

DOI:

## МАГИЯ В ОСЕТИНСКОМ НАРОДНОМ ИСЛАМЕ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВВ. ПО ДАННЫМ НАРРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ

С.Г. Кцоева

Центральной проблемой настоящего исследования является идентификация и исторический анализ элементов магии в народном исламе осетин на рубеже XIX-XX вв. Дается определение понятию «осетинский народный ислам» и обозначаются его особенности. Определяются социально-исторические и культурные факторы складывания специфики религиозного мировоззрения мусульманской части осетинского общества в указанный период. В рамках предпринятого исследования при помощи метода критического прочтения исторических источников осуществляется анализ выбранных описаний магических практик в религиозных обрядах, бытовавших в мусульманской части Осетии. В статье исследуются случаи сельскохозяйственной (по поводу вызова дождя), похоронной, лечебной и других видов магии, отделяется «исламское» от «неисламского» в некоторых случаях обрядовой практики. В качестве основного методологического подхода изучения проблемы выступает метод историзма. В силу того, что данное исследование является синхроническим, оно осуществляется в рамках структурализма К. Леви-Стросса, согласно которому все культурные системы (язык, мифология, религия, искусство, обычаи, традиции) изучаются как знаковые системы. Научная актуальность исследования обусловлена критически малым количеством исследований по обозначенной проблеме. В свою очередь, социальная актуальность темы определена неуклонным ростом интереса общества к историческим корням и проблемам собственной религиозной самоидентификации. Основную источниковую базу для настоящего исследования составили материалы периодической печати, содержащие заметки и очерки, которые иллюстрируют различные фрагменты жизни традиционных осетинских обществ, исповедовавших ислам в рассматриваемый период.

**Ключевые слова:** магия; народный ислам; религия осетин на рубеже XIX-XX вв.; нарративные источники.

**Для цитирования:** Кцоева С.Г. Магия в осетинском народном исламе на рубеже XIX-XX вв. по данным нарративных источников // Известия СОИГСИ. 2024. Вып. 54(93). С.25-37. DOI:

Определение религиозной идентичности осетин – сложнейшая и актуальнейшая научная проблема, требующая привлечения системных знаний по истории культуры и религии Древности и Средневековья. Процессы этногенеза протекали на стыке взаимодействия целого ряда цивилизаций Евразии, в орбиту культурного влияния которых попадали в разные исторические эпохи племена, которые принято считать предками современных осетин. Речь, прежде всего, идет об ираноязычных скифах, сарматах, аланах, в разное время испытывавших воздействие древнеиндийской (ведической), древнеиран-

ской (включая авестийскую), иудейской, христианской (включая раннехристианскую), арабо-исламской религиозных традиций, включая кавказский субстрат.

Очевидно, столь разнообразным культурным влиянием в условиях отсутствия существенного доминирования какой-либо из перечисленных традиций объясняется тот факт, что у осетин сохранилась собственная этническая религия, безусловно, имеющая важное значение в сохранении народных традиций, но которая при этом вобрала и интегрировала множество черт, заимствованных из этих религиозных культур.

Из религий авраамического ряда наибольшую роль сыграло христианство, знакомство аланов с которым проходило в несколько этапов: в древности со времен Андрея Первозванного и позже (какая-то часть аланов, согласно источникам, приняла христианство в его арианском варианте), затем принятие христианства через влияние Византии в X в. по меньшей мере элитой аланского общества, и, наконец, православная христианизация осетин, начавшаяся в XVIII в. в связи с вхождением Осетии в состав Российской империи [1]. Это время вполне можно обозначить как «период повторной христианизации», так как «первая христианизация» происходила с аланами, и с гибелью аланского государства в XIV в. было утрачено влияние византийской церкви, что обусловило дальнейшую дехристианизацию алан. Христианство, впрочем, оставило заметный след в этнической религии осетин [2]. Поэтому в XVIII в. российские миссионеры отмечали наличие в осетинском язычестве множества христианских черт, сохранившихся, очевидно, еще со времен раннего христианства, а также более позднего византийского и грузинского влияния. Начиная со второй половины XIX в., этот феномен привлекает внимание исследователей: «На древние языческие понятия легло уже рано некоторое наслоение христианства, которое некогда проповедовалось на западном Кавказе византийскими, а ними грузинскими миссионерами. Уже с древних пор ироны (зд. – осетины – С.К.) знали название Христа (Чиристи), Богоматери (мады Майрам), некоторых святых – Илии, св. Георгия, св. Николая, св. Феодора, справляли христианские посты и праздники. В Осетии было построено грузинами немало церквей и монастырей, которые в настоящее время лежат в развалинах и обратились в так называемые дзуары (святые места, посвященные разным небожителям. – С.К.)» [3, 421-422].

С другой стороны, части разделенного по ущельям и сословиям осетинского общества попадали в орбиту исламизации, прежде всего, испытывая культурное влияние Кабарды, с чьей элитой представители верхушки осетинского общества находились в тесных контактах. Многими исследователями XIX в.,

изучавшими культуру осетин, в ряду религиозных систем, повлиявших на традиционные осетинские верования и быт, называлось «магометанство» [4].

Таким образом, ко второй половине XIX в. мы можем констатировать складывание уникальной ситуации, где одна часть народа официально исповедует православное христианство, другая – ислам.

Кавказская война (1817-1864 гг.) объявила ислам идеологическим знаменем борьбы горцев и сделала различия между христианской и мусульманской частью осетинского этноса более резкими. В религиозной географии Осетии появилось деление на «христианские» и «мусульманские» села. В мусульманских как правило строились мечети и более строго, чем когда-либо прежде, отправлялся культ. Этот период можно назвать временем максимального усиления исламского фактора в Осетии.

Научная актуальность исследования проблемы обусловлена ее фрагментарной изученностью и отсутствием фундаментальных научных трудов, посвященных исламу в Осетии и феномену осетинского народного ислама. Тем не менее, исследования в направлении изучения ислама в Осетии велись. Так, Т.Е. Дзеранов в своих публикациях уделил внимание таким вопросам, как: появление ислама в Осетии, этапы его развития, проблемы, связанные с поликонфессиональностью осетинского этноса и др. [5], [6]. В своих работах автор поднимает важные вопросы о духовной жизни осетин, степени воздействия различных форм религии, в том числе ислама, на население Осетии, религиозной ситуации в республике в постсоветский период.

Важный вклад в разработку проблемы ислама в Осетии внесен российским востоковедом, членом Русского географического общества и Российского военно-исторического общества Н.Е. Емельяновой. В ее монографии «Мусульмане Осетии: На перекрестке цивилизаций» [7] исследуется роль и место мусульман Осетии в истории исламской цивилизации. Используя обширный архивный и полевой научный материал, автор показывает основные этапы проникновения ислама в Осетию, его связь с христианством и политеистическими культурами. Ею рассмотрены та-

кие аспекты религиозной жизни осетин, как: сословное деление и религия осетин, Коран в лечебной практике у осетин, синкретические культы, традиционные осетинские моления, Золотая орда и ее влияние на ислам у осетин, мусульманское образование и др.

Цель работы виделась мне в изучении «неисторического» (а вернее сказать – «доисторического») в историческом: элементов магии в том комплексе религиозных представлений осетин-мусульман, который был актуален на рубеже XIX-XX вв., а также в ответе на вопросы о том, какие религиозные традиции, бытовавшие в тот период в традиционных обществах горной Осетии, имели исламское происхождение, а какие были привнесены из прежнего язычества? И наоборот: какие элементы магии в осетинском народном исламе были привнесены «классическим» исламом в традиционное мировоззрение осетин?

Народный ислам – термин, являющийся частным вариантом понятия «народная религия», в свою очередь рассматриваемая в качестве различных форм и проявлений доктринальных религий, чьи институты и практики отличаются от официальных форм. Английский историк и социальный антрополог Эрнест Анри Геллнер определил народный ислам как ислам «городской бедноты, селян и племён», который противопоставляется ортодоксальному «высокому исламу» [8, 274].

Ислам на Северном Кавказе, как известно, распространялся неравномерно как хронологически, так и географически. «Классический» ислам с его сложной философией, предполагающий необходимость непреложного принятия языка этнических традиций средневекового арабского общества, обладавших своей спецификой, не мог быть воспринят одинаково разными народами и племенами в разных ландшафтно-климатических зонах, с разными культурными, языковыми, политическими, экономическими и другими особенностями. Поэтому, например, в Дагестане широкое распространение получает суфизм (мистическое учение, предполагающее аскетизм и стремление к исправлению внутренних пороков посредством мистических практик), а отличительной особенностью чеченского и ингушского народного ислама

стал экстатический ритуал кругового громкого зикра Хаджи-мюридия [9], который кроме Чечни и Ингушетии больше абсолютно нигде не встречается.

К прочим верованиям и практикам народного ислама относят использование святынь и амулетов, культ святых (не признаваемый в классическом исламе), включение анимистических верований и, наконец, магия.

Вообще связь между религией и магией является обширным полем для дискуссий. В западной традиции принято отделять магию от религии, но и это отличие является спорным. Дж. Фрэзер определял религию в качестве более продвинутой приемницы магии как сравнительно гораздо более примитивной формы религиозного мышления [10]. Таким образом, долгое время до этого магия понималась как пережиток архаического сознания. В XX в. данный аспект был многократно переосмыслен, что нашло отражение, в частности, в трудах Кассирера, отстаивавшего полную и неразрывную связь между магией и религией как мировоззренческими сущностями [11]. Магическое мышление существует в различных формах и является универсальным и важным аспектом религии в принципе. Магия существует во всех обществах, вне зависимости от того, были верования общества организованы в религию или остались в более архаичных формах анимизма или шаманизма.

Ислам – не исключение, хотя, безусловно, как и любая другая доктринальная религия, он демонстративно противопоставляет свою концепцию магическим формам религии. Здесь колдовство и магия (араб. *سحر* – «сихр») считаются грехом, поскольку, согласно концепции, обучение колдовству осуществляется при помощи злых духов (джиннов). Тем не менее, центром оккультных наук на арабском Востоке долгое время считался Египет, позднее это явление распространилось на весь Магриб, что, очевидно, было связано с деятельностью суфийских братств, воспринявших наследие языческой Африки [12, 211].

Позиция мусульманского богословия по отношению к колдовству формировалась под влиянием Корана, а также в ходе полемики о святых (*авлия*) и чудесах (*муджизат*,

карамат). Часть богословов рассматривала чудеса как колдовство. В период между X и XIII вв. в суннитском богословии представление о колдовстве отделилось от представления о чудесах, а сама магия стала делиться на «законную» и «запретную» [12, 211]. Те, кто практикует «законную» магию, достигают этой цели после обращения к Аллаху за помощью, а занимающиеся «запретной» магией связываются с джиннами. В качестве талисманов (*сабаб*) часто выступают отдельные суры и аяты Корана [12, 211].

Итак, если говорить о сущности осетинского народного ислама, то обилие магических элементов здесь, без сомнения, является наиболее яркой его особенностью. Процесс принятия ислама частью осетинского общества, скорее, напоминал процесс редукции как сведения сложного и чуждого к простому и знакомому. Поэтому в повседневность исламизирующегося общества «перекочевывали» более древние этнорелигиозные практики, адаптированные в парадигме новой религии. Еще более интересными можно считать адаптацию собственно мусульманских магических традиций в осетинском народном исламе. Рассмотрим одну из таких практик со ссылкой на данные нарративного источника начала XX в.: «Жаркое лето 1913 года вызвало серьезные опасения у жителей с. Зильга. Чтобы не потерять урожай, сельское общество решило умилостивить богов и принести им кровавые жертвы. Поскольку зильгинцы были мусульманами, они обратились к сельскому мулле. По его совету со всех домов было собрано 100 рублей; на собранные деньги сельчане купили быка и двух баранов. В назначенный день была устроена торжественная процессия: жители села вели перед собой быка, *вокруг шеи которого была повязана зеленая лента – как символ принадлежности к исламу* (курсив мой – С.К.). Во главе с муллой зильгинцы трижды обошли вокруг селения, *«принося молитвы Аллаху, Мухаммаду и осетинским сельскохозяйственным божествам»* (курсив мой – С.К.). По завершении этой церемонии бык и бараны были принесены в жертву. Молитвенная трапеза-кувд продолжалась несколько часов. Ночью пошел дождь, *что еще больше подняло и без того высокий авторитет муллы* (курсив мой. – С.К.)» [13].

Прежде чем приступить к анализу описываемого события с точки зрения соответствия исламской традиции, стоит указать на ряд важных с точки зрения объективности прочтения исторического источника моментов. Говорящим в этом смысле является название газетной статьи – «Селение Зильга: Народная темнота», наводящее на вывод о религиозном мировоззрении самого автора, который, судя по всему, был либо атеистом с научным мировоззрением, критически относившимся к разного рода религиозным ритуалам и считавшим их пережитком архаического сознания (что для дореволюционной имперской прессы было нетипичным), либо, находясь в парадигме идеи необходимости утверждения православия на Кавказе (Осетия в этом смысле считалась важным форпостом России в регионе, и ислам, соответственно, рассматривался в качестве идеологического конкурента) он считал необходимым подчеркнуть отсталость мусульманской части осетинского общества в сравнении православной. Почему это важно? Заметка содержит описание фактов, позволяющих судить о степени укорененности ислама в народном сознании части осетинского общества в конце XIX-начале XX в. Но имели место эти факты, или нет, сказать трудно, поскольку мы наталкиваемся на субъективность автора: во-первых, он считает, что зеленая лента повязана на рога быка как «символ принадлежности к исламу». Возникает вопрос: это его личный вывод, или ему объяснили жители села Зильги, о которых идет речь? В первом случае информация об обычае с зеленой лентой оказывается бесполезной для настоящего исследования, во втором – это ценная информация, которая позволила бы сделать важный вывод о том, какие возможные способы религиозной идентификации находили части осетинского этноса, разделенного с религиозной точки зрения. Условно говоря, согласно этой логике, христиане повязывали белую ленту на рога быка (не подтверждено), а мусульмане – зеленую лишь с одной целью – подчеркнуть религиозную идентичность, но не более (без сакрального значения зеленой ленты как символа). Наделяли ли зильгинцы зеленую ленту магической силой – неизвестно. И, наконец, в третьих – автор пишет, что люди приносили

«молитвы Аллаху, Мухаммаду и осетинским сельскохозяйственным божествам». Если речь идет о классическом исламе, то никому, кроме Аллаха (Бога) молитва принесена быть не может. Автор пишет, что молитвы были приносимы еще и Мухаммаду, что также трудно установить (возможно, они упоминали его имя в молитвословиях, а автор счел это принесением молитвы непосредственно Мухаммаду; но может быть и по-другому, и люди, действительно, молились Мухаммаду тоже, воспринимая его в качестве небожителя. И в этом случае установить, как было на самом деле, исходя из данного источника, невозможно). При этом упоминается, что молитвы приносились также и осетинским сельскохозяйственным божествам, что лишь подтверждает синкретичность религиозного мировоззрения этноса на данном этапе исторического развития.

В целом же можно добавить, что в науке и общественных оценках XIX-XX вв. все эти явления (например, совершение молитв о ниспослании дождя) в большинстве своем трактовались как суеверия и порицались. В случае попадания отдельных ярких эпизодов на страницы периодической печати, как в досоветский, так и тем более в советский периоды, оценки наблюдателей ограничивались сетаованиями на непросвещенность горцев.

Итак, что же в приведенном отрывке имеет отношение к магии, а также что имеет отношение к исламу, а что нет? Основная цель действия – кровавое жертвоприношение, которое в равной степени имеет отношение и к этнической религии осетин (в частности, претерпевшей влияние иудаизма, где также практикуются кровавые жертвоприношения, в особенности, в связи с сельскохозяйственным циклом [14]), и к исламу. Далее говорится о трехкратном молитвенном обходе селения, возглавляемом муллой, после чего животные были принесены в жертву. Обряд *циркумамбуляции*<sup>1</sup>, напоминает *таваф*<sup>2</sup>, но, конечно, есть существенная разница, по крайней мере, в количестве обходов (таваф предполагает семикратный обход Каабы). И потом, описание «магического круга» является одним из самых распространенных культурных символов. Кроме объективных данных опыта о пространстве, этнические коллективы выраба-

тывают мифологические и сакральные представления об устройстве мира, воплощенные в семиотических моделях. Магический круг прямо связан с представлениями о границе, разделяющей внутреннюю и внешнюю части пространства. Его замкнутость обеспечивает не просто выделение некоторого локуса, но и наделение его определенными семиотическими свойствами, зависящими от субъекта, который создает или использует круг, и его целей. Иначе говоря, специфика магического круга состоит в том, что пространство в его пределах может быть как «своим», так и «чужим», причем его «чужесть» оказывается качественно разной [15]. Описывание/очерчивание круга, осуществляемое с целью «отсечки» защищаемого от зла пространства, таким образом, носит характер универсальной кросс-культурной традиции. Но в данном случае, очевидно, мы имеем дело с народной традицией, понимаемой здесь именно как мусульманская, поскольку процессом руководит мулла.

Возвращаясь к вопросу о жертвоприношении, следует сказать, что в исламе оно является одним из важных обрядов поклонения. Наиболее известным жертвоприношением является *уахия* – жертвоприношение в праздник Курбан-байрам, но помимо нее мусульмане приносят жертву по случаю рождения ребенка (*акика*), а также в качестве обета (*назр курбан*). Кроме того, предполагается принесение в жертву по завещанию.

Исследователь ислама в Осетии Н.М. Емельянова предполагает, что «осетины-мусульмане совершали свои действия интуитивно, пользуясь знанием сельскохозяйственной магии, передаваемыми из поколения к поколению» [7, 29]. Иными словами, она считает описываемый обряд языческим, не имеющим отношения к исламу. Тем не менее, есть основания полагать, что данный обряд если не заимствован, то по крайней мере согласуется с исламской практикой жертвоприношения *назр курбан* – жертвоприношения, необходимость совершения которого человек налагает на себя добровольно. *Назр курбан* бывает двух видов: 1) обет, не связанный с какими-либо условиями. Он исходит из желания совершить жертвоприношение во имя Аллаха и может быть совершен в любое время в

зависимости от желания человека, его приносящего; 2) обет, связанный с каким-либо условием. Например, «если выздоровеет больной, я принесу жертву во имя Аллаха». После того, как/если больной выздоровеет, сделать жертвоприношение становится обязательным. Но такое жертвоприношение можно совершить и раньше, не ожидаясь исполнения желаемого. Очевидно, мы имеем дело именно с этой разновидностью жертвоприношения. Тем более, мы читаем, что сельчане поступили так по совету муллы. Однако Емельянова допускает, что в описанном случае могло иметь место обращение к Сунне Пророка Мухаммеда, ссылаясь на сборник хадисов Сахиha аль-Бухари. Она приводит хадис, где говорится о страшной засухе, вынудившей людей обратиться к Посланнику с тем, чтобы он помолился о дожде: «Пророк Мухаммед принял слова бедуина близко к сердцу. С мольбой он воздел руки к небу, на котором в то время не было ни облачка... Не успел он опустить руки, как собрались тучи, подобные горам, и не успел он еще сойти с минбара, как я увидел капли дождя, катившиеся по его боде» [16, хадис № 494].

Таким образом, приведенный отрывок вполне коррелирует с собственно мусульманской практикой вызова дождя, которая также сопровождалась не просто молитвой, обращенной к Господу, а магическим действием. У Сахиha аль-Бухари есть целая книга хадисов, касающихся молений и ниспослании дождя [16, хадис № 1005-1039]. Знакомство с их содержанием позволяет судить о наличии элементов магии (так называемой мусульманской магии) в действиях пророка Мухаммеда: «(Однажды) Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, отправился к избранному им месту молитвы, чтобы обратиться к Аллаху с мольбой о ниспослании дождя, (надел) свой плащ по-другому (т.е. изнаночной стороной наверх, наизнанку, в результате чего правая его сторона оказалась слева, а левая – справа)» [16, Книга моления о ниспослании дождя]. Мы видим, что Пророк осуществляет совершенно нетипичное для исламской обрядности действие, которым сопровождает молитву. Данное действие не имеет объяснения, не согласуется с логикой исламского вероучения. И, тем не менее, оно есть и вы-

ступает в качестве канонического образца, поскольку он имеет отношение к Сунне, и является примером таких магических действий, которые в исламе считаются дозволенными в силу того, что их совершал Пророк. По всей вероятности, подобная практика существовала у арабских племен в доисламскую эпоху, и транзит аналогичных элементов из одной формы религиозного мировоззрения в другой неизбежен.

В соответствии с той же логикой можно судить об обряде вызывания дождя у осетин (отличавшимся большим разнообразием в разных частях горной Осетии): «Одним из таких приемов вызывания дождя было бросание камней в воду. Осетины-мусульмане при этом всегда бросали камни числом не менее ста, а мулла или кто-либо другой, умевший читать по-арабски, предварительно произносил над ними молитву. Иногда же вместо этого на камнях делались надписи из Корана на арабском языке. Аналогичные надписи делались и на конских черепаках, которые затем бросали в воду» [17, 71]. Ф.М. Таказов приводит интересное описание обрядовой практики вызывания дождя у осетин-мусульман, которое, как видно из отрывка, он объясняет влиянием ислама. Как уже упоминалось, в хадисах есть только один случай магических действий, связанных с вызыванием дождя. Поэтому в данном случае мы имеем дело с народной магией. Тем не менее, этническим сознанием обряд атрибутируется как исламский. Во-первых, его осуществляет мулла, читающий мусульманскую молитву о дожде *истикЪа*. Во-вторых – имеет место нанесение молитв из Корана на бросаемые в воду камни, что, по мнению осетин-мусульман, должно было усилить магическое воздействие на природную стихию в нужном направлении. Наконец, в-третьих, безусловно, важным, является число «сто» как требуемое количество камней, которые надлежит бросить в воду. Число «сто» в исламе имеет сакральное значение. До ста обычно округляется общее количество известных имен Аллаха – девяносто девять, как сто без одного, где в качестве сотого выступает сам Бог (Аллах): «У Аллаха девяносто девять имен, сто без одного; кто бы их ни выучил, тот войдет в Рай» [18, Сура 7, аят 180]. Этим объясняется количество бусин

(субха) в мусульманских четках (*масбих*) – девяносто девять бусин делятся разделителями по тридцать три бусины, которые дополняются главной подвеской, символизирующей не имя Бога, но самого Бога – итого сто. Стократное произнесение молитвенной формулы, содержащей прославление Бога, – важная часть выполнения исламских духовных практик. Таким образом, бросание в воду ста камней, сопровождаемое стократным повторением молитвы о дожде, вполне ассоциируемо с перебиранием бусин на четках. Таким образом, ошибочно, на мой взгляд, трактовать данный обряд как языческий с элементами ислама. Это яркий пример проявления «народного ислама».

Мифологическое сознание проникнуто магическими представлениями. Магия как способ при помощи определенных действий подчинить себе сверхъестественные силы или силы природы (которые также могли восприниматься как сверхъестественные) с большим трудом преодолеваются доктринальной авраамистической традицией у всех народов без исключения, вовлеченных в орбиту ее влияния. Как Масленица со всей ее обрядностью, Иван Купала или святочные гадания стали частью народного православия у восточных славян, так авраамистическая традиция – в данном случае исламская – преломлялась в архаическом сознании традиционного осетинского общества, принимая, подчас весьма экзотические формы.

Наряду с сельскохозяйственной магией, есть основания говорить о лечебной. В материалах периодической печати Кавказа конца XIX-начала XX вв. можно обнаружить этнографические очерки, содержащие описания в том числе случаев врачевания больных в мусульманских селах Осетии. Особенно показательными в данном ключе являются примеры лечения бесноватых: «Два пути видит осетин в этом отношении: либо постараться так или иначе задобрить нечистую силу, чтобы она смилостивилась над больным и его родными и оставила их в покое, либо, если нечистая сила не внемлет этим молениям, прибегнуть к помощи Бога или кого-либо из многочисленных святых осетинской мифологии и просто-напросто постараться выгнать вон упрямого беса. Средством для достижения

как первой, так и второй цели в большинстве случаев служат разного рода жертвоприношения. В числе других средств в Осетии употребляется и *отчитывание по Корану* (курсив мой. – С.К.), что производится, конечно, муллами за известное вознаграждение» [Емельянова, 2003, 31]. Надо сказать, что автор статьи, описывая различные способы лечения, среди которых, действительно, упоминается обращение к помощи муллы, отмечает также, что описываемый в статье способ излечения «может практиковаться каждым грамотным человеком». В статье описан как раз такой способ излечения женщины, которая страдала помешательством. «Лекарь» записал на бумаге имена бесов, обвел их кругом и сжег листок. Согласно сведениям автора, лечение оказалось удачным.

Автор статьи описывает стандартный случай из практики знахарей, но предваряет свое описание утверждением о том, что среди распространенных в Осетии средств – отчитывание по Корану, чем занимаются обычно муллы (здесь особо подчеркивается небезвозмездный характер данной услуги, в чем угадывается критическая позиция автора). Тем не менее, сам автор статьи говорит о том, что обряд осуществляет не мулла, а любой человек, обученный грамоте, от которого требуется только написать имена «шайтанов» на клочке бумаги и сжечь. Таким образом, данный конкретный случай вряд ли можно отнести к мусульманским магическим практикам. А вот то, что автор статьи называет «отчитыванием по Корану», действительно, практиковалось в исламе. Очевидно, речь идет о снятии предполагаемого сглаза, причиной которого мог стать фактический или душевный недуг. На сей счет существует множество хадисов и тафсиров (толкований Корана): «Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) говорил: «Существование сглаза – это истина» [16, хадисы № 36, 41, 86]. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) советовал своим сподвижникам, чтобы они читали от сглаза «Аятуль-Курси», суры «Аль-Фаляк» и «Ан-Нас». Когда к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) привели двух больных детей, он сказал: «Читайте им *дуа*<sup>3</sup>. Поистине, если бы что-то и смогло преодо-

леть predetermined, то этим был бы дурной глаз» [19, хадис № 2061].

Автор упомянутого этнографического очерка называет сжигание бумажки с написанными на ней именами чертей исламской практикой, упоминая ее наряду с отчитыванием бесноватой по Корану, в чем, конечно ошибается, хотя, безусловно, мы имеем возможность судить об этом обряде по аналогии с практикой вызова дождя: народное сознание производит редукцию религиозной догмы, часто адаптируя ее к привычному. Но исходниками упомянутой редукции зачастую являются канонические мусульманские традиции. Обратимся к одной из них.

Для защиты от сглаза Пророку были специально ниспосланы два аята из суры «Калям». В тафсире Алуси «Рухуль Ма'ани» говорится: Один араб после нескольких дней уединения в своем шатре обладал такой особенностью: он выходил, и если смотрел на проходящие мимо него стада баранов и верблюдов, говоря, «Я никогда не видел прекраснее стада, чем это», то после этого животные заболели и валялись с ног. Мекканские *муширики*<sup>4</sup>, искавшие все возможные пути, для того, чтобы навредить Пророку (да благословит его Аллах и приветствует), обратились к нему с целью сглазить Мухаммада. Человек согласился, однако Аллах защитил своего любимого Пророка ниспосланием 51-52 аятов суры «Калям». Эти аяты предназначены для того, чтобы погасить, убрать сглаз. Влияние этого аята одинаково: будь он читается на человека или на воду, которую выпьет человек или умоет ей свое лицо, или человек будет носить эту суру в написанном виде на своем теле, чтобы освободиться от сглаза» [20]. Упомянутые аяты суры «Калям», будучи записаны на листке бумаги, часто зашивались в ткань или кожу и носились на шее или пришивались к одежде, что трактовалось непосвященными как знахарство. И наоборот, мусульманская практика записывания *дуа*, действительно, могла преобразовываться в магические практики записывания имен чертей на бумаге с их последующим сжиганием. Примеры отражения подобных случаев врачебной магии, идентифицируемой народным сознанием в качестве исламской традиции, можно множить.

Не менее интересные проявления народного ислама, но уже в этической религии осетин обнаруживаются в практике жертвоприношения. В.С. Уарзиати при описании жертвоприношения осетинского народнорелигиозного праздника *Бынатыхицау* (домового) в центральной Осетии приводит свидетельство некоего автора: «Другой автор в начале 1900 г. сообщал по этому поводу, что ни одна из частей зарезанного козла не должна быть выбрасываема. *Рога, копыта и внутренности уносятся и зарываются* (курсив мой. – С.К.), все остальное варится» [21, 41]. Ссылку на источник Уарзиати не приводит. Примечательно, что закапывание в землю костей жертвенного животного не имеет отношения к исламской традиции в строгом смысле слова, так как ни в Коране, ни в Сунне нет на сей счет никаких запретов и предписаний. Тем не менее, у целого ряда мусульманских народов Кавказа кости и кровь жертвенного животного закапываются в землю во избежание поедания останков собаками (собака в исламе считается «нечистым» животным), что может осквернить жертву. Иными словами, мы имеем дело не с исламской, а с народноисламской традицией, преломляемой в конкретном этноисторическом контексте, что приводит к приобретению ей своих специфических характеристик. Разумеется, можно возразить против аргумента об исламских корнях описанной традиции, однако невозможно отрицать и того факта, что, не будучи мусульманской, эта традиция бытует по сей день только у народов, исповедующих ислам. Уникальность приведенного Уарзиати описания заключается, помимо прочего, в том, что эта практика, являясь традицией мусульманских народов, перешла в осетинскую этническую религию, либо она существовала еще до начала исламизации, а ислам лишь законсервировал ее.

Любопытные примеры переплетения мусульманского и языческого обнаруживаются в погребальном обряде: «Погребение покойника происходит в тот же день, то есть в день смерти, если последняя не случилась вечером или ночью, когда оно откладывается до следующего дня. Перед погребением мулла обмывает тело покойника водою, одевает его в новое белье (в белые коленкоровые рубаху и кальсоны; другой одежды не полагается) и



затем обертывают его в белый же кусок колена, – и покойник готов к погребению» [22]. Далее говорится об использовании мусульманских носилок, на которых покойника быстро (что является сугубо мусульманской похоронной практикой) несут на кладбище. Примечательно, как канонический мусульманский обряд переплелся с народной традицией *Бахфалдисын* (посвящение коня покойнику): «Происходит в честь покойника церемония посвящения коня. Церемония эта совершается так. Оседланный конь, покрытый траурным покрывалом, подводится к изголовью покойника; кто-нибудь из стариков, знающих обряд, берет в руки чашу с араком (осетинским традиционным алкогольным напитком, изготавливаемым из зерен кукурузы. – С.К.) или пивом и произносит формулу посвящения. Основной смысл этой формулы нравоучительный и заключается в следующем: творивший в сей жизни добро будет блаженствовать на том свете и наоборот. Затем, дам коню отведать напиток, выливает последний на копыта его, чем и оканчивается церемония» [22].

Интересно еще и то, что, несмотря на обязательное присутствие в обряде алкоголя (арак или пиво, без которых не обходится почти ни один этнорелигиозный праздник или похороны), что, конечно, противоречит исламской традиции, поскольку их употребление строго запрещено, сами люди его не пьют, а ограничиваются лишь тем, что предлагают напиток посвящаемому покойнику животному, остальное же выливается на его копыта.

В дискуссии о степени распространенности и укорененности ислама в традиционном осетинском обществе есть мнение (и оно наиболее распространено), что исламизация осетин носила поверхностный характер. В частности, Ф.М. Таказов пишет: «В быту осетины-мусульмане ничем не отличались от осетин-христиан. Считая себя мусульманами, они в то же время игнорировали посещение мечети. Редко кто придерживался требования ислама о ежедневном пятикратном намазе. Муллою же осетины признавали всякого, кто умел читать по-арабски (даже если он не имел представления о том, что читает) [17, 73].

С данной точкой зрения можно поспорить. Вряд ли можно считать исключительными случаи, если осетинский мулла не владел арабским языком. В Российской империи часто называли всю совокупность мусульманских духовных лиц, иногда учителей медресе или просто грамотных людей [23]. Таким образом, не только в Осетии, но на всем Кавказе «муллою также называют муэдзинов, «будничных» имамов и другое низшее духовенство, тогда как «пятничный» имам, кади и *шейх-уль-ислам*<sup>5</sup>, именуются *муллою-эфенди*» [12, 170].

Спорным также является вопрос в отношении укорененности исполнения пятикратного намаза мусульманской частью осетинского общества. Источники содержат самые разные сведения. Так, в имперской газете «Терские ведомости» за 1900 г. есть любопытный фельетон «Примирение кровников», в котором содержится описание того, как проходил данный обряд в с. Эльхотово (мусульманское село Осетии). Помимо указания на то, что упомянутое событие было приурочено ко дню одного из мусульманских праздников Курбан-байрам, в ней дважды подчеркивается, что жители села исполняют коллективный намаз: «Рано утром, когда общество от мала до велика только что расположилось на молитву (намаз), прибывшая делегация, выстроившись в один ряд, предстала перед лицом всего общества» [24]. И далее: «По окончании примирения жители совершили свой намаз и с облегченным сердцем, сознавая, что совершили благородное дело, стали расходиться по домам» [24].

Данные двух приведенных пассажей вступают в противоречие с бытующим убеждением, разделяемым многими учеными, о том, что осетины-мусульмане пренебрегали выполнением намазов и соблюдением поста. Очевидно, мы имеем дело с экстраполяцией, когда справедливая характеристика в отношении определенной части осетинского общества переносится в качестве обобщенного суждения на все общество в целом. Иными словами, в каких-то селах Осетии население вполне могло отпирать мусульманский культ в повседневной практике или коллективно по особым случаям, о котором говорится в статье. Но вряд ли это можно сказать

в отношении всех сел, считавшихся в Осетии мусульманскими. Кроме того, давая обобщающие характеристики, важно учитывать исследуемый период, так как большая часть мусульман-осетин добровольно переселилась в Османскую империю, присоединившись к мухаджирскому движению после окончания Кавказской войны (1817-1864). Осетинское мухаджирство как явление само по себе опровергает тезис о поверхностной исламизации осетинского общества.

Подведем некоторые итоги.

Во-первых, учитывая сложную синкретичность религиозного мировоззрения осетин, последующее принятие ислама частью осетинского общества обусловило формирование уникального феномена осетинского народного ислама, наиболее яркой особенностью которого является обилие магических практик, в нем существовавших в рассматриваемый исторический период.

Во-вторых, исследование обозначенной проблемы наталкивается на ограниченность источниковой базы, причем ограниченность носит не столько количественный, сколько

содержательный характер: основной массив нарративных источников по данному вопросу оставлен не инсайдерами, а сторонними наблюдателями, что не позволяет воспринимать информацию, в них содержащуюся, в качестве объективной.

В-третьих, анализ народноисламских практик осетинских обществ позволяет сделать вывод о достаточно глубокой укорененности (вопреки расхожему мнению) ислама в религиозном сознании осетинских горцев на рубеже XIX-XX вв. Данный вывод основан, помимо прочего, на выявлении случаев бытования не только элементов доисламской магии в религиозной практике, но и собственно мусульманской магии в осетинском народном исламе.

В-четвертых, история ислама в Осетии и феномен осетинского ислама в прошлом и настоящем традиционно остается относительно слабоизученной областью исторического осетиноведения. В этой ситуации актуализируется вопрос об ответственности ученых в объективном исследовании назревшей научной проблемы.

### Примечания:

1. Ритуальный обход вокруг священного объекта.
2. Ритуальный обход против часовой стрелки вокруг Каабы во время хаджа.
3. Дуа – личная мольба мусульманина к Господу.
4. *Здесь* – язычники.
5. Титул высшего должностного лица по вопросам религии в ряде исламских государств.

---

1. *Кцоева С.Г.* Элементы исламской догматики в этнической религии осетин по данным нарративных источников второй половины XIX века // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 157-169.

2. *Кцоева С.Г.* «Золото Аларды и солнце Иоанна Предтечи» (преломление христианской традиции в осетинском народном культе) // KAVKAZ-FORUM. 2022. Вып. 9(16). С. 72-86.

3. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 716 с.

4. *Лавров Д.Я.* Заметки об Осетии и осетинах // Терские ведомости. 1874. № 25.

5. *Дзеранов Т.Е.* Религия в истории и культуре осетин // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 2. С. 56-64.

6. *Дзеранов Т.Е.* История принятия ислама в Осетии (Алании) // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2015. № 12. С. 24-38.

7. *Емельянова Н.М.* Мусульмане Осетии: На перекрестке цивилизаций. М.: РИК, 2003. 359 с.

8. *Lessnoff M.* Islam, modernity and science // Ernest Gellner and Contemporary Social Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 274 p.

9. Костоева Л.А. Социальная догматика и этика секты зикристов в Чечено-Ингушетии // Ученые записки. Махачкала: ДагПИ, 1969. Т. 19. С. 143-156.
10. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. К. Рыклина. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. 528 с.
11. Cassirer E. An Essay on man. [Electronic resource]. URL: [https://monoskop.org/images/1/11/Cassirer\\_Ernst\\_An\\_essay\\_on\\_man\\_An\\_introduction\\_1944.pdf](https://monoskop.org/images/1/11/Cassirer_Ernst_An_essay_on_man_An_introduction_1944.pdf)
12. Резван Е.А. Сихр // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, 1991. 315 с.
13. Селение Зильга: Народная темнота // Терек. 1913. № 4654.
14. Кцоева С.Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX – начала XX в.) // Известия СОИГСИ. 2019. Вып. 32 (71). С. 27-39.
15. Жуйкова М.В. Семиотические функции магического круга в традиционной культуре восточных славян. [Электронный ресурс]. URL: <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/9499/3/magkrug.pdf>
16. «Сахих Аль-Бухари». 15. Книга моления о ниспослании дождя // Энциклопедия хадисов. [Электронный ресурс]. URL: <https://hadis.uk/saxix-al-buxari-15-kniga-moleniya-o-nie-sp/10736/>
17. Таказов Ф.М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII – начало XX вв.). Владикавказ: СОИГСИ, 2007. 200 с.
18. Коран. Пер. И.Ю. Крачковского. М.: Раритет. 1990. 528 с.
19. Ат-Тирмизи, Суан Хадисы [электронный ресурс]. URL: <https://hadis.uk/sunan-at-tirmizi-xadis-2061/54886/>
20. Ма'ани, Алуси Рухуль Тафсиры [электронный ресурс]. URL: <https://www.muftiyat.kz/ru/articles/islam-and-society/2017-10-06/19806-sglaz-priznaki-i-zaschita-ot-sglaza/>
21. Уарзиати В.С. Праздничный мир осетин. Владикавказ: СОИГСИ. 1995. 233 с.
22. Похоронные обряды у осетин // Терские ведомости. 1901. № 23.
23. Арапов Д.Ю., Васильев Д.В. Комментарии к кн. «Проекты устройства управления духовными делами мусульман в Туркестане. Документы архива внешней политики Российской империи 1900 г.» // Исторический архив. 2005. № 1. С. 150-174.
24. Примирение кровников // Терские ведомости. 1900. № 16.

**Ktsoeva, Sultana G.** – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of the RAS (Vladikavkaz, Russia); <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>; [sultana\\_t@mail.ru](mailto:sultana_t@mail.ru)

MAGIC IN OSSETIAN FOLK ISLAM AT THE TURN OF THE XIX-XX CENTURIES.  
ACCORDING TO NARRATIVE SOURCES.

**Keywords:** *magic; folk Islam; religion of the Ossetians at the turn of the 19th-20th centuries; narrative sources.*

*The central problem of this study is the identification and historical analysis of elements of magic in Ossetian folk Islam at the turn of the 19th and 20th centuries. The concept of "Ossetian folk Islam" is defined and its features are identified. The socio-historical and cultural factors in the formation of the specific religious worldview of the Muslim part of Ossetian society in the specified period are determined. Within the framework of the undertaken study, using the method of critical reading of historical sources, an analysis of selected descriptions of magical practices in religious rites that existed in the Muslim part of Ossetia is carried out. The article examines cases of agricultural (on the occasion of calling for rain), funeral, healing and other types of magic, separating the "Islamic" from the "non-Islamic" in some cases of ritual practice. The method of historicism serves as the main methodological approach to studying the problem. Due to the fact that this study is*

synchronic, it is carried out within the framework of the structuralism of K. Levi-Strauss, according to which all cultural systems (language, mythology, religion, art, customs, traditions) are studied as sign systems. The scientific relevance of the study is due to the critically small number of studies on the designated problem. In turn, the social relevance of the topic is determined by the steady growth of society's interest in the historical roots and problems of its own religious self-identification. The main source base for this study was made up of periodical press materials containing notes and essays that illustrate various fragments of the life of traditional Ossetian societies that professed Islam in the period under review.

**For citation:** Ktsoeva, S.G. Magic in Ossetian folk Islam at the turn of the XIX-XX centuries according to narrative sources // *Izvestiya SOIGSI*. 2024. Iss. 54 (93). Pp.25-37. (in Russian). DOI:

## References

1. Ktsoeva, S.G. *Elementy islamskoi dogmatiki v etnicheskoi religii osetin po dannym narrativnykh istochnikov vtoroi poloviny XIX veka* [Elements of Islamic dogma in the ethnic religion of the Ossetians according to narrative sources of the second half of the 19th century]. *Vestnik antropologii* [Herald of Anthropology]. 2023, no. 2, pp. 157-169.
2. Ktsoeva, S.G. "Zoloto Alardy i solntse Ioanna Predtechii" (prelomlenie khristianskoi traditsii v osetinskom narodnom kul'te) ["The Gold of Alardy and the Sun of John the Baptist" (Refraction of Christian Tradition in Ossetian Folk Cult)]. *Kavkaz-Forum* [Kavkaz-Forum]. 2022, no. 9(16), pp. 72-86.
3. Miller, Vs.F. *Osetinskie etyudy* [Ossetian etudes]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 1992. 716 p.
4. Lavrov, D.Ya. *Zametki ob Osetii i osetinakh* [Notes on Ossetia and Ossetians]. *Terskie vedomosti* [Terek Statements]. 1874, no. 25.
5. Dzeranov, T.E. *Religiya v istorii i kul'ture osetin* [Religion in the history and culture of the Ossetians]. *Sovremennyye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education]. 2014, vol. 2, pp. 56-64.
6. Dzeranov, T.E. *Istoriya prinyatiya islama v Osetii (Alanii)* [History of the adoption of Islam in Ossetia (Alania)]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Current issues in the humanities and natural sciences]. 2015, no. 12, pp. 24-38.
7. Emelyanova, N.M. *Musul'mane Osetii: Na perekrestke tsivilizatsii* [Muslims of Ossetia: at the crossroads of civilizations]. Moscow, RIK, 2003. 359 p.
8. Lessnoff, M. *Islam, modernity and science*. Ernest Gellner and Contemporary Social Thought. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 274 p.
9. Kostoeva, L.A. *Sotsial'naya dogmatika i etika sekty zikristov v Checheno-Ingushetii* [Social dogma and ethics of the sect of zikrists in Checheno-Ingushetia]. *Uchenye zapiski* [Academic notes]. Makhachkala, DagPI, 1969, vol. 19, pp. 143-156.
10. Frazer, J.G. *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study of Magic and Religion]. Moscow, TERRA-Knizhnyi klub, 2001. 528 p.
11. Cassirer, E. *An Essay on man*. [Electronic resource]. URL: [https://monoskop.org/images/1/11/Cassirer\\_Ernst\\_An\\_essay\\_on\\_man\\_An\\_introduction\\_1944.pdf](https://monoskop.org/images/1/11/Cassirer_Ernst_An_essay_on_man_An_introduction_1944.pdf)
12. Rezvan, E.A. *Sikhr* [Sikhr]. *Islam: entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Nauka, 1991. 315 p.
13. *Selenie Zil'ga: Narodnaya temnota* [The Village of Zilga: People's Darkness]. *Terek* [Terek]. 1913, no. 4654.
14. Ktsoeva, S.G. *Iudeo-khristianskie paralleli v obraze i kul'te Uatsilla (po dannym narrativnykh istochnikov kontsa XIX – nachala XX v.)* [Judeo-Christian parallels in the image and cult of Wacilla (according to narrative sources of the late 19th – early 20th centuries)]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies], 2019, iss. 32 (71), pp. 27-39.

15. Zhuikova, M.V. *Semioticheskie funktsii magicheskogo kruga v traditsionnoi kul'ture vostochnykh slavyan* [Semiotic functions of the magic circle in the traditional culture of the Eastern Slavs]. [Electronic resource]. URL: <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/9499/3/magkrug.pdf>
16. "Sahih Al'-Buhari". 15. *Kniga moleniya o nispolanii dozhdy* ["Sahih Al-Bukhari". 15. Book of prayer for the sending of rain]. *Entsiklopediya khadisov* [Encyclopedia of Hadith]. [Electronic resource]. URL: <https://hadis.uk/saxix-al-buxari-15-kniga-moleniya-o-nisp/10736/>
17. Takazov, F.M. *Islam v sisteme traditsionnoi kul'tury osetin (XVIII – nachalo XX vv.)* [Islam in the system of traditional culture of Ossetians (XVIII – early XX centuries)]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2007. 200 p.
18. *Koran* [Koran]. Moscow, Raritet. 1990. 528 p.
19. At-Tirmizi, Sunan *Hadisy* [Hadiths]. [Electronic resource]. URL: <https://hadis.uk/sunan-at-tirmizi-xadis-2061/54886/>
20. Ma'ani, Alusi Ruhul' *Tafsiry* [Tafsirs]. [Electronic resource]. URL: <https://www.muftiyat.kz/ru/articles/islam-and-society/2017-10-06/19806-sglaz-priznaki-i-zaschita-ot-sglaza/>
21. Uarziati, V.S. *Prazdnichnyi mir osetin* [The festive world of Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 1995. 233 p.
22. *Pokhoronnye obryady u osetin* [Funeral rites among Ossetians]. *Terskie vedomosti* [Terek newspaper]. 1901, no. 23.
23. Arapov, D.Yu., Vasilev, D.V. *Proekty ustrojstva upravleniya duhovnymi delami musul'man v Turkestane. Dokumenty arkhiva vneshnei politiki Rossiiskoi imperii. 1900 g.* [Projects for the Organization of the Management of Spiritual Affairs of Muslims in Turkestan. Documents of the Archive of Foreign Policy of the Russian Empire. 1900]. *Istoricheskii arkhiv* [Historical archive]. 2005, iss. 1, pp. 150-174.
24. *Primirenje krovnikov* [Reconciliation of blood feuds]. *Terskie vedomosti* [Terek Statements]. 1900, no. 16.