

DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.006

СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ОСЕТИНСКОГО
ЗАГОВОРНОГО ТЕКСТА (ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Е.Б. Бесолова

Заговоры (как текст и как ритуал), представляющие собой неповторимые словесные образования со специфическим характером бытования, впервые становятся предметом этнолингвистического рассмотрения в осетинском языке. Обладая чертами ряда архаических ритуально-магических текстов, заговоры входят в малый фольклорный жанр; изменяются во времени и в пространстве; у них ярко выражены утилитарные функции; консервативны по содержанию и по форме. Как фольклорное образование заговоры почти исчезли из архаической духовной жизни осетин, но ценны тем, что до первой четверти двадцать первого века донесли функциональные свойства, своеобразие структуры, неповторимость заклинательных формул в вербальной части. Заговорный обрядовый текст – сакральный текст, в котором важно выявить сходные и различные черты в прямом вербальном обращении осетин к сверхъестественным силам; но он одновременно и ритуальный – вот почему служит предметом рассмотрения архаических традиций, сосредоточенных вокруг их интонационно-ритмического строения, магического ритуала и культа, а также их обрядовый синкретизм. Не меньший интерес вызывает и реконструкция архаичных мифологических сюжетов, специфичность текстов ритуального характера, сохранивших и донесших до современности черты природы заговоров. Статья посвящена особенностям структуры и семантики заговоров, магическо-религиозное значение которых кроется в древнейших стадияльно-языческих пластах духовной культуры и религиозных представлениях осетин. Синкретизм этот способствует различению двух параметров рассмотрения: этнографического и фольклорного. В основу исследования легли обрядовые тексты сглаза (цæсты / цæстуд), свидетельствующие о том, что магия «заговоров от 'дурного' глаза» насыщена смыслами. Отмечается также, что за неактуальностью заговоров-обрядов к настоящему времени почти выродились в осетинской культуре, а найденный материал сохранил в основном вербальную часть, благодаря которой правильно воспринимаются структура, смысл, символика, архаичность лексики, свидетельствующие о том, что перед нами магический фольклорно-обрядовый текст, который вырастает из «колдовского действия».

Ключевые слова: осетинский язык, этнолингвистический подход, заговор, текст, магическая формула.

Для цитирования: Бесолова Е.Б. Структурно-семантические особенности осетинского заговорного текста (этнолингвистический аспект) // Известия СОИГСИ. 2026. Вып. 60 (99). С.150-163. DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.006

Поступила в редколлегию: 18.04.2026 г.

Принята к публикации: 15.06.2026 г.

Особое место в обрядовом фольклоре осетин занимают заговоры – порождение тяжелого горского быта и древних религиозных представлений, раскрывающих особенности их мифологического мышления. Зиждуются заговоры на вере в волшебство и сверхъестественные силы, на магии слова; они ритуальны в исполнении, сакральны содержанием, специфичны в интонационно-ритмическом плане. Вербальная часть заговора, заключающая в себе мифологические фрагменты, как удивительно тонко подметил Н. Познанский, «развивается из колдовского действия» [1, 17].

Статья посвящена особенностям структуры и семантики заговоров, магическо-религиозное значение которых кроется в древнейших стадияльно-языческих пластах духовной культуры и религиозных представлениях осетин. Синкретизм этот способствует различению двух параметров рассмотрения: этнографического и фоль-

кларного. С одной стороны, заговорный текст тесно связан с мифами, обычаями и обрядами осетин, определяется через прагматику плана выражения и плана содержания; с другой, заговор, по определению А.Н. Веселовского, «только сокращение, приложение мифа» [2, 9, 450]. Работа имеет комплексный характер и основывается на данных языка, фольклора, мифологии, этнографии.

К архаической культуре, содержащей большое количество элементов с самыми разнообразными функциями, наиболее плодотворен этнолингвистический подход к каждой отдельной составляющей духовной традиции, в частности заговоров. Он способствует выявлению функциональной роли их воздействия на объект, субъект, окружающую действительность с привлечением сверхъестественных сил; дает возможность использовать материал осетинских ритуалов для реконструкции культурных смыслов и семантических моделей картины мира прошлого; мобилизует самые разнообразные формы традиционной духовной культуры: обряды, обычаи, верования, бытовое поведение, фольклор и др. [3, 5]. Примитивным магическим действиям, как известно, сопутствовало вербальное сопровождение.

Материалом для анализа послужили тексты *цæсти арфæ* «заговора против сглаза» (дигорский диалект осетинского языка), записанные Михаилом Гарданти в с. Христиановское Северной Осетии в 20-х гг. прошлого века [4, 155]. Особенность анализируемого материала в том, что он сохранил вербальную часть с конкретной практической направленностью, с категоричностью обращений – угрозы, пожелания, проклятия, приказа. Заговоры свидетельствуют о том, что, во-первых, текст – магико-обрядовый; во-вторых, магия заговоров насыщена устойчивыми смыслами, что определяет специфику значения фольклорного слова в заговорном тексте, относящемся к бытовой магии.

Лечебная, или врачевательная, магия – одна из наиболее употребительных форм ворожбы, потому что в далеком прошлом предки горцев-осетин, наряду с рациональными средствами излечения, пытались найти спасение от недугов и в иррациональных способах воздействия на болезнь. Это вызвало к жизни удивительную систему обычаев, обрядов, заговоров, цель которых была умиловить духов, вселившихся в больного; расположить к себе высшие силы сакральным языком.

Цæсты / *цæстуд* «сглаз» интерпретируется в «Осетинской этнографической энциклопедии» как «разновидность колдовства; болезнь, которая возникает после того, как на человека посмотрел чей-то завистливый глаз (*цæст*)», причем в Осетии «были» фамилии, которых называли *цæстыгæнджытæ*: после встречи с их представителями и люди, и животные (лошади, крупный рогатый скот) «подвергались сглазу». По представлениям осетин, «сглазом» обладал человек *цæстыгæнæг*, которому свойственны контакты со злыми силами; противопоставить сглазу можно было ношение насквозь продырявленного камня, талисмана; обращение к магическим обрядам [5, 612].

Вера в сглаз (*цæсты*), о влиянии которого говорили и писали испокон веков, является древнейшим и стойким предрассудком горцев. Известно, что необыкновенное выражение глаз некоторых людей и животных всегда завораживало силой внушения, и подобному взгляду приписывали сверхъестественное воздействие, полагая его источником безмерных страданий и гибели людей, животных, растений. Под влиянием сглаза находились и грудной ребенок, и молодая невестка, которой во время свадьбы покрывалом или вуалью закрывали лицо. Осетины считали, что обладание дурным глазом зависело от сверхъестественных сил, от общения с духами: добрыми или злыми, а не от его обладателя; «лечили» от сглаза нашептыванием заговоров благословители – *арфæгæнджытæ* < ир. **āfri-*, перс. *āfarīn-*: заговорные формулы употре-

блялись как ирреальное средство, избавляющее от различных болезней. Горцы полагали, что на «сглаз» предрасположенность у косоглазых (*зылынциæст*), людей с впалыми чёрными глазами (*мидæмæ хауд цæстытæ*), с нахмуренными бровями (*æлхынцъ æрфгуытæ*) или со сросшимися бровями (*хъуынджын æрфгуытæ*).

Еще в недалеком прошлом ворожея, знахарь, знахарка и гадалка назывались в осетинском языке общим словом *дæсны* < др.инд. **daḁṣiṇa-* < ав. **dašina-*; кроме *дæсны* существовали и другие обозначения лиц магического «врачевания»: *хингæнæг* из *хин* < др.ир. **kaina-* «колдовство»; *кæлæнгæнæг* из *кæлæн* < ир. *karyana-* < *kar-* «колдовство».

Человек с «дурным» глазом *цæстыгæнæг*, согласно суевериям, отличался определенными антропологическими данными; по представлениям дигорцев-осетин, *цæстыгæнæг* – брюнет (*саухил*), южных осетин – косоглазый (*зылынциæст*), жителей-туальцев – черноглазый (*сауцæст*) и пр. [6, 186].

Домашние, обнаружив у ребенка «сглаз», в определенные дни недели несли его к *дæсны* «знахарке». Та совершала комплексный обряд, проговаривая при этом текст заговора; и обряд, и текст имели целью недопущение злых духов к применению своей силы.

Известно, что у осетин знахарь (*дæсны*) всеми своими действиями старался помочь людям. Что же касается колдуна (*хингæнæг*, *цæстыгæнæг*, *кæлæнгæнæг*), то, будучи в сношениях с «дьяволом» (*хагъраг*, *иблис*), он должен был причинить в большинстве случаев зло определенному лицу или лицам: наслать порчу, различные беды, горести и неприятности как на членов семьи, так и на хозяйство. Подобно знахарю, и колдун мог вылечить, но обязательным условием при этом являлось перенесение болезни на другого человека. Вот потому люди остерегались колдунов, боялись прогневать их [6, 187]. Зная о том, что влиянию сглаза подвержены все части тела человека, его одежда, остатки пищи, срезанные ногти и особенно волосы, старались никогда их не выбрасывать. В качестве материала для колдовства использовались животные, вызывающие отвращение, их высушенные шкурки, а также порошок из растертых частей их тела.

Как известно, основополагающими параметрами для фольклора считаются: 1) «понятие функции: все, что не функционально, коллективом отвергается»; 2) фольклорное произведение становится фактом лишь после исполнения перед аудиторией; 3) анализ фольклорного текста выявляет «схему, лежащую за целой совокупностью текстов»; 4) малые жанры фольклора воспроизводятся синхронно как готовые части языкового текста художественного творения, а «по мере увеличения сложности передаваемого фольклорного текста степень его вхождения в языковое наследие меняется» [7, 369]. Рассмотрение данных параметров на примере текста одного из малых жанров осетинского фольклора актуализирует необходимость изучения заговоров, с одной стороны, а с другой – этот комплекс ритуалов занимал особое место в архаическом быту осетин, представляя определенный интерес в плане исследования означенной нами проблемы.

Главной целью заговора является, как известно, «восстановление утраченного равновесия в системе, приведение в порядок всех элементов мироздания», одним словом – достижение внешней и внутренней упорядоченности объектов; считают, что это может осуществляться разными способами, но при этом «всегда прослеживается некоторое последовательное стремление к целостности, самодостаточности, замкнутости» [8, 17].

Известно также, что обрядово-магический фольклор является консервативной частью устного народного творчества; что в древнейшие времена, создающие заговор

ставили под свою зависимость и власть богов, и покровителей, и сверхъестественные силы, – это вселяет надежду на выяснение роли и самого обряда, так и магии слова в обряде.

Взаимообусловленность слова и действия отчетливо проявляется, как правило, в простых обрядах, в которых действие сопровождается восклицаниями, выкриками, краткими формулами, выражавшими требование или просьбу. Дз. Г. Тменова, рассматривая суеверные запреты в отношении детей, останавливается на формульных текстах магического характера, произносимых для достижения желаемого результата. К примеру, «*Ту-ту-ту! Хуысджытæ, нæрсджытæ дæ хай!*» – Тьфу-тьфу-тьфу! Сон и рост пусть будут твоей долей! – Такое заклинание ритуального характера произносится всеми после того, как три раза поплюют (от сглаза) на младенца. Заклинанием как бы призываются *хуысджытæ* – властелины сна – для усыпления дитя, *нæрсджытæ* – властелины роста – для ускорения его роста» [9, 23].

Дæснытæ, кæлæнгæнджытæ, хинтæгæнджытæ – знахари, ворожеи, колдуны – акцентировали технику своего «излечения» на вере осетин в силу «дурного» глаза, а для убедительности проговариваемые шепотом разговоры сопровождали обрядами: «Если ребенок не засыпал, был возбужден, брали щепотку соли, давали ему прикоснуться языком, затем высыпали ее на огонь со словами: “*Ай куыд къæрци кæны, афтæ цæстыгæнаджы цæст ныкъкъæрци кæнад*”. – Как эта соль трещит, пусть также трескается дурной глаз, сглазивший тебя.

Или же вокруг колыбели ребенка на полу чертили ножом круг со словами: “*Ацы хаххыл фыдгæнаджы тых саст уæд, йæ хъару фесафæд*”. – Пусть на этой линии у злодея сила ослабнет, мощь иссякнет».

Заговоры осетинами понимались как ирреальное, воображаемое средство, избавляющее от различных болезней. Причем и обряды, и заговоры преследовали одинаковую цель – предотвратить козни духов и людей, направленные на какого-либо; «завязать» силу злых духов; силою слова воздействовать на будущее ребенка (хорошее здоровье, крепкий сон, отличный рост).

Осетины воспринимали болезни детей не только как действие духов, но и как наказание или испытание, ниспосланное Творцом: «Многие болезни, производившие на них ужас, они (осетины) окружили ореолом святости, таинственности и неприкосновенности... Во всякой болезни они видят проявление гнева того или другого *дзуара* (святого)» [10, 63]. Поэтому, и средства так называемого «лечения» сохраняли почти языческий характер.

Осетины верили в силу «дурного» глаза; считая, что и лошадь от сглаза может рухнуть на передние ноги на скаку. Ср.: *Фосы цæстдзыд агмæ хизы, сывæллоны цæстдзыд инганмæ цæуы*. – «Сглаз животного к котлу ведет, а сглаз ребенка – к могиле».

С самого рождения осетины оберегали ребенка, особенно мальчиков, от людей с недобрый взглядом, при виде которых он начинал плакать, капризничать. Тогда ребенка несли к человеку, знавшему «священное» слово в первоначальном виде для «лечения». Им могла быть «женщина, которая увидела над солнцем звезду, лягушку в пасти змеи, и у которой кто-то убил близкого родственника. Слюна такой женщины считалась целебной; после всех процедур, сделанных над ребенком, она плевала на него» [6, 188].

Во многих манипуляциях ворожей против *цæсты* / *цæстуд* «сглаза» прослеживается присутствие сакрального числа *авд* «семь». Ср. способ «лечения»: «...брали *воду из семи родников*, несколько раз процеживали, в результате этого обычно что-либо оставалось – чаще всего волос, который и принимался за волос человека, сглазившего

ребенка. Волос клали на плашмя лежащий топор и сжигали, а в процеженной воде купали ребенка» [10, 54]. Или «брали *семь чашек воды из-под семи мельниц* и сливали эту воду в глиняный кувшин. Затем знахарка впрыскивала в воду молоко из правой груди, добавляя туда немного крови из мизинца правой руки, смесь процеживала через сито и смотрела. Если в воде из молока и крови образовались отдельные шарики, то знахарка заверяла, что ребенка сглазили, если все это расплывалось, то считали, что ребенок болен болезнью, посланной от бога» [10, 55]. Проявления семеричности в эпосе, мифах, сказках, легендах, молитвословиях и еще, как видим, в заговорах осетин – многочисленно. Ср.: *Авд дзуары* «Семь божеств» (святилище близ с. Галиат); *авд дæлдзæхы* «семь преисподних»; *авд арвы* «семь небес»; *авдсæрон уагъыг* «семиглавый уаиг (великан)» и др.

Число «семь» обнаруживает связь с сакральными и астральными культами, что, по словам В.И. Абаева, «прослеживается на протяжении огромного периода – от геродотовских скифов через алан до современных осетин <...> Сохраняя семибожную схему, каждый индоиранский народ заполнял ее своим содержанием, соответствующим уровню его хозяйственного, социального и культурного возраста» [11, 107].

Этнографические материалы дореволюционных авторов приводят не только методы рационально-эмпирического лечения, но и иррациональные приемы «лечения»; к примеру, «знахарка брала кусок свинца, растапливала его и выливала в чашку, наполненную водой, которую мать держала над головой ребенка. <...> На дне сосуда, куда выливали свинец, в случае сглаза оседали несколько волосков, которые знахарка собирала в вырезанный треугольником кусочек кожи, зашивала и давала носить ребенку в качестве амулета. Ему также давали выпить воды, на которой гадали» [10, 55].

Бытовал и такой способ «лечения». После ухода человека с «дурным» глазом лезвием ножа снимали тонкий слой земли из-под его ног, высыпали на топор и сжигали; или высыпали эту землю в воду, затем обливали ребенка ею или давали выпить глоточек [10, 55].

Заговоры, как известно, развились из древних заклинательных формул, выражали просьбу или требование, но сферой их бытования со временем стала личная жизнь; появились и исполнители: *дæснытæ*, *кæлæнгæнджытæ*, *хинтæгæнджытæ* – знахари, ворожеи, колдуны... Основаны заговоры были на магии слова, что сводило их роль к недопущению напастей, мора, заболеваний и получению здоровья, благополучия и успеха в быту и личной жизни.

Различные типы заклинательных формул, соответствовавших разным типам обрядов и разным стадиям развития сознания, их постепенное усложнение рассмотрены в статье В.К. Соколовой «Закливание и приговоры в календарных обрядах». На календарных заклинаниях видно, как их первоначальная, *чисто утилитарная*, функция постепенно дополнялась *эстетической*, роль которой возрастала. Благодаря этому некоторые календарные заклинания сохранялись даже тогда, когда первоначальный смысл их был забыт, а обряд разрушился [12, 11].

По В.Н. Топорову, и в заговорах, и в архаичных мифах существует «общая схема “действие → изменение (новое состояние) → действие, учитывающее достигнутое новое состояние”, актуализирующее механизм обратной связи». Это допускает «особую связанность, зависимость или даже тождество между макрокосмом и микрокосмом, природой и человеком, где человек как таковой – один из крайних ипостасных элементов космологической схемы» [2, 450]. Пример: вера осетин в то, что определенными магическими действиями можно воздействовать на пол ребенка, в частности добиться рождения желанного мальчика. Ср.: «Во время беременно-

сти женщина шла в хлев и в присутствии только снохи брала новый кусок белой материи и опоясывалась им в три оборота; затем подходила к беременной корове и опоясывала ее этим куском так, чтобы он не сошелся на корове в своих концах. Затем беременная брала этот кусок материи и ударяла им корову три раза со словами: «*Чтобы мои девочки стали твоими, а твои мальчики – моими*». После этого брала из рук снохи черную курицу и обводила ею вокруг своего живота три раза со словами: «*Чтобы сын мой был жив, а ты – погибла вместо него*». После чего курицу пускали на свободу, тщательно ее кормили и оберегали. Когда рождался мальчик, то эту курицу резали, и ее кровью обливали новорожденного. Зарезанную курицу, детское место роженицы и кровавые тряпки после родов хоронили в огороде близ дома. Поверх клали камень. После этого сноха в левую руку брала три молитвенных лепешки *чъиритæ*, а в правую – чашку с пивом или брагой и произносила импровизированную молитву Майрæм, в которой говорилось, что вместо сына отдают в страну мертвых черную курицу. По окончании молитвы роженице давали глотнуть напитка, над которым молились, и съесть кусочек *чъиритæ*» [13, 130]. В этом ритуальном действии беременной «опоясывание куском белой материи самой себя, затем стельной коровы» и магическом обряде «*мæ чызджытæ дае хай фæуæнт, да лæппутæ та мæ хай*» нами прочитывается более древний обычай – ношение женщиной пояса («*астæу æмæ син æлвасæн фæтæн рон*») с целью ограждения ее детородных органов от нечистой силы; что же касается малыша, то пеленание в пояс, вмещавший силы матери, – бесконечно желанный оберег.

В словесном тексте заговора, включающем мифологические фрагменты, наблюдается не только воздействие обряда на миф, но порою и случаи обратного. Проиллюстрируем.

Известно, что и стрелам, и пулям как дериватам стрел была присуща связь мужчин-горцев с высшими силами, отражала их воинское предназначение и воинскую идеологию. Выполненным из железа предметам были присущи символическая значимость и сакрально-магические возможности, потому что мифопоэтическая традиция связывает металл с небесными телами. Эта вера в магическую силу железа в ограждении ребенка от действий злых сил находила отражение и в культовой практике, и в обрядах жизненного цикла не только осетин, но и других северокавказских народов [14, 93–96].

В качестве примера влияния мифа на ритуал можно привести пример с оберегами-амулетами из железа, связанными с символикой кузницы и кузнеца, которых так страшились злые духи и демоны. Ладанки эти предназначались мальчикам, рожденным в текущем году, причем на их «белье и одежде молодая невестка делала на левом плече красной ниткой крестики» [13, 120]. Считалось, что красный цвет, символизируя жизнь, плодородие, процветание, соотносился с мужским началом, а крестики с их охранительной функцией являлись также символом солнечного света, сакральных ценностей, благополучия и возрождения жизни. Все это делалось для предохранения от сглаза, которого горцы очень боялись.

Заговоры, с одной стороны, – «особые тексты формульного характера, которым приписывается магическая сила, способная вызвать желаемое состояние», с другой, заговор – «приложение мифа», что подтверждает обоснование ритуала заговора в основном мифом, «явно или неявно» присутствующего в нем [2, 450]. Это свидетельствует о том, что заговор сносится с мифом, с мифологической системой; что их объединяет логика сопричастности, «согласно которой сверхъестественные силы, природа и человек» представляют собой «некое непрерывное поле разносторонних

взаимодействий и объектов магического воздействия». Данная логика осуществляется убедительней всего в магических действиях и адекватных текстах типа заговоров, а также в архаичных мифах, в которых выявляется связь с ритуалом.

Все, что касалось болезни детей, осетинами воспринималось «как ниспосланное божествами наказание или испытание, или же действие сверхъестественных сил, злых неумных духов, или «дурного» глаза живых людей и даже животных». Проиллюстрируем.

При заболевании малыша обращались к ворожее, которая обнаруживала, какой из *дзуаров* (ангелов; божеств) наслал заболевание, рекомендовала, к кому обратиться за помощью, чтобы излечиться. Особенно опасным считалось падение малыша, и, чтобы нечистая сила не навредила, «вокруг упавшего ребенка чертили три круга ножом, которые обладали магической силой – оградить ребенка от приближения к нему «*хайраджытæ*» (чертей)» [6, 186].

Почти весь осетинский этнографический материал изобилует сращением мифологических мотивов с традиционными ритуалами, в особенности это касается календарных обрядов и архаических праздников осетин. И все обуславливается религиозными воззрениями осетин. Обрядовые действия, как известно, тесно связаны с магией и магическими действиями, что дает основание считать, что эта неразрывность ритуала и магии, слова и действия в обряде складывается в цельный обрядовый комплекс, выполняющий единую функцию.

Рассмотрим приведенный тезис на примере заговорных текстов как малого фольклорного жанра.

О древности употребления слова *арфæтæ* «заговоры, заклинания» в качестве названия чародейства, связанного с «отождествлением вещи, дела и слова», свидетельствует вербальная формула, являющаяся только пояснением магического ритуала с конкретной просьбой. Но со временем словесная формула отрывается от обряда и становится «приложением мифа» [2, 450]. В этом заключена магическая сила слова, хранившаяся в основе и *арфæтæ*, и *калæн*, и *хин* – заговоров, заклинаний и колдовства, и именно она лежала в мастерстве ворожей, магов, колдунов, знахарей.

Ряд ученых отмечает, что пережитки первобытных религиозных верований осетин в наиболее яркой форме сохранились в их магических действиях и обрядах, применялись буквально во всех их сферах жизни и хозяйственной деятельности, потому что ничего не могли «предпринять против могущества природы, дикого зверья и происходящих вокруг них явлений» [15, 306; 16]. И тут на передний план выступают колдовские обряды, заклинания и заговоры.

В основе заговорного текста – многофункциональность и отмеченность, или маркированность, фольклорного слова, поэтому так существенно определить особенности его построения на двух уровнях – внутреннем и внешнем; выявить закономерности их взаимосвязи и взаимообусловленности.

Обрядовая магия... Сложное символическое осмысление различных направлений и уровней развития мифологических воззрений. Известно, что в основе народного врачевания лежат как этнические, религиозные, экономические особенности, так и географические, экологические, региональные флора и фауна, следы мировосприятия и мировоззрения этноса, – одним словом, эта часть традиционной культуры, являясь историческим достоянием, складывалась в течение долгих и многих веков. Не могли не повлиять и общий уровень развития самого общества, социальные катаклизмы: захватнические войны, порабощение одного народа другим, что вело к изменению этнокультуры, в том числе и народной медицины [17, 51–54].

По утверждению медиков, определенное воздействие на медицину северокавказских народов с VII в. до н.э. по IV в. н.э. оказала культура ираноязычных племен – скифов, савроматов, сарматов и алан. Считается, что именно эти племена принесли на Кавказ значительное культурное наследие, дающее основание для заключения: истоки северокавказской народной медицины тянутся из глубокой скифской древности [18]. Бесспорно, что особыми формами первобытной религии явились магические действия и приемы народного врачевания: народные лекари – лекарственными травами в виде отваров, настоек, мазей, внутрь и наружно; знахари и знахарки «лечили» вербально в аспекте религиозно-мистических представлений своего времени.

Истоки магическо-религиозной семантики осетинских заговоров кроются в древнейших стадиально-языческих пластах духовной культуры, в исходных формах религиозных представлений, восходящих к религиозным концепциям скифо-сармато-аланского мира, а также к специфике этнической кавказской общности. Заговорный текст тесно связан с мифами, обычаями и обрядами осетин, что определяется через прагматику плана выражения и плана содержания. Заметим, что само «наличие словесной магии основывается на представлении о непременном выполнении сказанного. Заговорный императив является ответной репликой в диалоге. Начальной репликой – то действие внешних сил, которое привело к необходимости сделать ответный шаг, так как любое внешнее действие, оказывающее существенное влияние на благополучие человека или коллектива, мыслится как действие, кем-то инспирированное» [19, 86–87]. Проиллюстрируем.

‘Заговор против ‘дурного’ глаза (сглаза)’ – *цæсты арфæ / цæсти арфæ* – применяли в случае заболевания ребенка, не дифференцируя, чем он болен.

Сакральные действия в ритуале. Чтобы прогнать болезнь, *хингæнæг, кæлæнгæнæг, дæсны* (ворожея, знахарь) совершал различные магические ритуалы: брал ребенка на руки, шептал на ушко, плевал на дитя и др., шепотом проговаривал слова заговора.

Хингæнæг берет ребенка на руки и шепчет на ушко заговорный текст:

*Мадаг, фиди цæстаг,
Æрвадаг, хуæри цæстаг,
Ностаг, теуи цæстаг,
Синхон, хæстагæи цæстаг...
Хуфийнæй дон хастон,
Æзмесæй бæхснуг бийун,
Уони цацагæг мæнгæдтæ дæгъгун,
Уацагæг дæ незтæй æрбадзæбæх уо!*

Глаз матери, отца,
Глаз брата, сестры;
Глаз невестки, деверя,
Глаз соседа, близкого...
Я решетом воду носила,
Из песка я нитку вью.
Насколько ложно я говорю,
Настолько да исцелись от своих болезней!
(Здесь и далее пер. Г.А. Дзагурова.)

Сакральное действие: после последних слов плюет на ребенка, и затем кусок соли сует в огонь. Когда соль начинает звучно трескаться, громко произносит:

Цæстагæнæги цæстаг Глаз того, кто сглазил,
Уоййау фæтæпп уæд! Пусть лопнет, подобно ей! (т.е. соли) [4, 155].

Заговорный текст, исходя из способа достижения результата, основан на назывании, номинации или констатации факта. В нем цель достигается с помощью силы слова как таковой: произнося или называя нужный объект (в данном случае *цæст*), заговаривающий уже достигает желаемой цели, потому что объекты в нем выстроены по принципу подобия, лежащего в основе вербальной магии.

В плане композиции заговор состоит из четырех частей. Первые четыре строки представляют собой своеобразный зачин, который повторяется во всех вариантах текста заговоров, раскрывающий последствия сглаза:

<i>Мадаэ, фиди цаэстаэ,</i>	Глаз матери, отца,
<i>Арвадаэ, хуэри цаэстаэ,</i>	Глаз брата, сестры;
<i>Ностаэ, теуи цаэстаэ,</i>	Глаз невестки, деверя,
<i>Синхон, хэстаэги цаэстаэ.</i>	Глаз соседа, близкого.

Отметим клишированный характер зачина, представляющей собой конструкцию, в которой сохранена отдельность грамматического оформления компонентов. Она характерна для словосочетаний с родительным посессивным, выражающим принадлежность одного предмета другому.

Каждая из четырех строк состоит из трех слов, отличающихся сильным ударением и звуковой инструментальной; лексический повтор слова *цаэст* призван усиливать эмоциональное воздействие заговора.

<i>Хуфийнаэй дон хастон,</i>	Я решетом воду носила,
<i>Азмесаэй бахснуг бийун.</i>	Из песка я нитку вью.

Фразы эти встречаются в контексте колдовских сюжетов и являются отражением общих мифологических представлений. К примеру, *ношение воды в решете* – действие тщетное, невозможное, физически невыполнимое, символизирует бесполезность и бессмысленность действий (*цаэстаэганэг*) «сглазившего ребенка»; нереально, немислимо также *плетение нитей из песка* – и это действие создает образ, подчеркивающий абсурдность и неэффективность поступков человека с «дурным» глазом.

<i>Уони цацаэг маэнгадта дзаэгъун,</i>	Насколько ложно я говорю,
<i>Уацаэг даэ незтаэй арбадзабаэх уо!</i>	Настолько да исцелись от своих болезней!

Данный элемент композиции заговора через синтаксическую конструкцию выражает пожелание выздоровления ребенку.

Заканчивается текст заговора прозаической строфой, содержащей проклятие в адрес персонифицированного аналога болезни:

<i>Цаэстаэганэги цаэстаэ</i>	Глаз того, кто сглазил,
<i>Уоййау фаэтэпн уаэд!</i>	Пусть лопнет, подобно ей! (т.е. соли).

Рассматриваемый заговор от сглаза – наиболее архаичный.

По мнению М.В. Завьяловой, «подобные примеры построены на не эксплицированном ассоциативном сходстве явлений и предметов. Для установления такого сходства достаточно порой одного признака, сближающего, на первый взгляд, не имеющие ничего общего предметы» [8, 19].

Относительно соли (*цаэхх*), куски соли (*цаэххы кьартт*) принято считать, что она «символизирует жизненную энергию и отвращает несчастья; является благодаря своим очищающим свойствам и способности сохранять и сохраняться – самым распространенным символом нравственных и духовных достоинств. В негативном смысле соль – символ разрушительных и разъедающих качеств, бесплодия и проклятий

силы» [20, 466–468]. К этому добавим, что соль в данном заговоре – средство защиты от злых духов, потому что обладает очистительным качеством. Что касается треска горячей соли, то воспринимать следует это как «модуляцию космического дыхания и возвращение к изначальной силе слова» [20, 194–195].

Приведем вариант более позднего заговора от «дурного» глаза:

*Сафа, уаеларв Сафа!
Аци суваллон де 'уазэг!
Мади цаеста, фиди цаеста,
Синхони цаеста салдар ай!
Аци суваллонмае фуд цаеста,
Фуд зардае ка бадара,
Йе фаххатаед коко синдзабел
бахенбадаей!
Сискъи, хъасхъар а хуаруйнаг,
Уалкъаейабел а хунгаанда,
Уелундугбел а хуасгарца!
Уонамае дон хуфийнаей фаххассаед,
Фаргети комбел са фассодзаед!*

Сафа, небесный Сафа!
Этот ребенок – под твоей защитой!
Глаз матери, глаз отца;
Глаз соседа – злой!
К этому ребенку злой глаз,
Злое сердце кто будет иметь,
Тот да скитается босиком по терновнику!
Пища его – овес, хлеб – из непросянной
муки;
Нива его – на скале;
Сенокос – над очагом!
К ним пусть носит воду решетом,
Пусть сожжет на острие топора!

Сакральное действие:

*Йеци дзурдти фаеста ба цаенхи къартт рахиси
цагти артае хатти раласаед дзоргаей: «Сафа,
уаеларв Сафа! Аци суваллон де 'уазэг», заэгга,
ама и цаенхи къардт цахари багелдзаед ама
заэггаед:
Цаестагенаги цаеста
Уота фатътъаепп уад!*

А после этих слов пусть проденет три раза кусок соли через звенья надочажной цепи, говоря: «Сафа, небесный Сафа! Этот ребенок под твоей защитой!» И пусть бросит кусок соли в жар и скажет: Глаз того, кто сглазил, Пусть лопнет, подобно ей!

И текст этого заговора заканчивается прозаической строфой, содержащей проклятие в адрес персонифицированного аналога болезни.

Отметим характер зачина: обращение к покровителю домашнего очага Сафа с просьбой – защитить ребенка: «Сафа, уаеларв Сафа! Аци суваллон де 'уазэг!» – «Сафа, небесный Сафа! Этот ребенок – под твоей защитой!» И это свидетельствует о достаточно позднем происхождении заговора, потому что «верующему, если он желал добиться расположения бога, ничего другого не оставалось, как прибрать его к рукам с помощью обрядов, жертвоприношений, молитв и песнопений» [21, 59]. На примере текста первого заговора убеждаемся в том, что в архаических текстах обращение к богам, божествам и покровителям еще отсутствует, потому что *даентае* придавали невообразимую силу магическому Слову.

Следующие строки содержат традиционный повтор слова *цаест*, усиливающий эмоциональное воздействие заговора: «Мада цаеста, фиди цаеста, Синхони цаеста салдар ай!» – «Глаз матери, глаз отца, Глаз соседа – злой!»

Каждая из последующих четырех строк состоит из трех слов, отличающихся сильным ударением и звуковой инструментальной; лексический повтор слова *злой* (глаз; сердце) (*фуд цаеста; фуд зардае*) призван усилить изначально магическую функцию последующего проклятия:

Аци сувæллонмæ фуд цæстæ,
Фуд зæрдæ ка бадара
Йе фæххæтæд коко синдзæбæл бæхæнбадæй!

К этому ребенку злой глаз,
Злое сердце кто будет иметь,
Тот да скитается босиком по
терновнику!

Оканчивается текст угрожающим обращением к персонафицированному аналогу с пожеланием зла и лишений:

Сискъи, хъæсхъæр æ хуæруйнаг,
Уæлхъæйæбæл æ хунгæндæ,
Уæлундугбæл æ хуасгæрцæ!
Уонамæ дон хуфийнаг фæххæссæд,
Фæрæти комбæл сæ фæссодзæд!

Хлеб – из непросеянной муки;
Нива его – на скале;
Сенокос – над очагом!
К ним пусть носит воду решетом,
Пусть сожжет на острие топора!

Конкретность требований, пожеланий, приказа – императивность, выраженная словами (*пусть, тогда да, чтобы* и др.), характерна для магического текста в качестве поэтического приема.

Цæстагæнаги цæстæ
Уотæ фæтътъæпп уæд!

Глаз того, кто сглазил,
Пусть лопнет, подобно ей! (т.е. соли).

Таким образом, заговоры *дæсны, хингæнæг, кæлæнгæнæг* (знахарей, колдунов, ворожей) представляют интерес не только тем, что передают значения фольклорного слова в контексте бытовой магии. Ценны еще и тем, что заговорный текст, следуя за обрядовым действием и разумея контакт со сверхъестественными силами, тем самым подтверждает тезис о том, что «сакральный язык в рамках любой религиозной культуры всегда стремится выделиться из языка обыденного» [19, 124].

Анализ подтверждает, что и в содержании заговоров осетинского языка сохранились составляющие архаической картины мира, ее представления – космологические и космогонические. Присутствуют также мифологические персонафицированные образы высшего и низшего мира; представлен и человек: болезнь его рассматривается как космическая катастрофа, а ее излечение понимается как восстановление мирового порядка.

Заговоры раскрывают как специфику фольклорного мышления *хингæнæг, кæлæнгæнæг, дæсны* (ворожей, знахаря, колдуньи), так и характер взаимодействия мифологической и монотеистической моделей мира.

Итак,

1) у заговоров своеобразно и содержание, и исполнение, и их интонационно-ритмическая организация; вызваны они различными обрядовыми действиями вкупе со словами, обладающими сверхъестественной силой. Эти символические формулы, точнее, магические слова-формулы, должны были после произнесения вызвать желаемый результат. Приведенные нами лаконичные тексты магической направленности, достаточно повторяясь, все-таки имеют неоднородность формы. В заговорах чередуется прозаическая и стихотворная форма, причем в стихотворной форме не прослеживается четкая метрическая схема. Ритм в стихотворных отрывках создается синтаксической фрагментацией (деление на строки), интонационно (восклицательные предложения), повторными конструкциями;

2) сила слова направлена на отвращение «дурного» глаза: многократное повторение слова *цæст* «глаз» образует ритм, воздействуя экспрессивно на психику ребенка, убеждает больного верить в силу слова, сказанного столь задушевно и твердо;

3) наблюдалось перечисление формул невозможного; ср.: «*Хуфийнаей дон хастон, Æзмесай бахснуг бийун*». – «Я решетом воду носила, из песка я нитку вью» – для усиления воздействия произносимого заговора;

4) тексты заговоров обладали большой информативностью; требования, приказания в них носили ожесточенный, категоричный характер; ср. «*Уони цацæг мæнгæдтæ дзæгъун, Уацæг дæ незтæй æрбадзæбæх уо!*» – «Насколько ложно я говорю, настолько да исцелись от своих болезней!»

5) при обращении к персонифицированному аналогу болезни употребляли проклятия, угрозы, пожелания; ср.: «*Цæстагæнæги цæстæ Уоййау фæтæпп уæд!*» – «Глаз того, кто сглазил, пусть лопнет, подобно ей!» (то есть соли);

6) ясные и короткие строки *дæсны* тянул дольше, длинные, не вмешавшиеся в ритм, произносились им речитативом, – все укладывалось в общий ритм заговора;

7) заговор был действителен при точном его воспроизведении, что подтверждается типами структурно-сюжетного построения, характерного для их текстов, сохранившихся в дигорском диалекте осетинского языка.

1. Познанский Н.Ф. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград: Тип. А.В. Орлова, 1917. XVI. 327 с.

2. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1987. Т. I. 671 с.

3. Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.

4. Дигорское народное творчество в записи Михаила Гарданти // Памятники народного творчества осетин / Предисл., пер. на рус. яз. и прим. Гр. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Владикавказ, 1927. Вып. 2. 161 с.

5. Осетинская этнографическая энциклопедия / Гл. ред. Л.А. Чибиров. Владикавказ: Проект-Пресс, 2013. 688 с.

6. Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали: Ирыстон, 1984. 217с.

7. Богатырев П.Г., Якобсон Р.О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев Я.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 369–383.

8. Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира. М.: Наука, 2006. 563 с.

9. Тменова Дз.Г. Детский фольклор осетин. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009. 188 с.

10. Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З. Этнография детства у осетин. Владикавказ, [б.и.], 1994. 113 с.

11. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л.: АН СССР, 1949. Т. I. 601 с.

12. Соколова В.К. Заклинание и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982. 280 с.

13. Пчелина Е.Г. «OSSETICA» // Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ: Золотое сечение, 2013. 328 с.

14. Калоев Б.А. Осетины. М.: Наука, 2004. 471 с.

15. Магомедов А.Х. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.). Орджоникидзе: Ир, 1974. 373 с.
16. Биджелов Б.Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ: Ир, 1992. 181 с.
17. Ахмадов Т.З. Истоки народной медицины чеченцев // Здоровоохранение Российской Федерации. 2013. № 4. С. 51–54.
18. Аликова З.Р. Народная медицина Северного Кавказа (древний период – начало XX в.). Владикавказ: Проект-Пресс, 2000. 151 с.
19. Адоньева С.Б. Сказочный текст и традиционная культура. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 2000. 181 с.
20. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В. Андреева и др. М.: Локид; Миф, [б.г.]. 576 с.
21. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. М.: Политиздат, 1983. 703 с.

Besolova, Elena B. – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); <https://orcid.org/0000-0003-0157-9993>; besolovaelena@yandex.ru

STRUCTURAL AND SEMANTIC FEATURES OF THE OSSETIAN TEXTS OF INCANTATIONS (ETHNOLINGUISTIC ASPECT).

Keywords: *Ossetian language, ethnolinguistic approach, incantations, text, magical formula.*

Incantations (as a text and as a ritual), which are unique verbal formations with a special way of existence, have been the subject of ethnolinguistic analysis in the Ossetian language for the first time. With features of several archaic ritual and magical texts, incantations belong to a small folklore genre; they are variable in time and space; they have clearly defined utilitarian functions; and they are conservative in content and form. As a folklore phenomenon, incantations have almost disappeared from the archaic spiritual life of the Ossetians, but they are valuable because they have retained their functional properties, unique structure, and unique verbal formulas until the first quarter of the 21st century. The ritual text is a sacred text in which it is important to identify similarities and differences in the direct verbal address of the Ossetians to supernatural forces; however, it is also a ritual text, which is why it is the subject of study of archaic traditions centered around their intonational and rhythmic structure, magical rituals, and cults, as well as their ritual syncretism. The reconstruction of archaic mythological plots and the specificity of ritual texts that have preserved and brought to the present day the features of the nature of charms are also of great interest. The article is devoted to the peculiarities of the structure and semantics of charms, the magical and religious significance of which lies in the ancient stage-by-stage pagan layers of spiritual culture and religious beliefs of the Ossetians. This syncretism contributes to the distinction between two aspects of the study: ethnographic and folklore. The research is based on ritual texts of the evil eye (tsæsty / tsæstud), which indicate that the magic of “charms against the ‘evil’ eye” is rich in meaning. It is also noted that due to their irrelevance, the rituals have almost completely degenerated in Ossetian culture, and the material that has been found has preserved mainly the verbal part, which allows us to correctly perceive the structure, meaning, symbolism, and archaic vocabulary, indicating that we are dealing with a magical folklore and ritual text that originates from a “witchcraft act”.

For citation: Besolova, E.B. Structural and semantic features of the Ossetian texts of incantations (ethnolinguistic aspect) // *Izvestiya SOIGSI*. 2026. Iss. 60 (99). Pp. 150-163. (in Russian). DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.006

References

1. Poznansky, N.F. *Zagovory: Opyt issledovaniya proiskhozhdeniya i razvitiya zagovornykh formul* [Incantations: An experience in the study of the origin and development of incantation formulas]. Petrograd, Tip. A.V. Orlova, 1917, XVI. 327 p.

2. Tokarev, S.A. (ed.). *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia]. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya, 1987, vol. I. 671 p.
3. Tolstoy, N.I. *Yazyk i narodnaya kul'tura: ocherki po slavyanskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and folk culture: Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics]. Moscow, Indrik, 1995. 512 p.
4. Dzagurov, G.A. (ed., transl.). *Digorskoe narodnoe tvorchestvo v zapisi Mikhaila Gardanti* [Digor folk art recorded by Mikhail Gardanti]. *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [Monuments of Ossetian folk art]. Vladikavkaz, 1927, iss. 2. 161 p. (In Ossetian)
5. Chibirov, L.A. (ed.). *Osetinskaya etnograficheskaya entsiklopediya* [Ossetian ethnographic encyclopedia]. Vladikavkaz, Proekt-Press, 2013. 688 p.
6. Chibirov, L.A. *Drevneishie plasty dukhovnoi kul'tury osetin* [The oldest layers of the spiritual culture of the Ossetians]. Tskhinvali, Iryston, 1984. 217 p.
7. Bogatyrev, P.G., Yakobson, R.O. *Fol'klor kak osobaya forma tvorchestva* [Folklore as a special form of creativity]. *Bogatyrev, P.G. Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Bogatyrev, P.G. Questions of the theory of folk art]. Moscow, Iskusstvo, 1971, pp. 369–383.
8. Zavialova, M.V. *Balto-slavyanskii zagovornyi tekst: lingvisticheskii analiz i model' mira* [Balto-Slavic incantation text: Linguistic analysis and the model of the world]. Moscow, Nauka, 2006. 563 p.
9. Tmenova, Dz.G. *Detskii fol'klor osetin* [Children's folklore of the Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2009. 188 p.
10. Dzutsev, Kh.V., Besaeva, T.Z. *Etnografiya detstva u osetin* [Ossetian ethnography of childhood]. Vladikavkaz, [n.p.], 1994. 113 p.
11. Abaev, V.I. *Osetinskii yazyk i fol'klor* [Ossetian language and folklore]. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences, 1949, vol. I. 601 p.
12. Sokolova, V.K. *Zaklinanie i prigovory v kalendarnykh obryadakh* [Incantations and spells in calendar rituals]. *Obryady i obryadovyi fol'klor* [Rituals and ritual folklore]. Moscow, Nauka, 1982. 280 p.
13. Pchelina, E.G. "OSSETICA". *Izbrannye trudy po istorii, etnografii i arkhologii osetinskogo naroda* ["OSSETICA". Selected works on the history, ethnography and archaeology of the Ossetian people]. Vladikavkaz, Zolotoe sechenie, 2013. 328 p.
14. Kaloev, B.A. *Osetiny* [The Ossetians]. Moscow, Nauka, 2004. 471 p.
15. Magometov, A.Kh. *Obshchestvennyi stroi i byt osetin (XVII–XIX vv.)* [Social structure and everyday life of the Ossetians (17th–19th centuries)]. Ordzhonikidze, Ir, 1974. 373 p.
16. Bidzhelov, B.Kh. *Sotsial'naya sushchnost' religioznykh verovanii osetin* [The social essence of the religious beliefs of the Ossetians]. Vladikavkaz, Ir, 1992. 181 p.
17. Akhmadov, T.Z. *Istoki narodnoi meditsiny chechentsev* [Origins of Chechen folk medicine]. *Zdravookhranenie Rossiiskoi Federatsii* [Health Care of the Russian Federation]. 2013, no. 4, pp. 51–54.
18. Alikova, Z.R. *Narodnaya meditsina Severnogo Kavkaza (drevnii period – nachalo XX v.)* [Folk medicine of the North Caucasus (ancient period – early 20th century)]. Vladikavkaz, Proekt-Press, 2000. 151 p.
19. Adonieva, S.B. *Skazochnyi tekst i traditsionnaya kul'tura* [Fairy tale text and traditional culture]. St. Petersburg, St. Petersburg University, 2000. 181 p.
20. Andreeva, V., et al. (comps.). *Entsiklopediya simvolov, znakov, emblem* [Encyclopedia of symbols, signs, emblems]. Moscow, Lokid., Mif, [n.d.]. 576 p.
21. Frazer, J.G. *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A study in magic and religion]. Moscow, Politizdat, 1983. 703 p.