство было признано государственной религией (330 г.): «Он первым, говорят, во всем том царстве стал христианином и до того он был набожным, что ангел божий служил ему, и этой верой своей, великой победой сокрушал всех врагов своих. И вот, если с помощью этой христианской веры можно так прославиться и победить, зачем же мы медлим уверовать в бога живого?» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132).

Одним из первых актов, направленных на разрушение традиционных религиозных представлений в «стране гуннов», было введение ее правителем запрета жертвоприношений богам (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160). Как указал автор, это было сделано в силу того, что великий князь «...уверовал в светлое учение...», что принял его «...как венец славы» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 127–128). Но не последнюю роль в этом сыграло его стремление ослабить жречество и в конечном счете лишить его средств к существованию, а значит, и влияния на народ (Гмыря, 1986. С. 98–99; 1995. С. 241–242; 2007 б. С. 48).

А.В. Гадло объяснял причины христианизации в «стране гуннов», с одной стороны, борьбой «внутри социальных верхов общности», выразившейся в форме «религиозной распри, в которой на одном полюсе оказалась группировка верховного вождя объединения, а на другом – главы родовых общин и связанная с ними каста жрецов языческих культов» (Гадло, 1986. С. 18), с другой – стремлением «военной аристократии» к захвату «публичной власти» (Гадло, 1986. С. 19). Но у Мовсеса Каланкатуаци нет данных о недовольстве глав родовых общин планами христианизации правителя «страны гуннов». Напротив, как отмечалось, они являлись сподвижниками Алп-Илитвера и вместе с ним приняли крещение. Противниками религиозной реформы в источнике выступают священнослужители языческих верований и какая-то часть населения, продолжавшая тайно исполнять обряд жертвоприношения. По заключению А.В. Гадло, «публичная власть» находилась в руках «родоплеменной аристократии, имевшей местные корни» (Гадло, 1980. С. 42). «Военно-аристократическая верхушка общества», представлявшая, по мнению автора, тюркский компонент во главе с правителем страны, поставила цель отстранить от власти «родоплеменную аристократию» (Гадло, 1980. С. 42; 1986. С. 19). Однако анализ социальной структуры общества в «стране гуннов» показывает, что вся полнота власти была сосредоточена у верховного правителя, хотя действовал и совещательный орган, состоявший из знати (Гмыря, 1979; 1980 д; 1988; 1995; 2002 в).

2. Природно-календарные обряды

Как отмечалось, к природно-календарным обрядам отнесены обряды, связанные, с одной стороны, с природно-климатическими явлениями, а с другой – с хозяйственной деятельностью населения, отличавшейся цикличностью. В источнике упоминаются три таких обряда – обряд вызова дождя, обряд вызова Солнца, серия ритуалов, проводимых по случаю поражения молнией (Гмыря, 2002 г. С. 33–42; 2007 б. С. 48–49; 2009).

Обряд вызова дождя не описан в источнике детально. Проводили его, по-видимому, чародеи из сословия колдунов. В обряде был задействован один из священных культовых объектов, а именно – главное священное дерево и мифический персонаж Аспандиант, которому оно было посвящено. Как отмечалось, по данным издания 1984 г., необходимые дожди во время засух вызывались силою священных деревьев (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128), по изданию 1961 г. – через силу Аспандиата (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161), но при условии принесения жертв главному священному дереву. Однако исполнители обряда вызова дождя обращались, по данным источника, напрямую к богу молнии и грома Куару, называя его «спасителем», видимо, исходя из того, что полученные от него блага (дожди) спасали поля и сады от гибели. В издании 1961 г. это отмечено явственно: «...вы взываете [invoke] как к богу к небесной молнии... и называете [call] ее спасителем [a saviour]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). В изданиях 1861 и 1984 гг. отмечен только факт обожествления природного явления (молнии) и обозначения «спасителем» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126).

Во время проведения этого обряда главному священному дереву приносили «кровавую жертву» (разбрызгивали кровь жертвенного коня на его листву, голову и шкуру забрасывали на сучья, пили кровь жертвенного животного). Через посредство священного дерева (вариант: силу священного персонажа Аспандиата), наделенного в верованиях коммуникативными функциями, жертва достигала божества (Гмыря, 2007 б. С. 48).

Магические действия чародеев по вызову дождей определены автором как обман населения, а само явление как «фантастические видения» [fantastic visions] и «кажущиеся сильные дожди» [heavy rains] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163), т.е. как нереальные, вызванные внушением.

Как отмечалось, обряд вызова дождя был одним из социально-значимых, т.к., по представлениям населения, обеспечивал стабильное состояние земледелия и садоводства

в «стране гуннов», климат которой отличался засушливостью. Как указывали священнослужители, «...дождь, который охлаждал [cooled] чрезмерную жару [excessive heat], делал зелеными растения [the plants] и деревья [trees] и соками наполнял плоды [the fruit] для вашего удовольствия и питания» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161).

Обряд вызова Солнца. В источнике этот обряд определен автором как действия священнослужителей: «вызывали [make]... засуху [dry]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 163). В восприятиях священнослужителей содержание этого обряда несколько детализировано: «...мы успокаивали [appeased] для вас буйство [the tumult] небесного грома [ethereal thunder] и молнии [lightning] с туч и сильные дожди [heavy rains]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 162). Обряд, по всей вероятности, включал жертвоприношение богу молнии и грома Куару и конкретные просьбы к нему («успокаивали» проявления божества). Сильные затяжные дожди в засушливой зоне могли быть опасны в конце весны и начале осени, когда прорастали посевы на полях, созревали травы на лугах или начинался сбор плодов в садах. Этот обряд также был социально значимым, т.к. обеспечивал стабильность земледельческого сектора экономики страны. По существу, его можно определить как обряд вызова Солнца (солнечной погоды), но в источнике не упомянуты в связи с проведением этого обряда какие-то ритуалы, обращенные к природному священному объекту Солнцу. Весь цикл священнодействий был направлен на бога молнии и грома.

Обряды, связанные с поражением молнией. Как отмечалось, в источнике названо несколько категорий жертв проявлений бога молнии и грома Куара. В издании 1961 г. — человек и «материальный объект» [material object] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156). В издании 1984 г. — человек и животное (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). В издании 1861 г. — человек и «другое вещество» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193). Скорее всего, такими объектами были как человек, так и все природные и культовые объекты (высокие деревья и по-

стройки). Именно они становились священными после попадания в них молнии (атрибута бога Куара).

Данные источника весьма противоречивы относительно содержания обряда по случаю поражения молнией. В одних изданиях говорится о принесении жертв богу Куару (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193), в других отмечается, что все пораженные молнией субъекты и объекты признавались жертвами и при таких обстоятельствах проводился обряд поклонения богу Куару – «служили ему» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124), или отмечено только, что все пораженные молнией субъекты и материальные объекты считались жертвами богу Куару (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Вероятно, пораженные молнией люди и объекты причислялись к священным, им поклонялись как отмеченным действиями бога молнии и грома Куара (Гмыря, 2007 б. С. 48–49). При таких обстоятельствах, видимо, приносились жертвы богу Куару. Эти проявления божества можно отнести к разряду наказующих, т.к. они уничтожали свои жертвы (разрушали объекты, убивали человека).

3. Защитные обряды

Защитные обряды были направлены на сохранение культовых объектов, обеспечивавших по религиозным канонам как стабильное функционирование самой «страны гуннов», так и жизнь и благополучие ее населения (Гмыря, 2007 б. С. 49). Священные деревья, храмы и идолы, наделенные в верованиях коммуникативными функциями, через жертвоприношения осуществляли связь населения с божествами. Нанесение ущерба священным объектам или их уничтожение считались наиболее тяжкими преступлениями. Нарушение каких-либо табу или предписаний, относившихся к ним, грозило наказующими действиями со стороны божеств – устрашением нарушителей, наделением их тяжелой болезнью (бешенством), ниспосланием смерти, уничтожением семьи и рода (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162–164).

Наказание вызывалось проведением соответствующих обрядов. В источнике описано исполнение обрядов, направленных на защиту от уничтожения главного священного дерева «страны гуннов» албанскими миссионерами. Священнослужители, составлявшие сословие колдунов (чародеи, колдуны, заклинатели), войдя в состояние транса, обращались с призывами о наказании епископа к богине Земли и произносили заклинания (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162).

4. Социальные обряды

Точных данных об этой серии обрядов в источнике нет, однако в нем обозначены действия священнослужителей, направленные на избавление людей от тяжких болезней, бедности и нужды, а также способствовавшие умножению населения «страны гуннов». Характер действий в этих обрядах явно социально направлен (Гмыря, 2007 б. С. 49).

В протестной речи священнослужителей, отмечено, что почитание культовых объектов («алтари наших храмов») обеспечивало получение от «богов [gods] этих храмов [temples] и от священных деревьев [sacred trees]» ряда благ и, в частности, – «увеличение [increase] нашего народа» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). Конкретно мифическому персонажу Аспандиату приписаны такие социально значимые деяния, как: «Он делал больных [the sick] здоровыми [whole], он жаловал [raised up] бедных [poor] и нуждающихся [the needy]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). Описаний этих обрядов в источнике нет, но указание автора на необходимость принесения жертвы культовым объектам, обеспечивающим этот круг благодеяний богов, дает основание полагать, что обрядовые действия сводились к жертвоприношению и принесению даров храмам.

5. Военно-религиозные обряды

В источнике имеется упоминание о специфическом характере благодеяний, получаемых через посредство священ-

ных объектов. Священнослужители называли «победу [victory] в битвах против наших врагов [enemies]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). Епископ Исраил, просвещая жителей «страны гуннов», осуждал обычай древопоклонения и наставлял их, что священные деревья «...не могут сотворить ни добро [good], ни зло [evil], ни противостоять [resist] своим врагам [enemies]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 163). Обеспечение успехов в военных акциях, организуемых правителем «страны гуннов» обычно в страны Закавказья, было достаточно важно для ее функционирования, т.к. военные трофеи, захват пленников и угон скота обогащали не только правителя и его приближенных, но и всех участников этих акций. Указание епископа на разряд военных обрядов, направленных на защиту от врагов, т.е. на недопущение их на территорию «страны гуннов», свидетельствует о том, что эта серия военных обрядов имела характер противостояния акциям врагов, нападавшим на страну. Т.е. существовали военные обряды, направленные на победу и на обеспечение обороны. По данным источника, обрядовые действия этого цикла сводились к жертвоприношениям культовым объектам и в первую очередь – главному священному дереву (Гмыря, 2007 б. С. 49; 2008 г. С. 187–189).

6. Посвятительные обряды

В источнике упоминается, как отмечалось, что получение знатью титулов обеспечивалось совершением военных подвигов. Автор указал на это в двух эпизодах. Правитель «страны гуннов» был отмечен каганом хазар титулом «или-туэра» [il-itūer]. Он, как указал автор, «...снискал себе великолепное имя доблестное» в результате того, что «прославился в сражениях», «...совершил многие подвиги храбрости в Туркестане [Turkestan]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160). Один из его приближенных, родственник – «старший принц Авчи» получил титул тархана, будучи полководцем. Он, видимо, стал победителем и в каких-то состязаниях, связанных с охотой (его имя исследователи переводят как «охотник». – Л.Г.). Несомненно, в

«стране гуннов» существовали и обряды посвящения (Гмыря, 2007 б. С. 49) в соответствующие ранги (титулы), но их описаний в источнике нет.

7. Клятводоговор

В источнике помещена клятва великого князя «страны гуннов» Алп-Илитвера, данная епископу Исраилу в направленном ему послании. И хотя правитель, как уверовавший в христианское учение, клялся «именем Господа», но содержание клятвы и сам обычай ее приносить при заключении соглашений носят явно языческий характер (Гмыря, 2008 в. С. 66). Правитель «страны гуннов» гарантировал в своей клятве быть последовательным христианином и бороться с проявлениями язычества, но сделал это в форме, соответствующей традициям своих предков. Он угрожал самолично лишиться жизни приверженцев язычества (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167).

8. Церемония приветствия иностранных посланников

Христианское посольство епископа Исраила было отправлено в «страну гуннов» не столько для христианизации ее населения, сколько для того, чтобы, как отмечено в источнике, склонить ее правителя «...к миру и нерушимой дружбе...» с Кавказской Албанией (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 123). Заключенное ранее в 669 г. мирное соглашение между Вараз-Трдатом и Алп-Илитвером практически не функционировало, и для страны стали невыносимым бедствием «...набеги полчищ гуннов на нашу страну, повторяющиеся из года в год» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 123). В силу высокого статуса миссии Исраила ее главе были оказаны соответствующие почести, предназначавшиеся по традиции высокопоставленным иностранным посланникам (Гмыря, 2007 б. С. 49). Вероятно, характер действий обуславливался содержанием соответствующего мероприятия обряда. Описание встречи христианской миссии в изданиях разнится в деталях. В издании 1984 г. указано: «Узнав о его прибытии, великий князь



гуннов вышел ему навстречу с приветствием, принял с великой радостью, оказав его святейшеству должные почести и уважение» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 124). В издании 1961 г. в деталях описано «приветствие» великим князем епископа: «Узнав о его прибытии, великий принц гуннов вышел ему навстречу, встретил его с большой радостью и преклонил себя перед ним [humbled himself before him], почитая и оказывая большое уважение его патриаршей святости» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XXXIX. Р. 155). Издание 1861 г.: «Услыша о прибытии их, великий князь гуннов вышел к ним навстречу с приветствием, и принял их с великою радостью: поклонившись ему он оказал почести и уважение его святительству» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XXXIX. С. 192). По данным изданий 1861 и 1961 гг., великий князь, правитель «страны гуннов», поклонился в приветствии посланнику правителя Кавказской Албании. Как отмечалось, ритуалом глубокого поклона в традициях Тюркского каганата приветствовался своими подданными только каган. В ряде случаев каган оказывал подобные почести (падал ниц или кланялся) правителю дружественной страны. К примеру, описанная в источниках сцена приветствия каганом тюрков императора Византии у стен осажденного союзными войсками Тифлиса летом 628 г. Смысл исполнения такого обряда состоял в том, чтобы соответствующими почестями возвысить правителя-союзника (Гмыря, 2007 а. С. 181–182). Почести, оказанные Алп-Илитвером епископу, также относились по рангу к правителю дружественного государства, но не соответствовали и религиозному статусу епископа. Однако, видимо, епископ Исраил приветствовался не только как посланник государства, с которым был заключен договор о союзе, но и как представитель христианской церкви Кавказской Албании, на которого была возложена миссия по христианизации населения «страны гуннов».

9. Обряд казни священнослужителей

Обряд казни священнослужителей, как указывалось, отличался от подобного акта остального населения «страны

гуннов». Правитель Алп-Илитвер в своей клятве епископу Израилу указал на эти различия явственно – он угрожал сжечь колдунов и чародеев, отказавшихся принять христианскую веру, но – убить мечом всех тех, кто тайно продолжал исполнять языческие обряды (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167). Алп-Илитвер угрожал сжечь исполнителей обрядов устрашения (наказания) епископа Израила, если они не будут действительными (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). Обряд предания огню некоторых священнослужителей, как отмечалось, был исполнен. Его точного описания в источнике нет, но отмечено, что места, где были казнены священнослужители, были сакрально отмеченными: «перекрестки больших дорог» (варианты: «на перекрестках дорог и улиц», «на дорогах или при входах и выходах улиц») (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 130; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 205).

10. Похоронно-поминальный обряд

Данные о похоронно-поминальном обряде приведены в источнике автором повествования о религии «страны гуннов». Происхождение этой информации установить трудно. Зафиксирована ли она очевидцами проведения ритуальных мероприятий – членами христианской миссии епископа Израила в 682 г., не известно. В источнике описаны скорбные ритуалы годового цикла, а албанская миссия находилась в «стране гуннов» чуть более 50-ти дней. Как отмечалось, Мовсес Каланкатуаци, возможно, заимствовал компактные сведения об основных религиозных устоях в «стране гуннов», в том числе и похоронно-поминальных церемониях, из каких-то иных более ранних источников, хотя в повествовании о религии «страны гуннов» имеются и синхронные событиям 682 г. сведения о некоторых ритуалах скорби (Гмыря, 1999 б. С. 38–41; 2000 а. С. 163–187).

Помещенное в источнике сообщение о похоронно-поминальном обряде не представляет собой цельное повествование и к тому же оно предельно лаконично. Как и многие другие историки древности, Мовсес Каланкатуаци обра-

тил внимание на необычные в понимании христианина проявления похоронно-поминальной практики язычников-гуннов. Его рассказ эмоционально окрашен и изобилует авторской интерпретацией. Данные о похоронно-поминальном обряде различаются в имеющихся изданиях как в терминологии, так и по содержанию. Издание 1861 г.: «...не имея вовсе царских помышлений, они предавались всем заблуждениям. Барабаны и звоны на разрезанных мечом и ножами трупах, кровавые рубцы на щеках и членах и битвы на мечах в нагом состоянии... Зрелище адское! Носясь при кладбищах муж с мужем и толпа с толпой боролись в нагом состоянии, и многочисленные группы предаваясь разврату, пустив коней, скакали в разные стороны.

Кому плач и рыдание, кому игра по демонскому их обычаю. Они играли игры и составляли пляски, погруженные скверными делами в мрачную нечистоту и лишены света Творца... Так же преданные афротидиным желаниям согласно языческим нравам своим, они брали в супружество жену отца; у них два брата имели одну жену, и брали также разных жен» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193–194).

Издание 1961 г.: «Обладая совершенно анархическими взглядами, они оступаются во всякие грехи тем, что бьют [beating] в барабаны [drums] и свистят [whistling] над трупами [corpses], нанося [inflicting] саблей [sabre] и кинжалом [dagger] кровоточащие [bloody] надрезы [cuts] на щеках [cheek] и конечностях [limbs] и вступая в бои [fights] на мечах [sword] обнаженными [naked]. О адское зрелище – у могил [at the graves] муж против мужа и отряд [troop] против отряда, все бились [battle] раздетые [stripped]. Многочисленные группы боролись друг с другом и в оргии [orgy] быстрым галопом [swift gallops] верхом на коне [horseback] скакали по дороге [way] то в ту сторону, то в другую. Некоторые занимались оплакиванием [weeping] и причитанием [wailing], другие – дьявольской неистовой [fury] игрой [game]. Они играли в свои игры [games] и танцевали [danced] свои танцы с неприличными [obscene] действиями [acts], погруженные во мрак мерзости и лишены света Творца... Они также были невоздержанны сексуально [sexu-

ally], и в согласии с их языческими [heathen], варварскими [barbarous] традициями [customs], они женились [married] на жене [wife] своего отца [father] и разделяли одну жену [one wife] между двумя братьями [two brothers] и женились [married] на нескольких [several] женщинах [women]» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. P. 156).

Издание 1984 г.: «Не имея вовсе здравого суждения, они предавались всяким заблуждениям. Трубили [в трубы] и били в барабаны над трупами, ножом или палашом делали кровоточащие надрезы на своих щеках, на руках и ногах. То было адское зрелище, когда совершенно нагие мужчины – муж за мужем и отряд за отрядом – бились мечами на ристалище у могил. Многочисленные толпы людей состязались друг с другом, а после предавались разврату и скакали на лошадях то в ту, то в другую сторону. Кто плакал и рыдал, а кто забавлялся по дьявольскому обычаю своему. Они забавлялись, резвились, пускались в пляски и предаваясь скверным поступкам, погружались в мрачную мерзость, ибо были лишены света Творца... И еще преданные похотливым желанием [букв. сладострастием присущим Афродите], по диким языческим нравам своим жен отцов своих брали себе, или два брата брали одну жену, или [один] брал много разных жен» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124).

Исследователи обычно интерпретируют эти сведения как информацию о ритуалах первых дней после смерти сородича. Однако, как выяснилось, поминальные мероприятия проводились в течение всего года и их цикл делился на 5 блоков ритуальных действий, различавшихся содержанием и временем проведения (Гмыря, 1999 б. С. 38–40; 2000 а. С. 169–185; 2007 б. С. 49; 2008 а. С. 29). В процитированном пассаже источника имеются данные только о первом и заключительном блоках поминальных ритуалов, т.е. разделенных во времени 48 неделями. Причисление их к одной фазе поминального цикла искажает сущность ритуальных мероприятий и упрощает сложную систему обряда в целом.

Сведения об особенностях брачной практики в «стране гуннов» исследователи традиционно относят к семейно-брачным обрядам, т.е. интерпретируют их как данные о

формах брака в «стране гуннов», никак не связывая их с похоронно-поминальными мероприятиями. Однако автор описал своеобразные формы брака, практиковавшиеся только в цикле похоронно-поминальных мероприятий, а именно, связанные с годовыми поминками, хотя прямо и не указал на эти обстоятельства (Гмыря, 1999 б. С. 40; 2000 а. С. 165–167, 183; 2007 б. С. 49; 2008 а. С. 27). Он назвал три своеобразных формы брака: 1) «брали в супружество жену отца» (варианты: «женились на жене своего отца»; «жен отцов своих брали себе»). Исходя из этой информации, исследователи указывали, как отмечалось, что «в стране гуннов» практиковалось многоженство (Артамонов, 1962. С. 189; Кляшторный, 1983. С. 171; Новосельцев, 1990. С. 146); 2) «два брата имели одну жену» (варианты: «разделяли одну жену между двумя братьями»; «два брата брали одну жену»). Эта форма определялась в литературе как многоженство (Артамонов, 1962. С. 189; Новосельцев, 1990. С. 146); 3) «брали также разных жен» (варианты: «женились на нескольких женщинах»; «[один] брал много разных жен»). В зависимости от характера издания, исследователи воспринимают эти данные как свидетельствующие о классическом браке или многоженстве (Кляшторный, 1983. С. 171). Однако, как показывает сравнительный анализ данных источника, Мовсесом Каланкатуаци обозначены, хотя и несколько искаженно, две разновидности левиратной формы брака и одна обычная, но все три названные им формы были характерны для завершающего цикла похоронно-поминальных мероприятий (церемоний) (Гмыря, 1980 б. С. 70–71; 1995. С. 213–214; 1999 б. С. 40; 2000 а. С. 165–167; 2007 б. С. 49; 2008 а. С. 27).

Левиратные формы брака (братская, отцовская, родственная) применялись многими народами евразийских степей и других регионов эпох древности, средневековья, нового времени. Относительно полная сводка распространения левирата приведена А.М. Хазановым, хотя Кавказский регион не попал в поле его зрения (Хазанов, 1975. С. 79–82). Левират отмечен у древних скифов, хунну, ухуаней, тугухунцев, средневековых тюрков (тугю), чжурчженей, а также монголов и татар Золотой Орды. В новое время бытование

левирата зафиксировано у туркмен, каракалпаков, казахов, узбеков, киргизов, калмыков (Библиографию см.: Хазанов, 1975. С. 80–81). У некоторых народов Средней Азии и Дагестана этот обычай существовал и в XX в. (Абрамзон, 1968. С. 289–290; Гаджиева, 1959. С. 250; Ихтилов, 1961. С. 222; Курбанов, 1974. С. 133; Алимова, 1977. С. 9).

Точное содержание обычая левирата в «стране гуннов» Прикаспия раскрывается через практически идентичную брачную практику хуннов и древних тюрков (тугю), описанную китайскими историками. В отличие от албанского автора, они четко очертили обстоятельства исполнения особых форм брака у древних кочевников. Сыма Цянь (145–87 г. до н.э.), автор «Исторических записок» (Ши-Цзи), упоминал о нескольких разновременных фактах проявления обычая левирата в государстве хуннских шаньюев. Первый относится к периоду истории хуннов от древнейших времен до 209 г. до н.э.: «По смерти отца [хунну] женятся на мачехе; по смерти братьев женятся на невестках» (Бичурин, 1950. I. 3. С. 40). Другой вариант перевода: «После смерти отца берут в жены мачех, после смерти старшего или младшего брата женятся на их женах» (Таскин, 1968. С. 35). Вторым связан с шаньюем Модэ (209–174 гг. до н.э.), который пришел к власти не по праву наследника, автор указал, что «Модэ убил отца, женился на мачихе, и силою наводит страх...» (Бичурин, 1950. I. 19. С. 52). Еще одно свидетельство левирата у хуннов принадлежит евнуху китайского императора, перешедшего на службу к шаньюю Лаошан-Гиюй (174–161 г. до н.э.), сыну Модэ: «По смерти отца и братьев берут за себя жен их из опасности, чтоб не пресекся род; и по сему хотя есть кровосмешение у хуннов, но роды не прекращаются» (Бичурин, 1950. I. 28. С. 58). Аналогичная практика отмечена китайским историком Фань Хуа (писал в 424 г.) у племен ухуань, обитавших восточнее хуннов. Их усиление относят к периоду 80-х гг. до н.э. – 206 г. н.э. В «Истории младшего Дома Хань» (Хоу-Хань-шу) автор указал, что у этих племен «в обычай введено жениться на мачехах, братьев жен после братьев; по смерти мужа они возвращаются в дом прежних мужей» (Бичурин, 1950. II. 153. С. 143).

Тождественный обычай существовал и у тюрков-тугю (VI – первая половина VII в.). Он описан в «Танской истории» (Тан-шу), составленной Оу Янсю в 1069 г. на материалах династийных хроник Чжоу-шу (629 г.) и Суй-шу (636 г.). По данным китайских источников, тюрки-тугю «по смерти отца, старших братьев и дядей по отце женятся на мачехах, невестках и тетках» (Бичурин, 1950. VI. 270. С. 230). Пассаж, содержащий эти сведения, помещен в разделе хроники, описывающей правление хана Восточного дома тюрков-тугю Муюй-хана Кигинь (Яньду), правившего в 552–572 гг. В хронике «История династии Тхан» (Тхан-шу) автора Эу Ян-Хю также имеется упоминание об этом обычае у тюрков-тугю Западного дома. Вдова Нили-хана вторично вышла замуж за его брата: «Мать его [сына Нили-хана. – Л.Г.] Сяншы родом была из Срединного государства. Нили скончался вскоре по рождении Даманя (сын Нили-хана. – Л.Г.); почему мать его опять вышла за младшего деверя Поши-дэлэ» (Бичурин, 1950. VI. 341. С. 279). Сообщение относится примерно к 600 г.

Главным обстоятельством исполнения обычая левирата у хуннов, ухуаней и тюрков-тугю китайские историки называют смерть главы семейства. У хуннов в случае смерти отца обычаем предусматривалось взятие в жены вдовы умершего пасынком, т.е. сыном главы семьи, но рожденного от другой женщины: «По смерти отца женятся на мачехе...». Так же поступали ухуани: «В обычай введено жениться на мачехах...» и тюрки-тугю: «По смерти отца... женятся на мачехах...». Албанский автор о существовании этого же обычая в «стране гуннов» Прикаспия сообщил в такой форме – «...брали в супружество жену отца...». Важное условие, при котором осуществлялась такая практика, – смерть главы семейства албанский историк упустил или намеренно не указал, дабы показать варварский характер описываемого общества.

Другой вариант брачных отношений, именуемых левиратом, состоял у кочевников Центральной Азии в том, что по смерти одного из братьев на его вдове мог жениться другой (старший или младший). Хунны «...по смерти братьев женятся на невестках», ухуане поступали так же: «В обы-

чай введено... брать жен после братьев...», то же исполнялось и у тюрков-тугю: «По смерти... старших братьев... женятся на... невестках...». Как показывают данные источников, никакой речи о многомужестве не идет. Мовсес Каланкатуаци аналогичную форму брака у гуннов Прикаспия описал как «...два брата имели одну жену...», упустив сообщить, что такой брак был возможен в случае смерти одного из них. У тюрков-тугю разрешалось также в случае смерти главы семейства жениться на вдове его племяннику (сыну брата умершего) – «По смерти... дядей по отцу женятся на... тетках».

Особенность перечисленных форм брака подчеркивается данными Мовсеса Каланкатуаци о том, что в «стране гуннов» Прикаспия «...брали также разных жен», т.е. женитьба на вдове умершего отца или брата была необычным явлением, в то время как традиция предусматривала избрание «разных жен».

Важное значение для выяснения функции левиратных форм брака имеет определение их места в блоке похоронно-поминальных мероприятий. Как показывает анализ сведений китайских династийных хроник, этот ритуал был включен в блок больших заключительных поминок, устраиваемых через 5 месяцев после проведения мероприятий, увековечивавших память умершего. Им завершался весь сложный цикл поминальных мероприятий, проводимых в связи с кончиной члена рода.

Сравнительный анализ комплекса данных письменных источников о поминальной обрядности хуннов времени империи Хунну, тюрков-тугю периода Первого Тюркского каганата и населения Прикаспия периода существования «страны гуннов» (китайские исторические хроники, древнетюркские камнеписные тексты, албанское историческое сочинение) выявляет прямые соответствия в содержании и последовательности осуществления проводимых ими поминальных обрядов. Благодаря данным китайских и древнетюркских письменных источников возможна реконструкция всего комплекса похоронно-поминальной обрядности населения «страны гуннов» Прикаспия. Однако ряд конкретных данных, имеющих в «Истории страны алван» Мовсеса

Каланкатуацци, дополняет и разъясняет эти сведения и передает психологическую окраску проводимых ритуалов.

Мовсес Каланкатуацци отметил 10 разновидностей ритуалов, связанных с похоронно-поминальными мероприятиями: 1) исполнение музыкальных произведений при проведении ритуалов скорби; 2) самоистязание родственников (нанесение надрезов с пролитием крови на лицо и конечности); 3) оплакивание умершего и исполнение причитаний; 4) битвы обнаженных мужчин на мечах; 5) борьба мужчин в обнаженном виде; 6) скачки на лошадях без соревновательных целей; 7) игры и пляски возле кладбища; 8) эротические акты. В издании 1861 г. назван еще один ритуал — нанесение разрезов на труп, но это является ошибочной интерпретацией переводчика ритуала самоистязания участников похоронно-поминальных мероприятий. Как отмечалось, к похоронно-поминальному обряду относились еще два ритуала — 9) женитьба на вдове сына или брата умершего; 10) браки молодых пар.

У Мовсеса Каланкатуацци нет четких данных, касающихся последовательности проведения похоронно-поминальных мероприятий, их полного перечня и цикличности, продолжительности всего цикла и символики каждого из ритуалов. Однако их практически полная тождественность поминальным церемониям древнетюркских народов, синхронность сведений о них китайских, древнетюркских и древнеармянских источников позволяют воссоздать относительно полную картину ритуальной практики, связанной с захоронением умершего и его поминанием.

В китайских исторических сочинениях эпохи Тан — династийных хрониках Чжоу-шу, Суй-шу и Бэй-ши — имеется описание погребально-поминальных обрядов тюрков-тугю. Написание текста этих хроник относится к 629, 636 и 659 гг., но события, в них упоминающиеся, датируются временем от второй половины VI в. до первой половины VII в. Цитируемый источник относится к династийной хронике Тан-шу, составленной в 1069 г. на материалах Суй-шу и Чжоу-шу. В ней сведения о погребальном обряде тюрков-тугю (знатного тюрка) изложены лаконично: «Тело покойника полагают в палатке. Сыновья, внуки и родственники обоего пола зака-

львают лошадей и овец и, разложив перед палаткою, приносят в жертву; семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом перед входом в палатку ножом надрезывают себе лице и производят плач; кровь и слезы совокупно льются. Таким образом поступают семь раз и оканчивают. Потом в избранный день берут лошадь, на которой покойник ездил, и вещи, которые он употреблял; вместе с покойником сожигают: собирают пепел и зарывают в определенное время года в могилу. Умершего весною и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать; умершего осенью или зимою хоронят, когда цветы начинают развертываться. В день похорон, так же как и в день кончины, родные предлагают жертву, скачут на лошадях и надрезывают лице. В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойника и описание сражений, в которых он находился в продолжение жизни. Обыкновенно, если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже до тысячи. По принесении овец и лошадей в жертву до единой; вывешивают их головы на вехах. В этот день и мужчины и женщины в нарядных платьях собираются на кладбище; если мужчине понравилась девушка, то по возвращении в дом, он посылает сватать ее, и родители редко отказывают. По смерти отца, старших братьев и дядей по отце женятся на мачехах, невестках и тетках» (Бичурин, 1950. VI. 269–270. С. 230; Liu Mau-tsai, 1958. S. 10).

В соответствии с китайскими источниками, похоронно-поминальный обряд древних тюрков включал ряд компонентов: 1) помещение умершего в специальной юрте; 2) поминки в день смерти (скачки на лошадях вокруг юрты с покойником, жертвоприношение, самоистязание родственников); 3) поминки (7 раз) в период после дня смерти (скачки на лошадях, жертвоприношение, самоистязание родственников); 4) время похорон (2 раза в год – ранняя весна и ранняя осень); 5) подготовка покойника к похоронам (сожжение тела умершего, туши коня и личных вещей); 6) похороны (помещение золы в могилу); 7) поминки (скачки на лошадях, жертвоприношение, самоистязание родственни-

ков); 8) постройка поминального храма; 9) установка статуи; 10) установка стелы с описанием подвигов погребенного; 11) установка каменных памятных знаков по числу убитых в сражениях врагов; 12) выбор главы семьи умершего (через временной интервал после похорон); 13) договоры о новых браках (через временной интервал после похорон).

Весь цикл похоронно-поминальных ритуалов тюрков-тугю, обозначенный в одной из древнетюркских надписей (памятник в честь Тоньюкука) емким определением — «погребальные церемонии» (Малов, 1951. С. 68), сводится к нескольким блокам: 1) ритуалы по случаю смерти; 2) малые поминки; 3) ритуалы по случаю похорон; 4) ритуалы по случаю установки мемориала; 5) годовые поминки. В источниках (албанском и китайских) просматриваются некоторые хронологические различия в содержании ритуалов и последовательности их проведения. На основе этой классификации возможна реконструкция полного цикла похоронно-поминальных мероприятий и в «стране гуннов» Прикаспия.

§ 1. Ритуалы по случаю смерти

В полном объеме этот блок ритуалов описан в практике древних тюрков Центральной Азии. Как было показано, он включал жертвоприношение, скачки на лошадях вокруг юрты с покойником, ритуалы самоистязания и оплакивания (Бичурин, 1950. VI. 269. С. 230). Известно детальное описание ритуала самоистязания у тюрков, составленное Менандром — участником византийского посольства 576 г. к западным тюркам. Во время встречи высокопоставленного князя тюрков Турксанфа и главы византийского посольства Валентина тюркский сановник, находившийся в трауре по случаю смерти своего отца Дилзивула, кагана Западнотюркского каганата, настоял на том, чтобы ритуал самоистязания исполнили и члены византийского посольства: «Так как вы приехав сюда, нашли меня в глубокой скорби, ибо недавно умер отец мой Дилзивул: то должно вам, римляне, царапать себе лицо ножом, следуя существующему у нас по усопшим обычаю. Валентин и его спутники тотчас же стали

царапать себе щеки своими кинжалами» (Менандр Византиец. Кн. 8. 45. С. 421–422).

Практически так же проходили похоронные мероприятия первого дня по случаю смерти царя империи европейских гуннов Аттилы, умершего в 453 г. Иордан привел подробное описание этих ритуалов: «Среди степей в шелковом шатре поместили труп его, и это представляло поразительное и торжественное зрелище. Отборнейшие всадники всего гуннского племени объезжали кругом, наподобие цирковых ристаний, то место, где был он положен; при этом они в погребальных песнопениях так поминали его подвиги...» (Иордан. § 256. С. 117). Исполнению поминальных песнопений предшествовало самоистязание приближенных царя: «Тогда, следуя обычаю этого племени, они отрезают себе часть волос и обезображивают уродливые лица свои глубокими ранами, чтобы превосходный воин был оплакан не воплями и слезами женщин, но кровью мужей» (Иордан. § 255. С. 117). Эдуард Гиббон, используя этот же источник, более поэтично описал скорбные ритуалы первого дня: «Его труп был положен посреди равнины под шелковым павильоном, и избранные эскадроны гуннов совершали вокруг него мерным шагом военные маневры, распевая надгробные песни в честь героя... Согласно со своими племенными обычаями, варвары укоротили свои волосы, обезобразили свои лица искусственными ранами и оплакивали своего отважного вождя так, как он того стоил, проливая над его трупом не женские слезы, а кровь воинов» (Гиббон, 1997. С. 42).

Из ритуалов первого дня по случаю смерти сородича, аналогичных практике европейских гуннов и тюрков-тугю, у населения «страны гуннов» Прикаспия VII в. известны три – самоистязание участников церемонии, проведение плачей и причитаний по умершему (Гмыря, 2000 а. С. 170; 2007 б. С. 49). Мовсес Каланкатуаци указывал: «...ножом или палашом делали кровоточащие надрезы на своих щеках, на руках и ногах» (вариант: «саблей [sabre] и кинжалом [dagger]» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156).

В одном из источников, как указывалось, сохранилось описание обряда самоистязания, проводимого гуннами-

савирами Прикаспия в середине VI в. Во время одного из этапов ирано-византийской войны за Лазику (550–555) отряд наемников гуннов-савиров из «страны гуннов» Прикаспия, состоявший в войске персов, подвергся неожиданному нападению со стороны византийцев (Агафий. С. 116). Из 500 воинов савиры потеряли около 400, до основной стоянки войска удалось добраться 40 воинам (Агафий. С. 116, 157). Агафий Миринейский, описавший этот эпизод, был поражен необычными проявлениями скорби у савиров: «С трудом и хан гуннов, Заберган, и бывшие с ним добрались к своей радости до стоянки. Когда в большом беспорядке гунны ворвались в свою стоянку, то привели этим в замешательство все остальное войско, как будто ему угрожала неизбежная гибель. Слышался сильный вой варваров, они резали себе даже щеки ножами, выражая тем по обычаю свою горесть» (Агафий. 20. С. 158).

А.П. Новосельцев полагал, что описанный у Мовсеса Каланкатуаци ритуал нанесения порезов на лицо и тело как выражение скорби в какой-то степени схож с погребальным обычаем скифов, что, по его мнению, «...доказывает преемственность между древнеиранскими кочевниками и хазарами VII в.» (Новосельцев, 1990. С. 145). Но это не совсем так, хотя что-то общее с савирами в обычаях скифов, описанных более чем за тысячу лет до событий в «стране гуннов», просматривается. Но схожесть поминальных мероприятий может быть обусловлена преемственностью древнего населения Великой степи и кочевников раннего средневековья. Геродот (484–425 гг. до н.э.) писал о скифах: «Те, к кому привезут покойника, надрезывают руки, расцарапывают лоб и нос и протыкают стрелы сквозь левую руку» (Геродот II. 71. С. 87; см.: Дюмезиль. 1990. С. 190). Римский историк Аммиан Марцеллин (IV в.), видимо, зная об обычае самоистязания у гуннов, связывал его с определенными действиями, предотвращавшими рост волос на лице у мужчин. Он писал, что гунны разрезают щеки детям, чтобы впоследствии не росли волосы (Аммиан Марцеллин III. С. 1021). Другой греческий автор – поэт Клавдий Клавдиан (375–404), обрисовавший этнографический портрет гуннов, также отмечал бытование у них такого обычая, однако ав-

тор искажил его смысл: «...их забава разрезывать лицо...» (Клавдий Клавдиан II. С. 384).

А.П. Новосельцев с недоверием относился к данным Мовсеса Каланкатуаци относительно ритуала самоистязания у населения Прикаспия, полагая, что автор зачастую искажает его обычаи, «...желая показать «хонов» дикарями» (Новосельцев, 1990. С. 145). Однако самоистязания были известны не только древним тюркоязычным племенам, они зафиксированы этнографами у некоторых тюркоязычных народов нового времени (См.: Кубарев, 2005. С. 23). К примеру, у казахов (конец XIX в.): «Когда умирал белобородый старик ... жена его во время плача расплетала свои косы и распускала их на плечи, потом царапала себе лицо до тех пор, пока не побежала кровь» (Диваев, 1897. С. 181–182. Цит. по: Войтов, 1996. С. 129). Самоистязание как проявление скорби по близким родственникам практиковалось и у ряда народов Дагестана – кумыков (Пржецлавский, 1860. С. 297; Гаджиева, 1961. С. 281; 1985. С. 294, 298; 2005. С. 205; Гаджиева, Аджиев, 1980. С. 49, 51), табасаранцев (Алимова, 1992. С. 169, 171), лакцев (Гаджиев, 1991. С. 143), лезгин (Агаширинова, 1978. С. 249; Гаджиев, 1980. С. 39–40). Данные фольклора позволяют предположить существование скорбного ритуала самоистязания и у части даргинцев (Алиханова, 1978. С. 157).

В «стране гуннов» обряд скорби включал и специальные плачи. Мовсес Каланкатуаци отметил «плач и рыдание» над умершим (вариант: «оплакивание и причитание») (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156), причем обозначил этот ритуал как «беснующийся плач» (варианты: «безумные плачи»; «исступленный плач») (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 199; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128).

Аналогичные действия, однако, связанные не со смертью сородича, а угрозой уничтожения главного священного дерева, т.е. также скорбно окрашенные, священнослужители исполнили, придя с протестом к правителю «страны гуннов». Автор указал на составляющие этих действий, сопос-

тавимые с ритуалами скорби: «...чародеи, колдуны и старшие языческие жрецы издали [uttered] вопль [a wail] (причитание, оплакивание), разорвали на себе одежду [tore their garments] и кричали (молили, плакали, взывали) [cried] громкими голосами [loud voice]...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 161). Варианты: «...подняв вой и, бия себя в грудь... кричали громкими голосами...»; «...подняли вопль, рвали ворота и громко восклицали...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200). Участники протеста исполнили ритуал оплакивания и причитания по отношению к культовому объекту, исходя из тождественности явления (смерть человека – гибель святыни). Дополнительное действие, проявившееся в этой ситуации, – нарушение целостности своих одеяний участниками акции. Возможно, подобные акты совершались и в ритуалах скорби по умершему.

Для характеристики скорбных плачей древних тюрков интересно содержание термина, которым обозначались участники ритуала скорби. Он относился ко всем приходящим к родственникам с соболезнованиями, включал понятия «плач» и «стон». Так, в Большой надписи на памятнике в честь Кюль-тегина, умершего в 731 г. на 47-м году жизни, написанной от имени его старшего брата-кагана, сообщается, что когда умерли его предки – Бумын-каган и Истемикаган, «(в качестве) плачущих и стонущих (пришли) спереди, из (страны) солнечного восхода, народ степи Бёклийской, (а также) табгач, тибетцы, авары и Рим, киргизы, учкурыканы, отуз-татары, кытай и татабийцы, сколько народов придя, стонали и плакали: столь знаменитые каганы были они» (Памятник Кюль-тегина II. 4. С. 36). Свои собственные переживания в связи со смертью младшего брата Кюль-тегина каган передал в надписи на памятнике весьма эмоционально: «Мой младший брат, Кюль-тегин, скончался, я же заскорбел;... из глаз моих лились слезы, и сильные (?) вопли исходили из (глубины) сердца, я снова и снова скорбел» (Памятник Кюль-тегина II. 50–51. С. 43). Прибывших к нему для выражения соболезнования он также назвал «...плачущими и стонущими...» (Памятник Кюль-тегина II. 51. С. 43).

Причитания, отмеченные Мовсесом Каланкатуаци как ритуал первого дня скорбных мероприятий, по всей вероятности, содержали восхваление достоинств умершего. У Иордана приведен полный текст причитаний по умершему Аттиле, обозначенных «погребальными песнопениями»: «Великий король гуннов Аттила, рожденный от отца своего Мундзука, господин сильнейших племен! Ты, который с неслыханным дотоле могуществом один овладел скифским и германским царствами, который захватом городов поверг в ужас обе империи римского мира и, дабы не было отдано и остальное на разграбление, — умилованный молениями принял ежегодную дань. И со счастливым исходом совершив все это, скончался не от вражеской раны, не от коварства своих, но в радости и веселии, без чувства боли, когда племя пребывало целым и невредимым. Кто же примет это за кончину, когда никто не почитает ее надлежащей отмщению?» (Иордан. § 257. С. 117). Примером поминальных причитаний древних тюрков может служить руническая надпись на стеле Алтын-кель I, найденная в междуречье Енисея и Абакана у озера Алтын-кель (Золотое озеро). Надпись датируется 711 г. (Кляшторный, 1976. С. 266; 2006. С. 341) и определяется как поминальная в честь кыргызского кагана Барс-бега (Кляшторный, 2006. С. 340–341). Барс-бег погиб в сражении с шадом тардушей — будущим Бильге-каганом Второго Тюркского каганата. По смыслу сообщения на стеле, сородичам не удалось предать земле тело Барс-бега, видимо, оно было захвачено врагами. Памятник ему был поставлен братьями, повествование в надписи ведется от имени одного из них. Содержание текста С.Г. Кляшторный определил «явно восходящим к традиционным формулам оплакивания тюрков» (Кляшторный, 1976. С. 265; 2006. С. 340): «...Сгинь, [дух] смерти со своей младшей братией! О, Барс, не покидай (нас)! Увы! ... Увы! Шестерых мужей с собой ты не взял! Скакуна с собой ты не взял! Трех сосудов с собой ты не взял! О, моя драгоценность! О, мое сокровище! Не покидай (нас)! ... мы (прежде) радовались. О, дичь золотой черни Сунга, множься! Рождай (свое потомство)! Мой Барс покинул коней и быков, (весь этот) мир, он ушел! Увы! Нас было четверо высокородных. Эрк-

лиг разлучил нас. Увы!...» (Кляшторный, 1976. С. 261; 2006. С. 336).

В причитании по поводу смерти Барс-бега имеется, помимо выражений сожаления и восхваления погибшего, также информация об обязательных деталях погребального обряда: «Шестерых мужей с собой ты не взял! Скакуна с собой ты не взял! Трех сосудов с собой ты не взял!» В этой части надписи братья погибшего сетуют, что не были выполнены погребальные традиции: каган должен был быть погребен со своим конем и тремя сосудами. Упоминаемых «шестерых мужей» С.Г. Кляшторный интерпретирует как уцелевших в битве правителей «шести племен – «уделов» древнекыргызского эля» (Кляшторный, 1973. С. 265; 2006. С. 340). Возможно, что автор надписи имел в виду необходимость захоронения с правителем шестерых знатных военнопленных. Человеческие жертвоприношения были характерны для погребального обряда тюркских каганов. Как отмечалось, один из ритуалов похоронно-поминальных церемоний кагана тюрков Дилзивула (576 г.) включал принесение в жертву четверых военнопленных «уннов», которые в «другом мире» должны были передать его умершему отцу «на варварском языке» какую-то информацию (Менандр Византиец. 8. 45. С. 422). Человеческие жертвоприношения в похоронном обряде служили коммуникативными элементами между миром живых и «другим миром» (смерти).

Албанский автор засвидетельствовал бытование в «стране гуннов» еще одного ритуала первого дня, дня смерти сородича, в практике древних кочевников (гуннов, тюрков) не отмеченного. Речь идет об использовании музыкальных инструментов у тела умершего. В изданиях источника это действие описано по-разному. Издание 1984 г.: «Трубили [в трубы] и били в барабаны над трупами...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Издание 1861 г.: «Барабаны и звоны на разрезанных мечом и ножами трупах...» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 193). Издание 1961 г.: «...бьют в барабаны и свистят над трупами...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156). Во всех переводах упоминаются ударные инструменты – барабаны, но род другого инструмента установить трудно, т.к. в источнике пере-

дан только характер звука, им издаваемый – «трубили» (варианты: «свистели», «звон»). И если первые два определения могут свидетельствовать об использовании духовых инструментов, к примеру, дудки, свирели, то последнее («звон») совместно с барабанным звуком может напоминать звуки, издаваемые бубном, воспроизводящим одновременно звук барабана и звон колокольчиков. Подобные музыкальные инструменты были атрибутами древнетюркских шаманов, о чем имеются сведения у Менаандра Византийца, сопровождавшего византийского посла Земарха к тюркам в 568 г. Он отмечал, что тюркские шаманы при встрече посланника «...звонили в колокол и ударяли в тимпан над поклажею. Они внесли вокруг ливановую ветвь, которая трещала от огня...» (Менаандр Византиец. 20. С. 376). Таким образом проводился ритуал очищения чужестранцев, вступавших в жизненное пространство тюрков. Возможно, целью произведения звуков определенным видом инструментов над трупом в «стране гуннов» Прикаспия было его очищение, ослабление негативного влияния на мир живых.

Обряды первого дня (дня смерти) завершались у тюрков поминальными мероприятиями, включавшими жертвоприношение и скачки на лошадях. В них принимали участие все родственники (Бичурин, 1950. VI. 269–270. С. 230). Иордан отметил подобный ритуал и у европейских гуннов во время проведения поминок первого дня по Аттиле: «После того как был он оплакан такими стенаниями, они справляют на его кургане «страву» (так называют это они сами), сопровождая ее громадным пиршеством. Сочетая противоположные [чувства], выражают они похоронную скорбь, смешанную с ликованием» (Иордан. § 258. С. 117). «Страва» – древнерусский термин, означающий пищу, кушанье (Фасмер, 1987. Т. III. С. 770). Этим термином у славян назывались погребальные пиры. Считается, что европейские гунны переняли у славян название своих погребальных традиций (См.: Дёрфер, 1986. С. 84, 115; Скржинская, 1980. Прим. 629), включавших весь комплекс поминальных ритуалов.

В «стране гуннов» Прикаспия обряд жертвоприношения среди поминальных мероприятий не назван, видимо, автор посчитал его обыденным, ничем не примечательным.

§ 2. Малые поминки

Данные китайских источников позволяют считать, что малые поминки, проводившиеся после дня кончины, устраивались древними тюрками каждую неделю в течение семи недель, т.е. 50-ти дней. В хрониках указывается, что «таким образом (т.е. так, как в день кончины. – Л.Г.) поступают семь раз и оканчивают» (Бичурин, 1950. VI. 269. С. 230). Поминальные мероприятия, связанные с актом смерти, завершались по истечении 49-дневного срока. Точные данные относительно продолжительности проведения поминальных мероприятий у номадов известны из ритуальной практики скифов: «...в случае же смерти одного из прочих скифов ближайшие родственники обвозят покойника на повозке по всем его друзьям; каждый из них устраивает угощение провожатым, причем и покойнику предлагает из всех тех яств, что и другим. Частных лиц возят таким образом сорок дней, а затем хоронят» (Геродот II. 73. С. 87). У царских особ поминальные мероприятия продолжались дольше, т.к. набальзамированный труп царя необходимо было провести по землям всех подвластных скифам племен (Геродот II. 71. С. 87). Содержание малых поминок у тюрков-тугю идентично поминкам первого дня – жертвоприношение, скачки, самоистязания, плачи. Данных о том, устраивалось ли жертвоприношение в поминальные дни в «стране гуннов» Прикаспия, нет, как и о том, в какие сроки они проходили. Проведение скачек описано для Больших заключительных поминок, но, вероятно, эти мероприятия проводились и в малые поминки.

§ 3. Похороны

Китайские источники свидетельствуют, что после завершения малых поминок тюрки-тугю совершали обряд кремации – тело умершего, его личные вещи и коня сжигали. День исполнения этого обряда выбирали родственники умершего. Прах хранился несколько месяцев до похорон, т.к. похороны (закапывание праха в могилу) по обычаю древних тюрков проводились только 2 раза в году – ранней

осенью и ранней весной: «Умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать; умершего осенью или зимою хоронят, когда цветы начинают разворачиваться», — декларируют источники (Бичурин. 1950. VI. 270. С. 230). Эти времена года считались у тюрков «открытыми», что, по представлениям, облегчало переход из одного мира в другой (Овчинникова, 2005. С. 157–158).

По данным китайских исторических хроник, у хуннов и схожих с ними по обычаям племен ухуаней обряд кремации умерших не практиковался. Во времена правления шаньюня Модэ (209–174 г. до н.э.) обряд погребения хана выглядел так: «Покойников хоронят в гробе; употребляют наружный и внутренний гробы; облачение из золотой и серебряной парчи и меховое; но обсаженных деревьями кладбищ и траурного одеяния не имеют» (Бичурин, 1950. I. 16. С. 50). В гроб помещали умершего и ухуане: «Покойников кладут в гроб и производят плач по ним...» (Бичурин, 1950. II. 153. С. 143). Ритуал кремации также присутствовал у них при похоронах, но его содержание иное, нежели у тюрков: «Берут одну откормленную собаку и ведут ее на цветном снурке; также берут лошадь, на которой покойник ездил, его одеяние и вещи и все это сожигают, и несут за гробом для препоручения собаке, чтобы она охраняла душу умершего до горы Чи-шань. Чи-шань лежит в нескольких тысячах ли от Ляо-дун на северо-восток» (Бичурин, 1950. II. 153. С. 143–144).

Из данных китайских источников вытекает, что хунны и схожие с ними в обычаях ухуане умерших хоронили, а тюрки-тугю тело покойного и его личную собственность подвергали сожжению. Сопоставление данных письменных источников о погребальном обряде европейских гуннов IV–V вв. выявляет двойное отношение к способу ухода в иной мир. Иордан в рассказе о «битве народов» на Каталаунских полях в Шампани (451 г.), в которой сразились римляне и гунны со своими союзниками, упоминает один интересный факт. Гунны, спасаясь от полного поражения в результате неожиданного натиска вестготов, укрылись в своем лагере, укрепленном только повозками. Во время ночного штурма

лагеря, когда «итог борьбы был сомнителен» (Гиббон, 1997. Т. IV. С. 34), царь гуннов Аттила приказал соорудить костер: «...он соорудил костер из конских седел и собирался броситься в пламя, если бы противник прорвался, чтобы никто не возрадовался его ранению и чтобы господин столь многих племен не попал во власть врагов» (Иордан. § 213. С. 108). Иордан, объясняя цель поступка Аттилы, ссылается на мнения предшественников – «рассказывают». Это объяснение повторил и Э. Гиббон: «Аттила приберег для себя последнее и неунизительное для его достоинства средство спасения. Мужественный варвар приказал устроить погребальный костер из богатой конской сбруи и решился, – в случае если бы его укрепленный лагерь был взят приступом, – броситься в пламя и тем лишить своих врагов той славы, которую они приобрели бы умерщвлением Аттилы или взятием его в плен» (Гиббон, 1997. Т. IV. С. 34). Так же определяли семантику этого сооружения из конской сбруи и исследователи: «костер для самосожжения» (Виппер, 1998. С. 403).

Однако семантика этого костра имела, видимо, иное содержание. При любом исходе сражения Аттила, как и другие воины, должен был сражаться до конца. Гибель в бою считалась у гуннов и тюрков самой почетной (См.: Гмыря, 1995. С. 127–128). Сам Аттила перед сражением, получив неблагоприятные предсказания гадателей, «...считал, что следует хотя бы ценой собственной гибели стремиться убить Аэция...» (полководца противной стороны. – Л.Г.) (Иордан. § 196. С. 105). И когда войска гуннов в процессе сражения пришли в смятение, Аттила призывал их: «Ранен ли кто – пусть добивается смерти противника, невредим ли – пусть насытится кровью врагов...» (Иордан. § 202. С. 106). Царь гуннов как мужественный воин не мог предпочесть смерти в бою самоубийство через сожжение. К тому же известно, что смерти посредством сожжения подвергались у скифов и в «стране гуннов» Прикаспия только священнослужители, нанесшие своей деятельностью вред сородичам (Геродот II. 69. С. 86; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129, 130; Гл. XLII. С. 132). Погребальный костер по замыслу Аттилы, как представляется, должен был иметь иной смысл. Сооруженный из дорогой сбруи

(т.е. конница была лишена снаряжения), костер был символом, означавшим: отступить некуда, стоять насмерть. Иными словами, царь гуннов показывал, что погибнуть в бою и быть с почестями погребенным – эта участь гуннского воина (Гмыря, 2000 а. С. 175). Аттила отличался талантом вдохновлять своих воинов (Гиббон, 1997. Т. IV. С. 31–32). Проиграв по существу Каталаунскую битву, гунны во главе с Аттилой непрерывно отбивали атаки штурмовавших их лагерь, подбадривая себя звуками труб – «трубили в трубы», бряцанием оружия, угрозами набегов (Иордан. § 212. С. 108). И римляне и гунны в конце концов отвели свои войска, потеряв, по данным Иордана, 162 тыс. убитыми.

Аттила, умерев вскоре в 453 г. (Гиббон, 1997. Т. IV. С. 9; Кузицин, 1982. С. 325; Неронова, 1983. С. 270) – И.П. Засецкая называет 454 г. (Засецкая, 1994. С. 148) – во время своей свадьбы, был захоронен сородичами, по данным Иордана, в тройном гробу – железном, серебряном, золотом (Иордан. § 258. С. 118), т.е. не был кремирован. Сопоставляя эти факты (сооружение погребального костра по распоряжению самого Аттилы и способ его захоронения в гробу, исполненный сородичами), вполне возможно предположить, что у гуннов практиковались разные обряды погребения умерших. Выбор способа захоронения, по всей видимости, зависел от обстоятельств смерти. Почетной смертью у гуннов считалась гибель в бою и позорной – смерть от болезней и старости (Клавдий Клавдиан, Аммиан Марцеллин). Таким же было отношение к обстоятельствам ухода из жизни и у тюрков. Китайские историки подчеркивали, что тюрки «за славу почитают умереть на войне, за стыд кончить жизнь от болезни» (Бичурин, 1950. VI. 271. С. 231). Гибель в бою и бытовая смерть обозначены в камнеписных текстах древних тюрков разными терминами. Так, в эпитафии на памятнике в честь Кюль-тегина, ушедшего из жизни в 731 г., термин «умер» употребляется в значении «был убит»: «каган умер» (т.е. был убит) (Памятник Кюль-тегина II. 19. С. 38). Для передачи факта обычной, негеройской смерти повсюду употреблен термин «улетел» или «скончался»: Бумын-каган и Истеми-каган «скончались», «мой отец-каган ... власть свою приобретя, улетел (т.е. умер)», «мой дядя-каган улетел (т.е.

умер)», «мой младший брат, Кюль-тегин, скончался...», «Кюль-тегин улетел (т.е. умер) в год овцы...» (Памятник Кюль-тегина II. 4. С. 36; 16. С. 38; 24. С. 39; 30. С. 40; 50. С. 43; 53. С. 43). Иная интерпретация этих терминов дана П.Б. Голденом (Голден, 1993. С. 228–229).

Возможно, геройская смерть на поле сражения по традициям гуннов и древних тюрков предусматривала проведение похоронного ритуала кремации, а обычная – другую церемонию: захоронение в гробу. Г.В. Кубарев соотносит способ захоронения у тюрков с социальным статусом умершего (Кубарев, 2005. С. 25). Д.Г. Савинов видит в нем этнический компонент (Савинов, 1973. С. 342; 1994. С. 97, 102, 106–107). Царь гуннов Аттила умер на брачном ложе, по данным Э. Гиббона, из-за внезапно лопнувшей артерии, кровь из которой попала в легкие (Гиббон, 1997. Т. IV. С. 42). Иордан указывает, что Аттила страдал носовыми кровотечениями, но хмель и сон способствовали тому, что хлынувшая очередной раз кровь перекрыла дыхательные пути: «Так опьянение принесло постыдный конец прославленному в войнах королю» (Иордан. § 254. С. 117). Смерть от болезни Иордан определил как «постыдный конец», недостойный мужественного полководца. Видимо, поэтому Аттилу похоронили не как погибшего в бою воина, царя, а как частное лицо, хотя и облаченное в царские регалии, т.е. так, как хоронили в таких случаях его древние предки хунны – «в наружном и внутреннем гробе». Китайские историки, описывая обряды соседствующих с империей кочевников, могли информировать об одном из способов практиковавшихся у них захоронений – кремации у тюрков-тугю и захоронении в гробу у хуннов и ухуаней, не уточняя особенностей обрядов.

В день похорон у древних тюрков-тугю исполнялись поминальные ритуалы, идентичные первому дню и малым поминкам, – жертвоприношение, самоистязание, плачи и скачки. Всего одинаковый набор ритуалов проводился 9 раз – в день кончины, каждую неделю в течение 49 дней и в день похорон. Ритуалы дня похорон завершали мероприятия скорби.

Особенности некоторых ритуалов дня похорон, отмеченные у европейских гуннов, дают возможность предположить, что в древнетюркское время после захоронения умершего устраивались также пир и игрища. Подобные ритуалы отмечены китайскими историками и у соседей хуннов — ухуаней, долгое время находившихся под их властью: «Покойников кладут в гроб и производят плач по ним; но гроб провожают с песнями и плясками» (Бичурин, 1950. II. 153. С. 143).

В обряд скорби в «стране гуннов» также входили аналогичные ритуалы — игры и пляски; но, по всей вероятности, они были включены в блок мероприятий больших (годовых) поминок.

§ 4. Ритуалы по случаю установки мемориала

По данным китайских историков, у тюрков-тугю после похорон в честь умерших возводились специальные объекты, увековечивавшие их память: «В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойника и описание сражений, в которых он находился в продолжение жизни. Обыкновенно, если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже до тысячи» (Бичурин, 1950. VI. 270. С. 230). Мемориальные комплексы типологически различались. Состав входящих в них объектов, их размеры, форма, способы декорирования определялись социальным статусом погребенных. Память о рядовых воинах и младших командирах увековечивалась персональной статуей, для лиц более знатных мемориал украшался скульптурными изображениями родственников и других близких (Кляшторный, 1978. С. 251; 2000 б. С. 146; Войтов, 1996. С. 108). Право на сооружение каганско-княжеского комплекса, отличавшегося некоторыми существенными деталями, символизировавшими обладание властью, — пышностью оформления и наличием стелы с описанием социально значимых деяний умершего, имели только лица, исполнявшие на «...момент своей смерти те или иные должностные обязанности в аппарате государственной власти» (Войтов, 1996. С. 67). Мемориаль-

ные сооружения в честь знати отличались особой пышностью. В «Истории династии Тхан» (Тхан-шу) указано, что китайский император, узнав о смерти дружественного ему тюркского хана – Тули-хана (624(?)–639), «...изъявил желание, и приказал украсить кладбище по их обычаю» (Бичурин, 1950. VI. 312. С. 259–260). Для оформления мемориальных комплексов Кюль-тегина и Бильге-кагана были отправлены из Китая художники и камнетесы (Бичурин, 1950. VI. 337. С. 276, 277; Войтов, 1996. С. 101).

Данные китайских хроник о составе объектов и форме мемориалов несколько разнятся (См.: Войтов, 1996. С. 112), что вызвало обширную полемику по вопросам семантики объектов и мест их установки (См.: Войтов, 1996. С. 112–116).

В день установки мемориала у тюрков-тугю совершался ритуал жертвоприношения. В эпитафии на памятнике Кюль-тегину он обозначен как «освящение построек» (Памятник Кюль-тегина II. 53. С. 43). В китайских хрониках описано содержание этого обряда: «...приносят лошадей и овец... в жертву...» (Бичурин, 1950. VI. 269. С. 230).

Прямых данных об установке умершим мемориальных комплексов в повествовании о религии «страны гуннов» нет. Как отмечалось, возводились храмы и статуи, посвященные многочисленным богам, включенные в комплекс святилища. С.Г. Кляшторный провел типологическую параллель между мемориальными храмами древних тюрков и некоторыми культовыми объектами населения «страны гуннов» Прикаспия. Мемориальный княжеский комплекс «страны гуннов» включал, по его мнению, названные в труде Мовсеса Каланкатуаци «капища» и идолы (Кляшторный, 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 87; 2006. 316). Однотипными им элементами погребальных комплексов у центральноазиатских тюрков С.Г. Кляшторный признает «храм, построенный «при могиле», «изображения покойного» (древнетюркские каменные изваяния)» (Кляшторный, 1984 а. С. 22; 1994 а. С. 87; 2006. С. 316–317). В.Е. Войтов также включил данные албанского автора о «капищах» в «стране гуннов» в сводку объектов тюркских поминальных сооружений, отмечая при этом идентичность обычаев населения

Прикаспия и тюрков эпохи Первого каганата (Войтов, 1996. С. 127).

В источнике, как отмечалось, один из пассажей посвящен уничтожению святилища. Алтари храмов с останками жертвенных животных образно обозначены мемориальным определением «царские гробницы» (Мовсес Каланкатуаци. I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 206); варианты: «так называемые царские гробницы чоп'аик-грома» (Мовсес Каланкатуаци. III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 165); «...громогласное кладбище чопа, называемое Даркунанд...» (Мовсес Каланкатуаци. II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 131). Оснований сопоставлять жертвенники с поминальными сооружениями контекст источника возможности не дает.

«Царскими гробницами» (могилами) алтари могли быть названы по двум причинам. Священнослужители в протестной речи указывали правителю «страны гуннов», что храмы возвели «ваши отцы [fathers], цари [kings] и принцы [princes]» (варианты: «отцами вашими построенные»; «которые поставили отцы ваши») (Мовсес Каланкатуаци. III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 161; Мовсес Каланкатуаци. II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци. I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 200), т.е. возведение святилища напрямую связывалось с представителями высшей власти «страны гуннов».

У тюрков и монголов практиковалось устройство заповедных зон («запретных мест»), использовавшихся для проведения каганами охоты, ежегодного подсчета войск, сборов войск перед крупными военными операциями. У монголов в заповедных местах находились также кладбища предков правителей, но их местонахождение составляло тайну и никогда не маркировалось, как у тюрков, памятными стелами и скульптурами. Святилище в «стране гуннов» имело, как отмечалось, скульптурные изображения, храмы, жертвенники. И если его территория и была недоступна простому народу, то отнюдь не потому, что там находились погребения предков Алп-Илитвера, а в силу своей священности.

§ 5. Большие поминки

Большие поминки представляли собой комплекс ритуалов, завершавших поминальные мероприятия по умершему. Данные о них у тюрков Центральной Азии отрывочны. Из древнетюркских надписей известно, что поминальный обряд по каганам и высокородной знати обозначался термином «йог» или «йуг» (Войтов, 1996. С. 128). Распространялось ли это название на обряд заключительных поминок, не известно. В китайских исторических хрониках описана вторая часть мероприятий больших поминок, включавших, как указывалось, оформление новых браков и новое замужество вдовы умершего. Поминальные мероприятия проводились возле кладбища, но имели окраску праздничного события: «В этот день и мужчины и женщины в нарядных платьях собираются на кладбище...» (Бичурин, 1950. VI. 270. С. 230). В.Е. Войтов интерпретировал данные источников об участии в древнетюркских церемониях скорби посланцев из сопредельных территорий как сведения об участниках заключительных, годовых поминок (Войтов, 1996. С. 129). Однако в китайских исторических сочинениях и древнетюркских эпитафиях функции посланников соседних народов и государств очерчены четко. Так, по смерти Кюльтегина в 731 г. китайским императором были «отправлены военачальник Чжан Кюй-и – сановник Люй Сян с манифестом за государственною печатью утешить и принести жертву» (Бичурин, 1950. VI. 337. С. 276–277), т.е. принести соболезнования и исполнить ритуалы скорби. Об этом же факте повествуется и в эпитафии в честь Кюльтегина: «В качестве плачущих и стонущих (т.е. для выражения соболезнования) пришли кытай и тотайцы во главе с Удар-Сенгуном; от кагана табгачей пришли Исьи и (?) Ликенг и принесли множество даров и бесчисленное (количество) золота и серебра...» (Памятник Кюльтегина II. 51–52. С. 43), т.е. посланники прибыли исполнить ритуал оплакивания. По смерти Бильге-кагана в 734 г. китайский император с той же целью вновь отправил посланников: «Император изъявил сожаление и указал послать председателя княжеского правления князя Цуань для утешения и жертвопри-

ношения...» (Бичурин, 1950. VI. 337. С. 277). Мероприятия скорби по умершему у древних тюрков, как отмечалось, заканчивались его погребением. Большие заключительные поминки имели иное содержание.

Содержание блока Больших поминок наиболее полно раскрывается по данным Мовсеса Каланкатуаци, описавшего ритуальную практику населения «страны гуннов» Прикаспия (Гмыря, 2000 а. С. 182–183; 2007 б. С. 49). Первая часть мероприятий, включавшая действия, которые можно обозначить термином «народные игрища», проходила в специальном месте, вдали от поселений – «при кладбищах» (варианты: «у могил»; «ристалище у могил») (Мовсес Каланкатуаци. I. Кн. II. Гл. XL. С. 193; Мовсес Каланкатуаци. III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156; Мовсес Каланкатуаци. II. Кн. II. Гл. XL. С. 124). Будучи просвещенным деятелем, Мовсес Каланкатуаци мог ассоциировать место, где проводились ритуальные состязания, с ареной для состязаний в беге – ристалищем у древних греков. Данные албанского автора более точны, чем китайских историков, утверждавших, что в день больших поминок тюрки-тугю собирались «на кладбище». Это было место вблизи кладбища, где, возможно, проходили социальнозначимые мероприятия.

«Народные игрища» состояли из шести последовательных видов ритуалов, лаконично описанных албанским автором (Гмыря, 2008 а. С. 29–30): 1) битвы на мечах обнаженных мужчин, сражавшихся попарно и коллективно – «муж против мужа и отряд против отряда». Автор охарактеризовал эти бои как «неистовую резню» (варианты: «колдовские бои»; «бешеная резня») (Мовсес Каланкатуаци. I. Кн. II. Гл. XLI. С. 199; Мовсес Каланкатуаци. III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160; Мовсес Каланкатуаци. II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128); 2) борьба обнаженных мужчин, попарно и коллективно; 3) скачки, которые не носили соревновательного характера. В изданиях источника это представлено так: «пустив коней, скакали в разные стороны» (варианты: «скакали по дороге то в ту сторону, то в другую»; «скакали на лошадях то в ту, то в другую сторону»; 4) игры и пляски, которыми заканчивалась первая часть поминальных мероприятий: «Они играли игры и составляли пляски...» (Мовсес Каланкатуаци.

I. Кн. II. Гл. XL. С. 193); «...занимались ... дьявольской неистовой игрой. Они играли в свои игры и танцевали свои танцы с неприличными действиями...» (Мовсес Каланкатауацци. III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156); «Они забавлялись, резвились, пускались в пляски и предаваясь скверным поступкам, погружались в мрачную мерзость...» (Мовсес Каланкатауацци. II. Кн. II. Гл. XL. С. 124).

Игры и танцы в день Больших поминок, видимо, носили эротический характер. Как отметил автор, танцы включали «неприличные действия» (издание 1961 г.), в других изданиях – «многочисленные толпы... предавались разврату» (издание 1984 г.), «многочисленные группы, предаваясь разврату» (издание 1861 г.). Определенный намек на эротический характер ритуалов, проводимых во время годовых поминок в древнетюркское время, имеется и в китайских хрониках, где отмечен факт выбора невест у тюрков-тугю во время проведения заключительных поминок: «...если мужчине понравилась девушка, то по возвращении в дом он посылает сватать ее, и родители редко отказывают» (Бичурин, 1950. VI. 270. С. 230). Видимо, только в дни больших поминок отменялись ограничения на свободные сексуальные отношения. Замечание китайских авторов – «родители редко отказывают», может означать, что браки фактически уже состоялись.

Во второй части мероприятий больших поминок по возвращении с места проведения игрищ проходило заключение новых браков. Как отмечалось, этот ритуал являлся составной частью последнего блока поминальных мероприятий и включал в «стране гуннов» Прикаспия оформление как браков новых пар, так и женитьбу на вдове умершего (левиратные формы брака – на вдове отца или брата). Такие же формы левиратного брака были распространены и у хуннов (женились на мачехах и невестках). У тюрков вдобавок женились и на вдове дяди по отцу (Гмыря, 2008 а. С. 30).

В.И. Войтов употребил по отношению к заключительным поминкам древних тюрков понятие «годовые» (Войтов, 1996. С. 129). Однако конкретные обоснования сроков всего поминального цикла и входящих в него блоков ритуалов автором не приведены. Возможно, продолжительность цик-

ла им определена по аналогии с большими поминками тюркоязычных народов нового времени, проводившимися через год после смерти и похорон. В письменных источниках данных о продолжительности полного цикла поминальных мероприятий нет. Имеется несколько отправных фактов: 1) хоронят умерших два раза в году: весной и осенью; 2) обряд скорбных поминок совершают семь раз после смерти; 3) в китайской хронике Суй-шу в отличие от других указана еще одна хронологическая вежа, определяющая временной разрыв между установкой мемориала умершему и проведением заключительных поминок: «В течение 5-и месяцев много убивают баранов и лошадей» (Цит. по: Войтов, 1996. С. 83), т.е. обряд жертвоприношения проводился еще в течение 5-и месяцев после установки мемориала и затем наступал срок заключительных поминок. В китайских хрониках он особо выделен: «В этот день...».

Если наша интерпретация данных китайских хроник относительно проведения мероприятий скорби, следовавших после смерти – «таким образом поступают семь раз и оканчивают», верна и означает 49-дневный период проведения ритуалов скорби (7 недель), оканчивающийся малыми поминками, то весь цикл поминальных мероприятий укладывается в следующие сроки: 1) день смерти; 2) 50-й день (через 7 недель после смерти) – малые поминки, кремация; 3) 200-й день (через 5 месяцев после кремации) – похороны; 4) 207-й день – (через 1 неделю после похорон) – установка и освящение мемориала; 5) 357-й день (через 5 месяцев после установки мемориала) – Большие поминки.

Год в солнечно-юпитерном календаре древних тюрков включал 354–384 суток (увеличение происходило за счет вставного месяца). Поминальные мероприятия вписываются в годичный цикл, и последние заключительные поминки древних тюрков и населения «страны гуннов» Прикаспия можно, видимо, определить как годовые. Сроки проведения погребально-поминальных мероприятий каганов и знати древних тюрков отличались от традиционных. Так, в эпитафии на памятнике принца Кюль-тегина указано, что он «...улетел (т.е. умер, в год овцы, в семнадцатый день...» (Памятник Кюль-тегина II. 53. С. 43), т.е. 27 февраля

731 г.; «в девятый месяц, в двадцать седьмой день мы устроили похороны», т.е. 1 ноября 731 г. (через 9 месяцев); «(Надгробное) здание, резные (фигуры – ?) и камень с надписью (в честь) его мы все (это) освятили в год обезьяны, в седьмой месяц» (Памятник Кюль-тегина II. 53. С. 43), т.е. 1 августа 732 г. (через 10 месяцев) (Кляшторный, 1964. Прим. 49. С. 56). Мемориал Кюль-тегину установили через 18 месяцев после смерти (1,5 года), после этого события должен следовать 5-месячный период жертвоприношений. Большие поминки падали на 23 месяц после смерти, т.е. проходило почти два года, а не один. Видимо, на изготовление большого числа мемориальных объектов, которые возводились каганам и высшей знати, требовался значительный срок времени и их освящение в связи с этим передвигалось. Бильге-каган, как явствует из его эпитафии, «...умер в год собаки, в 10 месяц 26 (дня)» (Цит. по: Кляшторный, 1964. С. 60), т.е. 25 ноября 734 г.; его похороны состоялись через 7 месяцев: «в год свиньи, 5-й месяц, 27-й (день)», т.е. 22 июня 735 г. (Цит. по: Кляшторный, 1964. С. 60). Караван с необходимыми материалами для строительства мемориального комплекса, отправленный китайским императором, прибыл только в феврале 735 г. (Кляшторный, 1964. С. 60), т.е. через 3 месяца после смерти и за 4 месяца до похорон. Срок, конечно, короткий для выполнения масштабного проекта. По замечанию китайского хрониста всего 6 китайских художников выполнили мемориал Кюль-тегину, они должны были «...расписать все отличной работой, чего в тукюеском государстве еще не бывало» (Бичурин, 1950. VI. 337. С. 277).

Завершение похоронно-поминальных мероприятий оформлением новых браков имело символику цикличности жизненных процессов, т.е. смены одних явлений другими, противоположно направленными (жизнь–смерть–жизнь), что обуславливало «...стремление к реинтеграции, к замещению умершего другим – реально или хотя бы символически равноценным, похожим» (Токарев, 1999б. С. 44). Я.В. Чеснов отмечает: «В раннем религиозном создании стабильная распределительно-топическая сеть допускает существование только жизни, но не смерти. Последняя, нарушив

течение нормального хода вещей, должна завершиться обязательным ритуалом восстановления исходной ситуации» (Чеснов, 1999. С. 20).

Погребальный обряд населения «страны гуннов» 80-х гг. VII в. восстанавливается в полном объеме на основании данных о похоронно-поминальной практике тюркоязычных народов Центральной Азии, как хронологически ранних (хунны, европейские гунны), так и одновременных (тюрки-тугю) ему. Типологические совпадения по комплексам ритуалов (ритуалы дня смерти, большие поминки), проводимых по случаю смерти сородича у тюрков-тугю и в «стране гуннов» Прикаспия, подтверждают их «историко-культурную и религиозно-идеологическую общность» (Кляшторный, 2000 б. С. 160), как, впрочем, и в других проявлениях религиозности.

В «стране гуннов» исполнялись и другие обряды. Они были связаны с обожествлением природных объектов и сил (Солнце, Луна, вода, огонь), а также с поклонением божествам дорог, но каких-либо данных о содержании этих обрядов в источнике не приведено, за исключением указаний о жертвоприношении им. Нет данных и о том, каким образом в обрядовой практике были задействованы атрибуты – подвески из золота и серебра с изображением змея (дракона) и «кости колдовства».

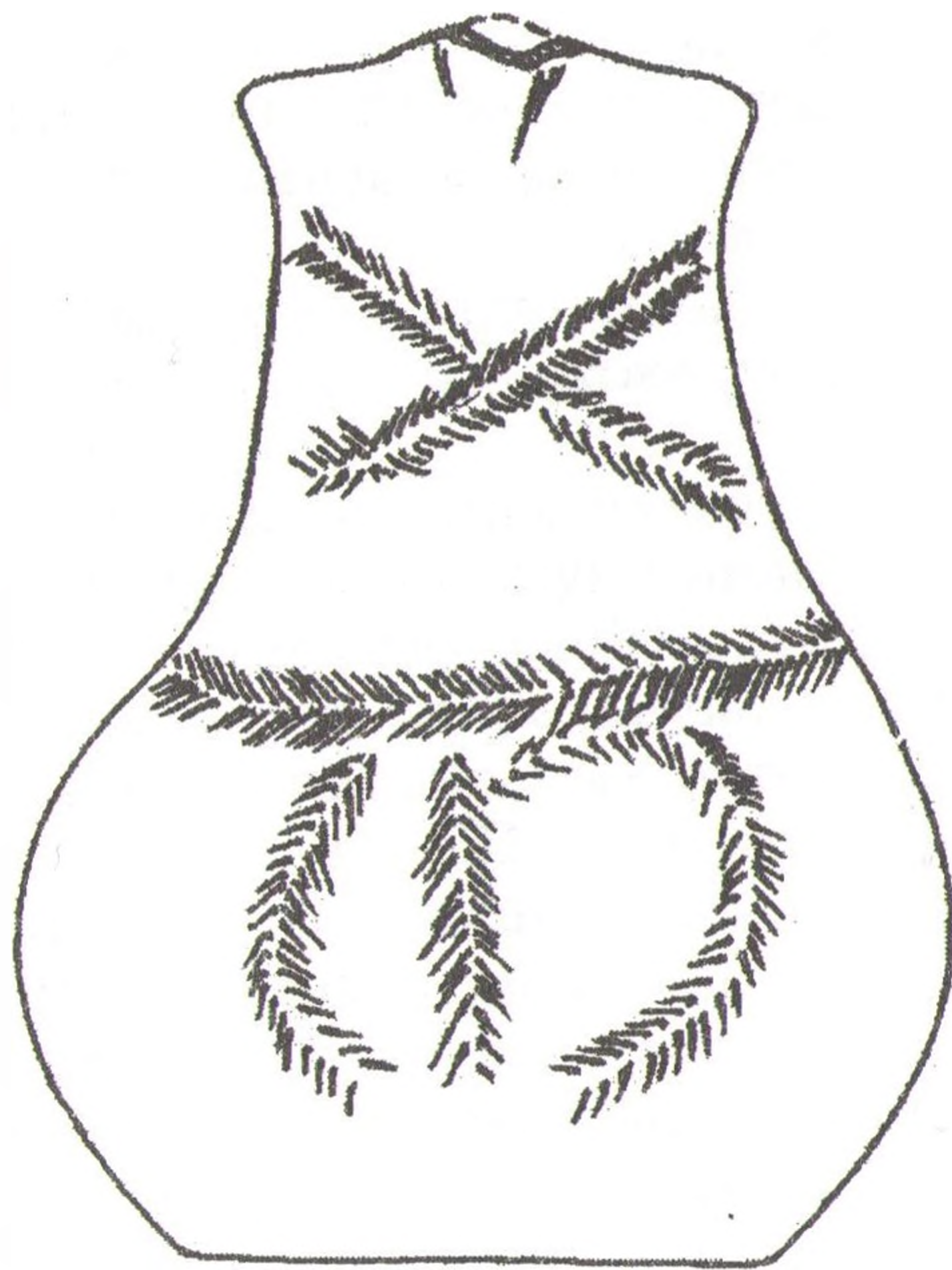
Религиозная практика «страны гуннов» сопровождала все наиболее значимые сферы функционирования социума: внешнеполитическую, военную, бытовую, хозяйственную, погребально-поминальную, сакральную. Количество описанных или упомянутых в письменных источниках обрядов населения этого региона в IV–VII вв. составляет ок. 35. Наибольшей разновидностью отличались военно-религиозный обряд, включавший 5 видов ритуалов; обряд жертвоприношения – 5 видов ритуалов; похоронно-поминальный – 11 видов ритуалов. Выработанность традиций была свойственна обрядам, связанным с внешнеполитической деятельностью – дача клятвы, приветствие иностранных правителей и посланников. Особую значимость в религиозной деятельности имели обряды календарного цикла – вызовы дождя и солнца. Наиболее стабильными обрядами, исполнение которых

было зафиксировано на всем протяжении эпохи Великого переселения народов, являлись военно-религиозный, клятвы при заключении международных соглашений и жертвоприношение. Обрядовая деятельность населения Прикаспийского Дагестана сопоставлена в письменных источниках с такой тюркоязычных племен (гунны, савиры, тюрки), однако, по данным источников, выявляются и обряды местного кавказского населения — вызовы дождя и солнца, а также связанные с поклонением богу молнии и грома Куару и богине Земли. Религиозная практика обеспечивала сохранение этноконфессиональных традиций социума — символов стабильности и благополучия.

РАЗДЕЛ IV

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ
ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА**

(IV—VII вв.)



В источниках, содержащих данные о религии населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв., развернутая концепция устройства мира обитания социума текстуально не представлена. Относительно полно мировоззрение, господствовавшее в «стране гуннов», реконструируется на основе отдельных компонентов мифологических и космологических представлений.

Основными слагающими мировоззрения населения «страны гуннов», как показывает анализ данных источников, были пантеон и модель строения мира. Устройство мироздания в них четко не обозначено, но, по косвенным данным, оно просматривается как трехчленная структура микрокосма, включавшая Верхний, Средний и Нижний миры.

Представления о Среднем мире могут быть раскрыты через понятие «наша (своя) земля», т.е. восприятия конкретного места обитания социума (Гмыря, 2006 е. С. 12–14; 2007 г. С. 111–118). Уже в 30–40-х гг. IV в. гунны «страны масаха-гуннов» определяли территорию своего нахождения в Прикаспии (равнинные районы на берегу Каспийского моря к югу от «Каспийских ворот») как «страны нашей» (Фавстос Бузанд. III. Гл. VI. С. 14). Она воспринималась ими не только как место бытования, но прежде всего как дающая средства к проживанию. В мире обитания были задействованы все значимые для его жителей составляющие. Население (гунны) было связано общностью происхождения, языка (тюркский) и «исконных обычаев». Один из обычаев – участие в военных акциях, в которых добывались средства к жизни («...добыча, которой мы живем») для всего населения страны. Другим социальным обычаем были военные смотры, проводившиеся перед началом крупных военных операций (Гмыря, 2008 д. С. 177–178). Эти мероприятия (военные акции и смотры) давали возможность продемонстрировать общность целей и задач социума, направленность его деятельности, ощутить единство этнополитического об-

разоования, его мощь и жизнестойкость, т.е. они формировали у населения осознание своего мира и себя в нем. Через 300 лет, в 80-х гг. VII в., правитель «страны гуннов» Алп-Илитвер также определял «страну гуннов» как «наша страна», «моя страна», а ее столицу как «наш город Варачан» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 207; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167). Эти же понятия постулировали и священнослужители «страны гуннов», защищая ее традиционные религиозные устои: «вся наша земля», «наши земли», «наша земля» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161–162).

В источниках нет четких данных о содержании ландшафтной составляющей понятия «наша земля» у племен Прикаспийского Дагестана. Какие природные объекты маркировали в представлениях населения этого региона границы мест обитания, каков был ландшафт этой ойкумены, какой природный или искусственный объект был ее символом, не известно. По данным армяноязычных авторов, «страна гуннов» в VII в. находилась к северу от г. Дербента, ее население географически определялось как народ, «...живший у Каспийских ворот», а местоположение страны «...при гористой стране Кавказа» или «...при подошве гор...» (Себеос. Отдел III. Гл. II. С. 30–31; Гл. XXXVII. С. 164). Они также указывали на ее расположение «близ моря», а ее столичного города Варачана – к западу от Дербента «...у Кавказа...» (Армянская география II. С. 30).

Исходя из обозначенных в источниках ориентиров, «страна гуннов» занимала равнинные пространства Северо-Западного Прикаспия, ограниченные с запада Кавказской горной системой. Указание источников на ее нахождение «при подошве гор» может быть интерпретировано как прохождение западной границы непосредственно у передовых хребтов Кавказских гор, а само горное пространство – как пограничная область, возможно, как чуждая ойкумена, а значит и враждебная миру обитания жителей Прикаспия. Видимо, не случайно у Мовсеса Каланкатуаци, основного

информатора о религиозных представлениях населения «страны гуннов» второй половины VII в., не отмечено поклонение ее жителей горам или горным вершинам. Хотя культ горных вершин просматривается в 30–40-х гг. IV в. у гуннов «страны масаха-гуннов» (обряд поклонения восходящему солнцу проводился на горе), у гуннов начала VI в. (заключение договора с Персией в 504 г. и обряд на победу проводились на вершине горы) (Гмыря, 2008 г. С. 185) и у тюрков в 627 г. (обряд приветствия византийского императора был исполнен приближенными кагана на горе вблизи Тифлиса) (Гмыря, 2007 а. С. 181–182).

В источниках нет явственных данных о восприятии населением «страны гуннов» такого значительного природного объекта ойкумены, как море, омывавшее восточные рубежи «страны гуннов», хотя оно, несомненно, было объектом поклонения. В них не освещены представления о форме «жизненного пространства», занимаемого племенами Прикаспия, хотя отмечено понятие о его географическом положении. Еще гунны начала VI в. в своем требовании к Персии увеличить им платежи за союзничество в два раза (504 г.) определяли места своего обитания как очень неблагоприятные: «...изгнаны богом в северо-западную страну» (Псевдо-Захария. Кн. 7. Гл. 3. С. 150). Алп-Илитвер местонахождение своей страны воспринимал как «...самый северный предел мира» (варианты: «пределы севера», «страна северян») (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLIV. Р. 169; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLIV. С. 210; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLIV. С. 133), куда достигло учение Христа. Указание на северное положение «страны гуннов», несомненно, также характеризует среду обитания как неблагоприятную в сравнении с югом. Эти представления обуславливались, видимо, климатическими условиями региона. По данным Мовсеса Каланкатуаци, в «стране гуннов» 6 месяцев «...свирепствовали зимние морозы» (вариант: «...дули страшные зимние ветры...») (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 197; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 126; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 159). Лето было «знойным и жарким», а в период созревания посевов и плодов случалась «засуха палящая» («засуха, иссу-

шающая землю») или шли «проливные дожди» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161).

В связи с вопросом о содержании понятия ойкумены в различных культурах интересно приведенное В. Вачковой античное представление о размерах обитаемого мира, просуществовавшее в Византии до XV в. В частности, земли к югу от Дуная воспринимались как его «западные части», а о территориях у Кавказа и Каспийского моря господствовали представления как о «воротах», «означающих предел мира, вне которого есть только хаос и уничтожение» (Вачкова, 2003. С. 247).

М. Ваклинова обратила внимание на сходство природной среды и климатических особенностей обитания гунно-булгарских племен в Прикаспии и праболгар на нижнем Дунае, считая, что «на выбор болгар при установлении на Балканах» оно оказало определенное влияние (Ваклинова, 2003. С. 73–91). На схожесть «жизненного ландшафта» хуннов Забайкалья и гуннов Прикаспия указал также С.Г. Боталов (Боталов, 2000. С. 61–62).

В «стране гуннов» сформировалось представление о ее центре, каковым в передаче албанского епископа Исраила выступала столица город Варачан (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164), воспринимаемая жителями как «наш город Варачан» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLII. С. 132; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLII. С. 207; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLII. Р. 167).

Жизненное пространство обитавшего в Прикаспии населения, в целом неблагоприятное и суровое, было сакрально освоено и в силу этого надежно. В его пределах находились культовые объекты – священная роща, святилище с храмами и скульптурами богов. Культовые объекты воспринимались как неотъемлемые составляющие мирообитания населения «страны гуннов». В понимании священнослужителей это были «наши капища и жертвенники отцами вашими построенные» (варианты: «капища кумиров наших»; «алтари наших храмов»); «капища ваших богов» (варианты: «капища богов наших»; «храмы наших богов»); «капища наших

богов» (вариант: «храмы наших богов» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161–162). В освоенное пространство Среднего мира были включены также священные объекты природы – Земля и Вода.

Сакральный мир Земли («страна гуннов») был населен людьми, воспринимаемыми в единстве, как «наш народ» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128) или «народ страны нашей» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161). Однако при этом в источнике постоянно отмечается неоднородность общества, в котором выделены: «...все сословие вельмож и простолюдинов гуннских...» (варианты: «...гунны-вельможи, азаты и рамки...»; «...все вельможи и простолюдины гуннов...») (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 194; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 125; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156); «...князь и весь его народ...» (варианты: «...князь и толпа народа...»; «...князь и его соотечественники...») (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XL. С. 194; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XL. С. 125; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XL. Р. 156); «...князь Алфилутвер с лагерем своим...» (варианты: «...князь Алп-Илитуер, его вельможи и многочисленные воины...»; «...принц Алп-Илитуер и его армия...») (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 198; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 127; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 160).

В сакральном пространстве «страны гуннов» обитали также священные животные – лошади. Епископ Израил обозначил их как «...ваши жертвенные животные...» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 164). Лошадь в «стране гуннов» была средством передвижения и добычи материальных ценностей и пленников в дальних походах, но главное, это было священное животное, приносимое в жертву богам, его кровь и мясо вкушались как жертвенная пища при проведении обрядов, скачки на конях были одним из ритуалов похоронно-поминального обряда.

У народа «страны гуннов» были и свои враги, определяемые также как «наши враги» («враги ваши») (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 200; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 161). Конкретно враги не обозначены, но, как показывает анализ данных, основные конфликты населения Прикаспия в IV–VII вв. происходили со странами Закавказья, сасанидским Ираном, Византией и Арабским халифатом (Гмыря, 1995. С. 187–206; 2002 а. С. 156–161; 2002 б. С. 166–173; 2002 в. С. 283–284; 2006 в. С. 60–69).

Мир «страны гуннов» Прикаспия в горизонтальной подсистеме космической структуры – это сакрально освоенное пространство с равнинным ландшафтом, имеющее конкретные границы на востоке, юге и западе (береговая линия моря, «ворота гуннов», «подошва гор»). Северная степная сторона как населенная этнически близкими племенами, вероятно, была открытой, незамкнутой (Гмыря, 2006 е. С. 14; 2007 г. С. 115).

Четких данных о вертикальной подсистеме космической структуры в религии «страны гуннов» нет. Однако представления о ней проявляются через обозначенную оппозицию «Небо–Земля» (Гмыря, 2006 е. С. 14–15). Верхний мир воспринимался в «стране гуннов» VII в. как священное Небо, как место пребывания бога Тенгри-хана (хан Неба) (Гмыря, 2008 б. С. 24). В пантеоне бог неба Тенгри-хан занимал господствующее положение, о чем свидетельствует ранжирование его образа приставкой «хан». Один из каганов Западнотюркского каганата носил имя Тенгри-хан. Верхний мир (Небо) был также обиталищем бога молнии и грома Куара, в нем находились и священные природные объекты Солнце и Луна.

Наиболее ярко представления о трехчастности мира дает образ главного священного дуба «страны гуннов», который во всех эпизодах повествования о религии «страны гуннов» выступает как наделенный гипертрофированными размерами, мощной кроной с обильной листвой. Символизируя собой вертикальную ось мира, соединяющую три сферы микрокосма, его крона, достигающая неба, ассоциировалась с Верхним миром (Небо), ствол, несущий в себе дополнитель-

ную символику коммуникатора (дорога на небо), связывался со Средним миром (Земля). Жертвенное животное – конь (копытное) также ассоциировалось со Средним миром (Гмыря, 2008 б. С. 24).

В Среднем мире рядом с людьми находилось обиталище богини Земли, каковым, как указывалось, могло быть чрево главного священного дуба, воспринимаемого в виде женской ипостаси – «мать всех других священных деревьев». Образ богини Земли был связан с мифическим персонажем Аспандиатом. В источнике отмечено, что каждое священное дерево в роще было посвящено определенному богу. Главное священное дерево, воспринимаемое как «мать» других священных деревьев, представлявших собой коммуникативные объекты, было посвящено мифическому персонажу Аспандиату, наделенному широким спектром функций (Гмыря, 2008 б. С. 23). Оппозиция проявляется в том, что главное священное дерево, представляемое в женской ипостаси (мать), было посвящено мифическому мужскому образу. Но, видимо, в мифологических сюжетах священный объект Древо–мать, возможное место пребывания богини Земли, было источником силы и мощи мифического персонажа Аспандиата. Эти его особые качества в повествовании о религии «страны гуннов» четко отмечены, более того, все его функции осуществлялись через эту силу и мощь (Гмыря, 1999 а. С. 182–192).

Ряд священных объектов и сил природы связывались как с Верхним, так и Средним мирами. Священный огонь, воспринимаемый как проявление (огонь) бога молнии и грома Куара, т.е. как сила небесной сферы, Верхнего мира, однако, в определенных обстоятельствах (удар молнии во время грозы) становился принадлежностью Среднего мира. Такого же характера были представления и о дождях. Обращение к богу молнии и грома о ниспослании дождей во время засух и о прекращении затяжных ливней свидетельствует о «небесной» принадлежности этого атрибута природы. Но при определенных условиях небесный дождь становился земным объектом (земля, насыщенная дождями; плоды и растения, наполненные влагой дождей).

Совершенно не раскрыты в источниках представления населения Прикаспия о Нижнем мире, хотя отмеченная зооморфная своеобразность некоторых атрибутов священнослужителей – подвески в виде змея (дракона), может указывать на наличие таких представлений.

Смерть в «стране гуннов» воспринималась как отрицательное явление. Самое сильное наказание за проступки, направленные на ослабление «страны гуннов», предусматривало смерть индивида, гибель его семьи и рода. Определенные действия (уничтожение культовых объектов), по представлениям, могли привести к гибели всей страны, а это рассматривалось как катастрофа. Разыгрываемые на поминках народные «игрища» (скачки, бои с оружием, борьба) символизировали, вероятно, противостояние сил бытия и небытия (жизнь–смерть). И заключение новых браков в семье и роду умершего по окончании похоронно-поминальных мероприятий могло пониматься как победа сил бытия в этом вселенском противостоянии (с рождением новых членов рода потеря возмещалась). Нижний мир в представлениях был миром антиподом земному бытию, и, учитывая обширность, разнообразие и хронологическую продолжительность похоронно-поминальных мероприятий, он в представлениях был не менее мощным, чем Верхний мир, обеспечивавший земную благодать «страны гуннов».

Мир богов «страны гуннов» был неотделим от мира людей (Гмыря, 2006 е. С. 15–16; 2007 г. С. 115–116). Как само место обитания социума воспринималось через понятие «наша земля», как сакрально освоенное пространство – роща священных деревьев, храмы, идолы – также считалось «нашим», так и персонажи пантеона богов подпадали под это определение. Священнослужители определяли их как «боги наши» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200–201; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161); «ваши настоящие боги» (варианты: «свои собственные (родные) боги») (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162); «наши великие боги» (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II.

Гл. ХLI. Р. 163; Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 202; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 129).

В религиозных представлениях четко обозначена идея традиционности ценностных ориентиров «страны гуннов». Так, указывается, что «родным богам» поклонялись «ваши предки и вы тоже», что храмы и алтари богов возвели «отцы ваши» (вариант: «отцы, цари и принцы»). А сами истоки верований отнесены к началу бытия далеких предков. Правитель «страны гуннов» отмечал в своем послании в Армению: «С самого начала сотворения земли предки наши почил в аду...» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLIV. С. 133). Варианты: «В начале бытия земли омраченные невежеством и туманом неведения отцы наши почил» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLIV. С. 210); «From the beginning of time our fathers, benighted by ignorance, darkness and fog, have slept» [С начала времени наши предки, погруженные во мрак неведения, темноты и густого тумана, находились во сне] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLIV. Р. 169). Автор повествования о религии в «стране гуннов» определял господствовавшие в ней религиозные воззрения как «религию его предков» (правителя Алп-Илитвера. – Л.Г.) (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. ХLI. Р. 160). Варианты: «отечественные верования» (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. ХLI. С. 128); «отеческая религия» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. ХLI. С. 199). По заключению А.К. Байбурина, «...для общества, ориентированного на такие традиционные формы регуляции как ритуал и обычай, действующие нормы и правила считаются унаследованными от предков и уже поэтому имеют императивный характер для любого члена группы» (Байбурин, 1993. С. 9).

Интересно определение в источнике и мифического прошлого – времени первопредков: «С самого начала сотворения земли...» (варианты: «В начале бытия земли...», «С начала времени...»). Е.М. Мелетинский подчеркивал, что «...мифическое время – это не просто предшествующее время, а особая эпоха первотворения, мифическое время, прарвремя (Ur-zeit), «начальные», первые времена, предшествующие началу отсчета эмпирического времени» (Мелетинский, 1976. С. 173), т.е. времени, основанном на опыте лю-

дей. В «стране гуннов», видимо, бытовал миф об этом «особом времени» (Мелетинский, 1976. С. 173), цитату из которого употребил Алп-Илитвер, характеризуя уровень духовного развития своих предков.

Включение пантеона богов в пространство, определяемое понятием «наше», отмечено в источниках у племен Прикаспия еще в 40-х гг. V в. (Гмыря, 2007 г. С. 115–116; 2008 г. С. 180–183). Мовсес Каланкатуаци, описав обряд по случаю победы (успешный набег на страны Закавказья номадов Северо-Восточного Кавказа в 440 г.), сообщил, что «царь росмосоков» отдал приказ принести в лагере жертвы «богам своим» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXX. С. 76; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63), упрекая «великого князя гуннов», принявшего христианство и не захотевшего провести языческий обряд «на победу», в том, что он оставил «...благородных богов своего народа...», и настаивая на принесении жертв «нашим богам» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXX. С. 77; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 63–64). Понятие «наши боги» противопоставлялось понятию «чужие боги». Царь росмосоков определял христианского бога как бога, «...которого мы не знаем» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. I. Гл. XXX. С. 77; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. I. Гл. XXX. С. 64). Священнослужители «страны гуннов» в 80-х гг. VII в. также противопоставляли своих «настоящих богов» христианскому Богу, которого воспринял Алп-Илитвер (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 162). Основным способом общения людей с богами считалось жертвоприношение и одаривание, которые делались через посредство культовых объектов – священные деревья, идолы, храмы и алтари. Связь богов с миром людей осуществлялась, по всей видимости, через богов путей, в обозначении которых проявилась их священная функция.

Мировоззрение населения «страны гуннов» было насыщено множеством понятийных оппозиций, задействованных во всех составляющих микрокосма: Небо – Земля, Тенгрихан – Куар, богиня Земли – Аспандиат, Солнце – Луна, Огонь – Вода, засуха – проливные дожди, холод – жара,

жизнь – смерть, блага – несчастья, добро – зло, наша страна – чужие страны, наши боги – чужие боги.

На основе данных письменных источников мировоззрение населения Прикаспийского Дагестана IV–VII в. реконструируется в виде относительно целостной картины мира, в которой главенствующее положение занимали «наши боги», наделенные разнообразными функциями, направленными на обеспечение благополучия «нашего народа» и «нашей страны». Превыше всех ценностных ориентиров было священное небо в образе бога неба Тенгри-хана. Важное место в религиозных воззрениях отводилось богу молнии и грома Куару и женскому божеству Земли. Бог Куар воспринимался как «спаситель» в неординарных ситуациях (засуха, проливные дожди), а богиня Земли как «защитница» при угрозе уничтожения культовых объектов. Священному персонажу Аспандиату придавалось большое значение в благополучном функционировании «страны гуннов» (Гмыря, 2006 е. С. 16).

Данные источников показывают, что «страна гуннов» воспринималась ее жителями не только как место их обитания, но и как родина, освященная традициями предков. Понятие родины в «стране гуннов» было многокомпонентным (Гмыря, 2007 г. С. 116). Оно включало представления о территории обитания в определенных границах, о ее центре, народе, ее населяющем, его предках и о богах, наделенных множеством разнообразных функций, направленных на обеспечение благополучия страны и народа. Благополучие страны понималось как изобилие ее материальных ценностей, победоносные войны с врагами, сохранность традиций (военных, религиозных и др.). Благополучие народа состояло в приросте его численности (размножение), социальной стабильности (отсутствие нищеты и бедности), сохранении жизни индивида, его семьи и рода (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 200–201; Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 128–129; Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. Р. 161–162).

Сущность образа родины, сложившегося в «стране гуннов», передана у Мовсеса Каланкатуаци через емкое понятие, определяющее происхождение ее правителя. Отмечая духовный подвиг Алп-Илитвера, искренно воспринявшего

новую для себя христианскую веру, Мовсес Каланкатуаци указывал: «...он со дня на день просвещался любовью Христа, делался келанным пристанищем святой веры, и из *земнородной отчизны* (курсив наш. – Л.Г.) стал сыном благодати Божией, и был ближайший к животворцу» (Мовсес Каланкатуаци I. Кн. II. Гл. XLI. С. 199). Варианты: «Приблизившись к животворящей жизни, он стал [достойным] сыном благодати Божьей, будучи *земнородным своей страны*» (курсив наш. – Л.Г.) (Мовсес Каланкатуаци II. Кн. II. Гл. XLI. С. 127); «This man of *earth-born parentage* became a son of the grace of God and a Kinsman of the life-giving life» [Этот человек *земного происхождения* (курсив наш. – Л.Г.) стал сыном милости божьей и приближенным к живительной жизни] (Мовсес Каланкатуаци III. Кн. II. Гл. XLI. P. 160). Представленное в изданиях по-разному понятие – сын «земнородной отчизны», «земнородный своей страны», «человек земного происхождения» – имеет одно смысловое содержание: возвращенный на земле своей страны, т.е. земли, освященной традициями предков. А это, несомненно, означает понятие «родина».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Религиозные представления и мировоззрение населения Прикаспийского Дагестана эпохи Великого переселения народов, как было показано, отражено в источниках наиболее полно, четко и последовательно для периода наивысшего расцвета «страны гуннов» (VII в.). Этот важный компонент идеологии предстает, по данным Мовсеса Каланкатуаци, как сложная, оформившаяся система, включавшая основные ценностные религиозные постулаты, сложившиеся в традицию.

Хронологические и типологические соответствия составу корпуса религиозных представлений населения «страны гуннов» 80-х гг. VII в. проявляются в пределах Прикаспийского Дагестана начиная с 30–40-х гг. IV в. Гунны «страны масаха-гуннов», поклоняясь восходящему солнцу, в 40-х гг. IV в. исполняли обряд на горе в «утренний час»; тюрки, задействованные в военной кампании в Закавказье в 626–629 гг., величали сына кагана «бог-солнце», он сам клялся «солнцем отца» своего; у жителей «страны гуннов» одним из ведущих культов был культ солнца (682 г.). Военно-религиозный обряд с разнообразными ритуалами существовал как развитое явление общественной жизни уже у гуннов «страны масаха-гуннов» (30–40-е гг. IV в.); жертвоприношение по случаю победоносной акции отмечено у номадов Северо-Восточного Кавказа и в 440 г.; в 504 г. гунны Прикаспия кропили на горе ароматами и мускусом раскаленные угли, моля о победе над превосходящими силами врага; также с богами связывалась победа в сражениях и в «стране гуннов» (682 г.).

Пантеон богов как сложившаяся структура священных персонажей впервые фиксируется в регионе с 40-х гг. V в. у гуннов, находившихся под властью «царя росмосоков»; в развитом виде с обозначением имен божеств и их функций

пантеон предстает в «стране гуннов» (682 г.). Наличие культовых объектов (храмов и скульптурных изображений богов) у кочевников Прикаспия отмечено в источниках также начиная с 40-х гг. V в. (гунны «царя росмосоков»); то же — у жителей «страны гуннов» (682 г.). Мемориальные сооружения в виде храмов известны и в середине VII в. (г. Беленджер), они были и в «стране гуннов» (682 г.).

Исполнение обряда жертвоприношений племенами Прикаспийского Дагестана отмечено начиная с 440 г. (принесение жертв по случаю успешной военной акции в Закавказье войсками царя росмосоков); принесение жертв богам зафиксировано у гуннов Прикаспия и в 504 г. (гунны, приносящие мускус и ароматы божеству, моля о победе над численно преобладающим врагом); жертвоприношение как развитый комплекс ритуалов широко практиковалось в «стране гуннов» (682 г.).

Обряд дачи клятвы при заключении международных соглашений фиксируется у племен региона с середины V в. (договор гуннов с армянами о совместных акциях против Персии в восстании 450–451 гг.); данные об исполнении подобного обряда относятся и к 504 г. (договор гуннов с персами о совместных выступлениях против Византии), и к 521/22 г. (договор царя гуннов Зилгивина с Византией об оказании ей военной помощи в борьбе с Персией); подобной клятвой подтверждалось заключение союзнического договора тюрков с Византией (626 г.) и соглашение царевича (шад) Западнотюркского каганата с католикосом Виро о передаче тюркам во владение Кавказской Албании (628 г.); Алп-Илитвер также клялся епископу Исраилу, подтверждая свое намерение бороться с проявлениями язычества в «стране гуннов» (682 г.).

Исполнение одного из ритуалов погребально-поминального обряда отмечено у савир Прикаспийского Дагестана в середине VI в.; в полном объеме этот обряд предстает уже как традиция в «стране гуннов» (682 г.).

Обряд приветствия иностранных правителей и посланников известен из практики тюрков (627 г.), когда каган и его войско исполнили такой обряд при встрече с императором Византии. Тождественный обряд был проведен правите-

лем «страны гуннов» по случаю прибытия в г. Варачан главы христианской миссии, посланника правителя Кавказской Албании епископа Исраила (682 г.).

Все остальные проявления языческих верований – обряды календарного цикла, защитные, социальные, посвященные, казни священнослужителей, поклонения луне, воде, огню, земле, священным деревьям, использование лошадей в качестве жертвенного животного – хронологически укладываются в рамки 50–80-х гг. VII в. Существование словенной организации священнослужителей также относится к этому времени.

Как отмечалось, свидетельства письменных источников о религиозных представлениях населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв. связаны с «варварскими» племенами, имевшими разные этнические обозначения, но воспринимаемыми авторами, писавшими о них, как население с однородными культурными традициями и образом существования, а именно – степняки, номады, прекрасные воители, склонные к грабительским набегам, и, конечно, язычники с необычными ритуалами. Поэтому большинство из названных в источниках фактов проявления религиозности в период с 30–40-х гг. IV в. до середины VII в. можно, несомненно, связать с религиозными устоями тюркоязычных кочевых племен Центральной Азии, периодически внедрявшихся в регион (гунны, болгары, тюрки, хазары).

Однако религия «страны гуннов» 80-х гг. VII в., несмотря на явные указания Мовсеса Каланкатуаци на «варварский» характер культуры его населения, не может быть воспринята однозначно. Анализ данных показывает, что мощный пласт религиозных воззрений степняков наложился на религиозные представления местного населения Прикаспия. Вычленить из комплекса религиозных представлений «страны гуннов» конца VII в. проявления верований местного населения чрезвычайно сложно. Население Прикаспийского Дагестана в догуннскую эпоху испытало сильное влияние идеологии ираноязычных племен. Около 500 лет (II в. до н.э. – IV в. н.э.) в Прикаспийском Дагестане господствовали сарматские племена. Значительная часть региона долгое время находилась и под мощным воздействием

государственной идеологии сасанидского Ирана, в политической зависимости от которого до середины VII в. находились территории, расположенные к югу от Дербента, включая и сам город-крепость. Тюркоязычные племена (гунны, болгары, тюрки) в своем долговременном продвижении из Азии в Европу также восприняли некоторые религиозные постулаты ираноязычных народов Средней Азии, чья идеология в свою очередь долгое время находилась под воздействием сасанидского Ирана.

Культурологическое определение проявлений религиозности населения «страны гуннов» во второй половине VII в. может быть продуктивно в силу названных обстоятельств при сопоставлении всего комплекса верований с таковым тюркоязычных народов предшествующих эпох, а также с синхронным комплексом последующего времени. Важными являются также поиски особенностей ритуалов, могущих продемонстрировать особенности религиозных традиций населения Прикаспия догуннской эпохи. Как отмечалось, надежно установлена тождественность религиозных представлений тюрков VI–IX в., населения «страны гуннов» (VII в.) и болгар Первого Болгарского царства (VIII–IX вв.) (С.Г. Кляшторный). Основными ценностными ориентирами идеологии тюркоязычных народов признаются поклонение священному Небу в образе бога Тенгри, важность функций богини плодородия Умай, бога подземного мира Эрлика и богов дорог, а также священного образа Земля–Вода. При схожести в целом религиозных представлений населения «страны гуннов» VII в. и религий других тюркоязычных народов раннего средневековья исследователи, как указывалось, отмечают сильное влияние на них идеологии сасанидского Ирана, проявившейся в наименованиях бога молнии и грома Куара и священного персонажа Аспандиата.

Несомненно, идеология местного населения Прикаспийского региона догуннской эпохи просматривается в религии «страны гуннов» VII в. в обрядах календарного цикла (вызов дождя и солнца) и поклонении богу молнии и грома Куару. Связь бога Куара с земледельческой деятельностью населения в источнике проступает явственно. В представлениях населения это был спаситель, от благосклонности ко-

торого зависело благосостояние страны. Видимо, в догуннский период истории это божество было главным в пантеоне местного населения, но с распространением в регионе религии тюркоязычных племен (гуннов, болгар, тюрков), верховным божеством которых являлся бог неба Тенгри (у каспийских гуннов Тенгри-хан), положение бога молнии и грома Куара в стратификации пантеона изменилось. Главенство одного из богов в пантеоне «страны гуннов» четко не выявляется, хотя опосредованно просматривается приоритет Тенгри-хана. Культ Тенгри-хана являлся в «стране гуннов» официальным культом. Идеология местного населения просматривается в синкретических верованиях населения Прикаспия и в образе культурного героя – богатыря Аспандиата, культ которого, по всей вероятности, был культом широких народных масс. В какой-то степени его культ по значимости в системе верований каспийских гуннов соперничал с культом Тенгри-хана. Возможно, что образ богатыря Аспандиата когда-то был наделен функциями божества, но с внедрением идеологии тюркоязычных кочевников его статус был сведен до уровня героя-первопредка. Однако его почитание все еще занимало важное место в религиозных представлениях населения «страны гуннов» 80-х гг. VII в., т.к. его функции были достаточно обширными и положительно направленными.

Дискуссионным является вопрос о культурной принадлежности культа священных деревьев в «стране гуннов» и особенно культа главного священного дуба. Формальный подход в оценке этого культурологического явления, как отмечалось, приводит к его определению как проявления местного (кавказского) язычества, обусловленного земледельческой деятельностью населения. Однако культ высоких деревьев, как было показано, свойственен и тюркоязычным народам раннего средневековья, они также посвящали высокие деревья богам, наделяя их коммуникативными функциями. Как показывает анализ данных, культ главного священного дерева и других высоких деревьев оформился в своем завершенном виде в «стране гуннов» в узкий хронологический период (VII в.). Он может быть связан с процессами усиления центральной власти в лице ве-

ликого князя. Поклонение неплодоносящему дереву, не игравшему сколько-нибудь значимой роли в хозяйственной жизни социума, носит абстрактный характер, сопряженный как с представлениями о структуре мира, его центральной оси и месте в нем богов и людей, так и с идеями плодородия в широком его понимании. Основополагающий культ священного дерева, напрямую связанный с культом небесной сферы, являлся, по существу, структурной основой господствовавшей идеологии. В силу этого он должен был обладать стойкостью и слабой изменчивостью. Древопоклонение населения «страны гуннов» не может быть объяснено только через земледельческую деятельность местного кавказского населения. Придав священному дереву статус главного символа религиозных воззрений «страны гуннов», княжеский род тем самым привел господствовавшую идеологию в строгую и обоснованную систему миропорядка, освященную традициями, в котором было закреплено верховенство бога Неба Тенгри-хана, а значимость правителя страны как гаранта ее стабильности усилена.

Идеология тюрков раннего средневековья просматривается в мировоззрении населения «страны гуннов» Прикаспия наиболее отчетливо. Пантеон богов «страны гуннов» был сформирован в основном из древнетюркских мифических персонажей – бога Неба Тенгри-хана, богини Земли, богов путей, божеств воды, солнца, луны и др., небожители иных культурных традиций лишь дополняли его.

Характер культовых объектов (храмы, идолы) «страны гуннов» также демонстрирует приверженность ее населения к ценностям составляющим религии тюркоязычных племен, сложившейся еще в хуньскую эпоху (С.Г. Кляшторный).

В погребальной обрядности (годовой цикл поминальных мероприятий) тюркоязычные племена Прикаспийского Дагестана почти полностью сохранили многовековые традиции, сложившиеся на просторах центрально-азиатской прародины. Специфический характер поминальных мероприятий (плачи, самоистязания, скачки, борьба, состязания с мечами, эротические игры, пляски, брачные обряды) находит прямые аналогии в религиозной практике тюркоязыч-

ных племен в поясе степей Евразии на протяжении почти тысячелетия.

Несмотря на синкретический характер идеологии населения Прикаспийского Дагестана 80-х гг. VII в., она предстает оформившейся в определенную систему мировоззренческих постулатов, отражавших социально-экономическое, этнокультурное и политическое развитие «страны гуннов». Стратификация пантеона богов и культовая иерархия сословной организации священнослужителей соответствовали социальной стратификации общества. Характер функций богов и объектов поклонения отражал потребности полиэтнического населения, а многофункциональная деятельность религиозных деятелей была направлена на их удовлетворение.

Несмотря на могущество и возросшее материальное состояние священнослужителей «страны гуннов», контроль над идеологией осуществлялся верховным правителем — великим князем. Христианская реформа, проведенная в 682 г. Алп-Илитвером, была направлена не только на укрепление его власти и экономического могущества, она по существу явилась актом перераспределения экономического потенциала, политического и идеологического приоритета внутри родоплеменной верхушки феодализирующейся знати.

Пространство обитания племен «страны гуннов», ограниченное территорией Прикаспийского Дагестана, к VII в. оформилось в идеологическое понятие «земнородной отчизны», ставшей миром земного пребывания потомков древних кавказцев, ираноязычных скотоводов-номадов и многочисленных подразделений тюркоязычных племен времени Великого переселения народов.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Агафий – Агафий. О царствовании Юстиниана / Пер., статья и прим. М.В. Левченко. М.; Л., 1953.

Ал-Балазури – Из сочинения Баладзори «Книга завоевания стран» / Пер. П.К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку, 1927. Вып. III.

Ал-Истахри – Ал-Истахрий. Из «книги путей и царств» // Караулов Н.А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане. СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. XXIX.

Ал-Йа'куби – Я, Куби. История / Пер. П.К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку, 1927. Вып. IV.

Ал-Куфи I – Дорн Б. Известия о хазарах восточного историка Табари, с отрывками из Гафис-Абру, Ибн-Алзем-Эль-Куфи и др. / Пер. с нем. П. Тяжелова // ЖМНП. СПб., 1844. август.

Ал-Куфи II – Абу Мухаммад Ахмад Ибн А'сам ал-Куфи. Книга завоеваний (Извлечения по истории Азербайджана VII–IX вв.) / Пер. З.М. Бунятова. Баку, 1981.

Ал-Куфи III – Ал-Куфи «Китаб ал-Фатух» («Книга завоеваний») / Пер. Н. Гараевой // [История татар..., 2002. Приложение 10].

Ал-Масуди I – Масуди. Из книги «Луга золота и рудники драгоценных камней» / Пер. Н.А. Караулова // Караулов Н.А. Сведения арабских географов IX–X веков о Кавказе, Армении и Азербейджане. СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. XXXVIII.

Ал-Масуди II – Масуди. Мурудж ад-Дзахаб (Россыпи золота) (Глава XVII) / Пер. В.Ф. Минорского // [Минорский, 1963].

Аммиан Марцеллин I – Аммиан Марцеллин. История / Пер. В.В. Латышева // Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. II. Латинские писатели. СПб., 1906. Вып. 2.

Аммиан Марцеллин II – Аммиан Марцеллин. История / Пер. Ю.А. Кулаковского. Киев, 1908. Вып. III.

Аммиан Марцеллин III – Аммиан Марцеллин. История / Пер. В.В. Латышева // ВДИ. 1949. № 3.

Аммиан Марцеллин IV – Аммиан Марцеллин. История / Пер. Ю.А. Кулаковского. Вып. III // [История татар..., 2002. Приложение 6].

Армянская география I – Армянская география VII в. по Р.Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому) / Пер. К.П. Патканова. СПб., 1877.

Армянская география II – Патканов К. Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому // ЖМНП. 1883. Март.

Ат-Табари I – Шихсиадов А.Р. Книга ат-Табари «История посланников и царей» о народах Северного Кавказа // Памятники истории и литературы Востока. М., 1986.

Ат-Табари II – Ат-Табари «История пророков и царей» / Пер. Н. Гараевой // [История татар..., 2002. Приложение 10].

Барбаро и Контарини о России. Л., 1971.

Бичурин, 1950 – Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Отделения I, II, VI. М.; Л., 1950. Т. I.

Вардан Великий – Всеобщая история Вардана Великого / Пер. Н. Эммина. М., 1861.

Гадательная книжка – Гадательная книжка / Пер. С.Е. Малова // [Малов, 1951].

Геродот I – Геродот. Истории / Пер. Е.А. Бессмертного // Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Ч. I. Греческие писатели. СПб., 1983. Вып. 1.

Геродот II. – Геродот. Истории / Пер. Е.А. Бессмертного // Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб., 1992.

Дербенд-наме I – «Дербенд-наме» / Пер. А.Р. Шихсаидова // Восточные источники по истории Дагестана (сборник статей и материалов). Махачкала, 1980.

Дербенд-наме I а – «Дербенд-наме» / Пер. А.Р. Шихсаидова // Мухаммед Аваби Акташи. Махачкала, 1992.

Дербенд-наме II – Акташи Мухаммед Аваби. Дербенд-наме (Петербургский список) / Пер. Г.М.-Р. Оразаева. Махачкала, 1992.

Дербенд-наме III – Дербенд-наме (Румянцевский список) / Пер. Г.М.-Р. Оразаева // Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М. 1993.

Евсевий Иероним I – Евсевий Иероним. Письмо 107. К Лэте / Пер. В.В. Латышева // Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. II. Латинские писатели. СПб., 1906. Вып. 2.

Евсевий Иероним II – Евсевий Иероним. Письмо 107. К Лэте / Пер. В.В. Латышева // ВДИ. 1949. № 4.

Егише I – История Егише Вардапета. Борьба христианства с учением зороастровым в пятом столетии в Армении / Пер. П. Шаншиева. Тифлис, 1853.

Егише II – Егише. О Вардане и войне армянской / Пер. И.О. Орбели. Ереван, 1971.

Ибн ал-Асир I – Из «Тарих ал-Камиль» (полный свод истории) Ибн ал-Асира / Пер. П.К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку, 1940.

Ибн ал-Асир II – Ибн ал-Асир «Ал-Китаб ал-Камил Фи-т-тарих» («Совершенная книга по истории») / Пер. Н. Гараевой // [История татар..., 2002. Приложение 10].

Ибн ал-Факих – Ибн ал-Факих. Из «Книги о странах» / Пер. Н.А. Караулова // Караулов Н.А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане. СМОМПК. Тифлис, 1902. Вып. XXXI.

Ибн Русте I – Из «Книги драгоценных камней», сочинения Абу-Али Ахмед-ибн-Омар-ибн-Рустэ / Пер. Н.А. Караулова // Караулов Н.А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербейджане. СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. XXXII.

Ибн Русте II – Ибн Руста. Ал-А'лак ан-нафиса / Пер. В.Ф. Минорского // [Минорский, 1963].

Ибн Кутейба – Ибн Кутейба. Фрагмент из «Handbuch der Geschichte» / Пер. А.Н. Генко // [Генко, 1941].

Ибн Фадлан – Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956.

Иешу Стилит – Хроника Иешу Стилита. Летописная повесть о несчастиях, бывшие в Эдессе, Амиде и во всей Месопотамии / Пер. Н. Пигулевской // [Пигулевская, 1940].

Иоанн Эфесский – История Иоанна Эфесского / Пер. Н.В. Пигулевской // [Пигулевская, 1941].

Иордан – Иордан. О происхождении и деяниях гетов. *Getica* / Пер., комм. Е.Ч. Скржинской. М., 1960.

Иосиф – Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Краткая редакция // Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.

Киракос – Киракос Гандзакечи. История Армении / Пер., предис. и прим. Л.А. Ханларяна. М., 1976.

Клавдий Клавдиан I – Клавдий Клавдиан. На Руфина. Книга I / Пер. В.В. Латышева // Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. II. Латинские писатели. СПб., 1906. Вып. 2.

Клавдий Клавдиан II – Клавдий Клавдиан. На Руфина. Книга I / Пер. В.В. Латышева // ВДИ. 1949. № 4.

Махабхарата – Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или книга о жертвоприношении коня / Пер., комм. Я.В. Васильева, С.Л. Невелевой. СПб., 2003.

Менандр Византиец. – В. Мендора Византийца продолжение истории Агафиевой / Пер. С. Дестуниса // Византийские историки. СПб., 1860.

Мовсес Каланкатуаци I – История агван Мойсея Каганкатуаци, писателя X века / Пер. К. Патканьян. СПб., 1861.

Мовсес Каланкатуаци II – Мовсес Каланкатуаци. История страны Алуанк / Пер., предис. и комм. Ш.В. Смбатяна. Ереван, 1984.

Мовсес Каланкатуаци III – The History of the caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranci // Translated by C.J.F. Dowsett. L., 1961.

Моисей Хоренский I – Армянская история, сочиненная Моисеем Хоренским с кратким географическим описанием древней Армении / Пер. Иосифа Ионнесова. СПб., 1809. Ч. II.

Моисей Хоренский II – История Армении Моисея Хоренского / Пер. Н. Эмина. М., 1858.

Моисей Хоренский III – История Армении Моисея Хоренского / Пер., прим. Н.О. Эмина. М., 1893.

Мхитар Гош – Мхитар Гош. Албанская хроника / Пер., комм. З.М. Бунятова. Баку, 1960.

Никифор – Патриарх Никифор. Бревиарий / Пер. и комм. И.С. Чичурова // [Чичуров, 1980].

Памятник Кюль-тегина I – Памятник в честь Кюль-тегина. Малая надпись / Пер. С.Е. Малова // [Малов, 1951].

Памятник Кюль-тегина II – Памятник в честь Кюльтегина. Большая надпись / Пер. С.Е. Малова // [Малов, 1951].

Памятник Тоньюкука – Памятник в честь Тоньюкука / Пер. С.Е. Малова // [Малов, 1951].

Приск Панийский I – Приск Панийский. Готфская история / Пер. В.В. Латышева // Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. Греческие писатели. СПб., 1900. Вып. 3.

Приск Панийский II – Приск Панийский. Готская история / Пер. В.В. Латышева // ВДИ. 1948. № 4.

Приск Панийский III – Приск Панийский. Готская история / Пер. В.В. Латышева // [История татар..., 2002. Приложение 7].

Прокопий Кесарийский I а – Прокопия Кесарийского «История войн римлян с персами» в двух книгах / Пер. С. Дестуниса. Кн. I. СПб., 1876.

Прокопий Кесарийский I б – Прокопия Кесарийского «История войн римлян с персами». Кн. II. СПб., 1880.

Прокопий Кесарийский II – Прокопий из Кесари. Война с готами / Пер. С.П. Кондратьева. М., 1950.

Псевдо-Дионисий Телльмахрский – «Хроника псевдо-Дионисия». Часть III. Фрагмент / Пер. Н.В. Пигулевской // [Пигулевская, 1941].

Псевдо-Захария – Хроника Захарии Ритора (Главы, относящиеся к гражданской истории) / Пер. Н. Пигулевской // [Пигулевская, 1941].

Путешествие Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 г. // Записки императорского Новороссийского ин-та. Одесса, 1867. Т. 1.

Себеос – История императора Иракла, сочинение Епископа Себеоса, писателя VII века / Пер. К. Патканьян. СПб., 1862.

Страбон – Страбон. География в 17 книгах / Пер. С.А. Стратановского. М, 1964.

Фавстос Бузанд – История Армении Фавстоса Бузанда / Пер., комм. М.А. Геворгяна под редакцией С.Т. Еремяна // Памятники древнеармянской литературы. I. Ереван, 1953.

Феофан Византиец – Выписки из истории Феофана / Пер. С. Дестуниса // Византийские историки. СПб., 1860.

Феофан Исповедник I – Летопись Византийца Феофана от Диоклитиана до царей Михаила и сына его, Феофилакта / Пер.

В.И. Оболенского и Ф.А. Терновского // Чтения ОИДР. М., 1884.

Феофан Исповедник II – Феофан Исповедник. Хронография / Пер., комм. И.С. Чичурова // [Чичуров, 1980].

Феофилакт Симокатта – Феофилакт Симокатта. История / Пер. С.П. Кондратьева. М., 1957.

Фирдоуси – Фирдоуси. Шахнаме. ТТ. I–IV. М., 1957–1969.

Халифа б. Хаййат I – Бейлис В.М. Сообщения Халифы Ибн Хаййата ал-Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. Памяти чл.-корр. РАН А.П. Новосельцева. М., 2000.

Халифа б. Хаййат II – Халифа б. Хаййат. «Тарих» («История») / Пер. Н. Гараевой // [История татар..., 2002. Приложение 10].

Якут – Якут. Фрагмент из «Географического словаря» / Пер. А.Н. Генко // [Генко, 1941].

Mahtud al-Kaşġari. Divanъ Lцgat-it-turk. С. III. Ankara, 1941.

Исследования

Абаев, 1958 – Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958.

Абегиан, 1948 – Абегиан М. История древнеармянской литературы. Т. 1. Ереван, 1948.

Абрамзон, 1968 – Абрамзон С.М. О пережитках ранних форм брака у киргизов (К вопросу о генезисе институтов левирата и сорората) // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968.

Абрамзон, 1971 – Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историкокультурные связи. Л., 1971.

Агаширинова, 1978 – Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. XIX – начало XX вв. М., 1978.

Агларов, 1998 – Агларов М.А. Тюркский «прессинг» на Восточном Кавказе // Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Этногенетические исследования. Махачкала, 1998.

Адонц, 1908 – Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. СПб., 1908.

Адонц, 1971 – Адонц Н. Армения в эпоху Юстиниана. Ереван, 1971.

Акопян, 1987 – Акопян А.А. Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках. Ереван, 1987.

Алексеев, 1980 – Алексеев М.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алимова, 1977 – Алимова Б.М. Брак и свадебные обычаи кумыков в прошлом и настоящем (конец XIX–XX в.) // Автореф. дис. канд. истор. наук. М., 1977.

Алимова, 1992 – Алимова Б.М. Табасаранцы. XIX – начало XX в. Махачкала, 1992.

Алимова, Булатов, Сефербеков, 2000 – Алимова Б.М., Булатов Б.Б., Сефербеков Р.И. Из истории духовной культуры табасаранцев (традиционные верования, обычаи и обряды). Махачкала, 2000.

Алиханова, 1978 – Алиханова А.А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа. Махачкала, 1978.

Антонова, 1984 – Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.

Артамонов, 1936 – Артамонов М.И. Очерки древнейшей истории хазар. Л., 1936.

Артамонов, 1962 – Артамонов М.И.. История хазар. Л., 1962.

Артамонов, 2002 – Артамонов М.И. История хазар. СПб., 2002.

Арутюнян, 1994 – Арутюнян С.Б. Спандарамет // МНМ. М., 1994. Т. 2.

Арутюнян, 2000 – Арутюнян С.Б. Вишапы // МНМ. М., 2000. Т. 1.

Байбурин, 1993 – Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Банников, 2006 – Банников К.Л. Зачем кочевнику недвижимость? Пространственное восприятие номадов в ситуации перехода к оседлости // Полевые исследования ин-та этнологии и антропологии. 2004. М., 2006.

Бартольд, 1963 а – Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч. М., 1963. Т. I.

Бартольд, 1963 б – Бартольд В.В. Место Прикаспийских областей в истории мусульманского мира. Соч. М., 1963. Т. II. Ч. I.

Бартольд, 1973 – Бартольд В.В. К вопросу о происхождении «Дербенд-наме». Соч. М., 1973. Т. VIII.

Басилов, 1993 а – Басилов В.Н. Геомантия // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып. 5.

Басилов, 1993 б – Басилов В.Н. Служители культа // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып. 5.

Басилов, 1994 а – Басилов В.Н. Тюркоязычных народов мифология // МНМ. М., 1994. Т. 2.

Басилов, 1994 б – Басилов В.Н. Умай // МНМ. М., 1994. Т. 2.

Басилов, 2000 а – Басилов В.Н. Тюркоязычных народов мифология // МНМ. М., 2000. Т. 2.

Басилов, 2000 б – Басилов В.Н. Умай // МНМ. М., 2000. Т. 2.

Безертинов, 2000 – Безертинов Р. Тегрианство – религия тюрков и монголов. Набережные Челны, 2000.

Бенцинг, 1986 – Бенцинг И. Языки гуннов, дунайских и волжских болгар / Пер. с нем. В.Г. Гузеева // Зарубежная тюркология. Древние тюркские языки и литературы. М., 1986. Вып. I.

Бернштам, 1951 – Бернштам А.Н. Очерк истории гуннов. Л., 1951.

Библейский словарь. 1989 – Библейский словарь. Энциклопедический словарь: составил Эрик Нюстрем / Пер. И.С. Свенсона. Торонто, 1989.

Биджиев, 1993 – Биджиев Х.Х. Тюрки Северного Кавказа. Черкесск, 1993.

Большаков, 1993 – Большаков О.Г. История Халифата. II. Эпоха великих завоеваний (633–656). М., 1993.

Большаков, 1998 – Большаков О.Г. История Халифата. III. Между двух гражданских войн (656–696). М., 1998.

Большой англо-русский словарь, 1972 – Большой англо-русский словарь. Под ред. И.Р. Гальперина. В 2-х т. М., 1972.

Боталов, 2000 – Боталов С.Г. Номады. Челябинск, 2000.

Брагинский, 2000 а – Брагинский И.С. Исфандияр // МНМ. М., 2000. Т. 1.

Брагинский, 2000 б – Брагинский И.С. Рустам // МНМ. М., 2000. Т. 2.

Брыкина, Горбунова, 1999 – Брыкина Г.А., Горбунова Н.Г. Фергана // Археология. Средняя Азия и Дальний Восток в эпоху средневековья. Средняя Азия в раннем средневековье. М., 1999.

Буданова, 2000 – Буданова В.П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М., 2000.

Булатов, Лугуев, 1999 – Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Духовная культура народов Дагестана в XVIII–XIX вв. (аварцы, даргинцы, лакцы). Махачкала, 1999.

Булатова, 1988 – Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX века. Л., 1988.

Буниятов, 1965 – Буниятов З.М. Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965.

Вербицкий, 1893 – Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.

Виппер, 1998 – Виппер Р.Ю. Последний век империи // Гумилев Л.Н. Соч. История народа хунну. Приложение. «Диалог источников». М., 1998. Т. 9.

Войтов, 1996 – Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М., 1996.

Всемирная энциклопедия... 2004 – Всемирная энциклопедия: Мифология. Гл. ред. М.В. Адамчик. Минск, 2004.

Габуев, 1998 – Габуев Т.А. Аланы-скифы Клавдия Птолемея и аланы-массагеты Аммиана Марцеллина // Историко-археологический альманах. Армавир; М., 1998. Вып. 4.

Гаджиев, 1980 – Гаджиев Г.А. Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980

Гаджиев, 1991 – Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991.

Гаджиев, 1990 – Гаджиев М.С. К локализации Варачана // Тез. докл. XVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Ставрополь, 1990.

Гаджиев, 1995 – Гаджиев М.С. О местоположении Варачана // РА. 1995. № 2.

Гаджиев, 1998 – Гаджиев М.С. К исторической географии Кавказской Албании (в контексте миссии епископа Исраила) // Древности Северного Кавказа. Махачкала, 1998.

Гаджиев, 2001 – Гаджиев М.С. Миссия епископа Исраила и вопросы исторической географии Кавказской Албании // Северный Кавказ: историко-археологические очерки и заметки. М., 2001.

Гаджиев, Давудов, Шихсаидов, 1996 – Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996.

Гаджиева, 1959 – Гаджиева С.Ш. Брак и свадебные обряды кумыков в XIX – начале XX в. // УЗ ИИЯЛ Даг. ФАН СССР. 1959. Т. VI.

Гаджиева, 1961 – Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961.

Гаджиева, 1985 – Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 1985.

Гаджиева, 2000 – Гаджиева С.Ш. Кумыки. Историческое прошлое, культура, быт. Кн. I. Махачкала, 2000.

Гаджиева, 2005 – Гаджиева С.Ш. Кумыки. Историческое прошлое, культура, быт. Кн. II. Махачкала, 2005.

Гаджиева, Аджиев, 1980 – Гаджиева С.Ш., Аджиев А.М. Похоронный обряд и причитания кумыков // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980.

Гадло, 1979 – Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979.

Гадло, 1980 – Гадло А.В. Религиозная реформа в «стране гуннов» в VII в. как выражение социального конфликта периода становления классового общества // Тез. докл. Генезис, основные этапы, общие пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа. Махачкала, 1980.

Гадло, 1986 – Гадло А.В. Основные этапы и тенденции этносоциального развития этнических общностей Северного Кавказа в период раннего средневековья // Вестник ЛГУ. Сер. 2. Л., 1986. Вып. 1.

Гамкрелидзе, Иванов, 1984 – Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984.

Гараева, 2002 – Гараева Н. Сведения арабских и персидских историков о походах к северу от Дербента (22/642–643 и 119/737 гг.) // [История татар..., 2002. Приложение 10].

Генко, 1941 – Генко А.Н. Арабский язык и кавказоведение // Труды Ин-та востоковедения. М.; Л., 1941. № XXXVI.

Геюшев, 1984 – Геюшев Р.Б. Христианство в Кавказской Албании (по данным археологии и письменных источников). Баку, 1984.

Гиббон, 1997 – Гиббон Эдуард. Закат и падение Римской империи. М., 1997. Т. IV.

Гмыря, 1979 – Гмыря Л.Б. Социальный состав гуннского общества (VI–VII вв. н.э.) // Тез. докл. II Конференция молодых ученых Даг. ФАН СССР. Махачкала, 1979.

Гмыря, 1980 а – Гмыря Л.Б. «Царство гуннов» (савир) в Дагестане IV–VII вв. н.э.): Дис... канд. ист. наук. М., 1980.

Гмыря, 1980 б – Гмыря Л.Б. Языческие культы у гуннов Северо-Восточного Кавказа // Тез. докл. X «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. М., 1980.

Гмыря, 1980 в – Гмыря Л.Б. Столовая керамика Андрей-уальского городища: (типология и стратиграфия) // Средневековые древности евразийских степей. М., 1980.

Гмыря, 1980 г – Гмыря Л.Б. Некоторые сведения о гуннах в Дагестане // Древние и средневековые археологические памятники Дагестана. Махачкала, 1980.

Гмыря, 1980 д – Гмыря Л.Б. Об общественных отношениях у гуннов Северо-Восточного Кавказа VI–VII вв. н.э. // Тез. докл. Регион. научн. конф. Генезис, основные пути и особенности развития феодализма у народов Северного Кавказа. Махачкала, 1980.

Гмыря, 1986 – Гмыря Л.Б. Языческие культы у гуннов Северо-Восточного Кавказа // Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. Махачкала, 1986.

Гмыря, 1988 – Гмыря Л.Б. Об общественных отношениях у гуннов Северо-Восточного Кавказа VI–VII вв. н.э. // Развитие феодальных отношений у народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988.

Гмыря, 1993 – Гмыря Л.Б. Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Могильники. Махачкала, 1993.

Гмыря, 1994 а – Гмыря Л.Б. Письменные свидетельства о Прикаспийском Дагестане времени Великого переселения народов // Тез. докл. XIII «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Кисловодск, 1994.

Гмыря, 1994 б – Гмыря Л.Б. О связях населения Прикаспийского Дагестана в эпоху Великого переселения народов //

Тез. докл. Научная сессия, посвященная итогам экспедиционных исследований ин-тов ИАЭ и ЯЛИ в 1992–1993 гг. Махачкала, 1994.

Гмыря, 1995 – Гмыря Л.Б. Страна гуннов у Каспийских ворот. Махачкала, 1995.

Гмыря, 1996 – Гмыря Л.Б. Культурно-историческая ситуация Прикаспийского Дагестана в раннем средневековье // Тез. докл. Новые исследования дагестанских историков: Материалы научной конференции, посвященной итогам научно-исследовательской деятельности ИИАЭ ДНЦ РАН за 1990–1995 гг. Махачкала, 1996.

Гмыря, 1997 – Гмыря Л.Б. Проблема гуннов Прикаспия в историографии Северного Кавказа // Тез. докл. Научная конференция: Современное состояние и перспективы развития исторической науки Дагестана и Северного Кавказа: актуальные проблемы. Махачкала, 1997.

Гмыря, 1999 а – Гмыря Л.Б. Образ мифического богатыря Аспандиата в мировоззрении населения «страны гуннов» // Кавказ и древний Восток. Сб. статей. Махачкала, 1999.

Гмыря, 1999 б – Гмыря Л.Б. Поминальные обряды населения Прикаспийского Дагестана времени Великого переселения народов (IV–VIII вв.) // Тез. докл. Археологическая конференция Кавказа. II. Кавказ и степной мир в древности и средние века. Материалы международной научной конференции. Махачкала, 1999.

Гмыря, 2000 а – Гмыря Л.Б. Поминальные обряды населения Прикаспийского Дагестана времени Великого переселения народов (IV–VIII вв.) // Кавказ и степной мир в древности и средние века. Материалы международной научной конференции. Махачкала, 2000.

Гмыря, 2000 б – Гмыря Л.Б. Этапы христианизации населения Западного Прикаспия (IV–VIII вв. н.э.) // Тез. докл. XXI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Кисловодск, 2000.

Гмыря, 2001 – Гмыря Л.Б. Одевание служителей языческих культов в «стране гуннов» Прикаспия // Культуры Евразийских степей второй половины I тыс. н.э. Материалы III Международной археологической конференции. Самара, 2001.

Гмыря, 2002 а – Гмыря Л.Б. Гунны на Северном Кавказе // [История татар..., 2002].

Гмыря, 2002 б – Гмыря Л.Б. Наследники гуннов в степях юго-восточной Европы: савиры, авары // [История татар..., 2002].

Гмыря, 2002 в – Гмыря Л.Б. Хазары на Кавказе // [История татар..., 2002].

Гмыря, 2002 г – Гмыря Л.Б. Обряд «вызова дождя» в стране гуннов Прикаспия в VII в. н.э. по данным армянских и арабских источников // Древнетюркский мир: история и традиции. Материалы конференции. Казань, 2002.

Гмыря, 2002 д – Гмыря Л.Б. Религия древнего населения Дагестана: комплексный подход в исследовании. Годичная научная сессия ДНЦ РАН. Махачкала, 2002.

Гмыря, 2003 а – Гмыря Л.Б. Религия древнего населения Дагестана: история изучения и перспективы исследования // Тез. докл. Научная сессия. Историческая наука Дагестана: сегодня и завтра. Махачкала, 2003.

Гмыря, 2003 б – Гмыря Л.Б. Христианство в истории «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана. IV–VIII вв. // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 933.

Гмыря, 2006 а – Гмыря Л.Б. Явление двоеверия в среде несвободного населения «страны гуннов» Прикаспия (VI–VII вв.) // Вестник Ин-та ИАЭ ДНЦ РАН. 2006. № 1.

Гмыря, 2006 б – Гмыря Л.Б. Атрибуты раннехристианских погребений с территории Дагестана (VII в.) // Вестник Ин-та ИАЭ ДНЦ РАН. 2006. № 1.

Гмыря, 2006 в – Гмыря Л.Б. Тюркские народы Северного Кавказа // [История татар..., 2006].

Гмыря, 2006 г – Гмыря Л.Б. Адаптационные поведенческие механизмы христианского населения (пленников и рабов) «страны гуннов» Прикаспия (VI–VII вв.) // Взаимодействие народов Евразии в эпоху Великого переселения народов. Материалы международного научного симпозиума и международной научно-практической конференции. Ижевск, 2006.

Гмыря, 2006 д – Гмыря Л.Б. Внедрение христианской символики в систему языческих верований населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана // Взаимодействие народов Евразии в эпоху Великого переселения народов. Материалы международного научного симпозиума и международной научно-практической конференции. Ижевск, 2006.

Гмыря, 2006 е – Гмыря Л.Б. Образ мира в представлениях населения Прикаспийского Дагестана IV–VII вв. // Вестник Ин-та ИАЭ. 2006. № 4.

Гмыря, 2007 а – Гмыря Л.Б. Церемония приветствия правителя у тюрков по данным византийских и армяноязычных авторов // Археология, этнология и фольклористика Кавказа: Материалы Международной научной конференции «Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе». Махачкала, 2007.

Гмыря, 2007 б – Гмыря Л.Б. Традиционная религиозная практика населения Прикаспийского Дагестана в раннем средневековье // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2007. № 27.

Гмыря, 2007 в – Гмыря Л.Б. Адаптационные поведенческие механизмы христианского населения (пленников и рабов) «страны гуннов» Прикаспия (VI в.) // Известия Высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Спецвыпуск «Актуальные проблемы исторических исследований». 2007.

Гмыря, 2007 г – Гмыря Л.Б. Обретенная родина в представлениях номадов Прикаспийского Дагестана (IV–VII вв.) // Вестник Челябинского государственного университета. Научный журнал. История. Вып. 21. 2007. № 18.

Гмыря, 2007 д – Гмыря Л.Б. «Богиня Афродита» и женские священные образы в религии населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана (VII в.) // Вестник Дагестанского научного центра РАН. 2007. № 29.

Гмыря, 2008 а – Гмыря Л.Б. Родственные браки в системе похоронно-поминальных церемоний гунно-булгар Прикаспийского Дагестана (682 г.) // Вестник Челябинского государственного университета. Научный журнал. История. Вып. 26. 2008. № 24.

Гмыря, 2008 б – Гмыря Л.Б. Культ священных деревьев в религиозных воззрениях населения Прикаспийского Дагестана (VII–VIII вв.) // РА. 2008. № 2.

Гмыря, 2008 в – Гмыря Л.Б. Клятводоговоры номадов Кавказско-Каспийского региона (V–VII вв.) // Известия Алтайского государственного университета. Серия история, политология. 2008. № 4/3.

Гмыря, 2008 г – Гмыря Л.Б. Военно религиозные обряды номадов Прикаспийского Дагестана (IV–VII вв.) // Северный Кавказ в древности и средние века. Махачкала, 2008.

Гмыря, 2009 – Гмыря Л.Б. «Диковинный» обряд вызова дождя в религиозной практике населения Прикаспийского Дагестана (652/653 г.) // Известия Высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2009. № 3.

Гмыря, Магомедов, 2007 – Гмыря Л.Б., Магомедов Р.Г. Интересные погребальные комплексы Паласа-сыртского курганного могильника IV–V вв. (раскопки 2006 г.) // Средневековая археология евразийских степей. Материалы Учредительного конгресса. Казань, 2007. Т. 1.

Голан, 1994 – Голан А. Миф и символ. М., 1994.

Голден, 1993 – Голден П.Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М., 1993.

Гумилев, 1993 – Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993.

Гумилев, 1998 – Гумилев Л.Н. История народа хунну / Сост. и общ. редактор А.И. Куркчи. В 2-х кн. М., 1998. Кн. 1.

Гюль и др., 1959 – Гюль К.К., Власова С.В., Кисин И.М., Тертеров А.А. Физическая география Дагестанской АССР. Под ред. акад. М.А. Кашкай. Махачкала, 1959.

Давудов, 2005 – Давудов Ш.О. Шахсенгерское городище // Древности Кавказа и Ближнего Востока. Махачкала, 2005.

Данилов, 1995 – Данилов С.В. Жертвенный комплекс у села Нижний Бургултай и некоторые вопросы древних обрядов и верований // Культуры и памятники бронзового и раннего железного веков Забайкалья и Монголии. Улан-Удэ, 1995.

Дерфер, 1986 – Дерфер Г. О языке гуннов / Пер. с нем. В.Г. Гузеева // Зарубежная тюркология. М., 1986. Вып. I.

Диваев, 1897 – Диваев А.А. Древнекиргизские похоронные обычаи // Известия отдела археологии, истории, этнографии при Казанском университете. Казань, 1897. Вып. 2.

Джафаров, 1977 – Джафаров Ю.Р. К вопросу о хайландурах историка Егише // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIII годовичная научная сессия ЛОИВАН СССР (краткие сообщения). М., 1977. Октябрь.

Джафаров, 1979 – Джафаров Ю.Р. К датировке событий XXVIII–XXX глав I части «Истории албан» Моисея Каланка-

туйского // Письменные памятники Востока. История, филология. М., 1979.

Джафаров, 1985 – Джафаров Ю.Р. Гунны и Азербайджан. Баку, 1985.

Дробышев, 2005 – Дробышев Ю.И. К типологии средневековых заповедников Центральной и Средней Азии // Тюркологический сборник 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005.

Дюмезиль, 1990 – Дюмезиль Ж. Скифы и нарты / Сокр. пер. А.З. Алмазовой. Послел. В.И. Абаева. М., 1990.

Еремян, 1939 – Еремян С.Т. Моисей Кланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу // Записки института Востоковедения АН СССР. М.; Л., 1939. Т. VII.

Жузе, 1927 – Жузе П.К. Из сочинения Баладзори «Книга завоевания стран». Предисловие // Материалы по истории Азербайджана. Баку, 1927. Вып. III.

Жуковская, 1993 а – Жуковская Н.Л. Святилище // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып. 5.

Жуковская, 1993 б – Жуковская Н.Л. Жертвоприношение // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып. 5.

Засецкая, 1994 – Засецкая И.П. Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV – V вв.). СПб., 1994.

Заходер, 1962 – Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М., 1962.

Зильфельдт-Симумяги, 1937 – Зильфельдт-Симумяги А.Р. К вопросу о языке хазар // Известия Аз. ФАН СССР. 1937. № 2.

Зильфельдт-Симумяги, 1988 а – Зильфельдт-Симумяги А.Р. К вопросу о языке хазар // СТ. 1988. № 6.

Зильфельдт-Симумяги, 1988 б – Зильфельдт-Симумяги А.Р. Письмо директору Института ИЯЛ Аз ФАН А. Ахмедову от 18 июля 1937 г. // Тагирзаде А., Гулиев А. Профессор Артур Рудольфович Зильфельдт-Симумяги // СТ. 1988. № 6.

Иванов, 1974 – Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от альва – «конь» (жертвоприношение коня и дерево

альватта в древней Индии // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

Иванов, 2000 а – Иванов Вяч. Вс. Луна // МНМ. М., 2000. Т. 2.

Иванов, 2000 б – Иванов Вяч. Вс. Солнце // МНМ. М., 2000. Т. 2.

Иванов, 2000 в – Иванов Вяч. Вс. Конь // МНМ. М., 2000. Т. 2.

Иванов, 2000 г – Иванов Вяч. Вс. Змей // МНМ. М., 2000. Т. 1.

История Византии. 1967 – История Византии. М., 1967. Т. 1.

История Востока. 2002 – История Востока. В 6-и т. Восток в средние века. М., 2002.

История Дагестана. 1967 – История Дагестана. В 4-х т. Т. 1. М., 1967.

История Дагестана... 2005 – История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х т. Т. 1. История Дагестана с древнейших времен до XX века. М., 2005.

История народов Северного Кавказа... 1988 – История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988.

История татар... 2002 – История татар с древнейших времен. В 7-и т. Т. 1. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002.

История татар... 2006 – История татар с древнейших времен. В 7-и т. Т. II. Волжская Булгария и Великая степь. Казань, 2006.

Ихиллов, 1961 – Ихиллов М.М. Семья и быт у табасаранцев в конце XIX – нач. XX в. // УЗ ИИЯЛ Даг. ФАН СССР. Махачкала, 1961. Т. IX.

Календарь и календарные обряды... – Календарь и календарные обряды Дагестана. Сборник статей. Махачкала, 1987.

Каракетов, 1995 – Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995.

Касумова, 1992 – Касумова С.Ю. Христианство (несторичанство) в средневековом Азербайджане. Автореф. дисс... докт. ист. наук. Баку, 1992.

Кляшторный, 1964 – Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.

Кляшторный, 1973 – Кляшторный С.Г. Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968–1969 гг.) // ТС. 1972. М., 1973.

Кляшторный, 1976 – Кляшторный С.Г. Стелы Золотого озера (К датировке енисейских рунических памятников) // Turcologica. Л., 1976.

Кляшторный, 1978 – Кляшторный С.Г. Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах (К интерпретации Ихе-Ханын-норской надписи) // ТС. 1974. М., 1978.

Кляшторный, 1981 – Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС. 1977. М., 1981.

Кляшторный, 1983 – Кляшторный С.Г. Гуннская держава на Востоке (III в. до н.э. – IV в. н.э.) // История древнего мира. Упадок древних обществ. 2-е изд. М., 1983.

Кляшторный, 1984 а – Кляшторный С.Г. Праболгарский Тангра и древнетюркский пантеон // Сборник в памет на проф. С. Ваклинов. БАН. София, 1984.

Кляшторный, 1984 б – Кляшторный С.Г. Пантеон северокавказских гуннов и его связи с мифологией древних тюрков Центральной Азии // Тез. докл. Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье. М., 1984.

Кляшторный, 1987 а – Кляшторный С.Г. Древнетюркская цивилизация: диахронические связи и синхронические аспекты // СТ. 1987. № 3.

Кляшторный, 1987 б – Кляшторный С.Г. Древних (орхонских) тюрков мифология // МНМ. М., 1987. Т. 2.

Кляшторный, 1994 а – Кляшторный С.Г. Древнетюркские племенные союзы и государства Великой Степи // Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. Санкт-Петербург, 1994.

Кляшторный, 1994 б – Кляшторный С.Г. Древних (орхонских) тюрков мифология // МНМ. М., 1994. Т. 2.

Кляшторный, 2000 а – Кляшторный С.Г. Древних (орхонских) тюрков мифология // МНМ. М., 2000. Т. 2.

Кляшторный, 2000 б – Кляшторный С.Г. Степная империя тюрков и ее наследники // Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. Санкт-Петербург, 2000.

Кляшторный, 2000 в – Кляшторный С.Г. «Народ Аспаруха», гунны Кавказа и древнетюркский олимп // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти чл.-кор. РАН А.П. Новосельцева. М., 2000.

Кляшторный, 2001 – Кляшторный С.Г. Новые открытия древнетюркских рунических надписей на Центральном Тянь-Шане // Известия Национальной Академии наук Кыргызстана. 2001. № 1–2.

Кляшторный, 2002 – Кляшторный С.Г. Степная империя тюрков и ее наследники // [История татар...2002].

Кляшторный, 2005 а – Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как исторический источник // Центральная Азия от ахеменидов до тимуридов. Археология, история, этнология, культура. Материалы международной научной конференции, посвящ. 100-летию со дня рождения А.М. Белевицкого. СПб., 2005.

Кляшторный, 2005 б – Кляшторный С.Г. Хазарские заметки // ТС 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005.

Кляшторный, 2006 а – Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006.

Кляшторный, 2006 б – Кляшторный С.Г. Степные империи древних кочевников Центральной Азии // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. В 2-х кн. Кн. 1. М., 2006.

Коковцов, 1932 – Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.

Косарев, 2001. – Косарев М.Ф. Пространство и время в сибирско-языческом миропонимании // Мироззрение древнего населения Евразии. Сборник статей. М., 2001.

Котович, 1959 – Котович В.Г. Новые археологические памятники Южного Дагестана // МАД. Махачкала, 1959. Т. 1.

Котович, 1974 а – Котович В.Г. О местоположении ранне-средневековых городов Варачана, Беленджера и Таргу // Древности Дагестана. Махачкала, 1974.

Котович, 1974 б – Котович В.Г. Археологические данные к вопросу о местоположении Семендера // Древности Дагестана. Махачкала, 1974.

Котович, 1980 – Котович В.Г. О процессе урбанизации в древнем Дагестане // Древние и средневековые археологические памятники Дагестана. Сб. статей. Махачкала, 1980.

Котович, 1986 – Котович В.Г. Из истории Дагестана (середина VII – первая половина VIII в.) // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.

Котович, 1976 – Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976.

Крадин, 1996. – Крадин Н.Н. Империя хунну. Владивосток, 1996.

Крачковский, 1957 – Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература. Изб. соч. М.; Л., 1957. Т. 4.

Ксенофонтова, 1981 – Ксенофонтова Р.А. Фольклорно-культурные образы японской гончарной продукции начала XX в. // Материальная культура и мифология. Л., 1981.

Кубарев, 2005 – Кубарев Г.В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.

Кудрявцев, 1982 – Кудрявцев А.А. Древний Дербент. М., 1982.

Кузищин, 1982 – Кузищин В.И. Падение Западной Римской империи // История древнего мира. М., 1982.

Кузнецов, 1961 – Кузнецов В.А. Аланы и раннесредневековый Дагестан (к постановке вопроса) // МАД. Махачкала, 1961. Т. II.

Кузьмина, 2005 – Кузьмина Е.Е. Конь в культуре иранцев // Центральная Азия от ахеменидов до тимуридов. Археология, история, этнология, культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.М. Беленицкого. СПб., 2005.

Купер, 1995 – Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. Кн. IV.

Курбанов, 1974 – Курбанов К.Э. Брак и свадебные обряды у цахуров в XIX – нач. XX в. // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Махачкала, 1974. Вып. V.

Курочкин, 1982 – Курочкин А.В. Растительная символика календарной обрядности украинцев // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Лелеков, 1994 – Лелеков Л.А. Спандармат // МНМ. М., 1994. Т. 2.

Лелеков, 1994 б – Лелеков Л.А. Спентодата // МНМ. М., 1994. Т. 2.

Литаврин, 2001 – Литаврин Г.Г. Славяне и протоболгары: от хана Аспаруха до князя Бориса-Михаила // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. М., 2001. Вып. 10.

Лосев, 2000 – Лосев А.Ф. Афродита // МНМ. М., 2000. Т. 1.

Магомедов, 1977 – Магомедов М.Г. Верхнечирюртовский курганный могильник // Археологические памятники ранне-средневекового Дагестана. Махачкала, 1977.

Магомедов, 1981 – Магомедов М.Г. Население приморского Дагестана в VII–VIII вв. // Плиска – Преслав. 2. София, 1981.

Магомедов, 1983 – Магомедов М.Г. Образование Хазарского каганата. М., 1983.

Магомедов, Гмыря и др., 2006 – Магомедов Р.Г., Гмыря Л.Б., Хангишиев Г.Д., Бакушев М.А., Саидов В.А. Раскопки Паласа-сыртского могильника в 2006 г. // Вестник Ин-та ИАЭ ДНЦ РАН. 2006. № 3.

Малов, 1951 – Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л., 1951.

Мамедова, 1977 – Мамедова Ф. «История албан» Моисея Каланкатуйского как источник по общественному строю ранне-средневековой Албании. Баку, 1977.

Маммаев, 1972 – Маммаев М.М. Духовная культура (идеология) населения средневековых городов Дагестана // РФ И ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 295.

Маммаев, 1989 – Маммаев М.М. Декоративно-прикладное искусство Дагестана: Истоки и становление. Махачкала, 1989.

Манандян, 1950 – Манандян Я.А. Маршруты персидских походов имп. Ираклия // Византийский вестник. 1950. Т. III.

Мелетинский, 1976 – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

Мелетинский, 1994 – Мелетинский Е.М. Культурный герой // МНМ. М., 1994. Т. 2.

Миллер, 1934 – Миллер В.Ф. Осетино-русско-немецкий словарь под редакцией с дополнением А.А. Фреймана. Л., 1934. Т. III.

Минорский, 1963 – Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963.

Мифы народов мира, 1987 – Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М., 1987. Т. 1–2.

Мифы народов мира, 1994 – Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М., 1994. Т. 1–2.

Мифы народов мира, 2000 – Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М., 2000. Т. 1–2.

Михайлов, 1980 – Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен до XVIII в.). Новосибирск, 1980.

Мкрян, 1969 – Мкрян М.М. Мовсес Каланкатуаци. Ереван, 1969.

Могильников, 1992 – Могильников В.А. Хунну Забайкалья // Археология СССР. Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.

Мюллер, 1965 – Мюллер В.К. Англо-русский словарь. 11-е изд. М., 1965.

Напольских, 1997 – Напольских В.В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск, 1997.

Невелера, 2003 – Невелера С.Л. Эпическая ашвамедха // Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или книга о жертвоприношении коня. СПб., 2003.

Неклюдов, 1981 – Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (Проблемы взаимосвязей) // ТС. 1977. М., 1981.

Неклюдов, 1994 – Неклюдов С.Ю. Тенгри // МНМ. М., 1994. Т. 2.

Неклюдов, 2000 – Неклюдов С.Ю. Тенгри // МНМ. М., 2000. Т. 2.

Немет, 1976 – Немет Ю. К вопросу об аварях / Пер. с нем. И.Г. Добродомова // Turcologica. Л., 1976.

Неразик, 1999 – Неразик Е.Е. Хорезм в IV–VIII вв. // Археология. Средняя Азия и дальний Восток в эпоху средневековья. Средняя Азия в раннем средневековье. М., 1999.

Неронова, 1983 – Неронова В.Д. Вторжение варваров и крушение Римской империи // История древнего мира. Упадок древних обществ. М., 1983.

Новосельцев, 1980 – Новосельцев А.П. Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980.

Новосельцев, 1990 – Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.

Новосельцев и др., 1972 – Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В. Пути развития феодализма. М., 1972.

Овчинникова, 2005 – Овчинникова Б.Б. Поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая // ТС. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005.

Ожегов, 1990 – Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990.

Оразаев, 1993 – Оразаев Г.М.-Р. «Дербенд-наме» (Румянцевский список). Введение // Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.

Патканьян, 1861 – Патканьян К. Введение к «История агван» Мойсея Каганкатваци» // История агван Мойсея Каганкатваци, писателя X века / Пер. К. Патканьяна. СПб., 1861.

Патканьян, 1862 – Патканьян К. Примечания к переводу текста Себеоса // Себеос. История императора Иракла, сочинение епископа Себеоса, писателя VII века / Пер. К. Патканьяна. СПб., 1862.

Перевалов, 1998 – Перевалов С.М. Как создаются мифы (к ситуации в отечественном алановедении) // Историко-археологический альманах. Армавир; М., 1998. Вып. 4.

Перевалов, 2002 – Перевалов С.М. Современное состояние аланских исследований в России (по поводу кн.: Габуев Т.А. Ранняя история алан по данным письменных источников. Владикавказ, 1999) // ВДИ. 2002. № 2.

Перевалов, 2006 – Перевалов С.М. Аланский набег 136 г. н.э. в страны Закавказья: проблемные вопросы // Античная цивилизация и варвары. М., 2006.

Петрухин, 2001 – Петрухин В.Я. К вопросу о сакральном статусе хазарского кагана: традиция и реальность // Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир. М., 2001.

Пигулевская, 1940 – Пигулевская Н. Месопотамия на рубеже V–VI вв. н.э. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник // Труды Ин-та востоковедения. М.; Л., 1940. Т. XXXI.

Пигулевская, 1941 – Пигулевская Н. Сирийские источники по истории народов СССР // Труды Ин-та востоковедения. М.; Л., 1941. Т. XLI.

Пигулевская, 1979 – Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

Плетнева, 1976 – Плетнева С.А. Хазары. М., 1976.

Плетнева, 1986 – Плетнева С.А. Хазары. М., 1986.

Покровская, 1983 – Покровская Л.В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубеж-

ной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Потапов, 1972 – Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // ТС. 1972. М., 1973.

Потапов, 1978 – Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

Потапов, 1991 – Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Пржецлавский, 1860 – Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. 1860. № 12.

Пуллиблэнк, 1986 – Пуллиблэнк Э.Дж. Языки сюнну / Пер. с англ. К.Б. Кепинг // Зарубежная тюркология. Древние тюркские языки и литературы. М., 1986. Вып. I.

Путешествие Ивана Шильтбергера... 1867 – Путешествие Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 г. // Записки императорского Новороссийского ин-та. Одесса, 1867. Т. 1.

Религиозные верования... 1993 – Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып. 5.

Ромашов, 2005 – Ромашов С.А. От тюрков к хазарам: Северный Кавказ в VI–VII вв. // ТС. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005.

Рыбаков, 1981 – Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

Русско-английский словарь. 1965 / Сост. Ахманова О.С., Выгодская З.С., Горбунова Т.П., Ротштейн Н.Ф., Смирницкий А.И., Таубе А.М. М., 1965.

Сагалаев, 1990 – Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. Сб. научных трудов. Новороссийск, 1990.

Сагалаев, 1991 – Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991.

Сагалаев, Октябрьская, 1990 – Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Савинов, 1973 – Савинов Д.Г. Этнокультурные связи населения Саяно-Алтая в древнетюркское время / ТС. 1972. М., 1973.

Савинов, 1974 – Савинов Д.Г. Древнетюркские племена в зеркале археологии // Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. СПб., 1994.

Саидов, Шихсаидов, 1980 – Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р. «Дербенд-наме» (к вопросу об изучении) // Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980.

Севортян, 1974 – Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974.

Седов, 1982 – Седов В.В. Язычество // Археология СССР. Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982.

Серебрякова, 1992 – Серебрякова М.Н. К вопросу традиционного мировоззрения турок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992.

Сефербеков, 2000 – Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000.

Сефербеков, 1995 – Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995.

Скржинская, 1980 – Скржинская Е.Ч. Комментарии // Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1980.

Смбатян, 1984 а – Смбатян Ш.В. Предисловие к «Истории страны Алуанк» // Мовсэс Каланкатуаци. История страны Алуанк / Пер., предис., комм. Ш.В. Смбатяна. Ереван, 1984.

Смбатян, 1984 б – Смбатян Ш.В. Комментарии к «Истории страны Алуанк» // Мовсэс Каланкатуаци. История страны Алуанк / Пер., предис., комм. Ш.В. Смбатяна. Ереван, 1984.

Сравнительно-историческая грамматика... 2001 – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 2001.

Сравнительно-историческая грамматика... 2006 – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык – основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006.

Стеблева, 1972 – Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // ТС. 1971. М., 1972.

Степанов, 2002 – Степанов Ц. Развитие концепции сакрального царя у хазар и болгар в раннем средневековье // Тез. докл. Хазары. Второй Международный colloquium. М., 2002.

Стэнли Лэн-Пуль, 2004 – Стэнли Лэн-Пуль. Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями / Пер., прим., допол. В.В. Бартольда. М., 2004.

Таскин, 1968 – Таскин В.С. Материалы по истории сюнну. М., 1968. Вып. 1.

Таскин, 1973 – Таскин В.С. Материалы по истории сюнну. М., 1973. Вып. 2.

Тернер, 1983 – Тернер В. Символ и ритуал / Сост. В.А. Бейлис М., 1983.

Тер-Саркисян, 2005 – Тер-Саркисян. История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. М., 2005.

Токарев, 1993 – Токарев С.А. Магия // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. М., 1993. Вып. 5.

Токарев, 1999 а – Токарев С.А. Символика огня в истории культуры // Этнографическое обозрение. 1999. № 5.

Токарев, 1999 б – Токарев С.А. Погребальные обычаи, их смысл и происхождение // Этнографическое обозрение. 1999. № 5.

Токарев, 1999 в – Токарев С.А. О жертвоприношениях // Этнографическое обозрение. 1999. № 5.

Токарев, Филимонова, 1983 – Токарев С.А., Филимонова Т.Д. Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Топоров, 2000 а – Топоров В.Н. Древо жизни // МНМ. М., 2000. Т. 1.

Топоров, 2000 б – Топоров В.Н. Древо мировое // МНМ. М., 2000. Т. 1.

Топоров, 2000 в – Топоров В.Н. Гора // МНМ. М., 2000. Т. 1.

Традиционное мировоззрение...1988 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вечный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Новосибирск, 1988.

Традиционное мировоззрение...1989 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Новосибирск, 1989.

Тревер, 1959 – Тревер К.В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании (IV в. до н.э. – VII в. н.э.). М.; Л., 1959.

Трепавлов, 2006 – Трепавлов В.В. Власть и управление в тюркском кочевом обществе (по эпическим сказаниям народов Южной Сибири) // ТС. 2005. Тюркские народы России и Великой степи. М., 2006.

Удальцова, 1984 – Удальцова З.В. Развитие исторической мысли // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984.

Фасмер, 1986 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. / Пер. и дополн. члена-корр. АН СССР О.Н. Трубачева. М., 1986. Т. I–II.

Фасмер, 1987 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. / Пер. и дополн. члена-корр. АН СССР О.Н. Трубачева. М., 1987. Т. III–IV.

Федоров, 1972 – Федоров Я.Ф. Хазария и Дагестан // Краткий этнографический сборник. М., 1972. Вып. 5.

Федоров, Федоров, 1978 – Федоров Я.А., Федоров Г.С. Ранние тюрки на Северном Кавказе. М., 1978.

Хазанов, 1975 – Хазанов А.М. Социальная история скифов. М., 1975.

Хазанов, 2002 – Хазанов А.М. Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002.

Хачикян, 1953 – Хачикян Л.С. Вступительная статья к русскому переводу «Истории Армении» Фавстоса Бузанда // Памятники древнеармянской литературы I. История Армении Фавстоса Бузанда / Пер., комм. М.А. Геворгяна. Ереван, 1953.

Хлопина, 1978 – Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

Худяков, 1969 – Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

Худяков, 2005 – Худяков Ю.С. Знамена древних тюрков и кыргызов в Центральной Азии в эпоху раннего средневековья // ТС. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005.

Чеснов, 1999 – Чеснов Я.В. По страницам работ С.А. Токарева о происхождении и ранних формах религии // Этнографическое обозрение. 1999. № 5.

Чичуров, 1980 – Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980.

Цыбульский, 1964 – Цыбульский В.В. Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока. Синхронистические таблицы и пояснения. М., 1964.

Цыбульский, 1982 – Цыбульский В.В. Календари и хронология стран мира. М., 1982.

Цукерман, 2001 – Цукерман К. Хазары и Византия: первые контакты // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2001. Вып. VIII.

Цукерман, 2002 – Цукерман К. О происхождении двоевластия у хазар и обстоятельствах их обращения в иудаизм // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2002. Вып. IX.

Шихсаидов, 1957 – Шихсаидов А.Р. О проникновении христианства и ислама в Дагестан // УЗ Дагфилиала АН СССР. История. Махачкала, 1957. Т.3.

Шихсаидов, 1986 – Шихсаидов А.Р. Книга ат-Табари «История посланников и царей» о народах Северного Кавказа // Памятники истории и литературы Востока. М., 1986.

Шихсаидов, Оразаев, 1992 – Шихсаидов А.Р., Оразаев Г.М.-Р. О рукописях и изданиях «Дербенд-наме» (Вместо предисловия) // Мухаммед Аваби Акташи «Дербенд-наме». Махачкала, 1992.

Эмин, 1858 – Эмин Н. Перевод с армянского пассажа из «Истории Армении» Фавстоса Бузанда (Кн. V. Гл. XXIX) // [Моисей Хоренский II. Кн. III. Гл. XX. Прим. 425].

Юрченко, 2005 – Юрченко А.Г. Гадание по огню в сакральной практике хазарского кагана // ТС. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005.

Яценко, 1998 – Яценко С.А. «Бывшие массагеты» на новой родине – в Западном Прикаспии (II–IV вв. н.э.) // Историко-археологический альманах. Армавир, 1998. Вып. 4.

Altheim, 1959–1962 – Altheim F. Geschichte der Hunnen. Bd. I–V. Berlin, 1959–1962.

Baynes, 1910 – Baynes N.H. Rome and Armenia in the fourth century. The English Historical Review. New York; Bombay; Calcutta, 1910. Vol. XXV.

Bombaci, 1970 – Bombaci A. Qui était Jebu Hak'an? // *Turcica*. 1970. 2.

Czegledy, 1960 – Czegledy K. Khazar Raids in Transcaucasia in A.D. 762–764 // *Acta Orientalia*. Acad. Scient. Hung. Budapest, 1960. T. XI.

Dowsett, 1961 – Dowsett C. J.F. Введение к «Истории кавказских албан Мовсеса Дасхуранци» // *The History of the caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranci*. Translated by C.J.F. Dowsett. L., 1961.

Dunlop, 1954 – Dunlop D.M. *The History of the Jewish Khazars*. Princeton. New Jersey, 1954.

Golden, 1980 – Golden P.B. *Khazar Studies*. An historico-philological inquiry into the origins of the Khazars. Budapest, 1980. Vol. 1, 2.

Haussig, 1953 – Haussig H.-W. *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker* // *Buzantion*. 1953. Vol. XXII.

Liu Mau-tsai, 1958 – Liu Mau-tsai. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken*. Wiesbaden, 1958. Bd. II.

Ludwig, 1982 – Ludwig D. *Structur und Gesellschaft des Khazaren-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen*. Münster, 1982.

Maenchen-Helfen, 1973 – Maenchen-Helfen. O. J. *The world of the Huns. Studies in their History and Culture*. Berkeley; Los Angeles; London, 1973.

Marquart, 1901 – Marquart J. *Eranšahr nach der Geographia des Ps. Moses Xorenaci*. Berlin, 1901.

Marquart, 1903 – Marquart J. *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*. Leipzig, 1903.

Pelliot, 1929 – Pelliot P. Neuf notes sur des questions, d'Asie Centrale // *T'oung Pao*. 1929. Vol. XXVII.

Roux, 1956 – Roux J.-P. Tängry, Essais sur le ciel-Dieu des peuples altaïques // *Revue de l'histoire des religions*. T. CXLIX. № 1–2; T. CL. № 1–2.

Roux, 1958 – Roux J.-P. Notes additionnelles a Tängri // *Revue de l'histoire des religions*. T. CLLV.

Roux, 1984 – Roux J.-P. *Historie des Turcs*. Paris, 1984.

Бешевлиев, 1981 – Бешевлиев В. *Първобългарите. Бит и култура*. София, 1981.

Бешевлиев, 1992 – Бешевлиев В. Първобългарски надписи. Второ преработено и допълнено издание. София, 1992.

Ваклинов, 1977 – Ваклинов С. Формирование на старобългарската култура. VI–XI век. София, 1977.

Ваклинова, 2003 – Ваклинова М. Зад стените на Дербент // Българи и Хазари през ранното средновековие. Bulgars and Khazars in the early middle ages. Център за изследвания на Българите Тангра Тан Нак Ра ИК София, 2003.

Вачкова, 2003 – Вачкова В. «Западът» и «границата» на ойкуменето: България, Хазарите и Византия VII–X в. // Българи и Хазари през ранното средновековие. Bulgars and Khazars in the early middle ages. Център за изследвания на Българите Тангра Тан Нак Ра ИК София, 2003.

Степанов, 2003 – Степанов Ц. Развитие на концепцията за сакралния цар у Хазарите и Българите през ранното средновековие // Българи и Хазари през ранното средновековие. Bulgars and Khazars in the early middle ages. Център за изследвания на Българите Тангра Тан Нак Ра ИК София, 2003

Стефанов, 2003 – Стефанов П. Религиите на Хазарите // Българи и Хазари през ранното средновековие. Bulgars and Khazars in the early middle ages. Център за изследвания на Българите Тангра Тан Нак Ра ИК София, 2003.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- | | |
|--------------------------|--|
| Аз. ФАН СССР | – Азербайджанский филиал Академии наук СССР. |
| ВДИ | – Вестник древней истории. М. |
| ЖМНП | – Журнал Министерства народного просвещения. СПб. |
| ИИАЭ ДНЦ РАН | – Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. |
| ИЯЛИ ДНЦ РАН | – Институт языка, литературы и искусства ДНЦ РАН. |
| ЛОИВ АН СССР | – Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР. |
| МАД | – Материалы по археологии Дагестана. Махачкала. |
| МНМ | – Мифы народов мира. М. |
| РА | – Российская археология. М. |
| РФ ИИАЭ ДНЦ | – Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН |
| СМОМПК | – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. |
| СТ | – Советская тюркология. М. |
| ТС | – Тюркологический сборник. М. |
| УЗ ИИЯЛ Даг.
ФАН СССР | – Ученые записки Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала. |

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Бронзовое зеркало. Паласа-сыртский курганный могильник. IV–V вв. н.э. (с. Рубас Дербентского р-на РД)	1
Физическая карта Республики Дагестан	5
Керамический кувшин с орнаментом «древо жизни». Грунтовый могильник Таргу. V – нач.VIII в. н.э. (с. Мамааул Сергокалинского р-на РД)	19
Орнамент «древо жизни» керамического кувшина. Городище Урцеки слой V – нач.VIII в. н.э. (с. Уллубийаул Карабудахкентского р-на РД)	86
Орнамент «древо жизни» керамического кувшина. Городище Урцеки слой V – нач.VIII в. н.э. (с. Уллубийаул Карабудахкентского р-на РД)	192
Керамический кувшин с орнаментом «древо жизни». Грунтовый могильник Таргу. V – нач.VIII в. н.э. (с. Мамааул Сергокалинского р-на РД)	468

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абаев В.И. 343-345, 359
Абд ар-Рахман б. Раби'а 56, 180-182
Абдуллах 54
Абегян М.Х. 23-28
Абрамзон С.М. 223, 440
Абрамова М.П. 15
Авчи 425, 426
Агафангел 12, 23-25, 31, 34, 35, 100, 106, 108, 133
Агафий Миринейский 5, 12, 44, 45, 122, 125, 148, 149, 447
Агаширинова С.С. 448
Агларов М.А. 14, 202
Адармахан 147
Аджиев А.М. 448
Адонц Н. 29, 65, 66
Акопян А.А. 28, 29, 35, 41, 220
Ал-Балазури 5, 53-55, 59, 178-180, 183, 187
Ал-Истахри 57, 273
Ал-Йа'куби 53, 183
Алексеев М.А. 308, 309, 372, 409
Алимова Б.М. 7, 440, 448
Алиханова А.А. 448
Ал-Куфи 53, 55, 56, 59, 182, 183, 187, 203
Ал-Масуди 362, 363
Ал-Муктадир (908-932) 57
Ал-Му'тазз (866-869) 54
Алп-Илитвер 34, 38, 39, 40, 72, 196, 211, 213, 274, 281-283, 287, 308, 314, 316, 317, 392, 393, 396, 423, 428, 434-436, 447, 456, 460, 470, 471
Аммиан Марцеллин 47, 48, 60, 98, 99, 173
Анастасий (491-518) 50, 137, 141, 142, 143, 153
Андрэ 157-167
Анерологис 114
Антонова Е.В. 309
Аракелян В. 32
Артамонов М.И. 9, 15, 16, 25, 28, 29, 35, 42, 66, 68, 69, 82, 97, 110, 114, 124, 128, 140, 150, 151, 153, 162-166, 178, 182, 185, 187, 200, 220, 224, 225, 232, 368, 413, 439
Арташир I (227-241) 144
Арутюнян С.Б. 242, 403
Аршак (350-368) 100, 224
Атаев Д.М.
Ат-Табари 53-56, 59, 68, 94, 154, 178, 180-182, 185, 187
Аттила (ум. в 453 г.) 271, 272, 394, 395, 413, 446, 450, 452, 455-457
Ачарян Р. 161
Ашина 249
Ашурбейли С. 32
Аэций 455
Баимах 148
Байбурин А.К. 477
Бал'ами 59, 187
Банников К.Л. 358
Баранникова Т.Б. 7
Барбаро И. 116, 117
Барс-бег 450, 451
Бартольд В.В. 32, 55, 59, 82
Басилов В.Н. 80, 259, 262, 398, 412
Бахрам V (421-438) 105
Безертинов Р. 232, 357, 358
Бел 120
Бенцинг И. 125
Бернштам А.Н. 15, 68

- Бесс 136
Биджиев Х.Х. 344, 345
Бильге-каган (умер 25.11.734)
226, 233, 450, 459, 461, 465
Бичурин 61, 94, 227, 228, 230,
249, 271, 272, 274, 280, 356,
357, 360, 394, 395, 409, 414,
440, 441, 444, 445, 452-454,
456, 458, 459, 461-463, 465
Боарикс 125, 140, 335
Боколабрб 414
Большаков О.Г. 183, 200
Борэ Э. 65
Боталов С.Г. 472
Брагинский И.С. 245
Бредэ К.А. 15
Броссе М. 31, 65
Брыкина Г.А. 184
Буданова В.П. 97, 98, 101, 107,
136
Булан 414
Булатов Б.Б. 7
Булатова А.Г. 7
Бумын-каган 176, 395, 449, 456
Бунятов З.М. 29, 32
- Ваан 118
Валах 125
Валентин 362, 445
Вараз-Трдат (669-699) 38, 39,
195-197, 396, 423, 426
Вардан Великий 13
Вартан Мамикониан 21, 118
Вачаган Благочестивый (484 г.)
105, 391, 392
Ваче 26, 90, 91, 120
Вербицкий В.И. 409
Виппер Р.Ю. 455
Виро 37, 169, 170, 174-177, 482
Войтов В.Е. 80, 227, 262, 280,
448, 458-461, 463, 464
Вологес 99
Вэй Люй 359
- Габуев Т.А. 98
Гаджиев Г.А. 7
Гаджиев М.Г. 3, 7
Гаджиев М.С. 7, 15, 84, 85, 448
- Гаджиева С.Ш. 3, 6, 7, 440, 448
Гадло А.В. 9, 14-16, 24-28, 35,
41, 66, 75-77, 96, 99-101, 124,
126, 128, 136, 137, 150, 163,
169, 182, 209, 225, 243, 428
Гамкрелидзе Т.В. 309
Гараева Н. 54, 55, 150, 178, 181,
182
Гевонд 25, 31, 153, 200
Генко А.Н. 53-55, 66-68, 151,
178-180, 184, 186, 187, 191
Георгий Синкел 45
Герланд Э. 153
Геродот 48, 49, 97, 99, 418, 447,
453, 455
Геюшев Р.Б. 47, 129
Гиббон Эдуард 394, 409, 446,
455-457
Гмыря Л.Б. 6, 9, 13-15, 21, 25,
35, 38, 43, 44, 49, 75, 81, 83,
84, 87, 89, 91, 101, 102, 113,
115, 117, 118, 123, 124, 126,
129, 131, 136, 138, 140, 144,
145, 148, 150-153, 168, 172-
176, 178, 179-182, 186, 193,
194, 196
Гмыря Л.Б. 198, 202, 208, 210,
220, 229, 233, 241, 243, 246,
248, 257, 259-261, 263, 265,
273, 279, 307, 308, 310, 312,
351, 358, 366, 369, 379, 396,
402, 428, 431-436, 438, 439,
446, 456, 462, 469, 471, 474,
475, 476, 478, 479
Голан А. 403
Голден П.Б. 154, 160, 166, 233,
271, 273, 276, 363, 395, 457
Горбунова Н.Г. 184
Гордий (Горда) 335, 397
Григор (князь) 282
Григор 88, 202
Григорис (320-337) 25, 35, 36, 47,
82, 88, 90, 95, 96, 101, 103-
108, 200, 202-206
Гуан-ли 359, 394
Губаханова Р.А. 7
Гукасян В. 345
Гумилев Л.Н. 163, 228
Гюль К.К. 10

- Давтак Кертол 31
 Давудов О.М. 3, 7, 15
 Давудов Ш.О. 15, 85
 Далгат Э.М. 7
 Дамянь 441
 Данилов С.В. 357, 370
 Даниель 104
 Дёрфер Г. 125, 357, 452
 Джафаров Ю.Р. 9, 15, 22, 25, 26, 28, 29, 35, 36, 79, 96, 97, 99, 110, 111, 114, 120, 123, 124, 126, 128, 136-140
 Джейхани 55
 Джуаншер (636-669) 31, 33, 40, 193-196, 423, 426
 Диваев А.А. 448
 Дилзивул (Дизавул) 322, 362, 445, 451
 Дробышев Ю.И. 94
 Дюмезиль Ж. 447
- Евдокия 163
 Евсевий Иероним 46, 47, 108, 116
 Евстафий 146, 147
 Егише Вардапет 5, 10, 12, 21-23, 25, 34, 36, 47, 103, 114, 118-121, 132, 133, 153
 Елиа 104
 Елизар 39, 196
 Еремян С.Т. 32, 42, 82, 83, 198-204, 206
- Жузе П.К. 54, 55
 Жуковская Н.Л. 341, 347
- Заберган 148, 447
 Засецкая И.П. 456
 Захария Митиленский 50, 126
 Заходер Б.Н. 171, 172
 Зилгивин 125, 144, 145, 484
 Зильфельдт-Симумяги А.Р. 16, 66, 67, 224, 252
 Зимарх Киликиец 274, 319, 376, 414, 418
 Зоил 361
- Ибн ал-Асир 53, 55, 56, 59, 178, 181, 187, 200
- Ибн ал-Факих 53, 55, 93, 178-180, 183
 Ибн Джумана ал-Бахили 5, 53, 55, 178-180, 183, 184, 186
 Ибн Русте 56, 57, 311
 Ибн Кутейба 5, 53, 178-180, 185
 Ибн Мискавейх 56
 Ибн Фадлан 57, 273, 274, 276
 Ибн Хордадбеж 57
 Иванов Вяч. Вс. 270, 309, 310, 352, 356, 359, 405
 Иездигерд II (438-457) 22, 105, 120
 Иешу Стилит 9, 10, 50, 52, 132, 141
 Иисус Христос 199, 209
 Илагер 148
 Иоанн Никусский 145
 Иоанн Эфесский 52, 147, 335, 397
 Иордан 47, 48, 60, 361, 394, 395, 413, 414, 446, 450, 452, 454, 455, 457
 Иосиф 62, 63, 414, 415
 Иоханан 127, 132
 Ираклий (610-641) 37, 45, 46, 152, 153, 155, 158, 160, 163, 166, 171-174
 Исраил (Исраэл) 39-42, 197, 199, 202, 208, 212, 213, 217, 220, 234, 235, 246, 247, 257-259, 282-284, 287, 298, 313, 329, 333, 348, 364, 374 и др.
 Истеми (умер в 575 г.) 154, 160, 176, 449, 456
 Иунан (Иовхан) (410 г.) 47, 108
 Ихиллов М.М. 440
 Ичжини-нишыду 249, 409
 Исьи 461
- Кавад (488-496; 499-531) 50, 51, 127, 142, 143, 147
 Каракетов М.Д. 345
 Кардост 126-134, 138, 139
 Кассий Дион 98, 99
 Касумова С.Ю. 49, 129
 Кидирниязов Д.С. 7
 Киракос Гандзакеци 27, 28, 30, 231, 312

- Клавдий Клавдиан 47, 48, 60, 447, 448, 456
- Кляшторный С.Г. 6, 16, 36, 66, 67, 69-74, 77, 93, 94, 99, 153, 154, 160, 161, 163-166, 170, 182, 184, 211, 216, 220, 224, 225, 227-230, 232-234, 241, 248, 249, 252, 253, 256, 261, 263-266, 271, 272, 274, 277-280, 311, 326, 327, 368, 369, 393-395, 413, 425, 439, 450, 451, 458, 459, 465, 466
- Коковцов П.К. 63
- Комаров А.В. 204
- Константин (306-337) 100
- Констанций (337-361) 427
- Константин II (642-668) 193
- Контарини 117
- Корюн 23, 34, 107, 133
- Косарев М.Ф. 312
- Костюченко И.М. 15
- Котович В.Г. 15, 81-85, 98, 99, 200-205, 211
- Котович В.М. 6, 15
- Крадин Н.Н. 228, 394
- Крачковский И.Ю. 54
- Круглов А.П. 15
- Ксенофонта Р.А. 265
- Кубарев Г.В. 448, 457
- Кудрявцев А.А. 12, 205
- Кузицин В.И. 456
- Кузнецов В.А. 98, 99
- Кузьмина Е.Е. 352
- Кулаковский Ю. 166
- Купер Дж. 92, 405
- Курбанов К.Э. 440
- Курочкин А.В. 309
- Кутейба ибн-Муслим 180, 183, 184
- Кутилзис 148
- Кызласов И.Л. 7
- Кюль-тегин (умер в 731 г.) 62, 176, 226, 272, 425, 449, 456, 457, 459, 461, 464, 465
- Лазарь Парбский 10, 34
- Лаошан-Гиюй 271, 440
- Лелеков Л.А. 242, 245
- Ликенг 461
- Литаврин Г.Г. 400
- Лосев А.Ф. 65
- Лугуев С.А. 7
- Люй Сян 461
- Магомедов А.Р. 15
- Магомедов М.Г. 9, 15, 16, 79, 82, 185, 186
- Магомедов Н.А. 7
- Магомедов Р.Г. 7
- Магомет (Мухаммед) 41, 54
- Макар 127-130, 139
- Малала Иоанн 10, 12, 45, 46, 52, 140, 142, 144, 335, 397
- Малов С.Е. 265, 425, 445
- Мамедова Ф. 28-34, 42
- Маммаев М.М. 7, 80, 81, 311
- Манандян Я.А. 153
- Маодун (Модэ) (206-174 г. до н.э.) 94, 227, 228, 271, 440, 454
- Месроп Маштоц (361-440 г.) 36, 104-109, 111, 112, 114
- Мелетинский Е.М. 246, 248, 250, 311, 477, 478
- Менандр Византиец 48, 60, 125, 274, 276, 319, 322, 335, 362, 376, 377, 418, 445, 446, 451, 452
- Менгес К.Г. 161
- Мехружан Арцруни 244
- Миллер В.Ф. 343, 345
- Минорский В.Ф. 42, 57, 82, 83, 200, 201, 203, 204, 311
- Миняев 228
- Михаил Сириец 52
- Михайлов Т.М. 357
- Мкрян М.М. 26
- Мовсес (Моисей) Каланкатуаци (Дасхуранци; Хоренаци; Каганкатуаци; Каланкатуйский) 5, 10, 12-14, 16, 22, 23, 25, 27, 28, 30-32, 35-38, 64, 66, 70, 71, 77, 79, 80, 92, 95, 96, 103, 118, 119, 151-160, 164, 167, 169, 170, 174-178
- Мовсэс 104, 114, 339
- Могильников В.А. 359, 360

- Моисей Хоренский 26, 27, 34, 35, 47, 60, 92, 95, 106-108, 133, 144, 244
- Моравчик Д. 153
- Муавия I (661-680) 193, 195
- Муктадир (908-932) 57
- Мундар 147
- Мундзук 450
- Мунчаев Р.М. 15
- Мухаммед Аваби Акташи 59
- Муюй-хан Кигинь (Яньду) 441
- Мхитар Гош 27, 28
- Мюллер В.К. 281, 318, 321, 341, 365, 379, 398, 402-404, 410, 411, 415
- Надулу-ше (шад) 249, 409
- Напольских В.В. 67
- Невелева С.Л. 353, 355
- Неклюдов С.Ю. 71, 74, 80, 224, 229, 233, 261, 271
- Немет Ю. 400
- Неразик Е.Е. 183
- Неронова В.Д. 456
- Нили-хан 441
- Новосельцев А.П. 9, 15, 16, 28-35, 42, 56, 57, 62, 66, 67, 77-79, 82, 124, 150, 163, 164, 182, 183, 206, 220, 225, 229, 232, 241, 243-245, 252, 362, 397, 398, 426, 439, 447, 448
- Нюстрем Э. 404
- Овчинникова Б.Б. 312, 356, 454
- Ожегов С.И. 159, 175, 176
- Октябрьская И.В. 308, 309, 312
- Омар (Умар ибн ал-Хаттаб) (634-644) 56, 181, 182
- Омуртаг (814-831) 224, 227, 395, 396
- Оразаев Г.М.-Р. 54, 58, 59, 187, 188
- Осман (Усман) (644-656) 56, 180, 182, 183
- Османов М.-З.О. 7
- Оу Янсю 441
- Пап (369-374) 244
- Патканьян К.П. 28-36, 43, 65, 162, 198, 204
- Патриарх Никифор 5, 44, 46, 151, 153, 155, 163, 165, 166, 173, 174, 361
- Пашуто В.Т. 31
- Перевалов С.М. 99
- Пероз (459-484) 22, 50, 120, 141-143
- Петр Сюнийский 34
- Петрухин В.Я. 273, 362
- Пигулевская Н.В. 15, 49-52, 122, 123, 126, 127, 130, 131, 133-135, 137, 138, 140, 142
- Пикуль М.И. 15
- Плетнева С.А. 9, 15, 16, 28, 66, 74, 75, 79, 224
- Плутарх 98
- Покровская Л.В. 309
- Помпей 98
- Потапов Л.П. 227, 232, 262
- Поши-дэлэ 441
- Пржецлавский П. 448
- Приск Панийский 47, 48, 60, 110, 271, 272
- Проб (Пробос) 128, 134-138
- Прокопий Кесарийский 12, 45, 48, 51, 101, 124, 125, 128, 136, 141, 171
- Псевдо-Дионисий Телльмахрский 52, 335
- Псевдо-Захария Ритор (Митиленский) 5, 9, 10, 12, 49, 50, 51, 58, 110, 122-149, 471
- Птоломей 51
- Птоломей Филометр 51
- Пуллиблэнк Э.Дж. 211, 228, 357
- Путинцева Н.Д. 15
- Ромашов С.А. 150, 154, 163, 164
- Рыбаков Б.А. 313
- Сагалаев А.М. 261, 262, 308, 309, 312
- Савинов Д.Г. 457
- Саидов М.-С. 59, 187, 190

- Салман Ибн Раби'а 53, 56, 58,
180-182, 186, 188
Санатрук 95, 96
Санесан 24, 25, 26, 87-89, 91, 96,
102, 104, 203, 204
Сахак 39
Себеос 10, 12, 31, 151, 153, 161,
162, 171, 172, 183, 282, 470
Севортян Э.В. 248
Седов В.В. 313
Серебрякова М.Н. 80, 228
Сефербеков Р.И. 7
Скржинская Е.Ч. 362, 394, 395,
452
Смбат Багратуни (600-608) 171
Смбатян Ш.В. 28-35, 42, 43, 64,
80, 107, 161, 174, 198, 257,
341, 344, 345
Смирнов К.Ф. 15
Спандарат Комсаракан 244
Стеблева И.В. 223, 261, 266, 272
Степанов Ц. 178, 273
Страбон 48, 49, 60, 97, 98
Стэнли Лэн-Пуль 200
Сулейман (715-717) 183
Сулук 93
Сурака б.'Амра 181
Сыма Цянь 440
Сян-шы 441
- Тадина 370
Таскин В.С. 359, 440
Таспар (573-581) 395
Тенгри-каган (710-741) 233
Тер-Григорян 33
Тернер В. 415, 416
Тер-Саркисян 88, 91, 96
Теофил 114, 115, 117
Токарев С.А. 276, 309, 347, 380,
465
Томас 127, 132
Тон ябгу-каган 45, 46, 154, 155,
164-166, 272
Тоньюкук 62, 226, 445
Топоров В.Н. 144, 309
Тревер К.В. 23-26, 28-30, 32, 34,
96-101, 106, 110, 134, 136,
150, 163, 201, 203, 220
- Трдат III (298-330) 26, 100
Трепавлов В.В. 273
Тудун 361
Тули-хан (624(?)-639) 459
Турксанф 362, 445
Тэр Аббас (551-596) 129
- Удальцова З.В. 44, 50
Удар-Сенгун 461
- Фавстос Бузанд 5, 12, 23-26, 34,
36, 47, 60, 87-90, 92, 93, 106,
108, 133, 204, 281, 469
Фаддей 23
Фань Хуа 440
Фарасман 99
Фасмер М. 313, 452
Федоров Г.С. 9, 15, 16, 82
Федоров Я.А. 9, 15, 16, 66, 69,
82, 311
Феофан Византиец 125
Феофан Исповедник 5, 9, 10, 12,
44-46, 52, 57, 122, 124, 125,
140-145, 151-153, 162, 163,
165-167, 171-173, 335, 361,
362, 397, 414
Феофилакт Симокатта 45, 48, 60,
125, 227, 234, 356, 413, 414
Филимонова Т.Д. 347
Фирдоуси 245
Флавий Арриан 99
- Хазанов А.М. 94, 439, 440
Халифа б.Хаййат 53, 182
Хасдай ибн Шафрут 62, 414
Хачикян Л.С. 23
Хеннинг В.Б. 67
Хлопина И.Д. 372
Хосров II Котак (прим. 330- 338)
26, 88
Хосров I Ануширван (Хосрой)
(531-579) 147, 154, 160
Хосров II Парвиз (590-628) 155,
156, 158-162, 166, 174
Худяков И.А. 409
Худяков Ю.С. 95
Хурразад 183

- Чаткасар 425
 Чжан Кюй-и 461
 Черепнин Л.В. 32
 Чеснов Я.В. 465, 466
 Чичуров И.С. 45, 46, 52, 125,
 144, 145, 153, 163, 165, 167,
 168, 171, 172, 175, 335,
 361, 362, 397
- Циоссани Н.О. 15
 Цуань 461
 Цукерман К. 150, 156, 161, 163,
 164, 166, 193-195, 273
 Цыбульский В.В. 42
- Шапур I (Шапух) (243-273) 95,
 130, 134
 Шахатунянц И. 30
 Шахназарян К. 32, 65
 Шахрбараз 181
 Шергир 244
 Шильтбергер И. 345
 Шихсаидов А.Р. 3, 54-56, 59,
 126, 140, 178, 185, 187, 188,
 190
- Эган 101
 Эльтериш-каган 425
 Эмин Н. 26, 32, 65
 Эу Ян-Хю 441
- Юрченко А.Г. 276
 Юстин I (518-527) 45, 125, 144,
 145, 147
 Юстиниан I (527-565) 44, 125,
 127, 1340, 135, 136, 171, 361
 Юшков С.В. 32
- Якут 53, 178-180, 186
 Янь-чжы 359
 Яценко С.А. 98
- Altheim F. 25, 397
 Baynes N.H. 23
 Bombaci A. 164, 166
 Czegledy K. 164
 Dowsett C. J. F. 28, 29, 31-33, 42,
 43, 161, 198, 206, 341, 343
 Dunlop D.M. 82, 83, 163-166
 Golden P.B. 163, 164
 Haussig H.-W. 163, 164, 166
 Liu Mau-tsai 263, 280, 444
 Ludwig D. 164, 166
 Maenchen-Helfen O.J. 178, 271
 Marquart J. 22, 25, 65, 82, 166
 Mahmud al-Kašğari 69, 312
 Pelliot P. 227
 Roux J.-P. 163, 223
 Бешевлиев В. 225, 227, 274, 396
 Ваклинов С. 225
 Ваклинова М. 472
 Вачкова В. 472
 Степанов Ц. 178, 274
 Стефанов П. 225

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАИМЕНОВАНИЙ

- Абакан р. 450
Аварское Койсу р. 200
Азия 6, 8, 11, 16, 45, 46, 53, 60, 61, 71, 72, 93, 94, 96, 110, 123, 124, 132, 143, 154, 155, 183 и др.
Айрарат обл. 132, 194
Аксай р. 10
Акташ р. 10, 59
Алазань р. 200
Ал-Байда г. 182
Алтай 228, 233, 262
Алтын-кель озеро 450
Алуэн г. 106
Амид г. 49, 52, 127, 132
Амул г. 55
Анджи г. 58, 188-190
Антиохия обл. 147
Апамея г. 146, 147
Арабский халифат 3, 9, 53, 150, 183, 193, 200, 427
Аракс (Ерасх) р. 160, 161, 193, 194
Армения 20-23, 26, 29, 34, 38, 39, 42, 47, 51, 82, 88-93, 105, 118 и др.
Артузен р. 11
Археополь г. 45, 148
Арцах обл. 30, 104, 105, 106, 110, 112, 169
Атрапотена (Атрапотакан) –
Провинция 159, 160
Ачису р. 11

Базгун 123
Баланджар г. 53-56, 58, 83, 151, 152, 179-187, 190, 409
Балканы 472
Башликент с. 85
Бахасакан обл. 107
Белиджи с. 205
Беш-Бармак гора 204
Боспор г. 52, 128, 136, 397
Буйнакск г. 83
Бурятия 228, 357

Вавилония 246
Вагаршапат г. 102
Варачан г. 13, 14, 38, 40-42, 81-85, 92, 197, 206, 208-213, 217, 218, 246, 285, 325, 333, 350, 351, 392, 396, 404, 423, 424, 470, 472, 483
Вардан г. 200, 204
Вардский перевал 200, 201
Ватнианское поле 90, 95, 204
Византия 4, 8, 9, 12, 43-46, 49, 51, 83, 130, 133, 135, 137, 140-143, 147, 148, 150, 152, 153, 155, 156, 158 и др.
Волга р. 22
Волжская Булгария 57
Восточный Туркестан 73

Гамриозень р. 11
Голтн обл. 107
Греция 21, 40, 65
Гурзан (Грузия) 123, 133, 134
Гюльгеры-чай р. 11, 204

Дагестан 6, 7, 54, 57, 59, 78
Дагестан Прикаспийский (Прикаспий; Прикаспийский регион; Северо-Западный Прикаспий) 3-18, 151, 153, 164, 178, 179, 182, 184, 185, 187, 191, 192, 195, 203, 224, 225, 228, 229
Дара г. 147

Дарвагчай р. 11
Дарьяльский проход 22, 110
Дасхорен (Дасхуран) с. 28
Дербент г. 11, 22, 37, 54, 82–85,
108, 128, 150, 154, 158, 160,
168, 181–183, 193, 200–206,
210, 243, 470
Дербентский проход (Каспийские
ворота; ущелье Джора; ворота
Чора) 3, 8, 9, 11, 12, 22, 26, 35,
41, 51, 107, 110, 119, 120, 123,
124, 128, 153–157, 162, 163,
168, 177, 182 и др.
Дизапайт гора 104
Дон р. 116
Дугинь горы 280
Дунай р. 73, 472
Дуньхуан 264
Дютакан с. 152

Евразия 6, 47, 48, 178, 309, 357,
487
Европа 3, 11, 16, 22, 46, 77, 98,
484
Египет 54
Енисей р. 450

Забайкалье 472
Закавказье 4, 8, 9, 12–14, 34, 36,
37, 43, 45, 48, 49, 79, 83, 98,
105, 107, 112, 115, 123, 124,
132, 133, 150, 152, 153, 155 и
др.
Золотая орда 439

Иверия (Иберия) 107, 110, 112,
119, 150, 160, 168, 193, 204
Иерусалим г. 109, 111, 112
Избербаш г. 11, 84
Индия 276, 352, 353, 359
Инчхеозень р. 11
Иньшань горы 94
Исфиджаб (Туркестан) г. 165

Кабала г. 200, 201
Кавказ 4, 5, 8–11, 16, 22, 25, 36,
37, 40, 44, 48, 51, 54, 55, 58,
72, 77–79, 83, 87, 93, 95 и др.

Кавказская Албания (Алуанк;
Агванк; Аран) 20, 21, 24, 25,
27, 28, 30, 32–34, 36–39, 42,
47, 51, 82, 83, 87, 93 и др.
Каланкатуик с. 28, 29
Каталаунские поля 413, 454
Каппадокия 99
Картли 83
Каспийское море 10, 11, 24, 55,
82, 89, 95, 97, 98, 201, 204
Керченский пролив 154
Киргизия 183
Китай 53, 61, 94, 179, 184, 228,
411
Кодорский перевал 83, 200
Количай р. 11
Константинополь г. 153, 163, 168
Куба г. 201
Кура р. 41, 88, 100, 115, 155,
168, 193, 194, 199
Куфа г. 180
Корея 411

Лазика 44, 45, 135, 148, 163, 173
Лондон г. 31
Лпинк (Лбиния) обл. 155, 177,
196, 199

Манасозень р. 11
Маскат обл. 201
Махачкала г. 10, 11, 83
Мец Колманк обл. 197
Мец Куэнк р-он 110, 112, 114
Мидия 160
Молла-Халил с. 204, 205
Москва г. 59
Монголия 73, 154, 224, 226, 228,
233

Ниневия г. 150
Нуха с. 201

Орен-Кала 203
Орхон р. 73
Ошакан крепость 88, 95, 97, 102

Пайтакаран г. 203
Пайтакаран обл. 88, 95, 96, 203
Палестина 398

Партав г. 38, 42, 82, 84, 155, 169,
198, 199, 203, 213

Первое Болгарское царство
(Болгария) 227, 233, 400, 484

Петра г. 136

Передний Восток 4, 8

Предкавказье 8, 10

Приазовье 123

Приморская низменность
(Каспийское приморье) 3, 10–
12, 199, 202

Рим 65

Рубас р. 11, 186

Салаватский перевал 200

Самур р. 10, 11, 200, 201, 204,
205

Санкт-Петербург г. 31, 59, 48–51

Сасанидский Иран (Иран, Персия)
3, 4, 8, 9, 12, 21, 36, 37, 40,
43, 45, 48–51, 65, 101, 110,
120, 129–135, 150, 152–154,
156, 159 и др.

Северное Причерноморье 44, 46,
52

Сибирь 61, 72, 78, 224, 312

Сирия 46, 49, 51, 65, 111, 127

Сисган (Сюник) обл. 123, 132,
152, 153, 194

Средиземноморье 411

Сувар 69

Сулак р. 10, 185

Сумер (Белуха) гора 262

Суяб г. 165

Табаристан 55

Тазакенд с. 203

Тана г. 116

Таргу г. 83

Терек р. 10

Терско-Сулакская низменность 10

Тертер р. 199

Тифлис г. 37, 45, 150, 151, 157,
159, 160, 167, 169, 171, 172,
176, 435, 471

Токмак г. 165

Трта р. 152

Туркестан 165, 194, 195, 224, 433

Туркмения 183

Тюркский каганат 5, 8, 66, 75,
93, 150–155 и др.

Тянь-Шань 93, 228

Уллубий-аул с. 84

Улучай р. 11

Укок плато 358

Ути (Утик) обл. 28–30, 111, 112,
132, 169

Урал-Алтайский регион 78

Фергана 184

Хайдан г. 311

Хазарский каганат 9, 15, 40, 58,
66, 75, 78, 166, 181, 182, 200,
274

Халжал г. 112

Хачмас г. 205

Херсон г. 361

Хорасан г. 154, 425

Хорезм 183

Чараберд крепость 169

Черное море 168

Чи-Шань гора 454

Чу р. 165

Чухур-Кабала с. 203

Цлу-глух гора 26, 91

Шампань 454

Шура-узен р. 10, 83

Эктаг гора 319, 418

Эмесса обл. 147

Эндирей с. 59

Южное Приуралье 69

Юроипах укрепление 110

Ямансу р. 10

Ярыш долина 93

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

- Абазины 344
Абделы 123
Абхазы 154, 344
Авары 123, 153, 400, 414, 449
Авгары 123
Адыгейцы 345
Акациры 271
Аланы 3, 8, 24, 48, 60, 78, 88, 90, 97-100, 102, 123
Албаны (Агваны, Алваны, Утийцы) 29, 36, 43, 48, 49, 60, 98, 132
Арабы 9, 180-183, 188, 200, 203
Армяне 21-24, 26, 29, 36, 43, 48, 49, 60, 97, 110, 118-120, 132, 162, 183, 482
- Баграсики 123
Баласичи 90
Баланджар 154
Балкарцы 344
Банджар 154, 184, 187
Барсилы 26
Бургары 16, 69, 72-74, 79, 123, 124, 153, 224, 225, 227, 483-485
Буряты 274, 357, 370
- Вестготы 454
- Гаты 90
Геты 116
Геуги 409
Глуары 90
Гугары 90
Гунны европейские 22, 47, 60, 98, 271, 272, 361, 394, 409, 413, 414, 446, 447, 450, 452, 454-458, 466
- Гунны прикаспийские 3, 8, 12, 14, 21-26, 35, 36, 45-47, 49-51, 79, 88-90, 96, 97, 100-104, 108-113, 116-120, 122-128, 131-148, 152, 153, 157, 164, 194-197, 205, 209, 210, 218, 219, 224, 225, 228, 230, 276, 278, 396, 426, 447, 481-485
Гунны Северного Причерноморья 46
Гунны приазовские 52, 136, 137, 140, 335, 397
Гунны-савиры 74, 101, 122, 124, 125, 136, 143, 148
- Даргинцы 448
Дахи (Дай) 98, 99
Дирмары 123
- Егерсваны 90 Егеры 168
- Иверы (Иверийцы) 36, 98, 110, 132, 168
Ижмахи 90
Иранцы 55
- Казахи 231, 358, 440, 448
Калмыки 440
Карачаевцы 344, 345
Каракалпаки 440, 449
Кидариты 110
Киргизы 440
Китайцы 184, 449, 461
Куласы 123
Кумыки 7, 448
Куртаргары 123
Кушаны 120, 161, 162, 171
- Лазы 136
Лакцы 448

- Лезгины 448
 Леки 244
 Лпины 155, 199
- Масаха-гунны 100, 117
 Массagetы 48, 76, 78, 97-99
 Маскуты 12, 24-26, 35, 36, 47,
 48, 76, 87-90, 94, 97, 99-102,
 104, 128, 200, 201, 205
 Монголы 231, 439, 460
- Нганасаны 67
 Ненцы 67
- Огуры 22, 114
 Оногуры 22, 114
 Осетины 343, 344
 Отуз-татары 449
- Персы (Иранцы) 43, 48-51, 100,
 110, 119, 142, 144-146, 150,
 152, 154, 160, 163, 166, 171,
 173, 243, 447, 482
 Похи 90
- Савиры (Сабиры) 3, 8, 12, 44, 45,
 69, 75, 101, 123-125, 128, 136,
 142, 143, 148, 149, 153, 243,
 447, 482
 Саки 98
 Сарагуры (Сиругуры) 22, 79, 114,
 123
 Сарматы 3, 8, 483
 Селькупы 67
 Скифы 48, 49, 60, 361, 418, 439,
 447, 453, 455
- Табасаранцы 448
 Табгач 449, 461
 Таваспары 90
 Тардуши 450
 Татабийцы 449, 461
 Татары 116, 439
 Тибетцы 449
 Тугухуньцы 439
 Туркмены 440
- Тюрки-тугю (Тюркюты) 3, 5, 16,
 34, 37, 46, 48, 57, 60-62, 69,
 70, 72, 73, 78, 132, 150-155,
 157, 160-182, 186, 191, 223-
 227, 230, 232-234, 241, 249,
 266, 272-274, 276-278, 280,
 335, 356, 362, 395, 409, 414,
 418, 435, 439-446, 449-464,
 466, 481-485
- Узбеки 440
 Ухуане 60, 61, 227, 228, 230, 271,
 357, 439, 440, 441, 454, 457,
 458
 Учкуруканы 449
- Финно-угорские племена 67, 78
- Хазары (Хасары) 3, 9, 15, 16, 26,
 46, 57, 60, 63, 67-69, 77, 78,
 97, 123, 129, 156-158, 162-
 164, 166, 181, 182, 186, 187,
 193, 195, 243, 273, 277, 276,
 361-363, 395, 414, 415, 447,
 483
 Хайландурки 12, 22, 36, 114, 120
 Хакасы 231
 Хечматаки 90
 Хунну (Хунны) 60, 61, 78, 94, 224,
 227-230, 271, 271, 335, 356,
 357, 359, 360, 362, 394, 439-
 442, 454, 457, 463, 466
- Черкесы 344
 Чжурчжени 439
 Чилбы 90, 199
 Чуваши 231
- Шичбы 90
 Шорцы 371, 372
- Энцы 67
 Эфталиты 50, 123, 141, 165
- Якуты 231, 358, 409
 Японцы 265



УКАЗАТЕЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕРМИНОВ И НАИМЕНОВАНИЙ

- Алтари (Жертвенники) 235, 238, 240, 288, 289, 294, 315, 350, 353, 354, 357, 358, 368, 370, 377, 401
- Аспандиат (Спандиат) 64, 66, 72, 76-78, 80, 81, 216, 219-223, 234-250, 255, 267, 269, 270, 289, 291, 292, 294-296, 300, 302, 303, 305, 306, 308, 310, 311, 314, 348, 349, 350, 351, 365, 368, 420-422, 429, 432, 475, 478, 484
- Астральные культы 61, 270
- Атрибуты религиозные 77, 80, 135, 269, 270, 310, 317, 354, 374, 376, 382, 386, 387, 402, 403, 405, 406, 412-414, 417, 476
- Апостол 23, 96, 117, 212, 219
- Афродита 64, 65, 71, 72, 221, 245, 256-259, 261
- Ашвин 352
- Боги дорог (Йол Тенгри) 71, 73, 216, 219, 221, 263-265, 267, 305, 310, 348, 368, 420, 421, 478, 484, 486
- Богоявление Господня 42
- Божество Неба (Священное Небо) 61, 62, 68, 71, 74, 76, 119, 144, 146, 222-224, 226-228, 230, 234, 271-273, 280, 305, 356, 360, 395, 474, 478, 484
- Вардапет 21
- Верхний мир 249, 261, 265, 276, 280, 291, 305, 469, 474, 476
- Вода священная 39, 216, 259, 263, 268-270, 275-278, 348, 349, 368, 399, 403, 420, 421, 473, 478, 483, 486
- Военно-религиозные обряды 5, 17, 24, 36, 50, 56, 80, 87, 91, 102, 109, 115, 178, 181, 185, 187, 361, 420, 432, 433, 481
- Волшебник 379
- Врачеватели 416
- Гадатели (Волхвы, Предсказатели) 413-415, 418
- Гелий 97, 98
- Геомантия 410-412
- Гетеры 65
- Гора священная 61, 144, 280
- Гроб 68, 180, 181, 184-186, 189
- Даркунанд 80
- Двоеверие религиозное (Дуализм) 5, 52, 81
- Древо-мать 263, 309, 310, 352, 475
- Древо мировое 249, 308-312, 352, 355
- Древопоклонение 216, 283, 284, 286, 486
- Дом Господний 207
- Дуализм религиозный (Двоеверие) 40, 217, 218, 220
- Дуб священный 237, 289, 291, 292, 306, 309-312, 374, 485
- Духовенство 21, 38
- Духовная культура 6, 35, 80
- Духовник 21
- Дхарма 354
- Евангелие 40, 51
- Епархия 33
- Епископ (Хайрапет) 25, 33, 35-42, 47, 78, 88, 95, 96, 101, 104, 106, 108, 126-134, 139, 197, 203, 204, 207, 211, 213, 217-219, 234, 235
- Епископство 129

- Еретические (Догматические) течения в христианстве 107, 129, 130
- «Жертва всесожжения» 76, 275, 348, 356, 357, 369, 373, 401, 421
- Жертва-дар 347, 350, 353, 364, 365, 369, 373, 401, 421
- Жертва кровавая 349, 350, 355, 369-372, 401, 421
- Жертва материальная 76, 255, 275, 348, 364, 373, 421, 430,
- Жертва религиозная 348
- Жертва человеческая 76, 255, 275, 348, 352, 358-363, 369, 373, 374, 421, 430, 451
- Жертвенные животные 49, 61, 76, 97, 98, 115, 116, 219, 222, 227-232, 235, 239-241, 275, 285, 312, 348, 351-356, 358-360, 368, 371, 372, 421, 473, 483
- Жертвенный столб 352, 354, 355
- Жертвенное заклатие 353, 355, 370
- Жертвоприношение 5, 36, 38, 39, 76, 77, 105, 115, 121, 144, 146, 216, 219, 222-224, 227-231, 235, 239, 241, 269, 275, 276, 280, 284, 285, 293, 301, 307, 312, 347-356, 359, 364, 366, 393, 401, 420-422, 427, 478, 482
- Жрецы 49, 58, 77, 106, 120, 259, 260, 316, 353, 379, 383, 385, 387-389, 391, 392, 397, 398, 401, 402, 419, 422, 427
- Заклинатели 375, 379, 380, 383, 384, 385, 389, 390, 391, 406, 415-417, 432
- Заповедники 93, 94
- Заповедные горы 94
- Заповедный луг 94
- Заратуштра (Зороастр) 245
- Земля-Вода священная 62, 71, 73, 226, 232, 234, 263, 266, 277-280, 282, 484
- Земля священная 39, 61, 65, 219, 226, 228, 258-260, 262, 263, 267, 271, 277-279, 284, 303-305, 309-311, 367, 368, 375, 411, 413, 473, 475, 478, 479, 483, 486
- Звезды священные 61
- Знаменательное место 91
- Знахари 383
- Зороастризм 21, 105, 244
- Идолы 37, 39, 61, 63, 105, 116, 117, 121, 210, 216, 218, 223, 236, 239, 241, 246, 252, 279, 283, 291, 293, 299, 302, 305, 306, 315, 317, 327-336, 350, 364, 368, 370, 374, 375, 397, 399, 400, 404, 421, 423, 431, 432, 472, 476, 482, 486
- Идолопоклонство 105, 217, 218
- Инок (монах) 33, 49
- Ислам 58, 93
- Исфандияр 245
- Йол-тенгри (Боги дорог) 71, 73
- Капища (Храмы) 105 115
- Католикос 27, 28, 33, 34, 37, 39, 105, 129, 202
- Клятводоговор 5, 23, 36, 37, 45, 50, 103, 117-120, 122, 140, 144-146, 149, 420, 434, 482
- Колдуны 106, 246, 259, 375, 379, 380, 382-385, 388-392, 397, 399, 400, 406, 411-415, 419, 429, 432, 436
- Космологические представления 70, 223, 309, 312
- Крест 80, 208, 210, 212, 213, 237, 285, 287, 349, 351, 366, 374, 375
- Крещение 89, 91 92, 96, 104, 108, 109, 112, 114, 126, 131, 132, 199, 210-213
- Куар 67, 68, 71, 76, 77, 216, 219, 221, 232, 233, 240, 250-253, 255, 256, 260, 267, 270, 275,

- 278, 279, 282, 303, 304, 310,
348, 358, 364, 368, 373, 421,
429, 430, 431, 474, 475, 478,
479, 484
- Кудесник 379
- Культ правителя 37, 46, 57, 75,
151, 176-178, 191
- Культ предков 61, 80
- Культовые объекты 17, 39, 63, 91,
229, 283, 286-288, 291, 293,
294, 297-300, 302, 304-307,
317, 349, 350, 355, 383, 421,
422, 424, 478, 482
- Культурный герой 70, 221, 246,
248
- Левират 61, 62, 64, 78, 270, 439-
443, 463, 465, 476, 486
- Луна священная 39, 61, 216-218,
228, 259, 268-272, 274, 278,
280, 282, 348, 368, 399, 420,
421, 474, 478, 483, 486
- Лун-сы (Лунцы; Лун-чен) 227,
356, 357
- Маг 379
- Магия 380, 415
- Мадарское святилище 227, 395
- Мировоззрение 4, 6, 17, 18, 60,
63, 229
- Мифологические представления
40, 64, 70, 72-74, 224, 225
- Монастырь 45, 46, 106
- Монофизитство 129, 130
- Мощи священные 53, 56-58, 67,
68, 106
- Музыка в ритуалах скорби 218,
443, 451, 452
- Несторианство 49, 129, 130
- Нижний мир 261, 265, 280, 291,
469, 476
- Нимрод 235, 246-248, 365
- Ной 246
- Обряд вызова дождя 39, 53-56,
58, 66, 68, 151, 178-181, 184-
191, 231, 232, 249, 253-255,
260, 279, 293-296, 384, 389,
408, 409, 428-430
- Обряд вызова Солнца 39, 251-
255, 260, 279, 293-296, 384,
389, 408, 428, 430, 431
- Обряд казни священнослужителей
49, 92, 207, 417, 420, 435, 436,
483
- Обряд на победу в битве 50, 56,
58, 122, 145-147, 149, 181,
185, 187, 471, 481
- Обряд поклонения восходящему
солнцу 26, 90, 91, 394, 471,
481
- Обряд по случаю успеха в набеге
36, 80, 91-93, 109, 115, 117,
120, 178, 478, 481
- Обряд приветствия иностранных
правителей и посланников 5,
17, 45, 46, 392, 420, 423, 434-
435, 471, 482
- Обряд приветствия правителя 37,
46, 151, 171-176, 191
- Обряды защитные 420, 431, 432,
483
- Обряды календарные 5, 17, 53,
62, 151, 178-181, 184-191,
253-255
- Обряды по случаю поражения
молнией 430, 431
- Обряды посвятельные 420, 433,
434, 483
- Обряды социальные 420, 432, 483
- Огонь жертвенный 232, 275, 276,
354, 355
- Огонь священный 39, 80, 105, 216,
219, 234, 252, 253, 259, 268,
270, 275, 276, 278, 348, 368,
375, 399, 414, 420, 421, 475,
478, 483
- Олимп 395
- Оргиастические ритуалы 443
- Паломничество 109, 111, 112
- Пантеон 5, 17, 39, 49, 61-63, 68,
70, 71, 73-76, 121, 212, 221,
224, 227, 229, 233, 234, 240,
270, 478, 481, 482

- Пасха 42, 112, 115, 212
 Патриарх 46, 108, 111
 Первосвященник 41, 88, 120, 392, 393-396
 Персторезы 392
 Поминки Большие (Годовые) 445, 461-467
 Поминки Малые 444, 445, 453
 Похоронно-поминальный обряд 17, 26, 38, 39, 44, 46, 57, 61, 64, 68, 72, 78, 122, 148, 149, 216-219, 270, 272, 292, 312, 361, 362, 393, 407, 420, 436-467, 482
 Похороны 444, 453-458
 Причитания по умершему 61, 62, 292, 293
 Проповедник (Миссионер) 25, 49, 51, 88-91, 103, 109, 204, 219
 Проповедь 38, 39, 212, 217, 218, 268, 276, 284

 Религиозная практика 5, 14, 17, 23, 26, 37, 39, 43, 44, 60, 76, 78, 80, 81, 284
 Религиозные воззрения (Представления; Верования) 4-7, 5-18, 20-27, 32, 35-37, 39, 40, 43, 44, 46, 64, 150, 216, 229
 Религиозно-мифологические представления 16, 18
 Религиозный центр 81
 Ритуал бросания воинами камней в кучу 24
 Ритуал испития крови жертвы 239, 349, 355, 372, 421, 473
 Ритуал кремации 364, 374-376, 386, 388, 444, 453, 454, 455
 Ритуал окропления кровью 349, 350, 355, 371, 421
 Ритуал поедания мяса жертвы 349, 355, 372, 421, 473
 Ритуал проводов коня 354
 Ритуалы по случаю похорон 444, 445
 Ритуал по случаю смерти 362, 444-452

 Ритуалы по случаю установки мемориала 445, 458-460
 Ритуальная борьба 443, 462, 476, 486
 Ритуальные битвы на мечях 393, 443, 462, 476, 486
 Ритуальные игры и пляски 61, 359, 443, 458, 462, 463, 486
 Ритуальные скачки 443, 445, 446, 452, 453, 457, 462, 473, 476, 486
 Ритуальные плачи 7, 26, 45, 149, 393, 443, 445-450, 453, 457, 486
 Ритуальное самоистезание 45, 61, 68, 78, 122, 149, 443, 445-448, 453, 457, 486
 Рустам 245

 Саван 188, 189, 190
 Сакральное пространство (Территория) 24, 91, 93, 94
 Сакральный мир 223
 Святилище 37, 105, 116, 121, 279, 283, 311, 315, 337-341, 350, 375, 387, 388, 393, 399, 400, 418, 423, 472
 Священное дерево (деревья) 39, 41, 57, 61, 69, 78, 81, 208, 210, 212, 218, 229-232, 236, 237, 240, 241, 269, 270, 279, 283-299, 302, 303, 305-311, 317, 349-353, 358, 359, 368, 371, 383, 399, 401, 420, 421, 423, 429, 431, 472, 476, 483, 485
 Священники 38, 82, 104, 11, 112, 117, 128, 131, 132, 135, 138, 139, 199-203, 211 и др.
 Священные объекты природы 5, 17, 39, 49, 61, 63, 216, 218, 219, 268, 269, 348, 401, 422
 Священные персонажи пантеона 17, 221, 268, 296, 300, 347, 422, 476
 Священные стихийные силы 17, 268, 269, 275, 279, 296, 348, 422

- Священнослужители 5, 13, 14, 17, 38-41, 61, 63, 81, 92, 207, 208, 210, 212, 213, 218, 221, 222, 235, 238, 278, 285, 286, 288, 311, 377, 379, 483
- Сектанты 106
- Солнце священное 39, 61, 71, 91, 144, 228, 253, 259, 268-272, 274, 278, 280, 282, 304, 368, 399, 474, 478, 481, 486
- Сорокадневный Сорокадевятиневный) пост 41, 42, 211
- Сословия священнослужителей 38, 212, 218
- Спандармат 242
- Спандарамет 242
- Спандиат (Аспандиат) 66
- Спендодат (Спентодат) 245
- Средний мир 249, 261, 263, 265, 266, 277, 278, 280, 291, 469, 473, 475
- Стела погребальная 458, 459
- Тангра 72, 225, 227, 233
- Тенгри 7, 72, 73, 144, 223-226, 231-234, 261, 265, 266, 278, 484, 485
- Тенгри-хан 64, 66-77, 119, 216, 219, 221-225, 228-230, 232-234, 240-243, 249, 255, 260, 282, 305, 306, 310, 348, 365, 368, 369, 420, 421, 474, 478, 479, 485, 486
- Ульгень 371
- Умай 70, 72, 73, 225, 261, 263, 266, 278, 484
- Функции богов 37, 39, 71, 116, 121
- Хайрапет (Епископ) 39, 47
- Хам 246
- Храмы (Капища) 39, 61, 186, 191, 210, 238-241, 279, 283, 288, 289, 291, 294, 298, 299, 302, 305, 306, 313, 315-317, 319-326, 350, 368, 374, 375, 399, 400, 401, 421-423, 427, 431, 472, 476, 482, 486
- Христианизация 18, 20, 21, 25, 37, 38, 40-42, 47, 51, 59, 75, 82, 88, 89, 101, 104, 105, 108, 114, 126, 129, 131, 133-135, 140, 197, 198, 209, 210, 212, 214, 218, 234
- Христианин 52, 58, 82, 118, 126, 130, 131, 135, 137, 138, 215
- Христианская кафедра (Апостольский престол) 38, 39, 42, 350, 423, 424
- Христианская миссия 37, 38, 41, 42, 64, 82-84, 129-134, 138, 139, 193, 197-199, 201-206, 210, 211, 213
- Христианство 38, 41, 88, 89, 100, 103, 105, 107, 114, 123, 129, 130, 139, 197, 208-210, 212, 213, 238, 286
- Хуш 246
- Церкви 49, 51, 106, 108, 129, 132, 134, 207, 213, 393
- Чародеи 246, 259, 375, 379, 380, 382-385, 388-392, 399, 400, 406-411, 429, 432, 436
- Чоп'аик (Чопай; Чопа; Цоппай) 80, 342-346
- Эрклиг-хан (Эрлик) 265, 266, 484
- Юпитер 394, 395
- Языческие верования 25, 38, 40, 41, 79, 92, 105, 106, 207, 212, 215, 216, 221
- Языческие обряды 26, 27, 38, 43, 53, 69, 78, 91, 105, 106, 115, 190, 212, 216, 284
- Языческие священные объекты 38, 105, 212, 213

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Введение	8
Раздел I. Источники и историография по проблеме религиозных представлений населения Прикаспийского Дагестана (IV–VII вв.)	19
Глава 1. Источники	20
1. Армяноязычные источники	20
2. Византийские источники	43
3. Сирийские источники	49
4. Арабоязычные источники	52
5. Дагестанские источники	58
6. Дополнительные источники	60
Глава 2. Историография	64
Раздел II. Религиозные представления населения Прикаспийского Дагестана в IV – первой половине VII в.	86
Глава 3. Религиозная обрядность племен «страны мазкутов» («область масаха-гуннов») в IV в.	87
1. Политическая, социально-экономическая и этническая ситуация в «стране мазкутов» в 30–40-х гг. IV в.	87
2. Религиозная обрядность племен «страны мазкутов»	90
Глава 4. Религиозные представления населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана в V в.	103
1. Верования племен Северо-Восточного Кавказа в 30–40-х гг. V в.	103
2. Военно-религиозный обряд (440 г.)	109
3. Клятводоговоры (сер. V в.)	117
Глава 5. Религиозные представления населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана в VI в.	122
1. Характер религии племен Прикаспийского Дагестана в VI в.	122
	537

2. Адаптационные поведенческие механизмы христианского населения (пленников и рабов) «страны гуннов» Прикаспия	126
3. Клятводоговоры (504, 522 гг.)	140
4. Военно-религиозный обряд (504 г.)	145
5. Ритуал скорби (557 г.)	148
Глава 6. Религиозные представления населения Прикаспия в первой половине VII в.	150
1. Клятводоговоры тюрков (626, 628 гг.)	152
2. Обряд приветствия правителя тюрков (627 г.)	171
3. Культ правителя у тюрков (628 г.)	176
4. Обряды вызова дождя и военно-религиозный у населения Прикаспийского Дагестана (652/653 г.)	178
Раздел III. Религия «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана во второй половине VII в.	192
Глава 7. «Страна гуннов» в 60–80-х гг. VII в.	193
1. Кавказская Албания и «страна гуннов»	193
2. Маршрут христианской миссии из Кавказской Албании в «страну гуннов»	198
3. Статус города Варачана	206
4. Этапы деятельности христианской миссии в «стране гуннов»	211
Глава 8. Характер информации о религии «страны гуннов»	215
Глава 9. Священные персонажи верований «страны гуннов»	221
1. Бог Неба Тенгри-хан	222
2. Священный персонаж Аспандиат	234
3. Бог молнии и грома Куар	250
4. Женские образы	256
5. Боги дорог	263
Глава 10. Священные объекты и силы природы	268
1. Солнце и Луна	269
2. Огонь	275
3. Вода (воды)	276
4. Земля	277
Глава 11. Культовые объекты	283
1. Священные деревья	283
2. Храмы	313

3. Идолы	327
4. Святилище	337
Глава 12. Жертвоприношение	347
1. Характер информации о жертвах и приношениях (дарах) ...	347
2. Типы жертв и приношений (даров)	351
3. Формы жертвоприношений и приношений	368
4. Жертвенники (алтари)	377
5. Исполнители жертвоприношений	377
Глава 13. Священнослужители	379
1. Характер информации о священнослужителях	382
2. Категории священнослужителей	389
3. Структура организации священнослужителей	392
4. Обряд казни священнослужителей	417
Глава 14. Религиозная практика	420
1. Жертвоприношение	420
2. Природно-календарные обряды	428
3. Защитные обряды	431
4. Социальные обряды	432
5. Военно-религиозные обряды	432
6. Посвятительные обряды	433
7. Клятводоговор	434
8. Церемония приветствия иностранных посланников	434
9. Обряд казни священнослужителей	435
10. Похоронно-поминальный обряд	436
Раздел IV. Мировоззрение населения	
Прикаспийского Дагестана (IV–VII вв.)	468
Заключение	481
Библиография	488
Список сокращений	518
Список иллюстраций	519
Указатель имен	520
Указатель географических наименований	527
Указатель этнических терминов	530
Указатель религиозных терминов и наименований	532

2.

Научное издание

3

Гмыря Людмила Борисовна

4

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ
ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА В IV–VII ВВ.**

5

I

(По данным письменных источников)

1

2

3

4

Утверждено к печати

Ученым советом

Института истории, археологии и этнографии

Дагестанского научного центра

Российской академии наук

Редактор *И.С. Бородина*

Технический редактор *Н.В. Эседуллаева*

Корректор *А.М. Чопанова*

Сдано в набор 18.06.2009. Подписано в печать 14.07.2009.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная №1. Гарнитура «School BookС».
Печать офсетная. Усл.п.л. 33,75. Тираж 300.
Заказ №128. Цена свободная.

Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра
Российской академии наук
367030 Махачкала, ул. М. Ярагского, 75

Издательство «Наука ДНЦ»
367015 Махачкала, 5-й жилгородок, корпус 10