

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/59-71

Научная статья

© С. Г. Кцоева

## ЭЛЕМЕНТЫ ЗОРОАСТРИЗМА В РОДИЛЬНОЙ И ЛЕЧЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН (ПО ДАННЫМ НАРРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.)

*Статья посвящена одному из самых спорных, а потому наиболее перспективных направлений современного осетиноведения, к коим относится проблема поиска и объяснения следов зороастризма в этнической религии осетин. В. И. Абаев категорически отрицал возможность зороастрийского влияния на религиозную скифо-сармато-аланскую традицию, в силу чего, поиски зороастрийских элементов в культуре осетин считал бесперспективными. Черты явного сходства осетинской обрядовой традиции с зороастризмом В. И. Абаев объяснял древнеиранской или даже древнеиндоевропейской общностью Ирана и Турана, сформировавшейся еще до зороастризма. К чертам подобного сходства относят обычно культ огня, воды и земли. Тем не менее, результаты археологических изысканий более позднего периода дают основание для поиска именно зороастрийских параллелей в осетинской религиозной практике. Почитание перечисленных стихий, восходящее к дозороастрийской древнеиранской общности, также присутствует и в зороастризме, но здесь оно отмечено двумя собственно уникальными особенностями: культом чистоты и сверхбережным отношением к домашнему скоту. Целью статьи является анализ некоторых элементов зороастризма в религиозном культе осетин, отраженных в нарративных письменных (неархеологических) источниках XIX — начала XX вв. Особенно четко искомые черты проявлены в осетинской обрядности родильного цикла, а также в лечебной магии. Работа основана на принципе синхронического исследования в рамках структурализма К. Леви-Стросса, с точки зрения которого все культурные системы (язык, мифология, религия, искусство, обычаи, традиции) могут изучаться как знаковые системы.*

**Ключевые слова:** этническая религия осетин, зороастризм, родильная обрядность, лечебная магия

**Ссылка при цитировании:** Кцоева С. Г. Элементы зороастризма в родильной и лечебной обрядности осетин (по данным нарративных источников XIX — начала XX вв.) // Вестник антропологии. 2022. № 4. С. 59–71.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2022-4/59-71

Original Article

© *Sultana Ktsoeva*

## ELEMENTS OF ZOROASTRISM IN MATERNITY AND HEALING RITUALS OF OSSETIANS (ACCORDING TO NARRATIVE SOURCES OF THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES)

*The article is devoted to one of the most controversial, and therefore the most promising areas of modern Ossetian studies, which include the problem of finding and explaining the traces of Zoroastrianism in the ethnic religion of the Ossetians. V. I. Abaev categorically denied the possibility of Zoroastrian influence on the Scythian-Sarmatian-Alanian religious tradition, which is why the search for Zoroastrian elements in the culture of the Ossetians was considered unpromising. V. I. Abaev explained the obvious similarities between the Ossetian ritual tradition and Zoroastrianism by the ancient Iranian or even the ancient Indo-European community of Iran and Turan, which had been formed even before Zoroastrianism. This similarity is usually seen in the cults of fire, water and earth. Nevertheless, the results of archaeological research of a later period give grounds for the search for Zoroastrian parallels in the Ossetian religious practice. The veneration of these elements, which goes back to the pre-Zoroastrian ancient Iranian community, is also present in Zoroastrianism, but two proper Zoroastrian features mark the Ossetian ritual tradition: the cult of cleanliness and an extra careful attitude to livestock. The purpose of this article is to analyze some elements of Zoroastrianism in the religious cult of the Ossetians, reflected in the narrative written (non-archaeological) sources of the 19th — early 20th centuries. The studied features are especially clearly manifested in the Ossetian rituals of the maternity cycle and in healing magic. The work is based on the principle of synchronic research within the K. Levi-Strauss' structuralism, which postulates that all cultural systems (language, mythology, religion, art, customs, traditions) can be studied as sign systems.*

**Keywords:** *Ossetian ethnic religion, Zoroastrianism, childbirth rituals, healing magic*

**Author Info:** **Ktsoeva, Sultana G.** — Doctor of History, Senior Researcher, V. I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Russian Federation, Vladikavkaz). E-mail: [sultana\\_t@mail.ru](mailto:sultana_t@mail.ru). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

**For citation:** Ktsoeva, S. G. 2022. Elements of Zoroastrism in Maternity and Healing Rituals of Ossetians (According to Narrative Sources of the 19th — Early 20th Centuries). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)*. 4: 59–71.

*Навряд ли во всей Нарской котловине найдется кто-либо,  
кто до меня, да и много позднее меня, родился не в хлеву.  
Коста Хетагуров*

В последние годы интерес к поиску и исследованию зороастрийских реминисценций в этнической религии осетин неуклонно растет. На протяжении длительного времени этой проблемы почти не касались ученые-осетиноведы. Одной из причин ее относительно слабой изученности можно считать категорическое отрицание В. И. Абаевым влияния зороастризма на скифо-алано-осетинскую традицию: «В религиозных понятиях осетин сохранилось кое-что древнеиранское и даже древнеиндоевропейское и ничего зороастрийского» (Абаев 1960: 104). Свою точку зрения он объяснял идеологической антагонистичностью двух иранских культур (скифской и зороастрийской) и соперничеством между ними: «Борьба между двумя различными укладами жизни; между мирным трудовым хозяйством оседлых скотоводов (зороастрийцев — С. К.) и хищничеством полуразбойничьих кочевых племен (скифов — С. К.) ... Объектом, ради которого ведется борьба, является скот» (Абаев 1956: 11). Он был убежден, что именно противостояние Ирана (зороастрийцев) и Турана (скифов) отразилось в Авесте, как известное противоборство добра и зла, света и тьмы (Абаев 1956: 26–27). В другой своей работе он отрицает влияние зороастризма уже не только на культуру скифов, но также и на культуру алан, а вслед за ними — осетин. Авторитет «...гениального ученого на сравнительно долгое время оказался неоспорим, его точка зрения возобладала, была некритически принята в качестве аксиомы, отправного пункта, а говорить о зороастризме в контексте осетинской религии стало моветоном» (Кцоева 2021: 92). Тем не менее, в Гатах — в самой древнейшей части Авесты, связанной с самим Заратуштрой, туры (турский род Фриана) упоминаются как приверженцы религиозного учения Заратуштры (Nyberg 1938).

Важно отметить, что В. И. Абаев, будучи выдающимся лингвистом, в своих выводах опирался в основном на данные языка, на метод сравнительного языкознания, и получается, что он не нашел в языке свидетельств, достаточно убедительно указывавших на наличие зороастрийского влияния на осетинскую традицию. Тем не менее, эти свидетельства были вскоре обнаружены, правда, уже в совершенно иной области, непосредственно не связанной с лингвистикой — в археологии. «Наиболее весомый аргумент в пользу присутствия зороастрийских параллелей в осетинской религиозной традиции был выдвинут археологами, обнаружившими сходство аланских погребальных сооружений с зороастрийскими» (Кцоева 2021: 92), отмеченное целым рядом археологов (Т. М. Минаева (Минаева 1971), В. Г. Луконин (Луконин 1979), С. А. Токарев (Токарев 1986), Р. Р. Рудницкий (Рудницкий 2001), А. Ю. Погребной (Погребной 2009) и др.). В частности, результаты раскопок раннесредневекового аланского могильника VI–VII вв. у с. Едыс в Южной Осетии, опубликованные Р. Г. Дзаттиаты (Дзаттиаты 2006), позволяют констатировать проникновение элементов зороастрийского культа на территорию Западной Алании. Это важное открытие способствовало осуществлению поисков в областях, напрямую не связанных с археологией. Так, Э. Т. Гутиева предположила этимологическую связь эллинизированного варианта имени Заратустры — Зороастр с именем Барастыра — покровителя загробного мира в осетинской мифологии. Э. Т. Гутиева считает, что родство имен объясняется прямым, не имеющим аналогов, сходством осетинских погребальных обрядов склеповых захоронений с зороастрийскими: «Склепы следу-

ет считать весомым материальным аргументом такого проникновения. Для нашего обсуждения важно допущение археологов, и, в частности, Р. Г. Дзаттиаты, о том, что аланы восприняли какие-то черты и элементы зороастризма, о чем свидетельствуют склепы и склеповый обряд захоронения. Соответственно, об этом же свидетельствует упоминание склепов в нартовском эпосе осетин-алан» (*Гутиева* 2019).

К особенностям погребального обряда, имеющего аналогии с зороастрийской традицией, следует отнести также и посыпание дна могилы мелом или реальгаром (*Мошкова* 1989), а также обряд освящения горящими ветками кустарника захоронения умершего. Так, при раскопке кургана 2 Мечетсайского могильника были обнаружены остатки хвороста и угольков с золой (*Смирнов* 1975). Этот обряд обнаруживает себя в зороастризме, где освящение могил производилось горящими ветками эфедры, из которой древние иранцы изготовляли священный напиток хаому (*Авеста* 2008. Видевдат). Отмечу, что часть исследователей, подобно В. И. Абаеву, считают эти особенности дозороастрийскими верованиями и связывают их с культом обожествления сил природы: огня, воды, земли и верховного владыки Ахуры Мазды, независимо от позднего зороастрийского на них влияния (*Bailey* 1967).

Таким образом, проблема, постановка которой с позиций лингвистики представлялась В. И. Абаеву неоправданной, отчетливо возникла и оформилась благодаря данным археологии. И если зороастризм оставил следы своего присутствия в столь консервативном элементе культуры предков осетин, каким является погребальный обряд, то логично искать подобные следы и в иных компонентах этнической религиозной традиции, которые не могли не отразиться в нарративных письменных источниках второй половины XIX — начала XX в. (*Кцоева* 2021).

Очевидность множественных сходств, выявляющихся при сопоставлении осетинской культурно-религиозной (неархеологической) традиции с зороастрийской, трактовалась и часто трактуется до сих пор как общее индоиранское наследие, оформившееся еще до появления зороастризма. Поклонение природным стихиям (огню и воде), сакральное значение числа «три», виды растений, используемых в обрядовой практике (например, хвойные породы и солома), действительно, восходят к протоиндоиранской древности. С другой стороны, присутствие и в зороастризме, и у скифов общих элементов, относящихся еще к эпохе индоиранской древности, не может опровергать того факта, что в алано-осетинской этнорелигиозной традиции они чаще фигурируют в зороастрийской модификации — их сопровождает культ чистоты, признанный сугубо зороастрийским: «Перемены коснулись, прежде всего, ... законов ритуального очищения. Эти законы являются характерной особенностью зороастризма» (*Бойс* 1987: 55).

Иными словами, нарративные источники второй половины XIX—начала XX вв. фиксируют в осетинской этнорелигиозной традиции черты собственно зороастрийского происхождения, то есть появившиеся уже в результате пророческой деятельности. Одним из проявлений этой традиции можно считать наличие культа чистоты человеческого жилища и стойла для домашнего скота в системе новогодней обрядности. Здесь, на мой взгляд, прослеживается двойное свидетельство зороастрийского влияния, где вторым (после чистоты человеческого дома) является то важное значение, которое имеет в обрядовой практике как зороастрийцев, так и осетин оберегание скота от злых духов. Как было упомянуто, В. И. Абаев считал этот признак маркером зороастрийской общины, которой, в свою очередь, противостояла скиф-

ская, не оберегающая, а отбирающая скот. Сохранилась масса свидетельств о том, при помощи каких средств осетинские горцы старались уберечь скот от сил зла: «Как оберег от нечистой силы осетины привязывали цепочки или кусочки железа (кованое или расплавленное железо в обрядовой практике может выступать в качестве эквивалента огня — С. К.) лошадям, рабочим быкам...» (Чибиров 1984: 181). Или же: «На Новый год у входа в жилище, хлев, зернохранилище расставляли ключки (эквивалент хвои — С. К.), преимущественно, ветки шиповника» (Чибиров 1984: 181). Подобные примеры можно множить, но важным для настоящего исследования является не только факт оберегания скота, но и средства, при помощи которых это осуществлялось. Их набор и любопытные комбинации применения дают веские основания предположить в них сохранившиеся следы зороастрийского влияния. В анализе сходства обнаруженных элементов ряда осетинских религиозных обрядов с зороастрийской традицией состоит цель настоящей статьи.

Еще раз подчеркну: упомянутые объекты объединены необходимостью соблюдения ритуальной чистоты в общей, как для зороастризма, так и для осетинской традиции практике.

Наиболее отчетливо упомянутое сходство проявлено в комплексе родильных обрядов, в отношении к беременной женщине и роженице, а также в отношении людей, страдающих недугами, и, соответственно, в способах избавления от них. Обряды эти сохранялись в качестве обязательных норм в осетинской традиционной культуре, по крайней мере, до начала советского периода.

В зороастризме физиология репродуктивной функции женщины определяла отношение к ней семьи и общины. От текущего состояния женского организма зависело, сможет ли она нормально жить в доме и общаться с домочадцами (пребывая в состоянии ритуальной чистоты), либо она будет лишена такой возможности (находясь в статусе «нечистой»). Состояние ритуальной чистоты в зороастризме нарушалось болезнью или любыми кровотечениями: «Роды, болезни и даже рождение ребенка рассматривались зороастрийской догматикой как «осквернение» чистоты организма, нарушение «идеального» физического состояния человека... Женщина во время родов и болезней подвергалась определенному «табу», сидела на каменной скамейке или же спала на полу в темной половине дома, не смела приблизиться к священному огню, надевала самую плохую одежду, ела в отдельной посуде. Никто из семьи, в том числе дети, не подходили к ней» (Дорошенко 1982: 60–61). Подобные ограничения соблюдались во избежание осквернения священного огня, нарушения чистоты жилища и общей пищи. Существуют и другие свидетельства существования этой практики: «Христианские авторы сообщали, что в „религии магов“ (в зороастризме — С. К.) наибольшее значение придавалось тому, чтобы женщины во время месячных содержались отдельно и не смотрели на огонь или свечу» (Бойс 1987: 169).

Подобную практику можно обнаружить и у осетин. Женщина в период регулярных или послеродовых кровотечений считалась нечистой. Поэтому ей запрещалось, например, прикасаться к зерну, муке, и даже входить на территорию мельницы и допрагиваться до частей мельничного постава (Пчелина 1966: 165). Вода — священная стихия — также оберегалась от осквернения. Как и в зороастризме, у осетин не допускалось прикосновение женщин в подобном состоянии к питьевой воде общего пользования: «Во время менструации девушка и женщина считались нечистыми. Они не имели права носить воду... В Южной Осетии, в селении Хвце и Эдиси

в 1931 г. мне говорили старухи, что при их бабках женщина на время менструации всегда изолировалась в хлев и выходить оттуда до конца менструации не имела права» (Пчелина 1937: 128).

Тем не менее, беременные женщины в зороастрийской традиции пользовались некоторыми привилегиями, поскольку беременность рассматривалась как особое состояние чистоты: «В период беременности женщина получала некоторые льготы, особенно перед родами. В доме, где она находилась, круглосуточно горел огонь, символизирующий добро» (Дорошенко 1982: 60). В осетинской традиции мы находим то же самое: «Беременная считалась чистой... и имела право прикосновения к питьевой воде, приготовления хлеба и пищи, посещения мельницы» (Пчелина 1937: 109). Беременная женщина находилась под чуткой защитой домашних, ее оберегали от потрясений, испуга, не позволяли носить тяжестей.

Но наиболее отчетливо анализируемое сходство проявлено в отношении к родам и роженице, и в представлениях о «нечистоте» последней. Так же как и в зороастризме, согласно родильному обычаю осетин, роженица изолировалась, причем обязательно в хлев. Л. А. Чибиров в книге «Древнейшие пласты духовной культуры осетин» приводит подробное описание норм и правил, касавшихся родов и рожениц: «... Более ярко представление о «нечистой» женщине выражалось при родах в хлеву. В яслях, где женщина рожала, она оставалась в течение шести недель. Этот период был наиболее опасным для нее и ребенка, как время наибольшей сакральной уязвимости ее со стороны нечистой силы. В это время ей можно было находиться лишь во дворе, не имея права входить в хадзар (в дом — С. К.), ей строго запрещалось дотрагиваться до очага, надочажной цепи и т. д.» (Чибиров 1984: 173). Так соблюдалась изоляция «нечистой» женщины от всего «чистого» и священного.

Коста Хетагуров, говоря о том, что сам он, подобно остальным обитателям Нарской котловины, родился в хлеву, объяснял это обстоятельство тем, что «... в Нарской котловине тех времен (в 80-х годах XIX в. — С. К.) совершенно не было другого, более изолированного помещения для этого величайшего акта природы» (Хетагуров 1961: 338). Тем не менее, осмелюсь утверждать, что дело было не только в этом, и использование для родов помещения, в котором содержался скот, объяснялось сакральным его значением. Скот и его оберегание как один из основных признаков зороастризма определяло особое отношение и к его жилищу, которое, кстати, также принято было содержать в образцовой чистоте. Вполне вероятно, что роды в хлеву принимались не только в целях сохранения ритуальной чистоты домашнего очага, но и из-за убеждения в том, что жилище скота легче оберегать от злых сил. Ни в зороастризме, ни у осетин хлев никогда не считался грязным местом: «Повсеместно в Осетии считалось, что *ребенок, родившийся в хлеву, выносливее и здоровее*, и что *если у женщины умирают дети, то рожать ей надо идти в хлев* (курсив мой — С. К.). Поэтому даже в наиболее передовых семьях бывали роды в хлеву со строгим исполнением всех обрядов и суеверий» (Пчелина 1937: 129).

Напрашивается вывод о двух важнейших сходствах осетинской обрядности с зороастрийской: во-первых, жизнь человека неотделима от сохранности домашнего скота; во-вторых, хлев — это не только утилитарное, но и сакральное пространство, которое необходимо содержать в чистоте и оберегать от злых духов.

Интересно в контексте анализируемой проблемы описание обряда, зафиксированное Е. Г. Пчелиной: «В сопровождении снохи роженица шла в хлев, брала кусок

белой материи, опоясывала себя три раза, затем шла к корове, которая должна была отелиться, и этим же куском материи опоясывала корову так, чтобы кусок этой белой материи не сошелся на корове концами. Затем этим отрезом она ударяла корову, приговаривая: „Чтобы девочки мои были твоими, а мальчики твои были моими“» (Пчелина 1937: 129–130). Помимо участия в обряде крупного рогатого скота, на зороастрийскую семантику указывает факт опоясывания беременной куском белой материи. Как известно, опоясывание белой тканью — зороастрийский обряд, символизирующий достижение состояния чистоты. Все члены зороастрийской общины подвязывались белым поясом «кушти». Беременная женщина, как уже говорилось, считалась чистой, поэтому имела право носить кушти. По всей видимости, в осетинской традиции эта практика сохранилась в описанном обряде.

И в зороастризме, и у осетин существовало стойкое поверье, что необходимо защищать новорожденного во время родов от злых духов:

Зороастризм: «Когда рождался ребенок, пламя должно было гореть плавно и ровно, и за этим следили со всей строгостью. Этот обряд был связан с древним зороастрийским преданием о том, что когда рождается ребенок, к нему является дьявол, и уберечь ребенка от него может только плавно горящее пламя огня» (Дорошенко 1982: 61).

Осетинская традиция: «Все окружающие беременную и она сама всячески остерегались чем-либо вызвать неудовольствие чертей... Роженицу во время родов одну не оставляли, так как в этот момент около роженицы якобы толпятся черти, которые, оставшись одни, постараются позвать смерть, а смерть уведет в страну мертвых рожаящую или новорожденного. В начале родов первая же прибежавшая на стоны роженицы женщина ставила в изголовье... чесалку для шерсти, железные иглы которой пугают чертей» (Пчелина 1937: 112).

Мы видим только одно внешнее отличие: в зороастрийской практике в качестве средства защиты выступает плавный огонь (по-видимому, свечи). У осетин — острые зубья железной чесалки. Однако отличие это не носит существенного характера: как уже упоминалось, кованое железо (то есть прошедшее через огонь = очищенное) выступает в обеих традициях эквивалентом огня. По-видимому, острые зубцы должны были напоминать язык ровного свечного пламени в зороастрийском варианте.

Вообще важность железа в зороастрийской догматике и ритуальной практике не слишком очевидна. Материальная культура Авесты очень архаична, в силу чего железо и бронза называются общим термином (*Geiger* 1882: 147–148). Тем не менее, роль железа в Авесте не стоит недооценивать. Согласно зороастрийским эсхатологическим представлениям, в конце времен бог огня Атар расплавит железо и направит на землю реку из потоков огненного металла. Тот, кто перейдет через огненную реку, — праведники — останутся жить. Грешникам будет суждено сгореть. Сила потока из огненного железа будет столь велика, что он, провалившись сквозь землю, уничтожит ад, и настанет царство добра и справедливости, где не будет больше ни смерти, ни болезней (Авеста 2008. Видевдат). Железо, таким образом, выступает в качестве самого мощного средства очищения и окончательного уничтожения зла.

У осетин кованое, чаще острой формы железо (ножик, шило, игла, ножницы и т. п.) часто носили при себе в качестве оберега беременные женщины. При родовспоможении эти же предметы фигурируют в различных обрядах родильной магии (Бесаева 1976). Со ссылкой на Б. Гатиева, Б. А. Битиев сообщает, что для защиты роженицы от злых духов, около нее вешали огнестрельное оружие (Битиев 2019).

Считалось, что с момента появления на свет новорожденный нуждается в защите от сил зла. Согласно данным собранного им полевого материала Б. А. Битиев пишет: «Ребенка сразу же после рождения купали в теплой воде, налитой в таз (деревянный или медный). Сюда же клали ножницы, как оберег...» (Битиев 2019: 22) Среди обрядовых подношений «преобладали железные предметы, чаще всего — пуля» (Битиев 2019: 22). Огонь и железо, таким образом, постоянно фигурируют в обрядах родильного цикла.

После рождения ребенка зороастрийский ритуал очищения матери и новорожденного был долгим, тяжелым и продолжался 40 дней. В первые дни после родов мать не могла пить чистую воду, погреться у огня, даже если роды происходили зимой и были тяжелыми, и существовала угроза жизни ее ребенка (Дорошенко 1982: 62). Почти то же самое обнаруживается в источниках относительно осетинской практики послеродового очищения. Период очищения длился шесть недель с сохранением всех названных ограничений: «Однако и после введения в дом роженица последующие пять-шесть недель продолжала считаться «нечистой» и отстранялась от основных домашних работ. Ей запрещалось дотрагиваться до вещей общего пользования...» (Чибиров 1984: 173).

Стойкое убеждение в нечистоте родов и послеродового состояния проявлялось, в частности, в недопущении кормления новорожденного материнским молоком в течение трех-четырёх дней после появления на свет: «...Полагали, что молоко матери негодно три-четыре дня, в продолжение которых ребенка кормили по очереди женщины, имеющие грудных детей» (Пчелина 1937: 112). Вероятно, это было следствием убеждения, что сразу после родов (грязного и опасного процесса) в материнском молоке высока концентрация злых сил. Тесная связь новорожденного с матерью в первые дни после родов могла осквернить младенца. То же мы находим и в зороастризме, где имела место подобная практика ограничения контактов новорожденного с матерью в период послеродового очищения: «Если у женщины был грудной ребенок, ей приносили его кормить, а после кормления тут же уносили» (Дорошенко 1982: 63).

Железо выступает в качестве самого популярного средства-оберега детей от злых духов: «Так как черти всегда норовят повредить ребенку, то „для предупреждения“ этого в люльку перед обрядом положения в нее ребенка клали железный нож (Пчелина 1937: 114). Когда малыши становились старше, железные обереги им вешали, как правило, на шею: «... Водился у осетин такой обычай — заставлять кузнеца раскалить самые мелкие прутки железа, от которых отламывались самые мелкие кусочки и отдавались для детей, которые носили эти кусочки на шее вместе с лоскутками тонкого фабричного сукна... Этот кусочек железа и лоскутки сукна и материи в треугольнике служили для детей-осетин амулетом, дававшим здоровье и охранявшим от злых духов и сглаза» (Шанаев 1876: 41–42). Данная практика обычно связывается у осетин с культом Сафы (кузнечного божества) — покровителя домашнего очага и надочажной цепи (Кцоева 2020: 364) (снова выявляется сакральная связь огонь = железо). Описание того же обычая обнаруживается и у В.с. Миллера: «Для предохранения здоровья детей осетины изготовляли амулеты в честь божества Сафы» (Миллер 1992: 152). Или: «В первые же дни жизни на ребенка надевали амулет (фәрдыг). В праздник Тутыр (покровитель волков) матери новорожденных приносили сельскому кузнецу гвозди или кусочки железа, расплавленные в пластинки, ... вкладывали в сафьяновые или бархатные мешочки и после освящения старшими

надевали малышу на шею или же вешали на колыбель» (Миллер 1926: 92–93). Еще раз подчеркну: кусочки железа непременно подвергались раскаливанию на огне. Очистительная сила огня должна была отгонять от ребенка злых духов. Очевидно, если это не помогало, действие огня пытались усилить: «...Если ребенок оказывался болезненным, в руки выносимого во двор ребенка клали уголек от очага или выбрасывали за ним горящее полено...» (Чибиров 1984: 173–174). Огненная символика в борьбе с силами зла в осетинской традиции сосредоточена в очаге — наиболее священном объекте дома. Его содержали в ритуальной чистоте, детей к нему не подпускали во избежание осквернения его и надочажной цепи, прикосновения к которой строго регламентировались. Очевидно поэтому уголек (наверняка, погасший), подобно куску кованого железа вышедший из очистительного огня, мог служить дополнительным оберегом. Горящее полено, вынутое из очага, и ожидаемо выброшенное во двор, также рассматривалось как огненное средство против нечистой силы.

Разумеется, использование анализируемых объектов встречалось не только в родильной магии и в целях сохранения потомства. Кованое железо, имитирующее очистительный огонь, могло по-разному применяться в магических обрядах, в том числе, с целью избавления от различных болезней: «Осетины приносили в Джеры дзуар (святилище — С. К.) маленькие железные ножки (для исцеления болезней ног), железные руки (для избавления от болезней рук)» (Чурсин 1925: 202). Лечение огнем психических болезней, которые считались свидетельством того, что в человека вселился бес, могло принимать крайне жестокие формы: «... чтобы вывести засевшего в человеке беса, больного подвергали тяжелому телесному наказанию, вплоть до обжигания тела, после чего требовали от него назвать имена вселившихся в него чертей. Расстроенное воображение и возбужденные нервы заставляли больного нести самый невероятный вздор, бессмыслицу. Знахарь же записывал на клочке бумаги какое-нибудь из этих слов, будто бы имя изгоняемого беса, и тут же сжигал на огне. Этим актом чёрт не только изгонялся из человека, но и сжигался на костре» (Кокиев 1885: 111).

Вообще в лечебной магии осетин часто присутствовал огонь или его имитация, что еще более любопытно. Есть предположение, что в качестве таковой могли выступать предметы красного цвета, куски красной материи или красные нитки: «В праздник Тутыр осетинки нашивали красными нитками на правом плече рубахи имена всех членов семьи, чтобы предохранить их от дурного глаза и заразных болезней» (Чибиров 1984: 112). Красный — цвет огня и, очевидно, как одно из свойств священной стихии, способен защищать и избавлять от скверны = болезни. Например, повязки, налагаемые на раны больного, как правило, были из красной ткани. На запястья слабых, выздоравливающих, беременных женщин, маленьких или болезненных детей непременно повязывались красные нитки (эта практика сохранилась по сей день).

Не менее часто, чем огонь или кованое железо во врачебной магии осетин присутствует сочетание огня и воды — второй по значению священной стихии зороастризма. Он нередко фигурирует в качестве метода изгнания злых духов и породил целый ряд вариантов магических средств излечения:

- 1) «...фильтрованный раствор золы давали пить надорвавшимся» (Чибиров 64: 239);
- 2) «при заболевании рожей давали выпить воду, куда клали уголь» (Чибиров 64: 239);

- 3) «... против рези в желудке давали истолченный порошок, растворенный в воде» (*Кокиев* 1885: 112);
- 4) «...если головная боль — результат сглаза, то над больным произносили заклинания, сопровождая это бросанием в миску (с водой? — *С. К.*) раскаленных углей» (*Чибиров* 1984: 178);
- 5) «осетины клали горячие угли в кувшин с водой, доставленной ночью (курсив мой — *С. К.*), чтобы с ней в хадзар (дом) не проникли черти» (*Чибиров* 1984: 178).

На сочетание огня и воды в магической обрядности осетин уже указывали исследователи: «Большое место в магических процедурах знахарей занимали огонь и вода (общеиранская черта — *С. К.*), и при этом не всякий огонь, и не всякая вода. Огонь, зажженный спичками или свечой, не имел магической силы, чего нельзя сказать об очажном огне (собственно зороастризм — *С. К.*). Целебной считалась вода, набранная из трех источников» (*Чибиров* 1984: 177). Это напоминает зороастрийскую практику возжигания священного огня, когда для этих целей брался огонь из разных очагов. Здесь, вероятно, произошла смысловая контаминация (возникновение новой формы путем слияния элементов других форм). Вода из разных источников сопоставима по сути с огнем из разных очагов. Во всяком случае, описания подобного обычая у дозороастрийских иранцев обнаружить не удалось, зато присутствует подобная практика, связанная с огнем в зороастризме, где «...существует шестнадцать видов огня, взятых из домашних очагов» (*Битиев* 2020: 116–125).

Еще одной повторяющейся в обеих традициях особенностью является тот сакральный характер, который придавался хвойным или колючим растениям. Крупнейший исследователь зороастризма М. Бойс писала о применении в обрядовой практике зороастризма колючих растений, в частности, эфедры (хвойник), которым, по ее утверждению, зороастрийцы придавали ценные свойства (*Бойс* 1987: 12). В осетинской традиции прослеживается четкая аналогия применения хвойных или просто колючих растений в обрядовой практике. Так, *С. Каргинов* сообщает о применении можжевельника при разжигании новогодних костров: «Каждый дом в отдельности и весь аул вместе, разводя во дворе или где-либо на площади в селе большой костер из соломы или можжевельника, специально для этого собираемого в продолжение недели до наступления Нового года» (*Каргинов* 1885). Очевидно, что шипы и колючки в религиозном мировоззрении как зороастрийцев, так и осетин, наделялись способностью отгонять силы зла. Поэтому иглы, ножи и другие острые предметы в бытовой магии выполняли те же функции. *В. С. Уарзиати* сообщает о практике обрядовых подношений новорожденным, среди которых, в том числе, были ветви «святого дерева», предположительно, хвойных пород, или за неимением — колючих ветвей шиповника, заменявшего хвою и также выполнявшего функцию оберега (*Уарзиати* 1983: 146–147).

Подведем некоторые итоги.

- 1) В этнической религии осетин обнаруживаются черты собственно зороастрийского (а не только древнеиранского) культа.
- 2) На родство осетинской традиции с зороастризмом указывает их смысловая связь с культом чистоты и сакральным значением домашнего скота и хлева как жилища для скота.

3) В отношении к женской физиологии и в родильной обрядности осетин выявлен целый ряд совпадений с идеологией и практикой зороастризма, выходящих из почитания чистоты, а также стихий огня и воды.

4) В качестве эквивалента/заменителя огня в ритуальных действиях у осетин часто выступало кованое железо, как правило, острой формы, а также материя или нитки красного цвета.

5) В обеих культурных традициях болезнь понимается как нарушение состояния ритуальной чистоты. Очищение воспринималось как единственное условие избавления от недугов. Сочетание двух священных стихий в зороастризме — огонь+вода — в осетинской лечебной магии применялось в надежде на усиление очистительной силы последних.

6) Идентичны для обеих традиций свойства хвойных или колючих растений: их также использовали с целью защититься от злых духов.

### Источники и материалы

Авеста — Авеста. Закон против дэвов (Видевдат) / Адапт. пер., исследование и комментарии Э. В. Ртвеладзе, А. Х. Саидова, К. В. Абдуллаева. СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2008. 300 с.

Бесаева 1976 — Бесаева Т. З. Обычаи и обряды осетин, связанные с рождением ребенка (конца XIX—начала XX вв.) // Сборник трудов института истории, экономики, языка и литературы. Орджоникидзе, 1976. Т. XXXI. С. 204–215.

Каргинов 1915 — Каргинов С. Встреча Нового года у осетин // Кавказское слово. 1915. № 1.

Кокиев 1885 — Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее (СМЭДЭМ). 1885. Вып. I. С. 67–112.

Миллер 1926 — Миллер А. А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Государственный русский музей. Материалы по этнографии. Т. III. Вып. I. Л., 1926. С. 92–93.

Миллер 1992 — Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 716 с.

Пчелина 1966 — Пчелина Е. Г. Осетинская мельница «Къада куыррой» // Известия Северо-Осетинского НИИ, Т. XXV (история), 1966. Переиздание: Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа / отв. ред. В. А. Кузнецов. Владикавказ, 2013. С. 161–206.

Пчелина 1937 — Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин // Советская этнография, № 4, 1937. Переиздание: Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа / отв. ред. В. А. Кузнецов. Владикавказ, 2013. С. 106–135.

Хетагуров 1960 — Хетагуров К. Л. Особа. Этнографический очерк // Хетагуров К. Л. Собр. соч. в 5-ти тт. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959–1961. Т. 4. 1960. С. 311–474.

Чурсин 1925 — Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис, 1925. Сер. I. Вып. I. 257 с.

Шанаев 1876 — Шанаев Г. О сыне знаменитого богатыря-борца Аслана-Каурбека. Из осетинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Кавказское горское управление. 1876. Вып. IX. Отдел II. 64 с.

### Научная литература

Абаев В. И. Дохристианская религия алан. Тезисы доклада на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960 // Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: Ир., 1990. С. 102–114.

Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра // Archiv orientální. V. 24. Praha: Orientál institute. 1956. Pp. 23–56 (Переиздание: Абаев В. И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ: Ир. 1990. С. 9–51).

- Битиев Б. А.* Культ огня в погребальных обрядах иранских народов. // KAVKAZ-FORUM. 2020. № 1 (8). С. 116–125.
- Битиев Б. А.* Родильные обряды осетин в зарисовках М. С. Туганова // Известия СОИГСИ. 2019. № 33 (72). С. 18–25.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Вера и обычаи. М.: Наука, 1987. 302 с.
- Гутиева Э. Т.* Алания от А до Я: Мир Барастыра и Зороастр // Северная Осетия. 2019. 8 ноября.
- Дзаттиаты Р. Г.* Царциатские памятники: Едыское городище и могильники. Владикавказ: Ир, 2006. 175 с.
- Дорошенко Е. А.* Зороастрийцы в Иране: (Историко-этнографический очерк). М.: Наука, 1982. 133 с.
- Кцова С. Г.* Культ огня, воды и чистоты, или Элементы зороастризма в этнорелигиозной традиции осетин. // KAVKAZ-FORUM. 2021. № 7 (14). С. 91–104.
- Кцова С. Г.* PRO ET CONTRA: об исследовании Б. А. Алборова «Осетинское Сафа и еврейский Саваоф» // Научный диалог. 2020. № 3. С. 357–369.
- Луконин В. Г.* Иран III в. Новые материалы и опыт исторической реконструкции. М.: Наука, 1979. 174 с.
- Минаева Т. М.* К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1971. 248 с.
- Мошкова М. Г.* Среднесарматская культура // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М.: Наука, 1989. С. 177–191.
- Погребной А. Ю.* Особенности христианизации Западной Алании во второй половине VII–XIV вв.: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ростов-на-Дону, 2009. 34 с. <https://www.dissercat.com/content/osobennosti-khristianizatsii-zapadnoi-alanii-vo-vtoroi-polovine-vii-xiv-vv>
- Рудницкий Р. Р.* О зороастризме у алан в VII–IX вв. // Историко-археологический альманах. 2001. Вып. 7. С. 75–86.
- Смирнов К. Ф.* Сарматы на Илеке. М.: Наука, 1975. 176 с.
- Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986. 576 с.
- Чибиров Л. А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали: Ирыстон, 1984. 218 с.
- Чибиров Л. А.* Из истории религиозных верований осетин. Культ огня. Известия Юго-Осетинского НИИ. Вып. XIII. Цхинвали, 1964. С. 225–239.
- Bailey H. W.* Saka Śśandrāmata // Festschrift für Wilhelm Eilers. Wiesbaden, 1967.
- Geiger W.* Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen, 1882. 351 p.
- Nyberg H. S.* Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938. 452 p.

## References

- Abaev, V. I. 1960. Dokhristianskaia religiia alan. Tezisy doklada na XXV Mezhdunarodnom kongresse vostokovedov [Pre-Christian religion of the Alans. Theses of the report at the XXVth International Congress of Oriental Studies. Moscow, 1960]. *Izbrannye trudy. Religiya. Fol'klor. Literatura* [Selected Works: Religion, Folklore, Literature]. Vladikavkaz: Ir. 102–114.
- Abaev, V. I. 1956. Skifskiy byt i reforma Zoroastra [Scythian way of life and the reform of Zoroaster] Archiv orientální. V. 24. Praha: Orientál institute. 1956. 23–56. (Abaev, V. I. *Izbrannye trudy. Religiya. Fol'klor. Literatura* [Selected Works: Religion, Folklore, Literature]. Vladikavkaz: Ir. 9–51).
- Bailey, H. W. 1967. Saka Śśandrāmata [Saka Śśandrāmata]. In *Festschrift für Wilhelm Eilers* [Commemorative publication for Wilhelm Eilers], ed. by G. Wiessner. Wiesbaden. 136–143.
- Bitiev, B. A. 2020. *Kul't ognia v pogrebal'nykh obriadakh iranskikh narodov* [The cult of fire in the funeral rites of the Iranian peoples]. KAVKAZ-FORUM 1 (8): 116–125.

- Bitiev, B. A. 2019. Rodil'nye obriady osetin v zarisovkakh M. S. Tuganova [Maternity rites of Ossetians in sketches by M. S. Tuganov]. *Proceedings of the South Ossetian Research Institute (Izvestiia SOIGSI)* 33 (72): 18–25.
- Boyce, M. 1987. *Zoroastriyci. Verovaniya i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and customs]. Moscow: Nauka.
- Chibirov, L. A. 1964. Iz istoriyi religioznyh verovaniy osetin. Kul't ognya [From the history of religious beliefs of the Ossetians. The cult of fire]. *Bulletin of the South Ossetian Research Institute* XIII: 225–239.
- Chibirov, L. A. 1984. *Drevneyshiye plasty dukhovnoy kul'tury osetin* [The oldest layers of the spiritual culture of the Ossetians]. Tskhinval: Iryston. 218 p.
- Dzattiaty, R. G. 2006. *Tsartiatskiye pamiatniki. Edysskoye gorodishche i mogil'niki* [Tsarciat monuments: Edys settlement and cemeteries]. Vladikavkaz: Ir.
- Doroshenko, E. A. 1982. *Zoroastriytsy v Irane: (Istoriko-etnograficheskiy ocherk)* [Zoroastrians in Iran: (Historical and ethnographic essay)]. Moscow: Nauka.
- Geiger, W. 1882. *Ostiranische Kultur im Altertum* [Ancient East Iranian Culture]. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert. 351 p.
- Gutieva, E. T. 2019. Alaniya ot A do Ya: Mir Barastyra i Zoroastr [Alanya from A to Z: World of Barastyr and Zoroaster]. *Severnaia Osetiia*. 8 noyabrya.
- Ktsoeva, S. G. 2021. Kul't ognya, vody i chistoty, ili Elementy zoroastrizma v etnoreligioznoy traditsiyi osetin [The Cult of Fire, Water and Purity, or Elements of Zoroastrianism in the Ethno-Religious Tradition of the Ossetians]. *KAVKAZ-FORUM* 7 (14): 91–104. <https://doi.org/10.46698/VNC.2021.14.7.006>
- Ktsoeva, S. G. 2020. PRO ET CONTRA: ob issledovanii B. A. Alborova "Osetinskoe Safa i evreiskiy Savaof" [PRO ET CONTRA: about B. A. Alborov's research "Ossetian Safa and Jewish Hosts"]. *Nauchniy dialog* 3: 357–369. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-3-357-369>
- Lukonin, V. G. 1979. *Iran III veke Novye materialy i opyt istoricheskoi rekonstruktsiyi* [Iran 3rd century New materials and experience of historical reconstruction]. Moscow: Nauka. 174 p.
- Minaeva, T. M. 1971. *K istoriyi alan Verkhnego Prikuban'ia po arkheologicheskim dannym* [To the history of the Alans of the Upper Kuban region according to archaeological data]. Stavropol': Stavropol'skoye knizhnoe izdatel'stvo.
- Moshkova, M. G. 1989. Srednesarmatskaia kul'tura [Middle Sarmatian culture]. In *Stepi evropeiskoi chasti SSSR v skifo-sarmatskoe vremia* [Steppes of the European part of the USSR in the Scythian-Sarmatian time], ed. by A. I. Meliukova. Moscow: Nauka. 177–191.
- Nyberg, H. S. 1938. *Die Religionen des Alten Iran*. Leipzig: J. C. Hinrichs. 452 p.
- Pogrebnoi, A. Yu. 2009. *Osobennosti khristianizatsiyi Zapadnoy Alaniyi vo vtoroy polovine VII–XIV vv.* [Features of the Christianization of Western Alania in the second half of the 7th–14th centuries]: Ph.D. diss. abstract. South Federal University, Rostov-na-Donu. <https://www.dissercat.com/content/osobennosti-khristianizatsii-zapadnoi-alanii-vo-vtoroi-polovine-vii-xiv-vv>
- Rudnitskiy, R. R. 2001. O zoroastrizme u alan v VII–IX vv. [About Zoroastrianism among the Alans in the 7th–9th centuries.] *Istoriko-arkheologicheskiy al'manakh* 7: 75–86.
- Smirnov, K. F. 1975. *Sarmaty na Ileke* [Sarmatians at Ilek]. Moscow: Nauka. 176 p.
- Tokarev, S. A. 1986. *Religiya v istoriyi narodov mira* [Religion in the history of the peoples of the world]. Moscow: Politizdat. 576 p.