

ДЗЕРАССА – БОГИНЯ ТАМПЛИЕРОВ**К. Ю. Рахно**

Одним из наиболее стойких и распространенных сюжетов нартовского эпоса является сказание о зачатии и рождении Сатаны. Ее мать Дзерассу, дочь водного бога Донбеттыра, при жизни домогался небожитель Уастырджи. Умирая, Дзерасса завещает сыновьям сторожить ее тело у склепа три дня. Братья решают сторожить по очереди. На третий день, когда наступает очередь Хамыца, в полночь Уастырджи делает так, будто начало светать. Становятся слышны звуки свадьбы. Хамыц решает уйти в село на свадьбу и бросает склеп. В это время появляется Уастырджи. Он входит в склеп, при помощи своей войлочной плети временно воскрешает Дзерассу и овладевает ею, потом пускает к ней своих коня и пса, после чего улетает на небо. Через девять месяцев умершая Дзерасса рождает девочку Сатану, жеребенка и щенка. Услышав из склепа детский плач, ржание и тьявканье, об этом узнает трикстер Сырдон и сообщает нартам. Сын Дзерассы Урызмаг забирает новорожденных домой. Сатана становится правительницей нартов, а жеребенок и пес – прародителями всех земных лошадей и собак. Это сказание известно во всей Осетии. Оно почти не имеет соответствий в национальных версиях нартовского эпоса и принадлежит к малоисследованным. В частности, пока неизвестны его ареальные параллели. Между тем параллелью к мотиву совокупления сумершей и зачатия ею ребенка может служить легенда знаменитого французского рыцарского ордена тамплиеров. Согласно ей, некий рыцарь желал благородную даму, но не мог ею обладать при жизни. Когда она умерла, он ночью тайно проник в ее гробницу и получил желаемое. Через девять месяцев умершая родила дитя, которое в разных вариантах легенды ассоциировалось с магической головой тамплиеров.

Ключевые слова: осетинский эпос, мифология, легенды, Западная Европа, рыцарство, тамплиеры.

Одним из самых впечатляющих эпизодов осетинского нартовского эпоса является судьба праматери нартов Дзерассы. Умирая, она наказывает сыновьям охранять ее тело на кладбище от домогавшегося ее небожителя Уастырджи, который не тронул ее на земле, потому что боялся сыновей, но после смерти не оставит ее в покое [1, 10]. Часто оговаривается, что сторожить надо три ночи [1, 18, 24; 2, 47; 3, 10; 4, 41].

Дзерассу хоронят в склепе. Сыновья ее охраняют по очереди, но в какой-то момент тело остается без присмотра. По одной из версий,

в этот момент Урызмаг и Хамыц искали себе жен и выясняли, кто из них старше [1, 10-11]. По другой, Уастырджи делает так, что несколько раз светает. Когда настает очередь Хамыца, коварный Уастырджи в полночь делает так, будто бы начало светать, и женщины идут на кладбище для утреннего поминания или все нарты гонят скот к пастуху. Хамыц оставляет мать и идет на свадьбу, на которую ему хочется попасть [1, 19; 2, 47; 5, 47]. Стоя на страже, Хамыц слышит из нартовского села праздничный шум и свадебное пение, звуки фандыра, крики дружек, поэтому отправляется погулять на свадьбе [1, 24; 6, 34; 7, 242]. Уходя на свадьбу, он обещает: «Тот, кто сюда придет, пусть наденет на себя свой погребальный наряд. Я его никогда не оставлю; на небо полетит – за ногу его поймаю, под землю пойдет – за кисть на башлыке поймаю» [8, 89]. Иногда объясняется, что это Уастырджи создал видимость свадьбы, послав дружек к нартам на пир [7, 242].

Порой Хамыца влекут к себе большие игрища нартов [8, 102]. В некоторых вариантах Хамыц в полночь вспоминает о своей любовнице и уходит к ней, попытавшись оградить склеп при помощи защитных начертаний ножом [8, 55, 71]. В одном варианте сыновья Дзерассы вместе отправляются на свадьбу Бората, чтобы забавляться и петь с молодежью [8, 35].

Уастырджи ночью входит в склеп. Он укладывает женщину на бурку и временно оживляет ее при помощи своей войлочной плети, сделав в семь раз краше, чем была, а потом этой же плетью возвращает в прежнее состояние. Когда он ударяет Дзерассу плетью, из склепа становится видно свечение, которое замечают первая жена Урызмага Елда и возвращающийся Хамыц [1, 24; 6, 34; 7, 242]. Между небожителем и Дзерассой происходит диалог:

«Уастырджи говорит ей:

– Не моя это вина, что когда я похоронил твоего мужа и твоего деверя, ты обманула меня. Теперь ты не сбежишь.

– Делай со мной, что хочешь, – сказала женщина, – по крайней мере, при жизни я тебя к себе не подпустила. Будь проклят Хамыц, кто оставил меня одну!» [7, 242].

В варианте эпического сюжета, записанного Махарбеком Тугано-

вым от Бориса Андиева, напрямую говорится о связи подстроеного Уастырджи свадебного торжества и его действий в склепе:

Пока Хамыц по танцам ходил,
Уастырджи зашел к покойнице,
Волшебною плетью ее он ударил,
От мертвого сна он ее пробудил.
В одеянии невесты она тут предстала.
Говорит он ей: «В день, когда ты меня обманула,
Ты далеко ушла от меня, но теперь куда денешься?
Послушай, как нарты весело поют:
Это для нас они свадьбу справляют,
Они радуются нашему веселью,
Подпевая нашей песне и танцуя в симде для нас» [7, 139].

Небожитель совокупляется с мертвой Дзерассой, потом пускает к ней для этой же цели своего трехногого коня и борзого кобеля [1, 11, 19, 24; 2, 49; 3, 10; 8, 35, 55, 71, 89, 93, 102]. После этого Уастырджи улетает на небо.

Мертвая Дзерасса беременеет и рождает девочку, жеребенка и щенка [1, 11, 19, 24; 2, 49; 3, 10; 8, 35, 55, 71, 89, 93, 102]. В дигорском сказании из села Христианское сказитель объясняет, что это случилось потому, что в женщине еще теплилась жизнь [1, 19]. По выражению другого дигорского текста, у женщины кровь еще не высохла [5, 47]. Изредка щенят двое [1, 19]. Частично искаженные тексты вообще могут забыть о щенке [8, 107].

В ряде сказаний это происходит через положенный срок: через десять месяцев у нее рождаются девочка, жеребенок и щенок. Когда они подрастают, из склепа начинают слышаться плач ребенка, ржанье жеребенка, лай и писк щенка [1, 10-11]. Называется также год [8, 55; 6, 34]. Порой срок не отмечается, но плач, ржание и тьяканье становятся слышны спустя какое-то время [1, 19; 3, 10; 8, 89]. Реже, в разрушенных текстах, это происходит через один месяц или на следующий день [8, 45, 93, 102, 107].

Эти звуки слышат Урызмаг и Хамыц, горюют и догадываются, что виновником является Уастырджи [1, 10-11]. Но чаще им внимает нартовский трикстер Сырдон, который является провидцем и узна-

ет, что это совершил Уастырджи. Пробегая мимо Ахсартаггата, он говорит так, чтобы Урызмаг услышал о том, что, наверное, произошло чудо, ведь из их склепа доносятся то плач девочки, то ржание жеребенка, то тьякканье щенка. Урызмаг понимает, что его брата удалось обмануть, прибегает к склепу, заглядывает в дверь и видит на груди матери девочку. Там же пасется жеребенок и бегают щенята. Он забирает их домой [1, 19]. Щенок может выбежать из склепа и нападать на осла Сырдона, а жеребенок – преграждать ему путь. Пред взором Урызмага предстают девочка, жеребенок и щенок. Они с девочкой по очереди сосут грудь Дзерассы [7, 242-243]. Иногда Сырдон сообщает об услышанном чуде ныхасу всех трех нартских фамилий, во главе которого сидит Урызмаг [1, 24; 8, 35; 6, 34; 7, 242]. Случается, что Урызмаг идет к гробнице ночью [3, 10] или вместе с Хамыцем [8, 35, 89]. В склепе он видит девочку у груди матери [5, 47]. Изредка Сырдона заменяют неназванные нарты, лесорубы, случайный молодец, пришедший на игрище Алагата и известивший, что из склепа Бората слышны плач девочки, ржание жеребенка и лай щенка [2, 49; 8, 45, 55, 71; 4, 41].

В варианте из селения Гули Куртатинского ущелья девочку называют Сатаной, жеребенка – Уаддымом, собаку – Силам [1, 10-11]. Имя Уаддымд может носить и его отец – конь Уастырджи [8, 55]. Иногда родившегося коня нарекают Дур-Дур [2, 49], Арфан [6, 34; 7, 242] или Черсела [4, 41]. В юго-осетинском варианте из Тли коня зовут Чесана [1, 24]. Он принадлежит к породе афсургов [8, 35, 89]. Это старейший из всех коней и старейший из всех псов, ставшие родоначальниками коней и собак на земле, им нет равных.

В некоторых сказаниях это воспринимается как месть Уастырджи за неуступчивость Дзерассы [1, 10; 8, 55]. Уастырджи прямо называется ее врагом [8, 107].

В некоторых сказаниях сыновья Дзерассы огорчаются и приносят родившихся девочку, жеребенка и щенка с поникшей головой [1, 11]. Случившееся они считают несчастьем [8, 102]. Но в других кадагах они искренне радуются: «Наша мать, даже будучи мертвой, смогла произвести», и радостно приносят новорожденных к себе домой [8, 55].

Этим чудесным рождением объясняется всеведущность Сатаны: она стала женщиной, искусной во всем [1, 11], и не было такого, чтобы произошло в мире и чтобы она не знала [8, 102].

В ряде преимущественно поздних текстов наблюдается забвение, либо выпадение отдельных звеньев «непристойного» сюжета, направленное на его облагораживание. Так, например, в записях Бориса Андиева сюжет о рождении Дзерассой жеребенка и щенка отсутствует, а в склепе их оставляет Уастырджи в качестве выкупа за невесту, чтобы они охраняли Дзерассу. В одной северо-осетинской версии данного сказания вообще отсутствуют образы коня и собаки, как и в некоторых дигорских вариантах [9, 139; 10, 70; 5, 47; 11, 20-21]. Тем не менее, это один из самых стойких сюжетов в осетинской Нартиаде, можно сказать, основоположный. Он известен во всей Осетии.

В национальных версиях нартовского эпоса, ввиду их позднего возникновения и мощного влияния мировых религий, этот сюжет почти не представлен. Исключение представляют сказание ингушей о рождении Сели Саты от умершей безымянной красавицы орштхойцев, соответствующих осетинским Ахсартаггата, и языческого бога грома Сели, соответствующего осетинскому Уацилла, и раненного охранявшим могилу нартом Сеска Солсой [12, 170-171], а также сванское сказание и песня о том, как нарт Сегз три дня охранял по просьбе прекрасной Нателы ее могилу и избил дэва, желавшего овладеть покойной [13, 304-305]. Как уже было замечено, по своему содержанию они существенно расходятся с осетинскими сказаниями, многие важные детали сюжета в них совершенно отсутствуют, о жеребенке и собаке там не упоминается [14, 7; 15, 130]. Вряд ли можно связывать с этим осетинским сказанием начало аварской волшебной сказки «Черный Нарт» [16, 30-31], как это делает А. А. Туаллагов [17, 52]. Там разворачивается типичное сказочное повествование о сыновьях, которым отец завещал стеречь свою могилу, и младшем сыне, который отбыл эту обязанность за старших и завладел чудесными жеребцами. В сказках этого типа речь всегда идет о погребении отца. Гораздо ближе осетинская волшебная сказка «Правдивый и в воде не тонет», где умирающая мать велит сыновьям три ночи

сторожить ее могилу, иначе некий зверь съест ее труп. В отличие от двух безответственных и равнодушных старших братьев, ее младший сын Махамат добросовестно дежурит у могилы и убивает трех зверей, пытавшихся отрыть тело [18, 223-224].

Довольно сложно сопоставить рождение Сатаны и с зачином закавказского, малоазийского и среднеазиатского эпоса о Гуроглы [17, 52; 19, 228-229]. В его горнотаджикском варианте действительно присутствует мотив, когда люди проходят мимо и слышат, как в могиле плачет ребенок. Они приходят в селение и рассказывают, что из могилы слышен плач ребенка. Тогда могилу раскапывают и видят, что младенец жив и сосет грудь мертвой матери. Ребенка приносят в селение [20, 176]. Но этот ребенок – мужского пола, и зачатие его происходит до смерти матери, ее хоронят уже беременной.

Таким образом, самым загадочным остается мотив совокупления сумершей и зачатия ею ребенка. В направлении поиска ареальных параллелей исследован он мало. В рамках своей теории монгольского происхождения нартовского эпоса Т.А. Гуриев сравнивает осетинское нартовское о Дзерассе, зачавшей от проникшего в ее склеп Уастырджи, с сюжетом монгольской генеалогической легенды о прародительнице борджигинов Алан-гоа, которая трижды забеременела от луча света, упавшего в ее юрту, а имя героини выводит от монгольского этнонима чжарчиут (джарчиут), названия племени, к которому принадлежала жена одного из членов правящего клана – сына Алан-гоа Бодончара [21, 71-82, 120-122; 22, 89, 115]. Поскольку Алан-гоа не является мертвой и не пребывает в гробнице, а ее зачатие носит выразительно непорочный характер, это сопоставление, так и не принятое остальными нартоведом, оказывается несостоятельным.

Тем не менее, у посмертной судьбы Дзерассы есть яркие и довольно известные параллели. Это мифологические представления французского духовно-рыцарского ордена Бедных воинов Христа и Храма Соломона, больше известного как тамплиеры-храмовники. Орден приобрел славу и небывалое влияние во время крестовых походов. Для нартовской проблематики важно то, что именно храмовников немецкий поэт Вольфрам фон Эшенбах в знаменитом ры-

царском романе «Парцифаль» (1195-1216) изобразил хранителями чаши Святого Грааля, сопоставимой с осетинской Уацамонга:

Святого Мунсальвеша стены
Храмовники иль тамплиеры –
Рыцари Христовой веры –
И ночью стерегут и днем:
Святой Грааль хранится в нем!.. [23, 470].

В 1312 г., после громкого многолетнего процесса с обвинениями в разврате, черной магии, вероотступничестве и идолопоклонстве, завершившегося казнями рыцарей, могущественный и богатый орден был распущен и упразднен французским королем Филиппом IV Красивым при поддержке католической церкви. С тех пор тамплиеры, их сокровища и тайны прочно вошли в народные легенды, предания масонов и оккультистов, художественную литературу о средневековье, различные современные эзотерические учения и конспирологические теории. Историки спорят, было ли причиной судебного дела желание короля сконцентрировать в своих руках власть и завладеть несметными сокровищами и колоссальными земельными наделами ордена, для чего были пущены в ход измышления о недопустимой ереси, или же причина действительно заключалась в том, что тамплиеры были носителями некоего мировоззрения, полностью чуждого христианству и во многих отношениях действительно опасного, а обогащение их гонителей за счет конфискации орденского имущества стало лишь побочным, а не самым важным следствием разгрома ордена.

Следует отметить, что Филипп Красивый отнюдь не первым заподозрил орден в следовании каким-то тайным культам. В 1199 г. папа римский Иннокентий III писал, что «рыцари Храма исповедуют дьявольские доктрины, их одежды – чистое лицемерие». В 1263 г., по неясной причине, папа Урбан IV отлучил от церкви маршала ордена тамплиеров Этьена де Сиссея, протеже великого магистра Тома Берара. Следующий папа, Климент IV, снял отлучение, считая достаточным, что маршал был лишен своего звания. Но, делая это, он заметил: «Пусть тамплиеры поостерегутся испытывать мое терпение,

чтобы Церкви не пришлось пристально заняться некоторыми вещами, к которым, до сегодняшнего дня, относились слишком снисходительно, поскольку прощения больше не будет» [24, 192-193].

На процессе тамплиеров их предполагаемому идолопоклонству придавалось огромное значение. В список обвинений, вынесенных рыцарям 12 августа 1308 г., входили следующие пункты:

«А также, что в каждой провинции у них были свои идолы, а именно головы, и некоторые (из этих голов) имели по три лица, а некоторые одно, а у некоторых внутри был человеческий череп. А также, что они поклонялись этим идолам или этому идолу, особенно на общих собраниях братства. А также, что они (их) почитали. А также, что (они почитали их) как Господа. А также, что (они почитали их) как своего Спасителя. А также, что некоторые из них (делали это). А также, что большая часть тех, кто присутствовал на этих собраниях (делали это). А также, что они говорили, будто эта голова может спасти их. А также, что (она может) сделать их богатыми. А также, что она дала им все богатство, каким обладает орден. А также, что она заставляет деревья цвести. А также, что (она заставляет) землю приносить плоды. А также, что они окружали или касались тонкой веревкой головы вышеупомянутых идолов, а потом эту веревку носили на себе поверх рубахи или же на голом теле. А также, что во время вступления в орден упомянутая веревка или ее кусок вручались каждому из братьев. А также, что они делали это из почтения перед идолом. А также, что им велено было носить эти веревки на себе согласно их Уставу и не снимать даже ночью» [25, 415; 26, 67; 27, 338; 28, 286-287].

Брат Бартелеми де ла Тур, орденский капеллан, в 1310 г. дал показания, что такие шнуры-поясы братья действительно носят поверх сорочек с момента вступления в орден и не снимают ни днем, ни ночью, но отверг связь с идолопоклонством [29, 237-238]. Современные исследователи иногда рассматривают их как знак целомудрия [30, 322]. Между тем упомянутый сакральный шнур заставляет вспомнить не только схожие шнуры в манихейской южнофранцузской секте катаров [31, 29; 25, 314; 28, 287], но и, прежде всего, древний индоиранский обычай надевать на мужчин при инициации

плетеный шнур в знак принятия в религиозную общину. Заратустра приспособил этот обычай для того, чтобы дать своим последователям отличительный знак. Все зороастрийцы, мужчины и женщины, носят такой шнур как пояс поверх нижней рубашки, трижды обернув им поясицу и завязав узлом спереди и сзади. Обряд посвящения совершается в пятнадцатилетнем возрасте, после чего верующий обязан сам развязывать и вновь завязывать пояс каждый день всю свою последующую жизнь во время молитвы [32, 42]. Шнуры тамплиеров точно напоминали зороастрийские пояса. Характерно также, что чудеса, якобы творимые головой, которой поклонялись рыцари, буквально совпадают с описанными в рыцарских романах чудесами, которые совершаются благодаря Святому Граалю [26, 67].

Еще больший интерес представляет легенда о происхождении этой магической головы тамплиеров, которая циркулировала среди рыцарей. Итальянский нотариус Антонио Сиччи из Верчелли, который в течение сорока лет состоял на службе у тамплиеров Сирии, допрошенный 1 марта 1311 г., сообщил наиболее полную ее версию: «Я несколько раз слышал о том, что произошло в Сидоне. Некий дворянин из этого города любил одну благородную женщину из Армении. Он не знал ее при жизни, но когда она умерла, он тайно осквернил ее труп в гробнице в ту самую ночь, когда ее похоронили. Совершив это дело, он услышал голос, сказавший ему: «Вернись, когда придет время родов, потому что тогда ты найдешь голову, дочь твоего семени». Когда время настало, рыцарь вернулся к гробнице и нашел человеческую голову между ног погребенной женщины. Снова послышался голос, который произнес: «Береги эту голову, потому что от нее к тебе придут всяческие блага». В ту пору, когда я слышал об этом, прецептором этого места (Сидона) был брат Матью, называемый Сармаж, уроженец Пикардии. Он побратался с правившим в то время султаном Вавилона (Каира), так как каждый выпил крови другого, в знак того, что они считают друг друга братьями» [33, 645-646; 31, 31-32; 28, 286; 24, 246; 25, 309].

История настолько заинтересовала комиссию папы Климента V, что они велели самому Антонио записать ее и после этого никогда не упустили случая спрашивать у всех свидетелей, которые побыва-

ли в Сирии, сведения о Сидонской голове. Немного позднее, 31 марта, брат Жан Сенанди, слуга, живший в течение пяти лет в Сидоне, сообщил им, что тамплиеры купили город и что Жюльен, бывший одним из сеньоров города, вступил в орден, затем отпал от него и умер в нищете. Об одном из его предков говорили, что тот любил молодую девушку из этих краев и изнасиловал ее труп, но рассказчик никогда не слышал ничего о голове [34, 140; 31, 32; 35, 341].

12 мая рыцарь-тамплиер из Лиможа по имени Гуго де Фор поведал комиссии другой вариант этой истории. Сидон был куплен Тома Бераром, тогдашним великим магистром ордена, однако брат де Фор никогда не слышал ни о каком тамплиере – правителе Сидона. Впрочем, будучи на Кипре после падения Акры, он слышал от Жана де Тани, рыцаря-мирянина, бывшего тогда бальи Лимасола, что некий благородный человек от всей души любил молодую даму из замка Мараклея в графстве Триполи и, поскольку не мог обладать ею при жизни, услышав, что она умерла, отправился на кладбище, велел откопать ее тело и совокупился с нею. После этого он отрезал ее голову себе на память, и тогда некий голос громко провозгласил: он должен бережно хранить эту голову, ибо всякий, кто ее увидит, будет тут же уничтожен. Он закутал голову в покрывало и спрятал в ларец. Поскольку он ненавидел греков, то открывал эту голову, лишь приближаясь к греческим городам и крепостям, и «все они сразу же бывали повержены в прах». Однако Гуго не слышал, чтобы та голова попала к тамплиерам [34, 223-224; 31, 32-33; 25, 309-310; 36, 161]. Остальные рассказы касались уже возникающей в прибрежных водах возле малоазийского порта Сеталия страшной головы, которая напоминала голову Горгоны Медузы из античной мифологии.

Можно предположить, что рыцари придавали определенное значение этой легенде. Сама она уже была рассказана знатоком романов о короле Артуре и Святом Граале, английским латиноязычным писателем Уолтером (Готье) Мапом, придворным короля Генриха II Плантагенета, в 1182 г. Простолюдину из Константинополя, добившемуся больших успехов в воинском искусстве, было отказано в руке знатной девушки. Спустя некоторое время он узнал, что его возлюбленная умерла, и поспешил на похороны. Той же но-

чью он вернулся на кладбище, проник в гробницу и надругался над покойницей. И тут некий голос возвестил, чтобы он снова пришел на это место через положенный срок – посмотреть, что за дитя он только что зачал. Когда он, как ему было велено, вернулся туда, то увидел голову, лежавшую меж ног женщины; то был плод их союза; эту голову нельзя было показывать никому, кроме злейших врагов, которым желаешь погибели. Двое авторов, почти современники названных ранее свидетелей, также вставили в свои произведения сходные рассказы. Английские хронисты Бенедикт из Петерборо и Роджер Ховеденский, описывая возвращение Филиппа II Французского из Палестины в 1191 г., вспоминают такую легенду применительно к плаванию мимо «островов Ис». Ее героем был рыцарь, который любил не уступавшую ему девушку, впоследствии умершую, и в результате совершенного им акта некрофилии на свет через девять месяцев появился мертворожденный сын, а потом некий голос повелел ему отрезать ребенку голову и использовать для уничтожения врагов, которые погибнут, стоит им только на эту голову взглянуть. Английский писатель и географ Гервасий Тильберийский, произведение которого было датировано 1210 г., тоже рассказывал о рыцаре, полюбившем королеву и совокупившемся с ней лишь после ее смерти. В результате этого соития родилась чудовищная голова, обладавшая гибельной силой. Данное чудовище, родившееся от союза рыцаря и умершей женщины, которую тот любил, упоминается и в составленной в конце XIII в. французской «Книге Артура». В этих повествованиях постоянно повторялись темы сексуального насилия над умершей и рождения ею магической головы, насылающей смерть своим взглядом и дающей неуязвимость своему обладателю, сколько бы он ее у себя не держал [31, 34-36; 37, 150; 38, 195-196; 39, 158-159; 28, 286; 25, 312-313]. Исключение представляет писавший уже между 1355 и 1357 гг. на англо-нормандском наречии путешественник Жан де Мандевилль, согласно которому великий город Сеталия погиб из-за некоего молодого человека. Была красивая дева, которую он любил как свою прекрасную даму. Она внезапно умерла и была положена в гробнице из мрамора. И из-за великой похоти, которую он испытывал к ней, юноша пошел ночью к ее гроб-

нице, открыл ее, вошел и возлег рядом с ней, а потом пошел своей дорогой. И когда миновало девять месяцев, ему явился голос и велел идти к гробнице той женщины, открыть ее и посмотреть, что родилось. Это была летающая змея, которая покружилась над городом и страной, и затем их поглотили воды [40, 19].

Во всех последующих вариантах, как и в полученном на допросе, насильника уже определенно называют тамплиером [26, 66]. Не составляет исключения версия этой истории, принятая у западноевропейских масонов, которые используют череп и скрещенные кости в качестве эмблемы на могильных плитах [26, 66]. Этот символ и сегодня можно видеть на барельефах, украшающих погребения некоторых тамплиеров в Шотландии. Существует любопытное предположение о том, что знаменитый пиратский флаг, изображавший череп и две скрещенные берцовые кости на черном фоне, который англичане прозвали «Веселым Роджером», тоже восходил к древней благожелательной символике ордена тамплиеров, а имя свое получил в честь дружественного крестоносцам короля Сицилии Рожера II – щедрого, веротерпимого и просвещенного государя [41, 56, 106].

Исследователи, среди прочего, предполагали, что эту легенду тамплиеров нужно воспринимать как метафорическое описание некоего ритуала или обряда, подразумевающего символическую смерть и воскресение [26, 66]. Вне всякого сомнения, такие идеи в легенде присутствовали. Те ученые, которые рассматривали обвинения тамплиеров как построенные на народных верованиях измышления, справедливо отмечали связь орденской легенды с верой в способность мертвецов совершать половой акт с живыми людьми. Однако им были известны лишь фольклорные примеры сожительства мертвого мужа со своей живой женой и зачатия им ребенка [25, 313-314]. Между тем, именно нартовский эпос осетин представляет собой наиболее точную параллель к легенде французских рыцарей, и наоборот. В нем как раз содержится мотив мужчины, который желает знатную женщину, не может обладать ею, покуда она жива, но после ее смерти проникает в ее гробницу и совокупляется с умершей, что приводит к ее беременности и рождению спустя некоторое время ребенка (детей). Уастырджи, бог-всадник, покровитель

мужчин, воинов, сближавшийся в христианстве со святым Георгием, как нельзя лучше соответствует рыцарю из легенды тамплиеров. В свою очередь, дочь бога Донбеттыра Дзерасса, которой в склепе овладевают против ее воли, выступает прототипом знатной дамы, служившей объектом вожделения. Поэтому можно предположить, что эта легенда не заимствована крестоносцами в Малой Азии или на Ближнем Востоке, а унаследована ими, вместе с другими элементами идеологии рыцарства, от сармато-аланских племен эпохи Великого переселения народов, и, видимо, воспринималась в воинской среде как важная и значимая.

Чтобы понять причины этого, необходимо вернуться к осетинскому нартовскому сказанию. А. А. Туаллагов скупно отмечает в нем космогоническую идею круговорота жизни и смерти [17, 52]. Гораздо более точную и подробную картину обрисовывает В. А. Цагараев, который подметил, что с приходом бога Уастырджи изменяется привычная структура мира. Ночь и холод сменяются рассветом и теплом. Пастухи выгоняют скот на пастбище, что уподобляется времени весеннего выгона скота, празднику, зафиксированному у многих европейских народов как весенний праздник святого Георгия. С этим днем связывали появление приплода у скота, начало доения и употребления в пищу молочных продуктов. Склеп Дзерассы ассоциируется с замкнутым пространством зимнего периода, со смертью Матери-земли. Смерть, по представлениям осетин и их скифо-сарматских предков, воспринималась как наступление хаоса. Склеп, курган или могила, которым, помимо того, что они олицетворяли Мировое Дерево, придавался вид жилища, служили местом восстановления космического порядка. Посредством проникновения в склеп небесного божества эпос показывает эротический акт оплодотворения мертвой, предвесенней земли богом-мужчиной ради зарождения новой жизни. Внесенная в склеп богиня Дзерасса как бы повторяет свое нисхождение в подземный мир, но под влиянием небожителя вновь воскресает из мертвых, представ очищенной, девственной. Уастырджи возрождает божественную Дзерассу-весну (природу, жизнь) для Священного брака. Брак этот происходит в склепе, то есть в обители смерти, хтонической зоне мира. Но эта

зона имеет границы и всеми своими структурными символами напоминает обжитое пространство, дом. С древнейших времен гробница, в буквальном и семантическом смысле, сближалась с образом подземного города, дома. Копируя их защищенное пространство, она имитировала священные функции нижней зоны Мирового древа. Совокупление Уастырджи и Дзерассы связывает верхний мир богов с потусторонним миром и перекликается с брачными мотивами погребального обряда. Иерогамия верха и низа передает идею плодородия через оплодотворение природы. В процессе этого соединения меняется и состояние природы. Вход Уастырджи к Дзерассе происходит ночью, в ее середине, то есть на важном для мифологии временном рубеже. Ночной холод и мрак благодаря иерогамии сменяются дневным светом и теплом. При этом умирающая Дзерасса не уходит из мира бесплодной, а зарождает новый природный цикл – Сатану. Колыбелью последней становится склеп, лоно Матери-земли, обустроенное, защищенное Мировым деревом пространство [42, 44-46, 50, 52]. Именно поэтому данный сюжет является одним из ключевых и незыблемых в нартовском эпосе осетин. В среде западноевропейского рыцарства он действительно мог выступить частью воинской инициации, раскрывая цикличную взаимосвязь жизни и смерти. Со временем сюжет отчасти подвергся трансформации и начал восприниматься исключительно в мрачных тонах. Из него, как и в фольклоре ингушей и сванов, исчезли рождение жеребенка и пса. Под влиянием этических принципов христианства половое сношение рыцаря с умершей стало толковаться как великий грех, предосудительное и порицаемое изуверское насилие над трупом, поэтому его следствием могло стать только нечто откровенно ужасное, вроде головы с чудовищным разрушительным взглядом, напоминающим о древнегреческой Горгоне Медузе или кельтском Балоре. Но, судя по тому, что плод союза рыцаря и его умершей возлюбленной в одной из вариаций легенды называют «дочерью», первоначально речь шла именно о рождении девочки, которая стала благодетельницей сообщества воинов.

На это указывает и очень схожая коллизия в старинном итальянском варианте сказки «Спящая красавица» из сборника сказок не-

аполитанского писателя и поэта Джамбаттисты Базиле (1566-1632), где главная героиня, так и не проснувшись, стала объектом вождения короля и зачала от него детей:

«Увидев ее и думая, что она спит, король стал ее звать; но как ни кричал, как ни трогал ее, она не просыпалась. Тогда он, воспламененный ее красотой, снял ее с трона, отнес на руках на ложе, где сорвал плоды любви, после чего, оставив ее по-прежнему спящей, вернулся в свое королевство и в течение долгого времени не вспоминал об этом случае. А она по прошествии девяти месяцев произвела на свет двойню – мальчика и девочку, которые были точно пара золотых подвесок с драгоценными камнями». Именно эти младенцы, подобно нартовской Сатане, сосавшие грудь спящей матери, пробудили ее ото сна [43, 509-510]. Известная английская писательница и исследовательница сравнительной мифологии Памела Линдон Трэверс как раз считала, опираясь на мифы о циклическом воскрешении природы, что история Спящей красавицы повествует о весне и обо всем, что следует после долгого зимнего покоя, когда солнце начинает восходить, и все существа, и процессы, пробуждаясь, возвращаются к жизни [44, 60].

Таким образом, обнаруживается еще одна западноевропейская параллель к нартовскому эпосу осетин. Посмертное соитие Дзерасы с богом Уастырджи, обладающим властью над жизнью и смертью, и зачатие ею Сатаны сопоставимо с легендой ордена тамплиеров о безответно влюбленном рыцаре и его умершей возлюбленной. Мифологические мотивы умирания, воскрешения и продления рода переплетались в них с идеей весеннего возрождения природы. Эта легенда, которая занимала умы многих исследователей судебного процесса над орденом, судя по всему, является сармато-аланским наследием в средневековой французской культуре.

1. Нарты. Осетинский героический эпос / составители Т. А. Хамцаева и А. Х. Бязыров. М.: Наука, 1989. Кн. 2. 494 с.

2. Миллер В. Осетинские этюды. Ч.1. Осетинские тексты // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел

историко-филологический. М.: типография бывш. Ф.Б. Миллера, 1881. Вып. 1. 166 с.

3. Кайтмазов А. Сказания о нартах. Составлено по рассказам туземных жителей // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: типография Канцелярии Главногоначальствующего гражданскою частью на Кавказе, 1889. Вып. 7. С. 3-36.

4. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфирон куыстуат, 2010. 5-æм чиныг. 766 ф. (на осет. яз.).

5. Нарты. Мифология и эпос на дигорском языке / составители А.Я. Кибиров и Э.Б. Скодтаев. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2005. 455 с.

6. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Нарты кадджыты æххæст рауагъд сарæзтой Хæмыцаты Тамарæ, Джыккайты Шамил. Чиныг кæронмæ ахæццæ кодта, фиппаинæгтæ æмæ дзырдуратыл бакуыста Фидараты Рустем. Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2012. 7-æм чиныг. 617 ф. (на осет. яз.).

7. Нарты кадджытæ. Кадджыты иугонд текст сарæзта Гуытыаты Хъазыбег. Орджоникидзе: Ир, 1989. 1-аг чиныг. 496 ф. (на осет. яз.).

8. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдурат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфирон куыстуат, 2003. 1-аг чиныг. 592 ф. (на осет. яз.).

9. Туганов М. С. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир, 1977. 240 с.

10. Мамиева Н. Сатана в осетинском нартовском эпосе. Орджоникидзе: Научно-исследовательский институт при совете министров Северо-Осетинской АССР, 1971. 166 с.

11. Бæгъатæр нартæ: Нарти кадæнгитæ сувæллæнттæн æнцонлæдæрæн арæзтæй. Киунугæ аразæг Скъодтати Эльбрус. Дзæуæгигъæу: ЦИППИ-й рауагъдадæ, 2014. 242 ф. (на осет. яз.).

12. Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. 240 с.
13. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1949. Т. I. 601 с.
14. Дзидзигури Ш. В. Грузинские варианты нартского эпоса: (исследование, тексты). Тбилиси: Мерани, 1971. 108 с.
15. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М.: Наука, 1972. 458 с.
16. Чиркеевский А. Аварские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1869. Вып. II. С. 3-76.
17. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин. Владикавказ: СОГУ, 2001. 315 с.
18. Осетинские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г. А. Дзагурова. М.: Наука, 1973. 598 с.
19. Гуцуляк О. Пошуки Заповітного Царства: Міф – Текст – Реальність. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2007. 540 с.
20. Сказки и легенды горных таджиков / составление и перевод с таджикского А. З. Розенфельд и Н. П. Рычковой. М.: Наука, 1990. 239 с.
21. Гуриев Т. А. К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса (о монгольских влияниях). Орджоникидзе: Ир, 1971. 167 с.
22. Гуриев Т. А. Историческая основа некоторых антропонимов в осетинском нартском эпосе // Фольклор и историческая этнография. М.: Наука, 1983. С. 107-118.
23. Средневековый роман и повесть. М.: Художественная литература, 1974. 664 с.
24. Лобе М., Фо Г. Трагедия ордена тамплиеров. Дело тамплиеров. М.-СПб.: Вече; Евразия, 2007. 320 с.
25. Барбер М. Процесс тамплиеров. М.: Энигма, Алетейа, 1998. 496 с.
26. Бейджент М., Лей Р., Линкольн Г. Святая кровь и Святой Грааль. М.: Крон-пресс, 1997. 480 с.
27. Рид Пирс Пол. Тамплиеры. М.: АСТ; Ермак, 2005. 410, [6] с.
28. Демурже А. Жизнь и смерть ордена тамплиеров. 1120-1314. СПб.: Евразия, 2008. 391, [9] с.

29. Бордонов Ж. Повседневная жизнь тамплиеров в XIII веке. М.: Молодая гвардия, 2004. 243 с.
30. Мельвиль М. История Ордена Тамплиеров. СПб.: Евразия, 2000. 416 с.
31. *Reinach S.* La tête magique des Templiers // *Revue de l'histoire des religions.* 1911. Vol. 63. P. 25-39.
32. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987. 303 с.
33. *Michelet J.* Le procès des Templiers. Paris: Imprimerie nationale, 1841. Tome I. VI. 681 p.
34. *Michelet J.* Le procès des Templiers. Paris: Imprimerie nationale, 1851. Tome II. VIII. 540 p.
35. Ли Генри-Чарльс. История инквизиции в Средние века. СПб.: издание «Брокгауз-Ефрон», 1912. Т. 2. 602 с.
36. Дезгри А. Тайные знания ордена тамплиеров: Книга чудес и откровений. СПб.: Евразия, 2006. 400 с.
37. *Sommer H. Oskar.* The Vulgate Version of the Arthurian Romances. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1913. V. 7. Supplement: Le livre d'Artus, with Glossary. 370 p.
38. *Gesta Regis Henrici Secundi benedicti abbatis.* The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I, AD 1169-1192, Known Commonly under the Name of Benedict of Peterborough. Edited by William Stubbs. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867. Vol. II. CLXIV, 386. 16 p.
39. *Chronica magistri Rogeri de Houedene.* Edited by William Stubbs. London-Oxford-Cambridge: Longman & Co. and Trubner & Co.; Parker & Co.; Macmillan & Co., 1870. Vol. III. CLXIV. 319 p.
40. *Mandeville J.* The Travels of Sir John Mandeville. The version of the Cotton Manuscript in modern spelling. With three narratives, in illustration of it, from Hakluyt's «Navigations, Voyages & Discoveries». London-New York: Macmillan and Co. Limited; The Macmillan Company, 1900. XV. 390 p.
41. Фрерс Э. Пираты и тамплиеры. СПб.: Евразия, 2008. 230, [10] с.
42. Цагараев В.А. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. Владикавказ: Республиканское изда-

тельско-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева, 2000. 300 с.

43. Базиле Д. Сказка сказок, или Забава для малых ребят / пер. с неаполитанского П. Епифанова. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2015. 552 с.

44. *Travers P.L. About the Sleeping Beauty.* New York: McGraw-Hill, 1975. 111 p.

Rakhno, Kostyantyn Yu. – National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne (Opishne, Ukraine); krakhno@ukr.net.

DZERASSA – THE GODDESS OF THE TEMPLARS.

Keywords: *Ossetian epos, mythology, legends, Western Europe, chivalry, Templars.*

One of the most persistent and widespread plots of the Narts' epic is the legend of the conception and birth of Satana. Her mother Dzerassa, the daughter of the water god Donbettyr, was wooed by the celestial god Wastyrdzhi during her lifetime. Dying, Dzerassa bequeathed to his sons to guard her body at the crypt for three days. The brothers decide to take turns guarding. On the third day, when it is Hæmyc's turn, at midnight Uastyrdzhi stages fraud dawn. At the sounds of a wedding Hæmyc decides to go to the village for a wedding and abandons the crypt. At this time, Wastyrdzhi appears. He enters the crypt, with the help of his felt lash temporarily resurrects Dzerassa and takes possession of her, then lets his horse and dog to her, after which he flies to heaven. Nine months later, the deceased Dzerassa gives birth to a girl Satana, a foal and a puppy. Hearing from the crypt children's crying, neighing and yapping, the trickster Syrdon learns about it and informs the Narts. Dzerassa's son Uryzmæg takes the newborns home. Satana becomes the ruler of the Narts, and the foal and the dog become the progenitors of all earthly horses and dogs. This legend is known throughout Ossetia. It has almost no correspondences in the national versions of the Narts' epic and belongs to the least researched ones. In particular, its areal parallels are still unknown. Meanwhile, the legend of the famous French military order of the Templars can serve as a parallel to the motive of copulating with the deceased and subsequent conceiving a child. According to it, a certain knight desired a noble lady, but could not possess her during his lifetime. When she died, he secretly entered her tomb at night and got what he wanted. Nine months later, the deceased gave birth to a child, which in the various versions of the legend was associated with the magical head of the Templars.

References

1. *Narty. Osetinskii geroicheskii epos* [Narts. Ossetian Heroic Epics]. Compiled by T.A. Khamitsayeva and A.Kh. Byazyrov. Moscow, Nauka, 1989, vol. 2. 494 p.
2. Miller, Vs. *Osetinskie etyudy* [Ossetian Etudes]. Part 1. *Osetinskie teksty* [Ossetian Texts]. *Uchenye zapiski imperatorskogo Moskovskogo universiteta. Otdel istoriko-filologicheskii* [Scientific Proceedings of the Imperial Moscow University. Department of Historical and Philological], Moscow, tipografiya F. B. Millera, 1881, iss. 1. 166 p.
3. Kaitmazov, A. *Skazaniya o nartakh. Sostavleno porasskazam tuzemnykh zhitelei* [Legends about the Narts. Compiled According to the Stories of Native Inhabitants]. *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostei i plemen Kavkaza* [Collection of materials for the description of localities and tribes of the Caucasus]. Tiflis, tipografiya Kantselyarii Glavnonachal'stvuyushchego grazhanskoyu chast'yu na Kavkaze, 1889, iss. 7, pp. 3-36.
4. *Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos* [Narts' legends. Epics of the Ossetian People]. Compiled by T. Khamitsayeva; edited by Sh. Dzhykkaev. Dzæudzhykh»æu: Gassity Viktory nomyl rauag»dadon-poligrafion kuystuat, 2010, vol. 5. 766 p. (in Ossetian).
5. *Narty. Mifologiya i epos na digorskom yazyke* [Narts. Mythology and Epics in the Digor Language]. Compiled by A.Ya. Kibirov and E.B. Skodtayev. Vladikavkaz, Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatie im. V. Gassieva, 2005. 455 p.
6. *Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos* [Narts' Legends. Epics of the Ossetian People]. Compiled by T. Khamitsayeva; edited by Sh. Dzhykkaev. Dictionary and comments by R. Fidaraty. Dzæudzhykh»æu, Publishing and Printing Centre of the North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies, 2012, vol. 7. 617 p. (in Ossetian).
7. *Narty kaddzhytæ* [Narts' Legends]. Compiled together by K. Gutiev. Ordzhonikidze, Ir, 1989, vol. 1. 496 p. (in Ossetian).
8. *Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos* [Nart legends. Epos of the Ossetian People]. Compiled by T. Khamitsayeva; edited by Sh. Dzhykkaev. Dzæudzhykh»æu, Gassity Viktory nomyl rauag»dadon-poligrafion kuystuat, 2003, vol. 1. 592 p. (in Ossetian).

9. Tuganov, M.S. *Literaturnoe nasledie* [Literary Heritage]. Ordzhonikidze, Ir, 1977. 240 p.
10. Mamieva, N. *Satana v osetinskom nartovskom epose* [Satana in the Ossetian Nart Epos]. Ordzhonikidze, Research Institute under the Council of Ministers of the North Ossetian ASSR, 1971. 166 p.
11. *Bæg»atær nartæ: Narti kadængitæ suvællænttæn æntsonlædæræn aræztæi* [Nart Heroes. Nart Sagas Edited for Children]. Compiled by E. Skodtayev. Dzæudzhykh»æu: North Ossetian State Pedagogical Institute, 2014. 242 p. (in Ossetian).
12. Dalgat, B.K. *Pervobytnaya religiya chechentsev i ingushei* [The Primitive Religion of the Chechens and Ingush]. Moscow, Nauka, 2004. 240 p.
13. Abaev, V.I. *Osetinskii yazyk i fol'klor* [Ossetian Language and Folklore]. Moscow and Leningrad, publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1949, vol. I. 601 p.
14. Dzidziguri, Sh.V. *Gruzinskie varianty nartskogo eposa: (issledovanie, teksty)* [Georgian Variants of the Nart Epos: (research, texts)]. Tbilisi, Merani, 1971. 108 p.
15. Dalgat, U.B. *Geroicheskii epos chechentsev i ingushei. Issledovanie i teksty* [The Heroic Epos of the Chechens and Ingushes. Research and texts]. Moscow, Nauka, 1972. 458 p.
16. Chirkeevskii, A. *Avarskie narodnye skazaniya* [Avar Folk Legends]. *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh* [Collection of Information about the Caucasian Highlanders]. Tiflis, tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskogo, 1869, iss. II, pp. 3-76.
17. Tuallagov, A.A. *Skifo-sarmatskii mir i nartovskii epos osetin* [The Scythian-Sarmatian world and the Nart Epics of the Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian State University, 2001. 315 p.
18. *Osetinskie narodnye skazki* [Ossetian Folk Tales]. Recording of texts, translation, preface and notes by G. A. Dzagurov. Moscow, Nauka, 1973. 598 p.
19. Gutsulyak, O. *Poshuki Zapovitnogo Tsarstva: Mif – Tekst – Real'nist'* [Search of the Hidden Kingdom: Myth – Text – Reality]. Ivano-Frankivsk, Misto NV, 2007. 540 p.
20. *Skazki i legendy gornykh tadzhikov* [Tales and Legends of

the Mountain Tajiks]. Compilation and translation from Tajik by A. Z. Rosenfeld and N. P. Rychkova. Moscow, Nauka, 1990. 239 p.

21. Guriev, T. A. *K probleme genezisa osetinskogo nartovskogo eposa (o mongol'skikh vliyaniyakh)* [On the Problem of the Genesis of the Ossetian Nart Epics (about Mongol Influences)]. Ordzhonikidze, Ir, 1971. 167 p.

22. Guriev, T. A. *Istoricheskaya osnova nekotorykh antroponimov v osetinskom nartovskom epose* [Historical Basis of some Anthroponyms in the Ossetian Nart Epics]. *Fol'klor i istoricheskaya etnografiya* [Folklore and Historical Ethnography]. Moscow, Nauka, 1983, pp. 107-118.

23. *Srednevekovi roman i povest'* [Medieval Romance and Novel]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1974. 664 p.

24. Lobe, M., Fo, G. *Tragediya ordena tamplierov. Delo tamplierov* [The Tragedy of the Knights Templar. The Templar Case]. Moscow and St. Petersburg, Veche; Evraziya, 2007. 320 p.

25. Barber, M. *Protsess tamplierov* [The Trial of the Templars]. Moscow, Enigma, Aleteia, 1998. 496 p.

26. Beidzhent, M., Lei, R., Linkol'n, G. *Svyataya krov' i Svyatoi Graal'* [Holy Blood and Holy Grail]. Moscow, Kron-press, 1997. 480 p.

27. Read Piers Paul. *Tamplieri* [Templars]. Moscow, AST; Ermak, 2005. 410, [6] p.

28. Demurzhe, A. *Zhizn' i smert' ordena tamplierov. 1120-1314* [Life and Death of the Knights Templar. 1120-1314]. St. Petersburg, Evraziya, 2008. 391, [9] p.

29. Bordonov, Zh. *Povsednevnyaya zhizn' tamplierov v XIII veke* [The Daily Life of the Knights Templar in the XIIIth Century]. Moscow, Molodaya gvardiya, 2004. 243 p.

30. Mel'vil', M. *Istoriya Ordena Tamplierov* [History of the Knights Templar]. St. Petersburg, Evraziya, 2000. 416 p.

31. Reinach, S. *La tête magique des Templiers* [The Magic Head of the Templars]. *Revue de l'histoire des religions* [Review of the History of Religions]. 1911, vol. 63, pp. 25-39.

32. Bois, M. *Zoroastriitsy. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and Customs]. Moscow, Nauka, 1987. 303 p.

33. Michelet, J. *Le procès des Templiers* [The Trial of the Templars]. Paris: Imprimerie nationale, 1841, vol. I. VI. 681 p.

34. Michelet, J. *Le procès des Templiers* [The Trial of the Templars]. Paris: Imprimerie nationale, 1851, vol. II. VIII. 540 p.
35. Li, Genri-Charl's. *Istoriya inkvizitsii v Srednie veka* [History of the Inquisition in the Middle Ages]. St. Petersburg, izdanie «Brokgauz-Efron», 1912, vol. 2. 602 p.
36. Dezgri, A. *Tainye znaniya ordena tamplierov: Kniga chudes i otkrovenii* [The Secret Knowledge of the Knights Templar: A Book of Miracles and Revelations]. St. Petersburg, Evraziya, 2006. 400 p.
37. Sommer, H. Oskar. *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1913. v. 7. Supplement: *Le livre d'Artus*, with Glossary. 370 p.
38. *Gesta Regis Henrici Secundi benedicti abbatis*. The Chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I, AD 1169-1192, Known Commonly under the Name of Benedict of Peterborough. Edited by William Stubbs. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867. Vol. II. CLXIV, 386. 16 p.
39. *Chronica magistri Rogeri de Houedene*. Edited by William Stubbs. London-Oxford-Cambridge: Longman & Co. and Trubner & Co.; Parker & Co.; Macmillan & Co., 1870. Vol. III. CLXIV. 319 p.
40. Mandeville, J. *The Travels of Sir John Mandeville*. The Version of the Cotton Manuscript in Modern Spelling. With Three Narratives, in illustration of it, from Hakluyt's «Navigations, Voyages & Discoveries». London and New York: Macmillan and Co. Limited; The Macmillan Company, 1900. XV. 390 p.
41. Frers, E. *Piraty i tamplieri* [Pirates and Templars]. St. Petersburg, Evraziya, 2008. 230, [10] c.
42. Tsagaraev, V.A. *Zolotaya yablonya nartov: istoriya, mifologiya, iskusstvo, semantika* [The Golden Apple Tree of the Narts: History, Mythology, Art, Semantics]. Vladikavkaz, Respublikanskoe izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatие im. V.A. Gassieva, 2000. 300 p.
43. Bazile, D. *Skazka skazok, ili Zabava dlya malykh rebyat* [The Tale of Tales, or Entertainment for Little Ones]. Translated from the Neapolitan by P. Yepifanov. Moscow, Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2015. 552 p.
44. Travers, P.L. *About the Sleeping Beauty*. New York: McGraw-Hill, 1975. 111 p.