

Р. П. Кулумбеков

ЖЕНСКИЕ САКРАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В АГРАРНЫХ ВЕРОВАНИЯХ ОСЕТИН

В статье рассматриваются гендерные различия в традиционной религиозной обрядности осетинского народа. Участие женщин в сакральных практиках намного значительнее, чем принято считать. Недооценка роли женщины в религиозной жизни общества обусловлена устоявшимися стереотипами, в основе которых лежит представление о том, что место женщины в этой сфере второстепенно и является всего лишь производной от мужской, главенствующей роли. Женская обрядность сопровождалась ритуальными действиями, содержание которых менялось в зависимости от аграрного календаря. Зимой и весной они были связаны с необходимостью уберечь нивы от оползней и наводнений, успешным прорастанием злаков, летом — с просьбами к небесным силам уберечь нивы от града и засухи, а осенью — с магическими действиями, направленными на сохранность урожая, защиту зерна от грызунов и червей. Женщина начинала участвовать в сакральных практиках уже в течение первого года после замужества. Молодая невестка в качестве субъекта обрядовых действий впервые выступала во время празднования *Доныскъæфæн*. Именно с этого дня молодая женщина формально допускалась в сакральную сферу своей новой семьи, а через нее и в религиозную жизнь всего сельского общества. В Осетии помимо ситуационной обрядности, вызываемой текущими проблемами (ливни, засуха), существовали ежегодные, имевшие строгие временные координаты, женские праздники. Среди последних наиболее известны *Остæлти кувд* и *Фыдуани*. В основном женщины всегда находились в числе активных участников всех ритуалов, кроме тех, где участие мужчин было исключительным. Но даже в этом случае женщины вносят свой вклад в отправление обряда посредством выпекания ритуальных пирогов, приготовления хмельных напитков. Особенностью части обрядов аграрных верований с участием женщин была их эротическая составляющая. Это было обусловлено представлениями о плодovitости природы, которую необходимо стимулировать эротическими действиями. Рассмотренный в статье материал позволяет сделать вывод о том, что в осетинском обществе женская сакральность была объективной реальностью, при этом она отличалась от мужской, являясь ее ярким дополнением.

Ключевые слова: обряд, пириество, женщины, магия, молитва, ритуальная выпечка.

В традиционном осетинском обществе, как и в любом другом, существовало разделение по гендерному принципу, в том числе и в сакральной сфере. При этом на первом месте в череде отправлений культовых церемоний стоял мужчина. Вместе с тем существовала область сакральных практик, где главенствовала женщина. Этой стороне религиозного быта уделялось недостаточно внимания, что могло быть вызва-

но тем, что в понимании части общества существует представление о том, что религиозность женщины второстепенна по сравнению с мужской, доминирующей, сакральностью [1, 4].

Социальное бытие женщины, ее желание и способность реализовать себя в общественном континууме является объектом изучения представителей различных гуманитарных и социальных наук. Прежде всего в части отношения

к религии как к сегменту общественной жизни и как индивидуальному опыту восприятия мира. Социологические исследования подтверждают представление о высокой степени религиозности женщины, при этом исследователями это объясняется женской эмоциональностью и ее физиологическими особенностями [2, 21].

Опровержение мнения об исконном мужском доминировании в религиозной сфере мы находим уже в глубокой древности. Именно в эпоху первобытной архаики закладываются многие основы нашего бытования, в том числе формируется женская религиозность. В древнем обществе женщина объективно занимала высокое место, что было обусловлено жизненной реальностью. Если сфера повседневности мужчины была ограничена охотой, то женщина отвечала за сбор трав и ягод, хранение продуктов, регуляцию внутрисемейных отношений. Именно на ней лежали функции обеспечения благоденствия рода. Такая высокая ответственность неизменно вырабатывала у женщины особую чувствительность к окружающему миру, к его позитивным и отрицательным факторам. При этом внешние факторы не воспринимались как неизменяемое, женщина старалась воздействовать на природу посредством магических действий, которые со временем оформились в устоявшийся ритуал [3, 71]. Все это неизбежно приводило к утверждению высокой роли женщины в обрядовой жизни социума.

Даже спустя время, когда место женщины в общественной иерархии изменилось, она продолжает участвовать, наравне с мужчинами, в ритуальной обрядности. Исключение составля-

ют только те обряды, где присутствуют лишь инициированные мужчины. Роль женщины в общих с мужчинами ритуалах связана преимущественно с их подготовительной частью и финальными действиями. При этом даже роль пассивных наблюдателей, простое присутствие женщин в момент отправления культа, воспринимались как залог успешности ритуала, получение благих результатов. Поэтому участие женщин в религиозной сфере общины, племени и рода считалось необходимостью, так как именно женщины придавали эмоциональную окрашенность проводимым ритуалам (возбуждение, ожидание, испуг), создавая должный психологический эффект [4, 154].

Магические обряды и представления, связанные с земледельческим трудом, уходят своими корнями в глубокую старину и по своему содержанию представляют существенный компонент культа плодородия [5, 33]. В формировании этого культа в Осетии мы видим и присутствие женщин.

Непосредственное участие женщины в сакральных практиках начиналось уже в течение первого года после замужества. Молодая невестка в качестве субъекта обрядовых действий впервые выступала во время празднования *Доньскъæфæн* (букв. — черпание, хватание воды). Накануне этого праздника, отмечаемого на шестой день после наступления Нового года, в семьях пеклись фигурные хлебцы, изображающие животных, орудия сельскохозяйственного труда. Под утро молодая невестка в сопровождении женской части ее новой семьи отправлялась к сельскому роднику. С собой она брала обрядовую выпечку и семена зерновых злаков. Придя к водному источнику, молодая

женщина произносила молитву и бросала в воду зерна, части фигурок обрядового печенья с целью умиловить покровительниц водной стихии — *донь чызджыты* (букв. — девы воды). После брала воду в кувшин и возвращалась в дом, где ее уже ждали другие домочадцы. Зайдя в жилище, она обращалась к ним с благими пожеланиями и начинала раздавать младшим членам семьи оставшиеся у нее части обрядовых хлебцов.

Информанты-женщины указывают, что именно эти первые самостоятельные пожелания, произнесенные в утро праздника *Доньскъæфæн* и адресованные в том числе старшим членами семьи мужского пола, запомнились ими на всю жизнь¹. Такое демонстративное «право слова» было нечастым явлением в патриархальном осетинском обществе. Действительно, это был тот редкий случай, когда молодая невестка оказывалась в центре благосклонного внимания, которое не было определено какими-то ее личными достижениями: рождением сына, кулинарными или хозяйственными умениями и т.п. Именно с этого дня молодая женщина формально допускалась в сакральную сферу своей новой семьи, а через нее и в религиозную жизнь всего сельского общества. Но пройдет еще немало времени, пока она будет допущена к главным обрядовым функциям, которые по традиции в семье выполняет старшая по возрасту хозяйка.

Впрочем, убедиться в важности этих обязанностей она могла не только в доме своего мужа, но и в доме своих родителей, будучи еще девочкой. Ведь очередной цикл сакральных практик, имеющих гендерную специфику, в каждой осетинской семье начинался уже

накануне календарного года в начале череды новогодних праздников. И здесь, наравне со старшими мужчинами, но в своей сфере, священнодействовала старшая по возрасту женщина — *хистæр æфсин*.

Это прежде всего *Бынаты хицау* / *Бундортæ* — праздник зимнего цикла, который отмечается в ночь со вторника на среду. *Бынату хицау* (букв. — хозяин места) — так у осетин называется покровитель дома, отчасти имеющий сходство с русским домовым. Праздник этот окружен таинственностью, так как связан с темной силой — домовым. Но причисленность этого образа к ипостаси покровителя жилища по определению относит его к сфере женской сакральности. Да, жертву, — обычно черного козла или курицу, — режут мужчины, тосты на застолье произносят они же. Но, по поверьям, самому *Бынаты хицау* более всего приятно внимание женской части семьи, в особенности старшей хозяйки. Поэтому неудивительно, что именно ей, что также является редким исключением, нередко давали произнести второй тост после старшего мужчины во время застолья в честь *Бынаты хицау*. Мужчины относились к этому с пониманием: «*Сылгоймагтимæ иу æвзагыл дзуры*». — «С женщинами он говорит на одном языке»². В молитвах, обращенных к патрону жилища, испрашивались благоденствие для членов семьи, защита запасов муки и зерна от грызунов, изобилие для дома.

Женщины же и обустроивали место виртуального обитания покровителя жилища. По народным поверьям, живет он в правом, втором от входа углу дома или же в одной из ниш в стене на женской половине жилища. «В эту

нишу женщины кладут белую вату и шелковые нитки... обычно красного цвета, чтобы ему было тепло и уютно. Иногда для него прибивают полочку или ставят деревянный ящичек в виде пенала», — отмечает эти особенности археолог и этнограф Е. Пчелина [6, 39].

Несмотря на то, что *Бынаты хицау* время от времени визуализируется в образе старика, мальчика, ягненка и даже предмета мебели, в большинстве своем он предстает в женском образе. Его функции и зона ответственности в границах жилища дали основание называть *Бынаты хицау* по существу женским божеством [7, 307]. В подтверждение этого служит тот факт, что женщины могли произносить его имя открыто, без стеснения, чего они не могли делать в отношении большинства представителей традиционного религиозного пантеона. Обычно собственные имена небожителей ими заменялись семантикой имени: *Уастырджи* — *Лагты дзуар* (покровитель мужчин), *Тутыр* — *Бирагъты хицау* (хозяин волков), *Фалвар* — *Фысты дзуар* (покровитель овец) и т.д. Наверное, единственный небожитель, который удостоился чести называться открыто, как и *Бынаты хицау*, был *Аларды*, также по причине тесной связи с женскими религиозными воззрениями.

На особое благоволение покровителя дома к женской части семьи указывает одна интересная особенность. Так, со дня празднования *Бынаты хицау* до преддверия Нового года женщины в старину не должны были заниматься домашними делами [7, 308]. А это как минимум три дня выходных — исключительная для женщин преференция, не встречающаяся более нигде в череде годовой обрядности. Отсюда понятен и

особый пиетет, который они испытывали к патрону жилища.

Особенностью зимнего цикла обрядности было то, что ритуал всех праздников осуществлялся преимущественно в стенах жилых и хозяйственных помещений. Поэтому все сакральные действия в той или иной мере происходили не только с женским участием (выпечка ритуальных пирогов и хлебцов), но и под женским контролем, прежде всего старшей хозяйки дома — *афсин*. Именно она зажигала новый огонь в очаге в новогоднюю ночь. Если в обычный день это делали младшие по возрасту женщины, то в этот раз, с учетом того благоговения, которое осетины испытывали в отношении огня в полной магии новогодней ночи, эта обязанность могла быть доверена только *афсин*. Она же выпекала главный символ новогодней обрядности, — пирог *Æртхурон*. При этом его выпекание сопровождалось молчанием самой женщины, потому что любое словословие могло принизить сакральное значение выпечки.

Уже во время зимнего цикла обрядности мы наблюдаем определенное обособление женской части общества. Например, в дни праздника *Тутыр*, имевшего ярко выраженные аграрные черты и приходившегося на Великий пост, женщины постились на один день дольше, чем мужчины. Эту кажущуюся несправедливость они позже компенсировали отдельной пирушкой, которая сопровождалась гаданиями и играми.

С приходом весны начинается новый период земледельческих работ и одновременно возрастает степень участия женщин в сакральных действиях. В день традиционного весеннего праздника *Касута* совершался обряд *дон-*

мæцæуæн бон (букв. — день шествия к воде). Обычно в этот день молодая невестка шла к роднику или к реке в сопровождение молодых женщин.

В Южной Осетии зафиксирована одна особенность обряда *донмæцæуæн бон*, имеющая явную принадлежность к аграрным религиозным воззрениям. В этот день к водному источнику, как и во время *Доныскъæфæн*, шли женщины селения с целью умиловить обитателей водных глубин — *доны чызджыты*. От этих патронов водной стихии во многом зависело, не разольются ли весной реки и ручьи, что могло привести к оползням или смыву водным потоком плодородного слоя почвы на пашнях. После произнесения молитв с просьбой дать хорошие всходы зерна и защитить от природных катаклизмов, женщины бросали в воду чашу с куриным яйцом и отрубями, как бы взамен людей и хлебов, ежегодно уносимых водными потоками. При этом яйцо символизировало человеческую жизнь, а отруби — хлеба на нивах [8, 12].

Пользуясь унаследованными истари приемами магии, продолжавшими занимать большое значение в народной среде, земледелец старался с ее помощью, с присущей магическому ритуалу императивностью, заставить явления природы подражать производившимся человеком действиям [9, 46].

Летний период сельскохозяйственных работ также сопровождался набором ритуальных охранных действий. В период, когда зерновые уже колосятся и наливаются силой, сохраняется главная опасность для урожая — засуха, и здесь женские сакральные практики занимали особое место. Прежде всего в ритуалах, связанных с вызыванием дождя. Наиболее распространенное ма-

гическое действия проходило в рамках обряда *Цопнай*.

Существовало две его разновидности. В первом случае это был хоровод вокруг человека, пораженного молнией. Обряд этот описан довольно детально в этнографической литературе [10, 615].

Во втором случае *Цопнай* представлял собой групповое шествие, включавшее обход нескольких населенных пунктов с последующим пиршеством из собранных в этих селениях продуктов. В Осетии по большей части в них принимали участие женщины, хотя в отдельных регионах это была исключительная прерогатива мужчин. О женской сути этого обряда говорит и поговорка, которой характеризуют непоседливую женщину: «*Ацы сылгоймаг райсомæй изæрма адæмы уынгты цопнай кæны*. — Эта женщина с утра до вечера по соседским дворам совершает цопнай (ходит)»³.

Групповое шествие женщин сопровождалось особыми песнями, которые, по мнению участников ритуала, должны были вызвать дождь. При этом в каждой песне должен был звучать рефреном возглас: «*Цопнай, цопнай!*» Участники шествия, одетые в белые одежды и шедшие обязательно босиком, несли с собой флажки, изготовленные из белого или красного материала.

Войдя в селение, они обходили дворы, здесь им давали зерно, солод, другие продукты, деньги. Обязательное условие — обливание водой участников шествия. После обхода селений (обычно их должно было быть три или семь), женщины возвращались в исходное селение, где устраивалось пиршество. При этом главным объектом просьб, помимо Бога, был небожитель *Уацилла* (*Елиа*) — именно его просили ниспослать на нивы дождь.

Подобное обрядовое шествие было известно и как *Дзыргъа-мыргъа кæнын* (букв. — делать *дзыргъа-мыргъа*). В этом случае распевалась песня, где звучал припев, давший название обрядовому действу: «*Дзыргъа-мыргъа уарын-гуассæ*». Выполнение тех или иных действий в ритуале напрямую связывалось с ожиданием дождя, именно по этой причине в песне указывалось на любовь невестки «*Хандзæ-гуассæ уарун уарзуй*» к дождю и ожидание небесной влаги резцом плуга — *дзыргъа* [11, 134-135].

Нередко влияние женщин считалось решающим в вопросе принятия небесами решения ниспослать на землю дождь. Об этом свидетельствует материал, записанный известным знатоком осетинского быта Б. Гатиевым в Алагирском ущелье Северной Осетии [12, 819-820]. «По понятиям горцев, Елиа имеет и власть над дождем. Поэтому, если случается бездождие и хлеб начинает от засухи портиться, жители деревни сообща покупают откормленного барана или козла и режут... Если после этого дождя нет долгое время, осетины, полагая, что жертва их не была угодна Елиа, прибегают к ходатайству Тыхоста», — пишет автор.

Тыхост в традиционном религиозном пантеоне осетин является покровителем плодородия, одним из самых могущественных и суровых божеств [7, 493]. Обратив свой взор теперь уже к Тыхосту, жители округа вновь приносили в жертву барашка, прося уже этого небожителя ниспослать на поля небесную влагу. Если и эти действия не возымели должного результата, то оставалась последняя надежда на женское участие. Вот что пишет об этом Гатиев: «Когда нет после этого перемены в погоде, то выступают на сцену женщи-

ны. Собравшись на сельской площади с ситами и тарелками, они, посоветовавшись между собой, что им делать, бегут или в лес, или на гору. Достигнув известного места, они разбегаются в разные стороны, катят перед собою сита или тарелки, тогда мужчины высылают к ним избранного старика, пользующегося общим уважением и доверием, с просьбою уговорить вернуться назад. Явившись к ним, посланный умоляет их возвратиться в аул: «Воротитесь назад, не бойтесь, Тыхост даст нам просимое!» Возвратясь назад, женщины располагаются около священного камня и приносят в жертву ягненка, творя молитву: «О Боже, подай нам дождь!» и прочее».

Перед нами многоступенчатое сакральное действо, где возможность женской сущности воздействовать на высшие силы является решающей. Уверенность в том, что на просьбу женщин небеса обязательно откликнутся, очевидно, основывается на вере в то, что дождь соотносится с мужской сущностью. Иллюстрацию такого понимания мы находим у племенной группы *да-яков* с острова Борнео, у которых есть конкретная гендерная характеристика сильного ливня: «*Уитан ачай са!*» — «Этот дождь мужчина!» [13, 71].

Впрочем, приоритет женской сакральности нередко подвергался и сомнениям. Так, например, в Кударском ущелье Южной Осетии в групповом шествии во время засухи принимали участие исключительно молодые мужчины. При этом схема действия была идентична той, которую использовали женщины в других регионах Осетии: обход селений, сбор продуктов или денег, последующее пиршество. В ответ на вопрос, почему в обряде не участвовали женщины, информанты всегда выража-

ли удивление: «Сылгоймаджы ныхасмæ Хуыцау кæцæй байхъусдæнис?! — Да разве небесам будет угодно слово женщины?!»⁴

Подобная предвзятость со стороны мужчин к религиозной сущности женщин не нова. В культуре племен из центральной Бразилии мы встречаем объяснение того, почему мужчины отобрали первенство у женщин в культурной сфере. Главной причиной этого изменения стало то, что мужчины полагали, что женщины недостаточно ответственные и искренни в совершении ритуальных танцев [14, 34]. Но в традиционных верованиях осетин подобная позиция скорее исключение, чем правило. В основном женщины всегда в числе активных участников всех ритуалов, кроме тех, где участие мужчин было исключительным. Но даже в этом случае женщины вносят свой вклад в отправление обряда посредством выпекания ритуальных пирогов, приготовления хмельных напитков.

В Осетии к хлебу отношение было почтительное, а уж ритуальная выпечка воспринималась как посредник между людьми и небесными силами [11, 87].

Ритуальную пищу готовили с соблюдением строгих правил. За несколько дней до начала праздника женщины тщательно промывали зерно в проточной воде. Зерно отбиралось еще осенью на току при молотье хлебов, при этом зерна должны были быть крупные и без изъянов. Их не только просеивали на крупноячеистом решете, но и перебирали руками. После того как зерно промыли, его необходимо было просушить, выложив на чистую холстину. Материя должна была быть обязательно новая и ни в коем случае нигде ранее не использовавшаяся⁵. На время сушки, а это не-

сколько часов в зависимости от погоды, устраивалась небольшая трапеза, часто с музыкой и песнями. После этого пшеницу мололи на мельнице и хранили в доме в чистом месте.

Особенно опасались, чтобы до муки не добрались мыши, иначе оно становилось непригодным для обрядовой выпечки. Муку в день праздника замешивали на родниковой воде, взятой с рассветом — считалось, что она тогда наиболее чиста⁶.

При замешивании теста и выпечке ритуальных хлебов было необходимо соблюдать молчание. Женщины при этом повязывали головной платок таким образом, чтобы он прикрывал и рот. Это делалось из опасения, что дыхание мастерицы может «оскорбить» ритуальное действо, связанное с обрядовой выпечкой [11, 87].

В содержании женской сакральности существовали интересные особенности, позволяющие различать обрядность по гендерному признаку. Например, женский обрядовый танец *Устыты кафт* (букв. танец женщин) как часть обряда по вызыванию дождя. Сам танец исполнялся по завершении шествия, когда женщины собирались в отдельном месте на пиршество. Понятно, что этот танец должен был отличаться от обычных, тех, которые исполнялись на семейных торжествах. Он, конечно же, должен был нести определенный посыл небесным силам, так как поведенческие нормы, принятые при обычных танцах, в случае с этим обрядом могли оказаться не действенными [11, 134-135].

Художник и этнограф Махарбег Туганов, например, писал о танце *Устыты кафт*, что он существенно отличается от обычных танцев. По его сви-

детельствам, танец по внешней форме носил агрессивный характер. На площадку, выбранную для танца, выходила пара танцоров-женщин. Другие участники действия, образуя вокруг них живой круг, заводили песню и хлопали в ладоши. Ритуальная пляска не была однородной: танцовщицы, подобрав подолы платьев, начинали танцевать вкруговую, как в танце *Зилга кафт*, следующая группа танцевальных движений напоминала танец *Хонга кафт*, а завершался ритуал тем, что женщины переходили на танец на носках [15, 75].

М. Туганов отмечал еще одну важную деталь, обычно характерную для большинства ритуалов женской обрядности, — то, что присутствие мужчин на них категорически возбранялось. Так, и во время исполнения танца *Устыты кафт* мужчинам находиться среди танцующих строго воспрещалось. Запрещалось даже смотреть на танец со стороны. Слишком любопытные из мужчин могли быть пойманы женщинами и побиты.

Отсутствие осуждающего мужского присутствия позволяло исполнительницам не стесняться в выборе танцевальных движений, они чувствовали себя свободно, и обычно позволяли себе «украшать» канву танца непристойными движениями. По традиции зрители сопровождали исполнение танца фривольными тестами песен, которые часто имели откровенно непристойное содержание [11, 76].

Непременный развязный характер отдельных моментов женской сакральности встречается не только в связи с танцем *Устыты кафт*. Например, подобный элемент присутствует в празднестве *Голиати кувд* в Дигорском ущелье [16, 134]. Здесь одним из глав-

ных ритуалов магии вызывания дождя было взаимное обливание водой участниц обряда. Именно это действие лежало в его основе, посредством обливания женщины конкретизировали свою просьбу высшим силам природы — ниспослать на землю небесную влагу.

Но была еще одна интересная особенность празднества *Голиати кувд*. После того как все участники обряда оказывались в меру мокрыми, ритуал продолжался иными действиями. Женщины образовывали круг, в него входили две старшие по возрасту участницы обряда, при этом становясь на виду друг у друга. Одна из них, соорудив из своего передника матерчатую конструкцию, напоминающую фаллос, начинала гоняться за другой. Та предпочитала убежать, не выходя при этом за границы круга, после наступала очередь других участниц обряда, и тогда те должны были разбежаться врассыпную. Все действие сопровождалось веселыми, порой непристойными комментариями.

В завершение обряда женщины выстраивались друг за другом и покидали место пиршества. Впереди шла старушка, потрясавшая матерчатым подобием фаллоса и призывавшая небожителя Елиа ниспослать дождь и росу на нивы. Другие женщины также не бездействовали: они отбивали такт специальными палочками, колотя ими по деревянным мискам. Непривычной была форма палочек, специально заготовленных к этому дню — ореховый прутик с сучком. Применительно к обряду палочка олицетворяла фаллос, а сучок ассоциировался с мужскими тестикулами [16, 135].

Присутствие фаллического символа мы встречаем и в описании женского танца, зафиксированного в 30-х гг. в с.

Цамад профессором Барысби Алборовым. Это был танец откровенно эротического содержания. Выбирались две женщины, которых для сохранения приличия нужно было долго упрасивать станцевать. «Став напротив друг друга на расстоянии 2-3-х метров, по команде одной они одновременно начали притопывать ногами и делать различные любовные намеки друг другу движениями лица, рук и всего тела, впившись друг в друга глазами. Здесь и выражение восторга друг перед другом, и выражение ненависти, презрения, а потом жалости, сострадания, симпатии друг к другу и новые любовные объяснения», — пишет Б. Алборов.

Во время визуальных объяснений пара наращивает темп и насыщенность движений, постепенно приводя себя в любовный экстаз. Для этой цели танцовщицами использовался целый набор мимико-изобразительных средств. «Объяснения в любви начинаются со скромных воздыханий друг по другу, стыдливых улыбок и кивков головы, морганий глазами, а затем указывают друг другу на свои сердца, давая этим понять, что страдают друг по другу», — указывает Алборов. При этом делается откровенный намек на то, какая из танцовщиц представляет в танцующей паре мужчину, а какая — женщину. Особенно ярко это проявляется в завершение танца, когда исполнительницы изображают в пантомиме объятия, ласки. После впадения пары в экстаз танцовщица, позиционирующая себя как мужчина, собирает края своей юбки, делая из нее фигуру вроде мужского полового органа, и имитирует ею движения, производимые при половом акте [17, 39].

Такая эротическая составляющая обрядов аграрных верований с участи-

ем женщин составляла их особенность, обусловленную представлениями о плодovitости природы, которую необходимо стимулировать эротическими действиями [4, 154].

В Осетии помимо ситуационной обрядности, определяемой текущей проблемой (ливни, засуха), существовали ежегодные, ограниченные строгими временными координатами, женские праздники. Например, женское празднество в рамках празднования *Хуыцауы-дзуар*. Этот праздник отмечали и женщины, причем обособленно от мужчин, и именовался он *Устыты кувд* / *Осталти кувд* (букв. женское пиршество). Приоритет у женщин был и во время *Фыдуани* — одного из праздников весеннего цикла. Празднество считалось преимущественно женским. Именно женщины в обособленном месте устраивали ритуальное застолье с молитвами в честь *Уацилла (Елиа)*. В молитвах старшей женщины выражалось пожелание, чтобы небеса избавили односельчан от того, чего они более всего боятся: града, сильных ветров, проливных дождей, потравы нив и т.д. [7, 389]

После созревания хлебов наступает период жатвы, вывоза с полей урожая и его обмолачивание. После обмолота зерновых полученную массу зерен и мякины необходимо было провеять. Для процесса веяния было необходимо наличие ветра, вызыванием которого, посредством магических песнопений в честь покровителя ветра Галагона, занимались женщины⁷.

Наконец зерно ссыпано в закрома, и кажется, что всем заботам об урожае конец. Но сохранялась опасность того, что хлеба будут попорчены грызунами. При этом механические меры про-

тиводействия не всегда оказывались действенными, и снова в дело вступала женская магия.

Сохранности урожая было посвящено празднество *Зулчъыты бон* (букв. — день червей). В этот день старались умиловить червей, чтобы они не портили пищевые продукты, в первую очередь муку. Для этого каждая хозяйка должна была испечь три хлеба и обжа- рить зерна пшеницы или ячменя. После все ритуальные подношения она клала на совок и, пританцовывая, обходи- ла помещение из одного угла в другой, приговаривая: «*Хор-хор мидама, зулчъ- ыты радде канут æддама. — Зерно в дом, а черви вон*» [7, 369].

В Кударском ущелье Южной Осетии нам встретился обряд умиловления грызунов. В ночь перед праздником *Цыппурс* старшая хозяйка приходила в зернохранилище и приносила с со- бой небольшие фигурки, выпеченные из теста. Им старались придать сход- ство с мышами, и звалась выпечка со- ответственно — *мыстаче* (мышонок). При этом она обращалась к грызунам с просьбой, чтобы мыши забрали долю зерна, которую они обычно съедают, печеньем из теста. «*Нæ хорæй уæм цы хай æмбæлы, уый ацы гуылтæй айсут. — Причитающуюся вам долю нашего зерна возьмите этими пирожками*»⁸.

Изложенный материал позволяет сделать вывод о том, что в осетинском обществе женская сакральность была объективной реальностью, при этом она отличалась от мужской, дополняя последнюю. Существование подобного феномена во многом обуславливалось присущими женскому сознанию инту- иции, образности, эмоциональности. Именно эти стороны женской сути и создают благодатную почву для острого восприятия женщинами мира религи- озных образов и символов [18, 275].

Женская сакральная обрядность со- провождалась ритуальными действи- ями, содержание которых менялось в зависимости от аграрного календаря. Зимой и весной они диктовались необ- ходимостью уберечь нивы от оползней и наводнений, успешным прорастанием злаков; летом связывались с просьбами к небесным силам предохранить нивы от града и засухи; осенью просили о со- хранности урожая, защите зерна в ам- барах и сапетках от грызунов и червей.

Наличие в аграрном культе осетин отдельных сугубо женских празднеств свидетельствует об архаичности рели- гиозно-обрядовых традиций осетин, которые восходят к древнейшему пери- оду истории человечества, когда земле- дельческий труд был исключительной прерогативой женщины.

Примечания:

1. Информанты: Бегизова Ольга Додзыгоевна, 70 лет. Записано в с. Едыс, РЮО, 1989 г.; Тибилова Вера Михайловна, 82 года. Записано в с. Кроз, РЮО, 1989 г.
2. Информант Балаев Бутуз Ханджерович, 78 лет. Записано в с. Нар, РСО-А, 2003 г.
3. Информант Хозиев Данел Сикоевич, 72 года. Записано в с. Абреу, РЮО, 1997 г.
4. Информант Танделов Лексо Иванович, 77 лет. Записано в с. Теделет, РЮО, 2012 г.
5. Информант Будаева Мадина Урузмаговна, 89 лет. Записано в с. Стур-Дигора, РСО-А, 1985 г.
6. Информант Бекузарова Гигида Хамбеевна, 77 лет. Записано в с. Ногкау, РСО-А, 1985 г.
7. Информант Танделова Дарья Сергеевна, 71 год. Записано в с. Теделет, РЮО, 2012 г.
8. Информант Джигоева Бабуца Хахаевна, 73 года. Записано в с. Ерцо, РЮО, 1989 г.

-
1. Альбедиль М. Ф. Женская религиозность в древнем мире [электронный ресурс]. URL: http://woman.upelsinka.com/history/albedil_3.htm (обращение 12.01.19)
 2. Рязанова С. В. Женская религиозность как исследовательский феномен // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. 2011. Вып. 22. С. 21-26.
 3. Боннар А. Греческая цивилизация. От Илиады до Парфенона / пер. с фр. О. В. Волкова, под ред. В. И. Авдиева и Ф. А. Петровского. М., 1992.
 4. Бутаева М. А. Социальный статус женщины в домонотеистических религиях // Власть. 2011. Вып. 1. С. 152-155.
 5. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. Вып. 1. С. 24-74.
 6. Пчелина Е. Г. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ, 2013.
 7. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.
 8. Архив Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Ф. 12. Оп. 1. Д. 14.
 9. Богаевский Л. Б. Земледельческая религия Афин. Петроград, 1916. Т. 1.
 10. Осетинская этнографическая энциклопедия / под ред. Л. Чибирова. Владикавказ, 2012.
 11. Уарзиаты В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
 12. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ, 2016. Т. 2.
 13. Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. Д. А. Коропчевского. Смоленск, 2000.
 14. Ворошилова О. Н. Образ женщины в религиях // Научно-методический

электронный журнал «Концепт», 2017. Т. 23. С. 33-37. [электронный ресурс] URL: <http://e-koncept.ru / 2017 / 7770428.htm> (обращение 25.01.19).

15. Туганов М. С. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977.

16. Кулумбеков Р. П. Земледельческий быт и сакральные практики горцев Осетии. Цхинвал, 2017.

17. Научный архив Северо-Осетинского Института гуманитарных и социальных исследований. Ф. 19. Оп. 6. Д. 92.

18. Варзанова Т. И. Религиозные ориентации молодых россиян (Возрастной и гендерный аспекты проблемы) // Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. В 2 т. М., 1999. Т. 2. С. 274-286.

Kulumbegov, Robert P. — South-Ossetian Research Institute; kulumbegov_2@mail.ru

FEMALE SACRAL PRACTICES IN THE AGRARIAN BELIEFS OF THE OSSETIANS.

Keywords: ritual, feast, women, magic, prayer, ritual baking.

The article considers the gender differences in the traditional religious rituals of the Ossetian people. Women's participation in sacred practices could have been much more significant than it is commonly believed. The underestimation of the role of women in the religious life of the society is due to the established stereotypes, which are based on the idea that the place of women in this area is secondary and subordinate to the dominant role of men. Female ritualism was accompanied by sacral actions the contents of which varied according to the agrarian calendar. During winter and spring they were related to the need to protect crop field from flow slides and floods, to provide successful seeds germination, in summer — to request the heavenly host to protect crop fields from hail and drought, in autumn — to provide magical actions, focused on keeping harvest in safety, protecting corn from rodents and worms. Woman would become involved in sacral practices during the first year after her marriage. As a participant of ritual actions a young wife appeared for the first time during the celebration of Donyskafan. From that day on young woman was allowed to sacral sphere of her new family, and through this sphere to the religious life of the whole rural community. Besides situational ritualism, caused by current problems (rainstorms, drought), annual female holidays existed in Ossetia. The most famous among them are Ostalty Kuvd and Fyduani. Mostly, women were important participants in rituals, except exclusively men's ceremonies. But even in these cases, women gave a boost in ceremonies by baking ritual pies, brewing hopped beverages. Rituals of agricultural beliefs were often accompanied by erotic actions, which in accordance with the ideas of the fertility of nature were supposed to stimulate it. The material of the article suggests that special female sacralization existed in the Ossetian society, which differed from the male sacralization, being its objective complement.

REFERENCES

1. Albedil, M. F. *Zhenskaya religioznost' v drevnem mire* [Female religiousness in antiquity] [electronic source]. 2019. URL: http://woman.upelsinka.com / history / albedil_3.htm
2. Ryazanova, S. V. *Zhenskaya religioznost' kak issledovatel'skiy fenomen* [Female religiousness as a research phenomenon]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Kul'turologiya* [Proceedings of the Chelyabinsk State University. Philosophy. Sociology. Cultural studies]. 2011, iss. 22, pp. 21-26.
3. Bonnar, A. *Grecheskaya tsivilizatsiya. Ot Iliady do Parfenona* [Greek Civilization: From Iliad to Parthenon]. Moscow, Isskustvo, 1992. 46 p.
4. Butaeva, M. A. *Sotsial'nyy status zhenshchiny v domonoteisticheskikh religiyakh* [Female social status in premonotheistic religions]. *Vlast'* [The Authority]. 2011, iss. 1, pp. 152-155.

5. Rybakov, B. A. *Kosmogoniya i mifologiya zemledel'tsev eneolita* [Cosmogony and mythology of the farmers of the Eneolithic]. *Sovetskaya arkheologiya* [Soviet archeology]. 1965, iss. 1, pp. 24-47.
6. Pchelina, E. G. *Izbrannye trudy po istorii, etnografii i arkheologii osetinskogo naroda* [Selected works on the history, ethnography and archeology of the Ossetian people]. Vladikavkaz, Zolotoe Sechenie, 2013. 328 p.
7. Chibirov, L. A. *Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura osetin* [Traditional spiritual culture of Ossetians]. Vladikavkaz, Ir, 2008. 599 p.
8. *Arkhiv Yugo-Osetinskogo nauchno-issledovatel'skogo institute* [Archive of the South Ossetian Scientific Institute]. Fund 12. Inventory 1. Case 14.
9. Bogaevsky, L. B. *Zemledel'cheskaya religiya Afin* [Agricultural religion of Athens]. Petrograd, tipografiya M. A. Alexandrova, 1916, vol 1. 241 p.
10. Chibirov, L. (red). *Osetinskaya etnograficheskaya entsiklopediya* [Ossetian ethnographic encyclopedia]. Vladikavkaz, Proekt-Press, 2012. 686 p.
11. Uarziaty, V. S. *Prazdnichnyy mir osetin* [Ossetian Celebratory world]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 1995. 232 p.
12. Gatiev, B. *Sueveriya i predrassudki u osetin* [Superstitions and prejudices of Ossetians]. *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh* [Periodical press of the Caucasus on Ossetia and Ossetians]. L. Chibirov (ed.). Vladikavkaz, Proekt-Press, 2016, vol. 2. 1224 p.
13. Tylor, E. B. *Mif i obryad v pervobytnoy kul'ture* [Myth and rite in Primitive Culture]. Smolensk, Rusich, 2000. 624 p.
14. Voroshilova, O. N. *Obraz zhenshchiny v religiyakh* [Woman's image in religions]. *Nauchno-metodicheskiy elektronnyy zhurnal «Kontsept»* [Scientific and methodological electronic journal «Kontsept»]. 2017, vol. 23, pp. 33-37 [electronic resource]. URL: <http://e-koncept.ru / 2017 / 770428.htm>
15. Tuganov, M. S. *Literaturnoe nasledie* [Literary heritage]. Ordzhonikidze, Ir, 1977. 234 p.
16. Kulumbegov, R. P. *Zemledel'cheskiy byt i sakral'nye praktiki gortsev Osetii* [Agricultural life and sacral practices of the mountaineers of Ossetia]. Tskhinval, Respublika, 2017. 220 p.
17. *Nauchnyy arkhiv Severo-Osetinskogo Instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* [Scientific Archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund 19. Inventory 92. Case 39.
18. Varzanova, T. I. *Religioznye orientatsii molodykh rossiyan (Vozrastnoy i gendernyy aspekt problemy)* [Religion orientations of the Russian youth (Age and gender aspects of the problem)]. *Muzhchina i zhenshchina v sovremennom mire: menyayushchiesya roli i obrazy. V 2 t.* [Man and woman in the modern world: changing roles and characters. In 2 vols]. Moscow, Institute of Ethnology and Anthropology of RAS, 1999, vol. 2, pp. 274-286.