

DOI:

ОБРАЗ УАСТЫРДЖИ КАК ФЕНОМЕН МЕЖКУЛЬТУРНОГО СИНТЕЗА

Кцоева Султана Гильмидиновна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия); <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>; sultana_t@mail.ru

В статье впервые анализируется эволюция внешнего образа и экзистенциального содержания Уастырджи как самого популярного сакрального персонажа осетинского этнорелигиозного пантеона, традиционно ассоциируемого с образом христианского святого великомученика Георгия в контексте мировых религий. Изучение обозначенной метаморфозы, являющееся целью настоящего исследования, немыслимо вне рамок межкультурного взаимодействия, в ходе которого он формировался. Анализируется проблема идентификации Уастырджи с дохристианскими верованиями осетин, христианством, исламом и даже с зороастризмом. Фиксируются и анализируются разногласия в позициях ведущих ученых-осетиноведов относительно исторической сущности Уастырджи. Отдельное внимание уделено его внешнему восприятию (на коне/без коня), а также эволюции этической манифестации его сущности, которая фиксируется в процессе перехода от узкоплеменного характера морали, типичного для всех народов в «доосевую» эпоху к общечеловеческой системе ценностей. Актуальность исследования обусловлена всевозрастающим интересом к аспектам этнической религии осетин, а также сравнительно слабой изученностью конкретно внешнего и внутреннего содержания образа и культа Уастырджи в современном осетиноведении. Новизна исследования видится в привлечении иконографических данных для изучения именно этой конкретной проблемы, а также в компаративном анализе трех легенд, позволившем сделать вывод о том, что период, когда Уастырджи стал стойко ассоциироваться со св. Георгием в народном сознании, совпал по времени с периодом, в котором была зафиксирована этическая метаморфоза его сущности. Методологической базой исследования, помимо принципа историзма, являются принципы структурной антропологии К. Леви-Стросса, методы визуальной антропологии, исторической психологии и компаративистики.

Ключевые слова: Уастырджи, святой Георгий, Джарджис, межкультурный синтез, христианство, зороастризм, ислам, этническая религия осетин.

Для цитирования: Кцоева С.Г. Образ Уастырджи как феномен межкультурного синтеза // KAVKAZ-FORUM. 2025. Вып. 24 (31). С.186-200.
DOI:

Из всех персонажей осетинского пантеона Уастырджи/Уасгерги, пожалуй, является наиболее сложным. Образ его абсолютно парадоксален, поскольку сочетает в себе, по сути, взаимоисключающие характеристики дохристианского антропоморфного божества и христианского святого великомученика. Источники фиксируют процесс трансформации его функций в народнорелигиозном сознании. Сравнительные исследования дают основание говорить о массе аналогий, указывающих на явное сходство черт Уастырджи с похожими дохристианскими/доисламскими сакральными персонажами целого ряда других народов (в основном адыгских), главным здесь является этимология самого теонима, в основе которого, тем не менее, чаще всего присутствует христианизированная морфема «*Gergi*». Т.К. Салбиев продолжает данную мысль В.И. Абаева: «Связь с абхазской, мегрельской и сванской формами указывает на путь его проникновения к албанам через Лазику, территорию современной Абхазии, бывшую одним из центров распространения христианства на Кавказе в раннесредневековый период» [1, 125].

Отправной точкой при характеристике образа Уастырджи у осетин можно считать данные Вс.Ф. Миллера, который не делает различий между Уастырджи и св. Георгием: «Св. Георгий представляется покровителем мужчин, всадником на чудном белом коне. Уастырджи считается бичем воров, мошенников, клятвопреступников, убийц и покровителем честных людей и домашних животных» [2, 426].

В.И. Абаев, как известно, считал, что абсолютно все персонажи осетинского пантеона являются «субстратными»: «Сквозь оболочку христианства у них более или менее явственно проступают черты, унаследованные от дохристианского, «языческого» прошлого» [3, 123]. В частности, об Уастырджи он пишет: «Свой ореол он унаследовал, надо полагать, от тех дохристианских божеств, преемником которых он стал, и функции которых он воспринял» [3, 133]. Иными словами, по мнению В.И. Абаева, христианизация затронула только внешнюю атрибутику осетинских сакральных персонажей в целом и Уастырджи в частности, оставив неизменной их исконную аутентичную сущность: «Победа (христианства – С.К.) была, во всяком случае, на первых порах, чисто внешняя, формальная. Усваивалась христианская терминология, языческим божествам давались имена христианских святых, содержание же дохристианских верований, а также ритуал полностью или в значительной мере сохранялись в новой оболочке. Религиозный «переворот» при ближайшем рассмотрении оказывался переворотом терминологическим и ономастическим. Св. Георгий воспринял черты языческих героев-змееборцев» [3, 123].

Основная часть

Исследованиями В.И. Абаева изучение данного вопроса не закрылось. Его убежденности во «вторичности» христианского образа небесного патрона была противопоставлена точка зрения В.С. Уарзиати, который утверждал, что *происхождение Уастырджи «...связано с христианским культурным миром»* [4, 100]. Очевидно, он не согласен с тем, что Уастырджи «...есть приспособленное к нормам осетинского языка имя Св. Георгия, вошедшее в аланско-осетинскую среду в период раннего знакомства и принятия христианства, про-

зшедшего до первой четверти X века» [4, 101]. Уарзиати говорит о несовпадении дат празднования дня Св. Георгия (6 мая) и Джоргуыба/Гиоргоба (в ноябре), которое только на первый взгляд может быть воспринято в качестве аргумента в защиту точки зрения о том, что Уастырджи – дохристианское божество: «...хорошо известно, что в христианской церкви, в частности греческой и русской, день Св. Георгия ежегодно отмечается 6 мая. В Осетии эта дата практически была неизвестна. Такое несовпадение дат дало основу для сомнений о единстве этого осетинского божества с христианством. Представляется, что в этой связи надо вспомнить еще один достаточно древний канал христианской информации в Осетию, а именно соседнюю Грузию. Этот факт необходимо иметь в виду... Праздник в честь Св. Георгия в Грузии отмечают дважды, первый раз весной вместе со всем православным миром, а второй раз – 23 ноября. Этот праздник в память колесования великомуученика Георгия отмечается только грузинской церковью. В это время осетины отмечают торжества во имя самого популярного божества Уастырджи. Следовательно, в нашем распоряжении оказывается праздничная дата, популярная в одном из древнейших оплотов кавказского христианства» [4, 102]. При характеристике Джоргуыба/Гиоргоба ученый утверждает, что «...мы имеем дело с чисто кавказским христианским [курсив мой – С.К.] праздником» [4, 103]. Со ссылкой на грузинского библиографа Захарию Чичинадзе Уарзиати приводит легенду, где «...осетин запросил у св. Георгия право отмечать праздник не весной, а осенью. Мотивировалось все тем, что во славу Уастырджи он хотел принести в жертву откормленного барана, а не только родившегося ягненка» [4, 103]. Легенда отражает народное истолкование факта несовпадения календарности праздников в честь св. Георгия в официальной церковной традиции и у осетин.

Уарзиати утверждает, что «фактически осенне празднество в честь Уастырджи является своеобразным заговением на рождественский пост (с 28 ноября по 6 января), когда последний раз разрешается вкушать скромную пищу перед постом. В этой связи напомню, что по народному календарю часть осетин постилась две недели перед Рождеством. Нет сомнения, что эти две недели говения являются отражением упоминаемого христианского поста. Данный факт является еще одним свидетельством знакомства осетин и их предков с догматами христианства. Причем, как можно судить, очень ранним» [4, 103].

Таким образом, несмотря на то, что оба ученых едины во мнении, что образ сакрального персонажа объединяет в себе языческие и христианские черты, В.С. Уарзиати в отличие от В.И. Абаева считает, что христианского (точнее, раннехристианского) в нем гораздо больше. Иными словами, дохристианская подоплека образа Уастырджи, по мнению Уарзиати, подверглась христианизации значительно раньше начала процесса христианизации осетинских горцев в XVIII в., то есть еще в аланский период.

Важно ведь иметь в виду и то еще обстоятельство, что формулировка «языческие черты» открывает широкое поле для дискуссии и интерпретации. Термин «язычество» в приложении к этнической религии осетин уже анализировался мной прежде [5]. Но если понимать его в контексте «неавраами-

стических религий», то под языческими чертами вполне можно разуметь и, например, зороастрейские.

Зороастрейская версия: Так, по мнению Т.К. Салбиева, универсальная основа образа Уастырджи как сакрального персонажа выходит далеко за пределы индоиранского мира и встречается у огромного количества народов, но ученый особо анализирует возможную связь образа с авестийской традицией. Исходным образом или прототипом Уастырджи у древних персов был Траэтон [1]. В культовой обрядности празднества Джэоргуба он идентифицировал следы зороастризма, явленные в практике «... вечернего жертвоприношения быка: для недельных торжеств в честь Уастырджи характерно обязательное заклание быка, которое проводится в воскресенье вечером (осет. *гал æргæвдæн*), являющееся для традиции... вечером понедельника, открывающее недельные празднования. Само по себе подобное заклание хорошо известно традиции, и в нем бы не было ничего особо примечательного, если бы не отведенное для него время – вечер (осет. *изæр*). Это единственный известный мне случай, когда традиция санкционирует приуроченность некоего обряда к вечернему периоду суточного цикла. Во всех прочих случаях подобный обряд принято проводить только в первой половине дня... В мифологии бык связан с мировыми водами, поскольку известна его любовь к водной стихии, и с луной, серп которой воспроизводят его рога. Здесь следует принять во внимание следующее обстоятельство. Известно, что традиция исключает привлечение для исполнения обряда ничего, что не прошло бы предварительной культурной обработки. Так в обряде не может использоваться сырая пища или мясо диких животных. В связи с этим в обряде вечернего заклания быка можно видеть инсценировку известного в авестийской традиции поединка Траэтатаоны с чудовищем Ахриманом, выступающим олицетворением лжи, уродства, тьмы, холода, старости и прочих бед, с которыми сталкивается лицом к лицу все общество, культурным заместителем которого выступает бык» [1, 138-139]. Действительно, в зороастризме бык символизировал сотворение жизни. Практика вечернего жертвоприношения вполне укладывается в логику борьбы света и тьмы – поединка Ахурамазды и Ангру-Майниу. Безусловно, символика быка как такового и символика жертвоприношения быка, в частности, вполне может быть рассмотрена как общеиндоевропейский субстрат. «Бык в первобытных представлениях – источник возрождения, так что божество, человек и животное неразделимы. Человек связывал жертвоприношение быка и рождение новой жизни из частей его тела со своей судьбой» [6, 5]. Тем не менее, противоборство света и тьмы – глубоко зороастрейская особенность.

Практики вечернего жертвоприношения быка нет ни в иудаизме (здесь вечернее жертвоприношение связано исключительно с агнцем, но не с быком), ни в исламе. Зато предположение о родстве с зороастрейской традицией вполне логично аргументируется. По утверждению Лейлы Асгари, «...в пехлевийском зороастрейском сочинении «Бундахишн» бык, как и перво человек Гайомард, был принесен в жертву Ахриманом (верховным божеством зла), и из частей тела быка появились растения и животные. В большей части исторически засвидетельствованных индоевропейских традиций миф о

творении предстает как миф о жертвоприношении человека или животного с дальнейшим сотворением всего мира из отдельных частей и органов расчлененных жертв. В зороастризме большинство мифологических сюжетов связано с людьми и значительно менее – с другими живыми объектами, включая животных. Тем не менее, в мифологических повествованиях о творении в иранской традиции наряду с творением из членов или частей тела божества или первочеловека присутствует архетип/прототип жертвоприношения первобытка. Идея соответствия, сходства на микро- и макроуровне в иранском нарративе образа создания животных и растений из расчлененного тела быка и тем способом, которым была создана первая пара людей, Машай и Машайана, из тела Гайомарда, в столь явной форме в других индоевропейских традициях не отмечена» [6, 5]. Таким образом, можно сказать, что на зороастриское происхождение элементов культа Уастырджи указывает не только время суток, когда бык приносится в жертву, но и то, что имеет значение часть тела жертвенного быка, потому что они рассматриваются в качестве источников последующего возрождения новой жизни.

Разумеется, влияние зороастризма на этническую религию осетин можно предположить не только в культе Уастырджи [7]. Тем не менее, учитывая сложный гетерогенный характер исследуемого объекта, логично искать в нем черты иных культурных влияний и интегрированности элементов иных религиозных систем.

Сакральный образ всадника, очевидно, существовал у алан дохристианского периода. В пользу этого гипотетического предположения могут говорить многочисленные амулеты в виде всадников, найденные в аланских могильниках (рис. 1; рис. 2).

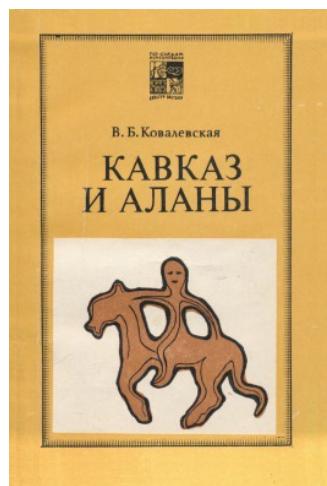


Рис. 1. Бронза, VIII в., 64x64 мм, Терская обл., Нальчикский окр., Чегемское общество. Государственный исторический музей, г. Москва.

Рис. 2. В.Б. Ковалевская. Кавказ и аланы. Века и народы [8].

Обращая внимание на датировку амулета на рис. 1., можно предположить, что это изображение святого Георгия, учитывая, что его куль к тому времени уже сформировался в христианской традиции. Однако, во-первых, христианство у алан до даты, которая считается официальной датой принятия Аланией христианства (914 г.), не было укоренено настолько сильно, что могло бы способствовать складыванию иконографического образа святого, а во-вторых – сам образ святого Георгия на коне возник, скорее всего, не ранее XI-XII вв.: «Изначально св. Георгий – безлошадный. В сюжете легенды об убийстве змия и спасении девицы, предназначеннной ему в жертву, он победил змия молитвой» [9]. Аджи Мурад ссылается на изустное предание, которое отражено в палимпсесте V в., где ни слова нет о поединке всадника с драконом, а также в древнерусской иконографии XI-XII вв., где св. Георгий предстает с копьем в руке, но без коня.



Рис. 3. Святой Георгий. Георгиевский собор в Юрьеве-Польском. Владимирская область. XIII в.

Н.А. Соболева пишет: «...на смену Георгию-мученику, с VI в. почитавшемуся при дворе византийских императоров, пришел Георгий-воин» [10, 225]. В.Н. Лазарев объясняет резкий перелом в византийской иконографии святого Георгия в X в. следующим фактором: «Есть все основания полагать, что поначалу куль Георгия был чисто местным явлением, и Георгий рассматривался в качестве рядового "мученика" – посредника между богом и молящимся. Именно в таком виде Георгий представлен на одном сирийском кресте VI в. Он оказывает покровительство заказчице креста, как бы представляя ее отсутствующему Христу. Две надписи содержат моление о спасении и обращение к Георгию за посредничеством. Это древнейшее изображение Георгия свидетельствует о том скромном месте, которое он занимал в VI в. в пантеоне христианских святых. В облике Георгия еще нет никаких черт воина. Воином Георгий сделался много позднее, когда Византия вступила на путь энергичной военной экспансии и когда появилась настоятельная "потребность" в патронах и покровителях для императора, возглавлявшего войско, и его многочис-

ленных военачальников» [11, 195]. О появлении дракона в иконографии святого Георгия В.Н. Лазарев пишет следующее: «Если в более ранних редакциях жития Георгия центр тяжести был перенесен на его мученичества, то позднее агиографы дополнили это житие развернутым циклом чудес. В рукописях XI в. фигурируют уже три чуда (с колонной вдовы, с пронзенным образом, с пленным пафлагонским юношей). Позднее к этим чудесам присоединяются еще шесть новых, причем знаменитое «Чудо с драконом» всплывает лишь в рукописях XII–XIII вв... В эпизодах с чудесами Георгий чаще всего выступает в виде конного воина, либо конного героя. Вполне возможно, что эти обличья были навеяны живописными изображениями. Но более вероятно предположить, что эти явления были обусловлены изменением общественных интересов. Вообще для цикла чудес показательно нарастание воинских элементов» [11, 197].



Рис. 4. Святой Георгий. Фреска. Тимотесубани, Грузия. XIII в.

Как видно из рисунков 3, 4 и 5, по крайней мере, к XII–XIII вв. в восточной иконографии образ Георгия «мученика» был вытеснен образом Георгия «воина»: на всех трех изображениях перед нами предстает пусты и безлошадный, но воин в доспехах и с оружием. Вообще же исследование иконографических изображений является совершенно незаменимым, а иногда даже безальтернативным, учитывая сравнительно небольшое количество письменных источников, содержащих данные о сакральных персонажах осетинского этнорелигиозного пантеона [12].

Ассоциирование св. Георгия с образом всадника в западной традиции другой исследователь – Аджи Мурад – объясняет более поздним влиянием рыцарства: «В XII–XIV вв. по Европе прокатилась мода (западная церковь сме-

нила древнюю иконографическую традицию), св. Георгия начали изображать на коне, с копьем и убивающим. Якобы таким в 1099 г. предстал он крестоносцам в Палестине. Чудо, увиденное при штурме Иерусалима, вошло в культуру Западной Европы – Георгий принял облик рыцаря в белом плаще с красным крестом. Ричард I Львиное Сердце считал его своим покровителем. С XIV в. Георгий стал святым патроном Англии, внося дух рыцарства в ее жизнь» [9].



Рис. 5. Икона св. Георгия из Юрьева монастыря в Новгороде. XII в.

Принимая во внимание тяжелую конницу, дух воинственности и боевые навыки, Франко Кардини в своей книге «Истоки средневекового рыцарства» рассматривает аланов в качестве одного из важнейших факторов формирования рыцарства. По его мнению, эффективность аланских всадников в бою привлекла внимание римлян, а затем и других народов, что сделало аланов одним из прототипов средневекового рыцаря [13]. Указанное обстоятельство дает основание предполагать воплощение в дохристианском Уастырджи того самого духа воинственности, который в Византии и в христианской Европе воплотится в военизированном образе конного св. Георгия, но, как уже было сказано, не сразу. Таким образом, выстраивается следующая цепь трансформации (как хронологической, так и сущностной) образа св. Георгия: мученик→пеший воин→конный воин.

Итак, мы имеем следующие вводные: 1) стойкое ассоциирование Уастырджи со св. Георгием в осетинском этнорелигиозном мировоззрении; 2) Уастырджи – изначально конный (см. аланские амулеты); 3) конный св. Георгий – явление, возникшее в иконографии не ранее XII в. 4) аланы принимают христианство по официальной версии в 916 г. (т.е. до складывания и распространения конного образа св. Георгия).

нения конной иконографии св. Георгия). Если следовать хронологической логике, то неизбежен вывод о том, что явление отождествления Уастырджи именно со св. Георгием возникло не ранее XII в. (потому что Уастырджи мог быть ассоциируем только с конным образом св. Георгия, а он возник не ранее XII в.). В XIII в. вследствие монгольского завоевания аланское христианство постепенно приходит в упадок. Для глубокого укоренения иконографического образа в религиозном сознании этноса сто лет – недостаточный промежуток времени, из чего следует, что складывание анализируемой этнорелигиозной ассоциации приходится на период повторной христианизации (XVIII в.), в осуществлении которой немалую роль сыграла Грузия. Очевидно, этим объясняется этимологическое родство имен, название празднеств в честь данного святого и их календарная близость. И, конечно, непременный образ коня как главного атрибута именно Святого Георгия, так как в то время, когда крестились аланы, Святой Георгий еще не «сел на коня».

Вообще же перцептивная эволюция образа Уастырджи в религиозном мировоззрении этноса может быть идентифицируема, если отталкиваться от общепринятой периодизации развития морали как сферы общественно-го сознания. Анализ формы (внешнего облика, пеший/на коне, воин/мирный, календарность и т.п.), безусловно, важен для адекватной оценки объекта исследования. С восприятия внешних, чувственно воспринимаемых форм начинается формирование представления о Боге/богах, святых или иных сакральных персонажах или неодушевленных объектах почитания. Внешние элементы дают основание судить о влияниях, об условиях формирования религиозного феномена, об особенностях их сенситивного восприятия.

В свою очередь анализ сущностного содержания (экзистенции) сакрального объекта позволяет многое узнать об уровне развития религиозного мировоззрения общества, а также определить основные параметры его религиозной психологии, ценностных приоритетов на том или ином этапе истории.

Адекватное понимание сложнейшей сущности Уастырджи как феномена этнорелигиозного сознания невозможно, если рассматривать его лишь как объект поклонения в отрыве от этической составляющей его образа. Тесная связь морали и религии в качестве систем ценностей, регулирующих поведение человека, создает идеал, служащий в качестве нравственного ориентира.

В «доосевую» эпоху (на стадии разложения родоплеменного строя) и тем более до возникновения мировых религий мораль представляла собой комплекс обычаев, сложившихся в рамках родового строя и первобытных сообществ. Нормы эти основывались, в первую очередь, на интересах общины: «морально то, что служит на пользу нашему сообществу и, соответственно, аморально то, что способствует ее разрушению». Мораль представляла собой совокупность «табу» – систему стихийно складывавшихся запретов или предписаний, где поступать «хорошо» нужно было только в отношении представителей своего рода-племени. Поступать плохо по отношению к чужакам не запрещалось и даже поощрялось: в их отношении не действовал запрет на убийство или кражу. Наиболее приоритетными ценностями являлись подчинение авторитету, преемственность поколений, приоритет интересов группы над интересами индивида, уважение к старшим, трудолюбие, верность, взаимопомощь и ответствен-

ность за свою роль в общине. Таким образом, самый лучший человек с точки зрения морали традиционного общества до возникновения мировых религий и системы общечеловеческих ценностей – это человек, наиболее полезный для «своих», при этом его личность сама по себе не имеет важного значения. Таких категорий, как проблема индивидуального нравственного выбора и индивидуального спасения, этическая система еще не содержала. Но по мере распространения этики мировых религий и складывания системы общечеловеческой морали человек формирует свою нравственность на основе личных убеждений и ценностей, что нередко может отличаться от общепринятых норм: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому» (Мф. 5:38). Так, одно из обвинений, выдвигавшееся в отношении Христа фарисеями, заключалось в том, что он нарушил субботу (например, позволяя голодным ученикам срывать колосья и питаться зернами). С точки зрения традиционной морали фарисеи были правы: соблюдение субботы являлось одним из основных предписаний еврейской общинны. С точки зрения новой морали Иисус субботы не нарушал, а переосмыслил ее суть, противопоставляя формальному соблюдению законов милосердие и исцеление. Его действия, такие как исцеление в субботу, были основаны на его учении о том, что «суббота для человека, а не человек для субботы». Этот и множество иных примеров, где новая мораль ставила во главу угла не коллективную, а индивидуальную ответственность, не слепое следование нормам общинны, а их критическое переосмысление в интересах ближнего (где под ближним понимался абсолютно любой человек, безотносительно его племенной принадлежности), иллюстрируют глобальный нравственный переход, последствия которого четко отражены в эволюции образа Уастырджи.

Моральный облик Уастырджи на первый взгляд воспринимается как крайне противоречивый. С одной стороны, Уастырджи «...в нартовском эпосе нередко выступает как соблазнитель женщин» [14, 56]. С другой – «Уастырджи считается бичом воров, мошенников, клятвопреступников, убийц и покровителем честных людей и домашних животных» [2, 426].

На мой взгляд, данная парадоксальность вполне объяснима с позиций историзма. Наш персонаж гораздо более древен, чем образ христианского великомученика. Это ясно. Тем не менее, прямое ассоциирование Уастырджи со св. Георгием также не прошло даром для самого Уастырджи в том отношении, что со временем он, действительно, стал приобретать характеристики личности, манифестируемые мировыми религиями. Данная личностная метаморфоза может быть констатируема при сопоставлении его образа в Нартовском эпосе с образом, представленным в более поздних легендах.

В этой связи весьма показательны сюжетные пассажи осетинской легенды «Святой Георгий и три брата», записанной Е.З. Барановым и опубликованной в газете «Кавказ» в 1900 г., где Уастырджи (в легенде он фигурирует как св. Георгий: очевидно, издержки перевода на русский язык) является в облике бедного странника «на белой хромой лошади» [15, 248] на покос, где косари приступают к обеденной трапезе. Но никто не пригласил чужака к своему столу за исключением трех братьев-бедняков, у которых кроме ячменных лепешек и воды не было никаких съестных припасов. По воле Бога три яч-

менных лепешки обернулись тремя пирогами, а вода – брагой. За доброту и проявленное гостеприимство Уастырджи дает им слово исполнить для каждого по одному желанию. Выбор старшего и среднего брата был ожидаемо прост: в изобилии зерна и скота. Человеком, совершающим по-настоящему экзистенциальный выбор, стал только младший брат, усомнившийся в правильности принятого братьями решения. Он отправляется за советом к трем своим дядям, последний из которых советует ему просватать за себя редкую девицу, достойную стать женой сына небожителя Авсати (в осетинском этнорелигиозном пантеоне – покровитель лесных зверей и птиц). В дальнейшем старшие братья, разбогатев, утратили сострадание, перестали помогать нуждающимся и стали «как все», в то время как тот, кто был способен совершить подлинно экзистенциальный выбор, сохранил в себе личность, равно как и его жена, за что и в этот раз был чудесным образом вознагражден воскрешением ребенка. Несмотря на то, что описываемые чудеса (превращение воды в брагу, воскрешение сына) прямо отсылают к евангельским чудесам, гораздо более показательным, на мой взгляд, здесь является метаморфоза образа самого Уастырджи: он представлен здесь в качестве медиума, через которого Господь проверяет способность людей совершать индивидуальный выбор между добром и злом: «Бог послал на землю святого Георгия посмотреть, все ли жители... воздают ему хвалу» [15].

С моей точки зрения, эта высокая адаптивность образа Уастырджи к меняющимся мировоззренческим установкам, гибкость, универсальность и способность к внутренней эволюции обеспечили столь высокий авторитет в религиозном мировоззрении народа и, как следствие, «счастливую судьбу» этому сакральному персонажу. Поэтому, несмотря на, казалось бы, явную христианскую привязку, он был в равной степени почитаем и у мусульманской части осетинского этноса, у которых это почитание, очевидно, также не вызывало внутренних противоречий. Многие раннехристианские святые в той же степени почитаемы и в исламе. Святой Георгий – в их числе. Джарджис (Джерджис, Горгиос) упоминается в целом ряде хадисов, в частности, в сборниках, где рассказывается о пророках, чьи имена не упомянуты в Коране напрямую. Сравнение легенд о святом Георгии и Джарджисе [16] выявляет высокую степень сходства, как сюжетного, так и смыслового. Это описание судьбы человека, в одиночку противостоящего злу тирании, страху и невежеству – еще одна история об экзистенциальном выборе, в основе которого чаще всего лежит неизвестность, когда человек полностью вверяет себя божественному провидению (как в случае с выбором юноши из осетинской легенды). Сравнение (не сюжетное, а именно ценностное) легенд о святом Георгии, Джарджисе и «О трех братьях» позволяет выявить общий нравственный паттерн в сущностном образе Уастырджи, сформировавшийся под влиянием мировых религий, когда добро стало ассоциироваться с соответствием божественной воле, любовью к ближнему, состраданием, самоотречением (не ради интересов общины, а ради идеи добра), в то время как зло начало восприниматься как грех, упорство в заблуждении, отказ от следования по пути истины, духовности, что непременно разрушает личность и в конечном счете обрекает на вечные страдания.

В задачи данного исследования не входило изучение возможного влияния ислама на формирование или развитие образа Уастырджи как сакрального персонажа. Речь идет лишь о родстве эволюции его сущности в контексте того, как под воздействием распространения мировых религий происходил переход от узкоплеменного характера морали осетинского этноса к системе общечеловеческих ценностей.

Заключение

Таким образом, на основе проведенного анализа можно сформулировать ряд выводов.

Во-первых, фиксируются разногласия ряда ученых в отношении вопроса об эволюции образа Уастырджи от дохристианского антропоморфного божества, имевшего аналоги у ряда других народов, в христианского святого великомученика (В.И. Абаев, Т.К. Салбиев и др.). Против данной точки зрения несколько возражает В.С. Уарзиати, который не согласен с идеей В.И. Абаева о «вторичности» Уастырджи. По его мнению, Уастырджи возникает вместе с христианством. Свою точку зрения он обосновывает, отталкиваясь в основном от календарности празднования Джоргугыба. То, что В.И. Абаев считает языческими чертами, В.С. Уарзиати понимает, как видоизмененные следы раннего христианства.

Во-вторых, существуют исследования (Т.К. Салбиев) относительно присутствия черт зороастризма (непременная необходимость принесения в жертву Уастырджа быка).

В-третьих, в результате проведенного исследования данных иконографии и текстовых источников можно прийти к выводу о том, что складывание «конного» образа Уастырджи могло произойти не ранее периода повторной христианизации осетин (XVIII в.).

В-четвертых, сравнение образа Уастырджи в Нартовском эпосе и в более поздних легендах дает основания говорить об эволюции его нравственного содержания. В свою очередь, сопоставительный анализ христианской легенды о святом великомученике Георгии, мусульманском сказании о пророке Джарджисе и осетинской легенды «О трех братьях», зафиксированной в конце XIX в., позволил выявить их аксиологическую общность, выраженную в сопричастности системе общечеловеческих ценностей и констатировать усложнение экзистенциальной сущности Уастырджи в религиозном сознании этноса.

1. Салбиев Т.К. О чудесном коне Уастырджи (мотив «троичности») // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, 2015. Вып. 3. С. 124–141.

2. Миллер Вс.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 716 с.

3. Абаев В.И. Как апостол Петр стал Нептуном // Абаев В.И. Избранные труды. В 2 т. Т. 1. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: Ир, 1990. С. 123–136.

4. Уарзиати В.С. Праздничный мир осетин. Владикавказ: СОИГСИ, 1995. 233 с.

5. Кзоева С.Г. К проблеме этнорелигиозной самоидентификации современных осетин // Известия СОИГСИ. 2017. Вып. 25 (64). С. 114–123.
6. Асгари Л. О символике связи быка и растений в пехлевийском «Бундахишне» // Религиоведение. 2019. № 4. С. 5–12. DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.5-12
7. Кзоева С.Г. Элементы зороастризма в родильной и лечебной обрядности осетин (по данным нарративных источников XIX – начала XX вв.) // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 59–71. DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/59-71
8. Ковалевская В.Б. Кавказ и аланы. Века и народы. М.: ГРВЛ. 1984. 192 с.
9. Аджи Мурад. Тайна Святого Георгия: [сайт]. URL: old.adji.ru/ap01_00.html
10. Соболева Н.А. Образ св. Георгия в атрибутике российского государства // Соболева Н.А. Идентичность российского государства языком знаков и символов: эмблематики, геральдики, сфрагистики, вексиллологии. М.: Издательский дом ЯСК, 2018. С. 214–232.
11. Лазарев В.Н. Новый памятник станковой живописи XII в. и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве // Византийский временник. 1953. Т. 6 (31). С. 186–222.
12. Кзоева С.Г. Мады Майрам и Параксева Пятница в осетинской народно-религиозной традиции: диффузия образов и кросс-культурные параллели // Известия СОИГСИ. 2023. Вып. 48 (87). С. 71–80. DOI: 10.46698/VNC.2023.87.48.002
13. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. СПб: Евразия, 2001. 352 с.
14. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 4 т. Т. IV. Л.: Наука, 1989. 325 с.
15. Осетинская легенда «Святой Георгий и три брата», записанная Е.З. Барановым // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т.1. Цхинвали, 1981. С. 248–258.
16. Саид-афанди аль-Чиркави. Краткое сказание о пророке Джарджисе // История пророков. В 2 т. Т. I. Махачкала: Нуруль иршад, 2010. С. 33–45.

Статья поступила в редакцию 15.10.2025,
принята к публикации 20.11.2025,
опубликована 25.12.2025.

Ktsoeva, Sultana G. – Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher, Ethnology Department, V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of the RAS (Vladikavkaz, Russia); <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>; sultana_t@mail.ru

THE IMAGE OF UASTYRDZHI AS A PHENOMENON OF INTERCULTURAL SYNTHESIS.

Keywords: *Uastyrdzhi, St. George, Jarjis, intercultural synthesis, Christianity, Zoroastrianism, Islam, Ossetian ethnic religion.*

This article provides the first analysis of the evolution of the external image and existential content of Uastyrdzhi, the most popular sacred figure in the Ossetian ethnoreligious pantheon, traditionally associated with the Christian saint and great martyr George in the context of world religions. The study of this

metamorphosis, which is the goal of this research, is unthinkable outside the framework of the intercultural interactions that shaped this figure. The problem of Uastyrdzhi's identification with pre-Christian Ossetian beliefs, Christianity, Islam, and even Zoroastrianism is examined. The differences in positions among leading Ossetian scholars regarding Uastyrdzhi's historical essence are documented and analyzed. Particular attention is given to his external perception (on horseback/off horseback), as well as the evolution of the ethical manifestation of his essence, which is recorded in the process of transition from the narrowly tribal nature of morality, typical of all peoples in the pre-Axial period, to a universal system of values. The relevance of this study stems from the growing interest in aspects of Ossetian ethnic religion, as well as the comparatively limited study of the specific external and internal content of the image and cult of Uastyrdzhi in modern Ossetian studies. The novelty of this study lies in the use of iconographic data to examine this specific issue, as well as in the comparative analysis of three legends, which led to the conclusion that the period when Uastyrdzhi became firmly associated with St. George in the popular consciousness coincided with the period in which the ethical metamorphosis of his essence was recorded. The methodological basis of the study, in addition to the principle of historicism, is based on the principles of C. Lévi-Strauss's structural anthropology, methods of visual anthropology, historical psychology, and comparative studies.

For citation: Ktsoeva, S.G. *The Image of Uastyrdzhi as a Phenomenon of Intercultural Synthesis.* KAVKAZ-FORUM. 2025, iss. 24 (31), pp. 186-200 (In Russian). DOI:

REFERENCES

1. Salbiev, T.K. *O chudesnom kone Uastyrdzhi (motiv «troichnosti»)* [About the wonderful horse Uastyrdzhi (the motif of «trinity»)]. *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii* [Nartology in the 21st Century: Modern Paradigms and Interpretations]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2015, vol. 3, pp. 124–141.
2. Miller, Vs.F. *Osetinskie ehtyudy* [Ossetian etudes]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 1992. 716 p.
3. Abaev, V.I. *Kak apostol Petr stal Neptunom* [How the Apostle Peter Became Neptune]. Abaev, V.I. *Izbrannye trudy. V2 t. T.1. Religiya. Fol'klor. Literatura* [Selected Works. In 2 volumes. Vol. 1. Religion. Folklore. Literature]. Vladikavkaz, Ir, 1990, pp. 123–136.
4. Uarziati, V.S. *Prazdnichnyi mir osetin* [The festive world of the Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 1995. 233 p.
5. Ktsoeva, S.G. *K probleme ehtnoreligioznoi samoidentifikatsii sovremennoykh osetin* [On the problem of ethnoreligious self-identification of modern Ossetians]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2017, iss. 25 (64), pp. 114–123.
6. Asgari, L. *O simvolike svyazi byka i rastenii v pekhleviiskom «Bundakhishne»* [the symbolism of the connection between the bull and plants in the Pahlavi

- «Bundahishn»]. *Religiovedenie* [Religious studies]. 2019, iss. 4, pp. 5–12. DOI: 10.22250/2072-8662.2019.4.5-12
7. Ktsoeva, S.G. *Ehlementy zoroastrizma v rodil'noi i lechebnoi obryadnosti osetin (po dannym narrativnykh istochnikov XIX – nachala XX vv.)* [Elements of Zoroastrianism in the birthing and healing rituals of the Ossetians (according to narrative sources of the 19th – early 20th centuries)]. *Vestnik antropologii* [Herald of Anthropology]. 2022, iss. 4, pp. 59–71. DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/59-71
8. Kovalevskaya, V.B. *Kavkaz i alany. Veka i narody* [The Caucasus and the Alans. Centuries and Peoples]. Moscow, GRVL, 1984. 192 p.
9. Adzhi, Murad. *Taina Svyatogo Georgiya* [The Mystery of Saint George] [Website]. URL: https://old.adji.ru/ap01_00.html
10. Soboleva, N.A. *Obraz sv. Georgiya v atributike rossiiskogo gosudarstva* [The Image of St. George in the Attributes of the Russian State]. Soboleva, N.A. *Identichnost' rossiiskogo gosudarstva yazykom znakov i simvolov: ehmblematiki, geral'diki, sfragistiki, veksillologii* [The Identity of the Russian State in the Language of Signs and Symbols: Emblems, Heraldry, Sphragistics, Vexillology]. Moscow, Izdatel'skii dom YASK, 2018, pp. 214–232.
11. Lazarev, V.N. *Novyi pamyatnik stankovoi zhivopisi XII v. i obraz Georgiya-voina v vizantiiskom i drevnerusskom iskusstve* [A new 12th-century easel painting and the image of St. George the warrior in Byzantine and ancient Russian art]. *Vizantiiskii vremennik* [Byzantine Timetable]. 1953, vol. 6 (31), pp. 186–222.
12. Ktsoeva, S.G. *Mady Mairam i Paraskeva Pyatnitsa v osetinskoi narodnoreligioznoi traditsii: diffuziya obrazov i kross kul'turnye paralleli* [Mady Mairam and Paraskeva Friday in the Ossetian Folk-Religious Tradition: Diffusion of Images and CrossCultural Parallels]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2023, iss. 48 (87), pp. 71–80. DOI: 10.46698/VNC.2023.87.48.002
13. Kardini, F. *Istoki srednevekovogo rytsarstva* [The origins of medieval chivalry]. St. Petersburg, Evraziya, 2001. 352 p.
14. Abaev, V.I. *Istoriko-ehtimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka. V 4 t.* [Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language. In 4 volumes]. Leningrad, Nauka, 1989, vol. IV. 325 p.
15. *Osetinskaya legenda «Svyatoi Georgii i tri bratA», zapisannaya E.Z. Baranovym* [Ossetian legend «Saint George and the Three Brothers», recorded by E.Z. Baranov]. *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh*. Tskhinvali, Ir, 1981, vol.1, pp. 248–258.
16. Said-afandi al'-Chirkavi. *Kratkoe skazanie o proroke Dzhardzhise* [A Brief Tale of the Prophet Jarjis]. *Istoriya prorokov. V 2 t.* [History of the Prophets. In 2 volumes]. Makhachkala, Nurul' irshad, 2010, vol. I, pp. 33–45.

The article was submitted 15.10.2025,
accepted for publication on 20.11.2025,
published 25.12.2025.