

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. АРХЕОЛОГИЯ

ОБРАЗ БАРАНА В ПРИКЛАДНОМ ИСКУССТВЕ КОБАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОГО КАВКАЗА

Г. Н. Вольная
Ф. Т. Найфонова

Образ барана нес высокую и сложную семантическую нагрузку. Этот полисемантический образ был широко распространен в культуре населения Центрального Кавказа с эпохи бронзы и до сих пор бытует в традиционной материальной и духовной культуре осетин. Семантика образа барана с течением времени претерпела изменения. В кобанской культуре наиболее ранние образы связаны с идеей крылатого барана (фарна). Эта традиция фиксируется в дальнейшем в этнографических параллелях. В осетинском нартовском эпосе стадо баранов является показателем богатства, меновым товаром. В осетинских волшебных сказках баран также фигурирует как жертвенное животное и как медиатор, способный перемещать героя в разные миры и определять его судьбу. В осетинской этнографической традиции баран функционирует в основном в культах плодородия и грозного божества. В традиционной культуре осетин особо почитались отдельные части туши животного. Изображения головы барана распространены в прикладном искусстве кобанской культуры и часто замещают образ всего животного. Известны изображения нескольких бараньих голов, развернутых в разные стороны и таким образом маркирующих пространство. Во многих фигурных композициях изображения баранов кратны трем, что находит отражение в осетинской культовой традиции. Встречаются и сдвоенные фигуры баранов. Известны изображения как одиночной редуцированной головы барана, так и композиции из горизонтальных и вертикальных рядов. Головы баранов, как правило, бывают объемными, а туловище животного имитирует корпус предмета, часто с нанесенным на него орнаментом, имитирующими шерсть животного. В сарматский, аланский и средневековый период изображение барана в памятниках Центрального Кавказа подвергается стилизации. В мелкой бронзовой пластике изображений баранов в этот период встречается не так много. Стилизованные головы и рога баранов сохранились в орнаментальном искусстве осетин и используются для украшения женского свадебного костюма.

Ключевые слова: Кобанская культура, прикладное искусство, Центральный Кавказ, традиционная материальная и духовная культура, образ барана, стилизация

The image of a ram was loaded with high and complex semantic charge. This polysemantic image was widespread since the Bronze Age in the culture of the peoples of the Central Caucasus and is being present in the traditional material and spiritual culture of Ossetians so far. The semantics of the image of a ram has undergone certain changes over time. In the Koban culture the earliest images are associated with the idea of a winged ram (farn). This tradition has further ethnographic parallels. In the Ossetian Narts epos a flock of sheep serves as a wealth indicator and an exchange equivalent. In magic fairy tales a ram is a sacrificial animal, and a mediator providing the transition of the protagonist to different worlds and defining his destiny. In the Ossetian ethnography the ram

functions generally in cults of fertility and as a storm deity. In the Ossetian traditional culture some parts of an animal were esteemed. In Koban applied art a head of a ram often replaces an image of the whole animal. The heads of rams when looking in different directions mark space. In numerous cases the number of rams is multiple of three which is reflected in Ossetian traditions. Dual figures of rams have also been found. In the Koban culture there are images both of the single separate head of a ram, as well as compositions of horizontal and vertical rows of the heads of rams. The heads of rams are usually dimensional, while the figure of an animal is imitative. During the Sarmatian, Alan, and medieval periods the image of a ram in the monuments of Central Caucasus becomes stylized. In small bronze plasticity rams during this period become scarce. Images of the heads and horns of rams have been preserved in the ornamental arts, namely decorating an Ossetian wedding dress.

Keywords: Koban culture, decorative art, Central Caucasus, traditional material and spiritual culture, image of a ram, stylization.

Образ барана характерен для традиционной культуры населения Центрального Кавказа с глубокой древности. Впервые изображения барана появляются здесь в центральном варианте кобанской культуры в XII в. до н.э. С. Л. Дударев отмечает в кобанских памятниках Центрального Кавказа «большое количество статуэток баранов в сравнении с изображениями коров и быков. Это является одним из свидетельств того, что в эпоху поздней бронзы и начального этапа раннего железного века разведение мелкого рогатого скота играло в хозяйстве горных племен этого района значительную роль» [1, 12]. Б. В. Техов отмечает в памятниках кобанской культуры наличие большого количества булавок с изображением рогов барана, которые появились, по-видимому, в период, переходный от ранней бронзы к средней и существовали в течение всей эпохи бронзы. Автор публикует много привесок в виде бараньих голов, которые появляются во второй половине II тыс. до н.э. и бытуют до рубежа II тыс. до н.э. [2, 35-36, 58, рис. 37, 50]. Система отгонного скотоводства имела широкое развитие и у алан в средневековый период [3, 164-167].

Кавказ является одним из районов доместификации барана и в целом является местом, где больше всего сакральных коннотаций, связанных с овцами [4, 9-10].

В Осетии баран (осет. *фыс, фыр*) — одно из наиболее почитаемых животных. Разведение овец у осетин традиционно велось в рамках отгонно-пастбищной системы: летом баранту содержали на высокогорных пастбищах, а зимой перегоняли в предгор-

ные долины [5, 37-38]. В дальнейшем, по мере увеличения хозяйственного значения барана, формируется его культ, оказавшийся тесно переплетенным с культом плодородия [6, 119].

В осетинских сказках, которые, с определенной долей вероятности, можно рассматривать как источник по истории ранних этапов развития Центрального Кавказа, баран выступает как средство обмена или оплаты: «Ты просишь денег, а денег у меня нет. Если хочешь, я дам тебе за нее двух баранов» [7, 328].

В кобанской культуре встречается изображение разных видов и пород баранов. Баран (лат. *Ovis aries*) — парнокопытное животное семейства полорогих [8, 177]. По описанию А. Брема «...барана от других копытных животных отличают сильно закрученные в волюты рога, расположенные по сторонам от морды. Бараны отличаются от козлов присутствием слезных ямок, плоским лбом, угловатыми, почти трехгранными, спирально закрученными рогами с поперечными складками и отсутствием бороды. Дикий баран также проворен, резв, ловок, смел, умен и задорен; напротив, домашний представляет глуповатое создание, трусливо убегающее от последней шавки. Домашние бараны — кротки, миролюбивы и равнодушны даже к собственным детям, тогда как дикие отчаянно защищают своих детенышей от всякого врага. Дикие бараны легко приручаются и, размножаясь в неволе, скоро превращаются в настоящих домашних животных» [9, 280-281].

Визуальный образ барана в кобанском искусстве Центрального Кавказа встреча-

ется с XII по IV вв. до н.э. и представлен изображением копытного животного с рогами, закрученными в волюты и расположенными по сторонам от головы, изображаются как дикие бараны — архары, с длинными ногами, так и коротконогие одомашненные бараны (рис. 1-2). Это наиболее распространенный зооморфный образ в искусстве кобанской культуры. Встречаются изображения фигуры, голов, протом (передней части животных) и рогов баранов. До наших дней дошли только бронзовые предметы, хотя наверняка существовали изображения баранов и из органических материалов. Например, в традиционной осетинской культуре на новый год пекли обрядовые лепешки из муки в виде фигур людей, животных, в том числе и барана [10,42].

Образ барана в основном встречается на предметах мелкой бронзовой пластики, отлитых по восковой модели. Головы и фигурки баранов часто являлись элементами костюма. Их изображения помещали на навершиях булавок (рис. 2, 1-6), фибулах (рис. 1, 26; 2, 7), поясных пряжках (прямоугольных и подковообразных). Встречаются и поясные пряжки в виде голов баранов, часто в сочетании с другими животными (рис. 1, 4, 10, 18-19, 30-34; 2, 8, 10-12). Нередко изображения барана встречаются на предметах, связанных с культовыми церемониями, на наконечниках и навершиях штандартов или жезлов (рис. 2, 14-29), в виде привесок (рис. 1, 1-3, 5-17, 20-25, 27-28). Гораздо реже бараны изображаются на предметах вооружения: так, известны головы этих животных на обухе топоров (рис. 1, 29), навершиях кобанских кинжалов (рис. 2, 9, 13).

Наиболее ранними и распространенными в искусстве центрального варианта кобанской культуры являются подвески в виде головы барана (рис. 1, 1-3, 5-9). Изображение головы барана в XIII-XII вв. до н.э. встречаются на птицевидных подвесках из Верхней Рутхи и навершиях жезлов из Дигорского ущелья (рис. 1, 27-28). В течение продолжительного времени этот образ существовал на подвесках, видоиз-

меняясь в деталях. Эта категория предметов многочисленна и насчитывает более сотни экземпляров, что свидетельствует о большой популярности образа барана среди носителей кобанской культуры на Центральном Кавказе. Здесь было налажено массовое производство таких предметов. В памятниках Западного, Восточного и Центрального Закавказья эпохи поздней бронзы — раннего железа встречаются скульптурные головы баранов, выполненные в традициях кобанского искусства и являющиеся импортом с Центрального Кавказа.

Стилизованные изображения головы барана на булавках появились на Северном Кавказе еще в эпоху бронзы, в XIV-XII в. до н.э. Булавки встречаются в женских погребениях. Они использовались для закалывания верхней одежды. В основном это булавки с одиночной головой барана (5 экз.), но известны булавки с навершием в виде головы барана, на лбу которого помещен баран меньших размеров (рис. 2, б), а также булавки с двумя головами баранов, развернутых в противоположные стороны (рис. 2, 5).

На булавках встречаются и фигурки баранов (рис. 1, 1, 3). Две параллельно стоящие фигурки баранов известны на бронзовой булавке «павлинье перо» начала XIV — первой половины XII в. до н.э. Три фигурки баранов расположены рядом, бок о бок, на прямоугольной подставке навершия булавки, датированной X в. до н.э.

Объемные изображения голов баранов встречаются и на фибулах, также предназначенных для скрепления одежды (рис. 1, 7, 26).

В XII-IV вв. до н.э. на Центральном Кавказе массово представлены привески в виде одиночной головы барана с вертикальной петелькой (рис. 1, 1-3, 8, 9). В ряде случаев петля покрыта елочным орнаментом, имитирующим плетение. На лбу некоторых из этих животных имеется круглый налп, иногда с косым крестом под ним или внутри него.

В кобанском искусстве, помимо привесок в виде одиночной редуцированной го-

ловы барана, часто встречаются привески, изображающие несколько голов этого животного: две либо три, расположенные одна над другой (рис. 1, 6-7), две (рис. 1, 11-14) либо три (рис. 1, 20-25), развернутые в разные стороны, а также фигурки баранов, расположенные попарно (рис. 1, 15-16).

Голова барана в кобанском искусстве часто заменяет изображение всего животного по принципу *pars pro toto* (часть вместо целого). Возможно, бронзовые привески в виде головы барана имитировали жертвоприношения, поскольку баранам, приносимым в жертву, делали крестообразную метку на морде. Такая же метка встречается на некоторых кобанских привесках в виде бараньей головы (рис. 1, 2). Часто голова барана изображалась натуралистично, а туловище заменяли щиток пряжки или привески, дужка фибулы или обух топора.

Редуцированные головы баранов встречаются также на трапецевидных и треугольных поясных пряжках (VII-IV вв. до н.э.). Щиток пряжки заменял туловище животного, на нем помещался елочный, свастический орнамент, орнамент из кошечек, насечек, треугольников, волют, изображавших шерсть животного (рис. 1, 1, 17, 27-29; 2, 7, 8, 10-12) [11, 40].

В кобанском искусстве на подковообразных пряжках, наверхиях и наконечниках жезлов часто встречаются изображения голов баранов, число которых кратко трем (рис. 1, 20-25, 27, 28, 33; 2, 9). Для некоторых кобанских наверхий (ст. Казбек) характерны изображения трех голов баранов, расположенных по горизонтали, и трех по вертикали. Эта троичность встречается и в более поздний период. Например, на позднесредневековой могильной плите из с. Кугом 3 головы баранов расположены в три яруса по обеим сторонам от фигуры человека [12, 191].

Связь барана с числом три проявляется также в волшебных сказках и в этнографии. В осетинской народной сказке три бараньи туши используются в качестве жертвы для трех волков, охраняющих дерево с золотыми яблоками [13, 227]. Для традиционной культуры осетин многие элементы празд-

ничного и свадебного застолья также кратны трем: по три блюда на столе, в частности три пирога, достаточно часто фигурирующие в обрядах осетин, три рода Нартов, традиционная троичная система деления общества и т.д.

В кобанской культуре уже многочисленны привески в виде стилизованных фигурок баранов. Обычно встречаются одиночные и парные фигурки, расположенные рядом (рис. 1, 15-16). Для кобанской культуры характерны поясные пряжки, имитирующие фигурки баранов: изображается натуралистичная объемная голова и стилизованное туловище в виде треугольника, прямоугольника, полукольца (рис. 1, 11, 17-19, 26; 2, 8, 7, 10-12). Некоторые из этих предметов имеют отверстия в передней части, либо петли. В ряде случаев туловища баранов на подвесках стилизуются в треугольники, прямоугольники, ноги баранов — это углы, рога — цилиндрические отростки. В результате такой стилизации видовые характеристики баранов перестают читаться, и в археологической литературе такие фигурки стали называться «рогатыми» или «ушастыми птичками». В кобанской культуре встречаются одиночные привески такого типа, но гораздо реже. Во многих случаях на спине барана имеется изображение полос, возможно, имитирующих ремни, которыми связывали баранов (рис. 1, 15-17). На наш взгляд, такие привески могли являться заместителями реальных жертвенных животных.

В кобанском искусстве на предметах вооружения изображения баранов встречаются гораздо реже. Они известны на предметах из ст. Казбек: на наверхии кинжала, где головы баранов расположены в ряд, и на кинжале, где изображены головы двух хищников, направленные в противоположные стороны с фигурками сдвоенных баранов в пасти (рис. 2, 13). Головы баранов, помещенные одна над другой, встречаются на втулке и верхней части лезвия топора из Адайдонского могильника (рис. 1, 29).

Отдельные части тела барана до сих пор особо почитаются на осетинских культовых застольях. Устойчивыми и

обязательными элементами во время ритуально-престижной трапезы являются отварные голова — *сар*, шейная часть — *бæрзæй*, лопаточная часть — *уæн* или курдюк — *дымаг*. Эти почетные части непременно ставят на стол перед старшими, возглавляющими застолье. Эти части являются своеобразными символами, рассматриваемыми в аспекте троичной структуры. Исследования восточноиранских обществ, в частности древнего скифского и средневекового аланского, убедительно показали, что троичная структура соотносится с тремя основными социальными функциями: религиозно-жреческой, воинской и хозяйственной. Понятия голова/ум/жречество составляют одну парадигму, шея/сила/воины — вторую, а курдюк/изобилие/общинники (земледельцы) — третью. По мнению исследователей, эти мотивы воплощают древние воззрения индоиранцев о трех социальных структурах: жреческой, военной и хозяйственной [14, 146-147]. В этой связи становится ясным и сакральный смысл осетинской поговорки: «*Фыццаг — сары кад у, дыккаг — бæрзæйы кад, артыккаг — уæны кад*». — «Первая почесть — почесть головы, вторая — почесть шеи, третья — почесть лопатки».

Голова барана играла особую роль в традиционной культуре осетин. Голова животного — это почетная часть туши барана, которая предназначалась старейшинам. Известно, что в горной Осетии принято было в магических охранительных целях прикреплять к стенам домов голову либо череп барана с рогами [14, 142].

Имитация шерсти барана на многих изображениях этого животного показывает, что ей придавалось особое значение. Шерсть, шкура и одежда из нее является у многих народов символом благополучия, обильного урожая и плодородия в целом, заменяющим живые жертвенные существа [10, 201]. Шкура барана использовалась в культовых церемониях. В Северной Осетии использовался шест (*æвгъил*), на который навешивалась шкура жертвенного животного (барана или козла). Этот шест употре-

блялся в праздник громового божества — *Уацилла* [14, 144].

Определенное место в народных играх и культовой практике занимали бараньи альчики. Альчик (астрагал) — надкопытная кость молодого барана или другого животного, используемая для игры и гадания [15, 64]. В традиционной осетинской культуре, как и в культуре ряда скотоводческих народов (калмыков, монголов и др.), были известны гадание на бараньих альчиках и игра в альчики, дошедшие до наших дней.

Игра «Альчики» (осет. *Хъулаей хъазт*) предназначается для 2-3 человек и более. В альчики играли мужчины, но в основном юноши. Они становятся в круг, и каждый около своих ног бросает свой альчик, стараясь поставить его в положение *шах*. Каждая из четырех сторон альчика имеет свое название. *Шах* — извилистая боковая сторона, другая, противоположная ей, — *тау*. Пластом альчик может лечь выпуклой стороной вверх — *фыр*, либо противоположной ей — *цыг*. Когда альчик становится на свои рожки, это положение называется *хъен* или *хъин*, противоположное ему — *хъен* обратное. При подбрасывании альчика возможно шесть положений. Самым легким считается *цыг*, 2-е — *фыр*, 3-е — *тау*, 4-е — *шах*, 5-е — *хъен* на рожки и 6-е — *хъен* обратное. У осетин альчики были очень распространены [15, 65-66]. Эта игра сохранилась до настоящего времени во многих осетинских селах.

В нартовском эпосе упоминается сюжет, когда пастух, привязанный к столбу дома, вырвал из части бедра барана альчик, «...положил себе на лоб и с такой силой подбросил его, что полетел этот альчик в дом трех любимых Богом братьев. А они сидели в это время за ужином, и альчик упал возле них вогнутой стороной кверху. А когда пастух подбросил альчик, гумский юноша сказал Сослану: — Быть бы тебе столь правым, Сослан! Этот альчик послан вестником тревоги к хозяевам стад — к трем дружно живущим братьям» [16, 152-153]. Судя по описанию, альчик упал в позиции *цыг*, не самой выигрышной для героя.

Г. Ф. Турчанинов описывает альчики из Салтовского аланского катакомбного могильника (IX-X вв. до н.э.) в Харьковской области. В катакомбе № 4 (1948 г.) значительный интерес представляла находка астрагалов (бараньих косточек). Они были сложены пирамидой. На 14 астрагалах из 69 были какие-то буквоподобные знаки. Дукт письма в основном сиро-несторианский. Восемь астрагалов были просверлены то в одном, то в нескольких местах. По мнению Турчанинова, «осетинских слов, написанных на альчиках полностью, оказалось три. На альчике № 3 четко вырезано слово *иш*, равное совр. осет. ирон. *ис* в значении 'достаток'... На альчике № 7 начертано хорошо читаемое слово *ихъаура*, равное совр. осет. дигорскому слову со значением 'доблесть'... Дигорское слово *хъаура* 'доблесть' считается в осетинском заимствованным из тюркского языка. В иронском диалекте ему соответствует форма *хъару*. В тюркском *къару* означает 'сила'... На альчике № 12 начертано буквами сиро-несторианского письма осет. ирон. слово *æв* (*ы*) *д* — 'благополучный', 'невредимый'» [17, 115-117, табл. XVIII, I]. Автор приходит к выводу о том, что слова и меты на альчиках обозначали различные стороны человеческой личности и жизни. Альчики были игральными костями, и когда игроку выпадал альчик с тем или иным начертанным на нем словом, он считал это знаменем судьбы. Далее Турчанинов расшифровывает сокращенные слова и буквенные меты так: альчик № 1 ант (ирон. *æнт* [*ыст*], диг. *æнт* [*ыст*]) — 'удача', альчик № 2 нис (диг. *нис* [*ан*]) — 'цель', альчик № 4 ан (ирон. *æn* [*тыст*], диг. *æнт* [*тыст*]) — 'удача', альчик № 6 ин (ирон. *ин* [*æн*]) — 'могила', альчик № 8 н (*ы*||*и*) ш (диг. *н* (*и*) *с* [*ан*]) — 'цель', альчик № 10 з (диг. *з* [*ин*], ирон. *з* [*ын*]) — 'тягота', альчик № 11 н (диг. *н* [*ивæ*], ирон. *н* [*ыв*]) — 'счастье' [17, 115-117].

Скорее всего, альчики с надписями использовали для гадания

Известно культовое использование бараньих альчиков, связанное с молением о мужском потомстве. Альчики можно встретить и в молебнях, особенно жен-

ских, куда их клали как приношение, чтобы у женщины, обращавшейся к божеству, родился мальчик [15, 65]. О здоровом и красивом мальчике осетины говорили: *фыры хъулы хуызæн* — «похож на альчик барана» [6, 121].

Бараньи альчики часто встречаются в погребениях различных археологических культур Северного Кавказа и евразийских степей начиная с эпохи бронзы и заканчивая поздним средневековьем. Наборы альчиков встречаются в эпоху бронзы как в детских, так и во взрослых погребениях андроновской и срубной культур, а также предшествующих им памятников. Население этих культур обычно связывают с индоевропейской или индоиранской традициями. Исследователи Е. В. Куприянова, С. С. Марков, Р. А. Литвиненко, С. В. Сотникова полагают, что альчики в памятниках Среднего Поволжья и Южного Зауралья, Северского Донца, Донецкого Приазовья встречаются преимущественно в погребениях детей и подростков. На астрагалах находят следы заглаженности, изменения цвета поверхности, насечки, срезы, отверстия. С. С. Марков отмечает, что астрагалы со следами воздействия входили в состав обычных выкладок и не выделялись особым положением. Он предлагает несколько вариантов интерпретации этих находок: в качестве набора для игры в кости, как гадальные кости, как символы благополучия и как обереги. По мнению С. В. Сотниковой, проанализировавшей погребения эпохи бронзы с альчиками, альчики помещались в погребения детей уже с самого раннего возраста, но сначала как оберег и в определенной степени как забава. Альчики встречались в погребениях как мальчиков, так и девочек. Пол детей младшей возрастной группы с социальной и ритуальной точки зрения не имел значения. Альчики относились к особой детской сфере сакральности [18, 60, 67]. Альчики встречаются и в погребениях на территории Центрального Кавказа как в кобанский период (Тлийский, Кобанский, Адайдонский и др. могильники), так и в более позднее время, но специальных исследований по альчикам из погребений этого региона не проводилось.

В прошлом у осетин широкое распространение получило гадание по бараньей лопатке — *уæны фæрсын*. По форме костных выступов, просветов и темных пятен можно было судить о видах на урожай, природных явлениях и личном благополучии [10, 147].

Семантика образа барана сложна и многогранна. Образ барана, как и образ птицы, многие исследователи-иранисты и кавказоведы связывают с фарном. В связи с этим особый интерес представляет группа птицевидных привесок и наверший жезлов с головой/головами барана и птичьими крыльями. Эти предметы находят в области груди. В фондах Государственного исторического музея хранится 11 однотипных блях из могильников Дигорского ущелья (Фаскау — 9 экз., Верхняя Рутха — 2 экз.) (рис. 1, 28) [11, 36].

Один из основных символов дигорских привесок — это образ парящей птицы с головой барана. В Кобанском могильнике встречаются поясные пряжки с головой барана и крыльями (рис. 1, 30-32).

По мнению А. П. Мошинского, ключ к пониманию этой связи дают представления ираноязычных народов о фарне, который мог олицетворяться как в образе птицы, так и в образе барана. При анализе орнамента дигорских блях обращают на себя внимание спирали, вписанные друг в друга окружности, изображение колеса. Все они часто трактуются как астральные (обычно солярные) знаки [11, 41]. Лезвие топора из Адайдонского могильника с двумя головками баранов на обухе (рис. 1, 29) по форме напоминает крылья барана дигорских привесок (рис. 1, 28) и, возможно, также проецирует идею фарна. Интересно отметить, что у этих бараньих головок рога в большинстве случаев морфологически очень сходны с бытующими в тех же памятниках подвесками в полтора оборота, напоминающими рога барана [11, 40].

На многих бронзовых привесках в виде голов баранов часто изображается окружность, иногда с косым крестом внутри или снизу, которая может являться знаком фарна. Для сравнения можно предложить

описание невесты в осетинской обрядовой песне: «Глаза ее — звезды, со лба ее смотрит фарн...» [19, 247]. Возможно, именно символ фарн изображался на лбу баранов кобанских привесок. Не случайно до сих пор на лбу жертвенных баранов ставят кровью крестообразную метку. Знаки в виде звездочек встречаются на лбу, бедрах и лопатках копытных животных, посвященных тем или иным божествам в прикладном искусстве Ирана доисламского периода (луристанский, ахеменидский, сасанидский период).

Farn можно перевести приблизительно как «благодать, благоденствие» [20, 110]. Известно, что общеиранское божество *Фарн* представляется именно в образе барана [6, 120]. В иранской мифологии крылатый баран выражает идею фарна-благодати. Надо отметить и то, что графическим воплощением высшей божественной благодати у иранских народов Средней Азии в раннем средневековье было изображение барана, то есть в образе барана они поклонялись фарну [12, 191] (рис. 11). Широкое распространение, особенно в сасанидском искусстве Древнего Ирана, получил образ барана как воплощенного фарна.

Фарн — символическое изображение животворящей силы Солнечной Благодати. Это божество играло значительную роль не только в кобанской культуре, но и у сарматов, а затем и у алан. По мнению В. И. Абаева, осетинский язык унаследовал от древнеиранского (др. перс. *hvarnah*) одно из таких понятий, как *farn* [20, 110].

Эта идея сохраняется и в осетинской мифологии и фольклоре, где баран выполняет важную функцию. Он — воплощение фарна, благодати вообще. У осетин при введении жениха в дом шаферы возглашают «фарн шествует!», поются свадебные песни фарну и т.п. Не исключена связь фарна в образе барана с осетинским «властителем спальни», награждающим новобрачных потомством (своего рода субститутотом «властителя спальни» является «святой баран», к которому в брачном обряде обращаются с просьбой, чтобы родились мальчики [21, 557].

В фольклоре часто встречается следующая формула заклинания: *de zæd, dæ farny stæn* — «заклинаю тебя твоим зэдом, твоим фарном». Поскольку *zæd* восходит к *uzata* и обозначает «божество», из приведенной формулы можно сделать два вывода: *farn* по своему значению был близок к *zæd*, стало быть, был таким же религиозным понятием; по аланским воззрениям, каждый человек имел свой *zæd*, т.е. свое божество, и свой *farn*. Обычно также выражение *adæmy farn* — «фарн народа», которое можно сравнить с выражением *qæwy zæd* — «божество аула» [20, 110].

Фарн восходит к древнеиранскому *xvarna*, которое обычно трактуется как обозначение солнечного сияющего начала, божественного огня, его материальной эманации, прибывающей силы, как нечто желанное, достигнутое. В иранской мифопоэтической традиции это — божественная сущность, приносящая богатство, власть и могущество. Видимо, фарн выступал и как персонифицированное сакральное начало, и как персонифицированный божественный персонаж. В Авесте фарн — обычно некая сакральная благая доля, «хорошая вещь» (Яшт. XVII 6) [22, 569].

Баран, имеющий большое экономическое значение в жизни народов Центрального Кавказа, дарующий мясную пищу, шерсть, связывался в традиционном осетинском обществе с идеей благодати и благоденствия. В осетинском языке слово «баран» и «счастье» (*Фæры* — *Фыры*) синонимичны. По мнению А.Дз. Цагаевой, *Фæры* (*Фыры*) *дзуар* переводится как «святилище Счастья» или «святилище Барана» (*фæры/фыры* — род. п., ед. ч. от *фарн* — «благодать», «счастье» или *фыр* — баран-производитель») [23, 515].

В Северной Осетии известны топонимы, связанные с корнем *Фæры* (*Фыры*), например, топоним *Фæры дон* — «река счастья». *Фæры* — очевидно, измененная форма родительного падежа. Этот же элемент *фар* имеем в названии святилища *Фарон* возле с. Галиат в Дигории. *Фарон* переводится с осетинского как наделенный, обладающий фарном (*фарон* от *фарн*

— «мир, счастье, благополучие» + суффикс -он). Выходящих замуж девиц поручали святилищу Фарон, и, желая им счастья, обычно молились так: «*Гæлиаты фарон дæ фаргун фæкæнад*» — «Галиатский фарон пусть наградит тебя обильно фарном» [23, 166, 432].

В Санибанском ущелье есть святое место — пещера Фарныг адаг (букв. «указатель фарна»). С этим местом местные жители связывали свои надежды на фарн. Во время засухи сюда приходили девушки и женщины для совершения ритуальных жертвоприношений и молитв, в которых просят послать дождь и хороший урожай [24, 162].

Баран связан также с культом чадородия. Существовал культ *Фыры дзуар* — «божества Барана». К нему обращались с молитвой: «О, фыры дзуар! Молим тебя, призри на нас и сделай так, чтобы от невестки нашей рождались здоровые мальчики, тучные как бараны» [6, 173, 252].

Во время праздника *Кæхцæнагн*, посвященного родившимся в течение года мальчикам, родители невестки с богатыми дарами посещают своего маленького племянника. В число подношений непременно входил круторогий баран — *фыр* [10, 84]. Святой баран — *Фыры дзуар* — у осетин является покровителем чадородия, дарующим мужское потомство. Это одно из древнейших божеств, о чем свидетельствуют ритуальные предметы, фигурки и изображения барана из археологических раскопок эпохи поздней бронзы. *Фыры Дзуар* имел святилища в горах Осетии, функционировавшие вплоть до 30-х гг. XX в. [25], а с 90-х гг. XX в. некоторые из них стали действовать вновь.

Пережитки культа барана как символа плодородия встречаются в почитании святилищ *Фыры* (*Фæры*) *дзуар* жителями сел Даргавс, Ход, Средний Урух, Цымыти и *Налы дзуар* населением с. Фаснал. Одноименные покровители этих дзуаров представлены в образе барана.

К *Фыры дзуар*'у и *Налы дзуар*'у обращались молодые женщины и засватанные девушки с просьбой даровать им в будущей

семейной жизни мальчиков, а также бездетные женщины и женщины, рожавшие одних девочек и просившие мальчиков [6, 120-121, и даже незасватанные девушки с просьбой о даровании им детей [26, 672]. «Святому Барану» молились в дни свадеб, чтобы у молодой супружеской четы «рождались здоровые мальчики, тучные как бараны» [6, 121].

Самое известное из святилищ, посвященных барану, расположено в с. Даргавс, где еще в 30-е гг. XIX в. медная статуя барана стояла посреди улицы. Когда же она была изъята генералом Абхазовым, верующие в него осетины поставили на место взятого другую, хотя и не похожую на барана, но имеющую то же название [27, 545].

В. Ф. Миллер писал «...Не знаем, насколько верен факт существования изображения дзуара в виде барана, но мы слышали, что грубые глиняные изображения баранов, находят в осетинских капищах — приношения (*ex voto*), женщин приходят к Фыры дзуару с целью испросить детей. Вообще, культ этого дзуара, по-видимому, специально женский» [28, 370].

Здесь необходимо пояснить, что «дзуар» в осетинском языке означает как самого святого и его изображение, так и святилище, посвященное определенному божеству. Видимо, в селе первоначально стояло скульптурное изображение Фыры, а потом в юго-западной части с. Даргавс на склоне холма было выстроено святилище *Фыры дзуар*. Топонимические названия склона и самой местности обозначаются соответственно как *Фырыкъул* («Бараний склон») и *Фыры сых* («Бараний квартал»), указывая на значимость объекта культа. Изначально он являлся святилищем-дзуаром фамилий Фидаровых и Байматовых.

Святилище представляет собой маленькую каменную прямоугольную, почти квадратную в плане постройку с двухскатным завершением. От остального пространства святилище отделено каменной оградой с очертаниями в плане в виде неправильного круга. Вход в сакральное пространство осуществлялся с западной стороны. Сей-

час проем в ограде заложен камнем. Вход с боков оформлен специально подобранными массивными валунами, имеет порог из плиты. Святилище и ограда сложены из разноразмерного камня и сланцевых плит на известковом растворе, иногда насухо. В главном западном фасаде, на высоте, устроена арочная ниша. Внутри главной ниши в задней стенке устроена другая глубокая ниша, в которой хранится большая деревянная шкатулка-пенал, местами сгнившая. Некогда главная ниша закрывалась деревянной створкой или сланцевой плитой, которая фиксировалась задвижкой. Боковой выход паза на южном фасаде, вероятно, прикрывался камнями.

Святилище Фыры дзуар является узловым элементом архитектурно-исторического комплекса с. Даргавс. Оно хорошо просматривается с любой точки юго-западного входа в Даргавс, как бы «встречает» каждого пересекающего границу пространства селения. Местоположение раскрывает бытующие в сознании местных жителей представления об охранительной функции дзуара [29, 33]. Святилище особо почитается местным обществом и до сих пор функционирует.

Переехав из с. Даргавс в с. Средний Урух часть семьи Фидаровых перенесла туда и свое фамильное святилище — *Фары (Фыры) дзуар* (Святилище барана) (инф. Р. Ф. Фидаров, 2015 г.). Это небольшое каменное строение в самом селении [23, 515]. Так появился новый «филиал» Даргавского святилища.

Официальное чествование святого Фыры дзуара происходило за неделю до праздника *Рыны бардуаг* — 15 августа, а молиться будущие родители приезжали в любое время года.

До сих пор существует обычай, связанный с этим святилищем: когда в семье рождается сын, то отец приглашает родственников и друзей отпраздновать это событие в Фыры дзуар. Все участники трапезы снимают головной убор, и каждый трижды ударяют им о землю. Местное население верит, что добрый святой помогает рождению мужского потомства. Несколько

лет назад, по рассказам местных жителей, здесь произошло таинство, после которого у супругов, не имевших детей 12 лет, родился ребенок. Счастливый отец приехал в Даргавс и сделал над святилищем навес из нержавеющей стали [30, 60-61].

Жители Даргавса верят также, что святой баран является к людям, у которых случилась пропажа (инф. Ж. Кудзиева, 1994 г.) [6, 120].

Фыры дзуар также является покровителем жителей с. Ход Алагирского ущелья в Северной Осетии. Это святилище представляет собой огромный камень, под которым, как повествует легенда, он и обитает. По легенде, когда жителям селения грозила опасность, они должны были прийти к святому месту и крикнуть: «*Фæдис!*» («Тревога!») Тогда из-под камня выскакивал огромный круторогий баран и спрашивал: «*Чердаæм фæдис?*» («Откуда тревога?») Люди указывали ему, с какой стороны им грозит опасность, и тогда он направлял туда волшебную силу, которая разгоняла врагов и освобождала земли ходовцев. Но вот однажды на поляне над камнем пас один мальчик ягнят. Вспомнил он о Фыры дзуаре, и захотелось ему его увидеть. Подошел он к краю камня и, что есть сил, закричал: «*Фæдис!*». Выскочил из-под камня круторогий баран и крикнул, оглядываясь: «*Чердаæм фæдис?*» (Откуда тревога?) А мальчик отвечает ему с камня, смеясь: «*Ничердаæм фæдис! Уый маен дау фенын фæндыд, æмæ дам уый тыххæй ныхъгæр кодтон!*» (Ниоткуда! Просто я тебя хотел увидеть и позвал тебя!) Страшно рассердился Фыры дзуар на мальчика и сказал ему: «*Уæдаæ уым дур фест да уæрыччытимæ. Адæймаджы ныхасыл та амæй фæстаæмæ æууæнк мауал уад!*» (Ну, тогда превратись в камень со своими ягнятами. А человеческому слову отныне веры не будет.) С тех пор над святилищем стоит окаменевший мальчик со своими ягнятами. Подобная легенда связана также с именем *Тхосты дзуар*. Святилище *Тхосты Уастырджы дзуар* расположено к юго-западу от с. Цимити и представляет собой каменную постройку [31]

Если в Ходе долго шли дожди, и нужно было солнце, *дзуары лаг* (жрец) резал

ягненка и шел с тремя пирогами, пивом и сосудом с топленным маслом к дзуару. Он произносил молитвы и затем выливал на камень растопленное масло. Молитва неизменно бывала услышана, и небеса даровали ходовцам солнечные дни. Если же, наоборот, сильно палило солнце, и нужен был дождь, *дзуары лаг* проделывал то же самое, только вместо масла лил на камень воду [32].

В с. Цымыты ранее существовало святилище *Фыры дзуар* в виде головы барана к юго-востоку от села, до настоящего времени не сохранилось [31].

По мнению В. Ф. Миллера, *Фыры Дзуар* (Святилище Барана) без достаточных оснований возводят к аланским временам. Более правдоподобно мнение, что все такого рода святилища восходят к местной кобанской культуре, хотя и не исключено влияние на них сармато-аланских верований [33, 72].

Аналогичные функции выполнял *Наелы дзуар* — «Святой самец», который также представлялся в образе барана [24, 104]. Это божество почиталось жителями селений Галиат и Фаснал Дигорского ущелья в облике барана. Между сс. Галиат и Фаснал в Дигорском ущелье находится святилище *Наел изæд* — ангел-мужчина, покровитель мужского пола, покровитель чадородия, посвященное этому божеству [23, 515]. Это святилище является ключевым в местной топонимике и, скорее всего, появилось до основания с. Фаснал. Это связано с тем, что название селения Фаснал (осет. *Фæснал*) переводится буквально «позади самца». Оно находится позади святилища *Наел изæд*. В окрестностях святилища имеется также поляна Фаснал (*Фæснал*) [23, 432].

Сакральная значимость барана в осетинских верованиях проявилось и в обряде «испытания места». Суть этого обряда заключается в следующем: на участок застройки запускали животное и наблюдали за тем, где оно остановится и ляжет. Место это считалось счастливым для жилища. Здесь же резали барана, а по его лопатке гадали, где заложить первый камень, т.е. совершался обряд строительной жертвы

через приношение в жертву домашнего животного.

При строительстве башен осетины кровью барана поливали фундамент, чтобы выбранное ими место становилось счастливым для жилья [34].

Образ барана связан не только с культом чадородия, но и с похоронно-поминальной обрядностью: например, традиция похищения барана — *Фырыскъафы* (осет.). В день похорон умершего в расцвете сил мужчины устраивали состязание всадников, которые должны были на полном скаку схватить за рога крупного барана. Победитель в качестве приза получал барана, которого затем закалывала семья победителя и устраивала поминальное угощение [24, 170].

В культовых церемониях баран как жертвенное животное являлся посредником между мирами по принципу *du et des* (даю, чтобы ты дал мне). В осетинских народных сказках баран также фигурирует как посредник между миром богов и людей, между верхним, земным и подземным миром.

В кобанском искусстве встречаются изображения голов баранов, расположенных по вертикали одна над другой, как правило, их две или три. Такие композиции встречаются на бронзовых топорах и привесках (рис. 1, 5-7, 28, 29, 33, 34). Отголоски такой композиции можно увидеть в традиционной осетинской вышивке в качестве декоративного элемента женского свадебного костюма, где встречается орнамент из трех стилизованных бараньих голов, расположенных одна над другой. Вертикальное расположение голов баранов и шести с навершиями или наконечниками в виде бараньих голов, видимо, отражает идею мирового древа, связующего миры.

В кобанском искусстве часто встречаются изображения пары голов, протом или рогов баранов, направленных в разные стороны от центра. В памятниках кобанской культуры на Центральном Кавказе известно 16 таких изображений. Такая композиция чаще всего встречается на бронзовых втульчатых наконечниках и навершиях

жезлов, которые надевались на шест (рис. 2, 14-22, 24, 25, 27). В большинстве случаев изображаются головы баранов, повернутые в противоположные стороны, тем самым они маркируют пространство. Навершия жезлов с изображениями голов баранов часто снабжались колокольчиками, что перекликается с обрядом подвешивания колокольчика жертвенным ягнятам [10, 125].

Аналогии таким жезлам встречаются в осетинской этнографической традиции: особый «небесный шест» (*арвгъил*) с подвешенной козлиной или бараньей шкурой употреблялся в культовой обрядности, связанной с «грозовым» божеством Уацилла. С этим шестом подростки обходили соседние селения во время засухи, исполняя при этом ритуальные песни [24, 144].

Идея использования барана/баранов для перемещения главного героя по вертикали представлена в осетинских народных сказках: «Мать семиглавого великана сказала ему: — Вон в углу привязан баран, подойди к нему, и если ты сможешь ухватиться за правый его рог, то ты окажешься на земле, если же ухватишься за его левый рог, то провалишься в седьмой подземный мир» [35, 170]. Аналогичное перемещение с помощью двух баранов — черного и белого — происходит и в другой сказке: «Твое счастье, если ухватишься за рога белого барана, а если ухватишься за рога черного барана, тебя ожидает несчастье». Белый баран должен был переместить героя на землю из подземелья, но герой ухватился за рога черного барана, и тот швыряет его в подземный мир [36, 251]. В еще одной сказке, также связанной с аналогичным перемещением главного героя с помощью белого и черного барана, отмечается, что «...два барана стояли рядом головами в разные стороны». И снова речь заходит о судьбе главного героя: «— Не особенно-то я счастлив, — говорит он сам себе, — и если ухвачусь за рога черного барана, то уж наверняка погибну» [37, 274-275]. Здесь необходимо отметить, что герой не просто перемещается из одного мира в другой, а фатально меняется его судьба. Это перекликается с гаданием на альчиках и бараньей лопатке.

Два противостоящих барана, направленных головами в противоположные стороны, встречается также на кобанских привесках (рис. 1, 11-14), поясных пряжках (рис. 2, 8), навершии кинжала (рис. 2, 13), являясь иллюстрацией к сказкам с перемещением героя между мирами.

Об использовании образа барана как жертвенного животного и его связи с аграрным культом свидетельствуют и детали таких обрядов, как изготовление осетинских традиционных (новогодних) хлебцов в форме барана — *фыркъа* [12, 191]. Ночь накануне праздника Нового года считается особенно священной. К этому времени хозяйки готовят из пшеничной муки обрядовые лепешки в виде фигур людей, животных, в том числе и барана. Большие хлебцы именуется *дедатæ*, а малые *лæппынтæ*. Ими угощают тех членов семьи, которым предстоит пахота. Приготовленные из пшеничного теста на Новый год фигурки в виде барана — *дедатæ* — хранились до праздника *Доныскаæфæн*, отмечавшегося спустя шесть дней после празднования нового года. В этот день разломленные фигурные хлебцы-*дедатæ* бросали в реку. Пожертвованные водной стихии, они должны были обеспечить безбедное существование семьи в течение года [10, 42].

Зооморфные выпеченные фигурки предназначались для мальчиков. По разъяснениям информаторов, мальчику в будущем суждено было стать кормильцем, хорошим охотником, скотоводом, земледельцем. В фондах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН хранятся муляжи и зарисовки А. А. Миллера, сделанные с обрядовых хлебцов тагаурских осетин в 1923 г. Среди прочих одной из излюбленных форм фигурок является *фыркъа* в виде стилизованной бараньей головы с витыми рогами — мотив, популярный в осетинском орнаменте [10, 191].

По мнению Вс. Ф. Миллера, «непосредственная связь существует у осетин между божеством Фалвара и культом барана. В осетинском пантеоне Фалвара покровитель овец. В честь небожителя в жертву прино-

сили барана, первым родившегося в стаде в текущем году, жертвоприношение совершалось в загоне для скота. В молитве, возносимой к Фалвара, звучала просьба о сохранении и приумножении овец «О Фалвара! Богу угодно было поручить тебе головы наших овец, а потому молим тебя, отвори от них всякую болезнь, умножая, умножь их на столько, сколько на небе звезд» [38, 70-71].

З. М. Салагаева описывает праздник, посвященный покровителю мелкого рогатого скота *Фалвара*: «В прошлом, когда овцеводство занимало важное место в хозяйственном быту, осетины отмечали еще праздник *Фалвараы кувид*. В день праздника Фалвары, который бывает в августе, осетинское семейство, у которого водятся овцы, режет барашка и готовит блюдо *дзыкка*. По приготовлению этих кушаний, старший в доме молится: «О, Бог-богов! Тобой созданы мы и скот наш. Ты наделил Фалвару овцами и счастьем, надели ими и нас. О, Фалвара! Богу угодно было вручить тебе головы наших овец, а потому молим тебя, отвори от них всякую болезнь; умножая, умножь их на столько, сколько на небе звезд»» [39, 93].

В осетинской сказке говорится о том, что именно Фалвара даровал дигорцам овец [40, 501]. Культ Фалвара проник вместе с ранним христианством, в котором покровителем лошадей были святые Флор и Лавр, чьи имена нетрудно заметить в названии осетинского божества. У предков осетин, которые считались скотоводами до христианства, наверное, был покровитель домашнего скота. Л. А. Чибиров считает, что *Фыры дзуар* и *Фалвара* — одно и то же [6, 202], и только с принятием христианства название изменилось. Р. Г. Дзаттиа-ты полагает, что «культ этот не подвергся христианизации, если только не считать добавление к названию термина “дзуар”, и, видимо, уходит в древность, в дохристианский период истории осетин. Нам это предложение не представляется верным из-за различной значимости этих божеств. Наоборот, *Фыры дзуар* может быть соотнесено с древнеиранским “Фарн”, которого в

древности изображали в виде барана и считали не божеством, которому поклонялись скотоводы, а божеством, олицетворявшим высшую благодать. Впрочем, древние иранцы-скотоводы свое божество представляли, видимо, в главном источнике и объекте хозяйства, в виде овцы, барана. Ритуальные или votивные предметы с изображением фигурки барана, бараньей головки, стилизованные бараньи рога встречаются в памятниках Центрального Кавказа с древнейших времен и до позднего средневековья» [41].

Традиционно на Кавказе баран наряду с козлом и быком считался лучшим жертвенным животным. В нарттовском эпосе баран часто упоминается как жертвенное животное [42, 85]. Посвященное в жертву животное буквально «связывалось» с божеством и до дня жертвоприношения всячески оберегалось. Такое животное предназначалось определенному празднику, божеству или конкретному случаю [10, 124].

Для ритуального жертвоприношения при отправлении ритуально-обрядовых процедур, с которыми связаны многие праздники, а также во время паломничества к святилищам, как правило, забивали баранов-самцов [4, 3, 13]. Это вполне объяснимо, поскольку бараны-самцы обычно набирают вес быстрее ярок. Баранов в отаре, как правило, меньше. Ведь они нужны в основном для осеменения овец. Поэтому обычно оставляют нескольких особо плодovitых самцов на племя, а остальных после летнего нагула забивают на мясо

Заслуживает особого внимания и древняя традиция обрядового жертвоприношения барна, сохранившаяся до сих пор в современном осетинском обществе. Акт жертвоприношения производится строго по ритуалу. Первым его описал В. Ф. Миллер: «Молодой человек подводит барана к домашнему очагу. Подходит старик, берет животное за левый рог и произносит молитву Богу и святому, которому посвящается жертва. По окончании молитвы старик горящим поленом делает барану крестообразную метку на шее за правым ухом и на морде, причем, когда кверху идет дым

от опаленной шерсти, говорят: “Да пойдет наше приношение к Богу!” Начертание горячей головешкой на лбу знака креста также свидетельствовало о том, что жертва предназначена небесам» [10, 127].

Д. Черчесты описывает обряд жертвоприношения барана: «...старик подносит араку; он плескает ее в огонь, дает отпить мальчику и остальное выпивает сам. Когда роль старика кончилась, молодой человек с помощником кладут барана на фынг так, чтобы голова его была обращена к северу, а глотка на восток, и по произношении слов: “Хуцау, дауаен табу” (Великий бог, тебе слава) — барану перерезается горло. Пока кровь стекает в таз, резник должен хранить молчание. Затем он отрезает голову, снова приставляет ее на мгновение и подает ее старик, который опалает тщательно шерсть и бросает голову в котел» [14, 141-142]. По сведениям Е. Е. Бараковой (1938 г.), со слов Д. Черчесты, для жертвенных баранов и ягнят предназначалась крестообразная метка, или им подвешивали колокольчик [10, 125].

Такие крестообразные метки встречаются на лбу подвесок в виде голов баранов в кобанской культуре (рис.1, 2).

Горские жители Куртатии и Тагаурии в праздник *Хуцау-дзуар*, который отмечали в прошлом у стен святилища, посвященного этому божеству, в жертву приносили столько козлов или баранов, сколько в году родилось детей обоего пола и сколько дочерей было выдано замуж. Мужчины молились у святыни над этими жертвоприношениями: «О, Хуцау-дзуар! Сегодня день твой, и в честь тебя мы скормили и зарезали вот этих животных, которых, молим тебя, прими с любовью так, людьми благоугодившими тебе. Эти жертвы суть твой *хъалон* (дань) и мы ежегодно приносим их тебе, призри же на них правым своим оком, отвратив левый. О, Хуцау-дзуар! Мы чаяли от тебя милости, и ты нам ее пошли, умножая, умножь потомство наше мальчиками» [10, 96-97]. Принести в жертву барана, то есть совершить кровную жертву могли только мужчины. Анонимный автор 1887 г. писал: «Отличие мужских праздников от

женских заключается в том, что первые празднуются исключительно мужчинами и часто сопровождаются принесением кровных жертв, а вторые празднуются исключительно женщинами, и кровные жертвы уже не имеют места...» [10, 98]

У осетин барана приносили в жертву также божеству охоты — *Афсати* [10, 106], а также некоторым другим божествам.

Основная масса жертв и даров состояла из обрядовой пищи. В качестве жертвы и дара реализовывался древний принцип *du et des* (даю, чтобы ты дал мне) [10, 118].

Как уже отмечалось, среди находок кобанской культуры встречаются подвески в виде сдвоенных голов, протом и рогов баранов, направленных в противоположные стороны (рис. 1, 11-14; 2, 5, 8, 13-22, 24, 25, 27).

В сказках баран фигурирует как существо, способное перемещать героя между мирами, бараны стоят рядом, но головами в разные стороны. Здесь присутствует оппозиция: левая-правая сторона, черный-белый цвет. Левое, черное связано с седьмым подземным миром и гибелью; правое и белое — с белым светом, земным миром. Речь идет о счастливом или неудачном выборе, о счастливом случае. При этом главный герой говорит: «Ну что, угодно богу, то хорошо!» [37, 274; 35, 60]. Образ барана в сказках часто связан с выбором, с удачей [43, 28-29]. В нартовском эпосе и осетинских сказках часто фигурирует эпитет о горах, которые бьются как два барана [44, 240]. По-видимому, образ барана интерпретируется в данном случае как символ испытания, противоборства, решения сложной задачи, выбора. Та же уравновешивающая парность или двоичность, отмечаемая как на памятниках, так и в погребальной обрядности осетин: двойные сосуды, сосуды с двойными петлями, возжигание двух свечек. Два ритуальных пирога, двойные заупокойные тосты-молитвы, двойные отверстия на плитах склепов и т.д. Таким образом, и двусторонние, в два ряда изображения бараньих голов на надмогильной плите — не декоративный элемент или часть орнаментального украшения, а изображение сакральных символов с регла-

ментированным числом. В данном случае подчеркнута двоичность. Изображение животного было отмечено и на башне в с. Уаллаг Ерман [12, 191].

В искусстве кобанской культуры встречаются навершия или наконечники жезлов или штандартов в виде двух голов баранов, развернутых в противоположные стороны, включенных в антропоморфные композиции, изображающими конного всадника на них (рис. 2, 14-29). В этих композициях можно увидеть сцены борьбы, моменты хозяйственной жизни. Возможно, здесь использовался образ барана как медиатора между мирами, отвечающего за благополучный выбор, исход.

Если в кобанское время изображались фигурки, протомы и головки баранов, то в более поздний период происходит стилизация этих изображений, больше начинают изображать рога барана. Это находит отражение в искусстве алан и в традиционной культуре осетин. Стилизованные изображения бараньих голов и рогов встречаются на кожаных чехлах зеркал, ручках деревянных сосудов из аланских катакомб Даргавского могильника [45, табл. V, 22, LXIV, 10-1, LXXXXVI, 6]. Подобные мотивы сохранились в кованых из листового железа накладных украшениях на двух внутренних дверях святилища Рекомы Уастырджи в Цейском ущелье, а также в надмогильной плите из с. Кугом [12, 191, 405, 419, рис. 85, 3; 99, 3].

С течением времени изображения барана стилизуются, подвергаются орнаментализации. Стилизованные изображения головы барана встречаются в традиционном осетинском орнаменте в костюме невесты, на войлочных ковриках, на ручках деревянных церемониальных чаш. К. А. Берладина отмечает, что «наиболее распространенным среди геометрических узоров является мотив спиральных (чаще полуспиральных завитков), выходящих из общего стержня и направленных в разные стороны. Мотив этот является типичным в вышивке чувяк, часто его вышивали на верхушках шапочек, встречался он и в вышивке каймы. Кроме шитья мотив этот можно указать в дере-

вянной резьбе» [46, 125-126]. Встречаются различные композиции остроконечных завитков, которые круто загибаются в виде бараньих рогов. Рога и головы копытных животных играли большую роль в религиозных представлениях осетин. Осетинские охотничьи святилища (*Дигори Изæд, Задалески нана* и др.) наполнены рогами туров, козлов, снежных баранов. Рогатые бараньи и коровьи черепа вешали на крышах и плетнях домов. Вареная баранья голова составляла почетное блюдо старших на кувде (пиру) и тут же из рук в руки передавалась круговая чаша с ручками с головами копытных животных. Ручки сосудов в виде баранов или бараньих голов служили оберегами, охраняя налитую в них жидкость от осквернения [47, 11]. Часто возле домов, хозяйственных построек встречаются головы баранов, надетые на шесты или привешенные к ним, выполняющие роль оберега от сглаза.

Проанализировав образ барана в прикладном искусстве центрального варианта кобанской культуры, можно сделать некоторые выводы.

Семантика образа барана с течением времени претерпела изменения. В кобанской культуре наиболее ранние образы связаны с идеей крылатого барана (фарна). Эта традиция фиксируется в дальнейшем в этнографических параллелях и осетинском языке и отождествлении его с фарном-благодатью.

Головы барана на кобанских булавах, на навершиях жезлов, направленные по две и три в разные стороны, маркируют пространство, что находит отражение в осетинских сказках. Во многих композициях изображения баранов кратны трем, что отражено в осетинской этнографической и фольклорной традиции.

В кобанском прикладном искусстве чаще изображается объемная голова барана, чем фигура. В ряде случаев на подвесках и поясных пряжках голова барана изображалась натуралистично, а фигуру животного, как правило, имитирует корпус

предмета, часто с нанесенной на него орнаментацией. Орнамент изображает шерсть животного. Встречаются изображения как одиночной редуцированной головы барана, так и композиции из горизонтальных и вертикальных рядов бараньих голов. Часто встречаются сдвоенные фигуры баранов, изредка одиночные.

В сарматский, аланский и средневековый период изображение барана в памятниках Центрального Кавказа подвергается стилизации. Изображения голов и рогов баранов в настоящее время встречаются в качестве орнамента женского осетинского народного костюма (пола платя, шапочка).

В осетинском нартовском эпосе бараньи стада упоминаются как показатель богатства, меновый товар, а баран выступает в качестве жертвенного животного. В волшебных сказках баран фигурирует также как жертвенное животное и мера платы, к этому качеству добавляется качество барана как медиатора, способного перемещать героя в разные миры, определять судьбу героя. В средние века в некоторых горных селениях Северной Осетии появляется культ барана, связанный с плодородием, чадородием и с мужским потомством. В этнографии осетин баран функционирует в основном в культах грозового божества и плодородия. В традиционной культуре осетин почитались отдельные части туши барана: голова, шейная часть, лопаточная часть или курдюк. Альчики барана и его лопатка в традиционной культуре осетин используются для игры и гадания.

Образ барана имел высокую и сложную семантическую нагрузку, поскольку от избытка баранов в стаде зависела экономическое благополучие населения Центрального Кавказа того времени. Этот сложный полисемантический образ был широко распространен в культуре населения Центрального Кавказа начиная с эпохи бронзы и до сих пор находит свое отражение в традиционной материальной и духовной культуре осетин.

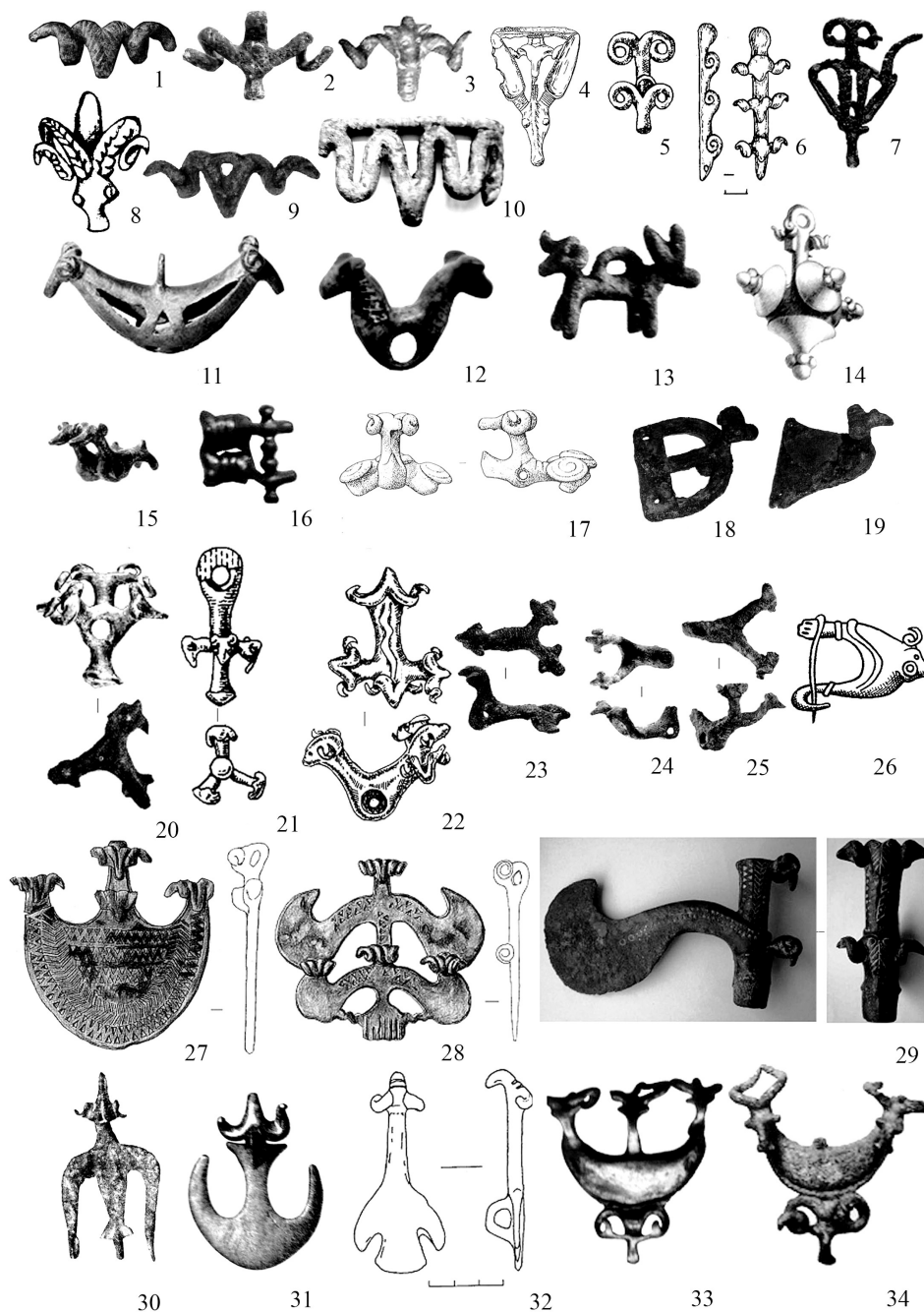


Рис. 1. Иконография образа барана в искусстве кобанской культуры
 1, 13, 34 — с. Кумбулта; 2 — с. Средний Урух; 3, 8, 15-17, 22-25, 30 — мог. Верхняя Рутха; 4, 12, 20, 31, 32 — Кобанский мог.; 5 — Дырджинский мог.; 6 — с. Заюково; 7, 9, 18, 19, 27, 28 — мог. Фаска; 10 — Тлийский мог.; 11 — Биайы хъæу к северу от п. Квайса; 14 — ст. Казбек; 21 — Карабашево; 26 — Южная Осетия; 29 — Адайдонский мог.; 33 — Кабардино-Балкария

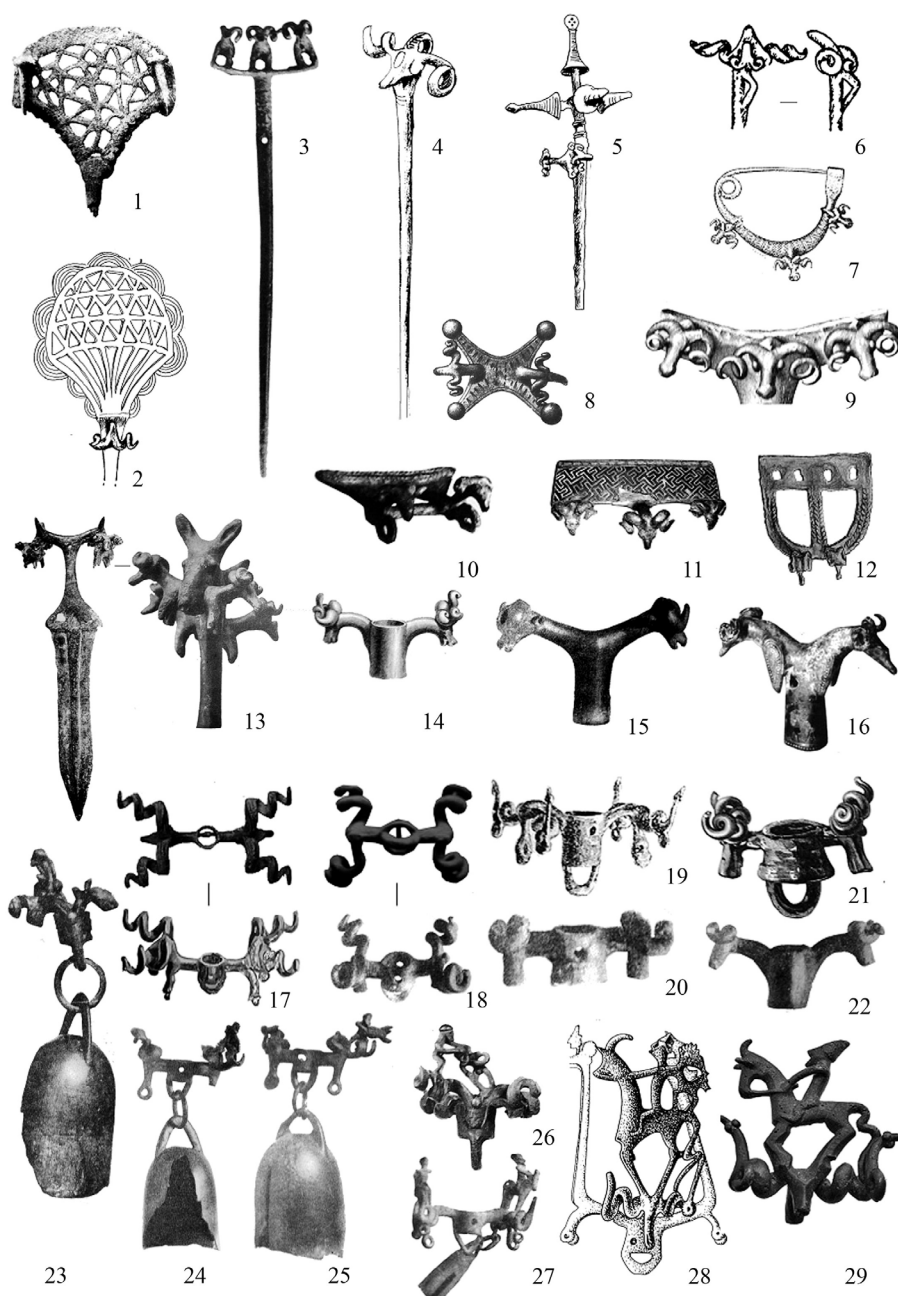


Рис. 2. Иконография образа барана в искусстве кобанской культуры
 1, 2 — мог. Фаскау; 3, 7-11, 13 — Кобанский мог.; 4, 6 — пещера на горе Алмалы Кая;
 5 — с. Кумбулта; 12 — мог. Верхняя Рутха; 14, 15, 17, 18, 20-27 — ст. Казбек;
 16 — Тлийский мог.; 19, 28, 29 — с. Садзегури

1. Дударев С. Л. Сборник научных работ Сергея Леонидовича Дударева. Статьи, материалы. Рецензии. М., 2011.
2. Техов Б. В. Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н.э. М., 1977.
3. Калоев Б. А. Осетины. М., 2009.
4. Арутюнов С. А. О культе быка и барана на Кавказе и связанных с ним регионах // Известия СОИГСИ. 2011. Вып. 5 (44). С. 5-18.
5. Шнирельман В. А. Происхождение скотоводства. М., 1980.
6. Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.
7. Единственный сын бедной женщины Аслан и его жена // Осетинские народные сказки/Пер. Г. А. Дзагурова (далее ОНС). М., 1973. С. 325-330.
8. Кузнецов Б. А. Определитель позвоночных животных фауны СССР. М., 1975. Ч. 3.
9. Брэм А. Э. Жизнь животных. М., 1992. Т. 1.
10. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
11. Мошинский А. П. Новая интерпретация кобанских птицевидных блях // Методика исследования и интерпретации археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 34-42.
12. Дзаттиаты Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ, 2002.
13. Правдивый и в воде не тонет // ОНС. М., 1973. С. 223-229.
14. Уарзиати В. С. Избранные труды. Владикавказ, 2007.
15. Гагиев С. Г. Осетинские национальные игры. Орджоникидзе, 1980.
16. Сослан в стране Гум // Сказания о нартах. М., 2000. С. 146-154.
17. Турчанинов Г. Ф. Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка. Владикавказ, 1990.
18. Сотникова С. В. Детские погребения с наборами астрагалов как отражение детской сферы сакральности // Вестник Пермского университета. История. 2014. Вып. 1 (24). С. 60-68.
19. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1992. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия.
20. Абаев В. И. Дохристианская религия алан // Избранные труды: религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 102-114.
21. Фарн // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1997. Т. 2. С. 557.
22. Топоров В. Н. Фарн // Мифологический словарь. М., 1991. С. 569.
23. Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010.
24. Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М. Этнография и мифология осетин. Владикавказ, 1994.
25. Чишиев Х. «И холодное прошлое заговорит о походах, боях и победах...» // Археологические «жемчужины» Осетии в нартиаде Махарбека Туганова [электронный ресурс]. URL: <http://osetia.kvaisa.ru/1-rubriki/10-istoriya-i-sovremennost/i-xolodnoe-proshloe-zagovorit-o-roxodax-boyx-i-pobedax%E2%80%A6/>
26. Калоев Б. Фыры дзуар // Мифологический словарь/Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991. С. 672.
27. Осетинская этнографическая энциклопедия/Сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 2012.
28. Миллер В. Ф. Религиозные верования осетин. Владикавказ, 1998.
29. Тменов В. Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
30. Кусов Г. И. Лечебные обряды Даргавской долины // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени Коста Левановича Хетагурова. 2013. № 4. С. 59-63.

31. Сланов А. Памятники Куртатинского ущелья [электронный ресурс]. URL: <http://www.kmvline.ru/kur/kurt.php>
32. Туаева А. Б. Тайны древней земли Иристон [электронный ресурс]. URL: <http://russiaandyou.com/index.php/ru/dostoprimechatelnosti-skfo/2-uncategorised/284-svyatyje-mesta-alanii>
33. Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.
34. Парастаева И. Гадание на бараньей лопатке [электронный ресурс]. URL: <http://respublikarso.org/other/569-gadanie-na-baraney-lopatke.html>
35. Сын суки // ОНС. М., 1973. С. 162-177.
36. Матара, сын Даууая // ОНС. М., 1973. С. 242-259.
37. Авзонг-Цауайнон, сын бедного охотника // ОНС. М., 1973. С. 259-284.
38. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
39. Салагаева З. М. Мифология и фольклор // Поэтика жанра. Орджоникидзе, 1980. С. 87-129.
40. Дар Фалвара дигорцам // ОНС. М., 1973. С. 498-501.
41. Дзаттиаты Р. Г. Пантеон и культы осетин [электронный ресурс]. URL: <http://osinform.org/14440-panteon-i-kulty-osetin-ruslan-dzattiaty.html>
42. Безымянный сын Урызмага // Сказания о нартах. М., 2000. С. 82-97.
43. Баран и заяц // ОНС. М., 1973. С. 28-29.
44. Ханский сын // ОНС. М., 1973. С. 229-242.
45. Дзаттиаты Р. Г. Аланские древности Даргавса. Владикавказ, 2014.
46. Берладина К. А. Народная вышивка Северной Осетии // Известия СОНИИ. 1960. Т. XXII. Вып. IV. С. 122-155.
47. Хохов А. З., Берладина К. А. Осетинский народный орнамент. Дзауджикау, 1948.