

## О КУЛЬТУРНО-ЗНАЧИМОМ ПРОСТРАНСТВЕ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА ОСЕТИН

Е.Б. Бесолова

*Проблема описания культурно-значимого пространства сакрального текста осетин упирается в вопросы космогонии, его обусловленности традициями и мифом, в цикличность Времени и космогонию эпоса, в которой засвидетельствованы его пространственные ориентиры. Особенностью осетинских сакральных текстов является их несомненная архаичность, наличие черт языческих воззрений (мировоззрения); структура – синтаксическая, семантическая, избежавшая (позднейших) наслоений времени. Традиции, господствовавшие в архаическом обществе, во множестве концентрировались вокруг магического ритуала и культа. Для магического ритуала на архаической стадии развития характерны были такие типические элементы, как использование фонетических эффектов, имитирующих природные звуки; использование слов, с помощью которых возможно спровоцировать наступление желаемого события и, наконец, наличие мифологического подтекста. Получается, что обязательными составными элементами магических действий являлись звук – слово – действие, они же постепенно превращались в игру – пение – танец; другими словами, в обрядовый синкретизм. Логическая рациональность традиционного мышления, лежащая в основе первобытного мышления, настойчиво требовала: чтобы не нарушился мировой порядок, все вещи должны находиться на своем месте, а все обряды и обычаи необходимо четко и вовремя исполнять. Горцы рассчитывали, что при точном соблюдении ими порядка слов и действий зæдтæ (зэды) «ангелы» и дауджытæ (дауаги) «духи, покровители» будут обязаны исполнить просимое ими. В статье предпринята попытка описать сакральный текст осетин, выявить сходные и различные черты, провести сравнение реконструированных на основе описания двух моделей мира, лежащих в феномене формирования единого этнокультурного пространства.*

**Ключевые слова:** осетинский язык, текст, ритуальное поведение, магическое слово; молитвословие, заговор, заклинание, табуированное слово.

**Для цитирования:** Бесолова Е.Б. О культурно-значимом пространстве сакрального текста осетин // Известия СОИГСИ. 2025. Вып. 58 (97). С.143-153. DOI: 10.46698/VNC.2025.97.58.014

**Поступила в редколлегию:** 12.10.2025 г.

Первое, на чем хотелось бы акцентировать внимание: ритуальное поведение в горской культуре занимало более значительное место, чем это могло быть вызвано пережитками мистического отношения к миру, к действительности.

Стиль и образ мышления в традиционной культуре, как исходит из научной литературы, определен социокультурной ситуацией, направлен на предметное разрешение жизненных ситуаций и конкретных проблем, стоящих перед обществом и конкретным человеком. Логическая рациональность традиционного мышления настойчиво требовала порядка, который лежал в основе первобытного мышления: чтобы не нарушился мировой порядок, все вещи должны находиться на своем месте, а все обряды и обычаи должны четко и вовремя исполняться.

Обрядность лежит в основе всей жизни человека, а ее содержание предполагает наличие национальных ценностей в самих формах различных ритуалов; она имеет значимую воспитательную функцию (с ее помощью происходит приобщение человека к традициям своего народа) и эстетическую: в обрядности используются народные песни, музыка, танцы, костюмы, уборы и, главное, – молитвословия.

Ритуальные действия с архаических времен породили своеобразную технологию, чему способствовал обрядовый ритуал, представлявший собой лишь часть обряда (начало, кульминацию или завершение) как наиболее употребительное действие.

Стабильность, нерушимость, твердость и суровость существования и жизненного уклада горца, нашедшие отражение в мифах и обрядах, нормах и ценностях традицион-

ной культуры, передавались из поколения в поколение как *канон* (< греч. *kanōn* 'правило', 'положение'; 'то, что твердо установлено, стало традиционным и общепринятым') [1, 211].

Горцы распределяли и регламентировали свое время – свой труд, отдых, развлечения по обряду, и это все, вместе взятое, выражало их образ жизни, именуемый термином *фæтк* «правило; обычай; порядок», который, по В.И. Абаеву, «образовано от *фæд* «след» < фæдг 1. «обычай» (< др.иран. *pada* – с помощью суффикса *-k(g)*... Идеосемантика «след» – «обычай», по мнению ученого, не требует особых пояснений; ср. в русском языке, с одной стороны, *след*, с другой – *следует* в смысле «подобает», «должно» [2, 428]. Но, заметим, что в осетинском языке существует и другое слово со значением «обычай», «обряд» – это *æгъдау*, которое имеет более широкое значение, чем *фæтк*, относящееся в основном к местным, семейным и культовым традициям. Вызывает несомненный интерес в связи с этим дефиниция понятия «обряд», данная В.И. Дале: «Введенный законом или обычаем порядок в чем-либо...» [3, 618-619], что совпадает с осетинским *фæткавæрд* в значении «установленный порядок, положение» [4, 451].

Как правило, традиции, господствовавшие в архаическом обществе, во множестве концентрировались вокруг магического ритуала и культа. Для магического ритуала на архаической стадии развития характерны три типических элемента: 1) использование фонетических эффектов, имитирующих природные звуки; 2) использование слов, с помощью которых можно спровоцировать наступление желаемого события; 3) наличие мифологического подтекста. Отсюда исходит, что обязательными составными элементами магических действий являлись *звук – слово – действие*, которые постепенно превращались в *игру – пение – танец*; другими словами, в *обрядовый синкретизм* (ср. обрядовые танцы «Чепена», «Цоппай»). Горцы рассчитывали, что при точном соблюдении ими порядка слов и действий *зæдтæ* (зэды) «ангелы» и *дауджытæ* (дауаги) «духи, покровители» будут обязаны исполнить просимое ими.

Прямое словесное обращение к сверхъестественным силам – заклинание *арфæ* – содержит просьбы (здоровья, успеха в военных делах, богатства и пр.) и является важнейшим средством воздействия на высшие и космические силы; часто сопровождается жертвоприношением, что служит своеобразной «платой» высшим силам.

Проходит время, и заклинания превращаются в молитвы – *куывдтытæ*. Возникая из магии слова, заклинание – *арфæ*, молитва *куывд* принимают вид *прошения*, а со временем – *благодарности* и *славословия*.

Призрачное ощущение контакта со сверхъестественным, вызванное молитвой (*куывд*), способствовало психологической общности верующих. Предки осетин, обращаясь к богам по определенному поводу, находили именно те слова, какие соответствовали этому случаю, а предметом поклонения были не только члены общеосетинского религиозного пантеона во главе с *Хуыцаутты Хуыцау* (Богом богов), но и отраслевые божества и небожители [5, 84]. Цель ритуала – получение идеального состояния мира, достигнутого слиянием человека, коллектива и космоса в гармоничном единстве.

Из двух значений слова «молитва», лежащих в семантике этого религиозного термина, которые дает «Словарь русского языка» под ред. проф. А.П. Евгеньевой, за основу анализа нами берется второе: «установленный текст, произносимый верующим при обращении к богу, святым, а также при религиозных обрядах» [6, 290]. Данное значение отсутствует в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева; ср.: *кувын:куывд/ковун:кувд* «молиться», *сæрæй кувын* «кланяться»; *куывд/кувд* «обрядовое пиршество, начинавшееся с молитвы старейшего»; *кувæггаг/ковæггаг* «первый бокал после молитвы старейшего, передаваемый младшему»; а также *кувæндон/ковæндон* «святилище», «место дон молитвы *кувæн/ковæн*»; далее, читаем: «*куывд/кувд* «молитва», «обрядовое пиршество, обычно с жертвоприношением» [2, 603, 614].

Лексеме *молитва* в осетинском языке соответствуют как *куывд*, *кувæн*, так и *табу* в значениях «молитвенное обращение к божествам»; «славословие» [7, 218]. В результате получается, что молитва и жертва – источники жизни, роста и бессмертия богов: «Подобно тому, как океан наполняется водой рек, боги возрастают от гимнов и сжигаемых жертв. Значит, боги зависимы от человека благодаря магии» [8, 109].

Таким образом, *вербальная часть* любого ритуального пиршества способствует единению, консолидации.

Магическая сила молитвы обеспечивалась строгим ритуалом, а правильно произнесенная молитва с заклинанием (*арфæ*) обладала обязательной для богов силой: боги не могли не выполнить просьбы, если она высказана при точном соблюдении всей обрядности. С функциональной точки зрения, тексты молитв, применение которых в качестве оберегов определяется высоким сакральным статусом, произносились для защиты в опасных ситуациях и содержали прозаические земные просьбы. Со временем в молитвах появляются ритуализованные формулы речевого поведения, в частности *благопожелания*, выражающие эмоционально-оценочное отношение говорящего к определенной, строго закреплённой, ситуации; ср. *Зæххон адамаен Хуыцау хуыздæр арфæтæ ракаæнæт!* – Да одарит Бог земных людей лучшими благословениями!

Культовый ритуал, предназначенный для богов, содержал двойную семантику. С одной стороны, удовлетворял потребности людей в праздничном настроении, в положительных обычаях и обрядах, которые содействовали получению и развитию веселых эмоций, общению и развитию искусства с помощью театрализованных представлений, конных скачек, музыки, танцев, джигитовок и национальных видов борьбы. С другой, «воздавая должное божеству», желал благожелательно расположить его к себе, ощущать его присутствие и дыхание, благие намерения, дружественный настрой» [9, 99].

*Молитва*, как видим, *регламентирует* также отношения человека с миром.

Осетинские молитвословия насыщены фольклорными, этнографическими и мифологическими мотивами, – это делает их ценным источником для реконструкции и системы представлений, и конкретных текстов. Изучение осетинских молитвословий обусловлено их хорошей сохранностью, особенностями формы, прагматики и семантики.

Молитвословия соотносятся и с народными верованиями, и с ритуально-магической практикой. Они различаются по обращению к объектам – это *Хуыцаутты хуыцау* «Бог богов», *Уастырджы* «покровитель мужчин и путников», *урс Елиа* «светлый Илья», *Мады Майрæм* «Дева Мария, Богородица», *рухс зæдтæ* «светлые зеды-ангелы» и пр. Особенность осетинских молитв в том, что их адресаты – не только Бог, божества и небожители, но и локальные святые (*дзуары*) – *Тбау Уацилла*, *Тхост*, *Фæлвæра*, *Мыкалгабыртæ* и др., т.е. не лишены конкретности.

Первоначальная магическая семантика молитвословия «заклинание», «заговор» со временем стала передавать значения: «благословение», «проклятие», а позднее обогатилась семантикой – «благодарность», «благопожелание». Данный факт делает возможным приписать молитвословию как одному из типов малого фольклорного жанра *функцию апотропея*, *оберега* (т.е. *отгоняющую функцию*). По Е.Е. Левкиевской, и слово, и заговор, и обряд, и действие, и предмет, и музыка есть тексты, могущие выступать в качестве апотропея [10, 261], и они объединяются общей целью – охрана человека от потенциальной опасности.

Заметим, что основными критериями выделения молитвы являются ситуация, семантика и структура. Предикативные единицы, содержащие постоянную семантику и стабильно повторяющиеся в текстах, имеют определенные формы выражения. Это семантические мотивы, являющиеся олицетворениями семантической модели на уровне текста; например, молитвословие главы застолья, обращенное к высшему божеству осетинского пантеона «*Еунæ Хуцауæн кувд*» («Молитва Всевышнему»):

*Хуцау, ду еунæг дæ!*  
*Дæхецæн лигъстæ каæнæн, дæхе æма де'зæдти номбæл!*  
*Дæ уарзон нахампартæбæл, де'зæдтæбæл дæ салан исæмбæлæд!*  
*Дæхуæдæг нин ци равардтай, уонæй дин лигъстæ каæнæн!*  
*Не'ртæ къерей дин æхцауæн, нæ хъурмаенлаг, нæ багæний хæццæ.*  
*Æнæ рæдудæй ке зæгъæн, йе дама æхцауæн фæккасæд!*  
*Кæд йестæбæл рæдуйæн, уой ба нин ниххатир каæнæ, еунæ Хуцау!*  
*Хуцау, де сконд адамаен кæрæдзей бауарзун каæнæ!*  
*Дæ арви сойна – дæ зæнхæбæл,*  
*Дæ зæнхи сойна – де сконд адамаен, еунæ Хуцау!*

*Дæ хуарз æртæхæй нин хай бакæнæ.  
Фуд дунгæ, фуд æртæхæй нæ багъæуай кæнæ.  
Цæндæг-уæндæгæй нæ бакосун кæнæ, еунæ Хуцау!  
Ци феронх ан, уони нин дзæбæхæй ра'ттæ, Хуцау! [11, 51].*

Ты един, Всевышний!  
Просим тебя  
Во имя твое и твоих изэдов!  
Ниспошли благословение  
На своих любимых пророков и изэдов.  
Что ты нам ниспослал, с тем тебя мы и молим:  
Пусть тебе угодны будут наши три пирога,  
Жертвенное животное вместе с нашим пивом!  
То, что мы истинное скажем,  
Пусть тебе будет угодно.  
Если же в чем-либо заблуждаемся,  
То прости нам это, Всевышний!  
Боже, сделай так, чтобы сотворенные тобой люди  
Полюбили друг друга.  
Небесная благодать на твоей земле /да будет/,  
Земная благодать сотворенным тобой людям, единый Боже /да будет/,  
Надели и нас добрым дождем!  
Избавь нас от злого ветра и злого дождя!  
О, единый Боже, дай нам силы и бодрости для работы.  
О чем мы забыли попросить,  
Тем нас по-доброму надели, Боже! [11, 206].

У женщин молитвословие произносится пожилой женщиной, у которой в руках чаша с пивом (или молоком), обращается она к покровительнице женского плодородия Мады Майрæм /Мади Майрæн, где *Майрæм* / *Майрæн* – название женского божества в доисламских верованиях:

*Мады Майрæм, фыдæлты кувæндонæй баззадтæ,  
Фыдæлты амондæй нæ æнæ хай ма фæкæ!  
Кæмæн кæй радтай, уый – цæринаг [11, 57].*

Мады Майрам, осталась /ты/дзуаром предков,  
Не лишай нас счастья наших предков,  
Кого кому дала, тому – долгой жизни! [11, 212].

Любое застолье начинается с имени Всевышнего – Творца и Создателя, с обращения к Нему со словами благодарности или просьбы. Вербальные формы образа – *Иунаг*; *Кадджын*; *Стыр*; *Дуне Сфæлдисæг*; *æмбал Кæмæн нæй* «Единый; Единственный; Высокочитимый; Великий; Сотворивший мир; равных Кому нет» и др.; поэтому вполне естественно, что все эти постоянные эпитеты создают образ, связанный с идеей Единого Бога.

Современное обрядовое пиршество *куывд* понимается как «отражение древнего мистического действия». Привлекает внимание дефиниция, данная А.Л. Чибировым: «Молитва-куывд и сопутствующие различные практики приобретения мистического опыта путем вхождения в «измененное состояния сознания» (молитвословие, танец), в том числе и с помощью психоактивных веществ <...> – это то самое недостающее звено, которое связывает пространство, которое мы по определению называем реальным, – с сакральным» [12, 237].

*Молитву-посвящение* произносит старший стола (*фынджы хистæр*); затем мужчины, сидящие – второй справа и третий слева от старшего стола обращаются к небесным силам, прося благополучие. Речь каждого из них должна быть короче молитвословия старшего стола, но в то же время содержать приведенную вербальную форму всеобщего согласия и надежды. Напомним, что у истоков молитвы лежит тесная связь с обрядовым жертвоприношением, причем оба эти понятия в осетинском языке обозначаются одним словом



*куывд*: в архаической древности молитва сопровождалась непременным жертвоприношением. Кстати, и в русском языке слово *молить* – *молитва* синонимично лексемам *молить* – *молотьба* в значении *убивать* – *умертвлять* [13, 178], т.е. в образном понятии древнее моление связано с убийством жертвенного животного.

Имеющийся материал дал возможность условно классифицировать молитвословия на три группы.

В первую входят *куывды с выраженным заклинанием*.

Как правило, они лаконичны и направлены на обеспечение урожая, приплода скота. Все они несут оттенок побудительности, адресуемый тем или иным небесным силам.

Вторую группу составляют *куывды с выраженным благопожеланием*.

Они в большей степени связаны с циклами человеческой жизни. Для их обозначения часто пользуются устойчивыми поэтическими формулами. Этот жанр продолжает бытовать и в наши дни.

Наряду с указанными группами, есть третья, в которой наличествуют *тексты, совмещающие их*.

Длительное бытование представления, что слово в сакральной формуле насыщено магической силой, способствует сохранению молитвословий; его произнесение должно сопровождаться, по мнению древних, желаемым результатом [14, 285], потому что одна из функций слова – это добро, хвала, слава, благо, благословение.

Какие же черты архаичности проступают в традиционном молитвословии?

Глава пиршества, называя и восхваляя божество, всегда превозносит, как бы напоминает Ему, что обращение искреннее, идущее из глубин души, выражает надежду и просит: «...*дæ салан исæмбалæд <...> Дæ хуарз æртæхæй нин хай бакæнæ. Фуд дунгæ, фуд æртæхæй нæ багъæуай кæнæ. – Ниспошли благословение <...> Надели и нас добрым дождем! Избавь нас от злого ветра и злого дождя!* [11, 51, 206]; «Ой, *йæ фосæй та, дам, ын Фæлвæра ратдзæн Бурæхъус нæл фыс. – Ой тому, говорят, Фалвара даст Барана с желтым ушком* [11, 40, 194]; «*Хуыцау, <...> нæ нæуæг азы хорзæх нын ратт!* – Господи, *<...> пошли нам милости в Новом году!* [11, 51, 206]; *исполни и др.*

По мнению Т.А. Хамицаевой, давшей композицию, содержание и ритмику молитвословий, «наибольший интерес представляет то оригинальное, что вносит в них каждый исполнитель, проявляя талант, художественный вкус», однако, претерпев эволюцию, молитвословия по-прежнему звучат на действиях, приобретая еще одну функцию – теперь уже воспитательную [11, 15–16]. Речь, конечно же, идет об экспрессивных связях и словах, порожденных воображением; они всегда несут определенную идею культа и являются носителями жизненных свойств – мудрости, ритуала и права. Яркой иллюстрацией к сказанному является осетинское *уац*- «весть», «новость», «слово»; «вещее слово»; оно часто употребляется и в культовой практике в качестве сакрального эпитета *святой / божественный*. Почти все божества осетинского пантеона и раннехристианские святые имеют этот божественный эпитет в своих именах. В данном случае обращаем внимание на два слова, производных от *уац*- в осетинском языке.

Первое из них – *уадзевзе*, сохранившееся в дигорском диалекте со значением «рифмованная речь / стихи». По замечанию В.И. Абаева, оно сохраняет «отзвук древних представлений о магической функции поэтического слова и – в архаизирующем переводе – означало бы волшебное магическое слово» [15, 4. 36]. Второе слово – *уацмыс* – широко распространено в речи и означает «поэт / сочинитель / художественное произведение». Оба они связаны с поэтическим творчеством, что подтверждают слова И. Хейзинги о том, что «любая древняя поэзия есть вместе с тем и одновременно культ, праздничное увеселение, коллективная игра, проявление искусства, испытание или загадка, мудрое поучение, внушение, колдовство, предсказание, пророчество» [16, 70]. Кстати, табуирование слов и имен, в частности, связанных со смертью или с социальными группами, по отношению к которым субъект речи обязан был придерживаться обычая избегания, приводило к синонимическому варьированию, к метафорическому иносказанию. В силу магии слова повторение и варьирование смысловых комплексов доминировало над повторениями чисто звуковыми, причем повторы слов служили усилению магического эффекта. В обрядовом фольклорном тексте именно через слово особенно четко структурируется

синтагматика ритуала, конкретизируется содержание других кодов [17, 233].

Сакральное, магическое слово было одновременно и мифологическим, поскольку заклинания и ритуальные песни были неотделимы от определенных представлений о предках, духах, богах. Поэтому и знахарские заговоры часто включали элементы мифологического повествования: магические ритуалы календарного типа присоединяли декламацию мифов творения; именно миф наталкивал на тему танца [18, 142, 180].

Народные обрядовые игры, как свидетельствует из литературы, представляли собой (со дня возникновения) религиозно-магический ритуал и являли первобытный синкретизм искусств. Этот ритуал должен был: способствовать удаче на охоте и на войне; помочь излечению болезни; вызвать дождь и плодородие; способствовать размножению животных; обеспечить как естественную смену суток и времен года (календарные обряды), так и нормальное прохождение жизненного цикла и т.п.

По П.Г. Богатыреву, ряд ритуалов был непосредственно обусловлен мифами таким образом, что ритуал имел свой мифологический эквивалент и обратно; порою один обряд мог сообразоваться с несколькими мифами или один миф – с несколькими обрядами; бывают и обряды, не имеющие прямого мифологического эквивалента. «Мифы и обряды, даже в тех редких случаях, когда между ними нет прямой эквивалентности, едины семантически, хотя иногда оценка некоторых персонажей и их действий в мифе и обряде не всегда совпадает, и структурно изоморфны. Если обряд является господствующим фактором в формальном синкретизме искусств, то миф – в идеологическом синкретизме. Словесное искусство в момент своего рождения оказывается, таким образом, неотделимым и от других искусств, и от магии, и от сакральной “мудрости”» [19, 38].

Обрядовые действия обусловлены магией и магическими действиями, что подводит к мысли считать эту неразрывность ритуала и магии, слова и действия в ритуале сложением цельного обрядового комплекса, выполняющего единую функцию, в котором маркированность и полифункциональность фольклорного слова способствуют обнаружению новых пластов значений, связей и их обоснований.

Рассмотрим приведенный тезис на примере анализа *заговорного текста* фольклорного жанра практической направленности. Работа имеет комплексный характер и основывается на данных языка, фольклора, мифологии, этнографии.

В «Русско-осетинском словаре» В.И. Абаева слово *заговор* дано в двух значениях: первое – *сусаггвæнд*, т.е. «тайное соглашение нескольких лиц о совместных действиях против кого-л., чего-л. для достижения каких-л. определенных политических целей [20, 146; 4,390], *сусаггвæнд рæггом кæнын* «раскрыть заговор».

Второе значение определяется как *арфæ*, т.е. набор слов и выражений, предназначенный, по суеверным представлениям, воздействовать как магическое или целебное средство; *заклинание* [2, 63-64]. Таким образом, к слову *арфæ* «заговор» синонимом выступает «заклинание».

Заговоры определяются как особые тексты формульного характера, наделенные магической силой, способной вызвать желаемое состояние; они неотделимы от мифа и мифопоэтического мира [21,3, 450].

Лексема *арфæ* со временем приобрела такие значения, как «благословение», «поздравление», «приветствие». Ср. *арфæ кæнын* «благословлять», «благодарить»; *арфæгонд* «благословенный». Но лишь в дигорском диалекте сохранила «коллективный дух народа в его целостности и самобытности» (В. Вундт) – значение «заговор»; ср. *цæсты арфæ* «заговор против сглаза» [2, I, 63].

Пожалуй, более развернутое описание мы нашли в работе В.И. Абаева «Осетинский язык и фольклор»: «Осетинское *арфæ* значит сейчас чаще всего “благодарность”, также “благословение”. Но в таких выражениях, как дигорское *цæсты арфæ* “заговор против дурного глаза”, отчетливо выступает его прежнее магическое значение “заклинание”, “магическая формула”. Действительно, осетинское *арфæ* восходит к др.иран. *ārfrī*, которое означает “заклинать”, “произносить магические формулы”, откуда *ārfiti* “благословение” или “проклятие» [22, 72]. Но «авест. *ārfiti* – может означать, – пишет В.И. Абаев, – одинаково “благословение” и “проклятие”. В том и другом случае речь идет о магическом, колдовском действии, причем «амбивалентность значения вытекает с необходимостью

из самой природы магического действия», исходящим «из убеждения в существовании светлых и темных сил, находящихся в вечном антагонизме и борьбе». И далее: «Всякий колдовской акт есть акт вмешательства в эту борьбу на той или другой стороне. <...> Так, заговор от какой-либо болезни представляет одновременно акт дружественный (в отношении больного) и враждебный (в отношении злых сил, вселившихся в больного)» [22, 581]. Эта амбивалентность значения («благословлять» – «проклинать») была утрачена в персидском языке (см. новообразование *nafrīn* для негативного значения), но, замечает ученый, «ясно еще чувствуется в осетинском, например, *цæсты арфæ* “заговор против дурного глаза”. <...> В них выступает еще первоначальное амбивалентное значение: “заговор”, “закливание” вообще”. <...>. Однако позитивное значение и в осетинском получило преобладание, так что слову *арфæ* нередко противопоставляется *лгъыст* “проклятие” <...> глагол *āfrīdan* “творить” своим значением целиком принадлежит к кругу магических понятий, ибо “творить” в примитивном мышлении не могло означать ничего другого, как “вызывать с помощью чар, с помощью заклинаний”» [2, 64].

И у Вс. Миллера: «*арфæ* – благословение, ср. парс. *āfrīn* и авест. *ā-frī* – благословлять, *āfriti* – благословение, *āfrīna* – id.» [23, II, 86].

Н.Я. Габараев в «Толковом словаре осетинского языка» приводит следующие значения слова *арфæ*: «1. благословение; 2. поздравление; приветствие; 3. С пометой *армаэст бираон ным*. (только во множ. числе) **заговоры**. Дано словообразовательное гнездо: *арфæгаенæг* 1) (образование от *арфæ каены*) «благословляющий»; «поздравляющий»; «благодарящий»; 2) «тот, кто благословляет, поздравляет, благодарит»; *арфæгонд* 1) «благословенный»; 2) «счастливый»; «благословенный»; 3) «благословенный», «благородный», «великодушный»; *арфæйаг* «заслуживающий благодарности»; «завидный»; «желанный»; «счастливый»; *арфæ канын* 1) «поздравлять»; 2) «благодарить»; 3) «приветствовать», «здороваться»; 4) «заговорить»; «делать заговоры»; *арфæтагæнæг* – знахарь [24, 145].

Традиционно в архаическом обществе осетин лечением одноаульцев занимались старые женщины – методами и приемами народной медицины. Они же и снимали «порчу», «сглаз» и другие виды вредоносной магии с помощью заговоров. К примеру, беременные осетинки избегали встреч с женщиной-*цæстыгаенæг* (с дурным глазом, способной сглазить, нанести порчу, вред); ей же до проведения обряда снятия первых волос ребенка – *æвгъæды дзыккутæ* «первые волосы» – никогда не показывали новорожденного.

Таким образом, значение «заговор» (против дурного глаза, болезни и др.) свойственно слову *арфæ* в дигорском диалекте осетинского языка, а в иронском же, согласно древнему верованию, эта лексема лишь во множественном числе означала «заговоры», «закливания». Ср. *арфæта йыл бакодта* «произнес над ним заговор, заклинание».

Заметим, что и слово *курдиат/курдиада* «просьба», «прошение» в значении «способность получить от бога просимое; просьба, на которую нет отказа» (букв. «испрошенное у богов») < глагола *курын* «просить» свидетельствует в пользу того, что и оно могло иметь значения «колдовство», «чародейство»: «испрашивать с помощью заклинаний, заговоров», причем это допускает и связь с *дзурын/дзорун* «говорить», «призывать» [2, 63-64, 602-603].

В значении магической словесной формулы используется также содержание лексемы *хин* < диг *хийна* «хитрость», «колдовство», этимологически идентичное *kīna* «мести» < др.иран. \**kaīna*. В.И. Абаев считает, что на развитие значения могла повлиять контактирование ирон. *хин* / диг *хийна* с араб. *hila* «хитрость», широко распространившимся в тюркских и кавказских языках. Из осетинского языка идет балк., карач. *xīnə*, *xəjnə* «хитрость», «колдовство», *xəjnəci* «колдун» и др. [22, 202].

Заметим, что в современном карачаево-балкарском языке еще широко используют оба слова: *хыйла* «хитрость, уловка» [25, 829] и *хыйны* «порча, заклинание, ворожба»; «дурман, средство, с помощью которого привораживают»; «знахарство» [25, 830]. Употребительны также производные от них *хыйлачы* «хитрец, ловкач» и *хыйнычы* «колдун», «знахарь» [25, 830]. Данные словаря наглядно свидетельствуют о том, что магическое воздействие – и положительное, и отрицательное – подразумевает только второй термин, а первый в большей степени связан с характером, смекалкой и прочими чертами человека.

К слову ирон. *хин* / диг *хийна* восходит производное *хингаенæг* – «колдунья». Она занималась вредоносным «лечением», владела искусством «сглаза», нанесения «порчи»,

«вреда».

Лексико-тематическая группа состоит из следующих слов и словосочетаний: *хинтæ кæнын* «колдовать»; «колдовство»; *хингонд* «околдованный»; *хиндзыд* «заколдованный»; *хинтæгæнæг* «колдунья»; «знахарка»; *хинтæгонд* «заколдованный»; «подвергшийся порче, сглазу».

К примеру, при обряде *фыдгæнддзинад* подозреваемый в краже, воровстве или убийстве произносил заклинание – *фыдгæнд* «очистительную присягу» – на могиле близких покойников подозреваемого.

Слово *хин* употреблялось в быту по отношению к различным мелким предметам домашнего обихода: обрезки ногтей, волосы человека, обрезки копыт и когтей домашних и диких животных, сгустки крови и клочки шерсти и пр. Они подвергались *хингæнджытæ* «колдуньями» заговорам – *хинтæ кодтой* (< *хинтæ кæнын*), затем приготовленный материал заговора подбрасывался в дом жертвы или же закапывался возле него. Подвергали заговорам и фото человека; бывало, что все сжигалось...

Исход зависел от конечной цели колдовства и качеств магических предметов. К примеру, информант рассказала, как можно было «заговорить на смерть»: брали волосы жертвы, белые и черные нитки завязывали узлами, заговаривая на смерть, затем обматывали волосы этими нитками с узлами и, вынув камень из фундамента, ограды или ступенек, закладывали туда. Женщина начинала таять... И вскоре она умерла.

В осетинском языке и у глагола *кæлаен кæнын* присутствует значение «наводить, напускать порчу», «колдовать».

Его производные: *кæлаен* «колдовство» (доброе), «чары», ср. *хин æмæ кæлаенæй* «хитростью и колдовством»; *кæлаенгонд* «околдованный»; «заколдованный»; *кæлаендон* «место колдовства». Но также в значении «знахарство»: *кæлаенгæнæг* «колдун», «колдующий», а также и «знахарь»; «ведьма»; «волшебник» [15, 33-34].

Но, по представлениям осетин, и черт «*хæйраг*» мог не пожалеть и сглазить ребенка новорожденного, – этим обстоятельством объясняются непривлекательные имена детей, как-то: *Цæргæс*, т.е. Орел; *Цæра*, т.е. Пусть живет; *Саукуыдз*, *Куыдзæг*, *Кудза* – имена, образованные от слова *куыдз* «собака»; *Хъæндил* «жук»; *Хъæвдын* «щенок»; *Уари* «коршун» [5, 49]. Для обезвреживания и усиления магической силы фетиша осетины связывали вместе продырявленный кружок камень и железные изделия в надежде, что подобный комбинированный фетиш обезвредит черные мысли и дурной глаз *кæлаенгæнæг* и *хинтæгæнæг* [5, 150].

В обрядово-мифологической поэзии осетин выделяются песни-заклинания и песни-умилостивления.

Песни-умилостивления исполняются в доме больного во время застолья: дух, ниспославший недуг на больного, умилостивляется пиршеством и пением. Наиболее распространенное умилостивление – «*Алардыйы зарæг*» «Песня об Аларды» – о покровителе, исцеляющем от оспы, кори, скарлатины и других инфекционных заболеваний. В тексте песни просьбы-молитвословия обращены к покровителям с благоговейным соблюдением этикета общения с ними. Ср.: *Уæ, Аларды, дæ чъылдыммæ дын кувдзыстæм, де 'ргом нæм ма раздах...* – О, Аларды, спине твоей будем молиться, не обращай к нам лика своего... [11, 44-45].

Песни-заклинания осетин связаны и с музыкой, и с обрядами. К примеру, обрядовая пляска-хоровод «Цоппай». С одной стороны, ритуал, которым обставляли похороны убитого молнией человека, а с другой – обряд заклинания засухи, при отправлении которого население обходило село в обрядовом хороводе:

*Цоппай-цоппай, æрвдзæвды цоппай,  
Цоппай-цоппай, бæркады цоппай,  
Цоппай-цоппай, Хуыцауы тыххæй,  
Цоппай-цоппай, дзуары тыххæй.*

*Цоппай-цоппай, убитого молнией цоппай,  
Цоппай-цоппай, изобилия цоппай,  
Цоппай-цоппай, ради Бога,  
Цоппай-цоппай, ради святого [11, 17, 150; 306].*



Хотя заговоры и заклинания составляли, видимо, один из «многочисленных памятников» устного народного творчества, их, к сожалению, зафиксировано мало в обрядово-мифологической поэзии осетин. Причина кроется в нежелании исполнителей делиться ими, в упорном отказе от записи, потому что они убеждены в том, что заговоры и заклинания после «внеурочного произнесения» потеряют свою магическую силу.

Таким образом, присущий магическим словам атрибут проявляется и в осетинских заговорах, заклинаниях, магических словах-терминах, находящихся в синонимических отношениях.

Магия покоится на двух законах – «подобия» и «соприкосновения» – и представляет собой, по мнению Ф.С. Кудзиевой, «выражение двух феноменов культуры, составляющих для человека смысл бытия: символики (как всеобщего культурного кода) и жизненной формы (как игры, объединяющей лингвистические и нелингвистические сферы)» [26, 143]. Пониматься это должно как «форма жизни в культуре, интегрирующая реальность, язык и опыт», создавая тем самым предпосылки и пространство для «приручения» мира человеком на основе магических действий и символов. Но к этому необходимо добавить, что магическо-религиозная семантика осетинских заговоров кроется в древнейших стадияльно-языческих пластах духовной культуры и исходных формах религиозных представлений, в своеобразии этнической истории, восходящей к религиозным концепциям скифо-сармато-аланского мира, а также в специфике этнической кавказской общности. На сегодня важно вносить ясность в вопросы возникновения различных фактов незамысловатого искусства, примитивной религии, потому что это может исправить, расширить и углубить предыдущие методы этнографического и фольклористического исследования. Как тут не сослаться на функционально-структурный метод П.Г. Богатырева – он способен существенно дополнить и углубить новейшие методы этнографии и фольклористики [19, 154-155].

- 
1. Словарь иностранных слов. М.: Русский язык, 1988. 608 с.
  2. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: АН СССР, 1958. Т. I. 656 с.
  3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Русский язык, 1979. Т. 2. 807 с.
  4. Осетинско-русский словарь. Владикавказ: Алания, 2004. 540 с.
  5. Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали: Ирыстон, 1984. 217 с.
  6. Словарь русского языка. В 4 т. М.: Русский язык, 1985. Т. I. 696 с.
  7. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1979. Т. 3. 360 с.
  8. Каждан А.П. Религия и атеизм в древнем мире. М.: АН СССР, 1957. 348 с.
  9. Биджелов Б.Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ: Ир, 1992. 181 с.
  10. Левкиевская Е.Е. Семантика славянских вербальных апотропеев // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы / Под ред. В.Н. Топорова. М.: Индрик, 1995. С. 260–302.
  11. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ: Ир, 1992. Т. 1. 440 с.
  12. Чибиров А.Л. Сакральная архаика осетинского Кувда в контексте системы древних техник религиозного экстаза // Дарьял. 2016. № 1 (132). С. 222–239.
  13. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986. Т. 2. 672 с.
  14. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.
  15. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1989. Т. 4. 328 с.
  16. Хёйзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. 464 с.

17. Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 368 с.
18. Гучева А.В. Картины мира черкесов (адыгов): музыка, танец, слово. М.: Научтехлитиздат, 2020. 216 с.
19. Богатырев П.Г. Функционально-структуральное изучение фольклора. (Малоизвестные и неопубликованные работы) // Сост., вступ. статья и коммент. С.П. Сорокиной. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 288 с.
20. Русско-осетинский словарь. М.: Госуд. изд-во иностр. и нац. словарей, 1950. 624 с.
21. Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Советская Энциклопедия, 1987. Т. I. 671 с.
22. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л.: АН СССР, 1949. Т. I. 601 с.
23. Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992. Вып. II. 707 с.
24. Толковый словарь осетинского языка: в 4 т. // Под общ. ред. Н.Я. Габараева. М.: Наука, 2007. Т. 1. 609 с.
25. Толковый словарь карачаево-балкарского языка: в 3-х т. Нальчик: Эль-Фа, 2005. Т. 3. С–Я. 1159 с.
26. Кудзиева Ф.С. Элементы бытовой магии в современной культуре осетин: социологический анализ // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 58. С. 143–151.

**Besolova, Elena B.** – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); elenabesolova@mail.ru

#### ON THE CULTURALLY SIGNIFICANT SPACE OF THE OSSETIAN SACRED TEXT.

**Keywords:** Ossetian language, text, ritual behaviour, magic word, prayer, spell, incantation, taboo word.

*The problem of describing the culturally significant space of the sacred text of the Ossetians comes down to questions of cosmogony, its conditioning by traditions and myths, the cyclical nature of Time and the cosmogony of the epic, in which its spatial landmarks are attested. A distinctive feature of Ossetian sacred texts is their unquestionable archaism and the features of pagan beliefs (worldview); their syntactic and semantic structure, which has avoided the temporal (later) layers of time. The traditions that prevailed in archaic society were largely centred around magical rituals and cults. Magical rituals at the archaic stage of development were characterised by such typical elements as the use of phonetic effects imitating natural sounds; the use of words to provoke the desired event; and, finally, the presence of mythological subtext. It turns out that the essential components of magical actions were sound, word, and action, which gradually turned into play, singing, and dance; in other words, ritual syncretism. The logical rationality of traditional thinking insisted on order, which was the basis of primitive thinking: in order not to disrupt the world order, all things must be in their place, and all rituals and customs must be performed clearly and on time. The highlanders believed that if they strictly followed the order of words and actions, the *zædtæ* (*zedy*) “angels” and *daudjytæ* (*daugi*) “spirits, patrons” would be obliged to grant their requests. The article attempts to describe the sacred text of the Ossetians, identify similarities and differences, and compare two models of the world reconstructed on the basis of the description, which underlie the phenomenon of the formation of a single ethnocultural space.*

**For citation:** Besolova E.B. On the culturally significant space of the Ossetian sacred text // *Izvestiya SOIGSI*. 2025. Iss. 58 (97). Pp. 143-153. (in Russian). DOI: 10.46698/VNC.2025.97.58.014

#### References

1. *Slovar' inostrannykh slov* [Dictionary of Foreign Words]. Moscow, Russkii yazyk, 1988. 608 p.
2. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical-Etymological Dictionary of the Ossetian Language]. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences, 1958, vol. I. 656 p.

3. Dahl, V.I. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka* [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language]. Moscow, Russkii yazyk, 1979, vol. 2. 807 p.
4. *Osetinsko-russkii slovar'* [Ossetian-Russian Dictionary]. Vladikavkaz, Alaniya, 2004. 540 p.
5. Chibirov, L.A. *Drevneishie plasty dukhovnoi kul'tury osetin* [The Most Ancient Layers of Ossetian Spiritual Culture.]. Tskhinvali, Iryston, 1984. 217 p.
6. *Slovar' russkogo yazyka. V 4 t.* [Dictionary of the Russian Language. In 4 vols]. Moscow, Russkii yazyk, 1985, vol. I. 696 p.
7. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical-Etymological Dictionary of the Ossetian Language]. Leningrad, Nauka, 1979, vol. 3. 360 p.
8. Kazhdan, A.P. *Religiya i ateizm v drevnem mire* [Religion and Atheism in the Ancient World]. Moscow, USSR Academy of Sciences, 1957. 348 p.
9. Bidzhelov, B.Kh. *Sotsial'naya sushchnost' religioznykh verovanii osetin* [Social Essence of Ossetian Religious Beliefs]. Vladikavkaz, Ir, 1992. 181 p.
10. Levkievskaya, E.E. *Semantika slavyanskikh verbal'nykh apotropееv* [Semantics of Slavic Verbal Apotropaics]. *Etnoyazykovaya i etnokul'turnaya istoriya Vostochnoi Evropy* [Ethnolinguistic and Ethnocultural History of Eastern Europe]. Moscow, Indrik, 1995, pp. 260–302.
11. *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [Ossetian Folk Art Monuments]. Vladikavkaz, Ir, 1992, vol. 1. 440 p.
12. Chibirov, A.L. *Sakral'naya arkhaiska osetinskogo Kuvda v kontekste sistemy drevnikh tekhnik religioznogo ekstaza* [Sacred Archaism of Ossetian Feast in the Context of the System of Ancient Techniques of Religious Ecstasy]. *Dar'yal* [Daryal]. 2016, iss. 1 (132), pp. 222–239.
13. Fasmer, M. *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological Dictionary of the Russian Language]. Moscow, Progress, 1986, vol. 2. 672 p.
14. Gurevich, A.Ya. *Srednevekovyi mir: kul'tura bezmolstvuyushchego bol'shinstva* [The Medieval World: The Culture of the Silent Majority]. Moscow, Iskusstvo, 1990. 396 p.
15. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical-Etymological Dictionary of the Ossetian Language]. Leningrad, Nauka, 198, vol. 4. 328 p.
16. Huizinga, J. *Homo ludens. V teni zavtrashnego dnya* [Homo ludens. In the Shadow of Tomorrow]. Moscow, Progress, 1992. 464 p.
17. Tolstaya, S.M. *Semanticheskie kategorii yazyka kul'tury: Ocherki po slavyanskoi etnolingvistike* [Semantic Categories of the Language of Culture: Essays on Slavic Ethnolinguistics]. Moscow, LIBROKOM, 2011. 368 p.
18. Gucheva, A.V. *Kartiny mira cherkessov (adygov), muzyka, tanets, slovo* [Circassian (Adyghe) Worldviews, Music, Dance, and Words]. Moscow, Nauchtekhizdat, 2020. 216 p.
19. Bogatyrev, P.G. *Funktsional'no-struktural'noe izuchenie fol'klora (Maloizvestnye i neopublikovannye raboty)* [Functional and Structural Study of Folklore (Little-Known and Unpublished Works)]. Moscow, Institute of World Literature, 2006. 288 p.
20. *Russko-osetinskii slovar'* [Russian-Ossetian Dictionary]. Moscow, Gosud. izd-vo inostr. i nats. slovarei, 1950. 624 p.
21. *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1987, vol. I. 671 p.
22. Abaev, V.I. *Osetinskiy yazyk i fol'klor* [The Ossetian Language and Folklore]. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences, 1949, vol. I. 601 p.
23. Miller, V.F. *Osetinskie etyudy* [Ossetian Etudes]. Vladikavkaz, 1992, iss. II. 707 p.
24. Gabaraev, N.Ya. (ed.). *Tolkovyi slovar' osetinskogo yazyka, v 4 t.* [Explanatory Dictionary of the Ossetian Language, in 4 vols]. Moscow, Nauka, 2007, vol. 1. 609 p.
25. *Tolkovyi slovar' karachaevo-balkarskogo yazyka, v 3-h t.* [Explanatory Dictionary of the Karachay-Balkar Language, in 3 vols]. Nalchik, El'-Fa, 2005, vol. 3. S–Ya. 1159 p.
26. Kudzieva, F.S. *Elementy bytovoï magii v sovremennoi kul'ture osetin: sotsiologicheskii analiz* [Elements of Everyday Magic in Modern Ossetian Culture: A Sociological Analysis]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* [Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political Science]. 2020, iss. 58, pp. 143–151.