

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/125-135

Научная статья

© С. Г. Кцоева

УАЦИЛЛА: ИНТЕГРАТИВНЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ОСЕТИНСКОГО САКРАЛЬНОГО ПЕРСОНАЖА В УСЛОВИЯХ КОНФЛИКТА ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Статья посвящена исследованию Уацилла как сакрального персонажа осетинского этнорелигиозного пантеона, который прежде многократно становился объектом изучения, но всякий раз в рамках какого-то отдельного подхода, в результате чего возник существенный и непримиримый конфликт интерпретаций. В статье рассмотрены все основные историографические подходы к изучению как осетинской этнической религии в целом, так и конкретного сакрального персонажа, в частности. Таким образом, был предпринят перекрестный сравнительный анализ образа и культа Уацилла в рамках интегративного подхода, что в перспективе позволяет отказаться от однобоких категоричных трактовок его истоков и сущностных характеристик и сделать его доступным для многомерного восприятия. Интегративный подход стал методологической базой настоящего исследования. Важным аспектом изучения является анализ возможных исламских реминисценций в образе и культе Уацилла, поскольку в научном осетиноведении он был предпринят впервые (все остальные интерпретации, в том числе иранская, автохтонная кавказская, христианская и иудейская, прежде изучались).

Ключевые слова: этническая религия осетин, Уацилла, интегративный подход к изучению, иудаизм, христианство, ислам

Ссылка для цитирования: Кцоева С. Г. Уацилла: интегративный подход к исследованию осетинского сакрального персонажа в условиях конфликта интерпретаций // Вестник антропологии. 2025. № 4. С/ 125–135.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/125-135

Original article

© Sultana Ktsoeva

UACILLA: AN INTEGRATIVE APPROACH TO THE CONFLICTING INTERPRETATIONS OF THE SACRED OSSETIAN CHARACTER

The article is devoted to Uacilla, a sacred character of the Ossetian ethnoreligious pantheon, which has been studied many times before, but always within a separate

Кцоева Султана Гильмидиновна — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Российская Федерация, 362040 Владикавказ, просп. Мира, 10). Эл. почта: sultana_t@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

approach, which resulted in significant conflict of interpretations. The article examines the main historiographical approaches to the study of both the Ossetian ethnic religion in general and Uacilla in particular. Thus, a cross-comparative analysis of the image and cult of Uacilla was undertaken within an integrative approach, which allows us to ultimately abandon one-sided categorical interpretations of Uacilla's origins and essential characteristics, making it accessible for multidimensional perception. An important aspect of the study is the analysis of possible Islamic influences on the image and cult of Uacilla, since the first time such an analysis has been conducted in Ossetian studies. Previous interpretations have included Iranian, autochthonous Caucasian, Christian, and Jewish influences.

Keywords: *ethnic religion of Ossetians, Uatsilla, integrative approach to study, Judaism, Christianity, Islam*

Author Info: **Ktsoeva, Sultana G.** — Dr. of History, Leading Researcher, the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research named after V. I. Abaev — Branch of the Federal Scientific Center “Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences” (Vladikavkaz, Russian Federation). E-mail: sultana_t@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

For citation: Ktsoeva, S. G. 2025. Uacilla: An Integrative Approach to the Conflicting Interpretations of the Sacred Ossetian Character. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 125–135.

Относительно идентификации этнической религии осетин к нынешнему моменту сложился ряд подходов, среди которых наиболее популярными являются три, ранжируемых в следующем порядке: 1) уникальный монотеизм, восходящий к иранской (скифо-сармато-аланской) традиции, только внешне затронутый последующими волнами христианизации, но сущностно не повлиявший на исконную религию предков; 2) народное православие — сильно видоизменившееся христианство, когда осколки разбитой Тимуром в XIV в. христианской Алании оказалась отрезанными от лона церкви, в результате чего произошла постепенная адаптация привычной для алан христианской традиции к изменившимся условиям жизни в горных ущельях Осетии; 3) древнее язычество (в контексте многобожия) с более поздними христианскими заимствованиями. Последняя интерпретация была популярна в советскую эпоху, когда государственная пропаганда атеизма распространилась, в сущности, только на доктринальные религии (христианство, ислам, буддизм), оставив без внимания религии этнические, неспособные составить идеологическую конкуренцию социалистической концепции (Штырков 2008). Существование этих религий было приравнено к бытованию народных культурных традиций, что с одной стороны обусловило их относительную сохранность, но с другой — вымывало из-под них религиозную основу, и на фоне всеобщей отмены религии десакрализовывало ее сущностные характеристики.

С 80–90-х годов XX в., как известно, ознаменованных радикальной сменой парадигм, в том числе и идеологических, начинается процесс ресакрализации этнической культурной традиции. Но само стремление возврата к исконному не гарантирует реализацию этого возврата. Закономерности общественного развития таковы, что точное воссоздание духовных феноменов прошлого, скорее всего, совершенно невозможно. Религиозное сознание — не плазма, и заморозить его нельзя, да и предположить подобные попытки в стране победившего социализма было бы абсурдом. Отсюда и резкие разно-

чтения в восприятии этнической религии разными группами ее адептов сегодня. Важно подчеркнуть, что указанное разделение в равной степени относится не только к обывателям, но и к ученым, когда-либо изучавшим проблемы этнической религии осетин.

Данный психологический феномен ярко проанализирован в труде Мирча Элиаде «Миф о вечном возвращении» (Элиаде 2000). Несмотря на то, что Элиаде рассуждает о традиционном или архаическом обществе, исследуемые им процессы вполне могут проследиваться в настоящей ситуации с ее характерной ностальгией по возврату в мифологическое время (в данном случае — в доиндустриальный период, когда народ жил в системе координат, которую сейчас можно лишь в той или иной степени приближения реконструировать). Иными словами, отчетливая потребность «вернуться к истокам» означает ни что иное, как идеализацию (читай, мифологизацию) прошлого, являющуюся маркером, в первую очередь, архаического сознания.

Безусловно, подобная мировоззренческая установка является серьезным препятствием на пути объективного постижения исторического прошлого, тем более важно пытаться преодолеть ее. Одним из способов этого преодоления, на мой взгляд, может служить интегративный подход к научному изучению объекта, предполагающий взвешенный синтез всех сложившихся на сегодняшний день точек зрения относительно как самой этнической религии осетин, так и отдельных ее феноменов.

Объектом настоящего исследования является *Уацилла* — один из наиболее ярких сакральных персонажей осетинского этнорелигиозного пантеона. Первой по времени возникновения научной характеристикой Уацилла была характеристика, представленная Всеволодом Федоровичем Миллером в его опусе «Осетинские этюды» в 1881 г.: «*Уацилла* — небесный дух, заведующий громом и молнией. Это имя сложное из *уац* — слова неизвестного значения и *илла* — имени пророка Илии. Имя библейского пророка, перешедшее к осетинам вместе с ранним христианством, сделалось у них именем древнего бога-громовика, вытеснив его прежнее название. Таким образом, у осетин произошло то же явление, которое можно наблюдать в верованиях других народов, переименовавших своих языческих богов в святых, внесенных христианской церковью (Сравн. наш народный культ Ильи пророка)» (Миллер 1992: 425). И далее Миллер описывает лишь связь Уацилла с громом, в частности, о культовых действиях в случае, если молния поразила человека.

Следующей за Миллером по традиции упоминается точка зрения Васо Абаева. По В. И. Абаеву к характеристике Уацилла как громового божества примыкает функция покровителя урожая (из-за которой к имени святого покровителя добавлялась характеристика «Хлебный Уацилла») со ссылкой на нартовские сказания: «Когда Бог сотворил мир, то из своих богатств каждому *изэду* (духу) дал по одному: нынешний домашний скот — Фалвара, урожай — Хлебному Уацилла, пчел — Анаголу, диких животных — Афсати» (Абаев 1989: 31).

В. И. Абаев приводит свою характеристику Уацилла со ссылкой на труд Л. А. Чибирова «Народный земледельческий календарь осетин», который делает акцент на языческом аграрном характере божества: «Весенний цикл открывается одним из наиболее крупных праздников “хор-хор”. Название праздника означает хлеб, зерно и взято из главной обрядовой процедуры. Праздник был известен под названием “хоры Уациллайы куывд” (пиршество в честь Уацилла хлебов), “хоры бон” (день хлеба), “зæхмæ бавналæн бон” (начало земледельческих работ), “нæмыгхæссæн бон” (день вынесения семян), “хумæ идайæн” (начало пахоты) (Чибиров 1976: 108–109).

Таким образом, мы уже сталкиваемся с первым противоречием в трактовках: у Миллера Уацилла — христианская эманация пророка Илии, у Чибирова — в первую очередь земледельческое божество, податель зерна, чья языческая сущность является приоритетной: «Праздник был настолько популярным в народе, что, судя по материалам середины XIX в., *по истечении первой недели пост нарушался* (курсив мой — С. К.) и осетины вдоволь лакомились мясо-молочными продуктами» (Чибиров 1976: 108–109). Разумеется, утверждение ученого формулируется со ссылками на источники соответствующего содержания: «... пост уже не соблюдался. Там и сям разложены плетенки и на них полусырое полувареное мясо, все праздничное место уставлено “хабисджынами” — пирогами с сыром, огромными кувшинами с аракой, кадками с бузой и пивом» (Берзенов 1850). Подход Л. А. Чибирова вполне понятен и может быть обоснован историческим контекстом его формирования, о котором уже говорилось в предисловии к статье. Речь о причинах популярности трактовки осетинской этнической религии как язычества, а не как видоизмененной формы доктринальных религий. Данное утверждение выражало общую тенденцию в научном осетиноведении советского доперестроечного периода. Так, Б. А. Калоев характеризовал Уацилла следующим образом: «Несомненно, Уацилла являлся дзуаром плодородия и у средневековых алан-осетин, для которых в ту пору земледелие в предгорьях Северного Кавказа было уже одним из главных занятий. Однако *появление этого божества относится к более отдаленной дохристианской эпохе* (курсив мой — С. К.)» (Калоев 2015: 352). Христианский след, по мнению Калоева, проявлен только в ономастике. Вероятнее всего, данная точка зрения Б. А. Калоева основана на более ранних исследованиях предшествовавшего поколения осетиноведов, крупнейшим из которых был Г. Ф. Чурсин. По его мнению, «... в старину у осетин было особое божество молнии» (Чурсин 1925: 84). Данное мнение Б. А. Калоев считает правильным (Калоев 2015: 354). Подтверждение данного утверждения можно найти в источниках XVIII в. Так, путевой дневник Л. Л. Штедера содержит следующее описание обряда погребения убитого молнией: «В 50 шагах от моей палатки гроза убила молодую женщину. После удара, женщины, которые шли с ней, издали крик радости, стали петь и танцевать вокруг убитой. Все полевые работники, так же как и все жители селения, собрались вокруг танцующего круга, невзирая на то, что гроза продолжала бушевать. Их единственным напевом был: “О, Елли! Ельдар чоппей” — слова, которые никто не мог мне объяснить, поскольку они сами не знали языка, из которого они были взяты. Кружась в хороводной пляске, повторяли они в такт эти слова, то в таком, то в обратном порядке, причем один запевал, а хор подхватывал» (Осетины глазами русских 1967: 54). Описание данного обряда с хороводной песней *цоппай* (*чоппей* у дигорцев) встречается не только у Штедера, но и у Миллера. По утверждению Калоева, ритуальные действия, сопровождавшие описанный обряд, у других кавказских народов отсутствуют (Калоев 2015: 354). Это, в свою очередь, дает основание говорить об этнической уникальности данного ритуала и искать иные (помимо общекавказских) соответствия.

Точка зрения, согласно которой Уацилла как сакральный персонаж христианский только по форме, а по содержанию — языческий, также содержит разночтения. Традиционно принято считать, что, поскольку предками осетин были ираноязычные кочевники — скифы, сарматы и аланы, то началом всех начал должна являться именно иранская традиция. Если следовать данной логике, то именно иранская традиция и подразумевается под языческим компонентом.

Тем не менее преобладающей является точка зрения, согласно которой языческая сущность Уацилла как земледельческого божества, помимо иранской, включает в себя еще и общекавказскую основу: «Уацилла имеет много сходных черт с божествами плодородия у соседних кавказских народов — вейнахов, адыгов, абхазцев и др... что свидетельствует об общекавказском характере божества плодородия, у осетин носящего имя Уацилла» (Калоев 2015: 352). Р. И. Сефербеков в своем исследовании «Верховные боги (громовержцы) народов Дагестана» изучает культ божеств-громовержцев на широком сравнительном материале с привлечением данных, касающихся других (недагестанских) народов Кавказа, впрочем, не только Кавказа.

Так, автором было установлено, что общим для большого количества кавказских народов является культ белого камня. В Дагестане у некоторых народов он длительное время сохранялся в качестве пережитка от доисламской эпохи (у табасаранцев, дидойцев и др.). В связи с этим Р. И. Сефербеков приводит любопытное описание: «Лет 100–150 назад недалеко от аула Асах, около речки, был установлен белый камень квадратной формы, довольно массивный. Его называли “Цов (б) Аллагъ”. Жители всего общества Асах поклонялись этому камню. Однажды в период Кавказской войны, когда часть жителей (в основном молодежь) аула приняла ислам, молодежь сбросила камень с установленного места в речку. Старики аула, узнав об этом, заставили поднять камень и возратить на свое место, ругали их за то, что они опрокинули и издевались нар их богом Цов (б) Аллагъом» (Сефербеков 2005: 68).

Интересным является еще и тот факт, что этому камню приносят в жертву часть собранного урожая — ту самую «первинку», которую посвящают пророку Илии в иудаизме: «Из собранного урожая ему приносили жертву. Нельзя было пользоваться плодами урожая, пока богу не приносили соответствующую жертву. Также поступали при убое скота. К камню приносили кусок мяса и оставляли его со словами: “Это тебе, Цов (б) Аллагъ” (Сефербеков 2005: 68). Интересно, что иудейские реминисценции в культе Уацилла в осетинской традиции, действительно, присутствуют, несмотря на то, что подобная оценка не пользуется популярностью.

Собственно, и Б. А. Калоев со ссылкой на уже упомянутого Г. Ф. Чурсина, говорит об Уацилла как о божестве, связанном с общекавказским культурным субстратом: «Чурсин на основании сравнительного анализа этнографического материала, пришел к выводу, что так называлось прежде божество молнии почти у всех горцев Северного Кавказа. Во всяком случае, культ молнии относится к числу древнейших на Кавказе» (Калоев 2015: 354).

Альтернативная трактовка сущности Уацилла, сформировавшаяся уже в постперестроечный период, наоборот, рассматривает его как христианского Илью, который, либо вследствие угасания христианства (что стало одним из последствий разрушительного похода Тимура на Аланию), либо просто в процессе интеграции в этническое мировоззрение, вобрал в себя много из народной традиции. Жорж Дюмезиль, в ходе исследования христианских черт культа Уацилла, провел аналогию с русской традицией народного православия, где ветхозаветный пророка Илия наделялся чертами языческого бога-громовержца Перуна: «... осетины, став христианами, отвели этому персонажу, которого называют Уацилла — «Святой Илья», область грозы. Как и русские, они думают, что Уацилла шествует по небу и истребляет злых духов, мечя грома и молнии. Когда человека поражает молния, они полагают, что Уацилла пустил в него свой fat (стрелу или ядро), и ищут близ мертвого тела пращу

святого» (Дюмезиль 1976: 66). Данную позицию разделял авторитетный осетиновед В. С. Уарзиати (Уарзиати 1995: 55–85) и, например, М. Э. Мамиев (Мамиев 2014).

Если изучению языческих и христианских реминисценций в образе и культе Уацилла уделялось немалое внимание, то вопросы иудейских отголосков в этнической религии осетин и в связи с данным сакральным персонажем — тема относительно новая. Целый ряд ученых, разрабатывавших и разрабатывающих сейчас религиозную проблематику в рамках осетиноведения, стали касаться темы влияния иудаизма на традиционные религиозные верования осетин (Туаллагов 2023; Туаллагов 2010; Дарчиев 2015). В частности, А. А. Туаллагов объясняет это культурной диффузией Алании и Хазарского каганата (государственной религией которого был иудаизм), обусловленная длительным взаимодействием этих государств (VII–X вв.).

Иудейские реминисценции в образе анализируемого сакрального персонажа уже исследовались мною ранее (Кцоева 2019). Пожалуй, следы иудаизма здесь проявлены наиболее четко, на что обращали внимание русские путешественники еще в XIX в., описывавшие осетинский праздник Тбау-Уацилла. Например, в 1894 г. в трех номерах «Терских ведомостей» была опубликована глава под названием «Праздник Уацилла» из неизданного очерка некоего Зарницына (инициалы не указаны), судя по всему, русского путешественника, побывавшего в Осетии (Зарницын 1894). Ценность этого источника, помимо всего прочего, определяется тем, что здесь представлен как бы взгляд со стороны человека начитанного, в том числе и в Писании. Источник содержит описание того, как местный благочинный, зная заранее о том, что осетины вверенного ему села намереваются отмечать нехристианский праздник, назначил на этот день молебен в местной часовне, чтобы воспрепятствовать отправлению языческого культа. Несмотря на все усилия, народ в часовню не явился, а отправился к священной горе Тбау, на которой располагалось святилище Уацилла.

Зарницын подробно описывает все, что видит. У подножия Тбау-Уацилла собралось очень много народу, прибывшего даже из других ущелий и даже с равнины, что «... позволяет сделать вывод о живости древней этнорелигиозной традиции, преобладавшей в народном сознании в рассматриваемый период, а также о том, что большинством представителей православного духовенства праздник Уацилла воспринимался как языческий. Тем не менее, священники, в течение длительного срока служившие в осетинских приходах и имевшие возможность ближе знакомиться с традициями этноса, часто убеждались в том, что языческий, на первый взгляд, праздник, скорее напоминал раннехристианский» (Кцоева 2019: 29). Зарницын сразу подметил аналогии: «... я спросил благочинного: — Да какой же это именно праздник: языческий, еврейский (он напоминает что-то из Ветхого завета) или же христианский?» Ответ священника: «... по некоторым особенностям праздник этот как будто действительно иудейского происхождения: подъем дзуар-лага¹ на гору и стояние народа под горою очень напоминает священный рассказ о восхождении пророка Моисея на Синай» (Зарницын 1894: № 16).

Более подробный анализ праздничной обрядности Тбау-Уацилла позволяет выявить множество соответствий с иудейской традицией празднования Шавуот (Пятидесятница), отмечаемого на пятидесятый день после Песаха, что ближе к календарности Тбау-Уацилла в сравнении с русско-православным праздником Ильин день. Тбау-Уацилла — это главный праздник аграрного цикла (и здесь Л. А. Чибиров прав),

¹ Дзуар-лаг — служитель культа в этнической религии осетин.

что определяет гораздо больше его сходств с иудейским Шавуотом как в определении характера (Шавуот — главный праздник иудейского аграрного цикла), так и в календарности: примерно 64 дня после православной Пасхи, то есть всегда в июне — времени первых плодов и формирования будущего урожая. (Кцоева 2019: 33). Основное содержание праздника Шавуот — это восхождение Моисея на гору Синай и ниспослание ему Торы. При этом на гору не поднимался весь иудейский народ: люди ждали у подножия горы возвращения пророка. Здесь мы видим схожую картину: на гору восходят только служитель культа (либо один, либо с помощниками), и только через них, согласно верованиям, божество передает свое благословение всему народу. Но помимо названного, еврейский Шавуот знаменует начало сезона жатвы пшеницы.

Совпадения культа Шавуот и Тбау-Уацилла можно множить: обрядность праздничной пищи (обязательное присутствие молочных и мучных продуктов, приготовленных с соблюдением правил кашрута в иудаизме) совпадает с обязательным присутствием у осетин обрядовых пшеничных пирогов с сыром, зерно для приготовления которых заранее мылось в реке и сушилось, затем сохранялось в чистом месте, мололось на самых престижных мельницах, женщины, имевшие отношение к приготовлению ритуальной выпечки, обязывались воздерживаться от ряда действий, которые могли бы нарушить состояние чистоты и осквернить данную пищу (Уарзиати 1995: 79). В еврейской традиции зерно для выпечки ритуального хлеба не моется, но сам факт соблюдения ритуальной чистоты продукта для праздничной трапезы позволяет сопоставить данную практику с нормами кашрута, которые предписывают есть выпечку с молочной начинкой в день Шавуот. Причем ее приготовление строго регламентируется. Пироги с сыром, приготовленные с соблюдением норм ритуальной чистоты, — одно из главных требований Шавуота.

Еще одна сходная черта Тбау-Уацилла и Шавуота — это кровавое жертвоприношение с последующим использованием огня. В обоих случаях предпочтение отдавалось козлу, но он вполне мог быть заменен на барана/баранов. В еврейской традиции присутствует элемент всесожжения животного, в осетинской — приготовление ритуального шашлыка из мяса жертвенного животного обязательно на открытом огне, а также в практике опаливания пучка шерсти жертвенного животного: «Чтобы жертва была угодна Богу, перед закланием барану давали отведать соль и после отделения головы от туловища, голову подносили к огню, чтобы шерсть опалилась и, тем самым, святому Тбау-Уацилла стало известно, что в его честь была принесена жертва» (Каргиев 1991: 108).

Кроме того, центральным элементом обоих праздников является присутствие образа горы (Синай и Тбау-Хох). Есть точка зрения, согласно которой Тбау-Хох — прототип горы Сион — храмовой горы в Иерусалиме. В. И. Абаев пишет об этом со ссылкой на «Сказание о бродяге» (Осетинские народные сказки 1962), где главный герой поднимается на *Хиуы Сионы*¹ и там приносит в жертву Уацилле двух баранов (Абаев 1989: 31). Библейская традиция напрямую не связывает Илию с горой Сион, но связь между Илией и Моисеем, безусловно, есть: они двое фигурируют на горе Фавор.

Как мы видим из приведенного анализа, образ Уацилла вобрал в себя множество черт из целого ряда культурно-религиозных традиций. Однако объективный анализ Уацилла как сакрального персонажа осетинского этнорелигиозного пантеона не позволяет игнорировать те его характеристики, которые могли бы предполагать и

¹ Место, расположенное на горе Казбек.

исламскую подоплеку, поскольку ислам в религиозной истории осетин также сыграл важную роль. По крайней мере у той части традиционных осетинских обществ, которые исповедовали ислам в течение длительного времени, народный культ наверняка переплетался с образом мусульманского пророка Ильяс. Было бы странно предполагать противоположное.

В Коране пророк Ильяс упоминается трижды: один раз в суре Аль-Анам («Скот») и дважды в суре Ас-Сафат («Стоящие в ряд»): «Ильяс также был одним из посланников» (Коран, Сура Ас-Сафат, аят 123). Ильяс боролся против поклонения народа Израиля идолу Баалу (Ваалу)¹: «Неужели вы не уstraшитесь? Неужели вы вызываете к Баалу и оставляете самого прекрасного из творцов — Аллаха, господа вашего и Господа ваших праотцев?» (Коран, Сура Ас-Сафат, аят 122)

В исламской традиции Ильяс по повелению Аллаха подчинялись огонь и дикие звери. Также считается, что ему был послушен дождь. Его сопровождают все те характеристики, которыми он наделен в иудейской, и христианской традиции:

1. он связан с дождем, от которого зависит урожай;
2. его рождение сопровождал свет;
3. ему подчиняются дикие звери;
4. он обрел бессмертие на небесах;
5. передвижение по небу при помощи чудесного коня (правда, не на колеснице, а верхом);
6. он производит гром (но в исламской традиции гром исходит не от колес его колесницы, а производится его голосом): «Как-то раз, обращаясь к племени, Ильяс сказал: “Я покажу вам одну удивительную вещь,” и издал крик, подобный грому. Услышав этот крик, люди задрожали от страха» (*Саид-Афанди аль-Чиркави* 2010: 201).

Важно подчеркнуть, что в исламе нет прямого указания на связь Ильаса с громом, что неудивительно: в исламе отсутствуют представления о том, что кто-нибудь кроме Всевышнего может являться покровителем любых природных стихий. Но в народном сознании вполне уживались подобные противоречия: ведь и представления об Илье-громовике и его небесной колеснице также имеют мало общего с христианством. Тем не менее в Коране обнаруживаются косвенные признаки, указывающие на связь Ильаса со стихией грома и молнии. Во-первых — это его власть над огнем (подчеркну еще раз: Ильяс не выступает в качестве покровителя огня. Это должно быть воспринято только как его власть над огнем, дарованная ему по воле Господа), а во-вторых — способность издавать громоподобный крик: «Ильяс отправился в другое селение, дабы донести до них веление Всевышнего. Местные жители не приняли его и стали сопротивляться, услышав об истинной религии. Они набросились на него, избили, связали ему руки и привели к местному правителю. Правитель приказал разжечь костры, приготовить большие котлы и пригрозил Ильасу зажарить его в котле, если он не прекратит проповедь. Ильяс... как и в первый раз издал *громоподобный* (курсив мой — С. К.) крик, и огонь потух» (*Саид-Афанди аль-Чиркави* 2010: 201).

Если с огнем все более или менее ясно, то с громом не до конца. Иными словами, является ли крик Ильаса громом? В хадисах сказано: «Гром — это ангел (или голос ангела), отвечающего за облака. У него огненные орудия (молния), которыми он гонит

¹ Баал Дадлад — бог грома и бури в Ханаанской (западносемитской) мифологии. Рассматривается в качестве ипостаси бога Баала — верховного бога у западных семитов.

их, куда пожелает Аллах» (*Сунан ат-Тирмизи*, хадис № 2492). Как мы видим, в хадисе прямо не говорится об Ильясе. Речь идет о некоем ангеле, обладающем громовым голосом и наделенным властью над огнем. Однако с точки зрения ряда исламских богословов, пророк Ильяс не умер, а по воле Всевышнего был вознесен на небо, где пребывает среди ангелов (*Саид-Афанди аль-Чиркави* 2010: 203). Таким образом, связь Ильяс с громом присутствует не только в иудаизме и христианстве, но и в исламе.

Итак, если предположить в Уацилла библейского пророка, то вопрос о том, из какой именно авраамистической религии он «пришел» в осетинский этнорелигиозный пантеон (а помимо авраамистической здесь существуют еще иранская и кавказская традиции) — не самый простой вопрос, однозначный ответ на который (с научной точки зрения), скорее всего, невозможен. Недостаток прямых источниковых данных открывает широкое поле для интерпретаций, что и происходит, поскольку вопрос о том, что в этнической традиции первично — один из самых популярных и обсуждаемых не только среди ученых, но и среди обывателей, далеких от науки. Понятное человеческое стремление редуцировать сложное явление к простому объяснению, которое непременно может, а значит, должно быть дано, обуславливает и то, что национальная самоидентификация, активно происходящая в настоящий момент, допускает только один «исконный» источник того, «откуда есть все пошло» и решительно отвергает объективное учение «не знаю», что является серьезным препятствием на пути поиска объективной истины. Поэтому актуальным является спор, более напоминающий спор курицы и яйца: откуда на самом деле появился в традиционном пантеоне образ Уацилла как громовержца и покровителя бурь: из иранского прошлого, под воздействием античного влияния (образ Зевса), идет от общеевропейской культурной матрицы (Индра, Перун и т.д.) (*Газданова* 2007), является следствием влияния иудейской, христианской, мусульманской традиции или сформировался на кавказском культурном субстрате? И всегда при ответе выбирается какая-то главная составляющая с оговоркой, что «на нее (то есть первичную традицию) наложилось более позднее влияние...» или что-то в этом роде.

Таким образом, исходя из результатов проведенного анализа, можно сказать, что в данной ситуации, вероятно, наиболее объективным будет вывод об эклектичности образа и культа Уацилла как сакрального персонажа осетинского этнорелигиозного пантеона. С этой точки зрения, наиболее оптимальным методологическим подходом к исследованию объектов, относящихся к этнической религии осетин, да и самой религии в целом является интегральный/интегративный подход. Это вполне оправдано, учитывая сложность истории осетин и их предков, коммуницировавших на стыке различных цивилизаций, что обусловило включение в их собственную культуру широких разнообразных заимствований и формирование на этой основе уникальной самобытной этнической традиции. Данный подход позволил бы синтезировать в единую сложную модель все имеющиеся подходы к объяснению изучаемых феноменов, учесть все контексты, отказаться от грубой редукции и от экстраполяции (от неоправданного распространения вывода, справедливого в отношении какого-то одного объекта, на все остальные). Данный метод уже неоднократно апробировался мной в изучении различных сакральных персонажей осетинского этнорелигиозного пантеона (*Кцоева* 2024). Но в отношении Уацилла он видится безальтернативным: этого требуют современные подходы достигнутого уровня научного знания.

Идентификация единого истока формирования образа и культа осетинского Уацилла невозможна: любой однозначный вывод может быть подвергнут научной критике с

привлечением соответствующих источниковых данных. Вероятнее всего, данный персонаж вообще не имеет единого («исконного») истока, а является образцом эклектики в контексте межкультурной коммуникации, происходившей много столетий.

Источники и материалы

- Берзенов* 1850 — *Берзенов Н.* Очерки Осетии. 1850. № 47.
Зарницын 1894 — Две главы из неизданного очерка Зарницына «Два дня в Осетии». Глава XI. Праздник Уацилла // Терские ведомости. 1894. № 11, № 16, № 17.
 Осетинские народные сказки 1962 — Осетинские народные сказки (на осет. языке) Ирон адамон аргъаутта. Т. III. Цхинвал, 1962.
Каргиев 1991 — *Каргиев Б. М.* Осетинские обряды и обычаи (на осет. яз.). Владикавказ, 1991. 161 с.
 Коран — Коран.
Миллер 1992 — *Миллер Вс. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 716 с.
 Осетины глазами русских 1967 — Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX в.) / Сост. Б. А. Калоев. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. 320 с.
Саид-Афанди аль-Чиркави 2010 — *Саид-Афанди аль-Чиркави.* Краткое сказание о пророке Илийасе (Илии) // История Пророков. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2010. 336 с.
Сунан ат-Тирмизи — *Сунан ат-Тирмизи.* Сборник хадисов. [Электронный ресурс]. <https://hadis.uk/sborniki-xadisov/sunan-at-tirmizi/>
Чурсин 1925 — *Чурсин Г. Ф.* Осетины. Тифлис: типография газ. «Заря Востока», 1925. 103 с.

Научная литература

- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка в 4 т. Т. IV. Л.: Наука, 1989. 325 с.
Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. 438 с.
Дарчиев А. В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 6 (56). Ч. I. С. 57–62.
Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 278 с.
Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2015. 471 с.
Кцоева С. Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX-начала XX в.) // Известия СОИГСИ. 2019. № 32. С. 27–39. <https://doi.org/10.23671/VNC.2019.71.31168>
Кцоева С. Г. Тутыр: сущностная идентификация в контексте христианских и мусульманских параллелей // KAVKAZ-FORUM.. 2024. № 20 (27). С. 72–81. <https://doi.org/10.46698/VNC.2024.27.20.004>
Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.: СЕМ, 2014. 264 с.
Сефербеков Р. И. Верховные боги (громовержцы) народов Дагестана // История, археология и этнография Кавказа. Том 1. 2005. № 4. С. 66–92.
Туаллагов А. А. Иудаизм, ислам и христианство в истории алан. Владикавказ: издательство СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН, 2023. 636 с.
Туаллагов А. А. К истории иудаизма на Северном Кавказе (II) // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Вып. 3. 2010. С. 3–9.
Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ: Издательство СОИГСИ, 1995. 233 с.
Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали: «Ирыстон», 1976. 282 с.
Штырков С. А. «Народная религия осетин»: судьба концепта в XIX–XX вв. // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 309–316.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

References

- Abaev, V. I. 1989. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language]. Vol. 4. Leningrad: Nauka. 325 p.
- Chibirov, L. A. 1976. *Narodnyi zemledel'cheskii kalendar' osetin* [Folk Agricultural Calendar of the Ossetians]. Tskhinvali: Iryston. 282 p.
- Darchiev, A. V. 2015. Osetinskie legendy o Ruimone: proiskhozhdenie i mifologicheskaya osnova [Ossetian Legends About Ruimon: Origin and Mythological Basis]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* 6 (56): 57–62.
- Dumezil, J. 1976. *Osetinskiy epos i mifologiya* [Ossetian Epic and Mythology]. Moscow: Nauka. 278 p.
- Eliade, M. 2000. *Mif o vechem vozvrashchenii* [The Myth of Eternal Return]. Moscow: Ladomir. 414 p.
- Gazdanova, V. S. 2007. *Zolotoi dozhd'. Issledovaniia po traditsionnoi kul'ture osetin* [Golden Rain. Studies on the Traditional Culture of the Ossetians]. Vladikavkaz: Izdatel'stvo SOIGSI. 438 p.
- Kaloev, B. A. 2015. *Osetiny: istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Ossetians: Historical and Ethnographic Study]. Moscow: Nauka. 471 p.
- Ktsoeva, S. G. 2019. Iudeo-khristianskie paralelly v obrazy i kul'te Uacilla (po dannym narrativnykh istochnikov kontsa XIX — nachala XX v.) [Judo-Christian Parallels in the Image and the Cult of Wacilla (According to The Narrative Sources of Late 19th — Early 20th Centuries)]. *Izvestiia SOIGSI* 32: 27–39. <https://doi.org/10.23671/VNC.2019.71.31168>
- Ktsoeva, S. G. 2024. Tutyr: suschestvennaia identifikatsiia v kontekste khristianskikh i musul'manskikh paralelei [Tutyr: Essential Identification in the Context of Christian and Muslim Parallels]. *KAVKAZ-FORUM* 20 (27): 72–81. <https://doi.org/10.46698/VNC.2024.27.20.004>
- Mamiev, M. E. 2014. *Alanskoe pravoslavie: istoriia i traditsiia* [Alanian Orthodoxy: History and Tradition]. Moscow: SEM. 264 p.
- Seferbekov, R. I. 2005. Verkhovnye bogi (gromoverzhtsy) narodov Dagestana [Supreme Gods (Thunderers) of the Peoples of Dagestan]. *Istoriia, arkheologiya i etnografiia Kavkaza* 1(4): 66–92.
- Shtyrkov, S. A. 2008. “Narodnaya religiia osetin”: sud'ba kontsepta v XIX–XX vv. [‘Folk Religion of the Ossetians’: The Fate of the Concept in the 19th–20th Centuries]. *Radlovskiy sbornik. Nauchnyye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAN v 2007 g.* [Radlov Collection. Scientific Research and Museum Projects of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences for 2007], ed. by Yu. K. Chistov, M. A. Rubtsova. Saint Petersburg: 309–316.
- Tuallagov, A. A. 2010. K istorii iudaizma na Severnom Kavkaze (II) [On the History of Judaism in the North Caucasus]. *Izvestiia SOIGSI. Shkola molodykh uchenykh* 3: 3–9.
- Tuallagov, A. A. 2023. *Judaizm, islam i khristianstvo v istorii Alanii* [Judaism, Islam and Christianity in the History of Alania]. Vladikavkaz: SOIGSI. 636 p.
- Uarziati, V. S. 1995. *Prazdnichnyi mir osetin* [Festival World of Ossetians]. Vladikavkaz: SOIGSI. 233 p.