



Т.К. Салбиев

САКРАЛЬНОСТЬ ОСЕТИНСКОЙ НАДОЧАЖНОЙ ЦЕПИ (исток и семантика культа)

Т.К. Салбиев*

Аннотация. В статье впервые предлагается комплексное решение проблемы происхождения и семантики осетинского культа надочажной цепи, которая рассматривается в рамках мифологического подхода. Ключевую роль приобретает изучение культа в неразрывном единстве цепи с причажным камнем и отверстием дымохода. В конечном счете удается реконструировать лежащий в его основе индоевропейский архаический миф священного брака между громовержцем и хтоническим персонажем, в результате которого добывается огонь. Также принимается во внимание историческая эволюция этого культа, прошедшего через этап тесного взаимодействия с христианством и его социально-исторические параметры.

Ключевые слова: осетины, обрядность, очажная цепь, индоевропейский миф.

Исследователи этнической традиции осетин не раз обращали внимание на такой ее связанный с культурой жизнеобеспечения элемент, как надочажная цепь (*ræxys / ræxis*), отличавшаяся весьма интересной эстетикой. Действительно, она представляла собой соединенные между собой кованые железные звенья, имевшие форму восьмерки. Иногда форма звена могла меняться, сохраняя, однако, исходную, хорошо распознаваемую восьмеричную форму. Хотя длина цепи могла меняться, в среднем она состояла из двенадцати звеньев. На одном своем конце цепь имела крюк (или кольцо), которым она обычно крепилась к центральной потолочной балке (матице). Там же могли находиться и два продольных крюка, на которые для копчения от дыма очага прикрепляли сетки с нутряным жиром животных (*fɪw / fɛw*). На другом конце цепи, то есть снизу, она имела лапку, позволявшую подвешивать на нее различные элементы кухонной утвари: котелки, плоские сковородки и пр. После третьего снизу (девятого сверху) звена цепи на ней располагалось кольцо со специальным небольшим крючком, использовавшимся для того, чтобы при необходимости регулировать длину цепи. Кроме того, от этого кольца могли также отходить и дополнительные отрезки цепи, увеличивавшие количество точек подвески и тем самым ее «производительность». Таково в самых общих чертах достаточно незамысловатое устройство этого элемента старого осетинского быта, идущего из тех далеких времен, когда огонь в жилище еще был открытым.

Однако интерес к надочажной цепи был во многом обусловлен не столько ее эстетическими и утилитарными свойствами, которые, конечно, были важны сами по себе, сколько тем необычайно высоким статусом, которым она была наделена в осетинской традиции. Более того, судя по дошедшим до нашего времени описаниям, она была наделена несомненной святостью. Так, например, известно, что осетинская причажная цепь имела своего божественного покровителя, звавшегося *Safa*. Кроме

того, этикет запрещал даже прикасаться к ней без серьезной на то причины. При этом во время свадебного обряда с молитвой на устах шафер обводил невесту три раза вокруг очага, ударяя шашкой при каждом обходе в висящую над очагом цепь. Украсть же или выбросить надочажную цепь из дома считалось высшим оскорблением для осетина, что неминуемо влекло за собой кровную месть. Рядом с цепью нельзя было сквернословить. Когда семейство лишалось последнего мужчины, то женщина одевала надочажную цепь себе на шею, в знак того, что линия мужская прервалась, «семейный очаг погас» [1, с. 248]. Замечу, что приведенным перечнем далеко не исчерпываются связанные с очагом ритуалы и представления.

Несмотря на устойчивый интерес исследователей к самой цепи, связанный с ней культ до сих пор не получил развернутого и убедительного объяснения. Без убедительного ответа остаются такие важнейшие вопросы его изучения, как его семантика и происхождение. Положение усложняется тем, что различные проявления подобного культа – также, как и сами причажные цепи, – известны и другим народам Кавказа [2, с. 122]. Однако только в осетинской традиции он оказывается центральным на уровне семейной обрядности [1, с. 250], приобретаемая – как было показано – широко развернутый в пространстве традиции и в деталях разработанный характер. Предполагаемая, таким образом, самобытность культа причажной цепи также нуждается в обосновании и неразрывно связана с решением вопроса его происхождения.

Представляется, что для поиска ответов на поставленные вопросы оптимальным подходом мог бы стать мифологический, уже апробированный осетиноведами. Так, с учетом центрального положения цепи в пространстве традиционного жилища и ее культовой роли уже не раз предлагалось рассматривать ее как ось мира (*axis mundi*). Наличие же на лапке цепи, на которую подвешивался, к примеру, котел, растительного орнамента в виде

* Салбиев Тамерлан Казбекович – к. ф. н., доцент, «Центр скифо-аланских исследований» имени В.И. Абаева ВНЦ РАН, Владикавказ (РФ), и. о. руководителя научно-исследовательского отдела (galabu054@gmail.com).

елочки давало основание трактовать ее как мировое древо (*arbor mundi*), выступающее одним из алломорфов оси мира. Таким образом, поиск ответов на поставленные вопросы будет предполагать выяснение места и роли цепи в космогоническом мифе осетин. В этом и будет заключаться главная цель настоящей статьи. Для достижения же поставленной цели необходимо решить, по меньшей мере, три следующие задачи: установить сюжет названного мифа, определить состав его участников, а также выявить его исторические истоки и проследить последующую эволюцию. Решающим же аргументом в пользу предложенного подхода следует считать то, что именно космогонические представления наделяются в традиции максимальной сакральностью. Так что, в итоге, должны стать ясны причины столь высокого почитания надочажной цепи в осетинской традиции.

ОЧАЖНЫЙ КОМПЛЕКС

Следует признать, что недостаточная изученность культа приочажной цепи во многом также обусловлена и тем, что она рассматривается обособленно, отдельно от других элементов, образующих очажный комплекс, с которыми она неразрывно связана не только по месту расположения, но и функционально. Примечательно, что из всего традиционного очажного комплекса, достаточно сложного по своему составу и включающему различные составные элементы [3, с. 131], ритуально значимыми принято считать не только цепь (*ræxys* | *ræxis*), но и сам очаг с приочажным камнем. Не случайно широкое хождение получило высказывание Коста Хетагурова, посвятившего один из своих историко-этнографических очерков описанию старого осетинского быта и полагавшего, что «величайшую святыню каждого осетина» составляет не только спускающаяся с потолка цепь, но также и очаг (*k'ona*) с неугасающим огнем [4, с. 273]. Именно у очага и цепи было принято давать клятву, с ней прощалась в своей родной семье девушка, когда выходила замуж, и приобщалась к ней в своей новой семье. К очагу же приобщали роженицу после того, как она снова возвращалась в жилое помещение после родов. Рядом с очагом располагали и тело покойника перед выносом. Кроме того, как уже было отмечено в литературе, очаг нередко становился «участником» церемониальных застолий, поскольку в него, согласно более ранним источникам, отправлялись первые «доли» ритуальной пищи и питья. К очагу подвели жертвенное животное перед заклинанием, чтобы горячей головней опалить его шерсть крестообразно, как знак посвящения небесам. В результате с культовой точки зрения очаг с нависающей над ним цепью становился семейным алтарем [2, с. 100–108, 119]. Наконец, очевидно, что очажный комплекс нельзя рассматривать без дымового отверстия в потолке. С этим отверстием была также связана своя обряд-

ность. Так, например, во время свадьбы неженатая молодежь спускала через дымовое отверстие в крыше дома (*сæйраг*), бывшее также и главным источником света, особый ритуальный шест «хъулон хъил», символизировавший понятие фарна [5, с. 210], то есть небесной благодати. В особых случаях его смазывали маслом (см. ниже). Тем самым не остается сомнений, что и дымовое отверстие также было наделено высоким статусом.

Однако до сих пор все эти элементы рассматриваются отдельно. Так, огонь очага связывают с культом солнца, цепь – с культом железа, а приочажный камень трактуют как проявление фетишизма. Между тем вряд ли могут быть сомнения в том, что речь должна вестись о едином и внутренне однородном комплексе в органическом и неразрывном единстве всех составляющих его элементов.

СВЯЩЕННЫЙ БРАК

Следует полагать, что только в рамках описанного структурно-семиотического комплекса, образуемого элементами очажного комплекса, и может быть выявлен сюжет, лежащий в основе реконструируемого космогонического мифа. Хотя эта связь цепи с приочажным камнем очевидна, до сих пор не стали предметом рассмотрения ни характер отношений между этими двумя элементами очажного комплекса, ни образуемая ими структура. Между тем, будучи во многом антиподами, образуя контрастную пару, они при этом ясно и плодотворно взаимодействуют друг с другом, позволяя включить в рассматриваемый очажный комплекс еще и третий элемент, а именно дымовое отверстие, без учета которого он не может быть понят во всей надлежащей полноте.

Прежде всего, цепь и приочажный камень могут быть сопоставлены в рамках магистральной для мифологии дихотомии культуры и природы. Известно, что цепь является продуктом труда небесного кузнеца, Курдалагона, то есть прошла культурную обработку. Как уже было замечено в литературе, покровитель надочажной цепи – Сафа – нередко выступает в роли его заместителя. Приочажный камень же, напротив, представляет собой природный объект, минерал, утилитарные свойства которого позволяют ему быть использованным для разведения огня. Столь же контрастными по своему проявлению можно считать и свойственные им интуитивно-чувственные характеристики, а также их космологическую соотнесенность. Так, цепь имеет ясно очерченную форму и твердую фактуру, тогда как камень по форме размытый, округлый, а также относительно мягкий, ломкий. Легкая цепь как бы парит в воздухе, будучи подвешенной к главной потолочной балке, матице (*аххæрæг*), так что лучи света свободно проходят через ее звенья. Нельзя не заметить и того, что цепь по своей структуре составная, тогда как приочажный камень – монолитный, тяжелый, неподвижный, темный, покрытый копотью.

Устные предания, описывающие происхождение цепи, а также связанная с нею обрядность, также указывают на ее неразрывную связь с небом. Известны различные рассказы об обретении цепи, которая падала с небес на землю, когда открывалась небесная дверь. При этом она пылала синим огнем, который, имея небесное происхождение, не причинял никакого вреда, то есть был по своей природе благодатным. Вместе с тем цепь оказывается связана с обрядом вызывания дождя или, напротив, прекращения избыточных осадков. В этом случае ее снимали и омывали в молоке, в чем можно видеть известное мифологическое отождествление небесных туч и земных коров. Иллюстрацию этого отождествления находим в традиционной осетинской загадке о котле и огне (*аг æмæ арт*): «*Нæ сау хъуджы бын сырх род / Под нашей черной коровой красный теленок*». Вряд ли могут быть сомнения в том, что представленные в загадке образы коровы и находящегося под ней теленка рисуют сцену кормления молоком. И с бытовой точки зрения образ коровы при этом вовсе не случаен и может быть непосредственно выводим из того обстоятельства, что одним из распространенных видов топлива в горах служил кизяк (*сæнар / сæнарæ*), то есть высушенные коровьи лепешки. В осетинской этнографии с коровой также оказывается связан и котел, но несколько иным способом. Дело в том, что котлы изготавливались кузнецами, которым с каждого обрядового моления полагалась особая доля (*куырдыхай*), включавшая помимо частей жертвенной пищи животного также и его шкуру, в том случае, если в жертву были принесены корова или бык [6, с. 82], составлявшие наиболее престижную и потому наиболее желанную жертву. Массивный же причажный камень, находясь на земляном полу – фактически на земле – ясно соотносим с хтоникой, то есть подземельем. Он непроницаем для лучей света. Но если на ощупь цепь представляется холодной, то очаг мыслится как теплый, не случайно он представляет собой место, облюбованное кошкой, которая часто греется, расположившись на нем. Местом обитания покровителя причажного камня, *Бынатыхицау / Бундор*, также считается и кладовая, представляющая собой темное, глухое помещение, вход в которое возможен только для женщин изнутри жилого помещения.

Примечательно и положение цепи и причажного камня в пространстве жилого помещения, центр которого они обозначают. Цепь не только занимает положение сверху, но также делит жилое помещение на мужскую и женскую части, тогда как причажный камень разделяет пространство на внешнее и внутреннее. Если находиться внутри помещения лицом ко входу, то мужская половина будет по правую руку от смотрящего, а женская – по левую. На мужской стороне находились диван, орудия труда и охоты, прочие элементы мужского быта. На женской половине располагалась посуда, другая домашняя утварь. Это гендерное разделение было

настолько строгим, что мужчина ни при каких обстоятельствах не переходил на женскую половину, тогда как женщины, напротив, при определенных обстоятельствах могли свободно пересекать эту условную границу. Таким образом, в рамках приведенного разграничения сама цепь наделяется мужскими признаками, тогда как причажный камень по всем признакам предстает воплощением женского начала. Укажу в этой связи на известные женские ласкательные обороты, обращенные к детям, в которых они называют их «*Мæ къона! / (Ты) мой дорогой (букв. «мой причажный камень»)*!», выражая тем самым свое «теплое» отношение к ним.

Приведенное космологическое по своей природе разграничение мужского и женского начал, соотносимых с небесами и подземельем, твердым и мягким, со светлым и темным, аморфным и ясно структурированным, представляется определяющим для рассмотренного очажного комплекса признаком, который может по праву считаться конститутивным. С точки же зрения культа огня как природной стихии цепь будет выступать олицетворением огня небесного, то есть молнии, а причажный камень будет воплощать в себе огонь костра, то есть подземелья, хтоники. Определяя культовых по своему характеру и антропоморфных по внешнему виду персонажей данного мифа, можно выделить небесного кузнеца – Сафа, а также домового – *Бынатыхицау / Бундор*. Примечательно и имя осетинского покровителя цепи, которое принято возводить к образу Саввы Освященного, что указывает на этап средневекового взаимодействия традиции с византийским христианством [7, с. 9–10]. Тем самым в рамках гендерного аспекта приведенного разграничения представляется возможным ставить вопрос о мифологеме священного брака, как брака неба и земли, лежащего в основе предполагаемого космогонического мифа, хорошо известного в индоевропейской традиции. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров полагали, что фрагменты основного индоевропейского мифа «реконструируются с такой надежностью, что соответствующие мотивы могут быть выражены в языковой форме не только применительно к отдельным традициям, но и на общеиндоевропейском уровне». Один из подобных мотивов, описывающий высечение огня с помощью камня, согласно их представлениям, мог быть выражен формулой: «**ognim (g'e)g'on-e dwoak'men-* 'порождает огонь с помощью двух камней'» [8, с. 530]. Следующим шагом могло бы стать описание взаимодействия между главными персонажами мифа, что придаст сюжету развитие, которое он обрел в результате исторической эволюции.

РОЖДЕНИЕ СОЛНЦА

Важнейшим свидетельством, позволяющим убедительно обосновать основополагающее значение для рассматриваемого культа мифологемы священного брака, может считаться известная в

археологии так называемая сарматская «пастушья сумка». Более того, обращение к ней позволяет увидеть, как два основополагающих элемента традиционного очажного комплекса могли взаимодействовать между собой.

«Пастушью сумку» принято считать археологическим индикатором сарматских захоронений второго сарматского периода (161–260 гг.) в Карпатском бассейне [9, с. 103]. В состав представленных в ней предметов входили железный нож, оселок, кремь, кресало. Этот походный набор, при жизни использовавшийся в пастушеском быту, клали в могилу, чтобы усопший, достигнув своей вечной обители, мог бы на новом месте также развести огонь. В поддержку подобной трактовки можно привести рельефное изображение подвешенного на цепи котла, обнаруженное на задней стене «царского» дольменообразного склепа на реке Кривой, датированного XI–XII вв. [10, с. 165], также соотносимое со сценами загробной жизни.

Следует заметить, что осетинский культ огня, получающий свое наиболее зримое воплощение в святости домашнего очага, уже давно и надежно возводится к своему сарматскому истоку [11, с. 22–23]. Более того, он нередко получает привязку к погребальной обрядности [12, с. 155–159]. Так, принято считать, что практиковавшееся сарматами разжигание костра у могилы вполне может быть производным от культа домашнего очага [13, с. 63–74; 14, с. 25–26]. В этом случае набор «пастушьей сумки» может и должен быть сопоставлен с очажным комплексом традиционного жилого помещения осетин, по отношению к которому он, с мифологической точки зрения, может считаться изоморфным и изофункциональным. Весьма высока вероятность того, что в результате предлагаемого сопоставления станет возможным не только увидеть взаимодействие двух основных элементов осетинского очажного комплекса между собой, но также обосновать обязательное присутствие в нем еще одного, третьего, пока еще остающегося вне поля зрения исследователей.

Начать можно было бы с кресала, то есть небольшой кованой пластины из металла. Серией резких движений создается трение кресала о кремний, что приводит к появлению снопа искр. Для того чтобы из искр разжечь пламя, использовали сухую траву или ветошь. Кресала следует сопоставлять со звеньями надочажной цепи, общим у них оказывается не только происхождение из кузнечного горна, но также и форма в виде восьмерки. Практически тождественными со звеньями цепи оказываются калачевидные кресала. Кремь же, представляющий собой минерал, сопоставим с приочажным камнем. В очажном комплексе недостает лишь третьего элемента – снопа искр, возникающих в результате ударов кресалом о кремь. Однако его поиск не уведет нас слишком далеко.

Переход от двухчастного представления о структуре осетинского культа огня к трехчастному

может быть осуществлен, если наряду с приочажным камнем и надочажной цепью включить в рассматриваемый комплекс и третий элемент традиционного жилого помещения – дымовое отверстие в потолке. Оно находит выражение в современном осетинском языке в двух лексемах. Первая из них, *erdo*, обозначает «отверстие в плоской крыше скали для выхода дыма» и является поздним заимствованием из мохевского говора грузинского языка [15, с. 412–413]. Вторая же, *rūdzyng / rodzingæ*, является исконным и содержит весьма ценную культурную информацию, объединяя в своей семантике 'окно' и 'культовый хлеб', 'калач'. Его этимология ясно указывает на то, что изначально именно оно было главным источником света в жилом помещении, так как по своей семантике оно должно было бы значить 'светлый', 'сияющий' и т. д. Относительно же второго значения отмечается его связь с культом солнца / огня / света [16, с. 428–429], поскольку другое название этой культовой выпечки приводит нас к уже упоминавшемуся Ж. Дюмезилем образу *Æртхурон*, который он связывал с огнем очага. Именно он по праву предстает отдельным, третьим элементом рассматриваемого комплекса. Третий элемент, рождающийся в результате брака небес и земли / вод, – огонь – будет соотнесен с отверстием для выхода дыма. Его патрон – *Æртхурон*, символизирующий соляную составляющую культа огня. Предлагаемая интерпретация представляется тем более вероятной, если принять во внимание эпический сюжет о рождении нартовского богатыря Сослана / Созырыко. Согласно одной из дошедших до нас эпических версий, признанный исследователями в качестве соляного героя, он рождается из камня после того, как пастух бросил в него свой посох.

Примечательно, что в осетинском календарном обрядовом цикле сохранился праздник зимнего периода *Рудзгуыты бон* 'День окон', который приходится на февраль (*Æртхурæны мæй*), спустя неделю после празднования Большой масленицы (*Стыр Аларды / Стыр Цæрвтæкхæхæн*). Вот одно из описаний этого праздника: «Согласно принятому обрядовому действию, смысловое значение которого обосновано функциями оберега, окна жилищ смазываются топленным маслом (*царв*), имеющим в осетинской традиции высокий ритуальный статус. Поскольку мифологические представления о ритуальных атрибутах (масло, зеркало) соотносятся с женской сферой жизнедеятельности, то основную функцию выполняют женщины. По обыкновению, выпекаются три ритуальных пирога. Обряд сопровождается молитвой, обращенной к Создателю и небесным покровителям, с просьбой даровать Божью благодать (*фарн*), изобилие и защиту домочадцев от темных сил: «*Нæ рудзгуытæй нæм алкæддæр амондджын хуры рухс кæсæт! Нæ бинонтæм æвзæр цæст макæцæй бахæццæ уæд! Фæрнæйдзаг æмæ бæркадджын уæм!* 'Пусть сквозь окна к нам всегда поступает счастливый сол-

званных изображений не была утрачена, поскольку было сказано, что ножницы, изображенные в открытом виде, с раздвинутыми лезвиями, указывают на замужних женщин. Тогда как в случае с незамужними девушками ножницы было принято изображать закрытыми. Приведенные образы легко допускают семантический переход от орудия женского рукоделия к анатомическому строению женского тела. В итоге была предложена аналогия с культом домашнего очага девственниц-весталок, которые в Риме и Древней Греции использовали в качестве одного из характерных атрибутов цепочки, связывающие их ноги.

С точки зрения космогенеза удастся пролить дополнительный свет на признанную преемственную культурно-историческую связь осетинского культа огня со скифским, известным нам благодаря Геродоту. Исследуя скифский культ, было предложено видеть в нем проявление трехвалентности природы огня, находящей выражение в культе Гестии (Весты).

Известно, что в греческой мифологии старшая дочь Кроноса и Реи Гестия (*Ἑστία*) была богиней домашнего очага. Согласно дошедшим до нас описаниям она предстает покровительницей неугасимого огня, как начала объединяющего мир богов, человеческое общество и каждую семью. В этом, вероятно, и следует видеть проявление ее трехвалентности. Весьма существенно также и то, что целомудренная и безбрачная Гестия пребывает в полном покое на Олимпе, символизируя незабываемый космос [21, с. 299]. Эта же трехвалентность получает и несколько иное толкование в сугубо социальной плоскости, когда очаг предстает не только средоточием дома и местом объединения семьи, но также и городской общины и всего государства [22]. Примечательно, что аналогичный культ был представлен и в римской традиции, где Гестии соответствовала Веста (*Vesta*), культ один из исконных в Риме и восходящий, как принято считать, к древнейшим индоевро-

пейским традициям. Весте был посвящен специальный храм, в котором ее служительницы, весталки, поддерживали вечный огонь, как символ государственной устойчивости и надежности. И здесь она также обнаруживала свою трехвалентность, поскольку в римской мифологии она была богиней «священного очага городской общины, курии, дома» [23, с. 234]. В данном случае – трехчастная структура, соответствующая греческой: в обеих структурах находим схождения греческой и римской традиций: каждая семья – каждый дом, человеческое общество – община, мир богов – курия (здание римского форума, то есть государства, где также располагалась резиденция царей Рима).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Главный итог должен заключаться в том, что сакральность надочажной цепи в осетинской этнокультурной традиции можно вполне убедительно объяснять ее особым местом и ролью в культе огня, рассматриваемом как орудие космогенеза. Этот культ имел трехчастную структуру и на уровне жилища был воплощен в очажном комплексе. При этом цепь олицетворяла небесный огонь (молнию), приочажный камень – огонь подземный, хтонический (костер), а дымовое отверстие – огонь земной (солнце). Отсюда и наибольшая святость цепи, соотносимой с небесной кузней. В плане социально-историческом этот очажный комплекс ясно коррелирует с тремя известными из эпической традиции фамилиями: *Алæггæтæ* (родом священнослужителей), *Æхсæртæггæтæ* (родом воинов) и *Борæтæ* (родом общинников). Вместе с тем рассматриваемый культ, прошедший, как и вся осетинская традиция, через этап христианизации, сохранил индоевропейский миф о поединке громовержца с чудовищем, победа над которым приводит к рождению солнца.

ЛИТЕРАТУРА

1. Калоев Б.А. Осетины: историко-этнографическое исследование. – М.: Наука, 2009. 471 с.
2. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. – Владикавказ: Ир, 2008. 599 с.
3. Чибиров Л.А. Осетинское народное жилище. – Цхинвал: Иррыстон, 1970. 220 с.
4. Хетагуров К.Л. Особа // Избранное.– Дзауджикау, 1953. С. 263–309.
5. Уарзиати В.С. Народные игры и развлечения осетин // Избранные труды. Том II: Этнология. Культурология. Семиотика. – Владикавказ: Абета, 2018. С. 129–243.
6. Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Кареев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. – Владикавказ: Ир, 1994. 282 с.
7. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том III, S-T'. – Л.: Наука, 1979. 360 с.
8. Иванов В.В., Топоров В.Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Том I, А-К. – М.: Энциклопедия, 1987. С. 527–533.
9. Кириченко Д.А. Сарматы Венгрии по данным антропологии // Вестник археологии, антропологии и этнографии, 2013 № 3 (22), с. 103–112.
10. Кузнецов В.А. Алано-осетинские этюды. – Владикавказ: Издательство СОИГСИ, 1993. 183 с.
11. Сулимирский Т. Сарматы. Древний народ юга России. – М.: Центрполиграф, 2010. 224 с.
12. Смирнов К.Ф. Сарматы-огнепоклонники // Археология Северной и Центральной Азии. – Новосибирск, 1975. С. 155–159.
13. Яценко С.А. Сарматские погребальные ритуалы и осетинская этнография // Российская археология, 1998, № 3. С. 63–74.
14. Цуцев А.А. Некоторые параллели в поминально-погребальной обрядности североиранских народов (от скифов до осетин) // Известия СОИГСИ, № 21 (60), с. 24–31.
15. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I, А-К'. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1958. 657 с.
16. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том II, L-R. – Л.: Наука, 1973. 449 с.
17. Кусаева З.К. Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // Bulletin of the KIN of the RAS, 2016, Vol. 25, Is. 3, Ethnology & Anthropology, Pp. 63–73.
18. Раевский Д.С. Мир скифской культуры. Языки славян-

ских культур.– М., 2006. 598 с. 19. Памятники народного творчества осетин. Т. 1: Трудовая и обрядовая поэзия. – Владикавказ: Ир, 1992. 438 с.
20. Гиджраты Н.И., Тменов В.Х. Погребения в каменных ящиках на Холме Бузуни-Хума // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. – Орджоникидзе, 1988. С. 173–176.

21. Тахо-Годи А.А. Гестия // Мифы народов мира, Том 1, А-К.– М., 1987. С. 299.
22. Геффкен И., Цибарт Э., 1914, Реальный словарь классических древностей,(URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/lubker>)
23. Штаерман Е.М. Веста // Мифы народов мира, Том 1, А-К.– М.: Энциклопедия, 1987. С. 234.

THE SACREDNESS OF THE OSSETIAN NAMOCHENNOY CHAIN (THE ORIGINS AND SEMANTICS OF THE CULT)

T.K. Salbiev

PhD, assistant professor, «Center of the Scythian-Alan Studies» named after V.I. Abaev VSC RAS, Vladikavkaz (RF), acting Head of Research Department (galabu054@gmail.com).

Abstract. The article proposes for the first time a comprehensive solution to the problem of the origin and semantics of the Ossetian cult of the fire-place chain, which is treated in the framework of the mythological approach. The key role is believed to be played by the study of the cult in the inextricable unity of the chain with the fire-place stone and the opening of the chimney. As a result, it is possible to reconstruct the underlying Indo-European archaic myth of the sacred marriage between the Thunderer and the Chthonic character, that leads to the emergence of fire. The historical evolution of this cult, which went through a stage of close interaction with Christianity, is also taken into account together with its social-historical features.

Keywords: Ossetians, ritualism, fire-place chain, Indo-European myth.

REFERENCES

1. Kaloev B.A. Osetiny: istoriko-etnograficheskoe issledovanie. – М.: Nauka, 2009. 471 s.
2. CHibirov L.A. Tradicionnaya duhovnaya kul'tura osetin. – Vladikavkaz: Ir, 2008. 599 s.
3. CHibirov L.A. Osetinskoe narodnoe zhilishche. – Ckhinval: Iryston, 1970. 220 s.
4. Hetagurov K.L. Osoba // Izbrannoe.– Dzaudzhikau, 1953. S. 263–309.
5. Uarziati V.S. Narodnye igry i razvlecheniya osetin // Izbrannye trudy. Tom II: Etnologiya. Kul'turologiya. Semiotika. – Vladikavkaz: Abeta, 2018. S. 129–243.
6. Dzadziev A.B., Dzucev H.V., Karaev S.M. Etnografiya i mifologiya osetin. Kratkij slovar'. – Vladikavkaz: Ir, 1994. 282 s.
7. Abaev V.I. Istoriko-etimologicheskij slovar' osetinskogo yazyka. Tom III, S-T'. – L.: Nauka, 1979. 360 s.
8. Ivanov V.V., Toporov V.N. Indoevropskaya mifologiya // Mify narodov mira. Tom I, A-K.– М.: Enciklopediya, 1987. S. 527–533.
9. Kirichenko D.A. Sarmaty Vengrii po dannym antropologii // Vestnik arheologii, antropologii i etnografii, 2013 № 3 (22), s. 103–112.
10. Kuznecov V.A. Alano-osetinskie etyudy. – Vladikavkaz: Izdatel'stvo SOIGSI, 1993. 183 s.
11. Sulimirskij T. Sarmaty. Drevnij narod yuga Rossii. – М.: Centrpoligraf, 2010. 224 s.
12. Smirnov K.F. Sarmaty-ognepoklonniki // Arheologiya Severnoj Central'noj Azii. – Novosibirsk, 1975. S. 155–159.
13. YAcenko S.A. Sarmatskie pogrebal'nye ritualy i osetinskaya etnografiya // Rossijskaya arheologiya, 1998, № 3. S. 63–74.
14. Cuciev A.A. Nekotorye paralleli v pominal'no-pogrebal'noj obryadnosti severoiranskih narodov (ot skifov do osetin) // Izvestiya SOIGSI, № 21 (60), s. 24–31.
15. Abaev V.I. Istoriko-etimologicheskij slovar' osetinskogo yazyka. Tom I, A-K'. – М.-Л.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1958. 657 s.
16. Abaev V.I. Istoriko-etimologicheskij slovar' osetinskogo yazyka. Tom II, L-R.– L.: Nauka, 1973. 449 s.
17. Kusaeva Z.K. Semiotika zerkala v fol'klorno-etnograficheskoi tradicii osetin // Bulletin of the KIH of the RAS, 2016, Vol. 25, Is. 3, Ethnology & Anthropology, Pp. 63–73.
18. Raevskij D.S. Mir skifskoj kul'tury. YAzyki slavjanskij kul'tur.– М., 2006. 598 с. 19. Pamyatniki narodnogo tvorcestva osetin. Т. 1: Trudovaya i obryadovaya poezija. –Vladikavkaz: Ir, 1992. 438 с.
20. Gidzhrati N.I., Tmenov V.H. Pogrebeniya v kamennyh yashchikah na Holme Buzuni-Huma // Pogrebal'nyj obryad drevnego i srednevekovogo naseleniya Severnogo Kavkaza. – Ordzhonikidze, 1988. S. 173–176.
21. Taho-Godi A.A. Gestiya // Mify narodov mira, Tom 1, A-K.– М., 1987. С. 299.
22. Geffken J., Cibart E., 1914, Real'nyj slovar' klassicheskij drevnostej,(URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/lubker>)
23. SHtaerman E.M. Vesta // Mify narodov mira, Tom 1, A-K.– М.: Enciklopediya, 1987. С. 234.

