

**МОРГОЕВ ХЕТАГ**

**понятие УАЦ в религиозной системе осетин**



*Моргоев Хетаг*

*Понятие «уац»  
в религиозной  
системе осетин*

Владикавказ 2019

ББК 63.5

**Моргоев Х.С.**

Понятие «уац» в религиозной системе осетин: монография /  
Х.С. Моргоев. – Владикавказ: ИПЦ «Литера» ИП Цопановой  
А.Ю., 2019. – 182 с.

ISBN 978-5-00081-242-6

Настоящая работа посвящена анализу понятия «уац», его семантического круга в осетинском мировоззрении, мифологических и религиозных представлениях, а также определению религиозной системы осетин.

ISBN 978-5-00081-242-6

ББК63.5

© Моргоев Х., 2019

## Содержание

Введение.....	5
1. Уац-Тутыр в мифоритуальной системе .....	11
2. Уацилла в мифоритуальных представлениях.....	20
3. Уастырджи .....	31
«Уац» в определении функции зæд .....	34
«Уац» в определении содержания дзуар .....	44
4. Отражение культа солнца в представлениях зæд.....	50
5. «Уац» как идеологема .....	59
6. Свет в религиозных воззрениях осетин .....	70
Култ предков в морально-ценностных идеологемах .....	90
7. Определение зæд в системе архе .....	92
8. К определению типологии религии осетин.....	120
Заключение .....	122
Библиографический список использованной литературы.....	124
Приложение	
Уастырджи, Иисус Христос функциональные параллели .....	135



## Введение

В осетинском языке и лексиконе понятие «уац» имеет широкий круг значений, является частью сложных имен, слов, терминов, имеющих непосредственное отношение к сакральному миру, религиозным воззрениям, мировоззрению осетин: Уац-Тутыр, Уацилла, Уастырджи, Уасхо, Уацамонга, Уацкупп и др. Определению смыслов понятия «уац», его связи с мировоззренческими установками, мифологическими и религиозными представлениями, а также определению религиозной системы осетин, мы посвятили данную работу.

Опираясь на письменные источники, существующие научные разработки, мы стремились проследить, выявить взаимосвязь понятия «уац» с представлениями в мировоззрении осетин, показать место и значение данного понятия. Следуя определенному кругу задач, мы отдельно рассмотрели образы, сущности Уац-Тутыр(а), Уацилла, Уастырджи, за каждым из которых стоят собственные мифологические представления, смысл и связи между ними, образующие внутреннее единство, выступающие в конечном итоге как принцип выражения «единого».

Сравнительный анализ мифологий и обрядов в различных религиозных системах, в том числе и в осетинской – метод, помогающий более полно осветить вопрос семантики понятия «уац», ее выражений в осетинской религии. Изучение мифологий разных народов, локализованных в разных частях света, выявило, что схожие представления существуют в различных, подчас весьма удаленных друг от друга областях мира. В сущности, «...у самых разных народов общая структура пантеона оказывается в высшей степени сходной. Очевидно, за созданием пантеонов лежат некие общечеловеческие психологические закономерности... При этом мы исходим из того, что миф есть выражение физиологически обусловленной социальной психологии средствами тропики (метонимий и метафор), а божества есть выражение причинно-следственных связей, проявляющих-

ся в социальной психологии...» [67, С. 84-85]. Феноменологический метод, заключающийся в анализе универсальной структуры религиозных явлений, дополнит и расширит возможность более полного выявления и разрешения задач в заявленной теме. Герменевтический подход применяется нами при анализе текстов, используемых в данной работе, а также описаний обрядов. Каузальный анализ помогает изучить причинно-следственные связи, вывести религиозные, мифологические формы из связей, взаимоотношений социума в целом и индивидуумов в реальной жизнедеятельности. Для выявления, раскрытия, выделения элементов религиозной системы, объяснения связей, отношений между элементами и самой системой, нами применяется структурно-функциональный анализ.

Говоря о месте и значении исследуемого здесь объекта, необходимо отметить, что предмет выражает и отражает религиозные представления, в связи с чем важное значение для нас имеет применение научных работ в области мифологии, религиоведения и, в частности, изучения свойств архаического или мифологического (мифопоэтического) мышления. «Мифологическое мышление – это мышление предметно-чувственное, образное, характеризующееся слабым развитием абстрактных понятий, медленностью, затрудненностью разработки таких понятий и выражающих их слов» [57, С. 46]. Однако следует заметить, в освещаемых нами вопросах, мы не можем апеллировать к данному типу мышления как к основному, в выявлении или описании сути религиозных воззрений осетин. Более того, мы имеем примеры, когда миф передается языком исторического, линейного типа мышления, например в описании из нартских кадæг(ов) последовательного создания богом населения земли [См., 16, С. 78]. Необходимо также учитывать специфику религиозного сознания осетин, осетинская религиозная мысль не есть некая отвлеченная от материальной, производительной деятельности форма восприятия, но, наоборот, она вплетена и отражает все аспекты бытия, одновременно являясь самой бы-

6

тийственной основой, онтологическим принципом, который мы можем характеризовать как пантеизм. Эта «вплетенность» – взаимосвязь, взаимообусловленность и отражение делает, само собой, естественным формирование логико-понятийного типа мышления и дискурсивного мышления.

Необходимо также понимать всю условность понятий и терминов «традиционное мировоззрение» или еще более неопределенного «архаический», в качестве термина, отделяющего нас в нынешнем времени от прошедшего и, в частности, когда речь идет о свойствах мышления. Нет и не может быть разграничительных линий, стадияльно отделяющих друг от друга различные типы мышления, «стремясь отчетливо выявить «чистые» типы мышления, мы должны говорить лишь о доминировании определенной мировоззренческой системы в рамках социума» [104, С. 10].

Одной из специфических особенностей, без понимания которых решение задач, стоящих перед нами, не может быть объективным, также является относительная недуальность мировоззрения осетин. Данная характерная черта, до некоторой степени, затрудняет адекватное восприятие субъектами иной культуры выражений традиционных воззрений осетин.

Следует обратить внимание на естественную неполноценность, а часто полную неадекватность суждений и выводов относительно религиозных представлений осетин, сделанных без учета свойств и особенностей недуального мышления, структуры, типичных черт самой религиозной системы. Часто данные выводы являются просто спекуляциями и профанациями, в особенности в изложении разного рода миссионеров, но хуже, когда на основе этих профанаций, в свою очередь, делаются выводы, претендующие на научность. Для стороннего, незаинтересованного наблюдателя «мифология осетин так неясна и запутана,

что, сколько ни расспрашивай их о ней, ничего не поймешь» [22, С. 104].

Сохраняя свою уникальность, религиозные представления осетин, образы, субъекты и в особенности их функции, часто не имеют четких параллелей и аналогичных, функционально значимых персонажей в мифологии или системах, не являющихся изоморфными к осетинской традиции, исходя из чего, попытки объяснить сущностные черты осетинской религии, применяя образность, логические построения типичные для качественно отличных культур, всегда будут недостаточными, или хуже того, абсолютно неверными.

По нашему мнению, в изучении любой уникальной системы следует исходить из нее самой, а не подгонять процесс исследования к уже известным типам, образцам и представлениям, теориям и ранее сделанным заключениям в изысканиях других систем. Однако, говоря об уникальности, мы вовсе не имеем в виду отгороженность или изолированность осетинской традиции, более того, мы находим и выявляем многочисленные параллели и прямые аналогии, в частности, в мифологиях, религиях, и даже этических нормах индоевропейских народов, в особенности в культурах индоиранского поля, генетически наиболее близких осетинскому мировоззрению. В индоиранских религиях мы находим образы и представления, из которых некоторые имеют четкие параллели и даже идентичность с осетинскими. Уникальность состоит в том, что субъекты в мифологии и религии принимают форму и функционируют в представлениях, сформированных в особых экологических и исторических условиях, выражаются воззрениями и образами с куклами им подобающими, характерными для данного конкретного социокультурного пространства.

В данной работе мы уделяем большое внимание раскрытию смысла обрядов, что необходимо для более полного понимания предмета исследования. В культе, возможно в более отчетливой

форме, сохраняется значение тех или иных тем, мотивов, выражаемых мифологией. Собственно, соединение (или единство) обряда (культы) и мифа является одним из определений религии. «И миф, и обряд – символы. Но мифология – это система словесных символов, а обряд – система символов «объектов и действия». Они не существуют обособленно, а функционируют в единой системе» [66, С. 61]. На осетинской почве, говоря о культе, будь то культ предков, культ солнца или культ конкретного субъекта, мы, под термином «культ», имеем в виду часть, взаимозависимый с целым элемент, спектральное разложение единого целого на элементы, переходящие друг в друга, дополняющие друг друга, выражающие качественные изменения целого во временном и пространственном аспекте или преломлении, и формирующие единое целое, проявляющееся в многообразных ипостасях, формах, образах. По нашему мнению, подобное понимание и применение данного термина наиболее адекватно в исследовании, посвященном осетинской религии.

Источниками, в разрабатываемой нами теме, послужили религиозные гимны, молитвы, кадаг(и) нартского эпоса, которые мы приводим в оригинале, сопровождая переводом. Следует учесть, приводимые нами здесь фольклорные тексты (или отрывки) являются одними из вариантов, с точки зрения автора, наиболее подходящие для иллюстрации наших заключений. Наличие ряда или круга вариаций, тем не менее, сохраняющих смысловое единство, есть отражение условий бесписьменной передачи, трансляции осетинской традиции, в которых она бытовала. Со своей стороны, «вариативность – не только подтверждение жизнеспособности мыслительных схем, господствовавших в мировоззрении, но и способ существования самой традиции. Существование нескольких параллельных версий особенно важно для культуры, в которой передача информации – в синхронном и диахронном аспектах – сводится к выработке, интерпретации и передаче устных текстов» [106, С. 23]. Фольклорный текст

сам по себе является выражением фольклорного типа сознания. «Синтез в фольклорном сознании и, соответственно, в фольклорном тексте двух уровней – исторического и мифологического – создает стереоскопичность видения мира, препятствует одномерному его восприятию. Мифологическое и историческое начала взаимодействуют и дополняют друг друга» [61, С. 149].

Также мы привлекаем материал, выявленный в исследованиях религии, культуры народов Кавказа. В данном случае следует учитывать, «...на Кавказе тяготение к культурному единству превозмогало историческое многоязычие. Все народы Кавказа, не только непосредственно соседствующие друг с другом, но и более отдаленные, связаны между собой сложными и прихотливыми нитями языковых и культурных связей. Создается впечатление, что при всем непроницаемом многоязычии на Кавказе складывался единый в существенных чертах культурный мир» [38, С. 89]. Об этом «свидетельствуют также общие закономерности развития устного народного творчества, процессы эволюции фольклорных жанров, межкавказские фольклорные параллели и ритуальная жизнь Кавказа» [48].

Для более объективного освещения вопросов, стоящих перед нами, выводы и обобщения следует делать на основе оригинального текста, перевод которого всегда имеет допустимое искажение первоначального смысла. По этой же причине мы оставляем осетинское написание труднопереводимых или непереводаемых религиозных терминов: «зæд», «дзуар» и др., а также имен, названий, понятий перевод, транслитерация, транскрипция, которых, не имеет аналогий, не может быть удовлетворительной или не имеет большого значения. Другим видом источников являются различные свидетельства, описания обрядов, воззрений, быта осетин, оставленные первыми исследователями осетинской культуры или иными заинтересованными лицами.

Относительно научного освещения религии и мировоззрения осетин приходится констатировать, что работ, в которых

применяются именно религиоведческие методы исследования, остается очень мало. Чаще всего мы имеем дело с вульгарно-материалистическим подходом в описании осетинских религиозных представлений, игнорирующим специфику традиционного мировоззрения, о которой мы упоминали выше. Однако и в данных исследованиях мы находим обширный материал для раскрытия заявленной здесь темы.

## 1. Уац-Тутыр в мифоритуальной системе

В осетинском языке слово «уац» имеет значение: весть, известие, новость, сообщение, а также является частью близких по значению слов: «уацхъуыд» – весть, известие, новость, молва; «уацхæссæг» – вестник (букв. несущий весть); «уацмыс» – произведение, сочинение. Приведенные значения не покрывают всего круга смыслов понятия «уац», будучи частью сложных слов, «уац» придает семантике термина определенный смысл, в частности, это касается терминов, выражающих религиозные представления, мировоззренческие установки. Среди терминов мы выделяем имена (названия) зæд(ов) и дзуар(ов), выражающие их сущность, функции, рассматриваемые здесь в последовательности, обусловленной их календарной обрядностью.

Образ Уац-Тутыр(а)\* (диг. Тотур), в осетиноведческой литературе, обычно трактуется как «повелитель или покровитель волков» (бирагъты бардуаг), плотоядных диких зверей – туг дзыхтæ (тех, у кого кровавые пасти). Данный взгляд на Тутыр(а) излишне упрощает ситуацию, связанную с толкованием образа и места Тутыр(а), в системе видимых и провозглашаемых в молитвах, гимнах, ритуалах взаимосвязей, во всей совокупности осетинских религиозных представлений. Воззрения, касающиеся

---

\* «Уац-Тутыр» менее употребительно, чаще пользуются словом «Тутыр», здесь мы будем использовать оба написания.

Уац-Тутыр(а), гораздо более объемны и многогранны, находят свое выражение в календарных праздниках и обрядах, молитвах и гимнах.

Как Уастырджи и Уацилла, Уац-Тутыр является зед(ом) (диг. изад) и дзуар(ом). Праздники Тутыр(а) это система или объединение постов и праздников, с разветвленной и сложной символикой, кульминацией которых, собственно, и является Тутыры бярæгбон. В годичном цикле существуют два праздника Тутыр(а) весенний и осенний. Весенний Тутыр – Стыр Тутыртаæ приходился на конец февраля либо начало марта, начинался с праздника Стыр комбæттæн (букв. завязывание рта), с этого дня начинается пост, длящийся семь или девять недель. Считается, что орудия труда, вещи, сделанные в дни Тутыр(а), бывают крепче, прослужат дольше, дети, рожденные в эти дни, особо счастливые, более здоровые, скот выносливее и плодовитее.

Первый день поста понедельник – Тутыры къуырисæр (понедельник Тутыр(а)), неделя поста посвящена Тутыр(у), есть дозволенно только перед заходом солнца. Трапеза предваряется молитвой: «о приближенный к Богу Тутыр! Призри на нас правым своим оком и сравни с твоим постом пост, который мы, мужчины и женщины, юноши и девушки, мальчики и девочки, держали со вчерашнего дня до настоящего часа во славу твою, не промочив глоток наших даже каплями воды. Учини такую милость, чтобы глотки твоих зверей – волков – были заткнуты камнями так крепко, как «глотка» вот той ступы, так сухи, как теперь наши глотки, и да будут они, волки, глухи и немые, неподвижны и безопасны, как эта деревянная ступа. Ограждая, огради овец от пастей их; мы же – стар и млад, – за такую милость твою к нам ежегодно в этот день будем поститься ради имени твоего, о Тутыр!...» (Молитва Тутыру) [21, С. 217]. Из текста данной молитвы явственно видно отношение поста и его цели в симпатической связи – «пусть твои волки постятся, как мы постимся в твою честь». Тутыр проявляется не просто как властелин волков,

как таковых, но в связи с культурной, хозяйственной деятельностью человека, а именно в его функции – ограждать домашний скот от диких хищников.

В молитвах и гимнах Тутыр предстает как посредник и заступник человека перед богом, т. е. несет те же функции что и Уастырджи и, шире, как культурно-организующее *начало*. С учетом того, что это *начало* – праздник Тутыр(а) происходит в уязвимый, переходный момент, когда природа весной преобразуется из «спящего» состояния, в состояние возрождения и роста, активной поры в хозяйственной деятельности человека, находит в обрядах, ритуалах и гимнах свое концентрированное выражение, как в данном дигорском варианте гимна:

«Махæн Тотур нæ фидбиллизтæ фæсафдзæнæй,  
Махæн Тотур нæ берекетбæл бафтаудзæнæй,  
Махæн Тотур устур Хуцаумæ баковдзæнæй,  
Устур Хуцауæй нин хуæрзеугутæ ракордзæнæй,  
Алли хуарзæй нæ хуæрзæфсес фæккæндзæнæнцæ.  
Тотур махæн рæсти гъæдæй готæнттæ кæндзæнæй,  
Йеци готæнттæн Курдалæгон æфсæнтæ кæндзæнæй,  
Йеци готæнттæбæл Тотури ‘гурд æстгай

гали исефтиндздинан.

Даргъ ауæдзтæ, фæтæн хумтæ уæд кæндзинан.

Тотур махæн Æфсатийæй ракордзæнæй,

Сæргин сæгтæ нин уæд дæтдзæнæй.

Фонси Фæлварайæй дæр ракордзæнæй,

Фонсæфсес не фæккæндзæнæй,

Рохс Тæтæртуппæй нин ракордзæнæй,

Будури хуарздзинæдтæ нин хуарз

лæвæрттæ ракæндзæнæй.

Рохс Алаурдийæй дæр нин ракордзæнæй,

Сæривулд нæ фæккæндзæнæй.

Хуари Уацеллайæй дæр нин ракордзæнæй,



*Зерна нам даст вдоволь.  
Из этого урожая мы тогда будем большие  
пиры справлять,  
Из этого зерна мы черное пиво будем варить.  
На этих пирах большими черными чашами  
Черное пиво тогда будем пить.  
Старинные песни тогда будем петь,  
Тогда будем больше любить друг друга.  
Нас Тотур от наших несчастий избавит,  
Тотур к нам так добр!  
Выьем по одной,  
А дому сему изобилие Семи!» (30)  
(Песня о Тотуре) [21, С. 194-195].*

Здесь Тутыр предстает в качестве некоего универсального посредника, заступника, имеющего отношение ко всем культурно-значимым хозяйственным и социальным явлениям в жизнедеятельности человека. В этом посредничестве или «отношении» зәд(а), имплицитно присутствует понятие «уац» как невыражаемое сообщение. С учетом его весеннего характера, т. е. начала, возрождения, Тутыр проявляется как потенция, от которой зависит желаемое будущее.

В праздники Тутыр(а) особое внимание уделяется детям, как наиболее уязвимой части общества, в наиболее уязвимый переходный момент в природном и хозяйственно-культурном цикле. Детям на одежде вышивали красной нитью кресты обереги, для защиты детей существует в нескольких вариациях следующий обряд: «әртыщәдҗы, Тутыры бәрәғбоны, ... Сывәлләтты факәныңц куырдазмә, әмә сын куырда сә кьухтә хьәсдарағыл гыщыл дзәбугәй әрхойы, фәзәггы сын афтә: «Уас-хуас, Тутыры фәдзәхст фәут! Уас-хуас, Тутыры фәдзәхст фәут». Әмә уәд сывәлләттә афтә фенхәәл вәййыңц, цыма сын ницыуал тас уыдзәнис. Уыцы Тутыры бонты ма нодҗыдәр фелвыннц гыщыл байрағты барцытә әмә кьәдзилтә, цәмәй сын уый

фæстæ æрцæуа фидар барц æмæ къæдзилтæ, бафæдзæхсынц сæ Тутырыл, цæмæй сын Тутыры куыдзæй (бирæгъæй) тас ма уа уый тыххæй» [10, С. 15] (*В среду, в праздник Тутыр(а) детей ведут в кузню и кузнец маленьким молоточком бьет их руки на наковальне, говоря им: «Уас-хуас, будьте под покровительством Тутыр(а) (благословенны Тутыр(ом)), Уас-хуас, будьте под покровительством Тутыр(а)».* После чего дети думают, будто им уже ничего не страшно. Еще, в эти дни Тутыр(а), у маленьких жеребят стригут гривы и хвосты, для того, чтобы после этого гривы и хвосты отрастали крепкими, поручают их под покровительство Тутыр(а), для того, чтобы они были ограждены от собаки Тутыр(а) (волка)). В описании данного обряда виден его оградительный, магический характер. В фольклоре и мифологии осетин волк проявляет себя как противник нечистых сил, которого боятся черти, однако символика описанного обряда, достаточно разветвлена и полисемантическая. Детям, в качестве особой части общества, его потенциала, необходимо придать крепость и надежность, в связи с чем кузнец символически, так, как он придает прочность металлу – кует его, придает крепость ребенку. В качестве активного начала, кузнец дополняет стихийно-природную – одну из видимых ипостасей Тутыр(а) (повелитель волков), которая сама в себе является основой для изменения и преобразования. Также здесь присутствует символика качественного изменения, а именно перехода в дни Тутыр(а) состояния природы в *начало* его изменения, в состояние пригодное для активной хозяйственной – преобразовательной деятельности человека. Так и кузнец придает иное качество, изменяет, преобразует вещь, вещество (металл) из одного аморфного состояния, в «упорядоченное», пригодное для деятельности человека, в предмет, орудие труда – средство для преобразования природы, ее культурного освоения. «Известные факты позволяют предполагать, что *Стыр Тутыртæ* принадлежит к той категории праздников, которые знаменуют конец одного природного цикла и начало другого – момент важный для всякого

традиционного общества. Отмечая переход от зимы к весне, три дня *Тутырта* олицетворяли собой космогоническое обновление, стремление обрести сакральную чистоту, свойственную изначальному состоянию мировоззрения. В этом смысле, подготовка и переход к весенне-полевым работам является лишь одним аспектом символики циклического возрождения» [117, С. 19]. Практически идентичные с осетинскими, существовали представления у балкарцев и карачаевцев. Здесь «Тотур (его еще именуют Аш-Тотур (ср. Уац-Тутыр, диг. Уац-Тотур – М. Х.) являлся одним из полифункциональных божеств... Он считался покровителем охотников и пастухов, властелином волков. Пастухи просили Тотура покровительствовать им, ограждать их отары и табуны от волков и воров. В некоторых обрядовых песнях Тотур выступает и как стражник божества охоты Апсаты. В народном календаре балкарцев и карачаевцев Тотуру посвящены март – Тотурну ал айы (первый месяц Тотура) и апрель – Тотурну арт айы (последний месяц Тотура)» [45, С. 100].

Уац-Тутыр имеет параллели с почитанием и обрядностью италийского и римского Марса, его праздник также приходился на время смены сезонов, «изначально Марс не был богом войны, а богом растительности... Посвящение Марсу весеннего месяца марта также указывает на то, что в нем видели бога распускающейся растительности» [121, С. 541]. Ему были посвящены животные дятел, конь, бык, волк. «К Марсу, совершая ритуальный очистительный обход (люстрацию) своего имения, обращались землевладельцы с просьбой дать плодородие полям, здоровье семьям, рабам, скоту» [92, С. 119].

О связи Тутыр(а) (волка) с кузнечным делом следует остановиться подробнее. В. И. Абаев дает систематический сравнительный анализ значения волка в осетинской мифологии, в частности отмечает: «...имя осетинского бога кузнеца Курдалагон (из *Курд-Ал-Уаргон*), содержит старое название волка *Уарг*» [31, С. 156]. В приведенном выше гимне Тутыр(у), отметим следующие слова: «Тотур нам из доброго леса плуги сделает. Для этих плу-

гов Курдалагон лемехи скует», как видно, Тутьр и Курдалагон (кузнец) дополняют друг друга в создании важнейшего орудия, используемого весной, от качеств этого орудия зависит успешная пахота и будущий урожай. По нашему мнению, в семантической связи плуга и волка явственно прослеживается мотив жертвы – разрывания – воскресения; как волк разрывает свою жертву, так и плугом разрывается земля для новой жизни, для воскресения жизни. Еще одна деталь связывает кузнеца (Курдалагон) с волчьей ипостасью, а именно волка часто называют «Тутьры æфсаэндзых куыдз» (железноротая собака Тутьр(а)). В Ригведе плуг назван волком:\* «Сея зерно, о Ашвины, вспахивая на волке, Доя для человека подкрепляющий напиток, о удивительные, Сдувая дасью с помощью бакуры, Вы создали широкий свет для ария» (1.117.21) [25, С. 146]. По нашему мнению, здесь явлен мотив, связывающий в представлении древних разрывание жертвы (волком) и разрывание земли во время пахоты. Данное воззрение отразилось, например, в этимологии русского слова «рыло» (пасть, рот, морда) связана с «рыть», «рвать»; «рало» (орало) – плуг этимологически связано с «орать» – пахать и «орать» – кричать [См., 119].

Связь Уац-Тутьр(а) и волка – это отражение одной из ипостасей самого Тутьр(а), его природной стороны, на которую человеку трудно влиять, недаром он награжден эпитетом «карз Тутьр» (строгий, суровый). В придании Уац-Тутьр(у) одной из функций «властителя волков», находит отражение экологическая ситуация, где волк естественный и самый распространенный спутник, и конкурент человека в осваивании последним природы, в его хозяйственной деятельности. Та же природно-хозяйственная символика связывает Курдалагон(а) – кузнеца с волком – кузнец кует лемех плуга, которым вспахивают (разрывают) землю весной, – когда рождаются волки.

Дни Тутьр(а) имели свои особенности в общественной жизни социума. Постыющиеся ходили с непокрытой головой, пастухи

---

\* Данный вопрос рассматривает В. С. Газданова [См., 59, С. 246-248].

не опоясывались. После ежедневных хозяйственных работ мужчины собирались на ныхас(ах) (места собраний), где обсуждались важные вопросы, принимались решения, имевшие большое значение и влиявшие на состояние общества. Проводились суды. Постановления этих собраний должны были быть воплощены с особым тщанием. В дни Тутыр(а) считается особо богопротивным совершать какие-либо неблагоприятные дела, клеветать, лгать, причинять вред, гневаться, враждовать, воевать, даже кровомщение не должно совершаться в эти дни. В иронском варианте гимна Тутыр(у) он предстает как блюститель, требующий правды, справедливости, оградитель от несчастий, податель благ:

«Табу дын фауæд, табу, Тутыр, –  
Тызмæгдзæстæй рæстылхæцаг.  
Карз дзуарей – сыгъдæг уарзаг.  
Фæлмæн дзырдæй – хъæбæр домаг.  
Табу дын уæд, табу, карз Тутыр!  
Фыдбылызтæ ды куы сафыс,  
Хæрзамæндтæ ды куы хæссыс.  
Æвдисæн нын – Стыр Хуцау...»

*(Хвала тебе, хвала Тутыр, С суровым взором держащийся (носитель) правды (справедливости). Будучи строгим дзуар(ом) – чистоту любящий. Мягким словом – твердо (решительно) требующий. Хвала тебе, хвала строгий Тутыр! Несчастья (ведь) ты устранишь, Счастливые участи (доля – судьба) ты приносишь. Свидетелем нам – Великий Бог).* В одной из молитв Тутыр(у) встречаем следующие слова: «хингæнæг æмæ кæлæнгæнæг дæр – дæ бар...» (Тутыры куывд) [26, С. 33] *(делающий козни (коварный, злой) и колдун (ведьма, ведьмак) – во власти твоей).* Из приведенных примеров явственно видна функция Уац-Тутыр(а) как хранителя правды, справедливости, бича преступников и вредителей, темных сил.

Также в дни Тутыр(а) молодежь собиралась на мероприятия, где проходили различные состязания, исполнялись песни, устра-

ивались танцы, на которых можно было выявить спутника жизни. Отмеченные особенности, связанные, в частности, с требованием сохранения мира в дни Тутыр(а), призваны моделировать социальные отношения на последующий период, после «продуцируемого» *начала*, коим является празднование Уац-Тутыр(а).

## 2. Уацилла в мифоритуальных представлениях

Праздники и ритуалы Уац-Тутыр(а) тесно связаны и перетекают в праздники, посвященные Уацилла, причем на буквальном, предметном – вещественном уровне, например, «хлебные изделия к празднику (Тутыртаэ – М. Х.) в Наро-Мамисонской котловине состояли из тоненьких лепешек из незаквашенного теста *луаси*... и пухлого хлебца размером с ладонь руки (на каждые три лепешки пекли один хлебец). Из теста отделялся незначительный кусочек, который хранился до праздника *Хор-хор*, смешивался с тестом, из которого выпекались три пирога, начиненные солодом; два из них съедал пахарь, а третий – *Тутыры хъабул* (сыночек *Тутыра*), лохматый весь в муке – бросали на вспаханный участок вместе с семенами. Своим видом он должен был отпугивать злые силы от поля»\* [127, С. 339-340].

Праздник «Хор-Хор» или «Хоры б̆арæгбон» бывает через десять дней после Комбæттæн(а). В этот день в доме фысым(а) (хозяина, ответственного устроителя) вечером собираются одно-

---

\* По нашему мнению, данное объяснение: «своим видом он должен был отпугивать злые силы от поля», не раскрывает значения приведенного ритуала. Пирог, называемый «Тутыры хъабул», засеянный вместе с зернами, собственно, и должен был символизировать сильного, здорового ребенка, как мы отмечали, с Тутыр(ом) связаны представления о здоровом и выносливом потомстве – «рожденные в дни Тутыр(а)», засеянный вместе с зернами он должен придать зерну свои свойства, передать зерну силу (тых – сила, мощь, энергия), в том числе молитв от празднования дней Тутыр(а). Придание пирогу вида «лохматый», вероятно, должно символизировать руно, вывернутый тулуп, надеваемый во время обряда Хор-Хор на выбранного мужчину или фысым(а), о чем мы будем говорить ниже.

сельчане, которые приносят с собой по три ритуальных пирога и молятся Хор Уацилл(е): «(Куывды адæм бадынц, куваг хистæрмае бырагъты къус раттынц; хор кæмæн сгубыхы, ахæм лæг йæ разы æрлæууы худаистæй, уымæн дæр йæ къухы нуазæн). Куваг кувы: Хуыцау æмæ Тутыр, баххуыс кæнут. Уацилла! Хор дæттæг дæ æмæ нæ хор æмæ цардæй ды бавсад. Уацилла хъæздыг комы хуым куы кодта, Фæлвæра галдæраг куы удис, Майрæм мыггаг тауæг\*,

---

\* Этимология слова Майрæм, до сих пор, в осетиноведческой литературе связывается с именем Мари́ц евангельской Девы Марии – христианской богородицы. По нашему мнению, данное толкование не может быть удовлетворительным. Майрæм довольно распространенное в Осетии мужское имя, очевидно имеющее древние корни, существует даже фамилия Майрæмхъуатæ (Майрамукаевы). Мужское имя Мейрам фигурирует в казахских эпических сказаниях, которые, например, С. Кондыбай связывает с аланским наследием в этногенезе и мифологии казахов. Вблизи пос. Шепте Магистауской области Казахстана находится древнее кладбище святого Алау-Майрама. [См., 78, С. 56, 166]. В Нартском эпосе Майрæмбон (пятница) день воинских состязаний, вообще применения военной силы. Во время дней Уац-Тутыра кровомщение допускалось только в пятницу. Вообще, в осетинских исторических повествованиях, легендах, преданиях, сказаниях часто указывается на Майрæмбон (пятницу) как на день совершения военных и силовых предприятий. Вышеприведенная молитва также ясно указывает на мужскую ипостась Майрæм(а) – «Майрæм мыггаг тауæг» (Майрæм сеятель), данные осетинской этнографии указывают: «у осетин сеять имели право мужчины, ибо думали, что если посеет женщина, то всходы будут редкие... Из мужчин особое предпочтение отдавали тем, у кого много детей, кто пользуется репутацией счастливого, доброго человека» [127, С. 179]. В выборе мужчины сеятеля, желательно многодетного, ясна символика мужского, оплодотворяющего начала. В праздничных свадебных песнях, посвященных невесте, неоднократно повторяется формула: «Уымæн йæ къухылхæцæг рæсты Уастырджи, Йе 'мдзуарджын та – Мады-Майрæм, Йæ чындзхæсджытæ – сæууон зæдтæ æмæ дауджытæ. [9, С. 342] (у нее шафер праведный Уастырджи, ее шафер – Мады Майрæм (æмдзуарджын, – функцию которого в свадебном обряде исполняет мужчина), ее дружки утренние зæд(ы) и дауæг(и)). Среди осетинских мужских клятвенных выражений (сомытæ) встречается: «Мады Майрæмыстæн!» [9, С. 410] (клянись Мады Майрæм(ом)!).

Обычное для осетиноведческой литературы толкование Мады Майрæм, как привнесенного из христианства «божества», покровительницы чадородия Матери Марии – Богородицы, на наш взгляд, не является адекватным. Правилами осетинского языка Мады Майрæм следует переводить Материнский Майрæм, что четко указывает на покровительствующую функцию Майрæм(а) в от-

Уастыржи бæрзондæй куы касти, гъеуæд цы хор æрзадис, уыцы хор та дзыллæ-адæмæн, Хуыцау, æрзайын кæн!

ношении чадородия, материнства и в данном контексте его значение или функция соответствует или параллельна понятию дзуар. Как и у дзуар, основная функция которого посредничество и покровительство, «Сугъдаг Мадæ-Майрæн Хуцауи рази лæууы æма адæмæй Хуцауи æхсæн хæлардзийнаде аразуй... Мадæ-Майрæн æй арв æма зæнхи 'хсæн уарзондзийнади мийнæвар» [7, С. 533] (Чистый (святой) Мады-Майрæм пред богом стоит (находится) и между людьми и богом расположение (дружбу, добро) творит (налаживает) ... Мады-Майрæм между небом и землею любви (симпатии, приверженности, взаимопонимания) посланник (медиатор)). Также существуют многочисленные топонимы, названия святилищ без употребления слова «Мады» (матери, материнский) Майрæмты ком (ущелье Майрамов), местность «Майрæмтæ», Святилище «Хъуды Майрæм» (Майрæм Куда), «Сухтайы Майрæм» (Майрæм Сухта), «Сываллæтты Майрæм» (Майрæм детей). [См., 126]. Подобные определения типологически повторяют местные названия святилищ «Дзывгъисы Уастырджи» (Уастырджи Дзивгиса), «Ныхасы Уастырджи» (Уастырджи ныхаса) и т. д. Данная типология есть показатель идентичности и/или параллельности понятий дзуар и Майрæм, их функций.

Истоки представления о привнесенной из христианского культа женской сущности Мады Майрæм, следует искать и связывать с деятельностью христианских миссионеров нового времени и царской администрации. Как это практически всегда бывает, в данном случае путем простого ассонанса и аллитерации Майрæм – Мариам, клирики подменяют традиционные религиозные воззрения на христианские. Например, известно, что хвалебные песни в честь «Мады Майрæм» – «Пресвятой Богородицы» сочинял протоиерей Алексей (Аксо) Колиев. [См., Гостиева Л.К. Паломничество осетин к чудотворной Моздокской иконе божией матери // Ритмы истории вып. 2,1. – Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2004. С. 320-332, С. 324]. Однако и в христианских инкорпорациях мы можем видеть не до конца стертые и заглушенные представления о Майрæм как о мужской ипостаси, например в одном из вариантов Бæхфæлдисын(а), Христа называют «Майрæмы фырт сызгъæрин Чырысти» (Майрæм(а) сын (отца) золотой Христос) [21, С. 156]. В. С. Миллер также приводит данное определение Майрæм(а) [См., 87, С. 434]. Мы в данной работе не ставим задачи прояснения сущности Майрæм в осетинской религии, однако полагаем, что этимология слова Майрæм, предложенная Ф. М. Таказовым, подтверждает вышеприведенный вывод: «Майрæм/Майрæн (Майрам, Майран) из др.-ир. *maīrua-* 'молодой человек, член мужского союза' + *var-* (= осет. *ap/ын/*) 'рождать' + суффикс *-æн*; букв.: 'место рождения молодого человека (члена мужского союза)'; (в религиозно-мифологических воззрениях осетин с именем *Майрæм/Майрæн* связаны разбросанные по всей Осетии святилища, функционально относящиеся к деторождению)» [112, С. 67].

*Кувæг ныхъхъæр кæны:*  
Цы курут, лæппутæ!  
*Лæппутæ:*  
Хор-хор-хор,  
*Кувæг лæг:*  
Цы курут, лæппутæ?  
*Лæппутæ:*  
Хор-хор-хор,  
*Кувæг лæг:*  
Цы курут, лæппутæ?  
*Лæппутæ:*  
Хор-хор-хор,  
*Кувæг лæг:*  
Хор æмæ уæ цардæй Хуыцау бафсадæд!

(Хор кæмæн сгуыхы, уыцы лæгæн худаистæй йæ сæр æргуыбыр кæнын кæны æмæ йын 3 хаты йæ сæрыл бырæгъ ауадзы; сбандыц æмæ бахæрынц). (Хоры Уациллаы куывд (мархойы рæмонбоны))» [9, С. 306] *(На молении люди (мужчины) сидят (присутствуют), произносящему молитву старшему, преподносят чашу браги; тот, у кого получается (удается) собирать хороший урожай зерна, встает возле молящегося, сняв шапку, у него тоже в руке бокал). Молящийся (старший) произносит молитву: Бог и Тутыр, помогите. Уацилла! Зерно дающий ты и зерном, и жизнью нас насыть. Уацилла в богатом (плодородном) ущелье когда пахал, Фæлвæра погонщиком быков когда был, Майрам сеятелем, Уастырджы с высока когда глядел (покровительствовал), то зерно, которое тогда выросло, его вновь народу, Бог, вырасти! Молящийся возглашает: «Что просите, ребята!» Ребята: «зерна, зерна, зерна!»... Молящийся: «зерном и жизнью да насытит вас Бог»! (тому, которому удастся собирать богатый урожай, наклоняет непокрытую голову и три раза выливает на нее брагу, затем садятся и начинают трапезу)).* Данный обряд

описан в немного отличающихся вариантах, однако его смысл при этом един.

Священник Б. Гатиев оставил сведения относительно кануна праздника: «готовясь же к этому пиру предварительно, утром, посылают в лес за березовыми сучьями по одному человеку из каждого семейства, снабдив их постными пирожками без всякой начинки (их должно быть у каждого по три штуки). Остановившись около леса и вынув из своих шапок пирожки свои... каждый из них бросает в сторону по одному пирожку, восклицая при этом: «Уацилла, соблаговоли сделать так, чтобы настоящий год был счастливее и богаче прошлого урожаем хлебов». Потом, набрав сучья и связав их в кучи, они несут их на плечах в дома свои. Опуская на чистое место кучу сучьев, горец произносит: «Сколько здесь сучьев, столько да уродиться на наших нивах копен!» Кладя пухлые пирожки на сучья, старшая в доме хозяйка молится: «Уацилла, да будет на нас милость твоя – возрасти хлеба наши так, чтобы пшеничные зерна на колосьях были так пухлы и крупны, как вот эти пирожки!»» [22, С. 173-174]. Уацилла в религии осетин является зæд(ом) и дзуар(ом) в некотором смысле воплощение, деификация небесных явлений, от которых зависит урожай (в частности хлебных злаков): солнечная активность, дождь (гроза), гром и молнии. От Уацилла ждали покровительства и помощи в получении желаемого урожая, что в условиях аграрной культуры есть важнейшая функция дзуар(а) – покровителя, от которой зависит существование общества. В нартских кадæг(ах) Уацилла одаривает героев хлебными зернами, очевидно, выступает как зачинатель земледелия (несет черты культурного героя), дарит волшебный совок, наполняющийся зерном. Молельни (куывæндон) Уацилла существуют практически в каждом из сел Осетии, находятся на возвышенностях, семьи в жертву на праздник старались принести барана из нового приплода. Лучшие места, пригодные для выращивания злаковых, принадлежащие сельским обществам, были посвяще-

ны Уацилла. Урожай зерна, собранный здесь, хранился отдельно, из него варилось пиво на праздник, мука из этого зерна, раздавалась семьям для выпечки ритуальных пирогов. Отношение к дзуар(у) иллюстрирует песня, посвященная Уацилла:

«Алы къуыппыл – дæ кувæндæттæ,  
Алы зæрæдтæ – дæ кувæг адæм,  
Зæронд устытæ – кувинаг кæнæг,  
Чындздзон чызджытæ дæ дондзау куы сты,  
Фæсивæды хæрзтæ – дæ ном стауæг,  
Алы хъæлдзæгæй дæ ном куы кæнынд,  
Мах – де уазæг, кадджын Уацилла,  
Ды – нæ фæзæхсæг!  
Хъугомы хорæй – дæ хуымиллаг,  
Нæ хоры сæргæй дæуæн куы кувæм,  
Нæ фосы сæрæй дæр дæуæн куы кувæм!»

(Уациллайы зарæг) [21, С. 39].

*«На каждом холме (возвышенности – М. Х.) твои молебни,  
Все старики – молящийся тебе народ,  
Старушки готовят тебе жертвенные пироги,  
Молодые девушки воду для тебя несут,  
Лучшие из юношей имя твое превозносят,  
Веселятся во имя твое.  
Мы под твоей защитой, славный Уацилла!  
Ты наш покровитель!  
С ближней пашины зерно для жертвенных пирогов  
Во имя твое,  
С первого урожая тебе молимся!  
Лучшим скотом тоже тебе молимся!»* [21, С. 193].

Праздники, так или иначе связанные с Уацилла, начинаются с ранней весны и длятся до глубокой осени. Главный праздник,

посвященный Уацилла – Уациллайы бон, приходится на время летнего солнцестояния, справляется в понедельник, сам месяц Июнь на осетинском называется Хурхатæны маъ (месяц солнцестояния). Праздник маркирует высшую точку в положении солнца и в череде праздников, связанных с Уацилла, является их вершиной или апогеем, что выражает небесно-солнечную сущность Уацилла. Следует отметить, даты проведения праздника могут не совпадать в разных ущельях и обществах Осетии, однако они относятся к периоду солнцестояния. К празднику варится пиво, готовятся ритуальные пироги из зерна, специально подготовленного именно для этого дня. За неделю до Уациллайы бон справляется праздник Уациллайы чъириагæхсæн (букв. мытье предназначенного для пирогов в день Уацилла), в этот день женщины относят к чистым, проточным водам зерно, предназначенное для муки, из которой будут печь ритуальные пироги на Уациллайы бон, тщательно его моют, высушивают.

Одним из самых известных куывæндон(ов) Уацилла является Тбау Уацилла в Даргавском ущелье, получивший свое название от горы Тбау. Раньше на праздник сюда съезжались многочисленные паломники из соседних ущелий, из равнинных сел Осетии. В молитве, посвященной празднику в Даргавсе, Уацилла предстает как податель счастья и устранитель бед, защитник от палящего зноя и сильных ливней: «Хуыцау скодта не ’ппæты дæр æмæ нæ йæ хорзæх уæд. Тбаууациллайы бон у абон æмæ нын нæ фыдбылызтæ фесафæд, амонд та дæтгæ ракæнæд.

Тбаууацилла æмæ Хуыцауы Дзуар сты нæ фыдæлты дзуæрттæ æмæ нæ фыд хур æмæ нæ фыдуарынаъ бахъахъæнæнт.

Быдыртæ сæ уазæг, нæ фæндæгтæ сæ уазæг...» (Уацилла) [9, С. 308] *(Бог создал нас всех и пусть будет на нас его милость (благодетение). Сегодня день Тбаууацилла, пусть устранит (уничтожит) наши беды, а счастье подаст. Тбаууацилла и Бога Дзуар есть дзуар(ы) наших предков и пусть защитят нас от палящего солнца и сильных ливней. Поля (равнины) под их покровительством, пути наши под их покровительством...).*

С представлениями о благодати, исходящей с неба, о светлой, очищающей силе небесных явлений, связано содержание, смысл имитативных ритуалов, происходящих при раскатах грома и ударах молний. Г. Шанаев 1876 г. оставил сообщение относительно воззрений осетин на данные явления: «Св. Илья – покровитель урожая хлеба... По их понятию он – бог хлебов, у него сверхъестественная сила. Он восседает на небесах (на семи небесах). Поражает громом и молнией сайтанов, нечистую силу, изгоняя их под семью землями. Его называют Хоры Уацилла, т. е. хлебный Илья, или Уацилла дающий хлеб. Каждым урожаем или неурожаем хлеба осетины обязаны ему. Поэтому они весной при первом грома бегут к реке, моют в ней руки и лицо и, приходя домой, подходят к закромам или большим кошелкам, в которых помещается хлеб, и начинают их бить руками или палками, говоря: «Помилуй нас, золотой красный Хоры Уацилла, наполни и насыть нас хлебом! Помогите нам и избавляй нас от лукавства и нечистой силы!»» [18, С. 104]. Также «при первом весеннем раскате грома осетины били камнями спину друг друга: «Да пусть спина твоя будет тверже камня» (Дæ чъылдым (риу) дурæй хъæбардæр уæд), т. е. желаем здоровья» [127, С. 96]. Это же содержание имеет ритуальное постукивание молоточком детей в кузне, в дни, посвященные Уац-Тутыр(у), о котором говорилось выше. В молитвах об Уастырджиджи говорится: «Уæ нæргæ-цæугæ хъæбатыр Уастырджиджи!» (*О доблестный Уастырджиджи – летая, гром издающий!*).

Относительно своей небесной ипостаси, с функцией «властителя грома и молний», Уацилла имеет параллели в религиях мира. Практически идентичны с осетинскими, представления адыгов, связанные с «богом» Шибле, как и Уацилла, Шибле ударами грома убивает нечистую силу, дерево или место, в которое попала молния, становилось священным [См., 86, С. 39]. Возникновение некоторых дзуаров – святилищ в Осетии, связано с попаданием в данное место молнии. В религии чеченцев в призыве к богу «...громовержцу Сели испрашивается не толь-

ко благодать, но и защита от бед, несчастья, злого духа. Тогда просят Сели: «пулей божией ударь», «головешкой Сели (молнией)», «своей шашкой и своим ружьем ты (т. е. Сели) истреби и удали от нас всякое зло» [64, С. 23]. Римский (латинский) Юпитер – верховный бог римского пантеона властитель грома и молний, его эпитеты: «молниеносный», «гремящий», «дождливый». Места для почитания имел на возвышенностях и в виде камня (как и Уацилла), Юпитер – покровитель земледелия, ему посвящались праздники сбора винограда, перед посевом земледельцы устраивали ему трапезу [См., 91, С. 679]. Греческий Зевс «Собиратель туч, Громовержец и Податель дождя... Раскаты грома свидетельствовали о присутствии Зевса, о его могуществе, а иногда – о его гневе. Своей молнией он поражал горные пики, высокие деревья и нередко – человека... Он был богом молнии и в этом своем качестве именовался Катайбат (тот, кто спускается) – то есть гром, который греки представляли себе как камень или каменный топор [94, С. 9, 92]. В гимне бог восхваляется: «Недр сотрясатель, ты все насаждаешь, растишь, очищаешь, Зевс всетворяющий, хозяин перуна, и грома, и молний» [3, С. 195]. У этрусков во главе пантеона стоял «...бог Tin, соответствовавший греческому Зевсу и римскому Юпитеру. Тин был божеством неба... он так же, как Зевс и Юпитер был громовержцем и обладал тремя пучками молний» [92, С. 116].

Согласно сообщению Б. Гатиева перед выходом на пашню сельский ныхас выбирает нывонд гал (посвященного в жертву Уацилл(е) быка), на которого укажет гадальщик. «Когда же наступает время жатвы, тогда по два члена из каждого семейства (мужчина и мальчик, на обязанности последнего лежит нести тарелку с тремя трехугольными чуреками к молельне) ведут нывонда к месту, где в честь Уацилла или Елия, вбиты два шеста и там старик, по сделании на лбу его креста, перерезывает ему горло» [22, С. 191].

Шесты, о которых здесь говорится, называются «æвггил» (арв хьил – небесный шест), что ясно указывает на «солнечно-не-

бесную» сущность Уацилла, Во всей вышеописанной ритуально-символической теме, четко проявляется мотив собирания, соединения, особенно характерный для больших календарных праздников. В символике «æвгъил» воплощен один из способов соединения – «наиболее очевидный – соединение земли и неба с помощью дерева, шеста...» [41, С. 190]. Сам по себе прямо стоящий ритуальный шест есть символическое выражение неба, воплощенное в вещных символах. «Высокие вещи, пьедесталы, котурны, столбы, арки, столы и возвышения, длинные одежды соответственно протяжным и медленным ритмам – это все «небо...» [122, С. 101]. В Египте во время обряда, посвященного богу солнца Амону, поднимали шест, «...Амон считался главой урожая и величался «владыкой зерна, давший жизнь травам» [98, С. 71]. «... У индийцев на столб надевают ближе к вершине колесо в горизонтальной плоскости или венок (троп солнца), а на самой вершине крепятся сосуд с «амртой», медом, вином или корзинки с плодами (все это тропы обновления жизни, эквиваленты сказочной и «живой воды»)» [67, С. 52]. В Скандинавии день летнего солнцестояния отмечается поднятием шеста, украшенного листвой, цветами, лентами [См., 58, С. 147].

Шест как атрибут праздничного ритуала применялся во многих осетинских обрядах. Во время свадьбы молодые люди опускали через светодымовое отверстие хæдзар(а) шест с крестообразным окончанием, называемый «фарны хъил» (шест фарна). Находящиеся в хæдзар(е) навешивали на него яства с праздничного стола. В данном случае шест семантически эквивалентен надочажной цепи. Фарн является общеиранским религиозным понятием, однако имеет свои особенности и получает свое развитие в различных культурах. «Будучи дериватом неба – солнца, оно определяло все то благое, источником чего древние мыслили небо – солнце: небесная благодать, благополучие, преуспевание, благопристойность, мир, тишина» [35, С. 421-422]. В данном ритуале, на предметном, символическом уровне, показана идея внесения фарна, – т. е. того, чем одаривает небо, солнце или того, чем,

собственно, фарн является, в дом, семью. Отметим, что ритуал происходит на свадьбе, в песнях и молитвах, исполняемых во время обряда, невеста сама отождествляется с фарном: «ацы хæдзармæ фарн æрцыди... ай бинонтæм царды хос фæуыздæн... ай ацы бинонтæм цард амонд æрхаста...» [21, С. 90] (*в этот дом фарн пришел... будет он (фарн – невеста) домохозяином средством (эликсиром) существования (жизни) ... он (фарн – невеста) этой семье счастье жизни принес (принесла) ...*). В песне, исполняемой в доме невесты, отметим следующие слова: «чындзхæссæг – фарнхæссæг; чызг лæвар – фарн лæвар; фарн лæвар – чызг лæвар» [39, С. 320] (*дружки (приводящие невесту в дом жениха) – фарн-приводящие; девушку (невесту) отдать – фарн подать; фарн подать – девушку (невесту) отдать*). Очевидно, представление о приумножении; о насыщении счастьем, благодатью-фарном, связано с появлением в доме нового члена семьи – невесты, увеличении потомства. С темой роста, умножения потомства – фарна – приумножения, связано и представление о дающей силе Уацилла, как покровительствующей росту, приумножению знаков.

В. Н. Топоров отмечает: «Видимо, Фарн выступал и как персонифицированное сакральное начало абстрактного или конкретного (материальный символ) характера, и как персонифицированный божественный персонаж. В «Авесте» Фарн – обычно некая сакральная благая доля, «хорошая вещь» («Яшт» 17. 6). Им могут владеть божественные персонажи, дарующие его людям... сами люди, для которых Фарн обычно воплощается в богатстве («Яшт» 10. 8, «Ясна» 60, 2, 4), доме, жене, детях, скоте, здоровье... Фарн выступает и как добрый дух – охранитель дома, в случае смерти хозяина он покидает дом, если не соблюдены некоторые условия (ср. отражения в осетинской традиции: пословица «тише, не забывай о Фарне дома», представление о том, что отцовский Фарн не уходит в царство мертвых). Особым Фарном обладает селение, область, страна, народ» [91, С. 557].

Фарн ассоциируется с Уац-Тутыр(ом), в одной из посвященных ему песен, имеются следующие слова:

«Амондджын лӕг агъуыст кодта,  
Тутыры конд фӕрӕт йӕ фӕсроны куы ’рсагъта,...  
Фарны коммӕ куы рараста,  
Фарны бӕлас куы раласта,  
Амондджын агъуыстытӕ дзы куы сарӕзта, Амондджын  
лӕг цардӕй дзы куы бафсӕсти» [21, С. 40]

*(Счастливый человек дом (комнату) строил,  
Как заложил он за пояс топор, сделанный в дни Тутыр(а) ...  
Как отправился он в ущелье Фарна,  
Как вывез оттуда дерево Фарна,  
Как построил из него счастливый дом,  
Насладился (насытился) счастливый человек жизнью в нем).*

Явно Фарн, как дериват неба-солнца, в данном случае показатель того, что Уац-Тутыр и Уацилла есть взаимосвязанные, находящиеся в единой плоскости и переплетении выражения одного единого целого, различающиеся или отражающие сезонные изменения природы и связанные с ними условия хозяйственной деятельности.

### 3. Уастырджи

Праздники летнего цикла Уацилла перемеживаются с праздниками Уастырджи, образуют единый куст чередующихся праздников, маркирующий высшую точку положения солнца в годовом круговороте, его активности. Обряды и ритуалы праздников Уацилла также связаны с Уастырджи, «...во всех молитвах и обрядовых процедурах рядом с именем покровителя земледелия Уацилла неизменно произносится имя Уастырджи. Точно также при распределении функции между небожителями наряду с Уацилла Уастырджи отводится заглавная роль в трудовых песнях, посвященных первой пахоте. В одних песнях

он – плугарь, в других – направляющий, в третьих – погонщик волов, в четвертых – определитель межи между полями. Уастырджи наделен чертами повелителя погоды и урожая» [127, С. 489]. Более того, согласно приведенной Л. А. Чибировым легенде, «Уастырджи однажды спустился на землю с сохой. Он собрал осетин, познакомил их с новинкой, продемонстрировал процесс пахоты и велел сделать подобные орудия. Свою же соху Уастырджи спрятал на высоком обрыве у лесной опушки около известного святилища Дигори изæд, где она будто хранится и по сей день» [127, С. 509-510], также согласно Л. А. Чибирову существуют версии, по которым плуг – изобретение Уастырджи в помощь людям [См., 127, С. 510]. Как мы указывали выше, плуг, его применение, время (сезон) его использования напрямую связаны с образом, функцией Тутыр(а), посвященной ему обрядностью и через него с Курдалæгон(ом). В неделю поста Тутыр(а) во вторник пост держали в честь Уастырджи.

В осетинском представлении бог не имеет никаких осязаемых, личностных качеств, не имеет протяженности во времени и пространстве. В. Ф. Миллер отмечает: «высшее существо носит у осетин имя Хуцау. Осетины верят и верили раньше принятия ислама и христианства в существование одного верховного невидимого Бога, пребывающего где-то на небе и управляющего миром... Это для него (осетина – М. Х.) слишком далеко, слишком недоступно, безлично и неуловимо: в повседневной жизни счастье и несчастье зависит, по его (осетина – М. Х.) представлениям, от вмешательства других сил, заведующих разными областями природных явлений и подчиненных высшему Богу. От одного из этих духов зависит урожай хлеба, от другого – обилие и здоровье домашнего скота, третий заведует дикими животными и дает удачу на охоте, четвертый посылает урожай меду и т.д.» [87, С. 423]\*.

---

\* Далее исследователь заключает: «конечно осетин не прилагает к этим духам названия богов, никогда не скажет, что Уастырджи или Фалвара боги (хуцаута), но в сущности они занимают в его религиозных представлениях и в культе такое же место, как боги у древних греков, германцев или славян, и

## В осетинской религии Уастырджи выполняет функцию посредника между богом и людьми, в молитвах часто Уасты-

можно нередко слышать, как он называет верховного Бога Богом-богов (Хуцау-ты – Хуцау), допуская тем самым, если он только отдает себе отчет в этом выражении, существование других богов, подчиненных высшему» [87, С. 423]. Данное представление о роли и месте Хуцау и зæдтæ (духов – по выражению В. Ф. Миллера) в осетинской религии не представляется корректным. Как мы покажем ниже, на примерах из египетской, индийской, мексиканской религий, верховный бог или бог вообще, не имея качеств для непосредственного восприятия его человеком, проявляет себя, оперирует, диктует волю и т. п. посредством созданных самим же богом «высших существ», у осетин – зæд (дауæг). Сравнение зæд(ов) с богами «древних греков, германцев или славян» также не может быть приемлемым, во всяком случае, в греческой религии вообще отсутствует бог демиург (создатель), а все сущее зародилось само в себе, но и здесь множественность и единство преобразуют друг друга (на этом вопросе мы остановимся подробнее ниже). Ф. Ф. Зелинский освещает вопрос относительно восприятия греками интересующей нас проблемы: «На самом деле они прекрасно чувствовали, что в области божественности единство и многость сливаются, и это ставит их религиозное сознание не ниже, а выше нашей схоластики. В дискурсивном мышлении соответственную работу проделала школа элеатов: она пришла к результату, что единое есть, но как нечто непределимое; а действительным оно становится лишь преломившись во множости. Для мыслящего человека этим устранен вопрос о том, была ли греческая религия монотеистической или политеистической. Она была и той и другой также в философии Платона, приведшего бога или богов в интимное соприкосновение с человечеством на почве его величавого учения об идеях» [73, С. 118]. Относительно выражения Хуцау-ты Хуцау следует отметить, что рассматривать его необходимо в контексте освещения проблем взаимодействия осетинской религии и религиозных представлений других народов, конфессий, контактировавших (и контактирующих) с осетинами. В виду отсутствия в осетинской религиозной традиции отрицания иных форм религиозных представлений (отсутствует также категориальный и терминологический аппарат), осетин признает право иметь другие, отличные от его собственного религиозного опыта и восприятия бога, воззрения. Исходя из чего, термин Хуцау-ты Хуцау есть выражение не множественности, а, наоборот, единства, всеобъемлющего универсализма бога, не делающего национальных, конфессиональных, каких-либо различий вообще (в отличие от, например, ислама, иудаизма или христианства где бог, по сути, остается узконациональным или узкоконфессиональным). В. Ф. Миллер, не имея достаточных сведений об осетинской религии, ее содержании и внутреннем обосновании, не мог дать анализ религиозной жизни осетин, тем не менее, не будучи религиоведом (религиоведение как наука тогда только зарождалась) он оставил для нас значительные сведения.

рджи представляется просителем, посланником, посредником (минавар) между людьми и богом, например: «Уæ нæргæ-цаугæ хъæбатыр Уастырджи! Ды арвай зæхмæ Стыр Хуыцауæй иунæг минавар дæ, Дунейы рафæлдисæджи цæсгомæй-цæсгомæ чи уыны, лæгæй-лæгмæ йемæ тæрхæттæ чи кæны, æмæ мах де уазæг, ды нæ фæзæхсæг. Зæххæй арвмæ, кувæг-курæг рæстаг адæмæй Стыр Хуцаумæ рæстаудæны уацхæссæг фæу» [39, С. 258] *(О доблестный Уастырджи – летая, гром издающий! Один Ты являешься Великого Бога (Хуцау) – на землю Небесным Посланцем. Тот, кто видит Творца вселенной – лицом к лицу, вместе с Ним совет держит, суд творит, Ты наш покровитель, Твоим Заветам следуем. В час молитвы, стань правдивым, священным вестником, донеси просьбы людей Великому Богу с Земли на Небо).*

### **«Уац» в определении функции зæд**

Первый элемент слова Уастырджи, Уацилла, Уац-Тутыр – «уац» (уас) имеет значение: «весть», «известие», «сообщение», а также «проповедь», о чем мы говорили выше. По мнению В. И. Абаева: «Was \ was, wasæ; was (перед t, k) 2. (в эпосе и мифологии) «божество», «божественный», «святой» (эпитет небожителей). – Восходит к \*vāč- (\*vāčah-, \*vāčya-, \*vaχša-), индоевропейская база \*wek – «говорить». Широко представлено в арийских языках как в значении «слово», «говорить», так и в культовом значении, – на основе приводимых данных В. И. Абаев делает вывод, – что религиозная семантика, ясно выступающая в ос. was и в некоторых других иранских фактах была общеиндоевропейской... Представление о слове как магической, «божественной» силе восходят к глубокой древности и были широко распространены среди первобытных народов... Своеобразным ренессансом этих древних воззрений были позднеантичные гно-

стические учения о Логосе, отраженные, в частности, и в Евангелии: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоанн 11). – В дериватах и сложных словах ос. *wac* выявляет широкий спектр значений, повторяя во многом семантику гр. *ἔπος* и *λόγος*: «слово», «речь» (*waizæf*, *waisadyn* из \**waz-zæf* и \**waz-sadyn*), «весть» (*wacqyd*), «молва» (*wacaxæssæn*), «поговорка» (*wazæn*), «поэтическое слово», «стих» (*wazmys*), «божество», «божественный», «святой» (*Wacilla*, *Wastygi*, \**Wacæfarnaë*, *Wacamongaë*, *Wacyrūxs*, *Wazæftawæ*)» [34, С. 26-28].

Как отмечает В. И. Абаев, «уац» имеет параллели с греческим понятием Логос. Толкование понятия «λόγος» А. Ф. Лосевым дает нам четкое указание на неразрывность реально-идеальных составных категории: «...мысль, адекватно выраженная в слове и потому не отделимая от него» или «слово, адекватно выражающее какую-нибудь мысль и потому от нее неотделимое»... Термин и понятие «Логос» является одним из самых оригинальных порождений греческого гения, выраставшего на основе стихийного материализма и не понимавшего такой чистой мысли которая не была бы в то же самое время практически использована... Логос – одновременно и огонь, и смысл вещи, и сама материальная вещь» [82, С. 246-247]. Относительно персонификации «Логоса» в древнегреческой мифологии, Ф. Ф. Зелинский отмечает: «...мышление той эпохи, когда был создан Логос, было мифологическим, а не метафизическим, и Логос был мифологемой много раньше, чем стал философемой. Зарождение же Логоса, как мифологемы, состоялось на почве герметизма – вот тот новый результат, который я желал бы привнести в историю Логоса. – Исследователь обращается к образу аркадского бога Пана – Расцвет аркадского герметизма заставил его почитателей поставить его (Пана – М. Х.) в генеалогическое отношение к главному богу Гермесу; он был сделан его сыном. При всем том его образ, как козловидного демона, держался очень прочно в народном представлении; а так как его грубость смущала тонких мысли-

телей-богословов, то пришлось подвергнуть его возвышенному толкованию – аллегория вступила в свои права. Герметизм... был и без того склонен к космогоническим аллегориям... ему, таким образом, не пришлось далеко ходить за приемами иносказательного объяснения. Гермес, как уже было сказано, даровал человеку речь; выражаясь мифологически, Гермес был отцом речи. Но Гермес был также отцом Пана; итак, Пан есть речь, есть Логос. «Как? – воскликнут, – речь, это существенно человеческое свойство, имела своим символом козловидного бога?» Что делать: да. Не логика ведь создала этот символ: он развился исторически, будучи последствием постепенного превращения мифологема в философему» [74, С. 99-102].

Также «уац» следует сравнить с ведийской Вач («др. – инд. Вас, букв. «речь», «слово»), в древнеиндийской мифологии богиня речи, персонификация речи... Вач обитает на небе и на земле, её лоно в воде, в море; она распространяется по всем мирам, достигает неба, веет как ветер, охватывает все миры. Вач выше неба и шире земли... Вач Многообразна. Она несет Митру, Варуну, Индру, Агни, Ашвинов, Сому, Тваштара, Пушана и Бхагу; вместе с нею – Рудра, васу, Адити, все боги. Её называют божественной, царицей богов... Образ Вач сложился на основе древнеиндийских представлений о триаде мысль – слово – дело и об особом значении звучащей речи. Указывались параллели между древнеиндийскими теориями слова и некоторыми чертами Вач, с одной стороны, и учением о Логосе в древнегреческой философии – с другой» [90, С. 219, 220].

Представляя Уастырджи как посредника, уместно рассмотреть один интересный эпизод из нартских сказаний, в кадаг(е) «Как нарт Созырыко пошел на охоту». Созырыко вместе с кумским юношей угоняют скот трех богом любимых братьев, братья стали догонять Созырыко и юношу:

«Æмæ Созырыхъо скуывта: Лæгты дзуар, Уастырджи, дæ сæр нæ бахъуыди, æмæ нын баххус кæн!

Уастырджи фехъуыста Созырыхъойы куывд æмæ хуыцаумæ бацыди, йæ разы йæ худ систа ‘мæ йын загъты:

– Абон тыхджын тæригъæды хъуыддæгтæ цæудзæни, фæлæ мын бар ратт, æмæ сæ бафидауын кæнон.

Хуыцау ын бар нæ радта. Уастырджи смæсты ис хуыцаумæ. Ницыуал æм сдзырдта æмæ иунæгæй сæ сæрмаæ разылди æмæ йæ сæрвасæн сæ астаумæ раппæрста, афтæмæй быдыры сæ астау тар хъæд фестади. Фæдисонтææ цалынмæ хъæды цыдысты, уалынмæ фос адард сты.

Уастырджи та дыккаг хатт бацыди хуыцаумæ, цæмæй йын бар радта, æмæ сæ бафидауын кæна. Уæддæр та хуыцау не сразы ис æмæ загъта Уастырджийæн:

– Ауадз сæ æмæ сæ кæмæн цы йæ лæджыхъæд уа, уый кæндзæн.

Уастырджи та дыккаг хатт сæ сæрты разылд, сæ астаумæ сау дур раппæрста, æмæ сæ астау саукъæдзæх хох фестади. Цалынмæ та уыцы фæдисонтæ хохыл хызтысты, уæдмæ фос адард сты.

Æртыккаг хатт бацыди Уастырджи хуыцаумæ, йæ сæрæй йын акуывта æмæ дзы фидыды бар ракуырта:

Уæд ын хуыцау загъта:

– Алы хатт дæр ваййыс къæрныхты æмæ абырджыты, тыхгæнджыты ‘вварс, фæлæ ма дын ацы хатт дæттын бар, кæд сæ раст бафидауын кæндзынæ, уæд.

– бафидауын сæ кæндзынæн, уыдон тыхгæнджитæ не сты» [16, С. 169].

*«Тут взмолился Созырыхъо:*

*– Святой покровитель мужчин Уастырджи, потребовалась твоя помощь, помоги нам!*

*Услышал Уастырджи мольбу Созырыко, пошел к Богу, снял перед ним шапку и говорит:*

*– Сегодня произойдет много горьких бед, но если позволишь [я] примерю [людей].*

*Бог не позволил. Уастырджи разгневался на него, ни слова ему больше не сказал. Сам полетел над Созырыко и тремя*

*братьями, сбросил свой гребень, и тогда между ними в степи вырос темный лес. Пока преследователи шли по лесу, скот ушел далеко вперед. Уастырджи второй раз пришел к Богу, чтобы тот позволил ему примирить их. Но бог опять не согласился...*

*Во второй раз пролетел Уастырджи [над Созырыко и тремя братьями]; сбросил он черный камень и между ними выросла черная гора. Пока преследователи преодолевали гору, скот ушел далеко вперед. Уастырджи в третий раз пришел к Богу, поклонился ему и опять попросил у него позволения примирить [Созырыко и трех братьев].*

*Тогда Бог сказал ему:*

*– Всякий раз ты бываешь на стороне похитителей, абреков и насильников, на этот раз еще дам тебе право, если примиришь их по справедливости.*

*– Примирю их – они не насильники» [17, С. 106].*

На наш взгляд, здесь отчетливо проясняется функция Уастырджи как посредника и заступника перед богом. Из приведенных примеров видно, что Уастырджи проявляет себя в молитвах, т. е. в словесных выражениях. Для того, чтобы бог помог, нужно быть услышанным. Божество слышит человека посредством молитвы, но архаическая молитва «нисколько не выражает прямого и личного обращения человека к божеству. Это мифотворческая разновидность слова-логоса, слова-тотема, который сам себя умерщвлял и оживлял в словесных и действенных актах» [122, С. 119]. И это слово-логос-уац-молитва, получив свою персонафикацию в образе Уастырджи, связывает человека и бога. «Слово, представляемое как «эманация» человеческого существа и как средство, позволяющее войти в контакт с Богом, осмысливается как образ и подобие человека» [87, С. 168].

Уастырджи предстает не просто как подчиненная богу сила, но как образ способный сам творить, что зафиксировано в молитве одного из нартских кадаг(ов): «Рабадгысты Нартæ ногæй, фæлæ ныр хæлары бадтæй, Сæрхъыз – уæлейæ. Дзæбидыр райста ’мæ скуывта:

– Хуыцау, табу дæхицæн, ыстыр Хуыцау! Хуыцау бæстæ-зонæг æмæ цардысфæлдисæг дæ. Дæ быны царынц адæм. Тыхгæнæг чи у, уымæн тых ракæн. Цардаразæг чи у, уымæн цард радт. Лæбурæг чи у, уый хæсгæ фæкæн. Сабыргæнæг чи у, уымæн æнцон цард дæ цæст бауарзæд. Хылкъахæг чи у, уый амæддаг кæн. Фидауæг чи у, уымæн æнцой цард радт. Хуыцау, кæд адæймагæн искуы дæ цæст исты бауарзта, уæд махæн дæр дæ цæст бауарзæд! Рæсты Уастырджи, рæстылдзæуæг дæ, Хуыцауы ‘мсæр дæ, тыхгæнæгæн йæ ных къуыр, фыдгæнæгæн йæ къах цæв, хæргæнæгæн циндзинад радт, фæндаг рæствæндаг кæн бынатмæ. Хуыцау æмæ Уастырджи! Амонддæдтæг ыстут, æмæ амондджын кæнут адæмы!» [14] (*Уселись нарты вновь, но теперь за дружеским застольем, Сæрхъыз во главе. Поднял турий рог и взмолился: Бог, молим тебя, Великий Бог! Бог, ты, знающий все пространство и жизнь создавший. Под сенью твоей живут люди. Насильнику насилием воздай. Устроителю жизни жизненных сил дай. Того, кто грабитель, удали от нас. Мирному легкую жизнь даруй. Того, кто затевает ссоры, сделай жертвой ссоры. Тому, кто примиритель, дай спокойную жизнь. Бог, если ты кому-либо что-то даровал, даруй нам тоже! Справедливый Уастырджи, праведными путями ты ходишь, Богу ты равный, насильнику лоб бей, злодею ногу его бей, добро делающему радость дай, пути до мест делай верными путями. Бог и Уастырджи! Вы счастье дарующие, и делайте счастливыми людей!*). Как мы видим, Уастырджи назван «Хуыцауы ‘мсæр» (равный (равнозначный) богу), также о боге и Уастырджи говорится, они оба даруют счастье, делают людей счастливыми.

В осетинской религии зæд(ы) Уастырджи, Уац-Тутыр, Уацилла представлены как «Хуцауы къабæзтæ» (къабаз – отросток, ветвь, часть, продолжение), а также Хуцауы сконд зæдтæ» – сотворенные богом зæд(ы). Согласно В. И. Абаеву «Zæd – восходит к иранскому yazata – «божество» от yaz – «приносить жертву» (yazata – «кому приносят жертвы»)» [34, С. 293]. Анализируя

авестийско-осетинские параллели, Э. Б. Сатцаев отмечает: «Ступенью ниже шести духов – помощников стоят язаты. Название «язата» означает «тот, кому надлежит поклоняться», «достойный поклонения». Этим язатам в осетинском культе и языке соответствуют «зэды», и о едином происхождении данного слова в авестийском и осетинском языках нет никаких сомнений. В Авесте говорится о тысячах этих духов. Понятие «язаты» понимается в зороастризме весьма широко, и даже сам Ахура-Мазда считается «величайшим из язатов». То же самое мы наблюдаем в осетинских верованиях, где слово «зэд» употребляют в отношении всех святых. Многие из зороастрийских язатов находят полное соответствие среди осетинских зэдов» [107]. Итак, понятие «зæд» связано с поклонением и жертвоприношением. В осетинском культе жертвоприношение занимает центральное место, происходит оно во время куывд(а), понятие «куывд» переводится как молитва, и как обряд с ритуалом жертвоприношения посвященного животного, с последующей трапезой, во время которой произносятся молитвы, поются религиозные гимны. Таким образом, «куывд» объединяет в себе два элемента религиозного акта – молитву – словесное выражение и обряд, ритуал – действенное выражение. Молитва здесь связана с жертвоприношением. Мы можем привести аналогию данного представления, например «Потебня показал, что русское слово молитва и глагол молить синонимичны глаголу молить, молотба в значении ‘убивать’, ‘умерщвлять’, ‘резать’, так, в русском народном языке имеется выражение молить скотину, что значит ‘убивать’ ее» [122, С. 79].

Вторым элементом слова Уастырджи, на наш взгляд, является – «стыр» со значением: большой, великий, а также: славить, прославлять – «стыр кæнын». Слово «стыр», в религиозном смысловом контексте, употребляется в качестве эпитета, например: Стыр Хуцау (великий бог) или Стыр Тутыр (великий Тутыр), Стыр Алардыйы дзуар. Существовал праздник окончания пахоты Стыр хуыцаубон (великое

воскресение), в праздничной обрядовой поэзии есть песни, где осень именуется «великой»: «Устур фæззæги зар», отметим, что главный праздник Уастырджи бывает осенью. В поминальной обрядности: Зардаварæны Стырдæр Хист. Подобные параллели мы встречаем в религии адыгов где «Тхъэишо – (Большой или Великий Бог). Смысл данного теонима – Тхъэишо творец мира, вездесущее телесно мыслящее существо, не имеющее ни начала, ни конца, которому подчинятся все» [79, С. 20]. Осетинское Уац Стыр (где осетинское «ц» и «с» сливаются) следует понимать как Великая Весть или в контексте персонификации Уац Стыр в конкретного зæд(а) – Великий Вестник, что соответствует главной функции Уастырджи – посредничество\*. В системе Уац Стыр, «стыр», как определение и дополнение к «уац», выражает еще и славу или прославление, воспроизводимое во время молитвы и религиозного гимна. Согласно Ж. Дюмезилю «Уас – и как самостоятельное слово, и как первый компонент некоторых распространенных в обиходе сложных слов означает только «новость», «весть» и ничего более. Кроме того, уас – (uas – перед глухим взрывным звуком) появляется в начале некоторых слов, всегда выражающих религиозные или фольклорные понятия. – Анализируя название холма или возвышенности в нартских кадæг(ах), куда нарты поднимаются для молитвы – Уац-купп, исследователь приходит к выводу – Уас –, вероятно, обозначает другую разновидность торжественного высказывания: наряду с известием – молитву. Это не удивительно, если, что вполне вероятно, осетинское уас родственно слову, которое в ведическом языке представлено в форме uas и имеет широкий веер значений – «голос, слово, магическое слово... гимн» [68, С. 152, 154], где «стыр» придает смысл (или усиливает) славословия. Очевидно,

---

\* В Дигории в недалеком прошлом главный покровитель, святой именовался «Дигори изæд», «Уастур». Напомним, что согласно одной из дигорских легенд сотворенная Уастырджи соха хранится у святилища Дигори изæд.

само «уац» имеет значение «славы», на что указывает наличие термина «уацахæссæн» (прославленный, знаменитый), состоящего из «уац» и «хæссæн» (от хæссын) – «нести». О подобном значении «уац» свидетельствует наличие в нартских кадæг(ах) волшебной чаши Уацамонга, которая сама поднималась к губам наиболее доблестных нартов, указывая – «амонгæ» тем самым на их славные – «уац» подвиги. «Хвала есть слава – живое, живущее слово. Не в одном русском языке слово’ и слава’ лингвистически тождественны. У греков в старинных формах языка сохранилось тождество понятий «быть», «существовать» и «говорить». Слово есть жизнь. А слава? Слава есть неумирающее, вечно живое слово, бессмертие. Слава непременно словесна. По Гомеру, она сама – живое существо, муза, богиня; слава доходит до неба; первоначально она ходит, идет в небо, она сама живет в небе, она – небо» [122, С. 78]. По нашему мнению, «Уац Стыр» имеет подобную семантику.

Следует обратить внимание на еще один аспект, позволяющий нам говорить о втором элементе слова Уастырджи как «стыр». В череде годовых праздников, посвященных Уац-Тутыр, Уацилла, Уастырджи, следующих в указанном порядке, последний знаменует завершение годовичного хозяйственного цикла, является самым большим и значимым – «стыр» религиозным праздником в году, отмечаемым всеми осетинами. Каждый из названных осетинских зæд(ов), безусловно, имеет солярную семантику, дни, посвященные их праздникам, маркируют положение солнца и отражают в хозяйственном календаре соответствующие работы, сезонные изменения в природе. Таким образом, в цепи праздников Уац-Тутыр, Уацилла, Уастырджи мы имеем отражение годовичного солнечного цикла, который в религиозном выражении, если принимать во внимание наличие в каждом из имен зæд(ов) слова «уац», имеет одну единую семантику и здесь «стыр», своим определением к «уац», в конечном итоге выражает значимость или значение самого зæд(а) и место его праздника или праздников.

Праздник, посвященный Уастырджи, бывает в середине ноября, по окончании сельхоз работ, длится неделю. Воскресение в преддверии праздничной недели называется «Галæргæвдæн» (букв. резание быка), в этот день в жертву приносится специально заранее выбранный бык (или баран) – «нывонд» (предназначенный в жертву). Во второй половине следующего дня – дыццæгæхсæв также приносится жертва: бык или баран (к празднику специально приготавливают пиво). В древней Греции существовал «обычай буфоний («убиение быка»)[,] совершался в честь Зевса по окончании молотьбы. Обряд символизировал ежегодное умирание и воскресение бога. Основной эпизод праздника сводился к церемонии принесения в жертву рабочего быка и его поедания» [110, С. 187]. Данный греческий обычай воспроизводит наиболее древний вид жертвоприношения теофагию – богоядение, где бог воплощен в жертвенном животном. «В этом случае мясо жертвенного животного – это мясо бога, которое поедается, чтобы закрепить единство с божеством» [110, С. 187]. Теофагия тесно связана с тотемическими представлениями.

Тотемизм, возникший в первобытнообщинную эпоху, является отражением родовой практики архаичного общества. Абстрагируясь от полемики вокруг термина и самого понятия «тотемизм», «тотем», имеющей место в научной среде, здесь мы также не будем углубляться в данный вопрос в связи с осетинскими религиозными представлениями. Однако заметим, относительно тотемизма можно с уверенностью заключить, что мы не видим никаких данных его присутствия в осетинской религии. На наш взгляд, следует согласиться с высказыванием М. Нильссона исследователя древнегреческой религии: «ни у греков, ни у других индоевропейских народов мы не находим ни малейшего следа тотемизма» [94, С. 102]. Вероятно, эти представления и религиозная культура находят свое выражение в осетинской религии.

Любой осетинский куывд, и в частности посвященный празднику Уастырджи, включает в себя обряд жертвоприношения, вку-

шения (причащения) мяса жертвенного животного во время застолья, имеющего вид ритуально-престижной трапезы, с произношением молитв (куывд) и пением религиозных гимнов. Осетинский куывд с ритуалом жертвоприношения и священной трапезы, со всей совокупностью актов, включаемых в обряд, призван поддерживать, подтверждать либо вновь устанавливать горизонтальные – межличностные связи участников обряда и всех вовлеченных в священнодействие, самым непосредственным способом – вкушением жертвенного мяса, трех ритуальных пирогов, причащением пива. «Пища относится к числу категорий, организующих и обозначающих более широкие понятия, такие как природа/культура». Изначально принадлежа к сфере неосвоенного, природного, она становится продуктом освоенным, культурным. В этом смысле пища является тем медиатором, который объединяет указанные противоположности. На материальном уровне общее застолье выполняло одну из основных функций ритуала – объединяла социум в единое целое, способствуя снятию внутренних конфликтов и общей напряженности» [85, С. 16]. Другая функция обряда – поддержание вертикальных связей между людьми и богом.

### **«Уац» в определении содержания дзуар**

В осетинской религии, как и Уац-Тутыр, Уацилла, Уастырджи является также дзуар(ом), именуется «Лæгты дзуар», в частности женщинами, для которых имя Уастырджи табуировано. Обычно в литературе, в связи с запретом для женщин произносить имя заед(а), «Лæгты дзуар» трактуется как «дзуар мужчин», «но, как нам представляется, «Лæгты дзуар» несет в себе более объемную смысловую нагрузку, чем его сегодняшнее осмысление. Слово «лæг» в осетинском означает не только «мужчина» но и «человек». Поэтому, выражение «Лæгты дзуар» правильнее переводить не как «покровитель мужчин», но, как

«покровитель человека (людей)» [111]. Слово «дзуар» имеет четко выраженную религиозную семантику с достаточно широким спектром значений: крест, святой, святилище, покровитель, защитник, место молитвы и др. На обширной территории – от Средней Азии и Южного Казахстана до Северного Кавказа известны многочисленные сармато-аланские архитектурные сооружения, имевшие планировку в виде креста. Относительно крестообразных сооружений сармато-алан Южного Казахстана «...был сделан вывод, что памятники связаны с культом Солнца, в них воплощены основные этапы солнечного цикла: рождение Солнца, Солнце в зените, постепенное угасание Солнца и подземное или ночное Солнце» [113, С. 129]. Памятники с крестообразной планировкой являлись храмами, что, по нашему мнению, нашло свое отражение в значениях осетинского понятия «дзуар» как символ крест и святилище – храм.

В. И. Абаев, вслед за В. Ф. Миллером [См., 88, С. 240], полагает, что данный термин заимствован из грузинского «*ḡvari*» – крест, его появление у осетин связано с христианской пропагандой, однако добавляет: «груз. *ḡvari* не является, по-видимому, коренным (картвельским) словом. Оно сближается с груз. *zovarak`i* ‘жертвоприношение’... и вместе с последним словом может восходить к ср. иран. *zōhr*, др. иран. *zauθra* – ‘жертвоприношение’» [35. С. 401]. Е. Б. Бесолова, на основе приведенного анализа, делает вывод, «...что лексема *дзуар* в значениях «**божество**», «**крест**» в своей семантике – *дохристианское* образование и восходит непосредственно к «ср.-иран. *zōhr*, др.-иран. *zauθra*-«*жертва*», «*жертвоприношение*»..., а со временем, из языка ираноязычных предков осетин, проникает в грузинский и другие языки Кавказа» [47. С. 74-75]. Как мы видим, понятие «дзуар», как и понятие «зæд»\*, коими яв-

---

\* По нашему мнению, понятие «дзуар», обладая полисемантической, соотносится с понятием «зæд» как форма расширения его («зæд») значений, которая включает как, собственно, смысл «зæд», так и всю мифоритуальную картину соответствующую понятию «дзуар».

ляется Уастырджи, восходит к понятиям, выражающим – жертва, жертвоприношение. Выше мы указывали, что осетинское «зæд» идентично иранскому «ясна», «язата»; авестийские понятия, этимология которых восходит к – «жертва», «поклонение», в свою очередь, данное авестийское понятие соответствует ведийскому «яджня» с тем же значением; «ясна», «язата», «яджня» соответствуют индоиранскому «*yaj-na*» – «жертва», «поклонение».

Для нас здесь наибольшую сложность вызывает дефиниция третьей составной сложного слова Уастырджи – «джи». На наш взгляд, «джи» восходит (или этимологизируется), соответствует «*yaj-na*» с сакральным значением «жертва», «поклонение». Данное толкование «джи» коррелирует с выводами о том, что архаическое сознание персонифицирует безличные явления, воплощает их в конкретные образы. Таким образом, Уастырджи персонифицирует собой Слово-Логос – «уац», молитву, исходящую от людей и принявшего конкретный облик зæд(а), сотворенного богом (исходящего от бога). В тоже время зæд воплощен в жертвенном животном быке или баране (через зæд(а) в жертве воплощен бог) и являет собой жертву, причащаясь которой, как говорилось выше, человек несет в себе качества того, кто воплощен в жертвенном животном. Жертвоприношение призвано соединить человека и бога, «ибо в качестве общего смысла жертвы, в каком-либо виде повторяющегося во всех ее формах, можно обозначить посредничество, ею осуществляемое между сферой божественного и сферой человеческого» [76, С. 235]. В одном из гимнов Ригведы говорится: «О Агни, жертва (и) обряд, Которые ты охватываешь со всех сторон, Именно они идут к богам» [25, С. 5]. Таким образом, Уастырджи – зæд – дзуар синтезирует в себе и/или персонифицирует собой все религиозные, культовые действия: молитву-слово-логос-«уац» и жертву-«джи», исходя из чего, имя (название) Уастырджи должно пониматься

как Великий вестник и Великая жертва\*. Также и семиотический анализ индоевропейских языков выявляет: «слова со значением «много», «большой» обычно соотносятся со значением «резать», «жечь»... Значение «большой» может соотноситься и со значением «жертвоприношение» [87, С. 50-51].

В Осетии существуют многочисленные истории, повторяющие один мотив, когда жертвенное животное само выходит к тем, кто его должен принести в жертву, следует за ними к месту жертвоприношения и т. п. По свидетельству информаторов жертва ведет себя так, потому что она угодна богу, дзуару – «дзуарæн барст». На наш взгляд, здесь мы имеем дело с реминисценциями архаических представлений, согласно которым бог или его сущность в виде человека, животного, растения сама себя приносит в жертву. Рассмотренный выше, греческий обряд буфоний имеет параллели с осетинскими мотивами выбора жертвы-нывонд(а). В Греции жертвовался бык из стада, который сам взбирался на алтарь Зевса и в качестве бога приносился в жертву на своем алтаре. У соседей осетин «адыгов существовало поверье, что в старину, когда приближался праздник покровителя рогатого скота Ахына, одна из коров ревом и другими приметами как бы указывала, что она предназначена в жертву, и сама отправлялась в священную рощу, ее так и называли «самошествующей Ахыновой коровой» [86, С. 39]. Согласно адыгской легенде жертвоприношение было установлено после того, как к молящимся на

---

\* Мы полагаем, что название Лагты Дзуар – в именовании Дзуар мужчин следует понимать как жертва мужчин или приносимая мужчинами жертва, в то время как три ритуальных пирога – жертва приносимая женщинами. В осетинском культе существует четкое разделение на мужское и женское в его производительных действиях, но мужское и женское объединены в кувиде, который не мыслим без жертвоприношения и трех пирогов. О семантике жертвы в ритуальных пирогах мы можем говорить, исходя из идентичности ритуальных требований, сопровождающих процесс их приготовления и принесения в жертву «кусарт» животного нывонд, которое должно проходить в строгой тишине, никто не должен разговаривать. Также и во время приготовления пирогов запрещалось говорить, рот женщин повязывался повязкой.

холме людям, «...со стороны восхода солнца к ним сама пришла нетельная корова, которую там принесли в жертву» [79, С. 5].

Мифоритуальные представления, где сама жертва – божество, которому приносится жертва, является одним и тем же лицом, субъектом отражает архаический способ слитного, нерасчлененного мышления. А. Ф. Лосев отмечает: «Представим себе, что бытие или мировая жизнь берется в целом и притом настолько в целом и нераздельном виде, что, кроме этого мира, больше нет ничего, от чего бы он зависел. Тогда расчленение и распадение такого мира окажется некоторого рода его растерзанием, т. е. его жертвоприношением... Эта жертва приносится ему же самому, этому миру; и приносится он им же самим этим самым миром... этот единственный и возможный мир сам и при помощи своих же собственных средств и от своего же собственного лица приносит эту жертву расчленения самому же себе. Поэтому потребитель жертвы, жрец и, наконец, сама жертва являются в данном случае одним и тем же существом, одним и тем же единственно возможным миром, одной и той же общемировой жизнью» [83, С. 150].

Уастырджи богом созданный заэд, дзуар исходит от бога, но и от людей в качестве молитвы-вести – «Уац Стыр», жертва-нывонд «выбирает сама себя», но приносит ее человек. В объяснении места и значения Уастырджи в осетинской религии, и самого термина, выражающего его сущность, мы не можем обойтись без рассмотрения его культа или осетинского культа в общем, как указывалось выше, жертвоприношение занимает в нем центральное место. Третья составляющая сложного имени заэд(а) – «Джи» есть выражение этого жертвоприношения, поскольку «... подлинную объективацию основного мифологически-религиозного ощущения можно найти не просто в образах богов, а в *культе*, им подобающем. Ибо культ является *активным* отношением, в которое человек вступает с богами. В нем божественное не просто опосредованно представляется и изображается, а

становится предметом прямого воздействия. И поэтому в формах этого воздействия, в формах ритуала наиболее ясно обрисовывается общее имманентное развитие религиозного сознания» [76, С. 229]. В осетинском культе жертва объединяет в себе как, собственно, жертву, так и жертвоприношение – действенный акт, таким образом, приноситель жертвы – человек прямо вовлечен в ритуал – божественное предписание как выражение подобного типа мировоззрения. В данном случае ликвидируется, или минимизируется противоположность бога и человека, человек становится соучастником бога (демиурга), сопричастным миру и через это соучастие становится его частью.

В осетинском культе о представлениях «жертва бог» мы можем говорить или показать, лишь, в весьма завуалированных реминисценциях. Например, предназначенное для жертвы животное нывонд посвящают крестом – дзуар, проведенным на лбу горячей головешкой, или на шею нывонд(у) вешается деревянный крест. Во время ритуального застолья на стол кладется голова жертвы с вырезанным на лбу крестом. По нашему мнению, понимание смысла жертвоприношения осетинами связаны, в том числе, с эмансипацией человека от довлеющего религиозного чувства, как внешнего принуждения, а также отсутствием класса или сословия жрецов и соответствующего деления мира на сакральные и профанные зоны космоса.

Функция Уастырджи – посредничество отражается в ономастике: «Уац Стыр» – как весть-молитва (Великий Вестник), «Джи» – жертва, жертвоприношение, значение которой, также раскрывается в посредничестве.

Вышеописанные ритуалы, или способы проведения праздника, носят коллективный характер. Осетинские праздники начинаются в семье с ритуалов, призванных соединить и укрепить внутрисемейные связи. Затем они выливаются в общинные или общественные празднества, имеющие одну стереотипную для осетин форму и содержание. Праздники, проводящиеся со-

вместно всей общиной, также призваны поддержать, подтвердить, укрепить коллективные – горизонтальные связи, посредством принесения жертвы – вертикальные связи – с богом. «С темой соединения непосредственно связан мотив собирания, который в первую очередь относится к жертве, но не только к ней. В критические моменты социум должен быть представлен в максимально полном виде. Собственно, любой ритуал начинается со сбора участников. В это время все вещи также должны находиться дома на своих местах (ср. устойчивый запрет давать что-либо в долг в преддверии исполнения обряда). Область “своего” как бы сгущается, уплотняется, т. е. приобретает те качества, которые необходимо распространить на остальной мир... Жертва, будучи воплощением идеи целостности, используется в качестве средства достижения этой целостности, но уже применительно ко всему миру. На уровне обрядовых действий это выглядит как отправление жертвы наверх или (реже) вниз. Для первого случая характерны такие действия, как подвешивание жертвы к дереву» [41, С. 188]. Или, как в случае жертвоприношения на праздник Уацилла, надевание на шест шкуры и головы жертвы.

#### **4. Отражение культа солнца в представлениях зæд**

Выше мы отмечали солярную символику в представлениях Уацилла, его култе. Уацилла, в одной из ипостасей, – покровительствующей росту злаковых, связан с солнцем, его праздники начинаются в период весеннего равноденствия, знаменуют собой увеличение силы солнца. Главный праздник Уацилла приходится на время летнего солнцестояния. Святилища, куывæндон(ы) (молельни) Уацилла находятся на возвышенностях, иногда искусственных (напр. Цыргъобау). Атрибутами ритуалов

Уацилла являются прямостоящие шесты символы неба, солнца, на эти шесты вешались шкуры жертвенных баранов и козлов, сама шкура – троп солнца. В одном из вариантов обряда «... старшие мужчины брали шкуру жертвенного козла (при которой были оставлены голова и ноги), тащили в лес и вешали на первом встретившемся дереве» [127, С. 461]. Очевидно, в данном обряде мы имеем дело с мотивом мирового дерева. Во время засухи, т. е. излишней, нещадящей посева силы солнца, «... жители деревни сообща покупают откормленного барана или козла и закалывают его на том месте, где во имя св. Ильи (Уацилла – М. Х.) вбиты два шеста. По принесении жертвы, вливают ведро воды туда, куда вбиты нижние концы шестов» [22, С. 174]. Ритуалы принесения жертвы осетинского дзуар(а) имеют в своей семантике и практике параллели с жертвоприношениями Зевсу. «Во времена сильной жары юноши, завернувшись в свежесодранные шкуры баранов, поднимались на вершину... горы, чтобы помолиться Зевсу Акрею о ниспослании прохлады... (руно) связано с обрядом заклинания погоды, предусмотренным для того, чтобы умиловить бога, определяющего погоду. Вероятно, Зевс как повелитель погоды почитался на высочайшей горе в каждой округе. Предполагают, что в этом его преемником стал святой Илия, часовни во имя которого можно встретить сейчас повсюду на горных вершинах» [94, С. 11, 12].

Образ Уастырджи, его культ имеет ярко выраженную солярную семантику, как мы указывали, его праздники перемежаются с праздниками Уацилла в период летнего солнцестояния. В многочисленных гимнах и песнях Уастырджи именуется «сызгъæрин» (золотым). Золотой цвет ассоциируется с солнцем и как символ выражает идею верховного, высшего, например, в символике царской власти, в религиозных культах этим цветом подчеркивается наиболее значительное и сакральное, выражаемое в вещных образах. «Золотая окраска предметов... есть окраска солнца. Народы, не знающие религии солнца не знают зо-

лотой окраски волшебных предметов» [102, С. 293]. Автор П в. н. э. Цельс говорит о Мистериях Митры, где символом движения планет и прохождения душ через них, является семивратная лестница. Каждые врата лестницы, посвящены одной из планет и сделаны из определенного металла. Седьмые врата сделаны из золота, посвящены «...Солнцу, которое они напоминают цветом» [30, С. 308]. В средневековой Европе цвет золота также ассоциировался с солнцем, европейцы верили, что под солнцем золото лучше «растет», это подталкивало их к захвату и исследованию южных тропических стран [См, 55, С. 8]. В одном из своих образов Уастырджи представляется как белобородый всадник на белом коне, в белой бурке, белый – цвет чистоты, святости, неба. Цветовая или световая передача представлений об Уастырджи есть выражение его значимости в смысле святости, сакральности, что «...подтверждается бесспорной связью «священного», святости с блеском, сиянием в их предельном проявлении, с золотым и пурпурным цветом. Можно пойти еще дальше: эти последние свойства и есть форма выражения святости («священного») в оптически-визуальной сфере (коде)» [115, С. 36-37].

Одна из дигорских песен Уастыржи говорит: «Дæлæ и будури сæумон изæдтæ 'ма изæйрон Уацеллатæ, сæ астау ба Уасгерги адтæй...» [60, С. 204] (*Вот там на равнине утренние изæды и вечерние Уациллы, а по середине Уастырджи...*). Данный пример есть явная ассоциация Уастырджи с солнцем, находящемся в зените, также идентифицирует понятие «зæд» и Уацилла как солнце в его разных положениях на небосводе\*. Анализи-

---

\* Выше указывалось, что праздники летнего цикла Уацилла перемежаются с праздниками Уастырджи, образуют единый куст чередующихся праздников, маркирующий высшую точку положения солнца в годовом круговороте, его активности; здесь Уастырджи ассоциируется с солнцем, находящемся в высшей точке активности в суточном круговороте. Данные воззрения показывают, ассоциируют Уастырджи с самым большим – «стыр» и концентрированным пиком солнечной активности вообще как в годичном, так и в суточном измерении.

руя этимологию «dawæg», В. И. Абаев приводит изречение: «йе ‘фсади адтэй сэдсæрон уэйгуытæ, сæумон уациллатаæ, изæйрон идаугутæ (в его войске были стоголовые великаны, утренние уациллы, вечерние дауаги)» [35, С. 349]. Здесь «уациллы» и «дауаги» также олицетворения солнца в его конкретном выражении – утро и вечер\*. Подобное разложение одного или единого явления на «составные доли» и их персонификация имеет место во многих мифологических системах. «Еще в дозораострийский период в индоиранской мифологии Митра считался божеством утренней зари... в конце первого тысячелетия до н. э. он уже напрямую отождествлялся с Солнцем, о чем сообщали античные авторы...» [2, С. 267]. В римской мифологии Аврора – богиня утренней зари, ей соответствовала греческая Эос. В Ригведе воспевается божество утренней зари Ушас, «она выезжает перед восходом солнца на ослепительной колеснице, запряженной алыми конями или быками...» [91, С. 553].

Конь Уастырджи — олицетворение солнца, в этом качестве имеет параллели во многих религиях. Греческий бог солнца Гелиос совершал небесное путешествие на огненной четверке коней. В одном из греческих гимнов солнцу говорится: «Вплоть до крайних пределов, отколе свой бег начинают Кони проворные Солнца;» [3, С. 160]. Авеста говорит о коне как атрибуте солнца: «Восходи путем небесным, сияющее быстролошадное Солнце...» [2, С. 279]. Геродот оставил сведения об обряде масагетов: «Единственный бог, которого они почитают, это – солнце. Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете» (1, 216) [5, С. 79]. Относительно скифских представлений «современ-

---

\* Определение «вечерние» и «утренние» применяются вообще к понятиям *зæд* и *дауæг*, не имеют конкретной привязки: «Æ киндзхонтæ сæумон изæдтæ’Ма изæйрон идаугутæ адтæнца»; «Сæумон идаугутæ ’ма изæйрон Уацеллатæ»; «- Мадта изæйрон изæдтэй дæр аст куд рамардтон...» [7, С. 100, 139, 262].

ные исследователи установили, что в скифских верованиях существовала связь коня с солнцем; конь и царь в скифском ритуале выступали в равной мере как воплощение солнца – Колакская» [108, С. 63].

Как олицетворение солнца предстает Уастырджи в сюжете рождения Шатаны из нартских кадæг(ов). В данном сюжете мы видим персонифицированное явление солнца в трех его выражениях: сам зæд, его конь и собака (многочисленные материалы из индоиранского сакрального мира позволяют говорить о собаке, как образе, связанном с солнцем, что нашло свое выражение, вероятно как реминисценция, в данном сюжете). Миф, в его общем, повествует о сошествии Уастырджи к мертвой Дзерассе, лежащей в склепе, помещение усыпальницы наполняется светом. Зæд оживляет женщину, сам побыл с ней, «а потом пустил своего трехногого коня и борзую... Через десять месяцев у нее родились девочка, жеребенок и щенок... Девочку назвали Шатан(ой), жеребенка Уаддым(ом), щенка Силам(ом)» [17, С. 11]. Данный сюжет является мотивом, распространенным во многих мифологиях, отражает представления о брачной связи неба-солнца и земли-воды. Мы говорили выше, что в силу неразвитости абстрактного мышления, архаическое сознание передает знания об окружающей его действительности в мифе и образах в нем, «миф есть произвольная форма первобытного мировосприятия. Его части или мотивы это метафоры... Миф, следовательно, есть система метафор, и эта система строится антикаузально, без причин и следствий; смысл мифа никогда не бывает обнажен и сам по себе независимо не существует; он может передаваться и присутствовать быть выраженным только в метафорах» [122, С. 48]. Соответственно, метафора это образ. В метафорическом образе Дзерассы, вновь оживленной Уастырджи, которая становится еще прекрасней, передается образ самой земли-воды, ее рождающей функции, так как метафора это образ в его конкретном функционировании.

О связи-отождествлении Дзерассы с рождающей функцией воды-земли говорят многочисленные параллели из различных мифологий и религий. В нартских кадæг(ах) Дзерасса предстает в образе голубя (æхсинæг) или птицы. Женские изображения «богинь» известны со времен неолита, «в этих изображениях, где она представлена с голубями, с увеличенной грудью, во многих случаях сидящей, трудно не признать типичный образ Богини-Матери» [131]. Голубь в течение столетий во всей южной Азии был священной птицей богинь – матерей. Голубь был птицей греческой Афродиты, колесницу которой везут два голубя, птицей Астарты (Иштар), в ее святыне гнездились священные голуби. Египетская «богиня Исида иногда изображалась в образе голубя – божьей птицы...» [110, С. 156]. Все они имеют отношение к водной стихии, Афродита – первоначально была богиней неба, посылающей дождь, а также богиней моря. Исида и Астарта – богини плодородия, материнства, любви; все это функции земли, которая по своим рождающим функциям близка с водой. Нартская (осетинская) Дзерасса дочь владыки вод Донбеттыр(а), живет под водой. «Отождествление водной стихии и женского начала распространено настолько широко, что не нуждается в доказательствах» [43].

Приведенный мифологический мотив повествует о том, что земля, оплодотворенная небом-солнцем в образе Уастырджи, производит на свет все сущее, от взаимосвязи земли и неба, солнца зависит сама жизнь и существование человека. Данное представление о содержании вселенной, а также видение того, — «откуда все взялось», наш предок транслировал в метафорах мифа, который «...есть постижение фактов мира, подобно науке, но только средствами тропов, подобно искусству» [67, С. 66]. Вышеприведенный ритуал праздника Хоры бон или Хор-Хор, имел свои вариации в разных районах Осетии, в частности, фысым праздника был одет в шубу, тулуп, вывернутый наизнанку, ему на голову выливали брагу, по произнесении молитвы. Ино-

гда в вывернутый тулуп наряжался специально выбранный для этого человек, именуемый Хоры лаг (человек зерна), после выливания на него браги, он шел к ближайшему полю, разрыхлял его, совершал ритуальный сев. Хоры лаг выбирался из наиболее удачливых, везучих, добрых людей, которым особо доверяло общество [См., 127, С. 413]. Вывернутый наизнанку тулуп и вывешиваемая на аэвгил шкура жертвенного барана или козла, посвященного Уацилла, имеют одно и то же символическое значение – являются тропами солнца. Выборный человек – Хоры лаг или «сгуйхт лаг» (удачливый, заслуженный человек), которому доверяют или поручают вспашку первой борозды, несет на себе в данном случае функцию царя-вождя архаических обществ. Под термином «царь» здесь мы имеем в виду ритуально-магическую персону, от которой зависело состояние общества, кем, собственно, и был царь, вождь в архаическую эпоху для мифологического сознания. Согласно архаическим представлениям царь являлся средоточием производительных сил природы и нес ответственность за благополучие племени, за приплод скота, хороший урожай, плодovitость женщин [См., 121, С. 18]. Как и в обрядах, в которых царь должен был провести первую борозду, заложить камень в основание, или быть зачинателем чего-либо, так и в осетинском обряде, посвященном Уацилла, Хоры лаг производил первым вспашку и сев. Вывернутая шуба – символ руна, атрибут царя, его власти. И. Ю. Шауб отмечает: «шкура барана является центром композиции одного из самых впечатляющих сакральных памятников Скифии – пекторали из Толстой могилы... По нашему мнению, правы те исследователи, которые видят здесь в рубахе из овечьей шкуры ритуальную одежду... однако вряд ли ее значение ограничивалось чисто религиозной сферой. Судя по всему, подобная одежда должна была быть непосредственно связана с идеологией царской власти... можно с уверенностью предполагать, что рубаха из овчины была обрядовым одеянием правителя, которое надевалось во время празд-

ников, связанных с плодородием и возобновлением царской власти» [129, С. 128-129]. С нашей точки зрения, образ и функция Хоры лаг имеют подобную семантику. Царь – сакральная фигура в архаическом сознании, олицетворение солнца, руно барана – атрибут царя, его власти, но руно также символ Фарна и, как следствие, – солнца. Как мы показали выше, обрядовая сторона праздников Уацилла, его атрибутика ясно показывает солярный характер данного культа. Таким образом, здесь мы имеем семантическое поле, отчетливо выражающее идею солнца в различных, но генетически связанных между собой тропах.

В данной связи, следует рассмотреть вопрос этимологии слова «Уацилла» (Wacilla). В осетиноведческой литературе с ее истоков укоренилось мнение о том, что мы имеем здесь имя христианского св. Ильи, вероятнее всего, данное утверждение есть передача профанаций и спекуляций христианских священников и миссионеров, чьими сведениями пользовались первые исследователи культуры осетин, и мы имеем дело с ассонансом и аллитерацией: Уацилла – Илья (Илия)\*. По нашему мнению, истоки термина следует искать в индоевропейском языковом и мифологическом субстрате. Мы связываем имя осетинского дзуар(а) Wacilla с терминами, обозначающими солнце и богов солнца в индоевропейских языках и мифологии, индоевропейское s(a)uel-n- (солнце), греческий Ἥλιος (Гелиос – гелий), древнегерманское “sauil”, этрусское “usils”, сабинское “ausel”, латинское “sol”, «дочери солнца» в литовской и латышской мифологии – “Saules dukte”, “Saules meita”, алб. “diell” «солнце», гот. “Sauil”, наконец русское «солнце» и Уацилла, очевидно, имеют неслучайное созвучие.

На Кавказе у лакцев существовал культ Вацилу, праздник которого справлялся на вершине горы 21-22 июня. Многочис-

---

\* Сам св. пророк Илья, является «ясно выраженным очеловеченным образом бога солнца...» [123, С. 14], конечно же имеет солнечную символику, недаром главных солнечных божеств христианской мифологии Христа и Иоанна Крестителя прямо или косвенно сравнивают с Илеей пророком (См., напр. Мат. 11, 14; Мат. 16, 14).

ленные параллели с осетинским праздником Тбау Уацилла позволяют говорить об идентичности осетинского и дагестанского культов\*. Также «аналогичный культ Уацилла со своим праздничным атрибутом проник из горной Осетии (Тагаурия) к соседям – грузинам-мохевцам под названием «Вачилоба». При этом и мохевцы отмечают праздник летом (июнь) и в жертву приносят, как и осетины, козу» [126, С. 4]. По свидетельству К. Коха осетины «выше всего почитают Илью и странно то, что его почитают не только в Черкесии и Осетии, но и по всему Кавказу. Прежде всего высоко чтят его тагаурцы, и пещера, в которой или около которой ему приносят жертвы, находится в районе Дергипш (Даргавс – М. Х.)» [17, С. 225]. Писатель Д. Гатуев, оставивший заметку о своем присутствии на празднике Тбау Уацилла 1913 г., сообщает: «мимо меня пролетают верховые грузины. Они прискакали на праздник из далекой Грузии и теперь нагоняют Дзахо (дзуарылаг – М. Х.), чтобы передать ему свою жертву» [22, С. 110]. Культ, почитаемый «по всему Кавказу», должен носить универсальный характер, и это свойство присуще в первую очередь культу солнца, который, так или иначе, присутствует во всех религиях, всех народов. В религии чеченцев и ингушей существовал бог грома и молний Сэла (Сэли), имеющий параллели в представлениях с Уацилла осетин, а также солярными мифологическими мотивами, в частности дигорскими. Возможно культ Сэла был заимствован либо

---

\* Л. А. Чибиров отмечает: «По существу, речь идет об одном и том же культе, на который время и обстоятельства наложили некоторые особенности. Кроме этнографических параллелей существуют и материалы лингвистического порядка. Согласно исследованию Михайлова в лингвистическом фонде дагестанских языков (главным образом аварском) имеется около 100 слов аланского происхождения... О чем свидетельствует это сходство? Согласно исторической литературе часть сармато-аланских племен, проживавшая столетиями по соседству и, возможно, попеременно с коренным населением горного Кавказа, приняла участие в этногенезе и формировании этих народов и со временем ассимилировалась среди них... При этом иранские племена частично сохранили и свою этническую культуру, рудиментами которой, вероятно, являются вышеприведенные реликты» [128].

привнесен осетинским (аланским) этническим элементом в вайнахскую среду. А. М. Шегрен отождествляет Уацилла и Села: «Праздник святого Ильи Пророка, по-осетински Тбав-вацила, по-ингушки Села, соблюдается всеми горцами: главное его празднество бывает в дальних тагаурских горах в ауле Какадур. Там посвящена святому гора, именуемая тоже Тбав-вацила; там живет главный жрец Дзуар-Лаг, и производятся гаданья» [130, С. 46]. Мы можем предположить, что второй элемент сложного слова *Wacilla* – *Wacilla* должен быть *cilla*, где конечная -с- из “*Wac*” сливается с первой -с- из “*Cilla*” – *cilla*.

## 5. «Уац» как идеологема

Понятие «уац», являющееся частью сложных слов – названий, имен дзуар(ов) и зæд(ов), также включает в себе смысл «истины», «правды», что выражается в одной из функций дзуар(а), зæд(а) (в конечном итоге бога) как хранителя и блюстителя «правды», «истины», «договора», «клятвы». Показательны в данном случае дигорские термины: «уацæг» – истина, истинно, правильно, справедливо; «уацæгон» – истинный. В. Ф. Миллер сообщает: «в Кани прежде чествовался и дзуар Уасхо, потерявший теперь свое значение. К нему сходились тагаурцы пофамильно и давали присягу, что будут жить дружно между собою, подобно любящим друг друга братьям. Свидетелем своих клятв они призывали Уасхо. Праздник его справлялся 4 ноября» [89, С. 402]. Как следует заключить, Уасхо в своей функции проявляется как хранитель договора, что является одной из функций вообще дзуар(а) и бога в конечном итоге. М. Гарданти указывает: «Уасхæ – клятва небом. Уасхæ дин дæдтун – клянусь тебе небом. (Небо – отец громовержец)» [60, С. 370]. В религии адыгов Уашхъо – «бог» неба также содержит в себе представления подобные осетинским, на наш взгляд, здесь имеет место выражение еди-

ного поля религиозных воззрений, характерных для данного региона. Сами дзуар(ы) в своей функции заключают в себе хранителей правды, справедливости, выявителей лжи, преступления. Как мы указывали выше, Уац-Тутыр проявляет себя в качестве блюстителя порядка. Представление об Уац-Тутыр(е) – карателе неправого или выявителе злоумышленников, находит свое выражение в судебной практике осетин. «В обычном праве осетин переступание через горящую волчью жилу применялось как одно из наиболее сильных средств для обнаружения преступника (так наз. ордалия). Если обвиняемый не решался переступить, то это рассматривалось как доказательство его виновности» [36, С. 314]. Уацилла в религиозных представлениях карает лживых клятвопреступников, молнии и удары грома очищают от нечистых сил, он также является хранителем истины, требующим соблюдения правды. Согласно одному из свидетельств «жителя сел. Даргавс заподозрили в воровстве. Старшина предложил ему принять присягу на высокой горе, где обитает св. Уацилла. По дороге к святому месту подозреваемый раздумал давать клятву и уплатил наворованную сумму денег, хотя и не был причастен к краже» [22, С. 247]. Вообще, авторами, описывавшими нравы осетин, отмечается: «...осетины весьма щепетильны в вопросах права и справедливости, и если они считают, что совершили явную несправедливость в отношении другого человека, сознание собственной вины тяготит их настолько, что они стараются искупить её всеми возможными способами» [65, С. 48].

Чеченский Сели также «...является карателем всякого, кто совершил или намерен совершить преступное, недоброе дело, по мнению народа это самый справедливый судья земной, принимающий близкое участие в жизни чеченцев» [64, С. 168]. Зæд «Уастырджи представляется бичом воров, плутов, клятвопреступников, насильствующих, убийц и т. п. и покровителем людей честных, надеющихся на его заступничество, а равно и домашних животных, которые накануне праздника в честь его по-

ручаются ему с словами: «Уастырджи! Да будут наши животные в твоей воле и да будут они соблюдены тобою от изъяна злых и коварных людей» [22, С. 184].

Дзуар(ы) – святилища являются местом принесения клятв – договоров, выявления нарушителей закона æгъдау, т. е. местом определения истины. Этой же функцией обладает очаг и надочажная цепь *къонайы рæхыс* в осетинском хæдзар(е). Надочажная цепь именуется также *Сафайы рæхыс*, связывается с именем зæд(а) Сафа, который, согласно традиции, изготовил (выковал) первую цепь, дав тем самым их образец. Существуют многочисленные предания о падении цепей с неба, т. е. об их небесном, божественном происхождении. Во многих дзуар(ах) – святилищах хранились и хранятся данные цепи. Надочажная цепь занимает центральное место в обрядах принесения клятв, присяги, происходивших в хæдзар(е), в свадебных обрядах, т. е. при заключении брачных союзов. «Присяга или свидетельство о чем-нибудь важном, произнесенные одновременно с держанием в руке цепи, считается неоспоримыми, даже священными» [22, С. 98]. Надочажная цепь в осетинской традиции, религиозной культуре имела важное сакральное значение. «Одним прикосновением к цепи получали покровительство и защиту семьи даже незнакомые, которые могли быть и недругами ее. Клятва, данная надочажной цепью, считалась священной, нерушимой: «Клянусь этой цепью» (Ацы рæхысы ардыстæн); «Клянусь пречистым золотом Сафа» (Сафайы сызгъæринай ард хæрын). В помещении, где висела надочажная цепь, исключались сквернословие, ругань. В доме с надочажной цепью не было места для ночлега новобрачным, исключалось пребывание женщины до и после родов и т. д.» [127, С. 141-142].

Заключение клятв, присяги в осетинской духовной традиции, обычном праве передается понятием «ард», обряды принесения клятв называются «ард хæрын» (букв. есть (поедать) ард). Принесение клятвы «ард» использовалось в различных важных

ситуациях, имевших большое значение в жизни социума, например при выборе судей «тәрхоны ләг». После принесения присяги, например у дзуар(а) – святилища, судья – «тәрхоны ләг» считался также «дзуарыләг(ом)», «æрдхорд» – давший клятву (букв. съевший ард) [См., 39, С. 380].

Обряды побратимства связаны с понятием «ард», по заключении клятвы дружбы и верности, побратим именуется «æрдхорд». Чаще всего данные обряды проводились на дзуар(ах) – святилищах, у надочажной цепи в хæдзар(е) [См., 10, С. 156]. Ард – присяга давалась для установления истины, виновности или невинности обвиняемого в преступлении. «Когда же этот последний (обвиняемый – М. Х.) в данном случае казался правым и вообще в честности его родственники не сомневались, тогда почтенный однофамилец брал смелость принять ард в кувандоне (молельне) святого патрона своего селения, примерно Уастырджи или Рекома, или Микалгабырта и проч. Явившись с тремя и более свидетелями к молельне своего патрона, он сняв шапку и став лицом к востоку, произносил: «О, творец неба и земли, великий Бог! Все мы созданы Тобою и живем под Тобою! О, Уастырджи! Поверни лицо твое на нас, ты верный защитник правого и страшный каратель виновного, с этими людьми я пришел к твоей молельне, дабы под тобою найти правду – открыть преступника и оправдать невинность; от тебя не скрыть тайны человеческие, ты дела людей вешишь на весах твоего правосудия, ты ведаешь, виновен ли такой-то мой родственник в таком-то преступлении или нет, а потому взываю к тебе: о, мощный светлый святой Уастырджи! Если родственник мой такой-то сделал такое-то преступление и он и я скрываем оное перед правдыми людьми и ложною клятвою именем твоим желаем ввести этих людей... и выбранный Богом суд в заблуждение, то обрати на нас гнев твой и острием его истреби род, пресеки семя наше, посылая на нас на жен и детей наших злокачественные болезни и лютые смерти» [22, С. 210-211].

Из приведенных примеров видно, понятие «ард» связано с дзуар(ом) и богом в конечном итоге, есть выражение одной из функций дзуар(а) – блюсти и быть гарантом договора, установленного порядка, истины. Принесение клятвы, присяги, выявление преступных деяний, связанных с апелляцией к высшим силам характерно для многих традиционных культур. «Религия, мораль и вообще социальное устройство в институте клятвы неразделимы как звенья одной цепи. Функция клятвы – подтвердить абсолютную обязательность высказывания, касается ли оно прошлого, или является изъявлением воли и направлено в будущее. Исключительное значение это имеет в бесписьменных культурах, когда в качестве доказательства нельзя прибегнуть ни к подписи, ни к каким-либо документам. Но и в высокоразвитых культурах древности письменность лишь постепенно вытесняет клятву, и это вытеснение никогда не бывает окончательным. Клятва – вот чем держится демократия» [54, С. 431, 432].

Тема принесения клятв связана с договорными отношениями, заключения договоров. «Договор «Рукобитье известно у Осетин под названием *хуцауиикохъ* (*хуцауыкъух* – М. Х), что в переводе значит «божья рука». Протягивая руку, контрагент говорит: «даю тебе мою божью руку». Посовершении рукобития, сделка считается вошедшей в законную силу. В настоящее время рукобитье является почти единственным формальным способом заключения договоров. Происходит оно обыкновенно в присутствии свидетелей или так называемых *авдеасанъ* (*æвдисæн* – М. Х.), которые, таким образом, приобретают возможность заявить о нем, в случае надобности, суду. Тот-же способ заключения договора путем рукобитья мы встречаем и в Зенд-Авесте и это обстоятельство приобретает особый интерес в виду доказанного ныне иранства Осетин. Агура Мазда, читаем мы в Вендидад, установил различие между договорами: договор, заключаемый словесно и договор, заключаемый рукобитьем»\* [77, С. 174].

---

\* См.,: Фрагард 4. Договоры и преступления [2, С. 96].

Тема строго соблюдения договора, вообще ярко выражается в индоиранской религиозной традиции. В авестийском гимне Митре Ахура-Мазда наставляет Заратустру: «Будь верен договору ты данному, Спитама, и лживым иноверцам, и верным в благочестье, – ведь слово договора принадлежит обоим: и лживым и правдивым» (I. 2) [1, С. 54]. Ж. Дюмезиль отмечает, «... что в авестийском в Яште 10 (Митре) апелятив *miθra* бесспорно означает «договор» [69, С. 47]. Митра Ригведы, «как это следует из его имени, он, как и Митра «Авесты», есть персонификация «Договора». Он облегчает договоренности между людьми и вынуждает их следовать своим обязательствам. Солнце – его глаз («Тайттирия-брахмана» III 1.5.1); он всевидящ, ничто от него не скроется» [131]. Уастырджи проявляет себя как примиритель враждующих сторон, в вышеприведенном отрывке из кадæг(а), он просит разрешение у бога примирить героев и не допустить кровопролития. В кадæг(е) «Уастыржи – ахъязгæнæг» (Уастырджи помощник (помогающий, содействующий)) зæд выступает: во-первых, в качестве посредника между богом и нартами, во-вторых, как примиритель между воюющими нартами и уæиг(ами) (великанами)\*, т. е. выполняет функцию медиатора. Следует обратить внимание на тот факт, что и в дни Уац-Тутыр(а) вражда и войны не должны иметь место, как богопротивные явления. По нашему мнению, в параллелях между осетинским, ведийским и авестийским обоснованием клятвы, договора

---

\* «Уастыржи – ахъязгæнæг [Уастырджи куыд феххуыс кодта Нартæн]

Уæд сæм кæцæйдæр Уастырджи æрбафтыд æмæ сæ бафидауын кодта. Нарт сæ хæцын ныуагътой. Бацыд уæйгуытæм фидаун кæнынмæ, фæлæ уыдон сæ хæст нæ ныуагътой. Уæд та Нартæ дæр ногæй хæцын райдыдтой. Уастырджи ацыд æмæ Хуыцауæн загъта:

– Дæ куваг адæм æмæ гуымыртæ фæхыл сты, æмæ сæ баиргъæвын кæн.

Уый йын загъта:

– дæхæдæг сæ бафидаун кæн.

Уæд Нарт сæхæдæг ныуагътой сæ хæцын. Бацыд Уастырджи уæйгуытæм æмæ сæ кодта Нартимæ фидауын, фæлæ уыдон сæ хæцын нæ уагътой» [12, С. 491].

следует видеть единую традицию, преломленную в разных исторических условиях.

Выявляя параллели между осетинскими, зороастрийскими, ведийскими представлениями, связанными с клятвенными идеологиями, воззрениями на предмет «истины», «правды», мы можем более точно прояснить суть понятия «ард», его места и значения в осетинской религии, морально-ценностных установках (в некотором смысле реконструировать его историю, опираясь на индоиранский материал). По мнению В. И. Абаева, лексема «ард» «восходит к иран. \**rta*, \**arta*-. Значение 'клятва' не покрывает семантику этого слова, на что указывает и наличие в осетинском других слов для 'клятвы': и. *somy*, д. *waxxæ*; в таких выражениях, как х. *уауу ард* 'божий ард', *адæму ард* 'ард народа', *ард дæ байифæд* 'ард тебя да настигнет', *ард дæ фæдыл æфтыд фæуæд* 'ард тебя да преследует', *ард* понимается как «магическая» сила... ав. *aša-* (из \**arta-*) – один из важнейших культовых терминов Авесты, олицетворение 'небесного света', 'благодати', 'правды' и пр.: др. инд. *rtá-* 'священный' и пр.; сюда же относятся арм. *ard* в *ard-ar* 'правдивый', 'справедливый'... *rta-*, *arta-* представляет... один из дериватов корня *ar-* 'небо-свет-огонь'» [35, С. 61]. Очевидно, в осетинском понятии «ард» отложились общие для индоиранских и, шире, индоевропейских народов представления. «Сравнение древнеиндийских и древнеиранских памятников свидетельствует, что ещё до разделения индийских и иранских племён существовал культ Митры – божества договора... сложилось религиозное понятие Истины (авест. Аша, древнеперс. Арта, древнеинд. Рта)» [109, С. 7]. В Авесте одним из самых важных положений является «Аша Вахишта», «которое можно примерно передать так: «Лучший распорядок» или «Лучшая истина» [62, С. 40]. Все гимны Авесты заканчиваются фразой: «Истина – лучшее благо», «Молитву и хвалу, мощь и силу прошу Солнцу бессмертному, светлому, быстроконному. «Истинна – лучшее благо» (VI. 7) [1, С. 56]. Аше посвящен специальный

гимн – «Ард яшт». В Видевдаде «Аша персонифицировалась как божество Артавахишта (Лучшая Праведность) ...» [2, С. 156]. «Арта – это и название божества, сына Ахуры, и образ Духа огня, и функция этого божества – наилучшего распорядка, и самый распорядок, и справедливость, правдивость и благое поведение» [51, С. 64]. М. Бойс отмечает: «слово «аша» перевести трудно, различные понятия соответствуют ему в разных контекстах: «порядок» – там, где речь идет о вещественном мире, или же «истина», «справедливость», «праведность» – там, где говорится о нравственности» [52, С. 15]. Иранскому понятию аша/арта соответствует индийское *rta* – рита. «*Rita* – норма всего, что в мире истинно, этим законом приводятся в движение космические и жизненные силы, поддерживается космический и социальный порядок (на древние корни этого понятия указывает параллель в древнеиранской религии – *аша* или *арта*, моральный закон мироздания...) Соблюдение же этого закона обеспечивается правильным соблюдением обрядов» [132, С. 42]. Ведийское *rta*, в значении истина, передается через соблюдение «космического закона», Т. Я. Елизаренкова отмечает: «модель мира ария РВ ориентирована на космос. С ним все соотносится, и к нему все причастно. Жизнь человека сопряжена с космосом с помощью риты (*rtá-*) – закона круговращения вселенной, который универсален... Само слово *rtá-* морфологически является причастием от глагола *ar-* «приводить в движение», «двигаться». Об универсальном характере обозначаемого им понятия можно судить уже по тому кругу значений, который в нем объединен. Как прилагательное оно значит: «соответствующий», «подходящий», «правильный», «праведный»; как существительное: «закон» (круговращения вселенной), «порядок», «истина», «священный обряд», «жертвоприношение» [71, С. 453-457].

Как и в осетинской религии, где заед(ы) и дзуар(ы) являются олицетворением истины, порядка, проявляют себя как охранители правды, договора, боги Ригvedы наделены теми же функция-

ми, «...Митра и Варуна являются по преимуществу хранителями *rtá*... строгого Порядка во всех его проявлениях, так же как и всей совокупности понятий, центром которых является *rtá*...» [69. С. 43].

Осетинское понятие «ард», с нашей точки зрения, имеет единые корни, единую семантику с авестийскими понятиями «аша/ард» и ведийским «рита» (рта), соответственно, «ард» имеет значение клятва, договор, порядок, закон, правда, истина, и в этом смысле нарушение договора, клятвы, преступление, есть нарушение «ард(а)» – правды, порядка, общего закона существования жизни вселенной, которое следует восстановить, например, с помощью жертвоприношения. В своем значении «истина», «правда» «ард» семантически близко «уац» со значением «правда», «истина». Мы отмечали выше наличие в осетинской духовной традиции чаши Уацамонгæ, название которой, в данном контексте, следует понимать «указывающая» – амонгæ на «правду», «истину» – «уац». М. Гарданти замечает: «Уацамонгæ – небом указанная чаша, т. е. очередная чаша. За такой чашей очередной или рядовой гость говорит только одну чистую истину. Чаша с напитком ронг, пиво, илатон (æлутон) проходит по кругу. Тот, кто говорит с чашей в руке, должен говорить чистую правду. Все остальные должны молчать и слушать. Так проходит эта чаша от одного сидящего за круглым столом (фингæ) ко всем сидящим по очереди и дает им право говорить за столом» [60, С. 370]. В описании обряда Ардхæрд во время присяги судей (тæрхоны лæг) и ритуала побратимства, о которых мы говорили выше, также фигурирует бокал, из которого, по совершении молитвы, отпивают давшие клятву «ард». По нашему мнению, понятие «уац» проявляется как правда, истина, договор через понятие «ард» и обряд, ритуал, связанный с «ард», т. е. через действенный акт. Истинность высказывания-слова-уац подтверждается и утверждается действием-ритуалом-ард. Очевидно, одно из значений «ард(а)» – обряд, ритуал, в том числе как совокупность конкретных действий – «ардхæрын». В. Н.

Топоров анализирует семантические связи *rtá* в индоевропейских языках, в частности, с латинским «*ritus* ‘религиозный обряд’, ‘ритуал’, ‘церемониал богослужения’ (ср. *sacrificii ritus* у Тита Ливия), но и ‘установленная форма’, ‘принятый порядок’, ‘обычай’, ставшее почти универсальным техническим термином для обозначения ритуала, обряда... Вместе с тем вед. *ṛta* обозначает и сам *ṛ* и *t* у а л, включая и разные его аспекты – богослужение, жертвоприношение и т. п. Тем самым ритуал оказывается образом, отражающим весь этот мировой порядок, универсальный закон в целом. Это единство ритуала и космического закона, как и результаты его применения – мира, организованного Космоса, в частности, и человека, отраженное в языке, говорит очень о многом, и прежде всего о том высочайшем значении, которое придавалось ритуалу» [115, С. 25-26].

Из приведенного выше анализа можно заключить, что понятие «ард» в своей основе имеет смысл порядок, ритуал, правда, истина. Выявляя отношение ритуала к понятиям «истины», «правды», необходимо отметить связь ритуала с представлениями о свете. Во многих религиях, учениях свет имеет этическое значение истины, правды, добрых дел. Г. Узенер отмечает: «почитание света пронизывает все человеческое бытие. Основные черты этого культа являются общими для всех ветвей индоевропейской семьи народов... Еще глубже уходит преобразование наглядных представлений в понятия морали, истины и справедливости... Из основного представления следует, что любое священное действие, все, к чему боги небесные призываются в качестве помощников и свидетелей, могло быть исполнено только под ясным дневным небом... Клятва, святость которой основана на том, что всё видящие и всё знающие, карающие боги призываются в свидетели, могла изначально произноситься только под открытым небом. Собрание, куда сходились свободные мужчины, отцы семейств рода или племени, чтобы судить и рядить,

проходило в «священном кругу», под открытым небом... Это все простые, непосредственные представления; они возникают под воздействием неодолимой силы чувственных впечатлений – которые еще и для нас не утратили своего действия – и сами объединяются в единый замкнутый круг. В них бьет исконный, неиссякаемый источник религиозности и нравственности» [Цит. по 75, С. 115]. Осетинская традиция предполагает проведение религиозных обрядов именно под открытым небом, это условие, очевидно, вытекает из представлений о боге Хуцау, согласно которым: «Хуцау æхецæн цæрæн бунат исаккаг кодта æгас дуйней рохс. Дуйней рохси къабæзтæ – тухтæ æнцæ: арв, дунгæ, зæнхæ, дон æма зинг. Арв Хуцауи хæдзарæ æй, зæнхæ – е ‘рæнцайæн, æ тургъæ, е ‘взурæн, дунгæ – æ уод, æ рафецауæнтæ, æ хæтæндæнтæ, дон, зинг – æ сугъдæггæнæг, æ цард аразæг» [60, С. 389] (*Бог себе для пребывания (жизни) предназначил свет всей (целой) вселенной. Вселенского света родами (виды, ветви, ответвления) – силами являются (существуют): небо, ветер, земля, вода и огонь. Небо дом Бога, земля его опора, его двор, его начало; ветер – его душа, его проходы (место прохода), вместители его странствий; вода, огонь – его освящение (освятители, очистители), его жизни (существования создатели).* Осетинские представления о боге-свете имеют параллели с авестийскими воззрениями на природу Ахура-Мазды. «Древнейшие представления о связи Ахура-Мазды с солнцем (светом) прослеживаются в Авесте. В Ясна Ахура-Мазда многократно и вполне определённо ассоциируется со светом, про него говорится, что он «сотворён из света» [81, С. 40]. «Безграничный свет – согласно зороастрийской космологии, находящаяся за пределами видимого небесного свода область, царство Ахура Мазды» [2, С. 193]. В одном из гимнов говорится: ««Взывай, Заратуштра, к творению Мазды!» Внял Заратуштра словам моим: «Взываю я к свято-му миру, творению Ахура Мазды. К Земле, творению Ахуры, к воде, к святым деревьям. Взываю я к морю *Ворукаша*, К благо-

устроенным *Небесам*, к *бесконечному и верховному Свету*» [2, С. 269]. Воззрения ведийских ариев также схожи с осетинскими представлениями. «Упорядоченному дуальному миру соответствуют два класса персонажей: боги и люди (*devd-* или *amrta-*, – *martya-*). Основное название бога связано с понятием света – существительное *devd-* произведено от глагольного корня *div-ldyu-* «сверкать», «сиять» (ср. *dyduh* «небо», «день»; *diva* «днем»). Боги противопоставлены людям как бессмертные – смертным (корень *mag-* «умирать»)» [71, С. 461]. «Правда» в некотором смысле отождествляется со светом и является качеством бога. В Древней Греции «истина» и «свет» – это как бы соответствующие друг другу понятия; Аполлон властвует и здесь, и там, а за ним и прочие боги. И в этой области успешно трудилась просветительница Эллады в VI в., пифагорейская школа; самому учителю приписывается знаменательный ответ на вопрос: «Когда человек более всего уподобляется богу?» – «Когда он говорит правду»» [73, С. 106].

## 6. Свет в религиозных воззрениях осетин

Осетинское представление о «свете» (рухс) четко связано с понятиями о божественном, святом как в его трансцендентном, так и в его имманентном воплощении. Осетинские дзуар(ы) и зæд(ы) награждены эпитетом «рухс», что является определением самой природы, сущности дзуар(а). Например, в молитвах и гимнах к дзуар(ам) обращаются: «Йа рухс Уацилла!.. Дæ рухс гæрæхтагй нæ бахъахъхъæн... Дзывгъисы дзуар! Ацы хорз адаем де уазæг бакæ... æмæ сæм дæ рухс цæстæй ракас...» [9, С. 309] («О светлый Уацилла!... от своих светлых выстрелов (молний) нас храни (защити)... Дзывгъис(а) дзуар! Этих хороших (добрых) людей возьми под свое покровительство... и призри на них своим светлым (добрым) взором»). В гимнах Ригvedы к

богу Агни обращаются: «...О светлый, воссвети, когда зажгут (тебя)! Ты уселся в лоне закона. Ты уселся в лоне жертвенной пищи» [23, С. 23]. Агни представляется как блюститель установленного порядка: «О Агни, будет жить в мире, храня закон, рожденный в законе, (И) достигнет твоего широкого света, преданный богам, Тот смертный, кого ты (как) Варуна, единоклубный с Митрой, О бог, хранишь от беды, вызванной отречением» [23, С. 93].

Как мы указывали выше, Уац-Тутыр выступает хранителем правды, справедливости, он бич преступников, нечистых сил, его праздники символизируют начало весеннего возрождения, увеличение силы солнца, все это указывает на его «светлую» сущность. Данная характеристика роднит Уац-Тутыр(а) с греческим богом света Аполлоном, «Аполлона называли Ликейским, что, безусловно, характеризовало его не как бога света, а как бога волков. Вполне понятно, что пастухи звали о помощи и защите от волка – злейшего врага своих стад – к могущественному отвратителю зла» [94, С. 15]. Н.К. Тимофеева замечает: «многочисленные названия, образованные от *λυξ* греками классического периода, ассоциировались с волком или светом» [114, С. 98]. Следует отметить, что по всему миру в религиозно-мифологических представлениях «чрезвычайно широко распространена связь волка с солнцем. Она странным образом встречается в мифах и религиях различного происхождения» [95].

Представления о «свете», «истине», «правде» у осетин тесно связаны и переплетены с представлениями о загробной жизни человека. У осетин молитвенное пожелание покойному – «рухсаг у» (будь светел), само местопребывания мертвых именуется «Æцаг дуне», «Стыр дуне» (истинный мир; большой, великий мир), в отличие от мира живых, называемого «Мæнг дуне» (ложный, иллюзорный мир). Обитель мертвых мыслится как место истины, справедливости, а также как место воздаяния за земную жизнь.

Осетинские представления о потусторонней жизни наполнены солярной, «светлой» символикой в разных формах и проявлениях. Солнечный герой нартских кадæг(ов) Сослан совершает путешествие в страну мертвых. В одном из вариантов он (Созырыхъо) отправляется в путь на коне, выше мы говорили, что конь у иранских народов (и, шире, у индоевропейских) связывается с солярной символикой. В данном кадæг(е) конь героя погибает от стрел чертей, Сослан, по совету умирающего коня, снимает с него шкуру, набивает ее соломой и продолжает свой путь назад в мире живых [См., 16, С. 204]. Исследователи, в эпизоде смерти коня и создания из него чучела, видят упоминание об обычае посвящения, принесения коней в жертву, характерный для ираноязычных народов Евразии. Возвратившись из мира мертвых, Сослан женится на дочери солнца.

У осетин существовал обряд «бæхфæлдисын» (посвящение коня), совершавшийся на похоронах, на кладбище. Умершему мужчине посвящали снаряженного коня, на котором он должен отправиться в иной мир. Узды вкладывались в руки покойного, затем отрезали (или надрезали) ухо коня и клали в могилу. Очевидно истоки «бæхфæлдисын» имеют общие индоевропейские корни, и в частности скифский обычай заклания коня с покойником в могилу. Персидский царь «Камбиз, преемник Кира, установил, наряду с ежедневным жертвоприношением овец, ежесюточное приношение у гроба отца в честь его души в жертву коня как животного, посвященного солнцу...» [52, С. 66]. Относительно связи коня с солярными культами и одновременно погребальными обрядами, Ф. Кардини замечает: «одна ипостась его героическая, солярная. Другая – погребальная и хтоническая. В качестве действующего и со-действующего персонажа мифов с сотерической подоплекой его облик глубоко теллуричен’, связан с адскими силами, подземным оплодотворяющим могуществом. Сочетание двух ипостасей – солярной и хтонической – может показаться обескураживающим только на первый взгляд и толь-

ко тому, кто привык изучать подобные вопросы с дуалистической точки зрения. В действительности связь, существующая между смертью, апофеозом героя и воскресением из мертвых в таких верованиях, как, например, орфико-пифагорейские... помогает высветить «узел» символических определений коня: он и спутник в странствиях героя, и его помощник во время испытаний... и советчик, обладающий даром речи, и животное, которое необходимо пожертвовать усопшим и использовать как вожатого душ в загробном мире (и вновь перед нами психагогическая ориентация странствия), и обличье, принимаемое божеством, хотя позднее теофания 'и была сведена к божественной атрибутике» [75, С. 64]. В некоторых вариантах посвятительной речи обряда бæхфæлдисын, достойного коня для себя, покойный находит у Уастырджи, либо родственник умершего, с помощью самого Уастырджи, приводит коня для посвящения из его табуна [См., 21, С. 331]. В одной из версий сын Уастырджи погибает, после чего и был введен данный обычай самим зæд(ом): «Уастырджи бæхфæлдисын сфæтк кодта: «Хорз лæг мæ амард, хорз бæх ын агурын» [См., 21, С. 179]. (*Уастырджи ввел обычай посвящения коня: «Хороший человек у нас умер, хорошего коня для него ищут»*) [См., 21, С. 338].

Поминальные скачки (а также иные состязания в честь умерших) проводились в течение года. «В традиционном быту осетин отмечено несколько видов поминальных скачек и конных игр: «æмбойны дугъ», «стыр дугъ», «æлæм», «фырыскъæфæн» и «фиусудзæн». Первый вид скачек, как свидетельствует его название (досл. «скачки того же дня» – В. У.) производился в день погребения» [117, С. 78]. Пришедшие первыми получали подарки в виде личных вещей покойного или от лица ближайших родственников умершего. Отметим, что скачки приурочивались к поминальным обрядам в течение года, которые маркировали положение солнца на небосводе. Скачки «стыр дугъ» устраивались во время осенних поминок («фæззæджы стыр дугъ» – осенние

большие скачки), как мы указывали выше, второй элемент слова Уастырджи – стыр (большой), главный праздник дзуар(а) приходится на конец осени.

Скачки проходили либо по известному маршруту, либо по кругу, когда всадники делали три круга. В скачках по кругу, по нашему мнению, отчетливо проявляется солнечная символика обряда. С. С. Бессонова приводит сообщение Геродота о скифском обряде умерщвления 50 слуг юношей и 50 коней, через год после смерти царя, из которых делались чучела, выставляемые вокруг царского кургана. Исследовательница делает вывод: «этот обряд перекликается с обычаем объезда могилы умершего, известным, например, тюркоязычным народам Саяно-Алтая... Иордан сообщает о скачках всадников вокруг шатра с телом Атиллы... У современных народов Саяно-Алтая родственники объезжали могилу по ходу солнца сразу после погребения или через год. Этот обряд знаменовал окончательное переселение души умершего после годичного пребывания его в кургане в потусторонний мир... Именно для путешествия в загробный мир и предназначался, очевидно, эскорт из 50 всадников, «посылаемый» царю через год после смерти. Путешествие в мир предков понималось как вознесение вверх, к солнцу, как соединение с богами «солнечной» сущности умершего...» [50, С. 61]. На наш взгляд, осетинские скачки в честь умерших имеют подобную семантику, их назначение помочь усопшему достигнуть предназначенного места, принять новое качество – «рухсаг у».

Движение по кругу в обряде, как солнечная символика, мы можем отметить и в ритуале празднования Цыргъобау дзуар, посвященный Уацилла, праздник приходится на время летнего солнцестояния. Дзуар представляет собой небольшой курган со строением на вершине, во время празднования паломники три раза обходят по кругу дзуар.

Анализируя похоронные скачки древних пруссов, с раздачей победителям имущества покойного перед его сожжением,

которые имеют параллели и аналогию с осетинским обрядом, В. Н. Топоров отмечает: «нетрудно заметить, что приурочение мотива «опустошения» к пороговой ситуации для человека, который должен перейти из этого мира в тот, в новую жизнь, по сути дела, повторяет то, что характеризует и макрокосмический план: «опустошение» состава вселенной на стыке Старого и Нового года, связь с «первособытием», актом творения, чрезвычайно ответственное, «правильное» совершение ритуала с тем, чтобы достичь Нового года, нового счастья, новой жизни, но не в микрокосмическом плане, имеющем в виду прежде всего человека, а в более общем, всей вселенной касающемся макрокосмическом плане. Если это так, то естественно предположить, что состязание перед сожжением покойника как институциализированный вариант более общей идеи спора, поединка, борьбы не что иное как «микрокосмическое» соответствие того «макркосмического» поединка, который приурочивается к стыку Старого и Нового года в главном годовом празднике, где демиург борется со своим противником, носителем хаоса и смерти, и побеждает его, восстанавливая тем самым новую космическую организацию» [116, С. 548]. Мотив «перехода», изменения характерен для культов, так или иначе связанных с солнцем, выражается в календарных обрядах и ритуалах. В осетинских обрядах, посвященных главному осеннему празднику Уастырджи в с. Дзывгъис – Дзывгъисы дзуар, всадники демонстрировали навыки джигитовки, также здесь имела место игра, суть которой заключалась в том, что всадники должны были прорваться сквозь группу пешеходов в огражденное, специальное место для варки праздничного пива – бӕгӕныстон. Пешеходами пытались напугать лошадей, воспрепятствовать проникновению всадника в бӕгӕныстон, тот, кому это удавалось, получал по праву победителя выпить почетный бокал пива [См., 10, С. 36]. Состязания во время религиозных праздников входят в семантический круг жертвоприношения, что находит свое

отражение в индоевропейском языковом поле: «русск. диал. *молить* «совершать обряд жертвоприношения», осет. *molyn* «выигрывать (в игре, состязании)» [87, С. 345]. Осет. «*molun: muld* д. ‘выигрывать’ (в пари состязании, тяжбе, споре, в игре), ‘обыгрывать’» [32, С. 128-129].

Подобная обрядовая игра существовала у русских во время празднования масленицы. Здесь выстраивали из снега подобие городка с воротами, участники разделялись на две группы – пеших и конных, задача последних прорваться к городку. Пешие, пытаясь не допустить разрушения городка, всячески старались напугать лошадей, однако некоторым всадникам удавалось прорваться в городок, что и означало взять его. Затем следовало взаимное угощение участников игры [См., 101, С. 134].

Похоронные скачки, вышеописанные конные игры на праздник Уастырджи носят состязательный характер. Среди конных состязаний у осетин, отмечена игра «фырыскъæфæн», устраиваемая в день похорон. «После погребения, на ровной площадке за селом, за плетеной изгородью помещали барана (фыр)» [118, С. 133]. Согласно описанию В.К. Тотрова: «затем несколько всадников на полном скаку старались выхватить за рога барана, которого приносили, по нормам обычного права осетин, в жертву для поминального угощения в честь усопшего» [Цит. по 118, С. 134]. Выше мы указывали, что баран в представлениях иранских народов ассоциировался с солнцем, фарном.

В Осетии, при поражении молнией человека, по жребию выбираются трое молодых людей, которые срубают в лесу два тонких, прямых дерева, из них получают шесть, вкапываемые на месте удара молнии. Здесь же приносится жертва Уацилла – козленок или ягненок, по произнесении молитвы, голова и шкура жертвы навешиваются на шесть [См., 22, С. 172]. Примерно этот же обряд описывает Я. Рейнеггс, немецкий путешественник говорит об убитом молнией: «Если молния убивает кого-нибудь... то его считают святым. Собирается все племя умершего

и его труп хоронят как раз в том месте, где он лежит, празднуя его смерть в течение нескольких дней. Для этого убивают черного козла, набивают его шкуру и устанавливают на высоком деревянном шесте около могилы для того, чтобы продлить память об этом святом почитаемом человеке» [20, С. 102]. Похоронный обряд погибшей от удара молнии, описан Л. Штедером, выявляет некоторые особенности погребения. Пораженная молнией женщина была похоронена следующим образом: «...выложили четырехугольник из камней на возвышении в несколько фунтов, поставили гроб и заложили его кругом и сверху камнями, образовав возвышение в сажень высоты. Рядом с этой кучей камней воздвигли шест с натянутой козьей шкурой и головой» [21, С. 372]. У адыгов «если от молнии погибал человек, то адыги хоронили его на том же месте, где он был убит, праздновали это событие семь дней (если жертвой молнии было животное, то пировали три дня)» [86, С. 39].

О символике высоты, неба, святости, заключенной и предметно выражаемой в вертикальных ритуальных шестах, мы говорили выше. По нашему мнению, шкура и голова жертвенного животного (козла или барана, которые сами по себе есть олицетворение солнца, фарна) на шесте есть семантический эквивалент, широко распространенного среди индоевропейских народов и известного у осетин, солярного символа – столба с укрепленным колесом на вершине (использование данных символов в обрядах, посвященных Уацилла, наглядно показывают небесно-солнечный характер его культа и представлений). «Типологически к ним примыкают поминальные игры с использованием вертикально установленного столба и лазанье по нему. Имеется в виду *быран хыл*, разновидность *хъабахъ*, когда претендент на приз должен по гладко-выструганному столбу забраться наверх и снять прикрепленную там вещь. Смысл этой игры раскрывается посредством сопоставления с представлениями о путях и способах достижения «инога мира», существенная роль в кото-

рых принадлежит дереву, как средству переправы в рай» [117, С. 82]. Очевидно, в принесении в жертву козлов в обряде Арвдзæв и принесение в жертву барана в похоронном ритуале с предшествующим конным состязанием – фырыскаæфæн у осетин, следует видеть одно и то же поле религиозных представлений иранских (и, шире, индоевропейских) народов. «В идеологии древних иранцев козлам отводилась большая роль, в частности они тесно связаны с культом плодородия и хтоническими представлениями. В ведическом погребальном ритуале, козел, как и баран, выступает как жертвенное животное, призванное перевезти умершего на небо [Ригведа, X, 4.5]» [49, С. 30]. Обращает на себя внимание идентичность ритуального жертвоприношения в обрядах Уацилла, описанных выше, будь то его форма во время календарного праздника либо при молитве о ниспослании дождя, а также во время погребальной церемонии убитого молнией. (Уацилла связан с представлениями о загробной жизни через представления об отношении мертвых к земледельческой практике у осетин, однако, это тема отдельного исследования).

Согласно осетинскому похоронному обряду покойный должен быть предан земле до тех пор, пока солнце не начало клониться к закату. Явно умерший уходит в «страну мертвых» вместе с солнцем, его светом. У осетин существует понятие «мæрдты хур» (солнце мертвых), свет последних лучей солнца называется «Дыдзы хур», «Дыдзы хуры тынтæ ныздзæвын байдайынц хæхты бæрзæндтыл йæ ныгуылгæйæ. Æнæ дыдзы хуры тынтæ марды мæрдтæ сæхимæ нæ уадзынц» [39, С. 387] (*Лучи Дыдзы хур(а) (садящегося солнца) касаются вершин гор, когда оно закатывается. Без лучей дыдзы хур(а) (т. е. если солнце уже закатилось) мертвые не пускают к себе покойного*). Путь, по которому умерший отправляется в иной мир – «æцæг дуне», ассоциируется с движением солнца к закату по небосводу, как в приводимом Е. Г. Пчелиной обряде: «Еще в начале XX века в наиболее глухих ущельях Осетии впереди носилок с мертвецом

катали круглый плоский хлеб, диаметром до полуметра, называемый Соти и символизировавший Солнце мертвых (Мæрдты хур)» [Цит. по 127, 82]. К сожалению, мы не располагаем материалом, повествующем или объясняющем дальнейшее использование круглого хлеба в описываемом ритуале, однако сам факт применения именно хлеба в качестве символа солнца (а, например, не колеса), опосредует погребальную церемонию, а значит и представления, связанные с культом предков, с культом Уацилла, ибо зæд имеет ясно выраженную солнечную ипостась, он же «покровитель» хлебов, урожая.

Согласно сведениям Е. Г. Пчелиной, в обряде посвящения коня покойному, произносящий посвятительную речь говорит: «О бог богов! Дай мне доехать до ворот Барастыра до захода солнца... дай мне взглянуть на Солнце мертвых и войти по его лучам в страну мертвых». И взойдет на небе мæрдты хур, и покажется оно впереди тебя, указывая тебе дорогу» [Цит. по 127, С. 82]. Однако сам свет в «стране мертвых» не ассоциируется или не всегда связан с солнцем, или луной как источниками света на земле. В нартском кадаг(е) «О том, как нарт Сослан живым побывал в Стране мертвых» герой, достигнув озаренного светом места, «взглянул на небо, а на нем ни солнца, ни месяца» [17, С. 156]. Похожие воззрения о потустороннем мире имеются в зороастризме. В Авестийских писаниях на вопрос Заратуштры Ахура-Мазда отвечает: «...я, Ахура Мазда, после смерти проведу по мосту Чинват в обитель вечного блаженства праведников – царство Бесконечного Света и Амеша Спента» [103, С. 273].

По нашему мнению, возможно, здесь идет речь о свете божественном, существующем вне зависимости от сотворенных богом светил и существовавшем извечно, как мы отмечали выше, бог (Хуцау) пребывает в свете, а свет есть элемент всего. Подобное представление имеет место в осетинском эпосе Царциаты таурагътæ (легенды о царциата), в легенде «Царциаты равзæрд» (как появились царциата) о начальных временах

говорится: «Уæды заманы æхсæв æмæ бон нæ удыдысты. Иугæнзон рухс уыди дуне. Хур æмæ Мæй радыгай тавтой зæдты, дауджыты, уыдонны æмбæлтты» [29, С. 7] (*В те времена не было ночи и дня. Постоянным (безграничным, непрерывным) светом была вселенная. Солнце и луна по очереди согревали зæд(ов), дауæг(ов), их сотоварищей (друзей)*). Схожие воззрения на природу «божественного света» встречаются в зороастризме, во фрагарде 11 из Видевдата встречаем следующий наказ: «Должен ты пропеть очищающие слова... чисты звезды, луна, солнце и безграничный свет...»... *Безграничный свет* – согласно зороастрийской космологии, находящаяся за пределами видимого небесного свода область, царство Ахура Мазды» [2, С. 192, 193].

В приведенном выше кадæг(е) о нарте Сослане, мы видим обличенный в метафоры рассказ, который позволяет выявить значение понятия «уац» как «знания», «ведения». Сослан (Созырыко), отправившись на охоту за золотым оленем, попадает в замок к семи уæиг(ам) (великанам). Олень оказывается воспитанницей (хъан) уæиг(ов) дочерью солнца (хуры чызг), в некоторых вариантах ее зовут Ацырухс, она признает в нарте своего суженного (мой). Для женитьбы на Ацырухс герой должен отдать выкуп (ирæд) среди прочего и Азан-лист (Азан-сыф), растущий в стране мертвых\*. Сослан отправляется за Азан-листом, в стране мертвых он видит и узнает о месте пребывания покойников, о воздаянии за праведную и грешную земную жизнь, о том, как мертвые могут помогать или вредить живым. Вернувшись, Сослан женится на Ацырухс [См., 16, С. 198-205]. Ж. Дюемзиль, подвергая анализу имя дочери солнца, приходит к выводу: «второй слог, *ruhs*, и в самом деле означает «свет», первый же, элемент *ас(y)*, – не что иное, как измененное *was(y)* – , которое

---

\* Е. Б. Бесолва рассматривает вопрос определения «Аза-Балас» в нартском эпосе (См., Бесолова Е. Б. Аза-Балас – дерево мертвых и живых в осетинском нартовском эпосе // Ритмы истории: Сборник научных трудов. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2003. С. 166-177)

появляется в некоторых религиозных терминах, прежде всего в именах двух самых важных божеств народной мифологии осетин. Следовательно, *Wasgūxs*, *Acygūxs* – это если не «священный свет», то по меньшей мере «свет волшебный, сверхъестественный» [70, С. 111]. Следуя сюжету вышеприведенного *кадæг(а)*, мы можем говорить о значении «*уац*» как «знания», которым завладевает (женится на *Уацырухс*) *Сослан*, пройдя испытание. В образе дочери солнца, охраняемой *уæиг(ами)*, мы видим метафору – «свет знания» (*Уацырухс*), знания, полученного людьми (слушателями *кадæг(а)*) от *нарта*. «*Уац*» понятие полисемантическое и в данном *кадæг(е)* мы можем видеть его значения – «слово», через него мы узнаем – *уац* это еще и «весть» о «знании», становимся ведающими, знание есть «свет». Но это не просто знание смертного или то, которое человек может получить непосредственно, через личный опыт, это *знание откровения*, «свет божественный», «священное знание». Представления о загробном мире, о том, что ждет человека после смерти, являются важнейшими и главнейшими вопросами, на которые религия дает ответ. В этом смысле воззрения на природу смерти, о существовании после нее, составляют основу «священного знания» или откровения. Также в образе *Уацырухс* отражены распространенные по всему миру представления о *знании* как о *свете*, характерные, например, для религиозно-философских идей гностиков, развивавшихся под влиянием мистических учений, мифологических воззрений, античной философии. Один из последних античных философов *Прокл* (410/412–485 гг.) в своих гимнах обоснует мифологическую триаду: «основанная на умной светоносной демиургии (*Гелиос-Аполлон*), умном светоносном знании (*Афина*), умной светоносной красоте (*Афродита*), становится триадой повторяющихся гимнических восхвалений» [3, С. 43].

Вход в страну мертвых охраняет привратник *Аминон*, испытывающая души вопросами об их земной жизни. Страна мерт-

вых, у осетин, находится под властью Барастыр(а)\*, его называют Мæрдты Хицау (владелец, хозяин страны мертвых), по заслугам земной жизни он определяет место, которое займет умерший на том свете. Во власти Барастыр(а) отпустить мертвого на этот свет, или впустить живого в свою страну. Согласно народной этимологии его имя производят от «бар» – «воля» и «стыр» – «великий».

В. И. Абаев приводит форму *Barwastur* (диг.) [См., 35, С. 236], по нашему мнению, здесь мы имеем ту же форму, что и в слове *Wastyrgi*, *Barwastur* – *Wastyrgi*: *Bar-wac-stur* – *Wac-styr-gi* с непроизносимой либо слившейся *-w-* в иронском *Barastyr*, со слиянием *-c-* и *-s-* в *-s-*, как и в слове *Wastyrgi*. Данная возможная этимология – отражение недуального мышления, где нет распада космоса на отдельные части, мир мыслится во всем совокупном целом, во взаимосвязи, взаимопроникновении элементов друг в друга. В данной модели мира нет места «политеистическому» разложению, но, наоборот, все стремится к обоснованию себя как одно единое целое со всем.

Уастырджи является носителем света (самим светом), излучает и оживляет, т. е. возвращает героев и людей из царства мертвых. Страна Барастыр(а) наполнена светом или освещается солнцем и луной. Уастырджи, в мифоритуальной картине мира осетин, карает неправого, награждает за добродетель, также и Барастыр наказывает или воздаст за деяния при земной жизни. Как и Уастырджи, Барастыр владеет волшебной войлочной плетью, которой герой дигорской сказки «Крым-Саухал и его сын» превращает людей в животных за их несправедливые поступки [См., 19, С. 153-156]. В сказке «Бедняк и Барастур загробного мира» Барастыру принадлежат конь и две борзые (осет. егар) собаки [См., 19, С. 161-164]. В некоторых кадагах борзая собака сопровождает Уастырджи.

---

\* В религии ингушей владельцем загробного мира был Эштр (ср. Барастыр Эштр), в молитвах его также именуют Божий Эштр [См., 64, С. 62], в особых случаях ему приносят в жертву белого барана [См., 64, С. 78].

Уастырджи в мифологии осетин, в представлениях о брачной связи неба-солнца и земли-воды (Дзерассы), о чем говорилось выше, в качестве персонификации неба-солнца проявляется как отец всего сущего, что характерно для архаического сознания. Уастырджи является отцом Шатаны – центрального образа Нартского эпоса, вокруг которого строятся основные сюжеты. В образе Барастыр(а) мы встречаем упоминание о его отцовской либо покровительствующей функции. В кадæг(е) нартского эпоса о безымянном сыне Уырызмæг(а) мальчик случайно погибает от рук самого Уырызмæг(а), «лæппуйæн йæ буар Донбеттыртæ йæ сьджытыл сæмбæлын кодтой, йæ уд та атахти мæрдты бæстæм, æмæ уыцы ран Барастыры уæрагыл уыди йæ бадæн» [15, С. 39] (См., также 89, С. 205). *(Тело мальчика Донбеттыры в земле похоронили, а душа его улетела в страну мертвых, и там, на колене Барастыра, было ее место (для сидения))*. Место нахождения души – на колене Барастыр(а), на наш взгляд, отражение архаических представлений (широко распространенных в частности у индоевропейских народов), согласно которым коленам приписывалась связь с порождением, признанием родства, что зафиксировано во многих языках, например, русское колено – колено (род), поколение (подробнее см., 96, С. 183-191). В коленах находилась некая жизненная энергия, нарт Сослан погибает после того, как Балсагово колесо перерубило ему колени – единственное уязвимое место его закаленного стального тела. В осетинском обряде примирения кровников, просящие со стороны убийцы становились на колени с обнаженными головами. В некоторых случаях убийца, стоя на коленах, касался губами обнаженной груди матери убитого, после чего считался ее сыном и нес сыновьи обязанности. «Если коленам приписывалась особая святость какместилищу жизни, молящие опускались на колени не только затем, чтобы оказаться ниже того, к кому они взывали, но и чтобы унижить свои колени» [96, С. 190].

Связь или отождествление владетеля, повелителя страны мертвых с «богами» неба, солнца существует в религиях и ми-

фологиях различных народов, где, например, верховный бог может в одной из своих ипостасей представляться также и повелителем загробного мира. «Эрлик в мифологии монгольских народов и саяноалтайских тюрок владыка царства мертвых, верховный судья в загробном мире... демиург... Имя восходит к древнеуйгурскому Эркиг каган («могучий государь») – эпитету владыки буддийского ада Ямы... Как правило, царство Эрлика расположено под землей. Однако иногда «тот свет» локализуется где-то в стороне от мира живых (например, у калмыков на западе), беспредельно далеко от него или как бы в ином измерении. По одному из тувинских поверий, Эрлик входит в число небесных богов... называют Эрлика *тенгри* (небо – М. Х.) и в одном монгольском шаманском призывании. Небесная локализации Эрлика, возможно, имеет давние корни... и обусловлена тем, что Эрлик наделен функциями демиурга» [91, С. 667]. Греческий Аид владыка царства мертвых брат Зевса и Посейдона, они сообща владеют землей и Олимпом – горой богов. «В греческой мифологии олимпийского периода Аид является второстепенным божеством. Он выступает как ипостась Зевса, недаром Зевс именуется Хтонием – «подземным» и «спускающимся вниз» [90, С. 51]. В. Буркерт отмечает: «... чаще всего встречается имя «хтонического Зевса» – отцу и повелителю небес, таким образом, противостоял его подземный двойник. «Другой Зевс», «Зевс мертвых», могло быть просто вторым, знаковым именем Аида; однако, именно с ним связывали рост растений: сеятель молился «подземному Зевсу и чистой Деметре», «для плодов» приносилась жертва «хтоническому Зевсу и хтонической Земле» [54, С. 352]. Вершителями суда над мертвыми в греческой мифологии являются сыновья Зевса Минос (ср. осет. Аминон), Эак, Радаманф.

В кадаг(е) о безымянном сыне Уырызмæг(а) мальчик, вернувшийся с «того света», встречает женщину мать своего врага, которая заклинает мальчика не причинять вреда ее сыну.

«Чтобы быть уверенной в [мальчике], [женщина] дала ему свою грудь» [17, С. 54]. Когда сын женщины настигает мальчика, мальчик упрасивает его: « да хорзæхæй, ныуадз ма, да ма-димаæ æрдхорд стæм» [16, С. 55]. (*сделай милость, оставь меня, мы с твоей матерью связаны клятвой – æрдхорд*). Как видно, понятие «æрдхорд», о котором говорилось выше, есть также клятвенное выражение искусственного родства между некровными матерью и сыном через особый обряд.

В указанном выше кадаг(е), пребывающий в стране мертвых, безымянный сын Уырызмæг(а) печалится от того, что ему не делают поминок, он упрасивает Барастыр(а) отпустить его в мир живых, где мальчик находит своего отца, отправляется с ним в поход (набег). Из похода они возвращаются со стадом, мальчик делит скот на три части, все три отдает Уырызмæг(у) и открывает ему, что он его сын, просит отца справиться по нему поминки из скота приведенного ими. С последними лучами солнца (дыдзы хур) мальчик возвращается в страну мертвых, приведя с собой белого быка, которого дарит Барастыр(у). В сказке «Бедняк и Барастур загробного мира» сам Барастыр предстает как труп человека, которого главный герой хоронит в кургане. В награду за этот праведный поступок Барастыр помогает герою преодолеть ряд испытаний, после чего открывает ему, кто он есть и просит героя: «...заколи рыжего барана, которого я откармливал семь лет, предварительно посвятив его мне» [19, С. 161-164].

Указание в кадаг(е) на подарок белого быка Барастыр(у), свидетельствует о связи повелителя загробного мира осетин с солнечно-небесной ипостасью, атрибутом, выражением, персонафикацией которой, в зооморфной форме является бык. Подобные представления мы встречаем во многих мифологиях и религиозно-ритуальной практике. Как мы указывали выше, Уацилл(е) приносится посвященный в жертву бык (нывонд гал). Осенний праздник Уастырджи начинается с «Галæргæвдæн» (букв. резание быка). Бык приносился в жертву Зевсу, который в

греческой мифологии, помимо прочего, принимает образ быка. Дионис – умирающий и воскресающий бог плодоносящих сил земли олицетворялся в быке, которого приносили в жертву, второе имя Диониса – Таврос означает бык. Римляне посвящали быка в жертву громовержцу – богу неба Юпитеру. В хурритской мифологии бог грозы имел двух быков: Хурри (утро) и Серри (вечер). Восточные славяне приносили в жертву быка, посвященного Перуну – богу-громовержцу. Этот обряд перешел на почитание русскими христианами св. Ильи, в некоторых областях России до недавнего времени на празднование дня св. Ильи у церкви приносился в жертву бык.

Ведийский (индийский) Индра – «бог» грома и молний, воплощающий в себе военную функцию, а также мужскую силу, порождающий солнце и небо, в гимне, обращенном к нему, именуется: «Бык-небо да усилит тебя, быка! Бык, ты едешь на паре буланых быков. Ты наш бык с колесницей-быком, о прекрасногубый. О обладатель бычьей силы духа, как бык, о громовержец, поддержи (нас) в бою!» V, 36 [23, С. 38]. Скандинавский Тор (Донар) бог грома и плодородия, что роднит его с Уацилла, изображался в образе быка. В гимне греческому богу света и солнца Аполлону отражены ритуалы жертвоприношения быков: «Из года в год обновлять торжества, при которых обильно, – О владыка! – быки на помост припадают кровавый» [3, С. 147]. Эти и другие многочисленные примеры, которые за неимением места мы здесь опустим, говорят об иерофании в образе быка (отражении в нем) явлений, связанных с небесно-солнечной сферой и отражением их в религиозных представлениях, мифах и ритуалах.

В обряде похорон убитой молнией, описанном Л. Штедером, о нем мы говорили выше, покойная была положена в гроб, «на 8-й день ее положили в новую арбу, которую должна была везти пара быков с белыми пятнами... им позволили идти, куда они хотели; там, где они сами останутся, и должна была быть

похоронена убитая» [21, С. 373]. «Аналогично в древнеиндийской религии – умершего везли на повозке, в которую должна была быть запряжена пара быков (Атхарваведа, II, 56)» [2, С. 160]. М. Туганов, приводя описание данного обряда, сообщает: «Вокруг убитого молнией кинжалом на земле очерчивался круг, за черту которого никому нельзя было переступить. Все ближайшее взрослое население... полностью высыпало на место происшествия с песнями, с музыкальными инструментами и, образуя попарно огромный круг, обходило покойника три раза... Смерть пораженного молнией в народе считалась особой милостью неба, и оплакивать покойника ни в коем случае не полагалось... Вокруг... могилы, диаметром в десять метров, делалась небольшая ограда... с этого момента для всего рода, откуда происходил покойник, место это считалось священным. Тут же сажали молодые деревья, которые в течение времени разрастались в целую рощу. Ежегодно родственники убитого молнией на это место должны были приводить жертвенных быков или баранов. Резали их, варили, устраивали пиршество – куывд, а не хист (поминки), чтобы показать радость, а не печаль по поводу того, что покойник убит молнией и умер необыкновенной смертью» [Цит. по 125, С. 220]. Как видно из данного вида погребения, он наполнен небесно-солнечной символикой – это и применение повозки, запряженной быками, выстраивание ограды по кругу, обход покойника по кругу. Круг – символ солнца, катящегося по небу, символ вечности и в данном случае он связан с (или отнесен к) представлениями об Уацилла. Круг, в его отмеченной семантике, мы встречаем и в обычной погребальной обрядности осетин, например выстраивание круга из женщин плакальщиц, в центре которого находился гроб с покойным.

Похоронно-поминальная обрядность осетин имеет солярную семантику. В могилу, покойного кладут лицом к востоку, намогильный памятник – цырт устанавливается у ног, на самом памятнике чаще высекались солярные символы крест (осет. дзуар),

круг в различных вариантах. Осетинский склеп (зæппадз) имел окно-лаз для вноса покойников с восточной стороны, также на склепах встречаются солярные символы, изображения солнца. Как, например, на гробнице персидского царя Кира «над входом вырезано изображение солнца – символа бессмертия в лучезарном раю» [52, С. 66]. Выше мы указывали на наличие сармато-аланских храмов с крестообразной планировкой, одной из функций данных сооружений было место погребения. «В памятниках прослеживается преемственность с погребальными постройками и они, имея явную связь с культом Солнца и предков, продолжают традицию храмов-мавзолеев» [113, С. 130]. Очевидно, здесь мы имеем дело с общеарийскими представлениями.

Поминки в день похорон – хист имеют форму жертвоприношения с соблюдением правил куывд(а) – молитвы, застолье также имеет форму ритуально-престижной трапезы. Однако, в отличие от куывд(а), шея жертвенного быка кладется слева, а не справа, трапезу ведут двое, а не трое старших. Количество «тостов» – рагъ четное (четыре или шесть), первый посвящен богу – *Хуцау*. На поминальном столе кладут два, а не три пирога – верхний из которых символизирует небо-Хуцау, средний солнце, нижний землю. В случае поминок отсутствует средний пирог – солнце, так как на земле солнце для покойного закатилось [См., 39, С. 246; 117, С. 121].

Среди поминальных обрядов, справляемых в течение года, существуют такие, которые напрямую выражают идею соединения покойного с небом и солнцем. «*Хурма цауаггаг* (букв. предназначенное для восходящего к солнцу – М. Х.) – поминальный обряд в первую субботу после похорон. Среди яств готовили фигурные хлеба с изображением солнца, луны, звезд, лестницы. В молитве старшего отмечалось, что все это – дорожное довольство для души покойника на пути к небу и небесным светилам, а лестница – для беспрепятственного вознесения души покойника к небесам» [127, С. 314]. Мы отмечали выше среди годичных

поминок фæззæджы стыр хист (большие осенние поминки), во время которого совершались скачки стыр дугъ (большие скачки), также во время этих поминок «испекался большой пирог – гуыдын, который катали с высокой горки; кто первым ловил его, тот и уносил домой» [127, С. 315]. По нашему мнению, катание пирога, в данном обряде, имеет ту же семантику, что и катание колеса в обрядах во время летнего солнцестояния и зимнего солнцеворота, распространенных, в частности у индоевропейских народов, где колесо (часто его зажигали) символ солнца. Следует сравнить данный осетинский обряд с похоронным обрядом, приведенном Е. Г. Пчелиной, когда впереди носилок с покойным катили круглый хлеб, о чем мы говорили выше. Подобная семантика в поминальном обряде говорит о едином измерении обоих миров в сознании осетин, о недUALности этого сознания, о небесно-солнечном характере потустороннего мира в представлениях осетин. Данные представления отражены и в кадæг(ах), «большое место в эпосе занимают поминальные обряды, подчеркивающие целостность мироздания и теснейшую связь между мирами – живых и мертвых» [85, С. 17].

На примерах религиозного мировоззрения почерпнутых из иных (частью родственных) религий, мы можем предположить, или высказать мнение о едином корне представлений связывающих Уастырджи и Барастыр(а). Как Зевс – отец богов и людей «...его имя чисто индоевропейского происхождения и означает «светлое небо»...» [90, С. 463], в тоже время связан или выступает в одной из своих ипостасей как владыка загробного мира. Те же воззрения отражают «...возможность появления на локальных святилищах манси Куль-отыра, владыки подземного мира, обращение алтайцев к Эрлику «отец наш» [106, С. 32]. Таким образом, это мировоззрение, с нашей точки зрения, отразилось в имени Barwastur (Барастыр), содержащее в себе слово-понятие «уац». Это с одной стороны есть выражение недUALного сознания, с другой показатель всеобъемлющего, всепроникающего и

объединяющего в себе все стороны, аспекты бытия, передающиеся через понятие «уац», что должно отразиться и в именах, а точнее в понятиях, из которых состоят имена заэд(ов), персонафицирующих и деифицирующих собой явления, представления, образы в мировоззрении.

## 6.1. Культ предков в морально-ценностных идеологемах

Культ предков у осетин (или, собственно, представления о загробном мире) связан с воззрениями на природу «правды», «истины», передающимися понятиями «уац» и «ард». Как мы отмечали выше, принесение клятв, присяги, обряды побратимства проходили у дзуар(ов) – святилищ, у домашнего очага; бог, дзуар(ы), заэд(ы) призываются в свидетели. Осетинские клятвенные формулы: «Хуыцау, дау ардыстæн!» – «Клянусь тобой, бог»; «Хуыцауæй дын ард хæрын!» – «Клянусь тебе (именем) богом!»; «Хуыцау ме ’вдисæн» – «Бог мне свидетель»; «Мæ Хуцауыстæн!» – «Клянусь своим богом!»; «Уастырджистæн!» – «Клянусь Уастырджи!» и др [См., 124, С. 63-87]. Сакральным смыслом также отмечено отношение к местам упокоения предков. «Осетины дорожат семейными и родовыми усыпальницами. Название тем и другим *запацы* (заппадз – М. Х) В представлениях народа могилы предков считаются священными местами» [77, С. 92]. По свидетельству К. Коха: «...обе договаривающие стороны, отправляются на могилу, и тот, который дает клятву, призывает душу покойника в свидетели. Если он нарушает клятву, то клятвопреступник обязывается прислуживать навеки вызванной душе» [20, С. 270]. Л. А. Чибиров отмечает: «Оскорбление могилы предка приравнивалось к оскорблению семейной святыни – домашнего очага. На могилах предков давались самые суровые клятвы, и

нанесенное им оскорбление можно было смыть только кровью... При судебных разбирательствах по адатам предков самой безошибочной мерой выявления виновников было убийство нечистых животных на родовом кладбище, осквернение могил предков» [127, С. 321]. Выше мы говорили о заключении договора согласно обычному праву осетин, при котором соглашение скрепляется рукопожатием с заверением: «даю тебе мою божью руку» – хуцауыкъух. При разбирательствах преступлений обычное право осетин предполагает подобную процедуру с привлечением имен предков, по сведениям Г. Шанаева, «для этого потерпевший публично подходит к заподозренному в преступлении лицу и требует, чтобы он протянул «руку правдивую» такого-то из его покойников (произносится и имя его). На это обвиняемый протягивает ему руку и говорит: «Вот тебе правдивая рука покойника» [Цит. по 127, С. 310]. По свидетельству А. М. Шёгрена у осетин в лауызгъанън – день поминовения мертвых «самые тяжелые клятвы считаются данные в лаус-ганан, в очищении себя по подозрению в воровстве или убийстве. Этот день считается столь важным, что все сомнительные, нерешенные дела откладывают до лаус-ганана, тогда все объясняется, и почти не было примера, чтобы действительно виновный не признался, если на него указывают; напротив, виноват ли он или нет, но если уличаемый присягает в своей невинности, то освобождается от всякого подозрения» [132, С. 65-66]. Как мы видим, в выявлении «правды», «истины» предки, их могилы несут ту же функцию, что и святилища – дзуар(ы). Подобное отношение к могилам, усыпальницам предков, характерно для многих народов и, в частности, иранских народов Евразии, у коих курганы использовались в качестве святилищ, более того, существующие «примеры иллюстрируют, что функционирующий погребальный памятник использовался не только в качестве святилища, но и наоборот, со временем святилища использовались для погребальных целей» [97, С. 11].

## 7. Определение зед в системе архе

Уац-Тутыр, Уацилла, Уастырджи предстают в качестве культурных героев, помощников людей, отвечающих их ожиданиям и чаяниям. Об Уац-Тутыр(е) говорится: «Тотур адәймаги дзәбәхдзинадәбәл зелуй Хуцауи рази. Табу Уас-Тотурән!.. Е Фәлвәрай фонси хатт гьәддон сирдтәй гьәуай кәнуй, фиййаутән, әнә уингәй, әмбалеуәггәнгәй, Хуцауи хәдзари цәруй. Уас-Тотур адәймагән ә бони игурд галтә әрмахур искодта әма сә готони рацәун кодта. Сирдтә, адәймаги сау фонси әзнәгтә Уас-Тотурәй цәстә хезунцә: уомәй син барә ләвәрд ку нә уа, уәд сәком баст әй. Уас-Тотур, нә фонс – де ‘уазәг, берәгьи ком сәмә баст дарә, ма сәмә ‘й байхалә. Сугьдәг Уәларвон Тотур мәгур косәг ләги фиййау әй, ә кувдтаг цәхгун кьеретәй әй. Цубур думәггаг, бәгьәнбад, ә фадгутә хәрдмә тухт, уотемәй, әнә әринцойнәгәнгәй, мәгур адәми фәдбәл зелуй» [60, С. 400]. *(Тотур хлопочет перед Богом о благе для людей. Слава Уас-Тотуру!... Он охраняет скот Фалвара от диких зверей, не проявляя себя, помогает пастухам (букв. является товарищем пастухов), пребывает (букв. живет) в доме Бога. Уас-Тотур, в свой день (в день праздника Тотурта) рожденных волов, приручил и впряг их в плуг для (блага) человека. Звери, враги домашних животных, боятся глаза (т. е. попасться на глаза) Уас-Тотура: если им не будет дано разрешение от него, то челюсти (рты) их бывают связаны. Уас-Тотур, скот наш – твой гость! – держи связанными челюсти волков и не развязывай их к ним. Святой (Пречистый) Небесный Тотур является пастухом бедного рабочего человека, его приношение состоит из соленых пирогов. С короткими лапами, босоногий, с закатанными штанинами, в таком виде без устали хлопочет вслед бедных людей).* В гимне «Уасгергий зар» изәды и дауаги, собравшись, сотворили плуг, в который пробовали запрягать различных животных, но они не подходили для человека, после чего был сотворен плуг

из материалов Тутыр(а), в плуг запрягли двух черных быков с белыми пятнами. Уацилла был погонщиком быков, Уастырджи плугарем, Бурхор-Али сеятелем\*. Подобные гимны существуют в различных вариантах, однако они однотипны смысл их содержания – показать как возникло то или иное культурно-хозяйственное явление, метафизику культуры как таковой, которая в мировоззрении осетин восходит через призму отношений (здесь мы имеем в виду совокупность духовной жизни осетин,

---

\* УАСЕРГИЙ ЗАР

«Изадгæ, 'даугутæ æрæмбурд æнца,  
Готон кæнун сæ зарди æрæфтудтонца,  
Дæсни арæзт æй скодтонца,  
Хутæ 'йб æл сефтигътонца  
Æмæ 'й пихсæмæ фæххастонца  
Æмæ сæ исуæгъдæ кодтонца:  
– Атæ адæмæн нæ бæззунца,  
Уæд Къæлорбимæ бацудæнца  
Æма сæгтæ ракодтонца  
Æма сæ рауагътонца:  
– Атæ дæр нæ бæззунца.  
Цæй, æнгдар арæзт искæнæн.  
Нæуагæй готон кæнун райдæдтонца,  
Тотури конд – æ фæйнаг,  
Тотури конд – æ гинон,  
Тотури конд – е 'фсондз,  
Æ цуппар тæбинги дæр.  
Нур имæ дууæ сау гали æркодтонца  
Уорс дзухтæ 'ма орс сиутæ.  
Уонæн сæ галдзоргутæ уодзæнæнца  
Сугъзарийнаг гоцора битдзеутæ.  
Уонæн æфцæги Уацилла сæ сæрбæл хуæцæг,  
Уасерги ба – сæ готондар,  
Борхуар Али ба – сæ мугагтау.  
Даргъауæдзæй фæтæн хумтæ æркодтонца.  
Еци анз уохæн хуартæ æрзадæй.  
Æма сæ сæрбæл уæрдун зилдæй,  
Сæ буни ба уæрццагъзта,  
Сæ уоргæс ба мæхæл кодта,  
Сæ бæкъуæл ба гонти дзаг,  
Еци æнз уæхæн хуартæ æрзадæй!!!  
Аци анз дæр Хуцау уотæ æрцаун кæнæд!!!» [9, С. 272].

включая обрядность) зæд, дзуар к абсолюту – богу. Осетинские обрядовые, трудовые песни, гимны описывают возникновение земледелия либо помощь зæд(ов) людям в тонах мотива «золотого века», содержат типичное пожелание, направленное на воспроизводство той изначальной благодати: «...у них в тот год такой хлеб уродился, что по нему арба катилась, в тот год у них были переполненные столы, переполненные бокалы! Какой хлеб у них уродился в том году, Пусть поможет им Бог /и теперь/ вырастить такой же!» [21, С. 227]. В этом смысле обычные, казалось бы, вещи, предметы, хозяйственные дела имеют божественное происхождение, начало, прасобытие, а значит сакральную основу, подоплеку, следовательно, их предназначение и/или результат также должен быть сакрализован и быть явлен в акте благодарения, в чем, собственно, и есть смысл большинства календарных праздников осетин, как это выражено в молитве: «Быдыры зæдтæ! Уалдзæг нæ хидкалгæйæ цы нæмыг аппаратæм, уыдон фæззæг чындзæхсæвты æмæ куывдтæн куыд бахардз уой, уыцы арфæ ракæнут!» [9, С. 307]. (*Зæд(ы) равнин! Дайте нам такое благословение, чтобы то зерно, которое мы, проливая пот, бросим (в землю) весной, его мы осенью использовали для свадеб и куывд(ов)*).

Таким образом, здесь в мировоззрении осетин мы видим модель, показывающую взаимосвязь божественного и человеческого, проникновение, наполнение и растворение божественного в обыденной жизни осетина. Ведь земная вещь или использование этой вещи – орудие труда – труд имеют свой небесный священный праобраз. Навыки использования вещи это дар бога в помощь человеку. Сами орудия труда и способ их использования создаются, сообщаются человеку, это сообщение передается понятием «уац», являющимся содержанием имен, а следовательно, сущности зæд(ов). Для данной картины мира осетин типична недифференцированность в характере ритуала будь он бытовой, производственный, общественный – он всегда религиозный.

Самым непосредственным вещным символом, сакрализирующим пространство обитания осетина, является надочажная цепь «Сафайы рæхыс». Она также первоначально изготовлена зæд(ом) Сафа, имеет свой божественный праобраз. В своей семантике цепь несет символ мирового дерева, мотив соединения земли и неба, как в обрядах с использованием шестов, столбов, а также мотив собирания. Собственно, Сафа – зæд есть носитель функции минæвар – посредник, в одной из молитв, посвященной Уастырджи, к нему обращаются: «Сафа, уæла Сафа, табу дæ хуарзæнхæй, ду Хуцаумæ цæуæг дæ æма нин нæ кувд дæ хæццæ фæххæссæ, хуарздзийнадæй си махæй ка феронх æй, – дæхуæдаг æй бафтауæ, барст æма æй æхцæуæнæй райсун кæнæ, Хуцауæй хуарздзийнадæй ци æрхæссай, гъе, уомæй ба махæн дæр бахай кæнæ» [7, С. 568]. *(Сафа, высокий Сафа, милости просим (пожалуйста), ты к богу ходящий и нашу молитву с собой отнеси (возьми), блага (добродетели), что нами упущено (забыто), сам добавь (к молитве), в лучшем виде и угодным сделав, доставь, от бога блага (добродетели), которые принесешь, ими и нас одари).* Имея свое божественное происхождение, цепь, сакрализуя пространство жилища, сакрализует межличностные отношения между членами семьи, рода, а в некоторых случаях и, шире, между людьми вообще, например, в случае принесения присяги – ард, о чем мы говорили выше. Эти отношения являются одной из форм договора, что входит в семантику понятия «уац».

В обрядовой праздничной практике осетин, посвященной бæрæгбон, однако, мы наблюдаем скудность или вообще отсутствие вещи, имеющей в ритуале непреходящее значение, мы можем отметить чашу Уацамонга и ритуальный стол фынг, остальные рукотворные вещи, предметы используемые в ритуале или имеющие сакральный смысл, имеют временное и/или поместное значение, используются в качестве символов, тропов. Осетинский кывд – обряд-молитва имеет в себе примат слова, можно сказать, он сосредоточен вокруг молитвы. Сама молитва-слово

вершина или квинтэссенция ритуала-жертвоприношения, ритуал как действенный акт, отмечен мотивом собирания и вовлечения участников, где каждый занимает предписанное ему обычаем место, осетинский ритуал предполагает активное участие в нем всех вовлеченных.

Любое ритуальное действие у осетин начинается с молитвы (куывд), в которой всегда первым славится бог – он источник. Можно сказать, осетинская молитва, есть передающаяся в словах, схема начала и его творения, графически это мандала круг и точка-центр-начало то, что отражено в круглом ритуальном пироге\*. Отсутствие вещи, предметов в осетинском ритуале, суть выражение в мировоззрении осетин трансцендентного бога, отсутствие вещи это признак его трансцендентности. Вещь, предметы, имеющие сакральный смысл, применяемые в обрядах, так или иначе, в разной степени связаны с образом божества, ее назначение придать, до некоторой степени, этот образ, сделать его более доступным, более конкретным и предметным, что привязывает или дает субъективное определение богу, делает его личностным и наделяет его качественными, личностными характеристиками и характерными атрибутами. К иным воззрениям следует отнести отсутствие каких-либо изображений в осетинском культе, вероятно, эта идеология восходит к индоевропейскому мировоззрению, например, хотя греческую культуру и называют «храмовой культурой», «...греки сами развили теорию, согласно которой чистое, исконное почитание богов предполагает отсутствие каких бы то ни было изображений. Действительно, главнейшие божества микенской эпохи, Зевс и Посейдон, кое-где еще и в классическую эпоху не имели культовых изображений и храмов. Возможно, что индоевропейцы вообще не использовали никаких изображений богов» [54, С. 158, 159]. Использование вещей, предметов, изображений в религи-

---

\* Этот вопрос рассматривает В. С. Газданова в работе «Символика ритуальной пищи осетин» / <http://ossethnos.ru/custom/207-simvolika-ritualnoy-pischi-osetin.html>

озном культе вводит в идейно-психологическую зависимость от самих вещей, в которых человек видит естественное продолжение своего или коллективного «я», что ведет к деперсонализации личности и, наоборот, наделению личностными качествами вещей. «Личность оказывалась ограбленной тогда, когда человек терял все свои вещи. В особенности тяжело было терять своих идолов. Морально человек (или народ) оказывался совершенно раздавленным, и потому его легче было обратить в рабство. Социальная ценность и значимость человека без вещей, терялась, пропадала, и человек, становясь никем, был готов к рабскому положению» [53].

Осетинское традиционное мировоззрение предполагает трансляцию, самой традиции, включая религиозные воззрения, путем устной передачи, а не посредством зрительных эффектов (или аффектов) – изображений, литургий, манипуляций сакральными предметами и т. п. Слово в трансляции узловых моментов осетинского мировоззрения имеет в некотором смысле субстанциональное значение, эта трансляция, какую бы форму она не принимала (помимо обряда и в самом обряде): рассказ, сообщение, весть, молитва, проповедь, в осетинском предается понятием «уац» и его семантическими эквивалентами.

Имя, наречение бога также служит конкретизации бога, наделению его характеристиками и формами\*. Осетинское слово «Хуцау» передает понятие бог, но это понятие присуще только

---

\* Для архаического сознания назвать что-либо, дать ему имя, значит познать смысл вещи, явления. Называние имен богов, демонов в магических обрядах имело целью воздействовать или подчинить себе называемых, знание имен давало власть над высшими силами. В одном из египетских мифов (1300 г. до н. э.) бога солнца Ра ужалила змея, чтобы вылечить его своим заклинанием Исида заставила Ра шепнуть на ухо свое имя, которое кроме нее никто не услышал. После чего Исида говорит о себе: «...я владычица мира... сам Ра во власти моей!» [11, С. 93]. В различных египетских текстах о Ра говорится, что он «тот, имя которого не известно» – этот эпитет применялся к верховному богу лишь потому, что он не был подвластен магии» [40, С. 108]. Очевидно, к этим представлениям следует отнести запрет на произношение имени бога «всуде», содержащийся в одной из десяти библейских заповедей (См. Исх. 20, 7).

ему одному. Ничто другое не может быть названо «Хуцау» (бог). Отсутствие или неприлагаемость имен к понятию «Хуцау» — показатель его трансцендентности и показатель высокой степени развития абстрактного мышления у носителей данной культуры. Невыразимость трансцендентного бога в осетинской религиозной традиции говорит о его универсализме. Бог, не имеющий имен, вещей-атрибутов (фетишей), которые творят, определяют и связывают образ с определенной эпохой (следовательно, добавляют историзм в представления о божестве), культурой, языком, отражающие в себе качества для них характерные, является в осетинском мировоззрении универсальным и всеохватывающим.

Трансцендентный бог, не имеющий никаких осязаемых характеристик, проявляет себя через имманентных зæд(ов) – «Хуцауы къабæзтæ». Имманентные зæд(ы) имеют образы и формы. Однако в осетинской культуре они имеют только мыслимый, воспроизводимый в сознании человека образ и не имеют каких-либо вещных выражений, спекулятивной символики, что также показатель развития абстрактного мышления. Имманентность зæд(ов) говорит также о всепроникновении, всеохвата, всенаполнения трансцендентным богом, и в той области бытия, которая осязаема для человека, он становится имманентным.

Самым естественным, видимым, ощущаемым и главным для человека имманентным образом зæд(а) является солнце. Зæд(ы) наделены солнечными характеристиками, качествами, как мы показали выше, зæд(ы), обладая своими, присущими им чертами, тем не менее, в своем культе выражают идею одного целого – солнца в различных его положениях в годичном цикле. Одно и то же явление или субъект в разных его проявлениях, в данном случае солнце, в картине мира осетин может и формулируется посредством понятий близких друг другу в своей семантике (или имеющих единое семантическое поле), выражающих одно единое, но в многообразных его качествах, или концентрации этих

качеств. Подобное свойство в передаче объекта характерно для многих религиозных систем, например для греческой или древнеиндийской. Т.Я. Елизаренкова отмечает: «Важная особенность основной мифологической модели РВ заключается в том, что одно и то же природное явление в разных его функциях может моделироваться разными богами. Так, солнце, культ которого был в центре религии ариев, моделировалось Сурьей, Агни, Савитаром, Пушаном, Митрой, Ушас, Вивасватом, конем Эташей; гроза – Индрой, Марутами, Парджаньей, Рудрой. В результате функции многих ведийских богов пересекаются» [72, С. 503].

Небесно-солнечная символика как непосредственная часть образа зæд(а), придающая ему форму, наполняет его характеристиками, выявляемыми через культ, ритуал. Помимо того, что зæд может быть деификацией какого-нибудь природного явления вообще, следующим композитом в придании самому понятию зæд бытийственной основы является абстрактное понятие «уац». Получив свою персонификацию в зæд(е), что выражено в именах и в функциях (посредничество) зæд(ов), «уац» проявляется как сила организующая, направляющая человека в его культурно-хозяйственной жизни, межличностных связях – горизонтальных отношениях и в вертикальной связи с богом. Как показывают молитвы, гимны, трудовые и обрядовые песни, ритуалы, обычное право осетин, зæд имеет отношение ко всем аспектам жизнедеятельности человека, связывает их и возводит к центру-источнику богу. Поскольку зæд есть персонификация «уац», то вышесказанное есть также свойство данного понятия. Само понятие «уац» – слово – логос исходит от бога и восходит к нему же в функции «минæвар», главнейшем значении зæд(а), что мы можем видеть в структуре осетинской молитвы, так и в ее смысловом содержании. Осетинская молитва всегда начинается с призыва (прославления) бога (Хуцау), с последующим призывом зæд(ов) – дзуар(ов) – в зависимости от посвященного куывд(а) – молитвы.

Осетинское «уац», несомненно, имеет общие корни и функциональные параллели с ведийской «Вач». В гимне Ригvedы посвященном Речи-Вач, имеющем форму самовосхваления, говорится: «1 Я двигаюсь с Рудрами, с Васу, Я – с Адитьями и со Всеми-Богам. Я несу обоих: Митру и Варуну, Я – Индру и Агни, я – обоих Ашвинов. 8 Я ведь вею, как ветер, Охватывая все миры: По ту сторону неба, по ту сторону этой земли – Такая стала я величием» (X, 125) [24, С. 282-283]. В этом гимне «... божественная Речь провозглашается космогоническим принципом, несущим на себе богов и заполнившим собой небо и землю...» [72, С. 480].

В зороастризме также существуют представления о Слове как демиургической силе. В одном из гимнов Ахура Мазда напрямую отождествляется со Святым Словом: «Взываю я к самому славному Святому Слову. Взываю я к всеобъемлющему Небу, к безграничному Времени, к Вайу, чье действие сильнее всего, к могучему Вата, сотворенному Маздой, к Спента Армаити, прекрасной дочери Мазды. Взываю я к доброй Религии Мазды, к Закону Заратуштры против дэвов» (14) [2, С. 261-262].

Как мы указывали выше, Вач связана с понятиями, принадлежащими индоевропейской концепции мысль – слово – дело, данные представления выражены в осетинской космогонии: «Устур Хуцау æгас дуйне æ нæгæй сфæлдиста: æ зунд, æ фæндаæ æма æ дзурдæй» [60, С. 390]. (*Великий Бог весь мир один сотворил из своей мысли (ума), из своего желания (замысла) и слова*). Осетинский куывд вбирает в себя триаду мысль – слово – дело, где мысль, воплощаемая в слове, оформляется в деле – ритуале (с жертвоприношением). Осетинское сложное слово *Уацхъуыд* (весть, известие, новость) содержит понятие «уац», согласно этимологии, предложенной В.И. Абаевым, объединяет в себе «слово-мысль» [34, С. 32], *хъуыд* – мысль «любопытно, что в осетинском ‘мысль’ (*ǵudi*) и ‘дело’ (*ǵuddag*) оказываются одного корня» [32, С. 322]. Таким образом, в *Уацхъуыд* мы также имеем

объединение триады мысль – слово – дело, выражаемое в слове (понятии) со значением «весть», «новость», заключенной в одной из функций – *вестник* самого понятия зæд, в различных его персонификациях. В осетинской традиции зæд «æхсæвæй-бонæй Хуцауи размæ ка бадуй, уомæй адæммæ хуарз хабæртгæ ка хæссуи. Адæми дзæбæхдзийнадæбæл, фæдауцæбæл ка аразуй, уони хуарз хабæртгæ уæларвон Хуцаумæ ка хæссуи...» [60. С. 393]. *(ночью и днем возле Бога кто сидит (находится), от него людям благие (хорошие) сообщения (новости) кто несет. Людям благополучие (добро), приличествующее (примирение), (направляет по достойному пути) кто делает, об их хороших делах (событиях) кто небесному Богу сообщает (носит вести))*. На наш взгляд, связка уац-зæд должна пониматься – весть-вестник.

Выше мы указывали, осетинская молитва-куывд всегда начинается с призыва – прославления бога, следом призываются и прославляются зæд(ы), как правило, после бога Хуцау следует Уастырджи, каждая тирада произносящего молитву (обычно это старший по возрасту) подхватывается возгласом присутствующих мужчин: «оммен Хуцау». По нашему мнению, слово «оммен» следует связывать с олицетворяющим бога священным слогом «ом» (аум) ведийских гимнов и молитв, с которым «оммен», очень вероятно, имеет единую этимологию. Данный священный слог имеет многотысячелетнюю историю, «вероятно, Ом считался столь священным, что его нельзя было произносить нигде, кроме как в процессе ведических жертвоприношений... Как бы там ни было, на протяжении бесчисленных поколений любое чтение ведических гимнов всегда начиналось с произнесения Ом» [120, С. 324, 325]. Ныне «Ом (от, аум) – торжественное восклицание, почитаемое символом высшего начала у индуистов (а также у буддистов); употребительно в начале и при завершении молитв, религиозных церемоний и часто ставится в начале текстов. По значению «Ом» близко к «истинно!», «Да

будет так!» (ср. «амин») [27, С. 161]. «Согласно Шанкаре, Ом и пространство (kham) – предикаты Брахмана» [27, С. 209]. В Упанишадах «Ом» отождествляется с Брахманом, т. е. с абсолютном, творческим началом «1. Ом – Брахман. Ом – все это. Ом – это, поистине, согласие. Когда [говорят]: «О, внимайте», то внимают. [Произнося] «Ом», поют саманы. [Произнося] «Ом, Шом», читают шастры. [Произнося] «Ом», адхварью возглашает ответное возглашение. [Произнося] «Ом», [жрец] брахман ведет [церемонию]. [Произнося] «Ом», [жертвовател] дает согласие при агнихотре. [Произнося] «Ом», брахман, собирающийся читать [гимны], говорит: «Да достигну я Брахмана», и так он достигает Брахмана» [28, С. 81].

Мы полагаем, что структура осетинской молитвы (ее вид), где славословия начинаются с призыва к богу Хуцау – он источник, абсолют, затем призываются зæд(ы) с повторением формулы «оммен Хуцау», наглядно указывает на связь-отождествление зæд с источником-центром – Хуцау. На основе сказанного можно заключить, что «оммен» в молитве есть показатель валентности зæд к Хуцау, в свою очередь, структура молитвы – показатель взаимосвязи Хуцау и зæд носящий, помимо прочего, характер *сообщения-вести*, что подтверждается наличием понятия «уац» в именах зæд(ов) и вообще их функцией. Выше мы отмечали особенность приведенной из кадага молитвы, где Уастырджи назван «Хуыццауы ‘мсар» (равный (равнозначный) богу), в кадаге «Хуыццауы лæвæртæ Нартæн» (подарки бога нартам) бог поручает Уастырджи призвать с собой дзуаров Æфсати, Уацилла, Тутыр(а), Фæлвæра, одарить выдающихся нартов подобающими подарками. После награждения, присутствующих на куывде дзуаров в кадаге именуют «Уастырджитæ» (мн. Уастырджи) и «Хуыццауы æмсæртæ» (равные (равнозначные) богу) [См., 13, С. 28-36]. Мы указывали на последовательность молитв во время куывда, первая из которых посвящена богу, вторая Уастырджи и далее. Однако в некоторых областях Осетии существуют свои

особенности, например: «Дзомагъгомы фыццаг гаджидау уагътой Хуыцау æмæ Уастырджийы кадæн...» [63, С. 177] (*в Дзомагъгоме первый тост-молитву произносили во славу Бога и Уастырджи*). В различных вариантах молитв календарной обрядности либо молитв, произносимых на куывд(ах), посвященных тем или иным событиям, часто встречаются обращения и пожелания типологически близкие к вышеуказанной особенности: «Уæдæ, иунæг Хуыцау æмæ Мады Майрæм, Кæй сын раттат, уыдон сын-иу цæринаг фæуæнт...» [21, С. 125] (*Так пусть, единый Боже и Мады Майрам, Те, кого вы им дадите, пусть будут жить...*) [21, С. 281]. «Хуыцау æмæ йæ зæдтæ арфæ ракаæнæнт!» [21, С. 128] (*Бог и его зед(ы) пусть благословят*). Вышеприведенная молитва, произносимая на празднике Хор-хор, содержит обращение: «Хуыцау æмæ Тутыр, баххуыс кæнут». (*Бог и Тутыр, помогите (способствуйте)*) [9, С. 306]. Пожелание свадебной молитвы: «Стыр Хуыцау æмæ Уастырджи хорз арфæ ракаæнæнт» [21, С. 128] (*Великий Бог и Уастырджи пусть благословят*). Молитва и гимн нартовского Урызмæг(а): «О Хуыцау, табу дауæн! Хуыцауы раз Уастырджи рæстыл цæуæг у æмæ нын нæ алы хъуыддаг дæр рæстыл уадзæд! О Хуыцау! О кæстæртæ! Хуыцау æмæ уæ Уастырджийы хорзах уæд» [63, С. 154] (*Слава тебе, Боже! Перед Богом Уастыржи праведно предстает и пусть все наши дела (занятия) также праведными делает. О Бог! О младшие! Бога и Уастырджи милость (благодаяние) пусть будет на вас*). По нашему мнению, данные примеры показатель валентности зæд к Хуцау, а также зæд-дзуар друг к другу. Таким образом, вопрос определения единства и множественности в осетинской религиозной системе, следует перевести в плоскость определения единства и многообразия форм, к вопросу об «Архе» и его выражении, проявлении. Трансцендентный, универсальный бог как архетип зæд, следуя определению архетипа, предложенного К.-Г. Юнгом, «...обладает потенциалом для выстраивания на его основе цепочки взаимосвязанных образов,

отличающихся друг от друга одним или несколькими свойствами, но сохраняющих смысловое ядро... Множественность характеристик, которыми в границах мифа наделяется образ или действие, наглядно иллюстрирует многоаспектность проявления архетипа, который может разворачиваться полностью или частично не только в божественных, но и человеческих, демургических или трикстерных образах» [105]. Примером архетипических действий является процесс, приведший к созданию богом нартов на земле, описанный в нартских сказаниях, и создание зэд(ами) плуга, описанный в рассматриваемом выше гимне «Уасгергий зар». В первом случае бог последовательно творит ряд неудачных «моделей» созданий, после чего создает нартов, «... и удались они ему, ростом и силой были под стать земле» [17, С. 6]. Этот же принцип (архетип) – последовательных проб и испытаний, заложен в сюжет создания зэд(ами) плуга и нахождения для него подходящего тяглового животного быка (для пользы человека). Проявление архетипа (бога) мы видим в функциях, свойствах зэд(ов), в приведенной выше молитве из нартских кадæг(ов) Сæрхъыз обращается к богу: «Сабыргæнæг чи у, уымæн æнцон цард дæ цæст бауарзæд... Фидауæг чи у, уымæн æнцой цард радт» (*Мирному легкую жизнь даруй... Тому, кто примиритель, дай спокойную жизнь*). Следом идет обращение к Уастырджи его молят о том же. Как мы указывали выше, одна из функций Уастырджи – примиритель, в ритуальной поэтике к Уастырджи защитнику, покровителю бедняков и тружеников обращаются: «...рат нын хæлары хор, ма рат хæрамы хор» [46, С. 70] (*дай нам зерно (семя) дружбы, преданности, не посылай (не давай) зерна (семени) зла, вреда, вражды*). Впрочем, функцию примиритель, с разной степенью актуализации, можно применить вообще к понятию «зэд», на что мы указывали, анализируя представления, связанные с празднованием Уац-Тутыр, это есть проявление свойств бога – Архе. В осетинских представлениях

примиритель или создатель условия для мира одна из функций самого бога, о нем говорится: «æзнæгти кæрæдземæ ка хæстæг кæнуй æма дзиллити федауци надбæл ка аразуй» [60, С. 388]. *(врагов (враждующих) кто примиряет (сближает) и народы (людей, массы) кто направляет по достойному пути (пути приличия))*.

На связь-отождествление зæд с архетипом Хуцау указывают также эпитеты, выявляющие сущность именуемого дзуар(а), зæд(а), которых часто называют «рухс» (светлый, светоносный), бог, в осетинских представлениях, для своего пребывания предназначил вселенский свет. Осетинское пожелание в адрес покойного «рухсаг у» (будь светел), с нашей точки зрения, имеет своим смыслом значение восхождение к создателю, соединение с богом. Согласно осетинским воззрениям у каждого человека есть его доля зæд(а), Зæд хранитель. «Зæнхæбæл цидæриддæр адæймаг ес, уомæн уæларв ес изæди хай, гъæуайгæнæг Изæд. Алли адæймаги дæр е ‘зæди хай гъæуай кæнуй фидбилизæй, æ хуарздзийнæдтæ ин финсуй æма дзоруй Хуцауæн. Изæди хай ес æгас бийнонтæн дæр – Сæризæд, æма æгас гъæуæн дæр – Гъæуизæд» [60, С. 393]. *(по всей земле, что ни человек (у каждого) на небесах есть его доля (часть) зæд(а), Зæд хранитель (оберегающий). Каждого человека его зæд(а) доля оберегает его от несчастий, его добродетели (добрые дела) записывает (фиксирует) и говорит Богу. Своя доля зæд(а) есть и у всей (целой) семьи – Сæризæд, и у всего (целого) села – Гъæуизæд (букв. зæд села))*. Как видно, понятие зæд, помимо опять-таки посреднической функции, также содержит личностный аспект, который, в свою очередь, включен в орбиту божественного, что придает понятию зæд личностные, имманентные свойства личностных вертикальных связей. В. И. Абаев отмечает: «в фольклоре часто встречается такая формула заклинания: *дæ зæд, дæ фарнуй стæн* «заклинаю тебя твоим зæдом, твоим фарном». Поскольку

*zæd* восходит к *uzata-* и означает «божество», из приведенной формулы можно сделать два вывода: 1) *farn* по своему значению был близок к *zæd*, стало быть, был таким же религиозным понятием; 2) по аланским воззрениям, каждый человек имел свой *zæd*, т. е. свое божество и свой *farn*. Обычно также выражение *adaemy farn* «фарн народа», которое можно сравнить с выражением *qæwuy zæd* «божество аула» [37, С. 110].

Выше мы говорили, что загробный мир в мировоззрении осетин представляется истинным миром «æцаг дуне», «стыр дуне», в отличие от иллюзорного (ложного) мира живых «мæнг дуне». Бог, сотворив вселенную (все), хозяином в «æцаг дуне» (стыр дуне) поставил Барастыр(а), а хозяином «мæнг дуне» сделал человека. Наделив человека умом, правом, волей, бог сказал человеку: «цæраæ аци мæнга дуйнебæл, бон хæссæ дæ фæллойнай æма устур дуйнемæ дæхе исцæттæ кæнæ, Хуцауи ма феронх уо» [60, С. 390]. (*живи в этом иллюзорном (ложном) мире, содержи себя (насыщайся, богатеи) своим трудом и готовь себя к истинному (большому) миру, Бога не забывай*). Как мы указывали выше, похоронные и поминальные обряды осетин имеют солнечную «светлую» символику, осетинское слово «фæлдисын» имеет значение посвящать покойному, обряд посвящения коня называется «Бæхфæлдисын», о нем мы говорили выше, это же слово употребляется в значении «создавать», «творить», в частности, когда говорят о создании богом – «Хуцау сфæлдыста». Употребление одного и того же слова в значении создавать (богом) и в названии похоронного ритуала «жертвоприношения» коня, по нашему мнению, может быть выражением представлений о первоначальной нерасчлененности создателя и создания, последний после смерти должен отправиться в «æцаг дуне», принять новое качество «рухсаг», и в этом смысле «фæлдисын» должно пониматься как «восстановление» (воссоздание) утраченных связей или возврат души к исходному состоянию. Бог в осетинских воззрениях выступает в качестве архетипа или же

архетипического паттерна также и для человека: «адæймаг аци дуйнебæл æй Хуцауæн ковун æма Хуцауи кадгин кæнуни туххæй лæвард, хъæбæрдæр ба Хуцауи минеугутæ фæнзуни туххæй» [60, С. 389] (*Человек в этом мире дан (поставлен), чтобы молиться богу и прославлять бога, а больше (сильнее) для того, чтобы подражать (следовать примеру) свойствам (качествам, способностям) бога*). «Фæлдисын» – посвящать (коня) как выражение приобщения покойного к истинному миру – божественному, в этом смысле обряд, как, вероятно, надо понимать, есть акт приобщения путем повторения или имитации первоначального творения, возможно мы имеем дело с реминисценциями представлений или мотивом о возникновении мира из первоначальной жертвы.

Образ коня, в частности в осетинской мифологии, ритуальной практике, мифопоэтической картине мира многих народов, тесно связан с мотивом мирового дерева, соединения и скрепления миров, путешествия или перемещения героя, души из одного мира в другой, очевидно, в этом и состоит суть «Бæхфæлдисын» – соединение.

Как мы указывали, мотив мирового дерева заключен в надочажной цепи, бывшей атрибутом каждого хæдзар(а), сотворенная зæд(ом) Сафа цепь, сама является архетипом для всех остальных цепей, как и плуг, созданный зæд(ами). Данные представления о «природе появления вещей» придают верховному абсолюту, трансцендентному богу характер имманентности через зæд. В описании создания плуга из гимна «Уасгергий зар» заложен мотив единения (соединение) зæд(ов) в единое целое, после чего получается воплотить замысел. Данный мотив есть выражение мифопоэтическим сознанием принципиального единства мира. Подобные воззрения или идея единства «богов» (как архетипа для людей) имеют параллели во многих мировоззренческих установках, например, ведийский гимн единения призывает:

«Вместе сходитесь! Вместе договаривайтесь!»

Вместе пусть будут направлены ваши мысли,  
Как некогда боги с мыслями, направленными вместе,  
Сидели у (своей) доли (на жертвоприношении)!  
Единый совет, собрание единое,  
Единая мысль, решение совместное у них.  
Единый совет я советую вам,  
Единым возлиянием жертвую вам.  
Единым (да будет) ваш замысел,  
Едиными – ваши сердца!  
Единой да будет ваша мысль,  
Чтоб было у вас доброе согласие!» (X) [24, 191].

Этот же мотив, по нашему мнению, выражен в форме, в которой произносится начальная, главная молитва «сәйраг куы-вд» – стыр куывд. Молящийся – старший прежде всего призывает, славит бога, просит его о благоденствии, затем призываются зæд(ы), упоминаются близкие к месту праздника дзуар(ы), а также большие, известные на всю Осетию дзуар(ы) – святилища, т. е. в молитве объединяются бог и созданные им силы (тыхтæ). Как мы указывали выше, функция обряда собиране, соединение, подтверждение или обновление вертикальных связей. Жертвоприношение занимает центральное место в обряде, сама жертва опосредует человека с богом, – посредничество, соединение основная функция зæд(а). Понятие «уац» в значении «сообщение» имплицитно присутствует и актуализирует функцию зæд(а), тем более что в рассматриваемых нами здесь именах (осет. ном) зæд(ов), наличествует это понятие, прямо указующее на сущность и/или содержание зæд. «Имя сущности присуще самой сущности по ее природе и существу и неотделимо от нее, будучи ее выразительной энергией и изваянным, явленным ликом» [84]. Само по себе посредничество, или как проявление активности молящегося – молитвы-послания, персонифицированной в зæд(е) (минаæвар), и есть форма соединения.

Мы говорили и показывали на осетинском материале, о

практически идентичных функциях рассматриваемых зæд(ов), о выражении, в несколько рассеянной форме, единых принципов отражения в человеческом сознании природных явлений и связанной с ними культурно-хозяйственной деятельности в каждом из образов, их взаимной обусловленности и взаимодополняемости, что также есть выражение одного единого целого, преломленного и воспринятого в момент различного состояния природы, различных хозяйственных или иных социальных, межличностных нужд и способов их удовлетворения, выполнения. Разложение «единого» подчиненно объективным природно-хозяйственным условиям, есть выражение этих меняющихся условий, как природно-климатических, так и социальных, личностно-статусных. Собственно, верования осетин предполагают бесчисленное выражение или дробление (количество) зæд(ов), отражающих все бесчисленные аспекты бытия, у каждого явления или события могут быть свои зæд(ы). Также абстрактные понятия «фарн» и «ард», связанные с понятиями «зæд» и «дзуар», наделены характеристиками множественности или многоаспектностью своих проявлений в качестве модусов или даже атрибутов. Как и в представлениях о «фарне», «ард» выражается в идеологемах: «хуцауы ард», «зæххы ард», «адамы ард» и др. Вероятно, эти воззрения выражаются в представлениях о существовании Уастырджи, Уацилла во множественном числе – «Уастырджитæ», «Уациллатæ». Данные воззрения, в которых сакрализуется (придается качество) каждый момент и точка пространства и времени, где имманентное присутствие божественного есть онтологический принцип, имеют признак пантеизма.

Проявление зæд(а) весьма вариативно, он может принять любой облик, антропоморфизм ситуативен, например, Уастырджи предстает в образе усталого путника, ребенка, может посту-

чаться в дом в качестве гостя\*, как пахарь помочь земледельцу.

---

\* Уастырджи в облике гостя может посещать дома людей, в существующих притчах, легендах он, будучи не узан, испытывает хозяев в их гостеприимстве. Феномен гостеприимства в Осетии и вообще на Кавказе носит сакральный характер, является выражением архетипических связей, эманулирующих божественное на человека. На Кавказе у многих народов существуют (или существовали) представления, выражаемые формулой: «Уазэг – Хуыцауы уазэг у» (гость – божий гость); чеченское: «Я твой и Божий гость» [64, С. 173]. Балкарское: «Гость от бога» [44, С. 111]. Адыгское: «Гость – посланник бога» [85, С. 39]. «Идеологический фон гостеприимства составляет так называемая теофания – мифологическое представление о том, что Бог в человеческом облике ходит по земле... Мотив Бога-гостя, отмеченный в греческих и ведийских текстах, восходит, по-видимому, к общеиндоевропейской эпохе» [42, С. 122]. Данный феномен во многих культурах сакрализует межличностные, горизонтальные связи, архетипом которым служат вертикальные связи. «Гостеприимство в традиционных мирах является солидаризирующим фактором и, вместе с тем, обладает чрезвычайной трансцендирующей значимостью» [56, С. 94]. В традиционных культурах прием гостя основан на господствующих мифологических и религиозных представлениях, собственно, сам прием и есть религиозный акт. «В обществах традиционного типа гостеприимство представляет собой скорее определенный морально-религиозный и социально-правовой институт, а прием гостя развертывается как достаточно сложный ритуал» [42, С. 113]. В осетинской традиции прием гостя сопровождается жертвоприношением и угощением гостя, в притчах часто Уастырджи наказывает богачей, нарушивших данный элемент гостеприимства, и, наоборот, одаривает бедняка принесшего в жертву последнее животное, до конца исполнившего свой долг, регламентированный обычаем. Мы указывали связь-отождествление зед, дзуар с жертвой и жертвоприношением, «жертвоприношение, таким образом, оказывается в самой сердцевине сакрально-практического смысла обряда гостеприимства» [56, С. 105].

Другой стороной института гостеприимства является некая форма социального договора, основанная на принципах доверия, что вводит нас в поле представлений о значимости «слова» в традиционных культурах, в частности бесписьменных, где деификация слова отражает мифоритуальную картину мира. Ю. В. Ватолина отмечает: «В этом смысле и мир человеческий, и мир социентальный, и мир богов и сакральных сил действительно сливаются, сплавляются в символическом, которое, предлагая весьма специфические техники доступа к своим архивам, конституирует поля перцепции, видения и артикуляции, благодаря чему складывается многомерное видение и себя, и мира. И все-таки это – не просто «видение», но это и преданность, верность слову-символу, которое несет в себе мощный мобилизующий императив. В архаических мирах господствует «вера на слово», и это связано... с восприятием «другого-чужого» как личности, а тем самым – и как морального существа,

В выше рассмотренном сюжете о рождении Шатаны, отцом которой является Уастырджи, от его коня рождается первый конь, а от собаки первая собака, по мнению К.К. Кочиева: «не может быть сомнений, что это искажение первоначального варианта, в котором отцом всех выступал сам Уастырджи в трех ипостасях: в виде волка-пса, коня и антропоморфном виде» [Цит. по 59, С. 251]. Настоящий вывод коррелирует с нашим заключением о том, что в данном сюжете солнце метафоризируется в трех различных персонификациях.

Проблема непротиворечивости единства и множественности в мифологии и религии разрешается также с помощью идеи о воплощении неосязаемого, невыразимого, трансцендентного бога в «высших существах», «богах», посредством которых бог может быть познан. Подобные представления существуют по всему миру и коррелируют между собой. Египетский гимн богу Атону изображает последнего как универсальное, космическое божество, видимое в своих проявлениях, прежде всего в солнце – боге Ра, которого Атон вобрал в себя: «Ты единственный, ты выходишь в образе своем, Атон живой, сияющий и блестящий, далекий и близкий! Из себя, единого творишь ты миллион

---

экзистенциалами которого являются честь, долг, верность» [56, С. 100-101]. Зæд Уастырджи – персонификация «слова», как имманентное присутствие божественного в качестве гостя, опосредует человека, вводит его в единое поле сакрального пространства.

В осетинском языке слово «уазæг» (гость) имеет также значение «быть под покровительством», «оказывать покровительство». В различных осетинских молитвах содержатся призывы, пожелания к богу и зæд(ам), например: «...стыр Хуыцауы уазæг фæу» (будь под покровительством великого бога); «Барзондбæл бадаг Уасгерги, Де уазæг ан, де уазæг!» (На высотах сидящий Уастырджи, да будем под твоим покровительством!); «Наæ чысыл гуырдатæ дæр де уазæг фæуæнт, Аларддзы кувæндон» (Наши младенцы пусть будут под твоим покровительством, молеельня Аларды); «...мæрдты Барастыры уазæг у» (будь под покровительством Барастыр(а) мертвых (страны мертвых)) [9, С. 421, 311, 321, 611]. Подобное видение и отражение феномена гостеприимства, где зæд, дзуар и человек могут восприниматься в качестве гостей друг друга, по нашему мнению, следует понимать как изначальную нерасчлененность мира в представлениях осетин.

образов своих» (11) [6, С. 70]. Идея вселенского бога получила развитие в представлении об Амон-Ра. Он рассматривается как «...божество, сущность которого скрыта, он являет себя в солнце. Он возник сам и сотворил всё, он царь небес, земли... Остальные боги являются его проявлениями – формами проявления» [40, С. 82].

Как формы проявления Вишну, рассматриваются аватары в индийской религиозной философии. Вишну представляется в качестве универсального божества, о нем говорится: «Ты – все: земля, вода, огонь, воздух и пространство, непостижимый мир, Изначальная Природа... О сущность всех вещей! От создателя (Брахмы) до былинки... Мы поклоняемся тебе как Брахме, Беспредельному Бытию, первой аватаре... Мы боги, почитаем тебя в себе, мы, Царь Неба, Солнце, Повелитель Слез, Живущий-внутри, близнецы-боги земледелия, Повелитель Ветра, Приношение – мы твои аватары, а ты – наша сущность!» [4, С. 47-48]. Согласно мифологическим представлениям населения древней Мексики верховный бог – существо дуальное, он одновременно мужское и женское начало, отец и мать богов. «В качестве первого проявления своего реального бытия он породил четырех сыновей, именуемых Тескатлипоки, – белого, черного, красного и синего. Именно через посредство сыновей верховного божества пространство и время могут проявлять себя в мире как движущие силы, дающие жизнь и изобилие» [80, С. 436]. В дискурсе этих представлений, на наш взгляд, следует рассматривать взаимосвязь, взаимосоотношение между трансцендентным богом Хуцау и зæд(ами) в осетинской религии – трансцендентный бог правит, проявляет себя через, посредством имманентных зæд(ов), можно сказать: зæд – имманентное воплощение трансцендентного бога. Взаимосвязь трансцендентного и имманентного носит характер *сообщения, вести* (уац), имплицитно или эксплицитно выражающихся в самой сущности зæд, его функции. «Хуцау ци нæ зонуй, ке нæ зонуй, дуйнебæл уæхæн

на́йис: сәумон изәдтә әма изәйрон идаугутә ә кьохи әнцә, аллирдәмә сә әрветуй әма ин етә аллирдигәй аллихузон уадзгүдтә хәссунцә» [7, С. 523] (*Бог чего не знает, кого не знает, во вселенной такого нет: утренние за́д(ы) и вечерние дауәз(и) в его власти (в руке), во все стороны их посылает и они ему со всех сторон всевозможные вести несут (приносят)*)).

Разложение «единого», трансцендентного архе на имманентных за́д как принцип дискретности, есть отражение дискурсивного способа мышления, выраженного, например, в последовательности календарных праздников и разложением самого понятия «за́д» на ряд обладающих общими функциями и характеристиками, но со свойственной им спецификой за́д(ов).

Мы говорили о весеннем характере, о семантике «начала» в образе Уац-Тутыр(а) в своей совокупности, еще раз обратим внимание на то, что лучшими считались орудия труда сделанные в Тутыртә, дети рожденные в эти дни более здоровы и счастливы, скот более вынослив, крупнее, плодовит, т. е. в мифопоэтическом сознании как весеннее возрождение или вновь рождение всего космоса, к которому приурочено празднование Уац-Тутыр(а), так и «рождение», создание предметов труда, рождение детей и животных было в потоке этого космического возрождения – «начала» – абстракции, получившей свою персонификацию в Уац-Тутыр(е)\*. В дни Тутыр(а) дети достаи-

---

\* Мы не готовы здесь дать развернутый этимологический анализ имени Уац-Тутыр, однако полагаем маловероятным происхождение слова Тутыр (Тотур) от имени христианского св. Феодор(а) Тирон(а) (греч. Θεόδωρος ο Τύρων) [См., 33, С. 322-323]. Данное утверждение есть растиражированная профанация христианских священников и миссионеров, отраженная, например, в работах свящ. Б. Гатиева [См., 22, С. 175]. Не существует каких-либо данных о возможности влияния образа и имени христианского святого на осетинский культ. Мы позволим себе выдвинуть гипотезу, что Тутыр сдвоенное слово – Ту Тыр где, возможно, первый слог какое-то сокращенное слово, вероятно от «тур» – «напролом», «быстрый», «стремительный» [См., 33, С. 319]. Второй слог – «тыр» – архаизм в осетинском языке, означает «сын» [См., 59, С. 255], мы можем предположить, что «тыр» покрывает значение вообще «мальчик» (как, например, ләппу – сын, мальчик). Мы говорили выше об особом пироге

вались большего внимания, они участвовали в особых ритуалах, имевших оградительно-магический признак, тот же характер придавался обрядам, проводимым над жеребятами. По нашему мнению, Тутыр во временном континууме праздников годового цикла, социально-регулятивном, личностно-статусном выражении есть «начало» развития, роста, уплотнения, насыщения, концентрации характерных качеств, увеличения. Само «развитие», «увеличение» (осет. стыр) и т. д. – покровительствующая функция Уацилла, который покровительствует росту злаков, но более цельно она выражена в Уастырджи, в молитвах к нему говорится: «...Байраджы бæх кæныс, лæппуы лæг кæныс...» [9, С. 313] (*жеребенка конем делаешь, мальчика мужчиной делаешь*), здесь мы видим переход от «тыр» к «стыр», однако это не переход от одной точки к другой, это уплотнение, концентрация, увеличение – «стыр» одного «единого». Мы говорили о «едином» в разном выражении, это выражение изменения – его стержневых (переходных) моментов будь то природно-климатический и связанный с ним культурно-хозяйственный аспект, и/или так или иначе связанный с данными аспектами статусно-личностный аспект, собственно, персонифицируется в образе и функции зæд, что мы видим в цикле календарных праздников: от весеннего Уац-Тутыр(а), к летнему Уацилла и осеннему Уастырджи. Однако и весенние праздники Уац-Тутыр(а), и летние Уацилла свя-

---

«Тутыры хъæбул» (сыночек Тутыр(а)), засеваемом вместе с семенами, во время весенней пахоты, в чем усматривается символика принесения жертвы и ее воскресения, но возродится она должна в сильных злаках. По нашему мнению, здесь явно усматривается семантическая связь между весенним обновлением, «возрождением» природы, отраженном в культе Уац-Тутыр(а) и именем зæд(а), которое должно выражать сущность именуемого. В данном контексте считаем допустимым предположить, тыр «сын» – выражение состояния природы и культурно-хозяйственной деятельности в начальной «младенческой» стадии возрождения, а тур «быстрый», «стремительный» – выражение придания желаемого возрождению, воскресению, «помочь» возрождению. Данное выражение имеет тот же смысл, что и, например, разжигание костров в день зимнего солнцестояния – поддержать возрождение солнца, но только на уровне определения и персонификации явления.

заны с Уастырджи (как мы показывали), также на осень приходится Осенний Тутыр (Фæззæджи Тутыр), и ряд праздников, связанных с Уацилла, осень время главного (основного) праздника Уастырджи. В данном случае ряд или черед праздников годового цикла и взаимосвязанные, нашедшие свои отражения в образах зæд(ов) представления, во временно-пространственном континууме объединены в единую семантическую цепь с многочисленными связями-ответвлениями и параллелями, однако в культурно-хозяйственно-временном (а не в природно-климатическом) континууме это не линейная последовательность, скорее это напоминает пульсацию – сжатие и расширение, концентрация, увеличение – «стыр». В связи с приведенными выводами и характеристиками мы можем отнести осетинскую религию к физиогенному типу, а традиционное осетинское сознание к физиогенной религиозности. Ю. Ю. Першин отмечает: «Физиогенная религиозность является своеобразным отпечатком природы в человеке, её сутью является коммуникация с внешним миром и его представителями... Физиогенная религиозность строится на жестком понимании детерминированности природных событий и причинно-следственных связей. Здесь даже боги подчиняются судьбе... Смерть в физиогенных религиях с жесткими причинно-следственными связями и детерминированностью принимается как естественный этап жизни человека и его существования после смерти. В физиогенных религиях сами бог / боги находятся в природе, в физической реальности. Физиогенная религия даже при наличии письменных источников не имеет догм» [100, С. 160-161]. Естественно, что исторические, политические условия формирования основных черт осетинской религии должны придать данному теоретическому положению свои особенности, которые мы отмечаем в данной работе.

В образах и функциях зæд(ов) присутствуют одни и те же представления в разных «концентрациях» и средствах выражения (например, положение солнца суточное или годичное), что

отраженно в именах зæд(ов). Главнейшая из функций – посредничество (передача или персонификация молитвы-вести – уац), покровительство, составляющие сущность вообще понятия «зæд», в дискурсе находят свое концентрированное выражение в образе Уастырджи, в молитвах именно к нему обращаются после бога – Хуцау, его прямо называют «минæвар» – посланник, вестник, посредник между людьми и богом.

Мы видим разложение «единого» зæд на дискретные части со свойствами присущими этим частям, отражением чего являются календарные праздники и представления об образе конкретного зæд(а). Данные воззрения и принципы связаны со свойствами мифологического мышления, «специфика мифологического мышления в том, что отождествление изоморфных единиц происходит на уровне самих объектов, а не на уровне имен. Соответственно, мифологическое отождествление предполагает трансформацию объекта, которая происходит в конкретном пространстве и времени» [87, С. 17].

Взаимосвязь или соотношение между зæд(ами) – дискретными частями носит характер сообщения, вести – «уац», как это выражается, например, в гимне Тутыр(у), приведенном нами выше, где Тутыр предстает посредником, просящим за людей у бога и у зæд(ов). Эти отношения, связи между зæд(ами), носящие характер сообщения, выражаются понятием «уац», которое явно декларируется (совершается), например в куывд(е) – молитве, присутствует в имени зæд(а) либо всегда имплицитно наличествует. «Уац» проявляется в качестве связующего элемента между зæд(ами).

Определяя и придавая значение понятию «уац», необходимо учитывать специфику культурной семантики свойственной осетинскому мировоззрению. Фиксация осетинской религиозной доктрины (а, следовательно, мировоззрения в целом, онтологической основы) не является (или не являлась) систематическим изложением принципов, воззрений или «догматики». Трансля-

ция и функционирование происходит в устной передаче в форме бесед, рассказов, поучений, часто облеченных в метафоры мифа, ситуативно приуроченных к конкретной аудитории и случаю, включая куывд. Подобная характерная особенность, наряду с отсутствием культового искусства и вообще опредмечивания культа, вероятнее всего, имеет общеиндоевропейские корни. «Индоевропейцы не сооружали святилищ: вполне возможно, обряды отправлялись на освященном огороженном месте под открытым небом. Еще одна характерная черта – это устная передача традиции, а с момента встречи с цивилизациями Ближнего Востока – полный запрет на употребление письменности» [131]. Устная передача воззрений, связанных с сакральным миром, и вообще социокультурных представлений осетин имеет свою аксиологическую основу. Выше мы приводили этимологию «уац», предложенную В. И. Абаевым, согласно которой она восходит к значениям: «слово», «говорить», «речь» и т. п. Осетинское «ныхас» обладает теми же значениями, включая: «разговор», «беседа», а также «собрание» мужчин для беседы, обсуждения, судебных разбирательств, «место» для собраний – обычно сельская площадь. По мнению В. И. Абаева этимология «ныхас» «восходит к *\*ni-kāsa-*. Ср. др. инд. *kaś-* (*kāśate*, *časte*) медиально 'являться', 'сиять', 'смотреть', в каузативе 'показывать', 'делать явным, известным', 'объявлять', 'сообщать', 'возвещать' (*prakāś*)» [32, С. 220]. Как видно, «ныхас» имеет более широкий круг значений, включая абстрактные и предметные, материальные – «место собрания». Ныхас – собрание и как место для собраний имеет свою долю сакрализации, на нихас(е) принимались важные для общества решения, судьями (таерхоны лагтæ), давшими клятву ард, выносились судебные приговоры, что требовало выяснения и восстановления правды, истины – понятий, входящих в семантику «уац» и «ард»; обычное приветствие людям на нихасе: «фарн уæ нихасы», что должно пониматься: «фарн вашему собранию, месту собрания, словам, разговорам и т. п.».

Ныхас в своем общем может выполнять ту же функцию, что и дзуар-святилище, некоторые ныхасы располагались возле дзуар(ов), например в с. Дагом Алагирского ущелья, возле дзуар(а) Мадизан находился самый известный (центральный) в Осетии ныхас – Стыр Ныхас. В Туалгоме (Туальском ущелье) находится дзуар Ныхасы Уастырджи (Уастырджи Ныхас(а)), в молитве к нему обращаются: «Ныхасы Уастырджи, дæ бынтыдыууæрдæм цæуæм, æмæ нæ рæствæндагыл араз. Нæ фæндаггон ныфс нын макуы асæтт, нæ *раст ныхасты* (курс. мой) бартæ нын макуы байс» [39, С. 314]. (*Уастырджи Ныхаша, у твоего подножия в обе стороны идем и направляй нас по верному пути. Нашу уверенность (волю, надежду) в пути не разрушь никогда, наших правдивых (праведных, верных, честных, справедливых) слов (изречений) власть (право) никогда не забирай у нас*). Как видно, дзуар, зæд покровительствует правдивой речи, словам, правде в конечном итоге, о чем мы говорили выше, и сама правда связана с речью, словом – ныхас. «Правда» выступает в качестве требования к речи, слову, которые, в свою очередь освящаются, сакрализуются это относится к любому, даже обыденному слову или речи, слово должно быть правдивым это его аксиологический принцип, идеологема, социокультурная установка в мировоззрении осетин. Подобные установки имеют параллели в индоевропейском мире, Геродот повествует о персах: «детей с пяти- до 20-летнего возраста они обучают только трем вещам: верховой езде, стрельбе из лука и правдивости... Нет для них ничего более позорного, как лгать, а затем делать долги» (I, 136. 138) [5, С. 55-56].

Еще одним значением «ныхас» является «склеивание», «соединение», с нашей точки зрения, в полисемии «ныхас» выражается идея «слова», «речи» как фактора, функции, призванной сближать, соединять, собирать (собрание – ныхас), посредством речи, слова «склеивать» элементы в единое целое, этим целым может быть, например, выявление истины при судебных разби-

рательствах. В круге значений «ныхас» следует отметить «договор» (баныхас кæнын – договориться, т.е. придти к соглашению в процессе разговора, диалога). Ныхас как диалог и «склеивание» также должен приводить к сближению, собиранию ведущих диалог, как мы указывали выше, сближение, примирение и собирание функция зæд, дзуар и его архе Хуцау.

По нашему мнению, «ныхас» можно понимать как расширение понятия «уац», как процесс, состоящий из семантических единиц «уац», образующих семантическую сеть «ныхас», что придает «ныхас» соответствующую идеологическую и аксиологическую направленность, контекст, смысловую нагрузку. Выше мы говорили о ценности слова в бесписьменных культурах, каковой была осетинская культура, где принесение клятв, заключение договоров скреплялось данным словом, неудивительно, что речь «ныхас», принимая различные формы, будь то куывд (молитва) или ее обыденное использование, обретает в некотором смысле субстанциональное значение. Наличие в именах зæд(ов), а также в ряде названий явлений, предметов, относящихся к сакральному миру осетин, понятия «уац» не только определяет сущность называемого, но и деифицирует само слово, речь.

Полисемия понятия «уац», позволяющая ему иметь отношение к представлениям, составляющим суть идеологием социокультурных воззрений осетин, образует аксиологический остов – целостную систему, в которой «уац» само становится идеологией, передавая и/или придавая «сообщению», «вести», «молитве» смысл «правды», «истины», «священного знания» и т. п. «В любой культуре слово оценивается как вещь священная, связанная с правдой, истиной, с тем, что есть на самом деле, с основами и началами бытия... О том исключительно большом значении, которое придавали горцы слову, говорит огромный пласт паремиологического фонда народов Кавказа, посвященный слову, языку, многословию, пустословию, злословию, лжи, верности слову...» [44, С. 108].

## 8. К определению типологии религии осетин

Деификация речи, слова, имманентное присутствие зæд (а также дауæг) в каждом моменте и точке бытия, имеет признак пантеизма в определении нами теологической системы осетин, в которой нет деления космоса на профанные и сакральные зоны, но мир, «все» представляется во взаимосвязи, взаимозависимости одного единого целого. Однако концепция (или концепции) пантеизма не отражает полной картины, всей совокупности религиозных воззрений мировоззрения осетин. Говоря об имманентности зæд, его (их) зримого или незримого всеприсутствия, бог Хуцау остается трансцендентным это свойство, характеристика бога, в свою очередь имеет признак теизма (а также монизма).

Подобной дифференциации божественного на трансцендентное и имманентное в представлениях осетин, на наш взгляд, наиболее близка концепция пантеизма – учения стремящегося объединить и сочетать характерные черты теизма и пантеизма. Наиболее целостно доктрина пантеизма разработана в трудах Чарльза Хартсхорна американского религиозного философа. «Хартсхорн исходил в рассмотрении Бога из толкования реальности как единого и целостного организма Вселенной, находящегося в постоянном процессе. Согласно Хартсхорну, Бог есть жизнь, пронизывающий органический (или социальный) мир, придающий ему гармонию. Таким образом, Вселенная становится «телом Бога», вне которой он не существует, но по отношению к которому остается трансцендентным существом» [93]. Хартсхорн развивает мысль, что «Бог, будучи сложной реальностью, включает в себя и элемент, который можно назвать простым. Бог знает мир – мир, в котором изменение, развитие и свобода реальны... Каждое происходящее в мире событие влияет на Бога, но Он, будучи наивысшим результатом, при этом сохраняет свою целостность на протяжении всего процесса...

В Боге есть некий элемент, остающийся неизменным вне зависимости от того, что происходит в мире. Этот элемент вечен и абстрактен... Бог как высшая причина соотносится с вечным, абстрактным и сущностным самотождеством Бога, которое предполагают все события в мире. Вечное и абстрактное само по себе недостаточно реально и может существовать лишь как часть большего целого, характеризующегося временностью и конкретностью. Т. о., это вечное, абстрактное, сущностное самотождество может существовать лишь как элемент временной, конкретной, сложной реальности, которая и есть Бог в Его полноте. Но Бог может быть сложным, конкретным и временным лишь в том случае, если Он соотносен с некими случайными ситуациями, т. е. с миром (при этом Он включает в себя мир). Эти ситуации суть акцидентальные (отличные от сущностных) характеристики Бога» [99].

По нашему мнению, термин панентеизм и его обоснование, в общем, наиболее соответствует определению религиозных представлений, мировоззрения осетин. Однако мы не можем абсолютизировать данный термин применительно к определению осетинской религии, в части, которая нашла свое обоснование в трудах исследователей, предложивших термин панентеизм. При этом, используя определение панентеизм, мы расширяем предметный круг, определяемый данным термином, также в дискурсе панентеизма мы выделяем свойства и качества осетинской религии, которые мы определяем как осетинский панентеизм.

## Заключение

Мы рассмотрели и выявили значения понятия «уац», в его семантику, помимо указанных в преамбуле смыслов, входят значения истины, правды, знания, славы, представления о которых ярко выражаются в мифоритуальной картине мира, мировоззрении осетин. Подобная дефиниция понятия «уац» дает нам более четкое видение и определение относительно терминов, названий, имен сущностей, содержащих в себе данное понятие. Являясь составляющей имен зæд(ов), «уац» придает им сущностные характеристики, ибо имя для мифопоэтического сознания неотделимо от именуемого, выражает его сущность, содержание. Зæд (дзуар) как единичное проявление, так и понятие в целом, проявляется в качестве носителя правды, справедливости, знаний, он хранитель установленного порядка и выразитель социокультурных ценностей, блюститель договора, данного правдивого слова, клятвы. Зæд персонифицирует собой слово-молитву (куывд), восходящую к богу, в чем выражается функция зæд(а) – посредничество (минавар), заступничество, покровительство.

Говоря о функциях зæд, дзуар – посредничество здесь призвано связывать, объединять различные зоны мироздания. Воззрения на природу зæд, выражаемые в атрибутах, календарных обрядах, представляют собой единую семантическую цепь, а также дискретные единицы одного целого, стремящиеся к соединению в единое, к центру. Взаимосвязь и взаимопроникновение этих единиц носит характер сообщения, вести, передающейся понятием «уац». Центр или притяжение к центру является неким социокультурным кодом осетин, где все имеет свой центр. Домашний очаг – центр хæдзар(а) (дома), вокруг которого собирается семья, род, надочажная цепь связывает с центром – абсолют. «Огонь как первоэлемент Вселенной соотносился с понятием середины, порядка, гармонии» [87, С. 50]. Осетинское

«артдзæст» (арт – огонь) имеет значение «очаг», а также «середина», «центр». Средоточием общественной жизни выступает «ныхас» – место сбора. Дзуар-святилище является центром, местом сбора для проведения праздничных или иных обрядов для всего общества. В самом обряде выделяется начало – центр будь-то начальная молитва (сайраг куывд), в которой в первых обозначается начало – бог и все последующие объекты возводятся к нему же как к центру или форма проведения ритуальной трапезы в виде строгой расстановки на столе жертвы, расстановки молящихся, очередность молитв. В пространственно-временном континууме «для архаичного сознания ритуал (и его центральная часть – жертвоприношение) связывал *здесь* и *теперь* *там* и *тогда* и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею» [115, С. 15].

«Тяготение» к центру-началу как семантический код осетинской культуры, суть отражение представлений о едином боге во множестве своих выражений, проявлений – зæд и их функции. Данные представления являются архетипом для культурной семантики осетин. В данном случае разложение или выражение в разных формах, принятие многообразных форм никак не может означать разделения, «для своеобразной диалектики религиозного мышления вообще характерно представление о тождественности единичности и множественности на божественном уровне бытия» [129, С. 82].

Бог в религии осетин трансцендентен, однако связан с человеком посредством имманентных зæд(ов), дзуар(ов), как это отражено в одной из легенд царциатского эпоса, где Уастырджи от имени зæд(ов) и дауæг(ов) обращается к богу – Хуцау: «Уастырджи зæгъы: – Царциатæ нывонд фосы аргæвстой æмæ нам кувынц, цæмай сыл сæмбæлæм. Хуыцау зæгъы: – Æз зæххон адæмимæ нæ фæбадын, кæд сæ фæдзæхсын, уæддæр. Цæут сæм уæхæдæг æмæ уе ’мбæлтты ракæндзыстут уемæ» [29, С.

200-201] *(Уастырджиговорит: – Царциата принесли жертву (зарезали) из посвященного скота и молят нас, чтобы мы снизошли к ним (встретились с ними). Бог отвечает: – Я с земными людьми не пирую (не сижу), хоть я их и благословляю (покровительствую, опекаю). Идите к ним сами и своих сотоварищей (зæд(ов) и дауæг(ов) – М. Х.) приведете с собой).* Связь между земным и божественным носит характер вести, сообщения, передается понятием «уац», которое персонифицировано в зæд(е), дзуар(е) (а также в дауæг(е)) и выражено в его функции – посредничество – минæвар.

## Источники и литература

1. Авеста: [священное писание зороастризма]: избранные гимны; из Видевдата/Пер. с авестийского, [предисл., примеч., слов] И. Стеблин-Каменского. – М.: Дружба народов; [Алма-Ата]: товарищество «КРАМДС-Ахмед Ясави», 1993. – 205 с.
2. Авеста «Закон против дэвов» (Видевдат). – СПб.: Изд-во Политехн, ун-та, 2008. – 301 с.
3. Античные гимны / Под ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 362 с.
4. Вишну, Космический Бог («Вишну-пурана», 3, 17, 14-34)/ Элиаде М. Священные тексты народов мира. – М.: Крон-пресс, 1988. С. 47-48.
5. Геродот. История. В 9-ти кн. Перевод и примеч. Г. А. Стратановского. – М.: Ладомир, ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 752 с.
6. Гимн богу Атону/Поэзия и проза древнего Востока. [Сборник. Перевод. Общ. ред. и вступит. статья И. Брагинского. Примеч. М. Коростовцева и др.]. – М.: Художественная литература, 1973. С. 68-220.

7. Дигорон адæмон сфæлдистадæ [Текст]: кадæнгитæ, таурахътæ, аргъæуттæ, æмбесæндтæ, æгъдæуттæ æма æндæртæ / Киунугæ исаразтонц А. Къибирти, Э. Скъодтати – Дзæуæгигъæу: Гассити Викториномбæл рауагъдадон-полиграфцион кустуат, 2010-640 ф.

8. Ирон адæмон сфæлдыстæд. Дыууæ томы. Фыццаг том./Чиныг сарæзта Салæгаты З. – Дзæуджыхъæу: Ир, 2007-719 ф.

9. Ирон адæмон сфæлдыстæд. Дыууæ томы. Дыккаг том./Чиныг сарæзта Салæгаты З. – Дзæуджыхъæу: Ир, 2007-655 ф.

10. Къарджиаты Б. Ирон æгъдæуттæ. – Дзæуджыхъæу: 1991-160 ф.

11. Легенда о Ра и Исиде/Бадж Э. У. Легенды о египетских богах/Бадж Э. У. «Мистерии» Осириса в древнем Египте/Нажель Ж., Бадж Э. О символе и символическом/Швалер де Любич Р. – М.: Рефл-Бук, Ваклер, 1997. – 297 с.

12. Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос. 5 чиныг – Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. – 766 с.

13. Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. – Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфцион куыстуат, 2003. Дыккаг чиныг, – 2004. – 896 ф.

14. Нарты кадджытæ//[http://biblio.darial-online.ru/text/Gutiev-narts/tom1\\_os.shtml](http://biblio.darial-online.ru/text/Gutiev-narts/tom1_os.shtml)

15. Нарты Кадджытæ. Дзæуджыхъæу: Гос. изд. Сев-Осет. АССР, 1946. – 456 с.

16. Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 1. – М.: Наука, 1990. – 431 с.

17. Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. – М.: Наука, 1989. – 492 с.

18. Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 3. – М.: Наука, 1991. – 175 с.

19. Осетинские народные сказки. Запись текстов, перевод, предисловие и примечания Г. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). – М.: Наука, 1973. – 171 с.

20. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.). – Орджоникидзе: Сев.-Осетинское книжное изд-во, 1967. – 310 с.

21. Памятники народного творчества осетин / Сост. Т. А. Хамицаева. – Владикавказ: Ир, 1992. – 440 с.

22. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. 3./ Сост. Чибиров Л. А. – Цхинвали: Ирыстон, 1987. – 441 с.

23. Ригведа. Мандалы V-VIII. – М.: Наука, 1999. – 743 с.

24. Ригведа. Мандалы IX-X. – М.: Наука, 1999. – 559 с.

25. Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1999. – 768 с.

26. Тутыры куывд/Тменаты Дз., Агънаты Г. Ирон куывдытæ, Дзæуджыхъæу, 2005-80 ф.

27. Упанишады в 3-х книгах. Книга 1. Брихадараньяка Упанишада. Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина – М.: Наука, 1992-243 с.

28. Упанишады в 3-х книгах. Книга 2. Перевод, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина – М.: Наука, 1992-336 с.

29. Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос. /Чиныгсарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Тахъазты Фидар. – Дзæуджыхъæу, 2007. – 312 ф.

30. Цельс. Правдивое слово/Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Политиздат, 1990. С. 263-331.

31. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин / Избранные труды. – Владикавказ: «Ир», 1990. С. 142-243.

32. Абаев В. И. ИЭСОЯ. – Л.: Наука, 1973. – Т. II. – 452 с.

33. Абаев В. И. ИЭСОЯ. – Л.: Наука, 1979. – Т. III. – 366 с.

34. Абаев В. И. ИЭСОЯ. – Л.: Наука, 1989. – Т. IV. – 324 с.

35. Абаев В. И. ИЭСОЯ. – М., Л.: Наука, 1958. – Т. I. – 667 с.

36. Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян / Избранные труды. – Владикавказ: «Ир», 1990. С. 302-325.

37. Абаев В. И. Дохристианская религия алан / Избранные труды. – Владикавказ: «Ир», 1990. С. 102-115

38. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М. – Л.: Изд-во академии наук СССР, 1949. – 601 с.
39. Айларты И. Ирон фарн: Ирон адæмы цардыуаг æмæ æгъдæуттæ. Дзæуджыхъæу: Ир, 1996-522 с.
40. Антес Р. Мифология в Древнем Египте/Мифологии древнего мира: [Сборник статей]: Пер. с англ./ [Отв. ред. В. А. Якобсон]. – М.: Наука, 1977. С. 55-121.
41. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 253 с.
42. Байбурин А, Топорков А. У истоков этикета/ [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/bayb/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/bayb/index.php)
43. Баркова А. Л. О некоторых необычных параллелях к осетинскому нартскому эпосу. Избранные материалы X Международного конгресса молодых ученых Перспектива. – Нальчик, 2007. <http://mith.ru/caucas/pers02.htm>
44. Башиева С. К., Геляева А. И. Концепт «мера» (норма) как ключ к пониманию этнокультурных ценностей народов Кавказа //Актуальные проблемы иранистики и теории А-43 языкознания: Межд. науч. конф. «Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания и материалы торжест. заседания Президиума РАН и Правительства РСО-Алания. – Владикавказ: Ирстон, 2002 – С. 100-116
45. Бахтина В. А. СВ. Феодор Тирон: География почитания и функции / Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. – С. 96-104.
46. Бекоев В. И. Христианизированное божество Уастырджи в образной системе мифологической поэзии осетин//Известия Российского гос. пед. университета имени А. И. Герцена. № 9 (47). СПб., 2007. С. 67-72
47. Бесолова Е. Б. Язык и обряд. – Владикавказ: ОПО СОИГСИ, 2008. –382с.

48. Бесолова Е. Б. Об общекавказском субстрате в обрядово-фольклорной жизни северокавказских народов//<http://kvkz.ru/culture/2621-ob-obschekavkazskom-substrate-v-obryadovo-folklornoy-zhizni-severokavkazskih-narodov.html>

49. Бессонова С. С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологический представлений / Обряды и верования древнего населения Украины. – Киев: «Наукова думка», 1990. С. 17-40.

50. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. – Киев: «Наукова думка», 1983. – 137 с.

51. Брагинский И. С. Авеста / Авеста в русских переводах (1861—1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И. В. Рака. – СПб.: Журнал „Нева” – РХГИ, 1997. С. 22-68.

52. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер. с англ. И. М. Стеблин-Каменского. – М.: «Наука», 1987. – 303 с.

53. Большаков В., Новицкая Л. Особенности культуры в ее историческом развитии (от зарождения до эпохи Возрождения) [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Bolsh/2\\_02.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Bolsh/2_02.php)

54. Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика. – СПб.: Алетей, 2004. – 584 с.

55. В поисках Эльдорадо. – М.: Терра, 1997. – 168 с.

56. Ватолина Ю. В. Гостеприимство как антропологический феномен: Диссер. док. философ. наук. – СПб., 2014. – 283 с.

57. Вейнберг И. П. Человек в культуре Древнего Ближнего Востока. – М.: Наука, 1986. – 206 с.

58. Викернес В. Скандинавская мифология и мировоззрение. – Тамбов. 2007. – 229 с.

59. Газданова В. С. «Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин» // «Дарьял», 1998. № 3, С. 240-259.

60. Гарданти М. Уадзимистæ. – Дзæуæгигъæу: Ир, 2007. – 415 ф.

61. Голованов И. А. Фольклорный текст как многоуровневая структура // Вестник Челябинского государственного университета. – 2014. № 7 (336). Вып. 89. С. 148-151.

62. Гуриев Т. А. Из жемчужин Востока: Авеста. – Владикавказ: Изд. СОГУ, 1993. – 87 с.
63. Джыккайты Ш. Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахаст. Миф. Фольклор. Æгъдау. – Дзæуджыхъæу: ЦИПУ-йы рауагъдад, 2009. – 264 ф.
64. Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей – М.: Наука, 2004. – 240 с.
65. Дарчиев А. В. Осетия и осетины в путевых заметках Иоганна Георга Коля:  
/ Иоганн Георг Коль; перевод с немецкого А. В. Дарчиева; [предисловие и комментарии А. В. Дарчиева]. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН И РСО-А, 2013. – 124с.
66. Добреньков В. И., Радугин А. А. Методологические вопросы исследования религии: Спецкурс. – М.: Изд. МГУ, 1989. – 189 с.
67. Дьяконов И. М. Архаические мифы востока и запада. – М.: Наука, 1990. – 246с.
68. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976. Репринт, Владикавказ, СОИГСИ, 2001. – 278 с.
69. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука, 1986. – 234 с.
70. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – М.: Наука, 1990. – 229 с.
71. Елизаренкова Т. Я. Мир идей ариев Ригvedы / Ригveda. Мандалы V-VIII. – М.: Наука, 1999. С. 542-586-743 с.
72. Елизаренкова Т. Я. «Ригveda» – великое начало индийской культуры и литературы / Ригveda. Мандалы I-IV. – М.: Наука, 1999 (1989). С. 426-543.
73. Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия. – Петроград: Огни, 1924. – 160 с.
74. Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. – М.: Школа-Пресс, 1996. – 416 с.

75. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства: Пер. с ит./ Вступ. ст. В. И. Уколовой. Общ. ред. В. И. Уколовой и Л. А. Котельниковой. – М.: Прогресс, 1987-384 с.

76. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.

77. Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. В 2-х т. – Владикавказ: Алания, 1995. Т. 1. 1995. – 342 с.; Т. 2. 1995. – 412 с.

78. Кондыбай С. Казахская мифология. – Алматы: «Нурлы Алем», 2005. – 273 с.

79. Куек А. С. Тхьэшо в эпических сказаниях и этно-ментальных воззрениях адыгов//Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2013. – Вып. № 3 (126) С. 18-26

80. Леон-Портилья М. Мифология Древней Мексики/ Мифологии древнего мира: [Сборник статей]: Пер. с англ./ [Отв. ред. В. А. Якобсон]. – М.: Наука, 1977. С. 432-454.

81. Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии). – Душанбе: «Дониш», 1968. – 120 с.

82. Лосев А. Ф. Логос//Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – Т. 3. – С. 246.

83. Лосев А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии. – М.: Учпедгиз, 1957. – 620 с.

84. Лосев А. Ф. Миф – развернутое магическое имя. [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Losev/mif\\_razv.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/mif_razv.php)

85. Луговой К. В. Ритуал в Нартовском эпосе народов Северного Кавказа: Автореф. дис. канд. истор. наук. – М., 2006. – 18 с.

86. Ляужева С. А. Эволюция религиозных верований адыгов: история и современность (философско-культурологический анализ). – Ростов на Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 184 с.

87. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.:

Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. – 416 с.

88. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Репринт. Владикавказ: изд. СОИГИ 1992. – 714 с.

89. Миллер В. Ф. В горах Осетии. – Владикавказ: Алания, 1998. – 520с.

90. МНМ. Т I. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 671 с.

91. МНМ. Т II. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – 719 с.

92. Немировский А. И., Харсекин А. И. Этруски. Введение в этрускологию – Воронеж: Изд. Воронежского ун-та, 1969. – 192 с.

93. Никулина Ю. В. Хартшорн (Hartshorne) Чарльз / Новейший философский словарь. [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/fil\\_dict/876.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/876.php)

94. Нильссон М. Греческая народная религия. – СПб.: «Алетейя», 1998. – 280 с.

95. Носова Е. А., Носова М. А. Сравнительный анализ характерных черт монгольского и китайского народов по их отношению к волкам // Научный электронный архив. URL: <http://econf.rae.ru/article/5235>

96. Онианс Р. На коленях богов. – М.: «Прогресс-Традиция», 1999. – 592 с.

97. Отрошенко В. В. Идеологические воззрения племен эпохи бронзы на территории Украины / Обряды и верования древнего населения Украины. – Киев: «Наукова думка», 1990. С. 5-17.

98. Павлова О. И. Амон Фиванский: Ранняя история культа (V-XVIII династии). – М.: Наука, 1984. – 176 с.

99. Панентеизм / Теологический энциклопедический словарь. под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2004. – 305 с.

100. Першин Ю. Ю. Архаическое сознание: сущность и принципы: Диссер. док. философ. наук. Омск, 2014. – 271с.

101. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). – СПб.: Терра – Азбука, 1995. – 176 с.

102. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд. Л. ГУ, 1986. – 364 с.

103. Рак И. В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). – СПб. – М.: «Журнал Нева» – «Летний Сад», 1998. – 560 с.

104. Рудой В. И. Формирование буддийского философского дискурса (Исторические особенности мышления) / Буддийский взгляд на мир СПб.: «Андреев и сыновья», 1994. С. 5-20

105. Рязанова С. Особенности пантеона в традиционных мифологических системах. [http://ryazanova.info/2011/01/22/post/33#\\_ftn1](http://ryazanova.info/2011/01/22/post/33#_ftn1)

106. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. – Новосибирск: Наука, 1991. – 155 с.

107. Сатцаев Э. Б. Реликты древнеиранских верований: авестийско-осетинские параллели//<http://iratta.com>

108. Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. – СПб.: «Алтейя», 2001. – 295 с.

109. Соколов С. Н. [Зороастризм] Древнейшая религия иранских племен / Авеста в русских переводах (1861—1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И. В. Рака. – СПб.: Журнал «Нева» – РХГИ, 1997. с. 7-21. – 480 с.

110. Соколова З. П. Культ животных в религиях. – М.: Наука, 1972. – 268 с.

111. Таказов Ф. М. Уастырдж: влияние ислама на образ. [http://iratta.com/2007/06/15/uastyrdzhi\\_vlijanie\\_islama\\_na\\_obraz..html](http://iratta.com/2007/06/15/uastyrdzhi_vlijanie_islama_na_obraz..html)

112. Таказов Ф. М. Этимология осетинских имен и фамилий. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. – 226 с.

113. Терновая Г. А. К истории сармато-аланских племен Жетысу и Южного Казахстана в конце III-IV вв. (по материалам археологии) // Отечественная история научный журнал – 2013. – № 2. С. 129-139

114. Тимофеева Н.К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. – Новосибирск: Наука, 1980. – 112 с.

115. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику /Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988. – С. 7-61.

116. Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. I: Теория и некоторые частные ее приложения. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 816 с.

117. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Сев.-Осетин. ин-т гуманитар. исслед. – М.: 1995. – 84 с.

118. Уарзиати В. С. Народные игры и развлечения осетин. – Орджоникидзе: Ир, 1987. – 160 с.

119. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка <http://etymolog.ruslang.ru/vasmer.php?id=528&vol=3>

120. Фойерштейн, Г. Глубинное измерение йоги/ Георг Фойерштейн; пер. с англ. И. А. Забелиной. – М.: РИПОЛ классик, 2006. – 432 с.

121. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1983. – 702 с.

122. Фрейденоберг О. М. Миф и литература в древности. – М.: Наука, 1978. – 605 с.

123. Христианские и еврейские праздники. Их языческое происхождение и история. – Л.: Альфа-Омега, 1925. – 141 с.

124. Хубецова З. Р. Осетинские клятвенные формулы// Вопросы осетинского языкознания. – Орджоникидзе, 1977. – Т. 32. – С. 63-87

125. Цагараев В. А. Золотая яблоня нартов. – Владикавказ: изд-во им. В. А. Гассиева, 2000-300 с.

126. Цховребова З. Д., Дзицойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. – М.: Наука, 2013 – Т. 1: Дзауский район. – 2013. – 599 с.
127. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 711 с.
128. Чибиров Л. А. Об историко культурных связях иранских племен с народами Дагестана // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – №2; [www.science-education.ru/116-12526](http://www.science-education.ru/116-12526)
129. Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н. э.). – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 484 с.
130. Шёгрэн А. М. Осетинские исследования. – Владикавказ: Изд-во СОГУ, 1998. – 172с.
131. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до элевсинских мистерий.  
[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Eliad\\_2/08.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliad_2/08.php)
132. Эрман В. Г. Ведийская религия / Древо индуизма / Сост. Глушкова И. П. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. С. 41-64. – 559 с.

### Моргоев Хетаг Уастырджи, Иисус Христос функциональные параллели

*Введение.* В данной работе, опираясь на письменные источники, существующие научные разработки, мы стремились проследить и выявить имеющие место параллели между лицами (сущностями) осетинской религии и христианства, показать мифологические принципы, на основе которых, рассматриваемые здесь субъекты обеих религий, принимают подобную форму и значение. Следуя определенному кругу задач, мы отдельно рассмотрели образы – сущности Уастырджи и Иисуса Христа, за каждым из которых стоят собственные в своем развитии, но близкие по отношению друг к другу мифологические представления. Сравнительный анализ мифологий и обрядов различных религиозных систем – метод, позволяющий более полно осветить заявленную тему. Изучение мифологий разных народов, локализованных в различных частях света, выявило, что схожие представления существуют в различных подчас весьма удаленных друг от друга областях мира. Это показывают исследования, например, основоположника антропологической школы в изучении религии и мифологии Э. Б. Тайлора [См., 79]. Достижением антропологической школы считается открытие совпадений в характере общественно-религиозных институтов, обычаев, мифов различных народов. Поскольку эти совпадения не являются случайными или заимствованными, то способы их выработки являются сходными. В сущности, «...возникновение мифов связано с всеобщими законами существования человека и средой его окружающей, независимо от конкретного языка и этнического происхождения племени... у самых разных народов общая структура пантеона оказывается в высшей степени

сходной. Очевидно, за созданием пантеонов лежат некие общечеловеческие психологические закономерности... При этом мы исходим из того, что миф есть выражение физиологически обусловленной социальной психологии средствами тропики (метонимий и метафор), а божества есть выражение причинно-следственных связей, проявляющихся в социальной психологии...» [49, С. 84-85]. В связи с данным положением важное значение, в анализе освещаемых здесь вопросов, имеет применение работ по исследованию религии, мифологии и, в частности, особенностей мифологического и/или первобытного мышления, «мифологическое мышление – это мышление предметно-чувственное, образное, характеризующееся слабым развитием абстрактных понятий, медленностью, затрудненностью разработки таких понятий и выражающих их слов» [45, С. 46]. Каузальный анализ, в качестве применяемого нами метода, вскрывает причинно-следственные связи возникновения религиозных явлений.

Из всего обширного круга литературы мы приводим источники, по нашему мнению, наиболее полно иллюстрирующие те или иные выводы и положения, выдвигаемые здесь нами.

**Логос – Уац.** Новозаветное Евангелие от Иоанна говорит об Иисусе как о Слове-Логосе, свете истинном, посланном Отцом (богом) [См., Иоан. 1, 1-14]. Греческое «*λογος*» имеет значение: слово, рассказ, суждение, мнение, учение, идея, мысль. Концепция, согласно которой «Слово», «*λογος*» воплотилось в живое существо, «стало плотию», восходит к свойствам, способам (возможностям) первобытного мышления, «люди верили, что раз существует какое-то слово, то и существует и самый предмет им обозначаемый. В санскрите термин «*нома*» (имя, название) означает не только «имя», «слово», но и «предмет», «существо» [88, С. 35]. Один из египетских мифов о сотворении мира иллюстрирует вышеприведенное положение: «Возникла в сердце (мысль) в образе Атума, возникла на языке (мысль) в образе Атума. Велик и огромен Птах, (унаследовавший свою силу от) всех (богов) и их духов через это сердце... в котором Гор

превратился в Птаха, через язык..., в котором Тот превратился в Птаха... Девятка же богов (Птаха) – это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей и из которых вышли Шуи Тефнут. Девятка создала зрение, слух ушей, дыхание носа, чтобы они осведомляли сердце. Ибо это именно оно даст выходить всякому знанию, а язык повторяет все задуманное сердцем. И были так созданы этим словом духи Ка и определены духи Хемсут, которые творят всю пищу и всю еду... И была дана жизнь миролюбивому, и была дана смерть преступнику, и были созданы всякие работы и всякие искусства, труды рук, хождение ног, движение всех членов согласно этому приказанию, задуманному сердцем и выраженному языком и творящему назначение всех вещей» [28, С. 84]. Индейский миф племени виннебаго о сотворении мира повествует о том, как творец создает мир силой своей мысли, «...он пожелал света, и появился свет. Потом он подумал: «Все как я и предполагал; вещи, которых я пожелал, возникли, как я хотел». Тогда он снова задумался и пожелал землю, и возникла эта земля» [31, С. 86]. Ветхозаветную историю о сотворении мира [См., Быт. 1] следует также отнести к космогоническим представлениям о творении словом и мыслью. Учитель церкви Афинагор (II в.) говорит, что «...наше учение признает единого Бога, Творца этой вселенной, который Сам не сотворен, ибо сущее не получает бытие, а только не сущее, но все сотворил Словом Своим» (4) [7]. Понятия, принадлежащие индоевропейской концепции мысль – слово – дело, выражены в осетинской космогонии: «Устур Хуцау æгас дуйне æ нагæй сфæлдиста: æ зунд, æ фæндæ æма æ дзурдаей» [46, С. 390]. (*Великий Бог весь мир один сотворил из своей мысли (ума), из своего желания (замысла) и слова*).

Толкование понятия «*λόγος*» А. Ф. Лосевым дает нам четкое указание на неразрывность реально-идеальных составных категории: «...мысль, адекватно выраженная в слове и потому не отделимая от него» или «слово, адекватно выражающее ка-

кую-нибудь мысль и потому от нее неотделимое»... Термин и понятие «Логос» является одним из самых оригинальных порождений греческого гения, выраставшего на основе стихийного материализма и не понимавшего такой чистой мысли которая не была бы в то же самое время практически использована... Логос – одновременно и огонь, и смысл вещи, и сама материальная вещь» [59, С. 246-247]. Относительно персонификации «Логоса» в древнегреческой мифологии, Ф. Ф. Зелинский отмечает: «...мышление той эпохи, когда был создан Логос, было мифологическим, а не метафизическим, и Логос был мифологемой много раньше, чем стал философемой. Зарождение же Логоса, как мифологемы, состоялось на почве герметизма – вот тот новый результат, который я желал бы привнести в историю Логоса. – Исследователь обращается к образу аркадского бога Пана – Расцвет аркадского герметизма заставил его почитателей поставить его (Пана – М. Х.) в генеалогическое отношение к главному богу Гермесу; он был сделан его сыном. При всем том его образ, как козловидного демона, держался очень прочно в народном представлении; а так как его грубость смущала тонких мыслителей-богословов, то пришлось подвергнуть его возвышенному толкованию – аллегория вступила в свои права. Герметизм... был и без того склонен к космогоническим аллегориям... ему, таким образом, не пришлось далеко ходить за приемами иносказательного объяснения. Гермес, как уже было сказано, даровал человеку речь; выражаясь мифологически, Гермес был отцом речи. Но Гермес был также отцом Пана; итак, Пан есть речь, есть Логос. «Как? – воскликнут, – речь, это существенно человеческое свойство, имела своим символом козловидного бога?» Что делать: да. Не логика ведь создала этот символ: он развился исторически, будучи последствием постепенного превращения мифологемы в философему» [52, С. 99-102]. (Далее автор приводит свидетельство о Логосе в беседе Сократа с Гермоденом, записанное Платоном в диалоге «Кратил» (гл. 14)). Для античного

миропонимания понятие «Логос» является фундаментальным и наряду с понятием «Рок» «...обозначает одно и то же – единый и строгий миропорядок, созданный и подчиненный высшей силе» [44, С. 14]. В силу своей полисемантичности термин «*λογος*» трудно переводим, русское «Слово» не передает его философского и религиозного смысла.

Греческому Логос соответствует осетинское понятие Уац (первый элемент слова Уастырджи) – «Уац» (Уас) имеет значение: весть, известие, сообщение, а также проповедь. По мнению В. И. Абаева: «Уас \ *was, wasæ; was* (перед *t, k*) 2. (в эпосе и мифологии) «божество», «божественный», «святой» (эпитет небожителей). – Восходит к *\*vāc-* (*\*vācah-*, *\*vācya-*, *\*vaxša-*), индоевропейская база *\*wek* – «говорить». Широко представлено в арийских языках как в значении «слово», «говорить», так и в культовом значении. – на основе приводимых данных В. И. Абаев делает вывод – «что религиозная семантика, ясно выступающая в ос. *was* и в некоторых других иранских фактах была общеиндоевропейской... Представление о слове как магической, «божественной» силе восходят к глубокой древности и были широко распространены среди первобытных народов... Своеобразным ренессансом этих древних воззрений были позднеантичные гностические учения о Логосе, отраженные, в частности, и в Евангелии: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоанн 11). – В дериватах и сложных словах ос. *was* выявляет широкий спектр значений, повторяя во многом семантику гр. *ἑλος* и *λογος*: «слово», «речь» (*waizæf*, *waisadyŋ* из *\*waz-zæf* и *\*waz-sadyŋ*), «весть» (*wacqyd*), «молва» (*wacaxæssæn*), «поговорка» (*wazæn*), «поэтическое слово», «стих» (*wazmys*), «божество», «божественный», «святой» (*Wacilla*, *Wastygi*, *\*Wacæfarnæ*, *Wacamongæ*, *Wacyruxs*, *Wazæftawæ*)» [35, С. 26-28]. Также «уац» следует сравнить с ведийской Вач «(др. – инд. *Was*, букв. «речь», «слово»), в древнеиндийской мифологии богиня речи, персонификация речи... Вач обитает на небе и на земле, её лоно в воде,

в море; она распространяется по всем мирам, достигает неба, веет как ветер, охватывает все миры. Вач выше неба и шире земли... Вач Многообразна. Она несет Митру, Варуну, Индру, Агни, Ашвинов, Сому, Тваштара, Пушана и Бхагу; вместе с нею – Рудра, васу, Адити, все боги. Её называют божественной, царицей богов... Образ Вач сложился на основе древнеиндийских представлений о триаде мысль – слово – дело и об особом значении звучащей речи. Указывались параллели между древнеиндийскими теориями слова и некоторыми чертами Вач, с одной стороны, и учением о Логосе в древнегреческой философии – с другой» [63, С. 219-220].

В христианстве учение о Логосе воспринято от Филона Александрийского (ок. 21/28 г. до н. э. – 41/49 г. н. э.) – крупнейшего представителя иудейско-эллинистической философии; по выражению Ф. Энгельса: «Филон – отец христианского учения» [90, С. 9]. В своей религиозно-философской системе Филон пытался соединить изначально непримлемые друг для друга идеи греческой философии, в частности платонизма и стоицизма, и Ветхий завет древних иудеев. Библейские сказания Филон осмысливает аллегорически, интерпретирует их с помощью понятий античной философии. По Филону, подлинное бытие – Бог, Логос – его образ; Бог непостижим для человека, он не обладает никакими качествами, не имеет протяженности во времени и пространстве, охватывает все в мире, поэтому он может восприниматься только посредством Логоса – откровения [См., 33]. Логос Филона «...подобен богу и сам является творческим началом. В тоже время он – «первородный сын божий», верховный архангел, «первосвященник божий» и т. д. А это придает филоновскому логосу характер личности, сотворенной и творящей и таким образом опосредующей бога с миром и человеком» [43, С. 321].

Идея о воплощении неосязаемого, невыразимого бога в Иисусе-Логосе, посредством которого бог может быть познан, кор-

релирует с представлениями, существовавшими по всему миру. Египетский гимн богу Атону изображает его как универсальное, космическое божество, видимое в своих проявлениях, прежде всего в солнце – боге Ра, которого Атон вобрал в себя: «Ты единственный, ты выходишь в образе своем, Атон живой, сияющий и блестящий, далекий и близкий! Из себя, единого творишь ты миллион образов своих» (11) [11, С. 70]. Идея вселенского бога получила развитие в представлении об Амон-Ра. Он рассматривается как «...божество, сущность которого скрыта, он являет себя в солнце. Он возник сам и сотворил всё, он царь небес, земли... Остальные боги являются его проявлениями – формами проявления» [40, С. 82].

Как формы проявления Вишну, рассматриваются аватары в индийской религиозной философии. Вишну представляется в качестве универсального божества, о нем говорится: «Ты – все: земля, вода, огонь, воздух и пространство, непостижимый мир, Изначальная Природа... О сущность всех вещей! От создателя (Брахмы) до былинки... Мы поклоняемся тебе как Брахме, Беспредельному Бытию, первой аватаре... Мы боги, почитаем тебя в себе, мы, Царь Неба, Солнце, Повелитель Слез, Живущий-внутри, близнецы – боги земледелия, Повелитель Ветра, Приношение – мы твои аватары, а ты – наша сущность!» [9, С. 47-48].

**Отражение функциональных параллелей.** В христианском догмате о троичности, Логос, воплотившийся в Христа, мыслится как вторая ипостась бога, лицо равное двум другим лицам Троицы, «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» [Кол. 2, 9]. Однако догмат о троичности закреплен сравнительно поздно в 381 г., христианские писания дают нам представление о функциональной значимости Иисуса-Логоса как о сыне бога, посреднике между богом и людьми. Автор гностического сочинения Евангелие от Филиппа говорит о природе Иисуса: «(Его плоть) – Логос, а его кровь Дух святой» (23) [15, С. 277]. Далее в сочинении говорится: «Иисус пришел из того места, и он принес пищу

оттуда. И тем, кто хотел, он дал жизнь, чтобы они не умерли»(93) [15, С. 288]. Как и гностические сочинения, писания Нового завета дают представление об Иисусе как о посреднике между людьми и Богом Отцом. Наиболее полно эта концепция разработана в Евангелии от Иоанна, здесь Слово-Логос воплотился в облик Иисуса и прожил в этом качестве земную жизнь, «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» [Иоан. 1, 14]. О своей посреднической миссии (функции) Иисус говорит сам, этому посвящена почти вся четырнадцатая глава Евангелия от Иоанна. В трех остальных синоптических евангелиях концепция посредничества сравнительно слабо разработана [Ср., Мат. 11, 27; Мар. 9, 37]. Христианский теолог, представитель ранней патристики Ориген, который, как и Филон, жил в Александрии, в своем богословии развивал примерно ту же идею, что и иудейский философ. Для Оригена бог, постоянно рождающий «Премудрость», невыразим и может быть постигнут только посредством воплощенного Логоса-Премудрости: «Также должно понимать и наименование Премудрости Словом Божиим, а именно в том смысле, что Премудрость открывает всем прочим (существам), т. е., всей твари, познание (*rationem*) тайн и всего сокровенного, содержащегося внутри (*intra*) Божией Премудрости: Она называется Словом потому, что служит как бы толкователем тайн духа (*mentis*)» (I. 1. 3) [25, С. 56].

В осетинском представлении бог также не имеет никаких осязаемых, личностных качеств, не имеет протяженности во времени и пространстве. В. Ф. Миллер отмечает: «высшее существо носит у осетин имя Хуцау. Осетины верят и верили раньше принятия ислама и христианства в существование одного верховного невидимого Бога, пребывающего где-то на небе и управляющего миром... Это для него (осетина – М. Х.) слишком далеко, слишком недоступно, безлично и неуловимо: в повседневной жизни счастье и несчастье зависит, по его представлени-

ям (осетина – М. Х.), от вмешательства других сил, заведующих разными областями природных явлений и подчиненных высшему Богу. От одного из этих духов зависит урожай хлеба, от другого – обилие и здоровье домашнего скота, третий заведует дикими животными и дает удачу на охоте, четвертый посылает урожай меда и т. д.» [62, С. 423]\*. В осетинской религии посред-

---

\* Далее исследователь заключает: «конечно осетин не прилагает к этим духам названия богов, никогда не скажет, что Уастырджи или Фалвара боги (хуцаута), но в сущности они занимают в его религиозных представлениях и в культе такое же место, как боги у древних греков, германцев или славян, и можно не редко слышать, как он называет верховного Бога Богом-богов (Хуцауты – Хуцау), допуская тем самым, если он только отдает себе отчет в этом выражении, существование других богов, подчиненных высшему» [62, С. 423]. Данное представление о роли и месте Хуцау и зæдтæ (духов – по выражению В. Ф. Миллера) в осетинской религии не представляется корректным. Как мы показали выше, на примерах из египетской, индийской, мексиканской религий верховный бог или бог вообще, не имея качеств для непосредственного восприятия его человеком, проявляет себя, оперирует, диктует волю и т. д. посредством созданных самим же богом «высших существ», у осетин – зæд (дауæг). Сравнение зæд(ов) с богами «древних греков, германцев или славян» также не может быть приемлемым, во всяком случае, в греческой религии вообще отсутствует бог демиург (создатель), а все сущее зародилось само в себе, но и здесь множественность и единство преобразуют друг друга. Ф. Ф. Зелинский освещает вопрос относительно восприятия греками интересующей нас проблемы: «На самом деле они прекрасно чувствовали, что в области божественности единство и множость сливаются, и это ставит их религиозное сознание не ниже, а выше нашей схоластики. В дискурсивном мышлении соответствующую работу проделала школа элеатов: она пришла к результату, что единое есть, но как нечто непредсказуемое; а действенным оно становится лишь преломившись во множости. Для мыслящего человека этим устранен вопрос о том, была ли греческая религия монотеистической или политеистической. Она была и той и другой также в философии Платона, приведшего бога или богов в интимное соприкосновение с человечеством на почве его величавого учения об идеях» [51, С. 118]. Относительно выражения Хуцауты Хуцау следует отметить, что рассматривать его необходимо в контексте освещения проблем взаимодействия осетинской религии и религиозных представлений других народов, конфессий, контактировавших (и контактирующих) с осетинами. В виду отсутствия в осетинской религиозной традиции отрицания иных форм религиозных представлений (отсутствует также категориальный и терминологический аппарат), осетин признает право иметь другие, отличные от его собственного религиозного опыта и восприятия бога, воззрения. Исходя из

ничество, связь между богом и людьми определяется, является функцией понятия зæд. Наиболее отчетливо функция посредника между богом и людьми воплощена в зæд(е) Уастырджи, в осетинских молитвах часто Уастырджи представляется просителем, посланником, посредником (минавар) между людьми и богом, например: «Уæ нæргæ-цæугæ хъабатыр Уастырджи! Ды арвæй зæхмæ Стыр Хуыцауæй иунаг минавар дæ, Дунейы рафæлдисæджы цæсгомæй-цæсгоммæ чи уыны, лæгæй-лæгмæ йемæ тæрхæттæ чи кæны, æмæ мах де уазæг, ды нæ фæзæхсæг. Зæххæй арвмæ, кувæг-курæг рæстаг адæмæй Стыр Хуцаумæ рæстаудæны уацхæссæг фæу» [39, С. 258]. (О доблестный Уастырджи – летая, гром издающий! Один Ты являешься Великого Бога (Хуцау) – на землю Небесным Посланцем. Тот, кто видит Творца вселенной – лицом к лицу, вместе с Ним совет держит, суд творит, Ты наш покровитель, Твоим Заветам следуем. В час молитвы, стань правдивым, священным вестником, донеси просьбы людей Великому Богу, с Земли на Небо).

Представляется Уастырджи в качестве посредника и в нартских кадагах, как, например, в эпизоде из кадага «Как нарт Созырыко пошел на охоту», где Уастырджи, следуя молитве Созырыко, выпрашивает у бога дозволение помочь нарту и предотвращает кровопролитие [См., 23, С. 169; 24, С. 106]. На наш взгляд, в данном кадæг(е) отчетливо проясняется функция Уастырджи как посредника и заступника перед богом.

Из приведенных примеров видно, что Уастырджи проявляет себя в молитвах, т. е. в словесных выражениях. Для того, чтобы

---

чего, термин Хуцауыты Хуцау есть выражение не множественности, а, наоборот, единства, всеобъемлющего универсализма бога, не делающего национальных, конфессиональных каких-либо различий вообще (в отличие от, например, ислама, иудаизма или христианства где бог, по сути, остается узко национальным или узко конфессиональным). Очевидно, В. Ф. Миллер, не имея достаточных сведений об осетинской религии, ее содержании и внутреннем обосновании, не мог дать анализ религиозной жизни осетин, тем не менее, не будучи религиоведом – религиоведение как наука тогда только зарождалась – он оставил для нас значительные сведения.

бог помог, нужно быть услышанным. Божество слышит человека посредством молитвы, но архаическая молитва «нисколько не выражает прямого и личного обращения человека к божеству. Это мифотворческая разновидность слова-логоса, слова-тотема, который сам себя умерщвлял и оживлял в словесных и действительных актах» [85, С. 119]. И это слово-логос-уац-молитва, получив свою персонификацию в образе Уастырджи, связывает человека и бога.

Касаясь функциональных параллелей Иисуса Христа и Уастырджи, в части их персонификаций, необходимо отметить, что «восприняв от Филона учение о Логосе, Иоанн придал ему новое качество: его Логос есть не нечто тварное, починенное богу, но сам творец, воплотившийся в человеке как божественная личность» [56, С. 116]. Похожее, но различающееся в объективации, воззрение зафиксировано в молитве одного из нартских кадагов: «Рабадтысты Нартæ ногæй, фæлæ ныр хæлары бадтæй, Сæрхъыз – уæлейæ. Дзæбидыр райста ‘мæ скуывта: – Хуыцау, табу дæхицæн, ыстыр Хуыцау! Хуыцау бæстæзонæг æмæ цардысфæлдисæг дæ. Дæ быны цæрынц адæм. Тыхгæнæг чи у, уымæн тых ракæн. Цардаразæг чи у, уымæн цард радт. Лæбурæг чи у, уый хæсгæ фæкæн. Сабыргæнæг чи у, уымæн æнцон цард дæ цæст бауарзæд. Хылкæхæг чи у, уый амæддаг кæн. Фидауæг чи у, уымæн æнцой цард радт. Хуыцау, кæд адæймагæн искуы дæ цæст исты бауарзта, уæд махæн дæр дæ цæст бауарзæд! Рæсты Уастырджи, рæстылдзæуæг дæ, Хуыцауы ‘мсæр дæ, тыхгæнæгæн йæ ных къуыр, фыдгæнæгæн йæ къæх цæв, хæргæнæгæн циндзинад радт, фæндаг рæствæндаг кæн бынатмæ. Хуыцау æмæ Уастырджи! Амонддæдтæг ыстут, æмæ амондджын кæнут адæмы!» [2]. *(Уселись нарты вновь, но теперь за дружеским застольем, Шэркъыж во главе. Поднял турий рог и взмолился: Бог, молим тебя, Великий Бог! Бог, ты, знающий все пространство и жизнь создавший. Под сенью твоей живут люди. Насильнику насилем воздай. Устроителю жизни жизненных сил дай. Того,*

*кто грабитель удали от нас. Мирному легкую жизнь даруй. Того, кто затевает ссоры сделай жертвой ссоры. Тому, кто примиритель, дай спокойную жизнь. Бог, если ты кому-либо что-то даровал, даруй нам тоже! Справедливый Уастырджи, праведными путями ты ходишь, Богу ты равный, насильнику лоб бей, злодею ногу его бей, добро делающему радость дай, пути до мест делай верными путями. Бог и Уастырджи! Вы счастье дарующие и делайте счастливыми людей!) Как мы видим, Уастырджи назван «Хуыцауы ‘мсæр» (равный (равнозначный) богу), также о боге и Уастырджи говорится, они оба даруют счастье, делают людей счастливыми. Подобные и типологически близкие воззрения в осетинских фольклорных текстах повторяются неоднократно и, по нашему мнению, выражают представление о проявлении трансцендентного бога посредством им же созданного зæд(а).*

В осетинской религии Уастырджи представлен как «зæд». Согласно В.И. Абаеву «Zæd – восходит к иранскому yazata – «божество» от yaz – «приносить жертву» (yazata – «кому приносят жертвы»)» [36, С. 293]. Анализируя авестийско-осетинские параллели, Э. Б. Сатцаев отмечает: «Ступенью ниже шести духов – помощников стоят язаты. Название «язата» означает «тот, кому надлежит поклоняться», «достойный поклонения». Этим язатам в осетинском культе и языке соответствуют «зэды», и о едином происхождении данного слова в авестийском и осетинском языках нет никаких сомнений. В Авесте говорится о тысячах этих духов. Понятие «язаты» понимается в зороастризме весьма широко, и даже сам Ахура-Мазда считается «величайшим из язатов». То же самое мы наблюдаем в осетинских верованиях, где слово «зэд» употребляют в отношении всех святых. Многие из зороастрийских язатов находят полное соответствие среди осетинских зэдов» [73]. Итак, понятие «зæд» связано с поклонением и жертвоприношением. В осетинском культе жертвоприношение занимает центральное место, происходит оно во

время куывд(а), понятие «куывд» переводится как молитва и как обряд с ритуалом жертвоприношения посвященного животного с последующей трапезой, во время которой произносятся молитвы, поются религиозные гимны. Таким образом, «куывд» объединяет в себе два элемента религиозного акта – молитву – словесное выражение и обряд, ритуал – действенное выражение. Молитва здесь связана с жертвоприношением. Мы можем привести аналогию данного представления, например «Потебня показал, что русское слово молитва и глагол молить синонимичны глаголу молить, молотьба в значении ‘убивать’ умерщвлять’, резать’, так, в русском народном языке имеется выражение молить скотину, что значит ‘убивать’ ее» [85, С. 79].

Вторым элементом слова Уастырджи, на наш взгляд, является – «стыр» со значением – большой, великий, а также – славить, прославлять – «стыр кæнын». Слово «стыр», в религиозном смысловом контексте, употребляется в качестве эпитета, например, Стыр Хуцау (великий бог), Стыр Тутыр (Великий Тутыр) и др. В данном случае Уац Стыр (где осетинское «ц» и «с» сливаются) следует понимать как Великая Весть или в контексте персонификации Уац Стыр в конкретного зæд(а) – Великий Вестник, что соответствует главной функции Уастырджи – посредничество. В системе Уац Стыр, «стыр», как определение и дополнение к «уац», выражает еще и славу или прославление, воспроизводимое во время молитвы и религиозного гимна. Согласно Ж. Дюмезилю «Уас – и как самостоятельное слово, и как первый компонент некоторых распространенных в обиходе сложных слов означает только «новость», «весть» и ничего более. Кроме того, уас – (uas – перед глухим взрывным звуком) появляется в начале некоторых слов, всегда выражающих религиозные или фольклорные понятия. – Анализируя название холма или возвышенности в нартских кадагах, куда нарты поднимаются для молитвы – Уац-купп, исследователь приходит к выводу – Уас -, вероятно, обозначает другую разновидность

торжественного высказывания: наряду с известием – молитву. Это не удивительно, если, что вполне вероятно, осетинское *uas* родственно слову, которое в ведическом языке представлено в форме *uas* и имеет широкий веер значений – «голос, слово, магическое слово... гимн» [50, С. 152, 154], где «стыр» придает смысл (или усиливает) славословия. Очевидно само «Уац» имеет значение «славы», о чем свидетельствует наличие в нартских кадагах волшебной чаши Уацамонга, которая сама поднималась к губам наиболее доблестных нартов, указывая – «амонгæ» тем самым на их славные – «Уац» подвиги. «Хвала есть слава – живое, живущее слово. Не в одном русском языке слово' и слава' лингвистически тождественны. У греков в старинных формах языка сохранилось тождество понятий «быть», «существовать» и «говорить». Слово есть жизнь. А слава? Слава есть неумирающее, вечно живое слово, бессмертие. Слава непременно словесна. По Гомеру, она сама – живое существо, муза, богиня; слава доходит до неба; первоначально она ходит, идет в небо, она сама живет в небе, она – небо» [85, С. 78]. По нашему мнению, «Уац Стыр» имеет подобную семантику.

Следует обратить внимание на еще один аспект, позволяющий нам говорить о втором элементе слова Уастырджи как «стыр». В череде годовых праздников, посвященных Уац-Тутыр, Уацилла, Уастырджи, следующих в указанном порядке, последний знаменует завершение годичного хозяйственного цикла, является самым большим и значимым – «стыр» религиозным праздником в году, отмечаемым всеми осетинами. Каждый из названных осетинских *зæд(ов)*, безусловно, имеет солярную семантику, дни, посвященные их праздникам, маркируют положение солнца и отражают в хозяйственном календаре соответствующие работы, сезонные изменения в природе. Таким образом, в цепи праздников Уац-Тутыр, Уацилла, Уастырджи мы имеем отражение годичного солнечного цикла, который в религиозном выражении, если принимать во внимание наличие в каждом из

имен зад(ов) слова «уац», имеет одну единую семантику и здесь «стыр», своим определением к «уац», в конечном итоге выражает значимость или значение самого зад(а) и место его праздника или праздников. Праздник, посвященный Уастырджи, бывает в середине ноября, по окончании сельхоз работ, длится неделю. Воскресение в преддверии праздничной недели называется «Галаргæвдæн» (букв. резание быка), в этот день в жертву приносится специально заранее выбранный бык – «нывонд» (предназначенный в жертву). Во второй половине следующего дня – дыццагæхсæв также приносится жертва: бык или баран (к празднику специально приготавливают пиво).

***Жертва в мифоритуальной системе.*** Похожий на осетинский праздник, в древней Греции существовал «обычай буфоний («убиение быка») совершался в честь Зевса по окончании молотбы. Обряд символизировал ежегодное умирание и воскресение бога. Основной эпизод праздника сводился к церемонии принесения в жертву рабочего быка и его поедания» [77, С. 187]. Данный греческий обычай воспроизводит наиболее древний вид жертвоприношения теофагию – богоядение, где бог воплощен в жертвенном животном. «В этом случае мясо жертвенного животного – это мясо бога, которое поедается, чтобы закрепить единство с божеством» [77, С. 187]. Теофагия тесно связана с тотемическими представлениями.

Тотемизм, возникший в первобытнообщинную эпоху, является отражением родовой практики архаичного общества. Абстрагируясь от полемики вокруг термина и самого понятия «тотемизм», «тотем», имеющей место в научной среде, здесь мы воспользуемся следующим определением: «тотем – это все индивиды рода, все животные и растения, которые идут в пищу этим индивидам, территория, на которой проживает данный род, некоторые явления природы, от которых зависит благополучие рода» [45, С. 62]. Тотемизм это не кровное родство, родственные связи здесь осуществляются по линии принадлежности к одному

тотему. Тотемическая обрядность – форма поддержания отождествления членов рода с тотемом. Коллективное принесение в жертву тотема во время обряда воспринималось его участниками как принадлежность к одному тотему, как родственная связь. Жертвоприношение тотемного животного было позволено лишь в особо торжественных случаях и с участием всех членов рода. Жертва обычно разрывалась и съедалась сырой, вся до последнего куска. Смысл подобных совместных трапез – подтверждение либо установление связей внутри рода (чужак, вкушивший от тотема, становился родственником) [См., 85, С. 65]. У евреев вкушение мяса и крови священного (родственного) животного называлось «обновление союза» [86, С. 50] (ср., новый союз (завет)). На празднике Пасхи – изначально скотоводческом – евреи приносили в жертву ягненка нового приплода. Пасха, согласно Библии, была установлена богом (Яхве); одной из ее целей было определение, различение своих соплеменников; об этом говорит двенадцатая глава Исхода [См., Исх. 12].

В теофагических обрядах бог олицетворялся в животном, растении, человеке, приносимых в жертву, которой причащались участники ритуала. Смысл причастия содержится в общении к природе божества посредством введения его в себя. Институт тотема, теофагические обряды, реминисценции ритуального каннибализма отчетливо проявляют себя в христианском культе. Таинство причащения в христианстве санкционировано самим Иисусом Христом: «И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша *есть* Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» [Лук. 22, 19. 20]. «Ритуал всегда основан на предписании, которое либо прямо передано тотемом, либо установлено по мистическим и потому принудительным соображениям. Любое отклонение от этих предписаний обуславливает неуспех ритуальных действий» [54, С. 174]. Человек

верит, что съеденные плоть и кровь божества даруют ему силы, способности, качества бога. «Эта вера является частью разветвленной системы симпатической или гомеопатической магии» [84, С. 463]. Св. Иустин Мученик (ок. 100-165 г.) объясняет смысл христианской евхаристии: «Пища эта у нас называется евхаристиею (благодарением), и никому другому не позволено участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением в оставление грехов и в возрождение, и живет так, как предал Христос. Ибо мы принимаем это, не так как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его, и от которой через уподобление получаете питание наша кровь и плоть, есть – как мы научены – плоть и кровь того воплотившегося Иисуса» (66) [21]. О том же говорит автор гностического Евангелия от Филиппа: «Чаша молитвы содержит вино, она содержит воду служа символом крови, над которой совершают евхаристию. И она наполняется Духом святым. И она принадлежит полностью совершенному человеку. Когда мы выпьем это мы получим совершенного человека» (100) [15, С. 289].

В христианстве теофагические представления претерпевают некоторые трансформации, вызванные особенностью образа Иисуса Христа, который «...начиная с «павловых» посланий, изображается не только как бог, а и как человек. Поэтому в христианстве мистическое приобщение к существу Иисуса Христа – это и приобщение к его «земным» страданиям, к его смерти (поминовение этого) и к его воскресению» [83, С. 70]\*.

---

\* В христианстве теофагия тесно связана с эсхатологическими чаяниями первых христиан. Вкушая плоть и кровь Христа, причащающийся надеялся обрести вечную жизнь после «конца», воскреснуть также, как Иисус. Эсхатологическое учение в христианстве воспринято его адептами от идеологических построений иудейских сект (коим являлось само христианство в своем зародыше), синтезировав в себе античные, зороастрийские, египетские пред-

Отец церкви св. Ириной Лионский (130-202 гг.) видит в таинстве евхаристии залог будущего воскресения плоти: «Когда же чаша растворенная и приготовленный хлеб принимают Слово Божие и делаются Евхаристиею тела и крови Христа, от которых укрепляется и поддерживается существо нашей плоти; то как они (еретики) говорят, что плоть не причастна дара Божия, т.е. жизни вечной, – плоть, которая питается телом и кровью Господа и есть член Его?... плоть питается от чаши Его, которая есть кровь Его, и растет от хлеба, который есть тело Его. И как виноградное дерево, посаженное в землю, приносит плод в свое время, или пшеничное зерно, упавшее в землю и истлевшее, во многом числе восстает через Дух Божий, все содержащий, а это

---

ставления о конце света. В отличие от иудейского эсхатологического учения, в котором «конец» из настоящего перенесен в будущее, в раннем христианстве конец света уже начался с приходом на землю мессии Иисуса Христа. Однако сам конец или завершение его ожидается во второе пришествие Христа. Первый раз он появляется в образе странствующего проповедника, выступает как учитель и, главное, искупитель грехов, «Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» [Мат. 18, 11]; Иисус в конечном итоге принимает позорную смерть раба на кресте. Второй раз он должен прийти как судья воздания. О времени и сроке своего второго пришествия новозаветный Иисус заявляет: «...не пройдет род сей, как все сие будет» [Мат. 24, 34], наставляя учеников на проповедь Царства небесного, Христос говорит: «...не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» [Мат. 10, 23]; «Говорю же вам истинно: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие» [Лук. 9, 27]. Первые поколения христиан действительно полагали, что они живут в конце времени, в ожидании Царствия Божия. Однако с распространением христианства и по прошествии достаточного количества времени с «даты» казни и воскресения Иисуса, напряженное ожидание и связанное с ним резкое отторжение мира вне общины меняется обмирщением церкви. Появляются сомневающиеся во втором пришествии, о которых автор второго послания Петра говорит: «Прежде всего знайте, что в последние дни являются наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям и говорящие: «где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» [II Пет. 3, 4]. Далее автор послания говорит о существовании бога вне времени и чем обусловлено то, почему не наступает обещанный «конец»: «...у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» [II Пет. 3, 8.9].

потом по премудрости Божией идет на пользу человека, и принимая слово Божие становится Евхаристиею, которое есть тело и кровь Христова; так и питаемые от нее тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение во славу Бога и Отца, Который это смертное облакает бессмертием и тленному даром дает нетление...» (П. 3) [19].

Собрание христиан первых веков Н. Э, называемое «агапе»,\* во время которых верующие молились, причащались хлебом и вином, воспринималось как жертвоприношение. Порядок проведения агап основан на указаниях апостола Павла [См., I Кор. 11, 23-34]. Раннехристианское сочинение Дидахе «учение 12-ти апостолов» наставляет: «1) В день Господень (воскресение – М. Х.) собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите (Деян. 20, 7), исповедавши прежде грехи ваши, дабы чиста была ваша жертва. 2) Всякий же, имеющий распрю с другом своим, да не приходит вместе с вами, пока они не примирятся, чтобы не осквернилась жертва ваша. 3) Ибо о ней сказал Господь: на всяком месте и во всякое время должно приносить Мне жертву чистую, потому что Я Царь великий, говорит Господь, и Имя Мое чудно в народах (Мал. 1:11,14)» [14]. Иустин Мученик описывает вечерю (агапе): «После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называе-

---

\* Греческое ἀγάπη «агапе» (любовь) – античное понятие, означающее любовь к ближнему. «Агапе» было введено в греческую философию с целью различения понятий «агапе», в выражении деятельной, одаряющей любви, ориентированной на благо ближнего, и «эрос» представлявшего страстную любовь, ориентированную на удовлетворение. В некоторых философских системах понятие «агапе» занимает центральное место, например в философии Плотина. В раннехристианских общинах для формирования общинного духа, взаимной любви и чувства братства устраивались специальные вечерние трапезы для всех членов общины – «агапе», они также именовались «вечери господни», «вечери любви» их праобразом явилась евангельская тайная вечеря. В русском переводе канона выражение «...ὁ θεὸς (бог) ἀγάπῃ (любовь) ἐστίν (есть)» Иоан. 4, 8] следует понимать как выражение братства и содружества – любви в исповедании своего бога христианами.

мым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться вам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братии приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь. Аминь – еврейское слово – значит: да будет. После благодарения предстоятеля и возглашения всего народа, так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют (65)» [21]. В другом сочинении апологет в споре с иудеями называет молитвы и евхаристию жертвами: «Итак Бог наперед свидетельствовал, что Ему приятны все жертвы во имя Его, которые повелел совершать Иисус Христос т. е. которые на всяком месте земли приносятся христианами в Евхаристии хлеба и чаши... Но вы и теперь по любви к спору говорите, что здесь Бог показал то, что Он не принимает жертв от живших тогда в Иерусалиме так называемых Израильтян, а молитвы, приносимые от находившихся тогда в рассеянии людей из вашего народа, приятны Ему, и Он молитвы их называет жертвами. Я согласен в том, что только молитвы и благодарения, приносимые людьми достойными, суть жертвы совершенные и приятные Богу. Такие именно и научены приносить христиане, и притом с воспоминанием во время принятия сухой и жидкой пищи, чрез которую они вспоминают о страдании, понесенном за них Сыном Божиим (117) [22]». Понимание причастия, т. е. разламывания, разрывания хлеба – плоти бога (Христа) как жертвоприношения, имеет свои параллели, например в хет-

тских обрядах, во время которых царь разламывал – приносил в жертву специально приготовленные хлеба. «Существовали антропоморфные и теоморфные хлебцы; зооморфные – в форме овцы, свиньи быка и т. п... Использование хлебов в форме зооморфных символов – овцы, свиньи, быка – напоминает, в частности, употребление в восточнославянских обрядах коровая (символа, который заменял собой некогда основное жертвенное животное – корову...)» [41, С. 66]. Прямую аналогию с христианским причастием и учением об искупительной жертве мы видим в обряде жителей древней Мексики, здесь «делали крест из «священного дерева» и к нему прикрепляли испеченное из теста изображение бога-искупителя. Крест имел следующее название: «древо нашей жизни или тела». Несколько времени спустя верующие взбирались на крест, снимали фигуру и съедали ее в качестве причастия» [86, С. 10].

Раннехристианская вечеря – общая трапеза последователей нового учения и явилась символическим жертвоприношением. Позже с развитием церковной обрядности вечеря трансформируется в таинство причастия, но не утрачивает своего значения как жертва. «В литературе III в. (Тертуллиан, Ориген, Киприан) причастие при богослужении уже представляется как настоящая жертва, а совершающий таинство именуется *sacerdos* – жрец» [71, С. 370, 371]. Смысл и значение христианского обряда причастия проясняет Иоанн Златоуст: «...страшное и столь спасительное таинство, совершаемое во время наших собраний, называется евхаристией (*εὐχαριστία*, благодарение), потому что оно служит воспоминанием многих благодеяний и указывает на важнейшее действие промысла Божия, и через все это возбуждает нас к благодарности» [16, С. 289]. Само таинство причастия было заимствовано из традиционных мистерий и служило адаптивным элементом для новообращенных, которым теперь предлагалось причащаться телом и кровью Иисуса Христа так, как они это делали раньше в традиционных обрядах.

Христианская идея церкви – общины выросла из теофагических мистерий, во время которых причащающиеся сами уподоблялись богу, несли его качества. Обряды поедания тотема служили целью подтвердить родство, сплотить коллектив, сохранить и передать опыт молодым. Как в тотемизме каждый член социума мыслится частью бога-тотема, так и в христианстве каждый член общины – церкви, по мысли автора Павловых посланий, является частью тела Христова, поэтому и должны быть объединены в церкви [См., I Кор. 6, 15; 12, 27]. Церковь (община) мыслится как тело Христа: «И он есть глава тела Церкви; Он начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство: Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и выполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь» [Кол. 1, 18, 24]. Понимание церкви – общины как тела Иисуса и Иисуса, как божественной субстанции, живущей во всех его последователях, имеет параллели в религиозных представлениях, бытовавших по всему миру, например египетский Амон – солнечное божество. В тексте стелы фараона Собекхотепа IV он называется учредителем ритуалов жертвоприношений, богом хранителем, царем неба, «...сущность которого пребывает в каждом живом существе (тот, «которого узнают во плоти каждого живущего»)» [67, С. 95]. Церковь – община – тело, плоть Иисуса Христа, принесшего в жертву себя за грехи людей\*. Апостол Павел сравнивает качества церкви Иисуса с

---

\* Идея искупительной смерти Христа берет свое начало в замещении искупительной жертвы и обрядах «козла отпущения», принимавших на себя грехи народа. Иисус – Агнец божий – отражение мифологических и религиозных представлений, имевших место по всему ареалу возникновения и развития христианства. Искупление грехов или очищение от них происходили во время ежегодных обрядов, совершавшихся, как правило, в период смены времен года; в земледельческой обрядности последние совпадали со временем сева или жатвы. На ранней стадии искупителем, был сам бог в образе животного либо человека (жрец или царь). У евреев грехи перекладывались на козла, выбранного по жребью из двух, по совершении обряда животное, называемое козел Азазела, изгонялось в пустыню [См., Лев. 18]. В русском переводе Библии козел Азазела переводится как «козел отпущения». А. Б. Ранович на основе

качествами, которыми должно обладать жертвенное животное в иудейских обрядах: «Чтобы представить ее Себе славную Цер-

---

лингвистического анализа приходит к выводу, что имя Азалел следует читать как Az'el или Aza'el – козел бог, в котором следует видеть бога пустыни [См., 72, С. 107]. В древней Греции «козлами отпущения» становились как люди, так и животные. На жертвенное животное переносили все грехи народа, после чего посвящали его богам «...путем ли всежжения (holocauston), или зарытия, или бросания в море. Это – знаменательная идея, перешедшая в сокровеннейшее таинство христианской религии – Agnus Dei, qui tollit peccata mundi» [52, С. 97]. Искупительные человеческие жертвоприношения совершались в августе, в праздник Метагений. «За всех жителей мужского пола приносили в жертву осужденного, за всех женщин – осужденную за преступления. Чтобы они охраняли город от беды, их выводили в торжественной процессии за стены города и перед городскими воротами приносили в жертву» [68, С. 67]. Ветхий завет дает нам примеры жертвоприношений различных форм, бог Библии санкционирует (через Моисея) посвящение ему первенцев: «И сказал господь Моисею, говоря, освяти мне каждого первенца, разверзающего ложесна между сынами Израилевыми» (Исх. 13,1. 2), [См., также Мих. 6, 6. 7]. Позже данное жертвоприношение было заменено выкупом – жертвоприношением годовалого агнца [См., Лев. 12, 6]. В четвертой книге Моисеевой «Числах» говорится о замене принесений в жертву богу первенцев на служение ему Левитов (сословие жрецов): «Вот я взял левитов из сыновей Израилевых вместо всех первенцев, разверзающих ложесна из сынов израилевых. Левиты должны быть Мои; Ибо все первенцы мои; в тот день, когда поразил Я всех первенцев в земле Египетской, освятил Я себе всех первенцев Израилевых от человека до скота; они должны быть Мои; Я Господь» [Числ. 3, 12. 13]. Служение Богу имеет тот же смысл, что и жертвоприношение, здесь кровавые жертвы заменяются праведной жизнью, строгому следованию предписаниям божественного устава, молением за весь народ. Автор Павлова послания к евреям в жертвоприношениях, предписываемых Ветхим заветом, видит прототип значения искупительной смерти Иисуса Христа; этому он посвящает почти всю десятую главу. Согласно правилам, переданным богом Моисею, относительно жертвы за грехи народа, которые должен исполнять Аарон (Левиты), в жертву приносится телец и козел, их кровь должна быть пролита в святая святых, перед ковчегом завета, а трупы вынесены за пределы поселения: «А тельца за грех и козла за грех, чья кровь внесена была для очищения святилища, пусть вынесут вон из стана и сожгут на огне кожи их и мясо их, и нечистоту их» [Лев. 16, 27]. В этих предписаниях, ритуалах искупительных жертвоприношений Павел видит праобраз совершенной искупительной жертвы Иисуса: «Так как тела животных, чья кровь, для очищения греха, вносится первосвященником во святилище, сжигаются вне стана, – то и Иисус дабы освятить людей Кровью Своею, пострадал вне врат» [Евр. 13,11. 12].

ковью, не имеющею пятна или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» [Еф. 5, 27].

Архаические представления, связанные с идеей тотема – основателя рода, от которого произошли все члены общины, находят свое отражение в христианской модели устройства человеческого коллектива. Христианский философ Аристид Афинский (II в.) делит людей на четыре рода: варвары, эллины, иудеи и христиане. Согласно Аристиду «язычники и варвары производят свой род от Бэла и от Хроноса, и от Эры, и от многих других богов. Греки же признают (своим производителем) Зевса... Иудеи производят свой род от Авраама... Но христиане ведут свой род от господина Иисуса Христа» [5, С. 24]. Отражение тотемических представлений мы наблюдаем в идеальной системе родства между христианами. Согласно Иоанну Златоусту «...нет у христиан родства плотского, а есть только близость по Духу... Плотское родство есть дело природы и необходимости, по нему мы все родные, потому что все родились от Адама и по отношению к Адаму и Ною, и к общей всем матери земле – все мы друг другу родные в одинаковой степени. То родство достойно награды, которое разделяет нас от людей порочных. В этом отношении не все между собою родные, а только те, которые согласны по образу жизни. В этом отношении не того мы называем братом, кто родился от одной с нами матери, но того, кто оказывает одинаковую с нами ревность» [17, С. 746].

Осетинский куывд, в частности посвященный празднику Уастырджи, включает в себя обряд жертвоприношения, вкушения (причащения) мяса жертвенного животного во время застолья, имеющего вид ритуально-престижной трапезы, с произношением молитв (куывд) и пением религиозных гимнов. Осетинский куывд, с ритуалом жертвоприношения и священной трапезы, со всей совокупностью актов, включаемых в обряд, призван поддерживать, подтверждать либо вновь устанавливать горизонтальные – межличностные связи участников обряда и всех вов-

леченных в священнодействие самым непосредственным способом – вкушением жертвенного мяса, трех ритуальных пирогов, причащением пива. Другая функция обряда поддержание вертикальных связей между людьми и богом, собственно, функция обряда есть соби́рание, соедине́ние, подтвержде́ние или обновле́ние вертикальных связей.

В осетинской религии Уастырджи является также Дзуар(ом), именуется Лæгты Дзуар, в частности женщинами, для которых имя Уастырджи табуировано. Слово «Дзуар» имеет четко выраженную религиозную семантику с достаточно широким спектром значений: крест, святой, святилище, покровитель, защитник, место молитвы и др. В. И. Абаев, вслед за В. Ф. Миллером [См., 62, С. 240], полагает, что данный термин заимствован из грузинского «*ǵvari*» – крест, его появление у осетин связано с христианской пропагандой, однако добавляет: «груз. *ǵvari* не является, по-видимому, коренным (картвельским) словом. Оно сближается с груз *zovarak`i* ‘жертвоприношение’... и вместе с последним словом может восходить к ср. иран. *zōhr*, др. иран. *zauθra* – ‘жертвоприношение’» [37. С. 401]. Е. Б. Бесолова, на основе приводимого анализа, делает вывод, «...что лексема *дзуар* в значениях «**божество**», «**крест**» в своей семантике – **дохристианское** образование и восходит непосредственно к «ср.-иран. *zōhr*, др.-иран. *zauθra*-«**жертва**», «**жертвоприношение**»...», а со временем, из языка ираноязычных предков осетин, проникает в грузинский и другие языки Кавказа» [42. С. 74-75]. Как мы видим, понятие «Дзуар», как и понятие «Зæд», коими является Уастырджи, восходит к понятиям, выражающим – жертва, жертвоприношение. Как мы указывали выше, осетинское «Зæд» идентично иранскому «ясна», «язата» авестийские понятия, этимология которых восходит к – жертва, поклонение, в свою очередь, данное авестийское понятие соответствует ведийскому «яджня» с тем же значением; «ясна», «язата», «яджня» соответствуют индоиранскому «*yaj-na*» – «жертва», «поклонение». По

нашему мнению, третья составная сложного слова Уастырджи – «Джи» восходит (или этимологизируется), соответствует «*уај-па*» с сакральным значением «жертва», «поклонение». Данное толкование «Джи» коррелирует с выводами о том, что архаическое сознание персонифицирует безличные явления, воплощает их в конкретные образы. Таким образом, Уастырджи персонифицирует собой Слово-Логос – Уац, молитву исходящую от людей и принявшего конкретный облик зæд(а), сотворенного богом (исходящего от бога), в тоже время зæд имеет в кругезначений жертву. Жертвоприношение призвано соединить человека и бога, «ибо в качестве общего смысла жертвы, в каком-либо виде повторяющегося во всех ее формах, можно обозначить посредничество, ею осуществляемое между сферой божественного и сферой человеческого» [53, С. 235]. Таким образом, Уастырджи – зæд – дзуар синтезирует в себе и/или персонифицирует собой все религиозные культовые действия: молитву-слово-логос-«уац» и жертву-«джи», исходя из чего, имя (название) Уастырджи, должно пониматься как Великий вестник и Великая жертва\*.

В Осетии существуют многочисленные истории, повторяющие один мотив, когда жертвенное животное само выходит к тем, кто его должен принести в жертву, следует за ними к месту жертвоприношения и т. п. По свидетельству информаторов жертва ведет себя так, потому что она угодна богу, дзуару – «дзуарæн барст». На наш взгляд, здесь мы имеем дело с реминисценциями архаических представлений, согласно которым бог или его сущность в виде человека, животного, растения сама себя приносит в жертву. Рассмотренный выше греческий обряд буфоний имеет

---

\* По нашему мнению, название Лагты Дзуар – Дзуар мужчин следует понимать как жертва мужчин или приносимая мужчинами жертва, в то время как три ритуальных пирога жертва приносимая женщинами. В осетинском культе существует четкое разделение на мужское и женское в его производительных действиях, но мужское и женское объединены в куывде, который не мыслим без жертвоприношения и трех пирогов.

параллели с осетинскими мотивами выбора жертвы-нывонд(а). В Греции жертвовался бык из стада, который сам взбирался на алтарь Зевса и в качестве бога приносился в жертву на своем алтаре.

Наиболее полно и четко данное представление проявляет себя в христианстве, где Иисус Христос – *бог*, принесший себя в жертву – *жертвенный агнец*. Формируя образ Иисуса Христа, автор Павловых посланий видит в нем квинтэссенцию образа иудейского *первосвященника*; по его идее, ветхозаветное служение первосвященника есть праобраз новозаветного служения Иисуса [См., Евр. 5, 6; 8, 1. 2. 6. 7]. Новозаветные писания дают нам представление об Иисусе Сыне Бога как о *царе*. Царем он называет себя во время въезда на осле в Иерусалим [См., Мат. 21, 5], царем называют его во время распятия [См., Мат. 27, 29; Мар. 15, 18; Иоанн. 19, 3]. Родословие Иисуса Матфей и Лука выводят из рода Давида царя [См., Мат. 1, 1-17; Лук. 3, 23-38]. Представления, согласно которым царь – жрец – приноситель жертвы – сама жертва – божество, которому приносится жертва является одним и тем же лицом, субъектом отражает архаический способ слитного, нерасчлененного мышления. А. Ф. Лосев отмечает: «Представим себе, что бытие или мировая жизнь берется в целом и притом настолько в целом и нераздельном виде, что, кроме этого мира, больше нет ничего, от чего бы он зависел. Тогда расчленение и распадение такого мира окажется некоторого рода его растерзанием, т. е. его жертвоприношением... Эта жертва приносится ему же самому, этому миру; и приносится он им же самим этим самым миром... этот единственный и возможный мир сам и при помощи своих же собственных средств и от своего же собственного лица приносит эту жертву расчленения самому же себе. Поэтому потребитель жертвы, жрец и, наконец, сама жертва являются в данном случае одним и тем же существом, одним и тем же единственно возможным миром, одной и той же общемировой жизнью» [60, С. 150].

Уастырджи богом созданный Зæд, Дзуар исходит от бога, но и от людей в качестве молитвы-вести «Уац стыр», жертва-нывонд «выбирает сама себя», но приносит ее человек. В объяснении места и значения Уастырджи в осетинской религии, и самого термина, выражающего его сущность, мы не можем обойтись без рассмотрения его культа или осетинского культа в общем, как указывалось выше, жертвоприношение занимает в нем центральное место. Третья составляющая сложного имени Зæд(а)–«Джи» есть выражение этого жертвоприношения, поскольку «... подлинную объективацию основного мифологически-религиозного ощущения можно найти не просто в образах богов, а в *культе*, им подобающем. Ибо культ является *активным* отношением, в которое человек вступает с богами. В нем божественное не просто опосредованно представляется и изображается, а становится предметом прямого воздействия. И поэтому в формах этого воздействия, в формах ритуала наиболее ясно обрисовывается общее имманентное развитие религиозного сознания» [53, С. 229]. В осетинском культе жертва объединяет в себе как, собственно, жертву, так и жертвоприношение – действенный акт, таким образом, приноситель жертвы – человек прямо вовлечен в ритуал – божественное предписание, чем ликвидируется противоположность бога и человека, человек становится соучастником бога (демиурга) и через это соучастие становится его частью.

Если в христианстве мы имеем дело с четко выраженной первобытной тотемической и теофагической символикой (собственно с самим тотемизмом и теофагией), то в осетинском культе о представлении «жертва бог» мы можем говорить или показать, лишь, в весьма завуалированных реминисценциях. Например, предназначенное для жертвы животное «нывонд» посвящают крестом – дзуар, проведенным на лбу горящей головешкой или на шею нывонд(у) вешается деревянный крест. Во время ритуального застолья на стол кладется голова жертвы с вырезанным на

лбу крестом. Относительно тотемизма можно с уверенностью заключить, что мы не видим никаких данных его присутствия в осетинской религии. На наш взгляд, следует согласиться с высказыванием М. Нильссона исследователя древнегреческой религии: «ни у греков, ни у других индоевропейских народов мы не находим ни малейшего следа тотемизма» [66, С. 102]. Очевидно, эти представления и религиозная культура находят свое выражение в осетинской религии.

**Ономастика.** Функция Уастырджи посредничество отражается в ономастике: «Уац Стыр» – как весть-молитва (Великий Вестник), понятие «уац» в значении «сообщение» имплицитно присутствует и актуализирует функцию зæд(а), тем более что в рассматриваемых нами здесь именах (осет. ном) зæд(ов), наличествует это понятие, прямо указующее на сущность и/или содержание зæд. «Имя сущности присуще самой сущности по ее природе и существу и неотделимо от нее, будучи ее выразительной энергией и изваянным, явленным ликом» [61]. Само по себе посредничество или как проявление активности молящегося – молитвы-послания, персонифицированной в зæд(е) (минавар), и есть форма соединения. «Джи» жертва, жертвоприношение, значение которой, также раскрывается в посредничестве.

В ономастике Иисуса Христа мы можем наблюдать значение «жертва». Ιησοῦς (Иисус) греческая транслитерация еврейского имени Иешуа – Иехошуа («Йехова» «спасение»). Χριστός (Христос от глагольное от «хрио» мазать, умащать) перевод с иврита слова Машиах (греческая форма «мессия») – «помазанник». Представления о мессии, легшие в основу образа Иисуса Христа, почерпнуты из ветхозаветных пророчеств Исаяи и Даниила. Мессиями у евреев называли царей, иногда даже чужих. Автор книги пророчеств Исаяи называет персидского царя Кира помазанником (мессией) иудейского бога [См., Ис. 45, 1]. Ожидание мессии, который принесет спасение, было одним из главных учений ессейского богословия, которое существенно повлияло

на христианство. Автор книги пророка Исаяи, рисуя образ мессии, использует установления иудейских жертвоприношений, закрепленные в Ветхом завете: «Он используем был, но страдал добровольно, и не открывал уст Своих; как овца веден был Он на заклание, и как агнец перед стригущими его безгласен, так Он не отверзал уст Своих» [Ис. 53, 7]. У евреев мессия часто назывался агнцем, можно заключить «...что ветхозаветные евреи понимали прообразовательное мессианское значение своих кровавых жертвоприношений» [89, С. 264].

Иудейские представления о мессии – жертвенном животном явились предтечей новозаветного образа христианского мессии. В Евангелие от Иоанна, Иоанн креститель называет Иисуса агнцем, видит в нем искупителя грехов: «На другой день видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: Вот Агнец Божий, который берет на Себя грех мира» [Иоан. 1, 29]. Автор первого послания Петра также сравнивает Христа с агнцем и говорит об искуплении им грехов христиан. [См., I Пет. 1, 18, 19].

Иисус Христос – Логос-Слово, воплощение Бога Отца христианской Троицы, опосредующая человека и бога. Иисус жертва, причащаясь которой, человек вводит в себя плоть бога, что также проявляет посредничество Христа. В осетинской религии Уастырджи является созданным богом Зæд(ом), посредником, посланником (минавар) между человеком и богом, выражается человеком в молитве-слове и жертвоприношении.

**Солнечный культ.** Образ Уастырджи, его культ имеет ярко выраженную солярную семантику, вообще понятие зæд (а также дзуар), коим является Уастыржди, отражают и заключают в себе представления, связанные с солнцем. Праздники летнего цикла Уацилла перемежаются с праздниками Уастырджи, образуют единый куст чередующихся праздников, маркирующий высшую точку положения солнца в годовом круговороте, его активности. В многочисленных гимнах и песнях Уастырджи именуется «сызгъæрин» (золотым). Золотой

цвет ассоциируется с солнцем и как символ выражает идею верховного, высшего, например, в символике царской власти, в религиозных культах этим цветом подчеркивается наиболее значительное и сакральное, выражаемое в вещных образах.

«Золотая окраска предметов... есть окраска солнца. Народы, не знающие религии солнца не знают золотой окраски волшебных предметов» [70, С. 293]. Автор II в. н. э. Цельс говорит о Мистериях Митры, где символом движения планет и прохождения душ через них является семивратная лестница. Каждые врата лестницы посвящены одной из планет и сделаны из определенного металла. Седьмые врата сделаны из золота, посвящены «...Солнцу, которое они напоминают цветом» [34, С. 308]. В христианских инкорпорациях в осетинские фольклорные тексты солнечное божество христианской мифологии Иисус Христос наделен эпитетом «золотой», например, в одном из вариантов Бæхфæлдисын(а) Христа называют «Майрæмы фырт сызгъæрин Чырысти» (Майрæм(а) сын (отца) золотой Христос) [26, С. 156]. В одном из своих образов Уастырджи представляется как белобородый всадник на белом коне, в белой бурке; белый – цвет чистоты, святости, неба. Цветовая или световая передача представлений об Уастырджи есть выражение его значимости в смысле святости, сакральности, что «... подтверждается бесспорной связью «священного», святости с блеском, сиянием в их предельном проявлении, с золотым и пурпурным цветом. Можно пойти еще дальше: эти последние свойства и есть форма выражения святости («священного») в оптически-визуальной сфере (коде)» [81, С. 36-37].

Одна из дигорских песен Уастыржи говорит: «Дæлæ и будури сæумон изæдтæ 'ма изæйрон Уацеллатæ, сæ астæу ба Уасгерги адтæй...» [46, С. 204] (*Вон там на равнине утренние изады и вечерние Уациллы, а по середине Уастырджи...*). Данный пример есть явная ассоциация Уастырджи с солнцем, находящемся в зените, также идентифицирует понятие «зæд» и Уацилла

как солнце в его разных положениях на небосводе\*. Анализируя этимологию «dawæg», В. И. Абаев приводит изречение: «йе 'фсади адтæй сæдсæрон уæйгуытæ, сæумон уациллатаæ, изæйрон идаугутæ (в его войске были столбовые великаны, утренние уациллы, вечерние дауаги)» [38, С. 349]. По нашему мнению, здесь «уациллы» и «дауаги» также олицетворения солнца в его конкретном выражении утро и вечер. Подобное разложение одного или единого явления на «составные доли» и их персонификация имеет место во многих мифологических системах. «Еще в дозорострийский период в индоиранской мифологии Митра считался божеством утренней зари... в конце первого тысячелетия до н. э. он уже напрямую отождествлялся с Солнцем, о чем сообщали античные авторы...» [4, С. 267]. В римской мифологии Аврора – богиня утренней зари, ей соответствовала греческая Эос. В Ригведе воспевается божество утренней зари Ушас, «она выезжает перед восходом солнца на ослепительной колеснице, запряженной алыми конями или быками...» [64, С. 553].

Конь Уастырджи — олицетворение солнца, в этом качестве имеет параллели во многих религиях. Греческий бог солнца Гелиос совершал небесное путешествие на огненной четверке коней. В одном из греческих гимнов солнцу говорится: «Вплоть до крайних пределов, отколе свой бег начинают Кони проворные Солнца;» [6, С. 160]. Авеста говорит о коне как атрибуте солнца: «Восходи путем небесным, сияющее быстролошадное Солнце...» [2, С. 279]. Геродот оставил сведения об обряде массагетов: «Единственный бог, которого они почитают, это – солнце. Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете» (1, 216)

---

\* Определение «вечерние» и «утренние» применяются вообще к понятиям æд и дауæg, не имеют конкретной привязки: «Æ киндзхонтæ сæумон изæдтæ'Ма изæйрон идаугутæ адтæнцаæ»; «Сæумон идаугутæ 'ма изæйрон Уацеллатаæ»; «- Мадта изæйрон изæдтæй дæр аст куд рамардтон...» [13, С. 100, 139, 262].

[10, С. 79]. Относительно скифских представлений «современные исследователи установили, что в скифских верованиях существовала связь коня с солнцем; конь и царь в скифском ритуале выступали в равной мере как воплощение солнца – Колакская» [75, С. 63].

Мифологические воззрения на отношения «небо – солнце», распространенные повсеместно у разных народов, несомненно, коррелируют с мифологической основой христианского догмата о Троице, согласно ему вторая ипостась – Логос – Иисус есть предметное воплощение бога, через которое он познается. Солнце может быть сыном неба (бога) либо какой-то его частью, сущностью (ипостасью), часто и тем и другим одновременно. Отношение «отец – сын» между небом и солнцем, или между богами неба и солнца – распространенный мотив в мифологии. Например, у славян бог неба Сварог – отец солнца и огня, его «...имя произошло от санскритского swarga или иранского xvar (осет. «хур». – М.Х.) – блеск, небо, солнце» [76, С. 118].

Религиозные представления о сущности солнца и обряды поклонения ему (его иерофании) были перенесены в христианство. Тертуллиан сообщает: «Некоторые люди... считают, что христианский Бог – это солнце, потому что известно наше обыкновение творить молитву в направлении на восток, а также праздновать день солнца» (13) [32, С. 54]. Солярная символика есть отражение солнечных циклов в культуре Иисуса Христа. Евангелия, повествуя о рождении Иисуса, ничего не говорят о дате появления Христа на свет, однако церковь отмечает Рождество 25 декабря, в день зимнего солнцестояния. Древними этот день считался рождением солнца, что нашло отражение в культурах солнечных богов. Одним из них был иранский Митра, «...со времени походов Помпея 66-63 гг. до н. э. культ этот был занесен далеко на запад, особенно широко распространившись в римских легионах» [80, С. 347]. «В культе Митры справедливо видят не только одного из главных предшественников, но и пря-

мого соперника христианства...» [56, С. 60]. «Главным праздником Митры (его называли также Непобедимое Солнце) был день зимнего солнцеворота – 25 декабря, который затем был преобразован христианами в праздник рождества Христова» [74, С. 128]. Приурочив дату рождения Иисуса ко дню рождения Митры, церковь ставила цель упростить переход поклонников «Непобедимого Солнца» под свою власть.

Первоначально западная церковь праздновала Рождество в январе; этот обычай зародился у египетских христиан, к IV в. он распространился по всему Востоку, однако и здесь, в конце концов была установлена дата Рождества 25 декабря. О смысле этих перемен повествует один сирийский христианин: «Отцы церкви перенесли празднование с 6 января на 25 декабря вот почему. У язычников был обычай того же 25 декабря праздновать день рождения солнца, в честь которого они зажигали огни. Христиане также принимали участие в этих торжествах. Когда церковные власти поняли, что христиане сохраняют пристрастие к этому празднику, они посоветовались и решили, что настоящее Рождество должно отмечаться 25 декабря, а 6 января – праздник богоявления (эпифании). Вот почему сохранился также обычай жечь свечи до 6 января» [Цит. по 76, С. 337]. Иоанн Златоуст обосновывает дату празднования рождества 25 декабря, перенесенную в Каппадокию с запада: «Представь, как было бы величественно, если бы мы увидели солнце сошедшим с небес, идущим по земле и отсюда изливающим на всех лучи свои... Итак это сбылось и получило исполнение. Хотя нет еще десяти лет, как этот день стал известен и знаком нам, но, как будто бы издавна и за много лет переданный нам, так он прославлялся от вашего усердия. Посему не погрешил бы тот, кто назвал бы его и новым и вместе с тем древним, – новым, потому, что он скоро сравнялся с древнейшими и возрос до одинаковой с ними степени... Я хорошо знаю, что многие и теперь еще спорят между собою, одни – осуждая, другие оправдывая, и много

езде говорят об этом дне, одни – против него, доказывая, что он новый недавний и теперь только введенный, и другие – за него, утверждая, что он древний и давний, так как еще пророки предсказали о Рождестве Его и издавна этот день известен и славен у живущих от Фракии до Кадикса» [18, С. 387]. Из текста явствует, что основанием для перемены празднования даты Рождества явился день зимнего солнцестояния, отмечавшийся в древних культурах. Перенос дня Рождества послужил поводом для разногласий внутри христианства.

После дней зимнего солнцестояния количество часов светлой части суток начинает увеличиваться, темной – сокращаться. К этому времени относится рождение ряда божеств; помимо Митры и Иисуса это Дионис у греков, заимствованный ими Таммуз – Адонис. В Риме 19-23 декабря праздновались сатурналии, как и в греческих дионисиях, большую роль в празднике играли обряды зажжения факелов, восковых свеч. Германцы с 25 декабря по 6 января справляли рождество богов Бальдера и Фрейра; в эти дни люди разводили костры на вершинах гор. Смысл возжигания огня в дни праздников – олицетворение рождения солнечных божеств, – солнца в частности, и помощь ему в борьбе с тьмой здесь на земле [См., 78. С. 140].

Христианская Пасха – праздник воскресения Иисуса отмечается после весеннего равноденствия (около 21 марта) и новолуния. Относительно даты празднования пасхи, среди христиан также не было единого мнения. Епископ Григорий Турский (ок. 540 – ок. 594 гг.) сообщает о праздновании воскресения Иисуса в день весеннего равноденствия в Галлии: «В этом году было сомнение по поводу дня празднования пасхи. В Галлии мы праздновали вместе со многими городами святую пасху 18 апреля, другие же вместе с испанцами – 21 марта» (V. 17) [12, С. 127]. По поводу установления времени празднования пасхи, Григорий Турский говорит следующее: «Тогда же по поводу празднования для пасхи было сомнение, потому что Викторий в своем пас-

хальном календаре написал, что пасха приходится на пятнадцатый день после новолуния. Но чтобы христиане не справляли этот праздник в один и тот же день с иудеями, он добавляет: «Латиняне же справляют пасху на двадцатый день после новолуния». Поэтому в Галлии многие справляли праздник на пятнадцатый день после новолуния, а мы на двадцать второй день» (X. 23) [12, С. 305-306].

Христианская символика также указывает на солнечный характер культа, раннехристианские символы агнец, осёл представляют иерофанию солнца. Заимствованный церковью крест, древнейший солярный символ, знак, используемый по всей ойкумене распространения христианства. Крест в значении символ, знак входит в полисемию осетинского дзуар, как мы отмечали, само понятие дзуар имеет солярную семантику.

В самом раннем сочинении Нового завета – «Откровение Иоанна» Христос в видениях «святого богослова» предстает в образе агнца [См., Отк. 5, 6-13]. В христианской иконографии «вплоть до X в. Христа чаще всего изображали в виде агнца (барана) с крестом который он держит ногою, и с сиянием вокруг головы, или в виде того же агнца, но распятого на кресте и с раной в боку» [78, С. 142]. «Только на Трульском... соборе в 623 г. церковь воспретила изображать Иисуса в виде ягненка» [65, С. 83]. Представление солнечного бога Иисуса в образе барана (агнца) имеет параллели с древними религиями, где боги, персонифицирующие солнце или сферу небесных явлений, принимают вид барана. У иранцев в образе барана был персонифицирован Фарн. Точное значение термина фарн «...трудно определить; будучи дериватом «неба – солнца», оно означало все то благое, источником чего древние мыслили «небо – солнце» [38, С. 42]. Ежегодно барана приносили в жертву индийскому богу огня Агни. Брахманы добывали огонь путем трения, вставив в отверстие креста из веток деревянный штырь, который вращали, затем на этом горящем кресте сжигали барана. Бог Агни соглас-

но индийской мифологии является сыном бога Солнца Савитри [См., 78, С. 140]. А. Древис указывает на близость христианского и индийского культов: «...латинское слово «agnus» (агнец) этимологически не только стоит в связи с «ягна» жертва, равно и, по свидетельству Феста Помпея, с греческим «агнос» («hagnos») – чистый, освященный и «агнистес» («agnistes») – очиститель, искупитель, и, следовательно, указывает на святость жертвенного животного, но оно и по корню родственно латинскому слову «игнис» («ignis») огонь, каковое слово опять таки не что иное, как индийское Агни, бог огня, священное пламя которого все очищает, символом, которого является агнец – ягненок или овен – баран...» [48, С. 146]. В осетинском культе жертвенное животное – нывонд бык, баран также является иерофанией солнца-неба.

*Исцеление в мифологических представлениях и идеологиях.* Следующей функцией, имеющей параллели между Христом и Уастырджи является врачевание, исцеление, воскрешение мертвых. В многочисленных повествованиях Уастырджи для исцеления или воскрешения пользуется чудесными лекарствами, своим волшебным войлочным кнутом: «Уастырджи нымæтæй ехс рахаста стджытыл. Цы уыдысты ус æмæ лæппу, уымæй рæсугъдæрæй райгас сты. Нымæтын ехс дæр ын йæ (Маргъуыцы – М. Х.) фындзыл рахаста. Цы уыди, авд ахæмæй рæсугъдæр йæ бынаты абадт» [23, С. 422] (Уастырджи провел по костям войлочной плетью. Воскресли женщина и юноша, стали красивей чем были. Провел войлочной плетью по носу Маргуца. Вновь появился нос на прежнем месте в семь раз красивее прежнего). Уастырджи лечит дыханием: «Уастырджи рынчыныл бафу кодта æмæ авд ахæмы хуыздæр фестад» [1, С. 76] (Уастырджи подул на больного и тот стал в семь раз лучше, чем был). Зæд использует различные методы: «Уастырджи лæппуы акъæртткодта, ныккасти йæ хуылфмæ: низ зæрдæйыл сау къуыбылойæ лæууыди. Ахицæн кодта Уастырджи низ æмæ зæрдæйы

караэдзийæ, æмæ læппу фæдзæбæх и» [3, С. 25] (Уастырджи вскрыл мальчика, всмотрелся во внутрь: болезнь на сердце лежала черным клубком. Отделил Уастырджи болезнь от сердца и мальчик выздоровел).

«Исцеление» в христианской проповеди связано с привлечением новообращенных, является одним из самых эффективных способов вовлечения в ряды сектантов (будучи изначально одной из иудейских сект, христианство возникло, развивалось и существует в сектах). Система врач-пациент в религиозной, сектантской традиции усиливается, переходит в систему учитель-ученик. «Владение навыками исцеления отражалось на авторитете учителя, и было обычным путем к лидерству в секте» [69, С. 144]. Способность к исцелению других, считалась проявлением особого качества, особой силой, которой обладал учитель. Истинность учения доказывалась чудесами, творимыми его адептами. В христианских писаниях чудеса исцеления, совершаемые Иисусом и его учениками, есть магические действия; врачевание здесь не есть лечение (целительство) в обычном смысле – это лечение мага, колдуна, шамана, но и оно усиливается чудесами. В египетском мифе о сотворении мира богом Ра, сама магия была сотворена богом для людей, «он создал для них чары, как оружие, чтобы отвратить то, что может случиться...» [29, С. 85]. Для автора новозаветного Откровения Иоанна магия – нечто предметное; Иоанн приобретает магические способности, съев книгу, данную ему ангелом [См., Отк. 10, 9. 10]. В христианских писаниях магия понимается как некая субстанция способная переходить или передаваться от учителя к ученику, от человека к человеку. В «Деяниях святых апостолов» способность к целительству заключена в «Духе Святом», обладание которым дает возможность творить чудеса. В Самарии некий маг Симон хотел купить «Духа Святого» у Петра и Иоанна: «Симон же, увидев, что через возложение рук Апостольских подается Дух Святой, принес им деньги, говоря: дайте и мне власть сего, чтобы тот

на кого я возложу руки, получал Духа Святого» [Деян. 8, 18. 19]. Исцеление здесь подразумевает вселение Духа Святого в больного. Это примеры контагиозной магии (по терминологии Д. Д. Фрезера). Сам Иисус исцелял людей путем прикосновений: «Иисус, простерши руку, коснулся его и сказал: хочу, очистишься. И он тотчас очистился от проказы» [Мат. 8, 3]. Исцеления происходят через предметы и вещи, контактировавшие, принадлежащие Иисусу и его ученикам [См., Деян. 19, 12]. Даже тень от учеников Иисуса способна исцелять [См., Деян. 5, 15]. Иисус наполнен некой силой, позволяющей исцелять больных, сила эта также нечто материальное или вполне осязаемое: «Но Иисус сказал: прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня» [Лук. 8, 46]. В апокрифической Истории Иакова о рождении Марии Иисус демонстрирует магическую силу сразу после рождения, исцеляет Саломею, наказанную за неверие в девство Марии [См., 14, С. 125]. Раннехристианские писания дают примеры исцеления именем божества – Иисуса Христа: «Даже некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует» [Деян. 19, 13]. Как мы отмечали выше, в архаическом сознании имя, название не отделяется от предмета его означающего, соответственно имя имеет ту же магическую силу, что и само божество либо вещь, предмет.

Большая часть болезней, описываемых в раннехристианских сочинениях, является следствием вселения в человека бесов, нечистого духа или греховной жизни. Симптомы эпилепсии, мании, бреда, проявления физической и умственной болезненности воспринимались как вселение в человека беса – нечистого духа, т. е. сама болезнь тоже имела свою персонификацию, предметное выражение. В христианских общинах люди с «симптомами» одержимости представляли особую категорию, как правило, они жили при церкви, за ними надзирали особые лица – заклинате-

ли, которые молитвами, наложением рук должны были изгонять бесов. Способ избавления от бесов определяет новозаветный Иисус: «И сказал им: сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста» [Мар. 9, 29].

В осетинских кадагах, легендах, притчах, содержащих повествования о воскрешении, исцелении, совершенных Уастырджи, он, как правило, остается не признанным, его действия не представляются как некое чудо, противоположное пониманию обыденности этого мира. По нашему мнению, это есть выражение недуального мышления в мировоззрении осетин, где «сверхъестественное» воспринимается не как нечто отделенное, находящееся вне чувственного мира, но, наоборот, подтверждающее божественное всеприсутствие и сакрализацию всех зон космоса. В отличие от осетинского мировоззрения, религиям библейского корня «...присуще представление о трансцендентности Бога, о тварности и принципиальной иноприродности космоса и населяющих его живых существ, о чуде как божественном вмешательстве, нарушающем Богом же установленные законы природы» [82, С. 30]. Исцеления и воскрешения, совершаемые Иисусом и его учениками, являются чудесами, сами по себе – выражение расчленённости мира, парадигмы доказывания существования бога, его возможностей и влияния на человека. В сектантской практике чудо служит средством привлечения и пропаганды (миссии) своего учения. Воскрешение, творимое Иисусом, также должно наглядно показать и доказать саму возможность воскрешения после скорого конца света, предвестником (мессией) которого он представляется.

**Заключение.** Мы рассмотрели образы Уастырджи и Иисуса Христа в их функциональной значимости, которая, помимо всего прочего, определяется как посредничество. Данные субъекты религиозного сознания возникли на основе картины мира преобразованной логикой архаического, мифологического мышления и явились выражением социально обусловленного миро-

понимания. «Мифологическое мировоззрение можно, видимо, определить как такую картину мира, которая строится по принципам мифологического «мышления», т. е. на уровне эмоционально-чувственной ступени познания по законам воображения и методом аналогии, переноса на мироздание основных черт человеческого рода, в результате чего «мы» онтологизируется, а «оно» персонифицируется» [87, С. 51].

Архаическое сознание, характеризующееся слабым развитием абстрактного мышления, воплощает природные либо социальные явления, взаимодействие между ними, в образы высших существ, богов. В данном случае Бог Отец христианской Троицы воплотился, получил свою конкретную персонификацию в Логосе – Иисусе Христе – богочеловеке – жертве. В осетинской религии сотворенный богом заед Уастырджи является персонификацией самого посредничества, покровительства, выявляемого в молитвах и в жертвоприношении. Жертвоприношение занимает центральное место в обеих религиях, однако имеет разный смысл и культовое значение. Культ, обряд, в нашем случае, через жертву и жертвоприношение показывает, выражает смысл, содержание самого субъекта религии, поэтому не может быть отделен от определения занимаемого им места, его образа и его функции. «Это проявляется и в другом существенном культовом моменте, почти повсеместно сопровождающем жертву и лишь в сочетании с ней составляющем единство культового действия. Как и жертвоприношения, назначение *молитвы* состоит в том, чтобы преодолеть разрыв между богом и человеком. Однако в молитве этот разрыв должен быть преодолен силой слова, то есть не просто физическими, а символически-идеальными средствами. Однако и в этом случае у истоков мифологически-религиозного сознания не существует четкой границы между сферой чувственного *существования* и сферой чистого *значения*» [53, С. 237]. Данное представление о единстве слова и обряда – «куывд» нашло отражение в образе Уастырджи, где Уац Стыр –

Великая весть – молитва – Великий вестник, «Джи» – как обряд жертвоприношения и в качестве самой жертвы, опосредующей человека и бога.

## Источники и литература

1. Ирон таурæгътæ (Осетинские предания). – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 276 с.

2. Нарты кадджытæ//[http://biblio.darial-online.ru/text/Gutiev-narts/tom1\\_os.shtml](http://biblio.darial-online.ru/text/Gutiev-narts/tom1_os.shtml)

3. Сауджын æмæ Уастырджи/Ирон адæмон аргъæутæ. – Цхинвал: Ирыстон, 2003. – 230 с.

4. Авеста «Закон против дэвов» (Видевдат). – СПб.: Изд-во Политехн, ун-та, 2008. – 301 с.

5. Аристид Афинский. Императору Кесарю Адриану от Аристида, философия Афинского/Остроумов С. Разбор сведений Евсевия Кесарийского и бл. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства второго века. – М.: Типография Э. Лиснер и Ю. Роман, Арбат д. Платонова, 1886. С. 22-31.

6. Античные гимны / Под ред. А. А. Тахо-Годи. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 362 с.

7. Афинагор Афинянин. Прощение о христианах // <http://www.apologia.narod.ru>

8. Библия. М., 1991.

9. Вишну, Космический Бог («Вишну-пурана», 3, 17, 14-34)/ Элиаде М. Священные тексты народов мира. – М.: Крон-пресс, 1988. С. 47-48.

10. Геродот. История. В 9-ти кн. Перевод и примеч. Г.А. Стратановского. – М.: Ладомир, ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 752 с.

11. Гимн богу Атону/Поэзия и проза древнего Востока. [Сборник. Перевод. Общ. ред. и вступит. статья И. Брагинского.

Примеч. М. Коростовцева и др.]. – М.: Художественная литература, 1973. С. 68-220.

12. Григорий Турский. История Франков: [Пер. с латин.]/ Григорий Турский; Изд. Подготовила и [примеч. Сост.] В. Д. Савукова; [АН СССР]. – М.: Наука, 1987. – 461 с.

13. Дигорон адамон сфалдистадæ [Текст]: кадæнгитæ, таураехътæ, аргъæуттæ, æмбесандтæ, æгъдауттæ æма æндæртæ / Киунугæ исаразтонц А. Къибирти, Э. Скъодтати – Дзæуæгигъæу: Гассити Викториномбæл рауагъдадон-полиграфцион кустуат, 2010-640 ф.

14. «Дидахе» (Учение двенадцати апостолов)//<http://www.apologia.narod.ru>

15. Евангелие от Филиппа/Апокрифы древних христиан: Исслед., тексты, коммент./Акад. Обществ. Наук при ЦК КПСС, Ин-т науч. Атеизма; [Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др.; Авт. Пер., исслед. Статей. Примеч. И коммент. И. С. Свенцицкая, М.К. Трофимова]. – М.: Мысль, 1989. С. 274-296.

16. Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея евангелиста. Книга I. Беседа XXV. Изъяснение VII, 28 – VIII, 4/Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. – СПб.: Духовная Академия, 1901. – Т. 7. С. 284-292.

17. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к римлянам. Беседа XIX к Римл. XI, 7/Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. – СПб.: Духовная Академия, 1903. – Т. 9. С. 733-748.

18. Иоанн Златоуст. Беседа в день Рождества Господа нашего Иисуса Христа/Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. – СПб.: Духовная Академия, 1896. – Т. 2. С. 387-399.

19. Ириней Лионский. Против ересей. V//<http://apologia.narod.ru>

20. История Иакова о рождении Марии/Апокрифы древних христиан: Исслед., тексты, коммент./Акад. Обществ. Наук при

ЦК КПСС, Ин-т науч. Атеизма; [Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др.; Авт. Пер., исслед. Статей. Примеч. И коммент. И. С. Свенцицкая, М.К. Трофимова]. – М.: Мысль, 1989. С. 117-127.

21. Иустин Мученик. Апология I. Представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому//[http://www. mystudies. narod. ru](http://www.mystudies.parod.ru)

22. Иустин Мученик. Разговор с Трифоном иудеем [http://apologia. hor. ru](http://apologia.hor.ru)

23. Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 1. М.: Наука, 1990. 431 с.

24. Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. М.: Наука, 1989. 492 с.

25. Ориген. О началах / Соч. Оригена, учителя Александрийского (III в.); В рус. пер. (с примеч. и введ. [с. 5-38]) Н. Петрова. – Новосибирск: ИЧП «Лазарев В. В. и О», 1993. – 383 с.

26. Памятники народного творчества осетин / Сост. Т. А. Хамицаева. – Владикавказ: Ир, 1992. – 440 с.

27. Свидетельство истины/Хосроев А. Л. Александрийское христианство: По данным текстов из Наг Хаммади (II, 7: VI, 3; VII, 4; IX, 3)/АН СССР, Ин-т востоковедения. – М.: Наука, 1991. С. 223-230.

28. Сотворение мира (мемфисское сказание)/ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. – М. – Л., Изд. Акад. Наук СССР, 1956. С. 84.

29. Сотворение мира (гераклеопольское сказание)/ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. – М. – Л., Изд. Акад. Наук СССР, 1956. С. 84.

30. Татиан. Речь против эллинов//[http://www. mystudies. narod. ru](http://www.mystudies.parod.ru)

31. Творение мыслью. Рассказ индейца – виннебаго из Висконсина, записанный Полем Раденом /Элиаде М. Священные тексты народов мира. – М.: Крон-пресс, 1998. С. 86.

32. Тертуллиан. К язычникам/Избранные сочинения: [Пер. с латин.]/Квинт Септимий Флорент Тертуллиан; Сост., [вступит.

ст.] и общ. ред. А. А. Столярова. – М.: Прогресс, Культура, 1994. С. 37-82.

33. Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею/Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета/Пер. и коммент. А. В. Вдовиченко, М. Г. и В. Е. Витковских, О. Л. Левинской, вступ. ст. Е. Д. Матусовой. – М.: Греко-латинский кабинет М. Ю. Шичалина, 2000 //http://www. mystudies. narod. ru

34. Цельс. Правдивое слово/Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. – М.: Политиздат, 1990. С. 263-331.

35. Абаев В. И. Was/ИЭСОЯ. – Л.: 1989. – Т. IV. – 324 с.

36. Абаев В. И. Zæd/ИЭСОЯ. – Л.: 1989. – Т. IV. – 324 с.

37. Абаев В. И. Дзуар/ИЭСОЯ. – Т. I. М., Л., 1958. – 667 с.

38. Абаев В. И. ИЭСОЯ. – М., Л.: Наука, 1958. – Т. I. – 667 с.

39. Айларты И. Ирон фарн: Ирон адæмы цардыуаг æмæ æгъдæуттæ. Дзæуджыхъæу: Ир, 1996-522 с.

40. Антес Р. Мифология в Древнем Египте/Мифологии древнего мира: [Сборник статей]: Пер. с англ./ [Отв. ред. В. А. Якобсон]. – М.: Наука, 1977. С. 55-121.

41. Ардзинба С. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. – М.: Наука, 1982. – 252 с.

42. Бесолова Е. Б. Язык и обряд. – Владикавказ: ОПО СОИГ-СИ. 2008. – 382 с.

43. Богомолов А. С. Античная философия. – М.: Изд. МГУ, 1985. – 367 с.

44. Бычко А. К. У истоков христианского иррационализма. – Киев: Политиздат Украины, 1984. – 140 с.

45. Вейнберг И. П. Человек в культуре Древнего Ближнего Востока. – М.: Наука, 1986. – 206 с.

46. Гарданти М. Уадзимистæ. – Дзæуагигъæу: Ир, 2007. – 415 ф.

47. Добренъков В. И., Радугин А. А. Методологические вопросы исследования религии: Спецкурс. – М.: Изд. МГУ, 1989. – 189 с.
48. Древис А. Миф о Христе. – М.: Атеист, 1924. – Т. 1, 2. – 209 с.
49. Дьяконов И. М. Архаические мифы востока и запада. – М.: Наука, 1990. – 246с.
50. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976. Репринт, Владикавказ, СОИГСИ, 2001. – 278 с.
51. Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия – Петроград: Огни, 1924. – 160 с.
52. Зелинский Ф. Ф. Соперники христианства. – М.: Школа-Пресс, 1996. – 416 с.
53. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. –М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 280 с.
54. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. У истоков человеческого интеллекта. – М.: Прогресс, 1983. – 302 с.
55. Козаржевский А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. – М.: Изд. МГУ, 1985. – 146 с.
56. Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я. Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. – Л.: Лениздат, 1988. – 333 с.
57. Левада Ю. Христианство//Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 4. – 740 с.
58. Леон-Портилья М. Мифология Древней Мексики/ Мифологии древнего мира: [Сборник статей]: Пер. с англ./ [Отв. ред. В. А. Якобсон]. – М.: Наука, 1977. С. 432-454.
59. Лосев А. Ф. Логос//Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – Т. 3. – С. 246.
60. Лосев А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии. – М.: Учпедгиз, 1957. – 620 с.
61. Лосев А. Ф. Миф – развернутое магическое имя. [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Losev/mif\\_razv.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev/mif_razv.php)

62. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Репринт. Владикавказ: изд. СОИГИ 1992. – 714 с.
63. МНМ. Т I. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 671 с.
64. МНМ. Т II. – М.: Советская энциклопедия, 1988. – 719 с.
65. Немоевский А. Философия жизни Иисуса (об основной ошибке исторической школы). – М.: Атеист, 1923. – 126 с.
66. Нильссон М. Греческая народная религия. – СПб.: Алетейя, 1998. – 256 с.
67. Павлова О. И. Амон Фиванский: Ранняя история культа (V-XVIII династии). – М.: Наука, 1984. – 176 с.
68. Петискус А. Г. Боги и Легенды Олимпа: Энциклопедический путеводитель по мифологии древних греков и римлян. – М.: Современник, 2000. – 303 с.
69. Поршнева Е. Б. О месте «гунфу» в народной сектантской традиции (на материале буддийских сект)/Психологические аспекты буддизма – 2-е изд. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. С. 140-146.
70. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд. Л. ГУ, 1986. – 364 с.
- 71..70..54. Ранович А. Б. О раннем христианстве. – М.: Изд. АН. СССР (ин-т истории), 1959. – 522 с.
72. Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. – М.: Гаиз, 1937. – 400 с.
73. Сатцаев Э. Б. Реликты древнеиранских верований: авестийско-осетинские параллели//<http://iratta.com>
74. Свенцицкая И. С.. Раннее христианство: страницы истории. – М.: Политиздат, 1987. – 335 с.
75. Скржинская М. В. Скифия глазами эллинов. – СПб.: «Алетейя», 2001. – 295 с.
76. Снисаренко А. Б. Третий пояс мудрости: Блеск языческой Европы. Л., 1989. – 286 с.
77. Соколова З. П. Культ животных в религиях. – М.: Наука, 1972. – 268 с.
78. Сухов А. А. Иудаизм и христианство. Киев. 1925. – с. 275

79. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 572 с.
80. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.  
М., 1986. – 576 с.
81. Топоров В. Н. О ритуале введение в проблематику / Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988. – С. 7-61.
82. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. – СПб., «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384с.
83. Федосик В. А. Таинства без тайн. – Минск: Наука и техника, 1979. – 150 с
84. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1983. – 702 с.
85. Фрейдберг О. М. Миф и литература в древности. – М.: Наука, 1978. – 605 с.
86. Христианские и еврейские праздники. Их языческое происхождение и история. – Л.: Альфа-Омега, 1925. – 141 с.
87. Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. – М.: Изд. Моск. Ун-та, 1970. – 240с.
88. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. – Л.: Наука, 1971. – 240 с.
89. Штрак Г. Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества. Народная медицина и вопрос о крови в ритуале евреев. – СПб.: София, 1995. – 478 с.
90. Энгельс Ф. Книга откровения / К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Издание второе. Май 1883 – Декабрь 1889. Подгот. к печати Б. Г. Тартаковский. М.: Политиздат, 1961. – Т. 21. С. 7-13.

*Научное издание*

Моргоев Хетаг Солтанович

**Понятие «уац» В религиозной  
системе осетин**

Книга издана в авторской редакции

Технический редактор – *А.Ю. Цопанова*  
Компьютерная верстка – *Е.Н. Маслов*  
Дизайн обложки – *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 26.05.19.  
Формат бумаги 60×84 1/16. Бум. офс. Печать цифровая.  
Гарнитура «Times». Усл. п.л. 10,6.  
Тираж 100 экз. Заказ № 44.

ИПК «Литера»

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.  
362002, Владикавказ, пер. Павловский, 3.