

ОСЕТИНСКОЕ ОБРЯДОВОЕ ПИРШЕСТВО КУВД В РУКОПИСНЫХ МАТЕРИАЛАХ Е. Г. ПЧЕЛИНОЙ

А. В. Дарчиев

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 20-59-07003

Важной частью осетинской традиционной культуры является обрядовое пиршество кувд. Его всестороннее изучение способствует более полной реконструкции архаичной праздничной обрядности осетин, и потому представляет собой актуальную научную задачу. В решении этой задачи большое значение имеют неопубликованные материалы известного этнографа и кавказоведа Е. Г. Пчелиной. В статье рассматривается специальный раздел под названием «Кувд», входящий в состав третьей главы незавершенной монографии Пчелиной о святилище Реком в Северной Осетии. Цель данной статьи состоит в том, чтобы определить степень достоверности положений и выводов Пчелиной и выявить то новое, что вносит ее исследование в имеющиеся знания и представления по изучаемому вопросу. Необходимость подобного анализа объясняется и ведущейся в настоящее время подготовкой указанной монографии Пчелиной к опубликованию. Установлено, что при рассмотрении ритуала жертвоприношения исследовательница смогла привести интересные античные аналогии, которые ни до, ни после нее не были отмечены другими специалистами. Некоторые сведения, например, о редком способе предсказания при помощи маятника, содержатся только в монографии Пчелиной и по другим этнографическим источникам неизвестны. В то же время в статье показана недостаточная корректность отдельных утверждений Пчелиной, в частности, о принципиальном отсутствии в осетинских религиозных праздниках некоторых видов жертвоприношений (жертва огню, рыбные приношения и др.). Несмотря на указанные неточности, в материалах Пчелиной содержатся ценные этнографические сведения, расширяющие наши знания об осетинском обрядовом пиршестве. Небесспорные утверждения Пчелиной также имеют определенное позитивное значение, поскольку побуждают к более тщательному изучению соответствующих аспектов проблемы.

Ключевые слова: обрядовое пиршество, моление, жертвоприносительный ритуал, жертва огню, ритуальное воскурение, дивинация, куырисдзау, «идущие за снопом», Е. Г. Пчелина.

Для цитирования: Дарчиев А. В. Осетинское обрядовое пиршество кувд в рукописных материалах Е. Г. Пчелиной // Известия СОИГСИ. 2023. Вып. 48 (87). С. 81-92. DOI: 10.46698/VNC.2023.87.48.003

Обрядовое пиршество кувд (осет. *куывд/кувд*) является важной частью осетинской традиционной культуры. Его всестороннее изучение представляет собой актуальную научную задачу, в решении которой большое значение имеют рукописные материалы известного этнографа и кавказоведа Е. Г. Пчелиной. В ее неопубликованной монографии о святилище Реком традиционному осетинскому пиршеству посвящен специальный раз-

дел. В настоящей статье мы ставим своей целью определить степень достоверности положений и выводов Пчелиной, что необходимо для дальнейшего полноценного их использования в исследованиях по данной проблематике.

Пчелина подробно описывает основные стадии кувда: жертвоприносительный ритуал, моление и собственно обрядовое пиршество. До начала жертвоприношения, отмечает исследователь-

ница, собравшиеся негромко переговариваются, но когда украшенного лентами быка ведут на заклание, все умолкают [1, 37]. Далее жрец (*дзуарылаэ*) зажженной от костра свечой выжигает на лбу жертвенного животного (быка или барана) шерсть крестообразным знаком [1, 30, 38, 41]. После заклания от внутренностей жертвы отрезаются определенные куски для приготовления особого ритуального шашлыка *ахсырфæмбал* [1, 39].

Использование свечи и нанесение ею крестообразного знака – элементы, несомненно, христианского происхождения. Пчелина, однако, не останавливается на этом очевидном выводе и, ссылаясь на книгу Франтишека Велишского «Быт греков и римлян», приводит осетинскому ритуальному шашлыку античную аналогию: у древних греков после заклания жертвенного животного лучшие части внутренностей (сердце, печенька, селезенка и легкие) зажаривались и съедались присутствующими [1, 40]. Обратившись к этой книге Ф. Ф. Велишского, мы обнаружим и другие интересные соответствия. Греки при особенно торжественных жертвоприношениях покрывали рога жертвенного животного золотом, а голову украшали венками и лентами [2, 419]. Перед жертвоприношением жрец всегда обращался к присутствующим с одним словом: «Благоговейте!» [2, 420], после чего наступала полная тишина, поскольку считалось, что любое непристойное слово или звук нарушает священнодействие. В древнегреческом ритуале непосредственно перед закланием шерсть с головы жертвы бросали в огонь [2, 419]. Отсюда следует, что в осетинском ритуале припаливание шерсти на голове жертвы непосредственно перед ее закланием составляет весьма архаичную деталь, которая позднее приобрела христианизированную форму (нанесение крестообразного знака горячей свечой). Относится ли эта деталь к общему индоевро-

пейскому наследию или же составляет сепаратную греко-осетинскую аналогию, предстоит выяснить.

После жертвоприношения наступала вторая часть кувда – моление в святилище, и здесь также можно отметить элементы бесспорно христианского происхождения: главный жрец с помощниками, собрав все дары, входил во дворик святилища. Затем, перекрестившись, троекратно ударял в висящий над дверями колокол и заносил подношения. Выйдя из святилища, он запирает его на деревянный засов, вновь троекратно ударял в колокол, крестился и, шествуя впереди сопровождавших его стариков, выходил на поляну Реком, где его ждали все присутствовавшие на кувде, которые также крестились [1, 51, 52].

Затем следовала третья часть кувда – обрядовое пиршество [1, 52-63], по окончании которого начинались танцы, состязания молодежи и разного рода гадания. Пчелина описывает несколько хорошо известных в этнографической литературе видов гадания: на березовых палочках, на стрелах, на бараньей лопатке [1, 65-68]. Кроме того, приводится еще одно мантическое действие, совершаемое при помощи своеобразного маятника: «Распространено также было и гадание при помощи качания воскового шарика, скатанного на конце нитки, между положенными на камень углем, кусочком каменной соли и кусочком хлеба» [1, 68]. Об этом виде гадания из других источников ничего не известно, однако сомневаться в достоверности этих сведений нет оснований, поскольку Пчелина наблюдала его лично: «Таким гаданием, – пишет она, – произведенном на поляне Реком в 1934 г., попробовал запугать меня один из жителей Цея, предрекая мне за дерзостное нарушение запретов Рекома всяческие кары, но был посрамлен и изгнан Хазби Баситы, взявшим меня под защиту» [1, 68].

Сведения, приводимые Пчелиной, несомненно, имеют большое значение, и все же некоторые ее утверждения нуждаются в корректировке.

Помимо *æхсырфæмбал*'а, Пчелина упоминает еще одну разновидность ритуального шашлыка: «Одним из мужчин, совершавших жертвоприношение, отрезались от закланной главной жертвы... три ребра с левой стороны туши, для приготовления шашлыка для совершения «общей молитвы» и для входа дзуарлагов в святилище Реком для вноса туда votивных приношений» [1, 39]. Эти в целом верные сведения содержат одну неточность, которую Пчелина повторяет и в другом месте [1, 42]. Такой шашлык готовится из трех ребер не левой, а исключительно правой стороны жертвенного животного [3, 23; 4, 56, 87, 145, 148]. Данная деталь отражает одну из бинарных оппозиций («правое – левое»), характерных для архаичного мировосприятия. Значение ее хорошо изучено в научной литературе, поэтому мы лишь отметим, что в осетинском ритуале «левое» соотносится с миром неживого, отчего разные элементы, маркирующие левую сторону (в том числе части жертвенного животного) выступают на первый план именно в похоронном обряде и поминальной трапезе.

В предваряющем исследовании историкографическом обзоре Пчелина уделяет особое внимание следующему сообщению Штедера (1781): «Ежегодные жертвоприношения всего народа призваны умиловить божество. Перед жертвенной трапезой старейший молится, поднимая на палочке немного жира или почки, делит кое-что из этого между всеми присутствующими и бросает оставшееся в огонь. – После пережитых опасностей старейший становится на колени в святом месте, молится и приносит в жертву немного пищи или лоскут от своей одежды. Святилища большей частью

представляют собой каменные постройки или [груды] камней вблизи опасных [для путника] мест. Кусочек соленой рыбы, поскольку это для них лакомство, считается прекрасной жертвой» [5, 60]. (здесь и далее перевод наш. – А. Д.)

Пчелина безошибочно определила, что в сообщении Штедера палочка с жиром или почкой это уже упоминавшийся выше *æхсырфæмбал* – особый молитвенный шашлык, приготовляемый из кусочков внутренностей жертвенного животного (печени, легкого, сердца и почек), обернутых жировой сеткой [1, 6, 7]. Если здесь Пчелина видит не совсем правильно понятый Штедером, но все же реально существовавший элемент обряда, то большую часть остальных сведений этого фрагмента она считает ошибочной: «В огонь, – пишет Пчелина, – у осетин никогда ничего из жертвоприношения не бросают, это противоречит основам кувда. Кусков своей одежды также в жертву никогда не приносят, так же как и рыбу» [1, 7].

Сказанное Пчелиной в целом соответствует современной ритуальной практике осетин, и все же есть свидетельства, которые заставляют воздержаться от столь категоричной оценки сообщения Штедера.

1. *Сжигание жертвы или ее части.* Клапрот, опираясь на работу Штедера, привел аналогичные сведения в более развернутом виде, отметив при этом: «Особое предназначение животного и сожжение костей, кроме головы, имеет что-то от иудейского пасхального агнца» [6, 600].

О сжигании части внутренностей жертвенного животного во время осетинских праздников писал Пфаф: «В день праздника, утром, закалывается сперва жертвенный бык или баран. Потом вынимаются известные части внутренностей для жертвы богу, но в настоящее время это делается обыкновенно только

при жертвах, приносимых в дни поминок по умершим. Части внутренностей, жертвуемых богам животных, сожигались на том же очаге, где потом варилось мясо жертвенного животного. Жертвы всесожжения (*holocaustica*) в настоящее время уже не в употреблении, но говорят, что в прежнее время подобный обычай справлялся в известные дни» [7, 133].

У В. Ф. Миллера в «Осетинских этюдах» (1882 г.) сжигание части жертвенного животного выступает одним из основных элементов обрядового моления: «Праздник (у осетин) состоит из кувда, т. е. молитвы, произносимой главой семьи в присутствии домашних, родственников и знакомых, из приношения частицы жертвенной пищи огню и пира» [8, 264]. Этому предшествует довольно точное изложение порядка жертвоприношения, и нет причин сомневаться в том, что Миллер описывает увиденное воочию.

Тем не менее все эти сведения Пчелина также считает явным недоразумением, которое Пфаф и Миллер повторяют вслед за Клапротом. Но если сторонние наблюдатели и могли допустить неточность из-за неправильного понимания деталей осетинского ритуала, то подобного рода ошибка крайне маловероятна для авторов из числа природных осетин. В 1885 г. один из первых осетинских этнографов Савва Васильевич Кокиев в статье «Записки о быте осетин» писал: «Осетин вообще очагу придает весьма высокое значение, и жизнь его домашняя, главным образом, сосредоточивается здесь... Из всякого приношения первый кусок, первые капли бросаются в огонь» [9, 248].

Е. Е. Баракова, участница экспедиции Пчелиной 1938 г., приводит записанные от 114-летнего Джеорджи Черчесова сведения, согласно которым бросание в огонь небольшого куса мяса жертвенного животного в то время еще являлось неотъемлемой частью ритуала. Кроме

того, по словам того же Джеорджи Черчесова, в далеком прошлом у осетин существовал обряд полного сожжения принесенного в жертву животного [10, 21].

Пчелина пытается обосновать свое мнение материалами нартовского эпоса: «Бросание в огонь частей жертвенных животных у осетин является преступлением против божеств, вызовом их на единоборство при помощи сухого дыма – это святотатство, о котором говорится только в нартовском эпосе и в быту осетин никогда не применяется» [1, 7]. При этом исследовательница ссылается на сказание «О славном сыне Чандза – маленьком Суай», и мы напомним его содержание. Богатейший из нартов по имени Чандза не имел сыновей. Раздосадованный этим, он решил измучить Бога «дымом и сухим запахом». Собрав огромное количество дров (колючек), он стал сжигать в их пламени свои табуны и стада. Когда дым и сухой запах стали докучать Богу, он отправил ласточку узнать, что происходит на земле. Ласточка принесла ответ от Чандза, и тогда «Бог дал ласточке яблоко и велел ей, чтобы Чандза разрезал яблоко, достал бы из него семена (косточки), и дал бы их съесть своей, более любимой из семи жен, жене». Выполнив сказанное, Чандза обрел долгожданного наследника [11, 27]. В статье 1937 г. «Родильные обычаи у осетин» Пчелина ссылается на этот же текст и признает ритуальную основу мотива сожжения домашнего скота [12, 89].

Необходимо отметить, что в сказании отсутствуют те резко выраженные негативные коннотации, которыми Пчелина наделяет данный эпизод, называя его «святотатством». Здесь, как и в ряде других случаев, исследовательница излишне прямолинейно отождествляет эпос и этнографические реалии. Последние, несомненно, отражаются в эпическом тексте, но при этом претерпевают определенную трансформацию, без учета которой ис-

пользование фольклорных материалов в качестве источника по этнографии может привести к недостаточно обоснованным выводам. Сожжение «табунов и стад», взятое не само по себе, а в контексте, раскрывающем его причины, реакцию адресата и последствия, позволяет рассматривать данный мотив как отражение жертвоприносительного ритуала, направленного на получение мужского потомства: воздействуя на вышний мир при помощи дыма от сжигаемой жертвы, нартовский герой достигает желаемого – Бог дарует ему наследника.

Выражение «сухой запах (дым)», трактуемое Пчелиной как орудие борьбы с божеством, является переводом осетинского устойчивого сочетания *хус смаг* «сухой запах», относящегося к сфере жертвоприносительного ритуала. Согласно приводимым в книге Б. М. Каргиева сведениям, «сухой запах» является своего рода посланником, немедленно приносящим Богу известие о выборе животного для заклания в его честь: «...æхсидав дзуаравæрд акæныни нывондæн йæ ныхыл, цæмагæй сæрыхъуынтæ хус смаг скæной æмаг хуыцаума фехъуыса, уыцы гал, йе уаныг нывондгонд æрцъидис, зæгъгæ» [3, 141]/«...выбранному в жертву животному тлеющей головней наносят на лоб крестообразный знак, чтобы [подпаленная] на голове шерсть издала сухой запах и донеслась до Бога весть о том, что этот бык или бычок выбран в жертву». Этот же летучий посланник – «сухой запах» – должен стремительно вознести на небеса весть о принесенной жертве сразу же после заклания жертвенного животного: «Йæ сæр ын куы рахицæн кæныни, уæд ын йæ æргæвдæн адарыни артыл, цæмагæй хус смаг скæна æмаг фехъуыса Тыбауы Уациллама, кусарт ын акодтой, уый» [3, 20, 21]/«После отделения головы [барашка] ее местом среза держат над огнем, чтобы появился сухой запах [подгоревшего мяса] и донеслась до Тбау-Уацилла весть

о том, что ему было совершено жертвоприношение». Более того, дореволюционные источники свидетельствуют о том, что «сухой запах», т. е. дым, прямо отождествлялся с жертвенным приношением. Вот как в 1876 г. Б. Гатиев описывал распределение мяса принесенного в жертву быка: «Мясо его делят на части по числу аульных домов и рассылают по принадлежности, оставив пирующим лишь голову, ноги, легкие и другие внутренние части жертвенного животного, причем говорят: “Пусть мясо едят домашние, ибо Еля в нем не нуждается, довольствуюсь только запахом от шашлыка”. Они думают, что Уацилла, как и другие святые, в то время, когда старик, держа вертел с шашлыком, произносит: «Жертва наша да будет тебе, Еля, угодна», приходит и нюхает шашлык» [13, 53].

2. *Приношение в жертву кусков одежды.* Возможно, Штедер не совсем точно описывает осетинский обычай подношения святилищу лоскутов материи. О подобных матерчатых подношениях у осетин писал в 1780 г. в своем донесении протопоп Иоанн Болгарский: «Привязывают к дверям церковным тряпички, шолчинки и другие ничево не стоящие безделки» [14, 386]. В 1887 г. графиня П. С. Уварова, описывая женское святилище Мады Майраем в Цейском ущелье, отмечает среди приношений остатки материй и одежды [15, 59]. Д. Гатуев в довольно содержательном с этнографической точки зрения рассказе «Осада Наифата» приводит интересную деталь: перед восхождением осетинского жреца в святилище на священной горе Тбау богомольцы передавали ему свои приношения, в числе которых были и лоскуты материи [16, 145]. Приношения святилищам в виде одежды, лоскутов материи и ниток фиксируются также у других народов как на Северном Кавказе, так и за его пределами [17, 37, 81].

3. *Рыбные приношения на праздники.* Действительно, большинство осетин-

ских религиозных праздников обходится без рыбных приношений и блюд [4, 146]. Тем не менее это правило не было всеобъемлющим, подтверждение чему мы находим у дореволюционных авторов. В 1850 г. известный этнограф Н. Г. Берзенов так описывал приготовления к празднику в честь Тутыра: «...народ с разных сторон потянулся к нихасу (*ныхас* «место собрания взрослых мужчин селения». – А. Д.); почти каждый нес в руках кувшин бузы, три чурека и куски сухой рыбы (доши)», и над всеми этими приготовлениями, как и положено у осетин, старейший совершил праздничное молитвословие [18, 345]. Описывая этот же праздник в статье 1885 г., Г. Н. Чочишвили перечисляет все те же главные блюда застолья: пироги, пиво и рыба [19, 365, 368]. Вскоре за праздником Тутыра следовал «День праведности и успеха», т. е. праздник *Рæстæйы бон*, о котором А. Кануков в 1892 г. писал: «Этот день по преимуществу праздник женский... Когда соберутся женщины со всего квартала, то устраивается складчина и на собранные деньги покупается рыба. Когда будет все готово, то помолившись святым и божкам, чтобы они и на будущий год послали им успех в делах, собравшиеся принимаются за еду, питье и веселье» [20, 374–382]. Через несколько дней после этого осетины праздновали *Хоры бон* (другое название – *Рæмон бон*), посвященный покровителю хлебных злаков *Хоры Уаццлла*. В этот праздник, по свидетельству того же А. Канукова, готовили араку, брагу, пекли пироги, варили рыбу. В полдень все приготовленное выносили на *ныхас* и ставили перед старейшиной, который произносил молитвословие, тем самым освящая все эти праздничные приготовления [20, 378].

Перечисленные праздники приходятся на время Великого поста, поэтому включение в состав ритуальной пищи рыбы вместо мяса, скорее всего, является

свидетельством христианского влияния. В то же время дальнейшими этнографическими исследованиями были установлены факты, подтверждающие использование рыбы в качестве жертвенного приношения в праздничных ритуалах, относящихся к архаичному слою традиционных осетинских верований. Согласно А. Х. Магометову, еще в первой половине прошлого века некоторые фамилии в Дигории отмечали особый праздник – *Кæфти кувд* («Пиршество рыб»), в котором исследователь видел указание на существовавший в прошлом у осетин обширный культ водного владыки *Донбеттæр*'а. «Интересно отметить, – пишет Магометов, – что “кæф” (крупная рыба, преимущественно сушеная) выступала у осетин в качестве почетного жертвоприношения на некоторых праздниках и обрядах» [21, 478]. Более подробные сведения об этом празднике приводит Б. А. Калоев. Согласно его наблюдениям, культ водного владыки существовал в Дигорском и Алагирском ущельях Северной Осетии. Ежегодно осенью в честь повелителя водной стихии здесь устраивали празднество, в котором участвовали только мужчины. «На пир, – отмечает Калоев, – приносили от каждого дома одну или несколько больших рыб, чаще всего осетрину (кæф), которые покупали в равнинных селах или в городе, а также ячменные лепешки, араку или пиво. За трапезным столом старейший произносил молитву во имя Донбеттыра, прося его не оставлять их никогда без воды, оберегать от водной стихии, а также пожелать их рыбакам большого улова» [22, 251]. В Куртатинском ущелье Северной Осетии во время праздника в святилище Заринон особенностью ритуального застолья было обязательное наличие рыбного блюда [23].

Еще одно критическое замечание Пчелиной касается следующего сообщения Клапрота: «Осетины часто приходят

в [такие] святые места, дымом кавказского рододендрона одурманивают себя, вследствие чего быстро засыпают, и то, что им потом снится, они принимают за предзнаменование и в соответствии с этим устраивают свои дела» [6, 602]. Пчелина и это сообщение Клапрота считает лишенным основания. «Никаких сведений, – пишет она, – об одурманивании в кувде у осетин не существует, это сообщение – явное недоразумение» [1, 7].

Рододендрон, известный в русском языке под названием «пьянишник», действительно обладает теми свойствами, о которых писал Клапрот. Кавказский рододендрон содержит остро-наркотический яд андромедотоксин, парализующий центральную нервную систему. То же наркотическое вещество содержат листья произрастающего повсюду на Кавказе, в том числе и в Осетии, желтого рододендрона, в силу чего он также действует опьяняющим и парализующим образом, причем высушивание растения не устраняет данного эффекта [24, 42, 44, 53].

Учитывая токсичность рододендрона, В. А. Кузнецов считает сведения Клапрота достоверными и видит в них свидетельство сохранения у осетин древней традиции, унаследованной ими от предков: обычай ритуального воскурения растений, содержащих психоактивные вещества, существовал у аланов, о чем свидетельствуют археологические находки глиняных стаканообразных курильниц; массагеты, согласно Геродоту (I, 202), опьяняли себя дымом неких плодов [25, 291].

Сообщение Клапрота о ритуальном использовании осетинами рододендрона признается достоверным и такими известными зарубежными исследователями религии, как К. Гинзбург и Б. Линкольн [26, 80, 81]. Немецкий антрополог К. Рэч, хотя и считает, что у Клапрота точность ботанического определения

(*Rhododendron caucasicum*) остается под вопросом, признает психоактивное воздействие рододендрона на человека и приводит примеры его применения в быту и шаманских практиках разных народов [27, 579, 580]. Особенно интересен подход румынского историка-религиоведа А. Ойштяну: поскольку у Клапрота этому сообщению непосредственно предшествует описание жертвоприношения и ритуальной трапезы в святилище (пещере), исследователь рассматривает пасаж о воскурении рододендрона как следующий за трапезой этап этого же обрядового действия, цель которого состояла в том, чтобы раскрыть волю божества путем дивинации [28, 43]. При таком понимании текста опьянение дымом рододендрона все же могло иметь отношение к обрядовому пиршеству.

Погружение в сон и последующее прорицание можно рассматривать как вариант т. н. «шаманского путешествия» между мирами. Некоторые указания на связь подобного путешествия с кувдом имеются в нартовском эпосе. В голодный год Уырызмаг и Сатана открыли свои кладовые и пригласили нартов на недельный пир. Сказания этой сюжетной группы содержат один необычный эпизод. В какой-то момент у пирующих кончаются дрова, но идти за ними почему-то приходится самому главе застолья, почтенному нарту Уырызмагу. В дремучем лесу он собирает вязанку дров, привязывает ее к спине и отправляется обратно. Как только утомленный старик решил передохнуть, а в некоторых вариантах – уснул, волшебный белый орел унес его вместе с вязанкой и оставил посреди моря на огромном камне [29, 239-243]. Погружение в сон и полет на орле – явные признаки шаманского путешествия, но заметим, что Уырызмаг совершает этот полет с вязанкой дров. Эта деталь не может быть случайной, учитывая высокое мифо-ритуальное значение связки прутьев у индоиранцев. Ее отноше-

ние к полету, видимо, объясняется символическим изоморфизмом связки прутьев и связки стрел, имплицитно переданным в осетинском тексте указанием на породу дерева, которую Уырызмаг предпочел для своей вязанки: «*аргъом фатхъæды рæдзæгъдтæй*» [29, 243]/«вязанка из валежного граба», где *фатхъæд* «граб» означает буквально «дерево [для изготовления] стрел». Описывая полет Уырызмага, сказитель вместо прежнего *аргъом* «вязанка» использует синонимичное *куырис* «сноп, вязанка»: «*Уырызмаджы йæ ныхтæ ныссагъта хæбырагътау æмае йæ афардæг кодта æд куырис*» [29, 243]/«[белый орел] вонзил свои когти, словно багры¹, в Уырызмага и унес его вместе с вязанкой». Поскольку осетинское *куырис* в подавляющем большинстве контекстов означает «сноп» или «вязанка хвороста», из этой неприметной, на первый взгляд, лексической замены следует, что на спине летящего по воздуху Уырызмага закреплена именно связка хвороста или грабовых прутьев.

Куырис «сноп, вязанка» как мифологический символ напрямую отсылает к старому осетинскому поверью о *куырисдзаутæ*², т.е. «идущих за снопом». Под Новый год души знахарей и прорицателей (*дæсны*) во время сна оставляют тело и отправляются в местность на границе Осетии и Кабарды, а по другому варианту – в Страну мертвых [13, 26, 27], за снопом хлебных колосьев, зерна которых обеспечивают людям богатый урожай [30, 28, 29]. В нартовском сказании Уырызмаг покидает место старшего на кувде, чтобы отправиться за связкой хвороста *куырис*, т.е. Уырызмаг в прямом смысле является *куырисдзау* «идущим за снопом/вязанкой», и этот его поход, как и описанный выше поход осетинских прорицателей за хлебным снопом, является шаманским путешествием. На первый взгляд, мотивировка дей-

ствий Уырызмага и «идущих за снопом» не совпадает, однако контекст сказания как будто свидетельствует о другом. Обрядовое пиршество было устроено в голодное время, но не только для кратковременного насыщения нартов. Шаманское путешествие, совершенное Уырызмагом во время кувда, имело целью полное устранение угрозы голодной смерти, благодаря помощи, полученной из иного мира. Во время этого путешествия Уырызмаг по трагической случайности убивает своего безымянного сына (мотив жертвы), который, уже находясь в Стране мертвых, решает помочь голодающим нартам. Он отпрашивается у владыки мертвых Барастыра и в походе со своим отцом Уырызмагом добывает множество скота, таким образом, избавляя нартов от голода [29, 249-253]. Стало быть, и здесь, так же как и в поверье об «идущих за снопом», изобилие для живых или помощь в его обретении исходит из потустороннего мира.

Итак, несмотря на некоторые небесспорные тезисы, в материалах Пчелиной об осетинском обрядовом пиршестве содержатся ценные этнографические сведения. Даже критические замечания, сделанные Пчелиной в излишне категоричной форме, имеют позитивное значение, поскольку побуждают к дополнительному, более тщательному изучению тех проблем и вопросов, которые в них затрагиваются. В заключение хотелось бы отметить еще один немаловажный момент. Евгения Георгиевна рассматривала религиозные представления осетин во всей их полноте, сложности и многообразии, беспристрастно фиксируя и традиционные элементы, восходящие к глубокой архаике, и заимствования, имевшие место в относительно более поздний период. В этом смысле для современных исследователей Е.Г. Пчелина, несомненно, является образцом научной объективности.

Примечания:

1. Ср. миф о «шаманском» посвящении Одина, который девять дней провисел на дереве Иггдрасиль, пронзенный копьем.

2. Название встречается также в виде *куырысдзаута* и объясняется как «идущие в местность *Куырыс*». Не имея здесь возможности подробно останавливаться на этом варианте, отметим, что его этимология, предложенная И. Гершевичем, проблематична и не дает достаточных оснований для отказа от варианта *куырысдзау* «идущие за снопом».

1. Санкт-Петербургский филиал Российской академии наук. Ф. 1017. Оп. 1. Д. 768.
2. *Велиишский Ф. Ф.* Быт греков и римлян. Прага: Тип. И. Милиткий и Новак, 1878. 670 с.

3. *Каргиев Б. М.* Осетинские обряды и обычаи. Владикавказ, 1991. 161 с. (на осет. яз.).

4. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ: СОИГИ, 1995. 235 с.

5. *Steder, L. L.* Tagebuch einer Reise die im Jahr 1781 von der Granzfestung Mosdok nach dem innern Caucasus unternommen worden/Hrsg. von P. S. Pallas. St. Petersburg; Leipzig: Johann Zacharias Logan, 1797. 142 S.

6. *Klaproth, H. J.* Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Halle; Berlin: Weisenhaus, 1814. Bd. 2. 626 S.

7. *Пфаф В. Б.* Этнологические исследования об осетинах // Сборник сведений о Кавказе. 1872. Т. 2. С. 80-144.

8. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М.: Тип. А. Иванова (б. Миллера), 1882. Ч. 2. 301 с.

9. *Кокиев С. В.* Записки о быте осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Владикавказ: Проект-Пресс, 2016. Т. 2. С. 235-266.

10. *Баракова Е. Е.* Этнографические записки // Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Ф. 4. Оп. 1. Д. 64.

11. Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Владикавказ: Изд. Осет. Науч.-Исс. Инст. Краевед., 1925. Вып. 1. 123 с.

12. *Пчелина Е. Г.* Родильные обычаи у осетин // Советская этнография. 1937. № 4. С. 85-103.

13. *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Тип. Главн. управления Наместника Кавказского, 1876. Вып. IX. Отд. III. С. 1-83.

14. Русско-осетинские отношения в XVIII веке: Сборник документов/Сост. проф. М. М. Блиев. Орджоникидзе: Ир, 1984. Т. 2. 439 с.

15. *Уварова П. С.* Кавказ. Путевые заметки. М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1887. 326 с.

16. *Гатуев Д.* Осада Наифата // Новый мир. 1930. № 7. С. 144-154.

17. Ямпольский З. И. Древняя Албания. III-I вв. до н.э. Баку: Акад. наук АзССР, 1962. 393 с.

18. *Берзенов Н.* Тутури-Хури – Рамон-бон – Вацилла-Цоппай // Периодическая печать Кавказа об Осетии и Осетинах (ППКОО). Владикавказ: Проект-Пресс, 2016. Т. 2. С. 344-348.

19. Чочишвили Г. Праздники в Осетии // ППКОО. Владикавказ: Проект-Пресс, 2016. Т. 2. С. 365-368.
20. Кануков А. Годовые праздники Осетии // ППКОО. Владикавказ: Проект-Пресс, 2016. Т. 2. С. 374-382.
21. Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе: Ир, 1968. 568 с.
22. Калоев Б. А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1971. 357 с.
23. Сланов А. А. Памятники Куртатинского ущелья. Культурные сооружения // Дарьял. 2004. № 2. [Электронный ресурс]. URL: https://www.darial-online.ru/material/2004_2-slanov/
24. Александрова М. С. Рододендроны природной флоры СССР. М.: Наука, 1975. 112 с.
25. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. 2-е изд. доп. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.
26. Ginzburg, C., Lincoln, B. Old Thess a Livonian Werewolf: A Classic Case in Comparative Perspective. Chicago; London: University of Chicago Press, 2020. 289 p.
27. Ratsch, C. Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen: Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung. Aarau: AT Verlag, 2012. 941 S.
28. Oişteanu, A. Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und Literatur. Berlin: Frank & Timme, 2013. 495 S.
29. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Владикавказ: Ирстон, 2003. Ч. 1. 592 с. (на осет. яз.).
30. Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. 1870. Вып. 3. С. 1-40.

Darchiey, Anzor V. – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); dar-anzor@mail.ru

KUVD, THE OSSETIAN CEREMONIAL FEAST, IN E. G. PCHELINA'S MANUSCRIPTS.

Keywords: ritual feast, prayer, sacrificial ritual, fire sacrifice, ritual incense, divination, kurisdzau, “those who follow the sheaf”, Eugenia Pchelina.

An important part of Ossetian traditional culture is the Kuvd, a ceremonial feast. Its comprehensive study contributes to a more complete reconstruction of archaic festive rituals of the Ossetians and therefore represents an urgent scientific task. The unpublished materials of E. G. Pchelina, an outstanding ethnographer and researcher of Caucasus are of great importance for this purpose. The article examines the Kuvd section within the third chapter of Pchelina's unfinished monograph about the Rekom sanctuary in North Ossetia. The objective of the work is to determine the degree of reliability of Pchelina's positions and conclusions, which is necessary for their further full-fledged use in the study of this matter. Such an analysis would also be necessary for the ongoing preparation of the mentioned monograph by Pchelina for publication. It has been established that in examining the ritual of sacrifice, the researcher found interesting analogies with ancient cultures, which no other experts noticed before or after her. Some information, for example, about a rare method of prediction by means of a pendulum, is contained only in Pchelina's monograph as opposed to any other ethnographic sources. At the same time, the article using data from various sources (ethnographic and folklore sources) shows that some of Pchelina's claims are not correct, in particular, Ossetian religious festivals never had certain types of sacrifice (fire sacrifice, fish offerings, etc.). Despite these inaccuracies, Pchelina's materials contain

valuable ethnographic information that expands our knowledge of the Ossetian ceremonial feasts. The questionable assertions of Pchelina also have a certain positive value, as they encourage a more thorough study of the issues they touch upon.

For citation: Darchiey, A. V. *Kuvd, the Ossetian ceremonial feast, in E. G. Pchelina's manuscripts // Izvestiya SOIGSI. 2023. Iss. 48 (87). Pp. 81-92. (in Russian). DOI: 10.46698/VNC.2023.87.48.003*

References

1. *Sankt-Peterburgskii filial Arkhiva Rossiiskoi akademii nauk (SPbF ARAN)* [The Archives of the Russian Academy of Sciences St. Petersburg Branch (ARAS SPbB)]. Fund 1017. Inventory 1. Case 768.
2. Velishsky, F. F. *Byt grekov i rimlyan* [Life of the Greeks and Romans]. Prague, Tip. I. Militky i Novak, 1878. 670 p.
3. Kargiev, B. M. *Osetinskie obychai i obryady* [Ossetian customs and rites]. Vladikavkaz, 1991. 161 p. (In Ossetian).
4. Uarziati, V. S. *Prazdnichnyi mir osetin* [The Festive world of the Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian Research Institute, 1995. 235 p.
5. Steder, L. L. *Tagebuch einer Reise die im Jahr 1781 von der Granzfestung Mosdok nach dem innern Caucasus unternommen worden*/Hrsg. von P. S. Pallas. St. Petersburg; Leipzig, Johann Zacharias Logan, 1797. 142 S.
6. Klaproth, H. J. *Reise in den Kaukasus und nach Georgien, unternommen in den Jahren 1807 und 1808*. Halle; Berlin, Weisenhaus, 1814. Bd. 2. 626 S.
7. Pfaf, V. B. *Etnologicheskie issledovaniya ob osetinakh* [Ethnographic research about Ossetians]. *Sbornik svedenii o Kavkaze* [Collection of information about the Caucasus]. 1872, iss. 2, pp. 80-144.
8. Miller, V. F. *Osetinskie etyudy* [Ossetian etudes]. Moscow, Tip. A. Ivanova (b. Millera), 1882, vol. 2. 301 p.
9. Kokiev, S. V. *Zapiski o byte osetin* [Notes on the way of life of Ossetians]. *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh (PPKOO)* [Periodical press of the Caucasus about Ossetia and Ossetians (PPCOO)]. Vladikavkaz, Proekt-Press, 2016, vol. 2, pp. 235-266.
10. Barakova, E. E. *Etnograficheskie zapiski* [Ethnographic notes]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* [Scientific Archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research]. Fund 4. Inventory 1. Case 64.
11. *Pamyjatniki narodnogo tvorchestva osetin. Nartovskie narodnye skazaniya* [Monuments of folk art of Ossetians. Nart folk tales]. Vladikavkaz, Ossetian Research Institute of Local History, 1925, iss. 1. 123 p.
12. Pchelina, E. G. *Rodil'nye obychai u osetin* [Ossetian birth customs]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet ethnography]. 1937, iss. 4, pp. 85-103.
13. Gatiev, B. *Sueveriya i predrassudki osetin* [Superstitions and prejudices of Ossetians]. *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsah* [Collection of information about the Caucasian mountaineers]. 1876, iss. 9, pp. 1-83.
14. Bliev, M. M. (comp.). *Russko-osetinskie otnosheniya v XVIII veke: Sbornik dokumentov* [Russian-Ossetian Relations in the 18th Century: A Collection of Documents]. Ordzhonikidze, Ir, 1984, vol. 2. 439 p.
15. Uvarova, P. S. *Kavkaz. Putevye zametki* [Caucasus. Travel notes]. Moscow, Tip. A. I. Mamontova, 1887. 326 p.

16. Gatuev, D. *Osada Naifata* [Siege of Naifat]. *Novyi mir* [New world]. 1930, iss. 7, pp. 144-154.
17. Yampolsky, Z. I. *Drevnyaya Albaniya. III-I vv. do n.e.* [Ancient Albania. III-I centuries. BC]. Baku, Azerbaijan SSR Academy of Sciences, 1962. 393 p.
18. Berzenov, N. *Tuturi-Huri – Ramon-bon – Vacilla-Coppaj* [Tuturi-Huri – Ramon-bon – Vacilla-Coppaj]. *PPKOO* [PPCOO]. Vladikavkaz, Proekt-Press, 2016, vol. 2, pp. 344-348.
19. Chochishvili, G. *Prazdniki v Osetii* [Holidays in Ossetia]. *PPKOO* [PPCOO]. Vladikavkaz, Proekt-Press, 2016, vol. 2, pp. 365-368.
20. Kanukov, A. *Godovye prazdniki Osetii* [Annual holidays of Ossetia]. *PPKOO* [PPCOO]. Vladikavkaz, Proekt-Press, 2016, vol. 2, pp. 374-382.
21. Magometov, A. Kh. *Kul'tura i byt osetinskogo naroda. Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Culture and life of the Ossetian people. Historical and ethnographic research]. Ordzhonikidze, Ir, 1968. 568 p.
22. Kaloev, B. A. *Osetiny. Istoriko-etnograficheskoe issledovanie. 2-e izd., ispr. i dop.* [Ossetians. Historical and ethnographic research. 2nd ed., rev. and add.]. Moscow, Nauka, 1971. 357 p.
23. Slanov, A. A. *Pamyatniki Kurtatinskogo ushhel'ya. Kul'tovye sooruzheniya* [Monuments of the Kurtatian gorge. Religious buildings]. *Dar'yal* [Darial]. 2004, iss. 2. [Electronic resource]. URL: https://www.darial-online.ru/material/2004_2-slanov/
24. Aleksandrova, M. S. *Rhododendrony prirodnoi flory SSSR* [Rhododendrons of the natural flora of the USSR]. Moscow, Nauka, 1975. 112 p.
25. Kuznetsov, V. A. *Ocherki istorii alan. 2-e izd. dopol.* [Essays on the history of the Alans. 2nd ed. additional]. Vladikavkaz, Ir, 1992. 392 p.
26. Ginzburg, C., Lincoln, B. *Old Thiess a Livonian Werewolf: A Classic Case in Comparative Perspective*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2020. 289 p.
27. Rättsch, C. *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen: Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*. Aarau, AT Verlag, 2012. 941 S.
28. Oişteanu, A. *Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und Literatur*. Berlin, Frank & Timme, 2013. 495 S.
29. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Nart legends: The epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, Iriston, 2003, vol. 1. 592 p. (In Ossetian).
30. Shanaev, Dzh. *Osetinskie narodnye skazaniya* [Ossetian folk tales]. *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh* [Collection of information about the Caucasian mountaineers]. 1870, iss. 3, pp. 1-40.