

УДК 39; 398:221

DOI: 10.21779/2542-0313-2023-38-3-53–65

Е.Б. Бесолова

Этюд об одном дохристианском фетише

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал Владикавказского научного центра Российской академии наук; Респ. Северная Осетия-Алания, 362040, Владикавказ, пр. Мира, 10; elenabesolova@mail.ru

В древнем обществе существовали ритуалы и традиции, отголоски которых сохранились и в последующие века, а истоки оказались глубоко спрятанными в первобытном обществе, в «религии чувственных вожделений» (К. Маркс). Сакральное пространство у осетин связано с их традиционной культурой, привязано к топографическим объектам.

Статья посвящена дохристианскому языческому фетишу – культовому деревянному предмету саджил/сагел(æ) (рогулька, рогатина, развилка), который в доисторические времена был знаком, символом дзуара (креста). Этот «дохристианский трехконечный фетиш, имеющий древний общекавказский характер», был связан с образом Мирового дерева и символизировал солнечный огонь, «высшие сакральные ценности», что подтверждается его использованием в различных обрядовых действиях. Он являлся олицетворением средоточия жизни, солнца, плодородия, знаком организованности космоса и возрождения мира.

Культовый фетиш, использовавшийся в обрядовых действиях осетин при заболевании осстой, не был еще предметом описания в осетиноведении. И это вполне понятно. В истории христианизации Северного Кавказа, в частности Осетии, порой обнаруживаются удивительные лакуны, которые вызывают постоянный интерес исследователей яркого феномена средневековой цивилизации – христианства, изменившего жизнь народов, населяющих ареал. В христианских верованиях осетин, по мнению митрополита Ставропольского и Бакинского Гедеона, содержалось значительное количество языческих элементов, и борьба православных миссионеров с ними не всегда была успешной.

Произошло смешение старых языческих верований и христианства, что отразилось в обрядах и ритуалах, сохранившихся в Осетии до нового времени.

Ключевые слова: осетинский язык, осетины, верования, оспа, фетиш, рогулька, развилка.

Приверженцы фетишизма как одной из древнейших форм религиозных верований наделяли неодушевленные материальные предметы сверхъестественной силой, мистическими свойствами, непостижимыми для человеческого понимания, что делало их объектом религиозного культа, а со временем – и слепого поклонения. Возникавшие при этом идеи и представления претворялись в ритуальные действия, которые в свою очередь стимулировали символы, порождавшие соответствующие чувства. Считалось, что эти ритуалы могут помочь в достижении различных целей. Со временем этот «общий и постоянный элемент религии вообще» в ходе развития и усложнения религиозных воззрений приводит к сакрализации и освящению материальных объектов, и они становятся предметами поклонения [1; 25–31].

На Северном Кавказе до сих пор сохранились элементы культов камней, огня, деревьев, рощ, пещер, капищ и др. [2–4].

Исследователями также замечено, что фетиш предметом почитания становится лишь в случае его использования для решения насущных проблем. К примеру, сакральный предмет быта осетин *рæхыс* «надочажная цепь». Культ *рæхыса* объемен: упоминается в присягах и клятвах, употребляется в ритуальных действиях и обрядах, родильных обрядах; в обычаях кровной мести и др. Существование культа надочажной цепи подтверждает и наблюдение В.Ф. Миллера: «Цепь до сих пор составляет самый священный предмет сакли, играющий немаловажную роль в семейном культе. Над цепью произносятся клятвы; в брачном обряде, до введения христианства, невесту водили три раза вокруг цепи, после чего брак считался формально совершенным. Нельзя нанести более сильного оскорблении врагу, чем украв цепь для домашнего очага. Недосмотревший за целостью цепи подвергался презрению всего общества» [5, с. 342]. Похищение или выбрасывание надочажной цепи расценивалось как осквернение и преступление, а совершившего этот поступок карали так же жестоко, как кровника.

Происходила сакрализация фетишизованных предметов и явлений. Примеров для отождествления архаических культов осетин с фетишизмом достаточно. Какие-то их элементы были утрачены, другие сохранились до настоящего времени, о чем свидетельствуют исследования ученых.

Л.И. Лавров пишет, что еще в конце XVIII в. ряд горных адыгейских, абхазских и осетинских племен официально признавались язычниками, и это несмотря на то, что в VI веке Византия активно распространяла христианство среди абхазцев. Примерно в X в. часть адыгейцев и осетин (алан) тоже приняла христианство, а в XVIII в. турки и крымские татары в политических целях силой навязали ислам большинству адыгейских племен, части населения Абхазии и Осетии [6, с. 235]. Со ссылкой на «Народы Кавказа» Л.И. Лавров добавляет, что к повторному (после византийцев) насаждению христианства у осетин царское правительство приступило во второй половине XVIII в., а у абхазцев – в первой половине XIX в. [7]. Таким образом, многочисленные пережитки первобытных представлений легко обнаруживаются под позднейшими религиозными воззрениями кавказских горцев, что и объясняется совмещением атрибутов двух мировых религий с пережитками древних верований.

Н.Н. Гривенс пишет, что уникальные культовые предметы, давно исчезнувшие из быта абхазов, адыгейцев и осетин, представлены только в фондах Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР [8, с. 340].

Один из культовых предметов осетин – деревянный ящичек для хранения амулета, связанного с почитанием *Тутыра*. *Тутыр* – один из главных богов в мифологии осетин, властелин волков, покровитель людей, ворующих скот, а также ходатай перед другими божествами. В горных районах Осетии, где волки водились в большом количестве, от *Тутыра* «пастуха» зависела безопасность домашних животных. Чтобы умилостивить «хозяина волков», в первые три дня Великого поста собирали особенно строго. Эти дни называли – *Тутыры комдарæн*, когда «пастуха» просили уберечь стадо от волков [9, 143–144].

К культовым предметам относится также жертвенная деревянная утварь, типичная для горных кавказских районов. Это деревянные кубки (*бæгæны нуазæн / бæгæны хъалац*) высотой 13–20 см. Из них осетины во время молений в капищах пили пиво. Иногда содержимое кубка выливали на голову старейшины рода или жертвенного животного перед закланием, принося таким образом напиток в жертву богам. В обрядах использовалась и деревянная миска (*хъæдын къус*), также типичная для горных кавказских районов.

Но, пожалуй, самым удивительным оказался материальный предмет культа доисламского и дохристианского периода из Южной Осетии.

Из святилища села Часовали Южной Осетии Е.Г. Пчелиной в 1930 г. были привезены деревянные рогульки – культовые предметы, связанные с почитанием *Аларды* – божества, насылающего оспу, корь, чуму, глазные болезни.

В представлениях осетин это божество – красное (иногда белое) крылатое чудовище, наводящее страх на людей своим невообразимо безобразным лицом. *Аларды* живет на небе, иногда по золотой или серебряной лестнице спускается к людям. Заметим, что общесельские и даже фамильные капища золотого (*сыгъзәрин*) крылатого (*базырджын*) божества имелись во всех ущельях Осетии. Праздник в честь *Аларды* отмечался в конце мая – начале июня жертвоприношением (белого ягненка или барана) с просьбой-молением уберечь детей и взрослых от болезней. Капища *Аларды*, самого злейшего в пантеоне осетин божества, всегда располагались фасадом в противоположную от селения сторону [9, 13–14].

Е.Г. Пчелина пишет, что в 1926 г. она наблюдала обряд, в котором использовалась рогулька. В изголовье больного оспой втыкали деревянную рогульку, на которую клади три молитвенные чирита «лепешки». Когда больной выздоравливал или умирал, эту рогульку с лепешками относили в капище, имеющееся вблизи каждого поселка, и оставляли ее в ветвях священного дерева [8, с. 347].

Молитвенные пироги круглой формы *чъиритæ* с сыром символизировали надежду, долгую жизнь и непрерывность жизненного цикла. Сакральные ритуальные *чъиритæ* треугольной формы *аертæдзыхæттæ* с сырной начинкой воплощали три мира и были связаны с культом предков. Известно, что обрядовая выпечка связана и с культом плодородия, являясь заменителем жертвенных животных. Ещё она использовалась в обрядах народной медицины. Считалось, что с ее помощью можно «обмануть» болезнь или передать ее другому [4, с. 344].

Обрядовый хлебец в виде трёхконечной звезды у сванов, называемый «*дэжвар*» [10, с. 48–49], обрядовые «оспенные лепешки» у осетин в виде рогульки и *джор* у адыгов в виде буквы *T*, прислоненный к дереву, имеют одинаковую трехконечную форму. Семантика числа *три* связана с представлением о трех поколениях предков, к последнему из которых относится умерший. Ведийская традиция также ориентирована на соотнесение трехчастного мира с тремя жертвами (или с расчленением жертвы на три части), независимо от того, как это жертвоприношение осуществляется. То же находим и в старославянской традиции.

Наши поиски названия этой рогульки (развилки), а также упоминаний о ней у осетинских авторов не привели к успеху, но оно явно должно быть древним: «...осетины три раза на протяжении своей истории меняли религию... Но христиане ли они или магометане, их религия полна пережитков древнего языческого культа» [12, с. 288–289]. Это наблюдение стало основанием того, что деревянной рогульке (развилке) дали название *саджил* < *бæласы саджил* «развилка дерева». В доисторические времена она символизировала крест (*дзуара*).

Дзуаром осетины могут называть священное место, падающую звезду, дерево, лес, камень, пещеру, причем некоторые из них известны по всей Осетии, а другие – лишь жителям одного аула [12, с. 289].

Крест – объект поклонения, требующее жертвы, а жертва мыслится как приношение Богу. Но, как известно, субъект и объект в первоначальной жертве слиты, это единая нерасчлененная пассивно-активная форма [13, с. 94], ср.: «*Брахмо* – обряд приношения,

Брахмо – жертва, приносимая Брахмо в пламя Брахмо...» [14, IV, с. 24]. Данное наблюдение дает основание заключить, что лексема *дзуар* в значениях «божество», «крест» в своей семантике – *дохристианское* образование и восходит непосредственно к «иранскому *zōhr*, древнеиранскому *zaūgra* – «жертва», «жертвоприношение» [15, с. 402]. Позже из языка ираноязычных предков осетин это слово проникало в грузинский и другие языки Кавказа.

Основная идея ритуальных жертвоприношений заключена, по всей вероятности, в том, чтобы умилостивить богов, небожителей, ангелов и духов, охладить их гнев, подпитать их сакральной энергией с целью получения блага – хорошего урожая, избавления от болезней, дождя и пр. Следовательно, кровавый акт жертвоприношения – движение от красного цвета к белому – имеет смысл кормления божества что должно умилостивить его. «*Табу, табу сугъзәринæ сурх Алаурдийæн! Уорс уәриккитæ – дæ хъурманлухътæ, уорс галтæ – дæ нивæндтæ*». – «Табу, табу золотому красному Аларды! Белых ягнят тебе в жертву, белых быков – тебе в жертвоприношение».

Созданные воображением древних осетин божества и духи (*зæдтæ* «ангелы» и *дауджытæ* «духи») являлись носителями некой безличной внутренней энергии, ее воплощением, и она, по всей вероятности, обеспечивала их способность свободно перемещаться в пространстве. *Зæдтæ* и *дауджытæ* были в определенной степени локализованы, места их обитания – горы, реки, горные источники, небо, деревья, рощи, кучи священного хвороста, груды камней и т. д. Потенциально опасная сакральная сила была свойственна некоторым местам, объектам, существам. Считалось, что она проявляется и там, где исполняются оргиasticкие и священные танцы [16, с. 285–286].

Обратившись к работам Л.И. Лаврова по доисламским верованиям адыгейцев и кабардинцев, мы выяснили, что культовый предмет *джор/саджил* уже исчез из быта горцев [6], поэтому его обнаружение – большая удача.

Представление о *джоре/саджиле* можно получить по рисунку с натуры и описанию шапсугского *джора*, выполненных Е.М. Шиллингом и находящихся в Музее истории и атеизма РАН.

Шапсугский *джор* представлял собой деревянный бруск (из дуба или каштана) с двумя развилками. Шапсугские *джоры* были значительных размеров, даже больше человеческого роста. Их делали всем селом в конце хозяйственного года, а также в случае эпидемии. Когда юноша первый раз принимал участие в общественном молении, тоже сооружали *джор*. Кроме того, *джор* изготавливали каждый род в честь своего покровителя [8, с. 347].

Описание рогульки (развилки) мы нашли также у В.В. Бардавелидзе: «*Джор* представлял собой деревянную ветку с двумя ответвлениями, или железную развилину, которая вбивалась в ствол священного дерева. На острия последней натыкались приношения. Деревянные *джоры* ставились у священных деревьев при исполнении различных общественных обрядов.

Джор делался обществом при эпидемии, и перед ним на *тхачоге* приносили в жертву трехлетнего бугая (ср. слав. *тризь* – трехгодовалое животное), а затем его шкуру проволакивали вокруг селения; *джор* ставило общество у священного дерева в конце хозяйственного года; его нёс с собою к *тхачогу* юноша, впервые шедший на общественное моление; *джор* делала каждая фамилия в честь своего патрона» [10, с. 49–50].

Привезенный Е.Г. Пчелиной из Южной Осетии культовый предмет *саджил/са-гелæ* «развилка», «рогулька», «рогатина», связанный с почитанием бога, насылающего осипу, уникален уже тем, что «в кавказоведческой литературе не было описания аналогичного фетиша, даже не было упоминания о его наличии» [8, с. 348].

Саджил/сагелæ – слово сложное, содержит семантику двойичности. Производное от *sag «развилка» с помощью «деминутивного» суффикса *-il /-elæ* [11, с. 17]. По В.И. Абаеву, слово восходит к иранскому *sākā- (вариант *sāhā-, ар. *sākhā-) «развилка», «ветвь», «сук», «рог» → «рогатый», «олень». Для северноиранских языков было характерно раннее озвончение глухих смычных, поэтому наряду с корнем *sak-* очень рано появляется в этнонаимах форма *sag*, которая непосредственно примыкает к осетинской *sag*. Исходное значение «развилины» для осетинского *sag* сохранилось в словах *sagoj* «вилы», *sagil* «раздвоенный», *sagæxtæ* «промежуток между ногами», *saggom* «промежуток между пальцами» [11, 12–15].

Мы отмечали, что развилка была *деревянной*, а роща и была «первым храмом» (как считал Плиний) под открытым небом – сакральное пространство, связанное с богами, куда по сей день приносят им дары. О долговечности традиций свидетельствует роща Хетага в Алагирском районе. О священных деревьях и рощах, в которых возносились моления и проводились обрядовые действия, много написано [12, с. 12–15]. Л.А. Чибиров пишет, что молния находится в распоряжении св. *Уацилла*, и потому в день ее почитания (*аэрвдзæвды куывл*) приносились щедрые жертвоприношения. Гром и молния преследовали нечистую силу, и в погоне за ней гром поражал стрелой (*фат*) дерево, прячущее злых духов. Описанное противостояние, по словам Л.А. Чибирова, «породило веру в способность грома содействовать очищению от болезней, передавать свою чистоту, т. е. награждать здоровьем» [17, с. 83]. Поэтому в священных рощах проводились магические очистительные обряды.

Приведем примеры таких обрядов осетин, в которых неизменно фигурировал культовый предмет *саджил/сагелæ*.

Речь пойдет о ритуале *Цоппай* – обряде осетин, который проводился, чтобы душа убитого молнией человека обрела покой. Этот обряд (как и само слово *Цоппай*) распространен на всей территории Западного Кавказа.

Обряд *Цоппай* у осетин, по определению Л.А. Чибирова, представляет собой пережиток распространенного в прошлом культа грозового божества *Уацилла*, хотя, по мнению Г.Ф. Чурсина, *Цоппай* – само божество грома и молнии осетин, предшественник *Уацилла* [18, с. 84–85].

В описании праздника *Тбау-Уацилла* в с. Даргавс «*дзуарылаг* поутру в день праздника смотрит, в какую сторону пролито пиво (из чаши), и, соображаясь с этим, делает свои предсказания об урожае и благополучии текущего года...» [19, с. 404]. *Дзуарылаг* гадал также о причинах болезни и советовал, какую принести жертву, чтобы выzdороветь. Наше внимание привлекло предложение: «...шкуру жертвенного ягненка, *натянуть* на шест вместе с головой и ногами, укрепляли на *Тбау-хох*», где она висела, пока не сгниет [19, с. 405].

Исходя из семантики выделенного курсивом слова (*натянутый < натянуть* «расстягивая, прикрепить концами, краями к чему-л., тую закрепить») [20, с. 409], ставим вопрос, можно ли шкуру натянуть на шест, который представляет собой *длинную палку, жердь?* [21, с. 712]. Считаем, что *шкуру жертвенного животного здесь натягивают на палку с развилкой, на рогульку*, т. е. на приспособление с разветвлением в виде рогов.

Сохранилось описание осетинских похорон убитого молнией XVIII в. [22, с. 101]. Пораженного молнией человека «погребают с большой торжественностью и пиршеством, а на его могиле воздвигают высокую кучу камней. Около этой кучи устанавливают *одну большую палку со шкурой черного козла, а другую – с лучшими одеждами убитого*» [23, с. 168]. Приводим также отрывок из этнографического описания «*Цоппай*»

Л. Штедера: «...Гроб был поставлен, наконец, на арбу, запряженную быками, и им позволили идти, куда они хотели; там, где они сами остановятся, и должна была быть похоронена убитая. На этот раз быки остановились у ближайшей травы. Тотчас же выложили четырехугольник из камней на возвышении в несколько футов, поставили гроб и заложили его кругом и сверху камнями, образовав возвышение в сажень высоты. Рядом с кучей камней воздвигли *шест с натянутой козьей шкурой и головой*.

Рядом на маленьком *шесте* повесили лучшие одежды усопшей и поели сообща у могилы собранные подарки (скотом и другими продуктами)» [24, с. 54–56].

В описаниях «большую» и «другую» палки, а также *шест с натянутой шкурой жертвенного животного* и малый *шест* с одеждой усопшей надо воспринимать, думаем, как рогульки.

Во всех приведенных описаниях наличествует *натянутая шкура* жертвенного животного – козы, редко черного козла, быка.

Известно, что шкура – ритуально-магический предмет, причем ее функции и символика задаются особенностями животного, которому шкура принадлежит. Шкура символизирует плодородие, плодовитость и процветание. Считается, что рога и раздвоенные копыта жертвенных животных (козы, козла, быка) имеют двойственную природу – и солнечную, и лунную.

На наш взгляд, Я. Рейнеггса, Г.-Ю. Клапрота, Л. Штедера, а также других очевидцев заинтересовал, скорее всего, необычный обряд осетин, который проводится, чтобы душа убитого молнией обрела покой. Рассматриваемый обряд, по свидетельствам ученых, имеет архаическую природу и возник в период магического миропонимания.

Похожий обряд существовал и у карачаевцев: «На возвышенности близ селения Учкулан устанавливалась *рогатина*, называемая гиздох, и на ней проводили распятие козы (редко козла), которая называлась Чоппа-Ечю (Приз Чоппы)» [25, с. 40]. Мы разделяем точку зрения проф. М.Д. Каракетова, пишущего, что осетинские палки на куче камней, называемые Г.-Ю. Клапротом и другими путешественниками две палки, вероятней всего, тоже являлись рогатиной (рогулькой), которая отражала в представлениях карачаевцев образ предка. Следовательно, исходить надо из того, что «осетины, устанавливая рогатину на куче камней (могильный холм), как и многие народы мира, придавали ей те же символические значения: раздвоение от единого корня, отражая мир ушедшего, т. е. перешедшего в мир предков или в образ предка на одном конце, и мир живущего, т. е. потомства, определялось как единство прошлого и настоящего, а через их соединение – будущее существование людей» [25, с. 40–41]. Вспомним слова Г. Бейли: солнечный крест, символ, взятый христианами, олицетворял будущую жизнь [26, с. 393]. Получается, что Чоппа/Цоппай «являлся не столько покровителем грома, молнии и плодородия, сколько представлял собой концентрацию всего жизненного цикла мироздания» [25, с. 3].

Обратим внимание, что по форме палка-рогулька напоминает ключицу человека (*бæхбæттæн*) а также коновязь *бæхбæттæн*.

Культ Чоппы/Цоппай, божества грозы, молнии и грома, соответственно, творения и плодородия, был знаком всем северокавказским народам. Вот свидетельство XVIII в.: «...в честь божества Чоппы, дабы он избавил от градобития и даровал урожай земли, закалывали козла, мясо поедали, а кожу натягивали на высокое дерево и поклонялись этой шкуре» [27, с. 40].

У адыгов обязательной принадлежностью обрядов у священного дерева был *джор* – крест, начертанный на дереве, или прислоненный к нему, или установленный

среди деревьев в священной роще. Сама роща и деревья «служили обозначением сакрального пространства и понятия Центра космоса, связующей оси между различными космическими уровнями: нижним, срединным и верхним мирами» [28, с. 122, 126]. Европейские путешественники описывают *джор* то в форме трилистника или деревянной развилики, то в виде креста греческой или латинской формы, то как тау-крест, более похожий по форме на букву *T*. Они сетовали на то, что невозможно добыть информацию об истинном предназначении этого креста из-за его чрезвычайной древности [28, с. 127].

В священных рощах черкесы продолжали, как и в древности, во время ритуальных застолий совершать возлияния в честь старых языческих богов, а *джор* религиозных обрядов постепенно приобрел форму двузубых и трехзубых вил. Описание рассматриваемого культового предмета подвело некоторых исследователей к мысли, что деревянный *джор* есть молитвенный крест, испытавший влияние католицизма.

Обоснованию данной гипотезы посвящена статья В.В. Штыбина. Автор называет *джор* крестом, обращая особое внимание на время (XIII–XIV вв.) и причины появления *джора* на Северном Кавказе. Он описывает особенности его применения во время молений в священных рощах. Использование *T*- и *Y*-образных крестов и существование этих знаков в символике адыгов, осетин и абхазов, по мнению В.В. Штыбина, связано с влиянием католицизма, что подтверждается как «совпадением хронологических рамок», так и «общим смысловым содержанием этих символов внутри короткого периода влияния францисканского ордена на локальные культуры» [29].

Сакральная символика *джора* «креста» связана с христианской религией – таковы убеждения европейских и русских исследователей этнокультурной традиции адыгов. «Необычное применение *Y*-креста встречалось у осетин в Южной Осетии, где подобные рогульки в одной из вариаций применялись в обрядах избавления от оспы. Рогульку ставили в изголовье больного с тремя молитвенными лепешками «чъиритæ» и после его выздоровления или смерти рогульку относили в священную рощу и втыкали в ветки дерева» [8, с. 346–347]. Можно предположить, что это следствие влияния католической епархии в Джулате, которая находилась в Кабарде, содержала обширную общину со своим епископом и занималась активной миссионерской деятельностью [29, с. 90–105]. Что касается алан-осетин, то, по мнению С.Н. Малахова, хотя Алания официально приняла христианство в 916 г., тем не менее, «прочный союз между светской властью и церковью в Алании не сформировался. Это привело к поверхностной христианизации, отмечавшейся византийским клиром и европейскими миссионерами XIII в., православие в Алании приобрело черты «народного христианства», максимально упрощенного и соединенного с языческими культурами и обрядами» [30, с. 23–24]. К тому же позиция византийской церкви была неустойчивой, и первой половине X в. греко-византийский клир был изгнан из Алании [31, с. 44].

Но, по мнению ряда исследователей, *джвар* в сванской, *джор*, *джуэр* в адыгской, *аджъар* в абхазской, *жлар* в чеченской, *жлар* в ингушской, *дуар* в осетинской этнокультурных традициях появился значительно раньше, чем на Кавказ пришло христианство.

А.С. Куёк пишет, что «перед набегами и походами адыги исполняли вокруг священного дерева круговой танец, просили покровительства, затем устраивали пир. Вернувшись, они также приходили в святые места и делали им подношения, которые сопровождались просьбами к божествам об удаче перед весенними походами, благодарностью за удачные свершения, просьбами о выздоровлении больных. Любопытно, что во время этих культовых обрядов чаще всего наличествовал крест. Однако и до прихода к адыгам данной религии им давно был известен крест как солярный знак, олицетворявший огонь (выделено нами. – Е. Б.)» [3, с. 365].

З.Ж. Кудаева пишет, что *джор* (в форме трилистника или деревянной развилики, греческой или латинской формы, в виде молотка или буквы *T*) в мифоритуальном миро-восприятии адыгов хотя и был наделен полифункциональностью, не имел «ничего общего с христианским религиозным символом» [28, с. 127]. Этот «дохристианский трехконечный фетиш, имеющий древний общекавказский характер», был связан с символикой Мирового древа. Он символизировал солнечный огонь, «высшие сакральные ценности», что подтверждается его использованием в различных обрядовых действиях, – одним словом, был средоточием жизни, солнца, плодородия, символом организованности космоса и возрождения мира.

Еще Н.Н. Гревенс заметила, что факт обнаружения Е.Г. Пчелиной в осетинском святилище в ветках священного дерева рогульки подвел ее к мысли не только об общекавказском характере адыгейско-сванских *джоров*, но и к убеждению, что форма трехконечного фетиша «не имеет никакого сходства с христианским крестом» [8, с. 347]. Народы Кавказа, по-видимому, «до распространения христианства и ислама поклонялись трехконечному фетишу, носившему наименование «*джвари*», «*джор*», «*жор*» и т. д. Позднее, с распространением христианства, этим же термином стали называть и обычные кресты» [8, с. 347]. По мнению исследователей религиозных взглядов адыгов А.Т. Шортанова, С.Х. Мафедзева, С.А. Ляушевой, Х.А. Хабекировой, А.И. Мусукаева, З.Ж. Кудаевой и др., *джор* адыгских священных деревьев и рощ, – однозначно дохристианский трехконечный фетиш с древним общекавказским характером.

Обоснования, на наш взгляд, достаточно веские, и исследователи смогли проиллюстрировать, что сложное символическое значение *джора* намного шире его семантики и символики креста в христианстве.

Двухконечной деревянной рогульке *саджил/сагел(æ)*, знаку или символу *дзуара* «креста» поклонялись аланы-осетины. На вопрос, почему рогулька деревянная, ответ нашли у Х. Кирло, который пишет, что крест – аналог дерева, вертикальная сторона которого отождествляется со стволом и, соответственно, с мировой осью, связывающей три мира; центр размещается в точке пересечения двух ветвей двухмерного креста или трех ветвей трехмерного креста, что выражает измерение «безграничной глубины» космоса, то есть «семя вечного цикла потока и течение формы и бытия, а также в равной степени и размеры самого космоса» [32, с. 230, 472].

Р.К. Гублия полагает, что первоначально абхазское *джор* означало языческий знак, связанный с культом дуба и молнии, так же назывался нательный знак – самый действенный оберег от злых духов.

В дальнейшем, после принятия христианства, так стали называть четырехконечный христианский крест – *ацъар* (*azâr*) «крест», причем слово расчленяется на *ацъ* (*az'*) «дуб» и *p(r)* – словообразовательный суффикс. Со временем это слово постепенно усваивается и другими кавказскими народами.

Р.К. Гублия утверждает, что христианство на Кавказе начинает распространяться с территории Абхазии (Абазгии). Уже в первой четверти IV века одним из главных центров христианства на Кавказе становится Питиунт (Пицунда), где была учреждена епископская кафедра [33, с. 3–135].

На основе проведенного исследования можно сделать следующие выводы. У народов Северного Кавказа сакральное пространство священно, связано с их традиционной культурой, привязано к топографическим объектам (роща святого Хетага у осетин, культовые комплексы в окрестностях Гагры у абхазов, «лесу подножия Тха у адыгов и др.).

Религиозный термин *дзуар* в осетинском языке, в адыгейском и кабардинском – *джуэр*, в сванском – *джвар*, в абхазском – *аджъар* означал дохристианский двух- и трехконечный фетиш, почитание которого еще не так давно имело место в районах горной Грузии, в Южной Осетии и у адыгов. Позже так стали называть и христианский крест.

Дохристианский трехконечный фетиш, имевший древний общекавказский характер, был связан с символикой Мирового древа. Он символизировал солнечный огонь, «высшие сакральные ценности», что подтверждается его использованием в различных обрядовых действиях. Он являлся олицетворением средоточия жизни, солнца, плодородия, знаком организованности космоса и возрождения мира.

Как показали изыскания, произошло смешение древних языческих верований и христианства, что привело к возникновению своеобразных ритуалов и обрядов, отголоски которых надолго сохранились в традиционных культурах северокавказских народов.

Литература

1. Биджелов Б.Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. – Владикавказ: Ир, 1992. – 181 с.
2. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. – М.: Наследие, 1998. – 312 с.
3. Куек А.С. Мифоэпическая модель мира в адыгской (черкесской) Нартиаде. – Майкоп, 2018. – 434 с.
4. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификация). – Махачкала: ДИНЭМ, 2009. – 407 с.
5. Миллер В.Ф. В горах Осетии. – Владикавказ: Аланыстон, 1998. – 517 с.
6. Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. – Нальчик, 2009. – С. 197–236.
7. Лавров Л.И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.) // Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. – Нальчик, 2009. – С. 526–527.
8. Гривенц Н.Н. Культовые предметы адыгейцев и осетин // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Вып. V. О преодолении религии в СССР. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 339–348.
9. Дзадзие А.Б., Дзучев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. – Владикавказ, 1994. – 281 с.
10. Бардавелидзе В.В. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти. – Владикавказ: Евразия, 2009. – С. 33–51.
11. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Л.: Наука, 1979. Т. III. – 360 с.
12. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / сост. Б.А. Калоев. – Орджоникидзе, 1967. – 319 с.
13. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1978. – 605 с.
14. Ригведа. Мандалы I–IV / сост. Т.Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989. – 767 с.
15. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М.–Л., 1958. Т. I. – 657 с.
16. Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. – М., 1974. – 419 с.
17. Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. – Цхинвали: Ирыстон, 1984. – 217 с.

18. Чурсин Г.Ф. Очерки по этнографии Кавказа. – Тифлис, 1913. – 189 с.
19. Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. – Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. – С. 403–407.
20. Словарь русского языка: в 4 т. / гл. ред. А.П. Евгеньева. – М.: Русский язык, 1986. Т. II. – 736 с.
21. Словарь русского языка: в 4 т. / гл. ред. А.П. Евгеньева. – М.: Русский язык, 1987. Т. III. – 749 с.
22. Рейнеггс Я. Общее историко-топографическое описание Кавказа // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). – Орджоникидзе, 1967. – С. 90–104.
23. Клапрот Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). – Орджоникидзе, 1967. – С. 106–180.
24. Штедер Л. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). – Орджоникидзе, 1967. – С. 27–69.
25. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. – М.: Наука, 1995. – 344 с.
26. Бейли Г. Забытый язык символов. – М.: Центрполиграф, 2010. – 573 с.
27. География Грузии царевича Вахушти // Записки Кавказского отд. Русского географического общества. Кн. 24. Вып. 5. Тифлис, 1904. – С. 40–142.
28. Кудаева З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. – Нальчик: Эльбрус, 2008. – 296 с.
29. Штыбин В.В. Влияние католицизма на традиционную форму молитвенных крестов причерноморских адыгов-шапсугов // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2021. Вып. 25. – С. 90–105.
30. Малахов С.Н. Христианизация Алании в 912–922 гг. по письмам константинопольского патриарха Николая Мистика // Научные чтения по всеобщей истории, посвященные памяти академика С.Д. Сказкина (тезисы докладов). – Ростов н/Д., 1992. – С. 21–24.
31. Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. – Владикавказ: Ир, 2002. – 157 с.
32. Кирло Х. Словарь символов. – М.: Центрполиграф, 2010. – 523 с.
33. Гублия Р.К. Абхазо-адыгские этимологии. – Сухум, 2004. – 135 с.

References

1. Bidzhelov B.Kh. *Sotsial'naya sushchnost' religioznykh verovanii osetin* [The social essence of the religious beliefs of Ossetians]. – Vladikavkaz: Ir, 1992. – 181 s.
2. Kumakhov M.A., Kumakhova Z.Yu. *Nartskii epos: yazyk i kul'tura* [Nart epic: language and culture]. – Moscow: Nasledie, 1998. – 312 s.
3. Kuek A.S. *Mifoepicheskaya model' mira v adygskoi (cherkesskoi) Nartiade* [Mytho-epic model of the world in the Adyghe (Circassian) Nartiada]. – Maikop, 2018. – 434 s.
4. Seferbekov R.I. *Panteon yazycheskikh bozhestv narodov Dagestana (tipologiya, kharakteristika, personifikatsiya)* [Pantheon of pagan deities of the peoples of Dagestan (typology, characteristics, personification)]. – Makhachkala: DINEM, 2009. 407 s.
5. Miller V.F. *V gorakh Osetii* [In the mountains of Ossetia]. – Vladikavkaz, Alanyston, 1998. – 517 s.

6. Lavrov L.I. *Doislamskie verovaniya adygeitsev i kabardintsev* [Pre-Islamic beliefs of the Adyghes and Kabardians]. *Izbrannye trudy po kul'ture abazin, adygov, karachaevtsev, balkartsev* [Selected works on the culture of the Abaza, Adygs, Karachays, Balkars]. – Nalchik, 2009. – S. 197–236.
7. Lavrov L.I. *Etnografiya Kavkaza (po polevym materialam 1924–1978 gg.)* [Ethnography of the Caucasus (based on field materials 1924–1978)]. *Izbrannye trudy po kul'ture abazin, adygov, karachaevtsev, balkartsev* [Selected works on the culture of the Abaza, Adygs, Karachays, Balkars]. – Nalchik, 2009. – S. 526–527.
8. Grevens N.N. *Kul'tovye predmety adygeitsev i osetin* [Cult objects of the Adyghes and Ossetians]. *Ezhegodnik Muzeya istorii religii i ateizma* [Yearbook of the Museum of the History of Religion and Atheism]. Vyp. V. *O preodolenii religii v SSSR* [Iss. V. On overcoming religion in the USSR]. – Moscow–Leningrad: Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1961. – S. 339–348.
9. Dzadzhev A.B., Dzutsev Kh.V., Karaev S.M. *Etnografiya i mifologiya osetin* [Ethnography and mythology of Ossetians]. *Kratkii slovar'* [Brief dictionary]. – Vladikavkaz, 1994. – 281 s.
10. Bardavelidze V.V. *Glavnoe bozhestvo drevnegruzinskogo panteona Gmerti* [The main deity of the ancient Georgian pantheon Gmerti]. – Vladikavkaz, Evraziya, 2009. – S. 33–51.
11. Abaev V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. – Leningrad: Nauka, 1979. Vol. III. – 360 s.
12. Kaloev B.A. (comp.). *Osetiny glazami russkikh i inostrannykh puteshestvennikov (XIII–XIX vv.)* [Ossetians through the eyes of Russian and foreign travelers (XIII–XIX centuries)]. – Ordzhonikidze, 1967. – 319 s.
13. Freidenberg O.M. *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of antiquity]. – Moscow, 1978. – 605 s.
14. Elizarenkova T.Ya. (comp.). *Rigveda. Mandaly I–IV* [Rigveda. Mandalas I – IV]. – Moscow, Nauka, 1989. – 767 s.
15. Abaev V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. – Moscow–Leningrad, 1958. Vol. I. – 657 s.
16. Grintser P.A. *Drevneindiiskii epos. Genetis i tipologiya* [Ancient Indian epic. Genesis and typology]. – Moscow, 1974. – 419 s.
17. Chibirov L.A. *Drevneishie plasty dukhovnoi kul'tury osetin* [The oldest layers of the spiritual culture of the Ossetians]. – Tskhinvali: Iryston, 1984. – 217 s.
18. Chursin G.F. *Ocherki po etnologii Kavkaza* [Essays on the ethnology of the Caucasus]. – Tiflis, 1913. – 189 s.
19. Gazdanova V.S. *Materialy o prazdnovaniii Tbau-Uatsilla i Tsyrq" Obau* [Materials about the celebration of Tbau-Uacilla and Tsyrq Obau] // Gazdanova V.S. *Zolotoi dozhd'*. *Issledovaniya po traditsionnoi kul'ture osetin* [Golden Rain. Studies on the traditional culture of the Ossetians]. – Vladikavkaz: North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2007. – S. 403–407.
20. Evgen'eva A.P. (ed.). *Slovar' russkogo yazyka: v 4 t.* [Dictionary of the Russian language] [In 4 vols]. – Moscow: Russkii yazyk, 1986. Vol. II. – 736 s.
21. Evgen'eva A.P. (ed.). *Slovar' russkogo yazyka: v 4 t.* [Dictionary of the Russian language] [In 4 vols]. – Moscow: Russkii yazyk, 1987. Vol. III. – 749 s.

22. Reineggs Ya. *Obshchee istoriko-topograficheskoe opisanie Kavkaza* [General historical and topographic description of the Caucasus]. *Osetiny glazami russkikh i inostrannyykh puteshestvennikov (XIII–XIX vv.)* [Ossetians through the eyes of Russian and foreign travelers (XIII–XIX centuries)]. – Ordzhonikidze, 1967. – S. 90–104.
23. Klaprot Yu. *Puteshestvie po Kavkazu i Gruzii, predprinятое в 1807–1808 gg.* [Journey through the Caucasus and Georgia, undertaken in 1807–1808]. *Osetiny glazami russkikh i inostrannyykh puteshestvennikov (XIII–XIX vv.)* [Ossetians through the eyes of Russian and foreign travelers (XIII–XIX centuries)]. – Ordzhonikidze, 1967. – S. 106–180.
24. Shteder L. *Dnevnik puteshestviya iz pogranichnoi kreposti Mozdok vo vnutrennie mestnosti Kavkaza, predprinяtogo v 1781 godu* [Diary of a journey from the border fortress of Mozdok to the interior of the Caucasus, undertaken in 1781]. *Osetiny glazami russkikh i inostrannyykh puteshestvennikov (XIII–XIX vv.)* [Ossetians through the eyes of Russian and foreign travelers (XIII–XIX centuries)]. – Ordzhonikidze, 1967. – S. 27–69.
25. Karaketov M.D. *Iz traditsionnoi obryadovo-kul'tovoi zhizni karachaevtsev* [From the traditional ritual and cult life of the Karachais]. – Moscow: Nauka, 1995. – 344 s.
26. Beili G. *Zabytyi yazyk simvolov* [Forgotten language of symbols]. – Moscow: ZAO «Tsentrpoligraf», 2010. – 573 s.
27. *Geografiya Gruzii tsarevicha Vakhushti* [Geography of Georgia by Prince Vakhushti]. *Zapiski Kavkazskogo otd. Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the Caucasian Department. Russian Geographical Society]. – Tiflis, 1904. – S. 40–142.
28. Kudaeva, Z.Zh. *Mifopoeticheskaya model' adygskoi slovesnoi kul'tury* [Mythopoetic model of the Adyge verbal culture]. – Nalchik, Elbrus, 2008. – 296 s.
29. Shtybin V.V. *Vliyanie katolitsizma na traditsionnyu formu molitvennykh krestov prichernomorskikh adygov-shapsugov* [The influence of Catholicism on the traditional form of prayer crosses of the Black Sea Circassians-Shapsugs]. *Izvestiya SOIGSI. Shkola molodykh uchenykh* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies. School of young scientists]. 2021, iss. 25. – S. 90–105.
30. Malakhov S.N. *Khristianizatsiya Alanii v 912–922 gg. po pis'mam konstantinopol'skogo patriarkha Nikolaya Mistika* [Christianization of Alanya in 912–922 according to the letters of Patriarch Nicholas Mystic of Constantinople]. *Nauchnye chteniya po vseobshchei istorii, posvyashchennye pamyati akademika S.D. Skazkina (tezisy dokladov)* [Scientific Readings on World History, Dedicated to the Memory of Academician S.D. Skazkina (abstracts)]. – Rostov-on-Don, 1992. – S. 21–24.
31. Kuznetsov V.A. *Khristianstvo na Severnom Kavkaze do XV v.* [Christianity in the North Caucasus until the 15th century]. – Vladikavkaz, Ir, 2002. – 157 s.
32. Kirlo Kh. *Slovar' simvolov* [Dictionary of symbols]. – Moscow, Tsentrpoligraf, 2010. – 523 s.
33. Gubliya R.K. *Abkhazo-adygskie etimologii* [Abkhaz-Adyghe etymologies]. – Sukhum, 2004. – 135 s.

Поступила в редакцию 12 марта 2023 г.

Study on a Pre-Christian Fetish

E.B. Besolova

North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research named after V.I. Abaev – branch of the Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; Republic of North Ossetia-Alania, 362040, Vladikavkaz, pr. Mira, 10; elenabesolova@mail.ru

In the ancient society, there were rituals and traditions, fragments of which were discovered only in the subsequent centuries, and the origins of which were deeply rooted in the primitive society, in the “religion of sensual desires” (K. Marx). Holy space of the Ossetians is considered to be sacred, it is connected with the traditional culture of the Ossetians, and is bound to topographical objects.

The article views the pre-Christian pagan fetish – the cult wooden object sajil / sagel (æ) “forked stick, horn, fork”, which in prehistoric times was a sign or symbol of the *dzuar* “cross”. This - pre-Christian three-pointed fetish, which has an ancient general Caucasian character was associated with the symbolism of the World Tree; it symbolized solar fire, the highest sacred values; all of which is confirmed by its use in various ritual acts. It was the personification of the center of life, the Sun, fertility, a sign of the set-up of the Universe, and the revival of the world.

The cult fetish, which was used in Ossetian ritual acts in case of smallpox, has not been the subject of description in Ossetian studies yet. And this is quite understandable, as amazing lacunae are sometimes found in the history of the Christianization of the North Caucasus, in Ossetia, in particular. They arouse constant interest in the outstanding phenomenon of medieval civilization – Christianity, which changed the life of the peoples inhabiting the area. Christian beliefs of the Ossetians contained a significant number of pagan elements, according to the Metropolitan of Stavropol and Baku Gideon, and this explains why the struggle of Orthodox missionaries with these beliefs was not always successful.

Complex religious structures underlie the syncretism of old paganism and new Christianity, and this has been survived in Ossetia to this day.

Keywords: *the Ossetian language, Ossetians, beliefs, smallpox, fetish, forked stick, fork.*

Received 12 March 2023