

Научная статья

УДК 398.224(=35)

DOI: 10.25587/2782-4861-2025-2-5-15



СООТНОШЕНИЕ СЮЖЕТОВ НАРТОВСКОГО ЭПОСА О БАТРАЗЕ И ОСЕТИНСКОЙ ОБРЯДНОСТИ В РЕТРОСПЕКТИВЕ

Д. В. Сокаева

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований

Владикавказского научного центра РАН, Владикавказ, Россия

e-mail: soigsi@mail.ru

Аннотация. Проблема соотношения мифа и ритуала – это тот вектор исследования, в который органично вписывается данная статья. Цель статьи – показать посредством анализа нартовских сказаний осетин и гибели героя Батраза и структуры и анализа осетинского обряда «Цоппай» (его разновидности, связанной с ударом молнии в человека/дерево) изоморфность и инвариантность базовой мировоззренческой схемы отношений «небо – человек – земля», реализуемой в них. Применяемые в статье методы – структурно-семантический и сравнительно-исторический. Сравнение конкретных текстов нартовского эпоса осетин и осетинского обряда «Цоппай» указанной выше разновидности в выбранном нами аспекте проведено впервые; результаты исследования могут быть применены при анализе как нартовского эпоса осетин и осетинской обрядности, так и шире эпического творчества и обрядности народов индоевропейского круга и в типологическом или другом планах эпического творчества и обрядности народов мира. Успешно провести сравнительное исследование позволило то, что мы обратились к одним из первых записей нартовского эпоса осетин учениками и последователями В. Ф. Миллера братьями Джантемиром и Гацыром Шанаевыми. В перспективе целесообразно рассмотреть обрядовый контекст шире, в частности рассмотреть обряд «Цоппай» по поводу удара молнии в дерево, что даст полную картину функционирования нартовских сказаний осетин в поле всей духовной культуры осетин. Наблюдаемое сходство в структуре обряда «Цоппай» и сюжете сказания о смерти Батраза, выраженное в использовании числа 4 и его кратных (числовой символизм), а также связь обряда «Цоппай» с Громовержцем Елия/Уацилла, в сочетании с «грозовой» природой Батраза (по Ж. Дюмезилю) и его уподоблением молнии, позволяют выдвинуть следующую гипотезу: Цоппай, Елия и Уацилла – это различные имена одного и того же Громовержца, почитавшегося предками осетин (скифо-сармато-аланами) и современными осетинами в разные исторические периоды.

Ключевые слова: индоевропейская мифология; осетины; нартовский эпос; Батраз; сакральный центр; обряд; четырехугольность

Для цитирования: Сокаева Д. В. Соотношение сюжетов нартовского эпоса о Батразе и осетинской обрядности в ретроспективе. *Эпосоведение*. 2025;2(38):5–15. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-5-15>

Original article

The relationship between the plots of the Nart epic about Batraz and Ossetian rituality in retrospective

Diana V. Sokaeva

V. I. Abayev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies of Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Vladikavkaz, Russia

e-mail: soigsi@mail.ru

Abstract. The problem of the relationship between myth and ritual is the vector of research which this article follows. The purpose of the article is to show the isomorphism and invariance of the basic ideological scheme of the relations “sky – man – earth” realized in them through the analysis of the Nart legends of the Ossetians and

the death of the hero Batraz, and the structure and analysis of the Ossetian rite “Tsoppai” (its variety associated with a lightning strike on a person/tree). The methods used in the article are structural-semantic and comparative-historical. A comparison of specific texts of the Nart epic of the Ossetians and the Ossetian rite “Tsoppai” of the above-mentioned variety in the aspect we have chosen is carried out for the first time. The results of the study can be applied in the analysis of both the Nart epic of the Ossetians and Ossetian rituals, and more broadly the epic creativity and rituals of the peoples of the Indo-European circle and in the typological or other plans of the epic creativity and rituals of the peoples of the world. The comparative study was successfully carried out due to the fact that we turned to some of the first records of the Nart epic of the Ossetians by the students and followers of V.F. Miller, the brothers Dzhantemir and Gatsyr Shanaev. In the future, it is advisable to consider the ritual context more broadly, in particular to consider the “Tsoppai” ritual regarding the lightning strike on a tree, which will give a complete picture of the functioning of the Nart legends of the Ossetians in the field of the entire spiritual culture of the Ossetians. The observed similarity in the structure of the “Tsoppai” rite and the plot of the legend about the death of Batraz, expressed in the use of the number 4 and its multiples (numerical symbolism), as well as the connection of the “Tsoppai” rite with the Thunderer Elijah/Uatsilla, in combination with the “thunderous” nature of Batraz (according to J. Dumézil) and his likeness to lightning, allow us to put forward the following hypothesis: Tsoppai, Elijah and Uatsilla are different names of the same Thunderer, revered by the ancestors of the Ossetians (Scythian-Sarmatian-Alans) and modern Ossetians in different historical periods.

Keywords: Indo-European mythology; Ossetians; Nart epic; Batraz; sacred center; ritual; quadrangularity

For citation: Sokaeva, D. V. The relationship between the plots of the Nart epic about Batraz and Ossetian rituality in retrospective. *Epic studies*. 2025;2(38):5–15 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-5-15>

Введение

Образ Батраза нартского эпоса осетин привлекал и привлекает многих гуманитариев-исследователей, как собственно фольклористов, так и религиоведов, этнографов, археологов и т. д. семантической наполненностью различных архаических/архетипических смыслов. Являясь одной из мировоззренческих доминант, олицетворяющей собой линию поведения борца со всеми и вся, образ Батраза не потерял глубинную связь со своим мифологическим прошлым, более того, именно это прошлое обусловило развитие образа на многие годы вперед. Несомненно, герои нартского эпоса осетин, в частности, Батраз, коррелируют с актуальной осетинской обрядностью, анализ этих фольклорно-этнографических связей является целью данной статьи. Но также в формате реконструкции исследователи нашли параллели эпических сюжетов и мотивов, в которых фигурирует Батраз, со скифо-сармато-аланскими обрядами. Так, в книге «Скифы и нарты», которая, в свою очередь, является сокращенным вариантом исследования Ж. Дюмезиля «Romans de Scythie et d’alentour» («Романы о Скифии и ее окрестностях»), отмеченным выше параллелям посвящена глава «По следам скифского Ареса» [1, с. 13-71].

В статье «Нартский эпос осетин» В. И. Абаев в цикле «Хамыц и Батраз» выделяет ряд известных и менее известных сюжетов. К числу наиболее популярных относятся: Чудесное рождение Батраза из опухоли на спине отца; Закаливание Батраза в небесной кузнице; Спасение Батразом Урузмага; Увечье, нанесенное Батразом великану Алафу в нартской пляске; Сокрушение Батразом крепости Гур; История Батраза и чудесной нартской чаши Уацамонга; Нартский симд и женитьба Батраза; Победа Батраза в соревновании на звание лучшего среди нартов; Мсть Батраза за кровь отца; Борьба Батраза с небесными силами и его смерть.

Менее известные сюжеты включают: Расправу Батраза с необоримым великаном Мукарой, вторгшимся к нартам; Убийство Батразом кривого великана Афсарона; Спасение Батразом Сослана, попавшего в плен к бесам «каджам»; Поступление Батраза на службу к алдару и убийство последнего за оскорбление. Именно наиболее известные сюжеты отражают обрядовые/ культовые элементы и конкретные исторические события, связанные со скифо-сармато-

аланским периодом истории осетинского народа [2, с. 183]. В этой же статье В. И. Абаев рассуждает о времени сложения Батразовского цикла и заключает, что «он (Батразовский цикл – Д. С.) доносит до нас мотивы скифо-сарматского быта и иранской мифологии. С другой стороны, наличие в нем монгольских влияний позволяет датировать его окончательное оформление XIII–XIV вв. Между этими крайними датами: скифо-сарматской эпохой, с одной стороны, и монгольским периодом, с другой – продолжает ученый, – проходило, по-видимому, развитие не только Батразовского цикла, но всего вообще нартвовского эпоса» [2, с. 192]. Сравнение структуры сказаний «Месть Батрадз-алдара» и «Сказания о нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца Батразе», в которых главным героем является Батраз, со структурой разновидности осетинского обряда по поводу удара молнии в человека/дерево (другая разновидность обряда «Цоппай» – обряд вызывания дождя) «Цоппай» актуально и продуктивно. Изоморфность и инвариантность определенных мифологических смысловых схем сознания традиционного индивидуума, принадлежащего, в данном случае, к традиционному осетинскому обществу, обрядовая жизнь которого инициируется осетинскими мифолого-религиозными представлениями, доказывает органичность существования и сосуществования образов фольклора и обрядности как в случае Батраза и человека, пораженного молнией и обрядовых/ритуальных действий вокруг них. Образ Батраза также коррелирует семантически и структурно с другими образами осетинского фольклора через отношение к огню: образ осетинской волшебной сказки Фаныкгуыз и герой преданий, легенд, и героико-мифологических песен о Мзорты Мзоре, Куцыкты Куцыке и Сыне колдуньи (кълубадæг ус) [3; 4, с. 148-186].

Говоря о соотношении мифа и ритуала в данной статье, мы не углубляемся в дискуссию, что первично, а что вторично. Более того, мы убеждены, что именно такие точечные исследования конкретных текстовых вариантов с теми или иными структурами или структурными элементами обряда способны прояснить характер указанных выше отношений.

Обряд «Цоппай» – традиционный осетинский ритуал, совершаемый после удара молнии в человека или дерево. Этот обряд, связанный с почитанием Громовержца Уацилла, до сих пор актуален в осетинской культуре.

Четырехугольность фигурирует в описании Геродотом обычая поклонения богу войны Аресу и мечу как его олицетворению скифами и в обряде похорон царя. Скифское святилище Ареса интерпретируется как отражение индоевропейской модели мироздания (Мировая Гора/Дерево/Ось), воспроизводимой также в курганах-святилищах, обрядах, мифах и фольклоре. Анализ характеристик древних индоевропейских божеств войны позволяет говорить о выраженной связи между военными божествами (особенно громовержцами) и сферой плодородия в индоевропейской мифологии: эта тенденция прослеживается и на материале осетинской мифологии и фольклора. Батраз – художественное воплощение воинской ипостаси Громовержца Цоппай (того, которому посвящен обряд по поводу удара молнии в человека/дерева) и Елия, тогда как Уацилла – покровитель плодородия и урожая и с ним связана вторая разновидность обряда «Цоппай», посвященная вызыванию дождя.

Символизму четырехугольности посвящены исследования по мифологии разных народов мира. Как правило, понятие «четырехугольность» символизирует организованное горизонтальное пространство. Кроме того, указанный символизм прослеживается на материале археологии [5; 6].

Анализ нартвовских сказаний осетин о Батразе

Сказание «Месть Батрадз-алдара» (в 1871 г. зап. и коммент. Дж. Шанаев) [7, с. 32-35; 8, с. 286-288] имеет следующую повествовательную структуру: Осиротевший в раннем детстве Батраз-алдар, возмужав, предстал перед собранием нартвов, требуя ответа за смерть своего отца, Хамыца. Не получив удовлетворения, он поклялся отомстить за пролитую кровь. Первым делом он подверг нартвов испытанию, потребовав невозможного: изготовить для него повозку из редчайших пород дерева, запряженную серыми конями. Когда нартвы не смогли выполнить

эту задачу, он придумал новую: наполнить фамильный *цырык*¹ Хамыца пеплом от сожженного шелка. Собрав несметное количество шелка, нарты исполнили и это требование, но Батраз, разгневанный расточительством нарттов, развеял пепел ураганом. Тогда Батраз объявил, что готов пожертвовать собой ради нарттов, и повелел им построить огромную печь из извести и колючек, оснащенную мехами. Когда пламя взметнулось ввысь, он бросился в него, унося с собой *цырык* отца. Однако, к изумлению нарттов, Батраз выскочил из огня невредимым, заявив, что стал еще сильнее, превратившись из черного железа в булат. Он объяснил, что устал жить среди них и приказал доставить пушку Бората к холму игрищ, зарядить ее огромным количеством пороха и выстрелить им самим в крепость Уарыппа. Нарты исполнили и это условие. Выпущенный из пушки Батраз уничтожил бесчисленное множество чудовищ, а затем обратил свой гнев на самих нарттов. Он истреблял их мечом, пока не отомстил за смерть отца, Хамыца.

В «Сказании о нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца Батразе» (15. 08.1875 г. в с. Шанаево зап. и коммент. Г. Шанаева) говорится: Гордый нарт Хамыц, объезжая владения на белом коне, погнался за необычным зайцем, убил его, но заяц воскрес. В безумной погоне Хамыц доскакал до края земли и, в отчаянии, бросился в море, где исчез. Из морской пучины явился седой старец и узнал, что Хамыц преследует белого зайца. Старец открыл тайну: заяц – дочь морского владыки Донбеттыра, избравшая Хамыца женихом. Старик, слуга Донбеттыра дал Хамыцу месяц, чтобы вернуться за невестой. Хамыц созвал нарттов на свадьбу у моря. Слуга Донбеттыра провел их в подводное царство, а сам Донбеттыр предупредил: его дочь сможет жить на земле только в черепашьем панцире, который она будет снимать ночью. Хамыц согласился. Хитрый Сырдон, поддавшись любопытству, ночью пробрался в покои невесты Хамыца, чтобы увидеть её без черепашьего панциря. Когда девушка сняла панцирь, её красота озаорила дом светом. Сырдон схватил панцирь и сжёг его. Утром жена Хамыца, обнаружив пропажу панциря, заявила, что не может жить без него и уходит. Будучи беременной, она передала зародыш Хамыцу через нарост на его спине и исчезла в море. Когда созрел нарост, Сатана надрезала его, и родился мальчик. Не имея воды для омовения, Сатана побежала к источнику, но путь ей преградил дракон, менявший облик (собака, старик). Лишь удовлетворив его требования, она набрала воды и облила младенца – сына Хамыца, будущего нарта Батраза, который у мусульман известен как Хазрет-Али. Хамыц женился на нартской девице, но нартты, недовольные им, убили его, пригласив для этого Сайнаг-алдара. Сирота Батраз рос под опекой мачехи. Однажды, участвуя в охоте с семью сыновьями Бурафарныга, Батраз победил в соревновании по стрельбе. Бурафарныг оскорбил его, упомянув смерть отца. Узнав от мачехи правду об убийстве Хамыца нартами, Батраз затаил обиду. Он узнает от мачехи историю гибели своего отца, нарта Хамыца. Батраз готовится к мести Сайнаг-алдару за гибель отца. Верный конь Дур-Дур, служивший ещё его отцу, посоветовал Батразу обратиться за помощью к Сатане. Та, выслушав героя, предложила ему хитростью добыть чудесный меч цырых Сайнаг-алдара, творение бога оружия Сафа. Клинок этого меча был необыкновенным: на одной его стороне сияло солнце, а на другой – луна; если же ты взглянешь на сам клинок меча Сайнаг-алдара, то в нем отражается все, что происходит на белом свете: только от собственного меча может погибнуть Сайнаг-алдар. Все сказанное Батраз передает своей лошади Дур-Дур – она помогает своему хозяину избежать коварства Сайнаг-алдара. Батраз, жаждущий мести Сайнаг-алдару за смерть отца, по совету коня отца Дур-Дура обращается к Сатане. Она велит ему хитростью завладеть волшебным мечом Сайнаг-алдара, созданным богом оружия Сафа, способным отражать все происходящее в мире, и только он способен убить своего владельца. С помощью Дур-Дура Батраз обманом убивает Сайнаг-алдара его же мечом и приносит домой правую руку врага. Мачеха, удостоверившись, что Сайнаг-алдар умер, решает мстить Батразу, но терпит неудачу. Батраз не только сам стремился к выполнению задач, но и требовал того же от других нарттов, четко формулируя

¹ Семантика данного слова до сих пор не прояснена, в этом издании оно переводится как «сапог».

свои поручения: наполнить цырыхъы его отца шелковым пеплом; возвести здание, установив четыре столба и четыре перекладины толщиной не менее четырех пядей каждая. При этом один столб должен быть из залдерава, а остальные три – из ехсдерава. Нарты выполнили это задание, но Батраз превращает себя в ветер и своим дуновением уносит весь пепел. И второй раз он развеивает пепел, и третий... весь шелк закончился у нартов. Деревья породы *залдерава* и *ехсдерава* они тоже не добыли. Батраз довел нартов до полного истощения, их осталось мало. Тогда Батраз приказал заготовить для него сто возов древесного угля, достать двадцать четыре пары кузнечных мехов и построить огромную кузницу с горном. Когда огонь сильно разгорелся, он бросился в огонь, закалился лучше стали и заставил нартов бросить его в море: море кипело и бушевало – из моря он выходит стальным человеком. Батраз жестоко мстит нартам: убивает мечом Дзус-хъара, а конь Дур-Дур их съедает. Он заставляет их зарядить пушку собой вместо ядра и разрушает крепость Уарп-алдара, который после этого становится союзником нартов. Но Батраз не останавливается, его месть становится еще более жестокой, нарты гибнут от меча, от холода, который он на них наводит, от неурожаев. Разгневанный Хуыцау (Бог) лишил Батраза бессмертия, обрекая его на мучительную смерть от болезней, распространяющих заразу среди нартов. Батраз объявил, что умрет лишь после того, как его меч Дзус-хъара будет брошен в море. Нарты, собрав последние силы, с помощью множества животных доставили меч к морю и бросили его туда [8, с. 301-314; 9, с. 1-9].

В рассмотренных сказаниях прослеживается символический ряд смыслов: герой Батраз, избранник Неба (воплощение древнего громовержца), – огонь/молния – четырехугольное сооружение. Первое «закаливание» Батраза состоится непосредственно после его появления на свет: нартовская героиня Сатана окунает «огненного» младенца в воду, которую занял дракон-оборотень. Поэтому ситуация «огонь, разожженный в четырехугольной постройке/ раскаливание Батраза в этом огне/ остывание Батраза в море – это вторая закалка нартовского героя. В рассмотренных текстах нет эпизода закалки Курдалагоном новорожденного Батраза, какие есть в некоторых других нартовских сказаниях.

В нартовском сказании «Как Сосырыко женился на дочери Солнца и как он умер» также проявлена мифологическая четырехугольность, а именно, невеста Сослана назначает за себя выкуп, который состоит из трех сотен диких зверей, одна сотня которых – олени, другая – горные туры, остальная сотня – разные породы диких животных; а также среди поля черный железный замок, а на всех четырех углах замка – листья чудесного дерева Аза [8, с. 177].

Обряд «Цоппай»

Есть две разновидности обряда «Цоппай» в осетинской обрядности: «Цоппай» – древний осетинский обряд по поводу удара молнии. Центром такого сакрального пространства каждый раз становится человек или дерево, в которое ударила молния. Обряд «Цоппай» является ярким примером того, как окказиональная причина, в данном случае, природная (молния) организует сакральное пространство реального мира. Рассматриваемая обрядность с различной долей интерпретации отражается в различных жанрах осетинского фольклора: нартовском эпосе, устных рассказах и др.

В. И. Абаев в своем «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» дает подробное объяснение значений слова «цоппай» («соррај») как «обрядовая пляска и пение вокруг пораженного громом; припев, повторяемый при совершении этого обряда; также обрядовое хождение по аулам во время засухи». В переносном значении «цоппай кæнын» («соррај кæнун») означает «шататься туда-сюда». Также он указывает на то, что «обряд, с которым связан термин «цоппай» («соррај»), и самое это слово являются достоянием всего западнокавказского этнографического мира» [10, с. 314]. Интересный пример числового символизма можно найти в абхазском этнографическом материале, который автор приводит, ссылаясь на Н. Ф. Дубровина, который, в свою очередь, пишет, что глубокая вера в силу Афы (Громовержца) определяла особые ритуалы погребения тех, кто погиб от его гнева. Абхазцы верили, что плач родственников

может разгневать Афу и навлечь его молнию на всех присутствующих. Поэтому, сразу после трагедии, семья собирала всю деревню, независимо от пола, и возводила высокую вышку на четырех столбах. Тело убитого громом помещали в гроб и поднимали на эту платформу, где оно оставалось до полного разложения, пока не оставались лишь кости. Только после этого гроб с останками предавали земле и совершали поминки [11, с. 27].

В. И. Абаев не рассматривает этимологию слова «цоппай»: «Однако вопрос о том, какого оно происхождения и что оно собственно означает, остается пока открытым» [10, с. 316]. Эту лауну восполняет Ю. А. Дзиццойты, предлагая связь с древнеиндийским «ṣorati» (двигается, шевелится) [12, с. 92-93; 13, с. 173-178].

В результате ономастической христианизации – явления, распространенного во многих культурах и языках, когда древнее сакральное существо получает христианское имя, сохраняя при этом свои функции и сущность, – древний громовержец предков осетин, предположительно Цоппай, со временем стал известен как Уацилла (Уац + илла). В этом имени отчетливо прослеживается связь с православным пророком Илией. Символическая смысловая цепочка «отмеченный Небом герой (бывшее грозное божество) – огонь/молния – четырехугольная постройка» проявлена в обряде «Цоппай», а именно, в упоминании в описаниях обряда четырехугольного пространства (склепа) или кратного четырем обрядового действия, описанного А. О. Штедером.

В своем «Дневнике путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году» А. О. Штедер описывает религиозные верования осетин. Он отмечает, что они (осетины – Д. С.) считают себя христианами и знакомы с некоторыми христианскими обычаями, такими как соблюдение Великого поста и почитание святых Георгия и Ильи. Однако, по мнению Штедера, их вера тесно переплетена с суевериями. Возвращаясь в Кубати, Штедер стал свидетелем одного из таких проявлений. Сильная гроза, характерная для предгорий, заставила работавших в поле женщин искать укрытие в селении. В пятидесяти шагах от палатки Штедера молния убила молодую женщину. Реакция на случившееся поразила путешественника, так как женщины, находившиеся рядом с телом убитой, вместо того, чтобы выражать печаль и горе, издали радостный крик и начали танцевать вокруг погибшей. Затем к ним присоединились все полевые работники и жители селения, образовав танцующий круг, несмотря на продолжающуюся грозу. Они непрерывно повторяли фразу: «О Елаи! Ельдаар чоппей». Затем к убитой подошел юноша, переживший удар молнии. В состоянии экстаза он объявил собравшимся, что видит убитую у Ильи. А. О. Штедер продолжает: «Самым значительным был приказ поддерживать огонь в течение 8 дней около трупа и воздержание от всяких работ и ремесел. Были собраны подарки, убитая была положена в гроб и выставлена в течение 8 дней на подмостках. На восьмой день ее положили в новую арбу (телегу), которую должны были везти пара быков с белыми пятнами <...> Гроб был поставлен, наконец, на телегу, запряженную быками, и им позволили идти, куда они хотели; где ни сами остановятся, и должна была быть похоронена убитая» [14, с. 54-56]. Пожалуй, это самое подробное с точки зрения отражения определенных деталей описание обряда «Цоппай», которое позволяет нам сопоставить его с эпизодом из нартских сказаний о Батразе.

Нартовский эпос осетин и обряд «Цоппай» сосуществовали в одном семантическом поле и, несомненно, сказители пользовались и материалом обрядности в том числе. То есть, являясь реализацией одной и той же мировоззренческой схемы «небо-человек-земля», нартские сказания и обряд и в синхронном плане семантически поддерживали друг друга.

Более поздние описания данного обряда акцентируют свое внимание на других деталях, нежели особая постройка для похоронного обряда по случаю убийства человека молнией. В устном рассказе К. Алдатова, записанном в 1998 г. в селении Гизель В. Газдановой, О. Джанаевой и автором данной статьи, особое внимание уделяется железной части косы, в которую ударила молния. Именно это стало причиной пожара, уничтожившего постройку и приведшего к гибели

человека. В повествовании подчеркивается связь Громовержца/Уацилла с железом: «Вон там был сторожем Дигуров Габола. Начался дождь, у него там была сторожка, он был сторожем, и на крышу сторожки он закинул косу. А верхний (Уацилла – Д. С.), он связан с железом. И когда, гроыхая, приблизился Тбау Уацилла, он туда “рапп”, – и сторожка загорелась. В ней сторож сгорел дотла. Люди кричали: «Караул, караул!». Мы, пацаны, тоже были поражены. На этом месте исполняют «Цоппай»: и мужчины, и женщины, держась друг за друга, таким образом исполняют «Цоппай»... На месте, куда ударила молния, сооружают постройку, там строят каменный склеп»².

На сегодняшний день нами зафиксированы повествования об обрядах «Цоппай», которые рассказчики либо наблюдали со стороны, либо были их участниками. Рассказ жительницы с. Гизель (Исп. Базоева-Накусова Тамара, 05.04.06 в доме Базоевых в с. Гизель, зап. Накусова Н.) [15, с. 119-120], откуда происходит и предыдущий рассказчик повествует о том, что когда рассказчица была молодой, в селе жил Дигуров Габола, он работал бригадиром, и однажды в поле его ударила молния: он сгорел дотла. Его сразу же понесли на кладбище; женщины и мужчины исполняли обряд «Цоппай» босиком при этом произносили слова: «Цоппай, цоппай, табу (выражение почтения) Уацилла, убереги нас от твоего недоброго отношения». Его не получилось похоронить в земле, т. к. только решали его нести на кладбище, он загорался снова, и так повторилось три раза. Решили оставить его на том месте удара молнии. С тех пор у фамилии Дигуровых этот праздник считается очень важным. Дигурову Габолу соорудили склеп, а праздник называют «Праздником небесного удара Уацилла».

Мифотворчество вокруг обряда «Цоппай» развивается, адаптируясь к обстоятельствам каждого конкретного случая: удара молнии или гибели человека. В случае трехкратного поражения молнией, считается, что само небо, в лице Уациллы, предписывает похоронить погибшего на месте трагедии. Таким образом, соблюдается традиция наземного захоронения жертвы молнии, а сам факт удара молнии (или убийства молнией) становится поводом для празднования обряда во времени. Эпизод сожжения Батраза в костре в четырехугольной постройке и обрядовая ситуация «Цоппай», которая предполагает на месте сожжения/убийства молнией реального человека возведение четырехугольной постройки, функционально и семантически совпадают.

Четырехугольная конструкция в обрядах скифов

Четырехугольность фигурирует в описании Геродотом обычая поклонения богу войны Аресу и мечу как его олицетворению скифами: «В каждой скифской области, по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в три стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка; три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтора воза хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже еще больше, чем прочим богам» [16, с. 62].

Также в скифском обряде по случаю смерти царя исполняется обряд, в котором повторяется символизм четырехугольного пространства: «Когда у скифов умирает царь, то там вырывают большую четырехугольную яму. Приготовив яму, тело поднимают на телегу, покрывают воском; потом разрезают желудок покойного; затем очищают его и наполняют толченым кипером, благовониями и семенами селеirea и аниса. Потом желудок снова зашивают и везут на телеге к другому племени. Жители каждой области, куда привозят тело царя, при этом поступают так же, как и царские скифы» [16, с. 204].

Как отмечает А. А. Туаллагов, культ меча существовал не только у скифов, но и у савроматов, сарматов и алан, но в отличие от скифов они не сооружают для него святилища, а втыкают

² Личный архив автора статьи.

непосредственно в землю [17, с. 96]. Скифское святилище Ареса трактуется исследователем как дериват индоевропейских представлений о Мировой Горе=Мировом дереве=Мировой Оси. Именно эта архетипическая модель мироздания с сакральным центром воспроизводится во множестве сакральных сооружений: курганы-святилища, обрядность, мифология, фольклор [17, с. 97-128].

Сравнительный анализ характеристик древних индоевропейских божеств войны, которые одновременно являются божествами процветания, плодородия, урожая и богатства – ведический Индра, исландский Тор, кельтский Таранис, славянские Перун и Яровит – выявляет очевидную связь военных божеств (громовержцев) с плодородием [18, с. 173]. Поэтому закономерно то, что сюжетные ситуации в сказаниях о нарттовском Батразе, а именно, момент его закалки (один из вариантов) изоморфен структуре обряда «Цоппай», похорон по поводу гибели человека от руки Елия/Уацилла, покровителя плодородия.

Громовержец алан-осетин, судя по дошедшим до нас источникам, обозначался тремя названиями: Цоппай, Елия, Уацилла; четвертое, художественное воплощение Громовержца, – Батраз («грозовое божество» по Ж. Дюмезилю). На данный момент осетины не помнят, что Цоппай это имя Громовержца, но так называется обряд (две разновидности: по поводу удара молнии и обряд вызывания дождя) и круговой танец, который исполняется во время обозначенного обряда.

Исследователь осетинского языка и фольклора К. Е. Гагкаев разделяет нашу точку зрения, полагая, что название обряда «Цоппай» происходит от имени сакрального персонажа, которому он посвящен. Гагкаев указывает на «тройное обозначение этого верховного божества»: Цоппай, Елия, Уацилла³. И, как уже говорилось выше, древнего Громовержца так называли не только осетины. Аналогичный обряд, помимо абхазов, встречается также и у других народов Северного Кавказа, таких как балкарцы, карачаевцы и кабардинцы. В своей статье болгарская исследовательница Р. Г. Нейкова цитирует слова, звучавшие во время обрядового танца «Шыбле удж», который моздокские кабардинцы исполняли вокруг погибшего от удара молнии. Этот круговой танец сопровождался обращением к грозной, всемогущей силе, поразившей Фатиму, к Ела-Цопаю. В тексте слышится восхваление: «Не знающий равных, заставивший вздрогнуть детей, посылающий обильный урожай проса, сокрушивший большое дерево, разворотивший дороги края, заставивший течь молоко у коровы Ела-Цопаю...» (Исп. сестры: Т. В. Цикишева (солистка), род. 1901 г.; К. В. Ляпина (подпевка), род. 1913 г., зап. в 1968 г. на х. Соколов (Курский район, Ставропольский край) З. П. Кардангушев) [19, с. 44].

В осетинской (дигорской) традиции проводится различие между двумя сакральными персонажами: собственно Елия-Громовержцем, образ которого отражен в этимологической легенде «Елияй фурт (Сын Елия)»⁴, и Хуари-Уацелиа/Уацилла, покровителем урожая и плодородия. Важность этого функционального и семантического разделения подчеркивает Т. А. Хамицаева, отмечая, что в дигорской обрядности каждому из них соответствовали определенные функции, а именно, когда хозяин дома с треугольным пирогом (сафсат) в одной руке, с чашей пива в другой, над накрытым праздничным столом, произносил молитвословие, в котором обращался к Богу (Хуыцау), затем, прося хороший урожай, к покровителю урожая Уацилла, Богу-Громовержцу Елия и к духу-покровителю злаковых растений Хуарелдару [20, с. 185-186].

Между тем, широко распространено мнение среди исследователей и рассказчиков, что Елия и Уацилла представляют собой вариации одного и того же сакрального образа (Гатиев Б. [21, с. 29]; Миллер В. Ф. [22, с. 424-426], Абаев В. И. [10, с. 314-316], Дзагуров Г. [23, с. 538],

³ Гагкаев К.Е. Сущность религии осетин. История, пережитки. Научный архив СОИГСИ. Фонд. К. Е. Гагкаева. Оп. 1. Д. 7. Л.121-122.

⁴ Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1905, 1909, 1910, 1911 и 1912 годов от Медоевых Сабе и Базже и др. Научный архив СОИГСИ. Фонд Г.А. Дзагурова. Оп. 1. Д. 1. Л. 122-123; Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1905, 1909, 1910, 1911 и 1912 годов от Медоевых Сабе и Базже и др. Научный архив СОИГСИ. Фонд Г.А. Дзагурова. Оп. 1. Д. 2. Л. 135-136. Записано Г. А. Дзагуровым со слов Сабе Медоева 05.04.1909 г. в с. Христиановском.

Уарзиати В. С. [24]). В обряде «Цоппай» в песне, которая законсервировала старую форму, имя Елия/Ела произносится вместе со словом «Цоппай», что является обращением к Громовержцу, в то время как в современных устных рассказах, в повествовании, говорится об Уацилла, когда имеется в виду распорядитель гроз, дождей и покровитель земледельцев. С Уацилла, покровителем плодородия и урожая, связана вторая разновидность обряда «Цоппай», посвященная вызыванию дождя.

Заключение

Изоморфность структуры обряда «Цоппай» и сюжетной ситуации сказания о смерти героя нартовского эпоса осетин Батраза еще раз доказывает общий для всей мировоззренческой системы осетин и индоевропейской мифологии в целом принцип семантической и символической схемы связи Неба/Громовержца и Земли по вертикали через человека/героя нартовского эпоса. Кроме того, на материале обрядовой поэзии, нартовского эпоса и мифолого-религиозных представлений осетин как комплекса ритуальных слов/действий, совершаемых в определенных сакральных точках реального пространства – святилищах/святилищ или в другом пространстве, которое на время праздника-моления становится сакральным, ясно видна эволюция образа осетинского Громовержца «Цоппай – Елия – Уацилла». Рассматриваемая обрядность с различной долей интерпретации отражается в различных жанрах осетинского фольклора: нартовском эпосе, повествованиях разного вида, песенных жанрах и др. Мы солидарны с В. И. Абаевым [2, с. 183] в том, что в отличие от Сослана, Батраз в большей степени воплощает собой мифологический архетип, в котором ощущается неукротимая энергия, словно он – вместилище для первозданных космических сил. Вся его жизнь, от чудесного рождения до героических подвигов и трагической гибели, отмечена печатью сверхъестественного. Финальная схватка Батраза с небесными силами ставит его в один ряд с титанами-бунтарями: греческим Прометеем или кавказским Амираном. В дальнейшем целесообразно, на наш взгляд, рассмотреть сакральный персонаж Цоппай в традициях народов Северного Кавказа шире, а также привлечь для сравнения фольклорно-этнографический материал обряда «Цоппай» по поводу удара молнии в дерево и разновидность обряда «Цоппай», посвященную вызыванию дождя.

Литература

1. Дюмезиль Ж. *Скифы и нарты*. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы; 1990:229.
2. Абаев В.И. *Избранные труды. Т. I. Религия. Фольклор. Литература*. Владикавказ: Изд-во «Ир»; 1990:630.
3. Сокаева Д.В. Контекстуальная функция образа Фаныкгуыза в осетинской волшебной сказке. *Известия СОИГСИ*. 2022;85(46):169–176. <https://doi.org/10.46698/VNC.2022.85.46.015>.
4. Сокаева Д.В. *Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин*. Москва: Наука; 2021:431 (на осетинском и рус. яз.).
5. Дашковский П.К., Культиякова Д.В. Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху. В кн.: Дашковский П.К. (ред.) *Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе*. Вып. 1. Барнаул: Азбука; 2007;(1):24–44.
6. Пикалов Д.В. Зороастризм и храмовая архитектура скифов Северного Кавказа. *Гуманитарные и юридические исследования*. 2015;(2):17–23.
7. Шанаев Дж. Нартовские сказания. *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. V. Отд. II. Тифлис; 1871:2–37.
8. Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 1–3. Т. II. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы; 1990–1991:492.
9. Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах. *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. IX. Отд. II. Тифлис; 1876:1–64.
10. Абаев В.И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I*. Москва–Ленинград: Изд-во Академии наук СССР; 1958:655.

11. Дубровин Н.Ф. *История войны и владычества русских на Кавказе*. В 8 томах. Т. I. Санкт-Петербург: Типография Департамента уделов; 1871:451.
12. Дзиццойты Ю. Ирон æвзаджы æварæнтай (Из сокровищницы осетинского языка). *Фидиухæг (Глашатай)*. 1989; (9):92–93 (на осетинском яз.).
13. Дзиццойты Ю.А. *Нартовский эпос и Амираниани*. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение; 2003:223.
14. Штедер А.О. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году. В кн.: Калоев Б.А. (ред.). *Осетины глазами русских и иностранных путешественников*. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство; 1967:27–70.
15. Сокаева Д.В. *Культовая основа осетинского фольклора: экспериментальное исследование на материале несказочной прозы*. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А; 2014:168.
16. Геродот. *История*. В 9 книгах. Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Ленинград: Наука; 1972:604.
17. Туаллагов А.А. *Меч и фандыр. Артуриана и Нартовский эпос осетин*. Владикавказ: Ир; 2011:271.
18. Пикалов Д.В., Клопихина В.С. Боги плодородия и войны у ираноязычных кочевников Юга России. *KANT*. 2020;36(3):171–175.
19. Нейкова Р.Г. Калуж и Чопа/Цоппай. Балкано-кавказские параллели. *Известия СОИГСИ*. 2017;62(23):21–45.
20. Хамицаева Т. А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла. В кн.: Хамицаева Т.А. (ред.). *Вопросы осетинской литературы и фольклора*. Орджоникидзе: СОНИИ; 1988:182–197.
21. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин. *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. IX. Тифлис: Типография главного управления наместника кавказского, Отд. III.; 1876:1–83.
22. Миллер В.Ф. *Осетинские этюды*. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований; 1992:713 (на осетинском и рус. яз.).
23. Дзагуров Г.А. (ред.) *Осетинские народные сказки*. Москва: Наука; 1973:598.
24. Уарзиати В.С. *Праздничный мир осетин*. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований; 1995:232 (на осетинском и рус. яз.).

References

1. Dumezil J. *Scythians and Narts*. Moscow: Nauka Publ. Main Editorial Board of Eastern Literature; 1990:229 (in Russian).
2. Abaev VI. *Selected Works. Vol. I, Religion. Folklore. Literature*. Vladikavkaz: Ir Publ.; 1990:630 (in Russian).
3. Sokaeva DV. Contextual function of the image of Fanykguyz in the Ossetian fairy tale. *Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies*. 2022;85(46):169–176 (in Russian and Ossetian). <https://doi.org/10.46698/VNC.2022.85.46.015>.
4. Sokaeva DV. *Sacred characters and symbols of Ossetian folklore prose*. Moscow: Nauka; 2021:431 (in Russian and Ossetian).
5. Dashkovsky PK., Kulyakova DV. The influence of the Iranian religious complex on the worldview of the population of Southern Siberia and Central Asia in the Scythian era. *Peoples and religions of Eurasia*. 2007;(1):24–44 (in Russian).
6. Pikalov DV. Zoroastrianism and temple architecture of the Scythians of the North Caucasus. *Humanitarian and legal studies*. 2015;(2):17–23 (in Russian).
7. Shanaev J. Nart tales. *Collection of information about the Caucasian highlanders*. Issue V, Tiflis: Printing house of the main administration of the viceroy of the Caucasus. Dep. II. 1871:2–37 (in Russian).
8. Narty. Ossetian heroic epic. Book 1-3. Moscow: Nauka. Main editorial office of oriental literature, 1990–1991. Vol. 2:492 (in Russian).
9. Shanaev G. From the Ossetian tales about the Narts. *Collection of information about the Caucasian highlanders*. Issue IX, Tiflis: Printing house of the main administration of the viceroy of the Caucasus, Dep. 2. 1876:1–64 (in Russian).
10. Abaev VI. *Historical and etymological dictionary of the Ossetian language*. Moscow, Leningrad: Publ. House of the USSR Academy of Sciences, T. 1. 1958: 655 (in different languages of the world).

11. Dubrovin NF. *History of the war and rule of Russians in the Caucasus*. In eight volumes. St. Petersburg: Printing House of the Department of Appanages. 1871. 1. 2:27 (in Russian).
12. Dzitsoty Yu. From the treasury of the Ossetian language. *Crier*. 1989;(9):92–93 (in Ossetian).
13. Dzitszoity YuA. *Nart epic and Amiraniani*. Tskhinvali: Printing Production Association; 2003:223 (in Russian).
14. Shteder AO. Journal of a journey from the border fortress of Mozdok to the interior of the Caucasus, Undertaken in 1781. In: Kaloev B.A. (ed.). *Ossetians through the Eyes of Russian and Foreign Travelers*. Ordzhonikidze: North Ossetian Book Publio House; 1967:27–70 (in Russian).
15. Sokaeva DV. *The cult basis of Ossetian folklore: an experimental study based on non-fairytale prose*. Vladikavkaz; 2014:168 (in Russian).
16. Herodotus. *History*. In 9 Books. Translated and annotated by G.A. Stratanovsky. Leningrad; 1972:604 (in Russian).
17. Tuallagov AA. *Sword and Fandyr. Arthuriana and Nart Epic of the Ossetians*. Vladikavkaz: Ir; 2011:271 (in Russian).
18. Pikalov DV, Klopikhina VS. *Gods of Fertility and War among the Iranian-Speaking Nomads of Southern Russia*. KANT. 2020;36(3):171–175 (in Russian).
19. Neykova RG. Kalush and Chop/Tsoppai. Balkan-Caucasian Parallels. *Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies*. 2017;62(23):21–45 (in Russian).
20. Khamitsaeva TA. Calendar rites and ritual poetry of the Ossetians of the spring-summer cycle. In: Khamitsaeva TA. (ed.). *Issues of Ossetian literature and folklore*. Ordzhonikidze; 1988:182–197 (in Russian).
21. Gatiev B. *Superstitions and prejudices among the Ossetians*. Collection of information about the Caucasian highlanders. Issue 9, Tiflis: Printing house of the main administration of the Caucasian viceroy, Dep. 3. 1876:1–83 (in Russian).
22. Miller VF. *Ossetian sketches*. Vladikavkaz: North Ossetian Institute for Humanitarian Research; 1992:713 (in Russian and Ossetian).
23. Ossetian Folk Tales. Text Recording, Translation, Preface, and Notes by G. A. Dzagurova. Moscow: 1973:598 (in Russian).
24. Uarziati VS. *The Festive World of the Ossetians*. Vladikavkaz: North Ossetian Institute for Humanitarian Research; 1995:232 (in Russian and Ossetian).

Об авторе

Сокаева Диана Вайнеровна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора и литературы ФГБУН «Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований ВНИЦ РАН», ORCID: 0000-0001-6224-1801, Researcher ID:L-4807-2017, SPIN:7447-0197, e-mail: soigsi@mail.ru.

About the author

Diana V. Sokaeva, Doctor Sci. (Philology), Leading Researcher of the Folklore and Literature Studies Department at the North Ossetia Institute for Humanities and sociological of Vladikavkaz Scientific Center of Russian Academy of Sciences, ORCID: 0000-0001-6224-1801, Researcher ID:L-4807-2017, SPIN:7447-0197, e-mail: soigsi@mail.ru.

Конфликт интересов/Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию 26.05.2025 / Submitted 26.05.2025

Принята к публикации 16.06.2025 / Accepted 16.06.2025