DOI: https://doi.org/10.32653/CH223631-641

Исследовательская статья

Штырков Сергей Анатольевич
К.и.н., директор антропологических программ
Ереванский центр международного образования, Ереван, Армения
shtyr@eu.spb.ru

Дзусов Ирбек Игоревич
К.с.н., заведующий кафедрой социологии
Северо-Осетинский государственный университет имени К.Л. Хетагурова, Владикавказ, Россия
irbek-a@yandex.ru

ПРИНЕСЕНИЕ В ЖЕРТВУ ЖИВОТНЫХ В РИТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ОСЕТИН: ТРАДИЦИОННОЕ ГОРСКОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ И ВЫЗОВЫ ПОЗДНЕ-МОДЕРНОГО МИРА

Аннотация. Цель статьи — описать и проанализировать функции жертвоприношения в традиционной культуре осетин, а также выявить новые тенденции, характеризующие данную практику в условиях современной городской жизни. Принесение в жертву животных является необходимым элементом ритуальной трапезы, сопровождающей многие обряды годового и жизненного циклов. Как в прошлом, так и в настоящее время жертвоприношение занимает важное место в практике почитания сельских святынь — *дзуæрттæ*. В данном контексте оно выступает как центральный эпизод публичного годового ритуала, осуществляемого соседским сообществом или фамильной группой, а также как распространённый способ исполнения личного обета, данного *дзуару*, который в осетинской традиции сочетает характеристики сакрального субъекта и объекта. Устойчивость данной практики обеспечивается как развитой устной традицией, включающей этиологические предания и рассказы о наказании за нарушение ритуальных запретов, так и современными медиа, популяризирующими народные традиции. Вместе с тем наблюдается трансформация логики ритуального действия. На смену практике выявления воли Бога или святого посредством жребия или гадания относительно желаемой жертвы приходит покупка случайного животного на специализированных рынках на окраинах города. Определение ответственного за организацию ритуала также всё чаще основывается не на жребии, а на принципе очередности, установленной между домохозяйствами в сельском сообществе или между домами в городском квартале. В условиях современного города жертвоприношение нередко приобретает характер демонстрации способности группы к кооперации и самостоятельному выполнению действий, которые всё чаще переводятся в сферу рыночных отношений. Исследование проведено в дисциплинарном поле социальной антропологии и основано на анализе уже опубликованных этнографических и фольклорных источников, а также материалов включенного наблюдения и полевых интервью, проведенных авторами статьи.

Ключевые слова: Северная Осетия; осетины; жертвоприношение; антропология религии; ритуал; паломничество; обет

Для цитирования: *Штырков С.А., Дзусов И.И.* Принесение в жертву животных в ритуальной культуре осетин: традиционное горское благочестие и вызовы позднемодерного мира // История, археология и этнография Кавказа. 2026. Т. 22. № 3. С. 631-641. doi. org/10.32653/CH223631-641

© Штырков С.А., Дзусов И.И., 2026
© Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН, 2026

DOI: https://doi.org/10.32653/CH223631-641

Research paper

Sergey A. Shtyrkov
Cand. Sci., Director of Anthropological Programs
Yerevan Center for International Education, Yerevan, Armenia
shtyr@eu.spb.ru

Irbek I. Dzusov
Cand. Sci., Head of the Department of Sociology
North Ossetian State University, Vladikavkaz, Russia
irbek-a@yandex.ru

ANIMAL SACRIFICE IN OSSETIAN RITUAL CULTURE: TRADITIONAL HIGHLAND PIETY AND THE CHALLENGES OF LATE MODERNITY

Abstract. This study investigates the structural functions and contemporary transformations of animal sacrifice within Ossetian traditional culture, analyzing its persistence and adaptation in modern urban settings. Animal sacrifice serves as a foundational component of the communal ritual feast that anchors both annual calendar celebrations and life-cycle rites. Central to this tradition is the veneration of sacred shrines – *dzuærtte,* where sacrificial offerings function simultaneously as the focal point of collective neighborhood or lineage-based rituals and as a primary mechanism for fulfilling personal vows made to a *dzuar* – a sacred entity that functions as both a patron deity and a physical sanctuary. The ongoing vitality of this practice is sustained by a robust oral tradition, including etiology legends and cautionary narratives regarding ritual transgressions, as well as by modern media platforms that promote folk heritage. Concurrently, the study highlights a profound shift in the underlying logic of ritual performance amidst urbanization. Traditional divination practices and lot-casting once used to discern divine will regarding animal selection are increasingly replaced by the commercial procurement of livestock at specialized suburban markets. Furthermore, the administrative responsibility for organizing rituals has shifted from traditional lot-drawing to structured household and urban neighborhood rotation systems. In contemporary urban environments, sacrificial rituals increasingly serve as public demonstrations of social cohesion, collective agency, and group identity, even as these practices become embedded within market relations. Situated within social anthropology, this research integrates published ethnographic and folkloric sources with primary qualitative data collected through participant observation and field interviews across North Ossetia.

Keywords: North Ossetia; Ossetians; animal sacrifice; anthropology of religion; ritual; pilgrimage; vows

For citation: *Shtyrkov S.A., Dzusov I.I.* Animal sacrifice in Ossetian ritual culture: traditional highland piety and the challenges of late modernity. *History, Archeology and Ethnography of the Caucasus*. 2026. Vol. 22. № 3. P. 631-641. doi.org/10.32653/CH223631-641

© Shtyrkov S.A., Dzusov I.I., 2026
© Daghestan Federal Research Centre of RAS, 2026

Введение

Любой человек, знакомый с ритуальной жизнью осетин, знает какое важное место в ней занимает жертвоприношение. Даже если он не присутствовал на заклании животного лично, то непременно видел его голову, стоящую на столе во время ритуальной трапезы – праздничной (*куывд*) или поминальной (*хист*), которая является важным, если не центральным элементом любого обряда в Осетии.

К числу таких обрядов относятся прежде всего ритуалы «жизненного цикла»: свадьба, годовщина рождения мальчика, похороны, проводы юноши в армию и возвращение его оттуда. Кроме того, жертву приносят на особые календарные праздники. Также мясо жертвенного животного зачастую является важной составляющей частью трапезы, устраиваемой в ходе паломничества к осетинским почитаемым местам – *дзуæрттæ*.

В этой статье мы хотели бы в общих чертах охарактеризовать некоторые аспекты этой практики и описать векторы тех изменений, которые происходят с ней в последние десятилетия.

Основываться мы будем на ряде источников. Это, прежде всего, этнографические данные, собранные нашими предшественниками. Подобные материалы можно найти во многих классических этнографических работах по традиционной культуре осетин, начиная с «Дневника» Леонтия Штедера [1, с. 41, 58–59]. Однако специально этой теме посвящены пока только две работы – Ирбега Маргиева [2] и Роберта Кулумбекова[1]. Кроме этого, в число используемых нами источников входят записанные в поле рассказы о праздниках и паломничествах, в которых хорошо проявляются те основные смыслы, которые связывались и в определенной степени до сей поры связываются с принесением животных в жертву в осетинском обществе. Все эти данные дополнены нашими собственными наблюдениями, сделанными в последнее десятилетие во время полевых исследований в Северной Осетии.

И прежде, чем начать изложение материалов, нужно сделать одну важную оговорку касательно нашей этнографии и аналитики. Хотя данную проблематику обычно относят к сфере изучения религии, в сознании большинства современных осетин практики принесения в жертву животных остаются в области не собственно религии, а скорее осетинской этнической традиции, обычаев предков. Для определения этой области социальных компетенций и праксиса лучше подходит часто применяемый в осетинском дискурсивном обиходе термин *æгъдау* (буквально – [осетинский] порядок), то есть осетинский образ жизни.

Определенным и очень важным аспектом *æгъдау* является то, что мы называем «горским благочестием». Это своего рода этикет, с основами которого в том или ином виде знакомы почти все люди, живущие в Осетии, и который заставляет их с осторожностью и почтением относиться к своим и чужим святыням. Природу этого благочестия можно более ясно себе представить через рассмотрение семантики древнеримского концепта *religio*. Как отмечает Карлин А. Бартон, *religio* – как и *pudor*, римское «чувство стыда», с которым его часто тесно связывают, – функционировало как «гомеостатическая система психологических и эмоциональных ограничений и регулировок», определяющих отношение людей с сакральными локусами и предметами [3, p. 16]. Кажется, тот тип благочестия, который мы здесь пытаемся определить, близок по смыслу к этому древнему понятию. Близок он и к тому особому способу поведения осетин по отношению к чужеземным гостям, который не раз отмечали путешественники и этнографы, и в котором, по словам Вальдемара Пфафа, органично сочетались (и, добавим, сочетаются по сей день) особая предупредительность и осторожность [4, с. 198].

И чтобы начать разговор о том, какое место в этом горском благочестии занимает жертвоприношение, мы приведем одну историю из советского прошлого Осетии.

Жертвоприношение и горское благочестие

Чтобы было понятно, о чем пойдет речь далее, нам нужно кратко остановиться на том, что представляют собой упомянутые выше *дзуæрттæ* (ед.ч. – *дзуар*). Этот термин и стоящее за ним явление

1 *Кулумбегов Р.П.* Жертвенное животное – дар небесам и основа праздничного застолья // Газета «Республика». 2016, сентябрь. № 66-68.

требуют пояснения для понимания нескольких принципиальных моментов, связанных как с горским благочестием в целом, так и конкретно с практикой жертвоприношения. Слово «дзуар» обычно переводится как «святой» в субстантивном смысле этой лексемы, что может предполагать, что *дзуар* – это личность, подобная почитаемым святым в христианстве[2]. Однако, в этом слове очень важна семантика особого почитаемого места или объекта. *Дзуаром* может быть небольшая, часто руинированная постройка, например, древняя церковь. Им может быть пещера, роща или отдельно стоящее дерево. Про всё это можно сказать «это (наш) *дзуар*». Этому *дзуару* может принадлежать какой-то участок земли, который либо не используют для хозяйственных нужд, или используют исключительно для получения продуктов, которые будут использоваться в коллективных практиках почитания этого объекта. Итак, любой *дзуар* – это пространственный локус. Но при этом этот локус может действовать как личность, например, обращаться к какому-то человеку с указанием или предостережением как во сне, так и наяву. Таким образом, *дзуар* – это место, имеющее характеристики субъекта и часто являющееся покровителем и строгим контролером за поведением какой-то социальной группы – в данном случае жителей горного селения.

Поведение на *дзуаре* подчинено строгим требованиям. Самое серьезное из них хорошо известно в Осетии по сей день – оттуда нельзя уносить ничего, что принесено не тобой. В ритуальном плане почитание этого святого-святыни предполагает, что в определенный день представители селения (обычно несколько выбранных по жребию старших мужчин, но иногда и особый служитель *дзуара*) совершают небольшое паломничество – восхождение к этому месту (*дзуары* обычно располагаются на возвышенности), а остальные жители, по возвращению этих посланников, устраивают общий праздник внизу – или в особом месте для молений или в самом селении. Помимо этой практики существует паломничество по обету, которое совершают представители какой-то семьи, когда там случается несчастье (например, кого-то постигает тяжелая болезнь) и семья рассчитывает получить помощь *дзуара*. Иногда обет дает (вернее сказать, давало) целое селение или группа, его представляющая. Это происходит, когда несчастье грозит всем его жителям, как это описывается во многих традиционных нарративах, в том числе и в той истории, которую мы приведем ниже. Она была опубликована во время так называемой хрущевской советской антирелигиозной кампании.

Тогда – в конце 1950-х начале 1960-х годов – в Северной Осетии, как и во всём Советском Союзе, власти активно боролись уже не только с институциональными религиями, как это было в 1920-е – 1930-е годы, но со всем, что они могли определить как «религиозные пережитки». Важной составляющей этой кампании была агрессивная критика того, что еще относительно недавно считалось «просто» народными верованиями, пусть, с точки зрения советских идеологических работников, и нелепыми, но, в целом, безопасными. В конце 1950-х гг. политика партии в этом отношении изменилась, и критике «устаревших и вредных пережитков» стали посвящать много статей в газетах и специальные книги. В одной из таких книг мы нашли историю, записанную автором публикации со слов одной «старой комсомолки».

В 1920 году мы прогнали из Унала сельского священника Дриса Кайтмазова, церковь бездействовала. В школе открыли клуб с читальней и сценой для постановок, но не было занавеса. Пошли в церковь и выбрали там из хлама кое-что и сшили занавес. В это время по селу распространялась эпидемия гриппа. Церковники пустили слух, что это – божья кара. Они пошли к знахарю некоей Хаир Дудиевой (с. Биз), и та именем дзуара (святого) повелела: «Комсомольцы ограбили церковь. Вы погибнете, если комсомольцы всенародно не раскаются в своих грехах. Пусть они купят белого бычка, обвесят его лентами и поводят по всем домам, а потом с тремя пирогами приведут к церкви и на коленях вымолят прощение». Суеверные люди ополчились на нас, требовали, чтобы выполнили

2 Проблемы возможности и даже допустимости перевода осетинских слов, обозначающих сакральных персонажей и явления, на другие языки мы не будем обсуждать в этой статье. При этом мы хорошо осознаем как эти сложности, так и необходимость дальнейшей разработки этой проблематики, что должно привести к нивелировке христианских коннотаций, заранее определяющих интерпретационные стандарты при переводе на русский (и не только на этот язык) таких слов и выражений, как «зæдтæ æмæ дауджытæ» (распространенный вариант перевода: «святые и ангелы»), «дзуар» («святой») и целого ряда других (См. напр. [5]). Добавим к этому, что похожая проблема часто возникает при толковании вернакулярной семантики «церковных» терминов в рамках, казалось бы, одной языковой системы, когда, например, в смысловое наполнение слова «святой» включается указание на локальную приуроченность его пребывания. В таком случае то слово, что мы привычно трактуем как подразумевающее личностную субъектность, которая останется такой же и в других местах, для людей, которые его употребляют в своем обычном обиходе, содержит означение агентности конкретного локуса или объекта. Эта проблема подробно рассматривалась на материале армянского вернакулярного речевого и ритуального обихода: [6, с. 326–327; 7, с. 372–377; 8, с. 121].

веление дзуара, грозились даже расправой. Долго нам мешал в работе этот непродуманный шаг [9, с. 35].

Мы не можем сказать определенно, исполнили ли комсомольцы указания знахарки (осет. *дæсны*). Но, судя по последней фразе, они точно оказались под серьезным давлением общественного мнения, и им пришлось это сделать. Очевидно, что жителям села показалось логичным связать тот факт, что кто-то нарушил запрет на вынос из святыни находящихся там предметов, и последовавшую за этим эпидемию. *Дæсны*, которая выполняла роль консультанта в этой кризисной ситуации (это типичная функция этих ритуальных специалистов), сообщила о гневе сельского *дзуара* на находящееся под его присмотром село (это был знаменитый Тхосты дзуар). И хотя покинутая клириками церковь не имела, казалось бы, прямого отношения к самому *дзуару*, он потребовал возмещения за совершенное там святотатство. В качестве компенсации, которая должна была остановить несчастье, был определен белый бык (бычок) и три пирога, без которых не обходится ни один серьезный осетинский ритуал.

Истории про подобные случаи из не такого уж далеко прошлого в Осетии широко распространены. Их можно часто услышать, как в «естественной» фольклорной форме этиологического предания, так и в виде материалов, транслируемых республиканскими СМИ.

Одной из самых ярких таких историй является предание о возникновения *дзуара* на окраине Владикавказа, который называют «Хуыцауы дзуар» (буквально – дзуар Бога). Вариантов этой истории зафиксировано довольно много, но все они строятся вокруг сюжета про двойную жертву, которую принес житель одного из районов Владикавказа Пипо Гурциев в 1892 г. Тогда в этой части Владикавказа распространилась холера. В ее разгар Пипо увидел сон, в котором какой-то старик рассказал ему, как он может остановить эпидемию. Следующим утром Пипо должен был подойти к пасущемуся на окраине города стаду коров и подождать, пока к нему сам, без всякого понуждения выйдет белый бык. Затем нужно было последовать за идущим быком вплоть до того места, где тот ляжет на землю. На этом месте нужно было этого быка забить и устроить *куывд*. Тогда эпидемия прекратится, но сам Пипо умрет. Понимая, что, если он последует полученным указаниям, ему придется стать последней жертвой холеры, Пипо решил их выполнить. И все получилось так, как было предсказано. Пипо умер, пожертвовав собой ради земляков, эпидемия прекратилась, а место, где остановился и лег на землю бык, стало *дзуаром* [10, с. 169–170]. В последние годы это предание стало широко известным, и Пипо Гурциев приобрел черты национального героя-мученика за народ. В результате, на волне энтузиазма, во многом поднятой традиционалистскими этническими организациями, во Владикавказе был установлен памятник Пипо, где тот изображен молящимся на своем последнем *куывде* с ритуальной чашей в руках, а рядом с ним лежит тот самый жертвенный бык (кстати, именем Пипо сейчас названа одна из владикавказских улиц).

Еще одним широко известным благодаря республиканским СМИ сюжетом про эпидемию, остановленную жертвоприношением, является предание о возникновении *дзуара* в большом селении Гизель. Эта история не только часто рассказывается по телевизору, ежегодно в Гизели её воспроизводят в виде особого коммеморативного обряда. Вот как рассказывают об этом в новостном выпуске на главном телеканале Северной Осетии:

По некоторым сведениям, дзуар в Гизели появился два столетия назад. Какое-то время люди боролись с тяжелым заболеванием. Оно погубило много народа. К несчастью, погибло много детей. Тогда сельчане отправились за помощью к горным служителям дзуаров. Они спросили их: «Что делать? Наши дети гибнут, болезнь побеждает их – холера». Служители им объяснили: «Нужно посмотреть по окрестным селениям и к вам само выйдет жертвенное животное, белый бык. Отведите в село и где он ляжет там его принесите в жертву и помолитесь дзуару». Но в селе ни у кого не оказалось белого быка. И снова люди спросили дзуарлæгов из рода Гуцаевых, что же им делать. Те им ответили, что, мол, вы плохо посмотрели, в одном доме есть белое жертвенное животное. Когда жители снова прошлись по округе, то в одном месте оказался белый бык. Быка стали водить по улицам и остановился он в этом месте. Принесли они белого быка в жертву покровителю мора. И на самом деле через короткое время дети села выздоровели. А на этом месте жители построили святилище. Галзилæн в Гизели отмечают в третье воскресенье августа[3].

3 Большой праздник в очередной раз прошел в Гизели – Галзилæн. 19.08.2024. [дата обращения: 17.09.2024]. Доступ по ссылке: https://iryston.tv/ir/styr-baeraegbon-radon-hatt-uyd-dzhyzaely-galzilaen-2/

В этот день по улицам села водят специально откормленного для этого праздника быка, рога которого украшают пёстрыми лентами. После этой презентации публике жертвенного животного его отводят на *дзуар*, где закалывают и используют это мясо для коллективной ритуальной трапезы. Само жертвоприношение остается за рамками телерепортажа: оно не должно нарушать общего образа большого красочного праздника, который показывают так, что в центре ритуала оказываются веселящиеся дети. Их радость должна, по-видимому, напоминать зрителям об избавлении от эпидемии их земляков-сверстников, произошедшем много лет назад.

Как акт жертвоприношения отсутствует в визуальном представлении этого ритуала – вероятно, из-за его предполагаемой жестокости и архаичности, – так еще один важный нарративный элемент отсутствует в версиях предания, пересказанных в телевизионных передачах. Его исключение объясняется, по-видимому, тем, что определенные нарративные мотивы, по мнению журналистов, плохо подходят для описания веселого народного праздника. Дело в том, что рассказы для новостных репортажей не дают никакого представления о причине разразившейся эпидемии. Однако эта причина на самом деле известна многим участникам ритуала, как и всем интересующимся этим вопросом: согласно устоявшейся устной традиции, все селение было наказано вспышкой холеры за то, что один из ее жителей – очевидно, не осознавая опасности своих действий – выстрелил в странный светящийся объект, пролетавший мимо и оказавшийся ангелом (*zæd*). Этот поступок и запустил ту цепь событий, ключевым звеном которой стало жертвоприношение быка, остановившее наказание за непреднамеренный проступок одного из членов общины [10, с. 118–119, 240–241; 11, с. 12, прим. 3].

Похоже, что понятие коллективной ответственности, придающее «полной версии» этиологического предания внутреннюю связность и убедительность, воспринимается современными журналистами как не уместное в контексте разговора о добрых, проверенных временем народных традициях. Но в устном бытовании мотив преступления и кары остается.

Как можно видеть, жертвоприношение животных (причем белый бык здесь символизирует большую и чистую жертву) в Осетии устойчиво ассоциируется с практикой взаимодействия с местными *дзуарами*, ритуалами бедствия и (часто) коллективной ответственностью. Однако последний аспект этой констелляции не всегда легко распознать в современном мире, где все труднее понимать преступление одного человека в качестве легитимного (хотя бы в пространстве нарратива) повода для наказания многих.

Сегодня рассказы о принесении жертвы, описывающие недавно произошедшие случаи, вместе с соответствующими ритуальными практиками редко строятся на том, что человек, от имени которого приносится жертва, совершил какое-то преступление против сакрального мира и этот проступок должен быть искуплен. В таких нарративах Бог и святые вмешиваются в жизнь людей по собственной воле, например, спасая человека от смертельной опасности, а тот (или его родственники), в свою очередь, дают обет принести жертву и исполняют его в знак благодарности за сохраненную человеческую жизнь. Так один наш знакомый несколько лет назад устраивал жертвоприношение на одном из самых известных *дзуаров* Осетии – в роще Хетага – после того, как уцелел в страшной автокатастрофе, в момент которой он поклялся зарезать бычка, если ему удастся уцелеть. И это был далеко не уникальный случай – нам много раз доводилось слушать рассказы о принесении таких благодарственных жертв. Не нарушение запрета, а неудачное стечение обстоятельств или ничем (никем) не спровоцированная тяжелая болезнь заставляет людей задуматься о том, что жертва будет единственно правильным способом попросить высшие силы о помощи и / или отблагодарить их за нее.

В современном обществе меняется не только представление о том, какую функцию выполняет жертва в отношениях людей с сакральным миром. Трансформируются практики выбора жертвенного животного, а также, если речь идет о ритуалах, проводимых соседским сообществом, принципы определения тех людей, которые отвечают за организацию *куывда*.

Как мы уже говорили, идея того, что для жертвоприношения, особенно в ситуации кризиса, подойдет не любое животное, а какое-то определенное, до сих пор хорошо известна в Осетии. Поэтому это животное нужно правильно выбрать или даже найти. Рассматривая проблему выбора животного для жертвоприношения, важно учитывать роль ритуальных специалистов (гадателей, служителей *дзуаров*), которые вплоть до сравнительно недавнего времени играли значимую роль в жертвенной практике. Среди осетин были распространены представления о том, что болезни могут иметь сверхъестественные причины, и их диагностика осуществлялась с помощью особых мантических действий,

направленных на выявление сакрального агента, ответственного за недуг, а также на определение формы его умилостивления. В подобных практиках использовались различные способы гадания, позволявшие установить, кто наслал на человека болезнь и какую себе жертву он ждет от этой семьи.

В настоящее время такие мантические процедуры в этих ситуациях практически не применяются. Решения о месте и характере жертвоприношения люди принимают, исходя из своих представлений о силе того или иного *дзуара*, руководствуясь советами близких и ориентируясь на личные возможности совершить то или иное паломничество.

Кроме того, раньше была широко распространена практика бросания жребия для распределения ритуальных обязанностей внутри общины. Так определялось, какая семья предоставит жертвенных животных из своего стада, и кто будет отвечать за другие аспекты организации и проведения ритуала.

Этот принцип также постепенно выходит из бытования. Сейчас на смену этому способу определить волю небес приходят более «рациональные» принципы. На покупку жертвенного животного собираются одинаковые суммы со всех участвующих в празднике семей, а организаторами праздников или становятся вызвавшиеся сами энтузиасты, или эта функция переходит от одной семьи к другой по принципу подворной очередности.

Но этим процессы модернизации практик жертвоприношения не ограничиваются. Стремительная урбанизация привела этот обычай в городские кварталы городов Осетии, где доступная их жителям инфраструктура снабжения и потребления стала определять основные характеристики происходящего.

Жертвоприношение в современном городе

Сейчас большинство осетин живут в городах. У них нет своего скота и выращенного ими самими ячменя для ритуального пива, как зачастую и места, в котором они могли бы это пиво сварить. Отправляясь в паломничество или садясь за ритуальный стол, они все чаще покупают все основные *кувинæгтæ* – ритуальную пищу и напитки готовыми (а мясо в лучшем случае – на бойне). Это, конечно, разрушает традиционный механизм создания особой связи между молящимися и адресатом их молитв. Переживание их личной причастности к готовящемуся ритуальному акту через физический и духовный молитвенный труд по подготовке жертвы становится слабее и часто перестает восприниматься как что-то естественное и необходимое. Но многим остается понятным, что если пренебрегать этой стороной дела, то нужно быть готовым к тому, что пироги для *куывда* будут испечены не в твоей семье, а в коммерческой пекарне, где наверняка не соблюдаются традиционные запреты на праздные разговоры во время этого процесса. И нужно смириться с тем, что животное, мясо которого будет стоять перед старейшинами во время молитвы, никто, кроме анонимных животноводов, заготовителей скота и работников бойни никогда не видел живым. Может ли кто-то назвать эти пироги и мясо действительно своими? Кроме того, у любого, кто покупает мясо для ритуальной трапезы в магазине, есть основания подозревать, что животное, которое теперь стало этим мясом, было забито без молитвы, т.е. вообще не было посвящено Богу. Если нельзя гарантировать того, что вся эта еда соответствует критериям ритуальной чистоты[4], не являются ли все молитвы за праздничным столом, произнесенные над ними, пустым сотрясанием воздуха? И можно ли говорить о святости застолья, если на стол поставлены продукты, которые были произведены ради получения коммерческой выгоды? Как сформулировал эту моральную проблему один из наших собеседников, молодой человек, особенно болезненно относящийся к вызовам коммодификации ритуала: «Это же молитва! А если их [пироги] кто-то сделал для продажи чтобы навариться, чтобы заработать на этом деньги, то как можно этими пирогами молиться!»

4 Этих критериев довольно много. Кроме того, что это не может быть мясо нечистых животных и птицы, есть целый комплекс по сию пору важных предписаний, которые должны обеспечить то, чтобы на ритуальном столе, подготовленном для радостного повода – то есть любого, который не является поминальным – были правильные продукты. Мы назовем лишь те, которые особенно беспокоили людей, с которыми нам довелось общаться лично. Человек, забивающий животное и затем разделывающий его, должен сохранять молчание. Кроме того, нельзя чтобы три ребра, стоящие перед молящимися старшими, были взяты с левой части забитого животного. Ни в коем случае нельзя допустить, чтобы части животного, изначально забитого к траурному столу, но почему-то не использованные там, оказались на *куывде*, не связанном с похоронами или поминками. Выполнение этих условий нельзя, конечно, обеспечить, если покупаешь мясо в супермаркете или даже в небольшой лавке, торгующей мясом с бойни, на которой работают незнакомые продавцам люди.

Обо всех этих сложностях постоянно напоминают осетинам лидеры традиционалистских организаций. Так глава Высшего совета осетин («Стыр Ныхас»), структуры настолько официальной, что она имеет у жителей Осетии репутацию «министерства осетинских традиций» при правительстве республики, в своем обращении в преддверии одного из главных праздников Джеоргуыба из года в год предостерегает всех о недопустимости использования для ритуала купленных в магазине продуктов и прямо связывает эту практику с вопросами ритуальной и, следовательно, моральной чистоты[5].

В условиях современного большого города Владикавказа, когда купить все необходимое для праздничного стола в соседнем магазине не составляет большого труда, чуть ли не образцовым благочестивым поведением в подготовке ритуальной трапезы оказывается поехать на рынок или в село к знакомому фермеру, купить живого барана, чтобы зарезать его с молитвой у себя на дворе, или поставить на ритуальный стол пироги, которые испекла твоя мать, сестра или жена. Правда, для особых случаев этих затрат труда и времени оказывается всё равно недостаточно. Святость жертвы может обеспечить исключительно его статус *нывонда* – специально и заранее подготовленного для жертвы животного.

Представитель гораздо менее официальной, по сравнению со Стыр Ныхас, организации осетинских религиозных традиционалистов, которая организует жертвоприношение и *куывд* на одной из самых известных святынь республики Рекомы дзуар, так описывает процесс приготовления к празднику в этом почитаемом месте.

Жертвенное животное мы готовим так… Жертвенное животное не должно готовиться меньше года, и только после этого можно забивать у дзуара, а иначе где-то купил, сегодня купил и забил – так делать нельзя. Жертвенное животное (мы) вырастили в Даргавском ущелье в Ламардоне, белый бычок, уже три года мы там выращиваем белых бычков[6].

Очевидно, что, если исходить их этой логики, чем больше вложено личных усилий в подготовку и проведение жертвоприношения, тем оно будет традиционнее и аутентичнее. В этом контексте, отстраненность людей, которые проводят ритуал, от процесса забоя скота оценивается как существенная проблема. Если ты сам не можешь забить жертвенное животное или хотя бы попросить сделать это человека, тебе лично знакомого, ты вынужден обратиться на бойню, чтобы тебе там продали животное, предназначенное в жертву для важного для тебя ритуала, и закололи его. В этом случае предполагается, что твое участие будет состоять хотя бы в том, чтобы как-то контролировать этот процесс.

Понятно, что в условиях жизни в современном городе выполнение многих действий, которые еще недавно находились в сфере ответственности семьи, все чаще передается профессионалам. Их услуги попросту покупаются. Таковы условия капиталистического рынка труда и потребления. Тем ценнее (и ритуально значимее) оказывается возможность сделать что-то важное своими силами – силами семьи, соседского сообщества или религиозной общины. Так жертвоприношение все больше актуализирует в публичном пространстве тему агентности той или иной социальной единицы. Оно демонстрирует ее способность к самоорганизации, к поддержанию социальной идентичности собственными силами и к противостоянию законам рынка, который стремится превратить любое нужное людям действие в коммерческую услугу, тем самым усиливая их зависимость от рыночной экономики.

Чтобы яснее описать то, какое место занимает представление о практике жертвоприношения в понимании общей социальной ситуации многих осетин, мы кратко опишем начало разговора на эту тему с одним почтенным пожилым мужчиной по имени Къола, многие годы выполнявшем функцию резника в одном квартале многоэтажных домов во Владикавказе. Услышав наш вопрос о том, по каким поводам нужно резать бычка или барана, он первым делом рассказал о том, что он не позволил своему сыну устроить свадьбу в ресторане, как нынче принято во Владикавказе, и настоял на том, чтобы всё проходило у него в доме (вернее, во дворе). Къола объяснил, что дом как место проведения таких мероприятий очень важен, поскольку там есть Бынаты Хицау, «Хозяин дома», дух-покровитель живущей в доме семьи, которому, кстати, принято в особый день приносить свою жертву (сегодня обычно черную курицу). То, что семья по настоянию Къола отказалась от проведения праздника в ресторане, принципиально изменило социальный состав тех, кто должен был готовить праздник. В ресторане это были бы профессионалы сферы развлечений и ресторанного дела, дома же основную работу должны

5 Еналдыты Хъазбег, Иры Стыр Ныхасы сæрдары хæстæ æххæстгæнæг. Уастырджийы кувæн къуыри æрцæуы 16.11.2022 [дата обращения: 17.12.2024]. Доступ по ссылке:https://region15.ru/article/uastyrdzhijy-kuvaen-kuyri/

6 Передача «Мидис» (СУТЬ). Праздник Реком. 2018. Интервью с дзуарлæгом. [дата обращения: 17.09.2019]. Доступ по ссылке: https://www.youtube.com/watch?v=H-AzTFwOSCQ

выполнять родственники и соседи семьи жениха. Состав гостей тоже несколько поменялся. Сын Къола рассчитывал пригласить на это торжество важных гостей из правительства, с которыми он был связан в силу своей работы. На владикавказской же улице главными гостями оказались те же родственники и соседи. А это для Къола, кажется, было не менее важно, чем гарантировать расположение к его семье духа-покровителя дома.

Отвечая на наш повторный вопрос о том, по каким случаям нужно делать жертвоприношения, Къола стал сетовать на то, что тяга осетин к цивилизации погубит их: «Наше общество уже погублено этой цивилизацией. Наши – цивилизованные. И осетинский народ этим гордится. А лично я – нет. Обычаи предков забываются. Это цивилизация их гасит». Из дальнейшего разговора стало понятно, как наш собеседник понимает этот процесс применительно к практике жертвоприношения. В нем он видит что-то, что принципиально противостоит цивилизации. И, надо сказать, он во многом воспроизводит логику тех исследователей, которые видели одной из составляющих процессов становление западной модерной культуры выведение забоя скота из повседневного опыта большинства людей [12, с. 89–90]. Превращение животных в мясо и поедание этого мяса оказываются в этих условиях настолько разнесены в географическом и социальном пространстве, что позволяет говорить о «невидимости бойни» в мире, который претендует на «цивилизованность» [13, с. 121]. Применительно к ритуальному забою животных это приобретает форму разрушения принципа «моральной экономики веры» в то, что было произведено у тебя на глазах и потому является гарантированно чистым [14, с. 89]. За свою неготовность видеть кровь, чувствовать ее запах «цивилизованный человек» охотно расплачивается отсутствием уверенности в происхождении мяса, которое у него будет на столе, если он вообще готов задуматься над этими вопросами, не нарушая конвенции делать процесс производства мяса максимально невидимым для большинства его потребителей.

Къола хорошо чувствует эти трансформации, сравнивания свою молодость, проведенную в селе, и реалии современного города. Современные мужчины, боящиеся крови, отказывающиеся смотреть на смерть животных, мясо которых они будут есть, и скрывающие эти вещи от своих детей, кажутся ему слишком современными, чтобы быть настоящими осетинами. С его ощущением ситуации сложно не согласиться: у нас на глазах не только забой скота, но и принесение животных в жертву становится действием все более и более «невидимым». Так в одном из кварталов пятиэтажек в пригороде Владикавказа на важный ноябрьский праздник Джеоргуыба (другое название – Уастырджийы бонтæ) еще недавно жертвенного бычка резали посреди двора. Сейчас для этого отвели закрытое пространство за гаражами – как нам объяснили, «чтобы дети не видели».

Но больше всего беспокоит Къола другой аспект прихода «цивилизации» в жизнь осетин, а именно коммодификация осетинского ритуального уклада. В ходе нашего дальнейшего разговора он постоянно возвращался к теме того, что исполнение традиций не должно зависеть от рынка платных услуг, предоставляемых профессионалами. Слово «сами (сделали что-то)» было одним из главных в его описании нормальной, с его точки зрения, ритуальной жизни.

Вопрос, насколько легитимен ритуальный труд за деньги и является ли трудом в повседневном значении этого слова выполнение ритуальных функций, во многих контекстах сейчас вообще не возникает. Люди все чаще рассматривают в качестве чего-то важного, того, что не должны делать наемные работники, только часть или некоторые аспекты ритуального события. Так многие ритуальные застолья проводятся в ресторанах или специально построенных ритуальных залах. Если же трапеза организуется на улице или во дворе блока жилых домов, то практически все для трапезы доставляет и расставляет коммерческая фирма. Включая голову животного, которое предположительно было принесено в жертву и затем после обработки поставлена перед старшими(*хистæртæ*), ведущими молитву во время трапезы. Рекламу этих услуг можно часто встретить на огромных билбордах во Владикавказе. Предполагается, что легче заплатить за приготовление и сервировку трапезы специально обученным людям, нежели долго организовывать родственников и соседей, сталкиваясь как с их нежеланием помогать, так и с их очень активным участием, которое чревато обременительными и при этом не совсем ясными моральными обязательствами в будущем. Многие стремятся этого избежать, чтобы усилить автономность семьи ценой ослабления связей с соседями, не потеряв, правда, в масштабах, торжественности и «традиционности» проводимых обрядов.

В этом контексте осуществляются попытки коммодифицировать даже институт *хистæртæ,* роль которых выполняют старшие мужчины, обладающие не только знанием застольного этикета

и красноречием, но и авторитетом внутри той группы, которая проводит ритуал. С предложением приглашать «за небольшую плату» знатоков традиции возглавлять чужие застолья от имени Школы национальных традиций выступил директор одного из владикавказских техникумов и ресторатор, много сделавший для продвижения на рынке услуг коммерческих вариантов осетинских торжеств. В интервью телеканалу «Россия 1. Алания» (новостной сюжет «Хистар по приглашению» 21.11.2014) он так объяснил свои мотивы, особо подчеркнув отсутствие своей собственной материальной заинтересованности: [Мы должны] «делать максимально всё, чтобы культура и традиции были донесены до каждого абсолютно. [Это происходит] без каких-нибудь материальных и финансовых целей. И я благодарен старшим людям, которые предлагают всегда с удовольствием свои услуги. И для меня это очень важно, и важно, чтобы это доносилось до каждого дома и до каждого мероприятия». Эта инициатива вызвала настоящий скандал. С ее резкой критикой выступили многие и прежде всего представители «Стыр Ныхас», назвавшие ее «большим позором»[7] и увидевшие в реализации этой идеи крушение основ всей осетинской социальной жизни. По нашим наблюдениям, это нововведение не прижилось, и способность самим найти себе человека, который возглавит ритуальное застолье, а не нанять его, является необходимым условием для того, чтобы группа чувствовала себя существующей и способной воспроизводиться через ритуал.

Возвращаясь к нашей основной теме, мы можем провести параллель с только что описанным эпизодом и сказать, что желание, а также, конечно, умение своими силами сделать жертвоприношение является для многих своего рода квинтэссенцией самостоятельности или, другими словами, своего рода ритуальной автономности семьи или соседской общины. И, кстати говоря, через два месяца мы были свидетелями того, как сын нашего собеседника и в каком-то смысле наставника Къола (тот самый сын, которому Къола не позволил сделать свадьбу в ресторане) демонстрирует прекрасные навыки в деле забоя и свежевания купленного в складчину к ноябрьскому празднику Джеоргуыба барана.

Заключение

Как мы видим, принесение в жертву животных является распространенной ритуальной практикой среди современных осетин и составляет важный элемент ритуальной трапезы – *куывда*. При этом мы можем наблюдать, как еще совсем недавно работавшая ритуальная логика сменяется другой. Что касается выбора жертвенного животного, то на место принципа выяснения через жребий или гадание воли Бога или святого, какое животное они ждут, приходит покупка случайного животного на специальном рынке на краю города. Определить же того человека или семью, которые должны быть ответственными за организацию ритуала, все чаще помогает не жребий, а принцип очередности, установленный между домохозяйствами в селе или домами в городском квартале.

Кроме того, мы можем сравнить идеальную историю о жертвоприношении с тем, что мы наблюдаем на практике. Осетинская устная традиция связывает жертвоприношение скорее с ритуалами кризиса и идеей избавления от божественного наказания целой социальной группы. А актуальная практика показывает, что люди чаще всего совершают жертвоприношения для того, чтобы продемонстрировать способность своего сообщества к самоорганизации для совершения важных действий, которые в современном городе постепенно становятся предметом рыночных отношений. Другими словами, их все чаще и чаще за определенную плату совершают профессиональные работники сферы услуг. В этих условиях способность провести жертвоприношение самостоятельно, не покупая чьи-то услуги, становится убедительным символом автономности определенной социальной единицы – семьи, фамильной группы, сообщества выходцев из одного селения или ныне существующего сообщества соседей по улице или кварталу – в поздне-модерном мире тотальной коммодификации.

7 *Кучиты Руслан*. Хистар по найму // Сайт «Осетины». [дата обращения: 15.06.2016]. Доступ по ссылке: https://ossetians.com/rus/news.php?newsid=1119

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Штедер Л.Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году / Сост. Г.И. Цибиров. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2016. – 368 с.

2. *Маргиев И.Т.* Кусарт кæныны æгъдæуттæ ирон адæммæ [Обычаи жертвоприношения у осетин] // Известия СОИГСИ. 2015. № 18 (57). С. 49-60.

3. *Barton C.A., Boyarin D.* Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities. New York: Fordham University Press, 2016. – 328 p.

4. *Пфаф В.Б.* Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871. Т. 1. С. 177-221.

5. *Таказов Ф.М.* Теонимическая лексика осетинского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2023. № 16 (12). С. 4396-4401.

6. *Antonyan Y.* Religiosity and Religious Identity in Armenia: Some Current Models and Developments // Acta Ethnographica Hungarica. 2011. 56 (2). P. 315–332.

7. *Antonyan Y.* Worship of Shrines in Armenia: Between Soviet and Post-Soviet Modernities // Journal of Religion in Europe. 2021. 14 (3-4). P. 367-391.

8. *Крюкова Н.В.* Почитание сельских сурбов в Армении: трансформация традиции // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 1. С. 120–133.

9. *Бесолова Г.Х.* Против религиозного обмана // Новые праздники и обряды – в быт трудящихся. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1965. С. 34–39.

10. *Цгоев Х.Ф.* Арвы дуар [Врата неба]. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. 2 изд., доп. и испр. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. – 753 с.

11. Материалы комплексной фольклорно-этнографической и лингвистической экспедиции в Северной и Южной Осетии (2021–2022). Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2022. – 380 с.

12. *Otter Ch.* Civilizing slaughter: The development of the British public abattoir, 1850-1910 // Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse, ed. by P. Young Lee, Hanover: UP of New England, 2008. P. 89-106.

13. *Reed A.Y.* From Sacrifice to the Slaughterhouse: Ancient and Modern Approaches to Meat, Animals, and Civilization // Method and Theory in the Study of Religion. 2014. 26 (2). P. 111-158.

14. *Franck A., J. Gardin, and O. Givre.* Blood and the City: Animal Representations and Urban (Dis)orders during the 'Feast of the Sacrifice' in Istanbul and Khartoum // Anthropology of the Middle East. 2016. 11 (1). P. 85-111.

REFERENCES

1. Steder LL. *Journal of a journey from the border fortress of Mozdok to the interior regions of the Caucasus, undertaken in 1781*, comp. by G.I. Tsibirov. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAS, 2016. (In Russ)

2. Margiev IT. Sacrifice customs among the Ossetians. *Proceedings of SOIGSI*. 2015; 18 (57): 49-60. (In Russ)

3. Barton CA., Boyarin D. *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*. New York: Fordham University Press, 2016.

4. Pfaf VB. Customary law of the Ossetians. *Collection of Information on the Caucasus*. Tiflis, 1871, Vol. 1: 177-221. (In Russ)

5. Takazov FM. Theonymic vocabulary of the Ossetian language. *Philological Sciences. Issues of Theory and Practice*. 2023; 16(12): 4396-4401. (In Russ)

6. Antonyan Y. Religiosity and religious identity in Armenia: some current models and developments. *Acta Ethnographica Hungarica*. 2011; 56(2): 315-332.

7. Antonyan Y. Worship of shrines in Armenia: between Soviet and post-Soviet modernities. *Journal of Religion in Europe*. 2021; 14(3-4): 367-391.

8. Kryukova NV. Veneration of village surbs in Armenia: transformation of tradition. *Traditional Culture*. 2021; 22(1): 120-133. (In Russ)

9. Besolova GKh. Against religious deception. *New holidays and rituals into the daily life of workers*. Ordzhonikidze: North Ossetian Book Publishing House, 1965: 34-39. (In Russ)

10. Tsgoev KhF. *Gates of heaven. Dictionary of Ossetian mythology and way of life*. 2nd ed., rev. and exp. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAS, 2017. (In Russ)

11. Materials of the comprehensive folklore, ethnographic and linguistic expedition in North and South Ossetia (2021–2022). Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAS, 2022. (In Russ)

12. Otter Ch. Civilizing slaughter: the development of the British public abattoir, 1850-1910. *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*. Ed. by P. Young Lee. Hanover: UP of New England, 2008, pp. 89–106.

13. Reed AY. From sacrifice to the slaughterhouse: ancient and modern approaches to meat, animals, and civilization. *Method and Theory in the Study of Religion*. 2014; 26(2): 111-158.

14. Franck A., Gardin J., Givre O. Blood and the city: animal representations and urban (dis)orders during the 'Feast of the Sacrifice' in Istanbul and Khartoum. *Anthropology of the Middle East*. 2016; 11(1): 85-111.

Поступила в редакцию 02.07.2025 г.
Принята в печать 28.01.2026 г.
Опубликована 30.09.2026 г.

Recieved 02.07.2025
Accepted 28.01.2026
Published 30.09.2026