

DOI:

НЕБО И СИМВОЛЫ НЕБЕСНОГО В ОСЕТИНСКОЙ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

Кцоева Султана Гильмидиновна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Владикавказ, Россия); <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>; sultana_t@mail.ru

*В статье впервые анализируется комплекс представлений о Небе, а также символика небесного в традиционном осетинском религиозном сознании в контексте метода сравнительного религиоведения, введенного в научный оборот М. Элиаде. Актуальность исследования обусловлена сложным синкретичным характером осетинских традиционных верований, а также необходимостью изучения их влияния на современную социальную и духовную культуру. В статье рассматривается природа Хуыцау как главного воплощения верховной небесной сущности, а также ряда небесных образов (образа горы, лестницы в Небо и веревки, сброшенной с Неба, Оси Мира / Мирового Древа). В частности, установлено, что трансформация образа Хуыцау представляет собой эволюцию прамотеистического (уранического) бога Неба в праздного бога (*deus otiosus*), что сопровождалось формированием других богов с более конкретными функциями, а затем от праздного бога в активного Бога Завета (если придерживаться точки зрения авраамической его трансформации) на другой стадии исторического развития общества. В то же время в восприятии Хуыцау традиционным народнорелигиозным сознанием обнаруживаются отголоски праиндоевропейской общности, отразившиеся, в частности, в обряде посвящения коня Бæхфæлдисын, очевидно, идентичном индуистскому обряду жертвоприношения коня Ашвамедхе, описанному в Ригведе. Полученные выводы, с одной стороны, вносят вклад в разработку проблем сравнительного религиоведения посредством привлечения к такого рода исследованиям осетинского фольклорно-мифологического материала, с другой – расширяют подход к изучению осетинской этнической религии. Научная новизна исследования заключается в сравнительном изучении эволюции представлений о небесных иерофаниях на разных стадиях (архаики, ранней и развитой цивилизации).*

Ключевые слова: Небо, Хуыцау, образ горы, образ лестницы в Небо, образ веревки, сброшенной с Неба, Ось Мира/Мировое Древо.

Для цитирования: Кцоева С.Г. Небо и символы небесного в осетинской этнорелигиозной традиции // KAVKAZ-FORUM. 2026. Вып. 26 (33). С. 147-160.
DOI:

Введение

Небесные символы традиционной религии осетин отражают древние мифологические представления о связи земного мира с высшими силами, являясь важной частью целостного образа троичного мира: небесного, земного и подземного. В числе подобных небесных существ выделяется прежде всего *Хуыцау* как воплощение верховной небесной сущности (бог Неба), а также ряд относительно «самостоятельных» символических образов, не имеющих сущностной привязки к *Хуыцау*, но тем не менее относящихся к структуре небесного сакрального мира (образ горы, лестницы в Небо и веревки, сброшенной с Неба). Настоящее исследование представляет собой попытку системного анализа ряда небесных иерофаний¹, относящихся к этнической религии осетин, в контексте сравнительного религиоведения.

Основная часть

От *Хуыцау* зависят космический порядок, организация мира и общества. Природа его восприятия религиозным сознанием исторична и подвержена эволюции. Любой правитель воспринимался традиционным сознанием как проводник божественной воли на земле, поскольку его авторство противопоставлено анархии. Французский религиовед Жан-Поль Ру, исследовавший *Тэнгри* – главное божество алтайского пантеона, различные модификации которого обнаруживаются у монголов, калмыков, бурятов, волжских татар и др., выявил интересную закономерность преобразования активного бога Неба в *deus otiosus* [праздного бога] (сущностные характеристики *Хуыцау* как «праздного бога» уже исследовались мной прежде) [1]. Ученый связал этот процесс с распадом и утратой государственности: «Когда царит анархия, когда племена рассеяны и Империя пала... некогда могучий бог Тенгри превращается в *deus otiosus* и уступает свое место множеству более мелких божеств или рассыпается на части... Когда больше нет властелина Бог-Небо медленно уходит в забвение, возрождаются и выходят на первый план народные культы» [2].

Так обстояло дело у тюрко-монгольских народов Азии. По мере пространственного перемещения с востока на запад мы обнаруживаем совершенно идентичного Тенгри бога Неба у ариафонов – балтов и славян. Пребывая под властью то скифов, то сарматов, то готов, они селились более тысячи лет в междуречье Вислы и Днестра. В ходе завоеваний Аттилы славяне, отряды которых входили в его армию, расширили свой ареал и постепенно осели в Центральной и Восточной Европе. В «Славянской хронике» [Chronica Slavorum] Гельмольда, относящейся ко второй трети XII в., мы также встречаем описания, свидетельствующие о существовании бога Неба у славян в тот период: «Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и единого бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий,

заботится лишь о делах небесных, они [другие боги], повинуюсь ему, выполняют возложенные на них обязанности, и что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому богу богов» [3, Хроника 83. Обращение Прибислава, 186]. Из отрывка следует, что славяне не оспаривали существования «одного единственного бога на небе», но полагали, что этот самый бог «занят исключительно небесными делами», передав управление миром созданным им же менее значительным божествам. У Гельмольда этот славянский бог именуется *prepotens* и *deus deorum*. Он подчеркивает, что это не бог людей. Он правит через своих «прокси» (других богов) и с землей в сущности не связан. Иными словами, в славянском *deus deorum* легко угадывается *deus otiosus*.

Верховный бог Неба был известен и иранцам. По свидетельству Геродота, «воздвигать статуи, храмы и алтари [богам] у персов не принято. Тех же, кто это делает, они считают глупцами, потому, мне думается, что вовсе не считают богов человекоподобными существами, как это делают эллины. Так, Зевсу они обычно приносят жертвы на вершинах гор² и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам» [4, I, 131].

Необходимо признать, что трансформация небесного бога-вседержителя в бога отдыхающего – явление универсальное, почти повсеместное. Вполне можно считать, что в свое время аналогичный процесс произошел и в религиозном мировоззрении алан. Современное религиоведение не располагает данными относительно того, как назывался бог Неба у иранцев. «Божество Авесты, которое пытался преобразить Заратустра, поставив его в центр своей религиозной реформы, именовалось Ахурамазда, “Господь Премудрый”, “всеведущий”. Один из его эпитетов – “широкозорящий”, что свидетельствует об уранической природе этого бога. Но сама религия Заратустры очистила образ Ахурамазды от натуралистических элементов, а потому самые конкретные следы прежнего небесного бога мы встречаем, скорее, в более поздних памятниках, отразивших возврат к древнеиранскому политеизму... Иранские религиозные тексты в их нынешнем виде (в первую очередь из-за реформы Заратустры) – слишком недостаточный материал для реконструкции первоначального образа Ахурамазды как бога Неба. И мы даже вправе задать вопросом, а были ли Ахурамазда вообще когда-либо только исключительно небесным богом, не являлся ли он изначально – как верховный бог – в то же самое время богом судьбы» [5, 83]. Таким образом, по мнению М. Элиаде, дозаратустровским вариантом концепции Ахурамазды был общеиранский *deus otiosus*, творивший мир не непосредственно, но с помощью Спента Майнью [6, Яшт, 44, 7], доброго духа, являющегося аналогом демиурга, который помогал верховному небесному существу в первобытных религиях.

Подобно тому, как это произошло с реформой Заратустры, прочие ре-

лигиозные реформаторы (Моисей и другие ветхозаветные пророки, пророк Мухаммед) не «изобретали», а «возвращали к жизни» гораздо более древних богов Неба, «...окостеневших в неподвижных образах *dei otiosi* и вытесненных из массового религиозного сознания более конкретными и динамичными религиозными силами (божества плодородия, Великие Богини и т.п.)» [5, 84–85].

Универсальная природа Хуыцау как бога Неба и логика его развития ставят вопрос: прошел ли он в религиозном сознании осетин ту стадию эволюции, о которой говорит М. Элиаде?

Эволюция восприятия божества в народном сознании обусловлена социальной эволюцией общества. Я могу согласиться с В.И. Абаевым в том, что феномен *Хуыцау* связан с христианством, но только отчасти: Хуыцау, действительно, мог являться *deus otiosus* на определенной стадии исторического развития народа, но далее его восприятие, безусловно, менялось. Во-первых, как уже было сказано выше, сам процесс христианизации сознания исключает феномен «праздного бога», поскольку авраамический Бог активен. Во-вторых, *deus otiosis*, по общему утверждению религиозных антропологов, – явление, порожденное именно первобытным сознанием. Это историческая стадия развития религиозного сознания, через которую прошли все народы без исключения. Аланы на момент начала христианизации, как известно, первобытным народом не являлись, следовательно, образ Хуыцау (если этим именем они называли христианского Бога) не мог восприниматься ими как образ «праздного бога».

Вполне можно, согласившись с Вс. Миллером, видеть в Хуыцау дохристианского бога. И это, конечно, был «праздный бог» – бог Неба. Бесспорно одно – в процессе общественного развития он «перерос» эту стадию, преобразовавшись в активное универсальное, непосредственно действующее божество, образ, характер и сущность которого вполне сопоставимы с авраамическим Богом. Таков общий вывод из анализа данных, которыми мы располагаем на сегодня. Эта метаморфоза фиксируется в нарративных источниках второй половины XIX в. [7], включая отдельные нартовские сказания, записанные в этот период [8], [9]. В этих текстах в образе Хуыцау уже нет ничего от «праздного бога». Это Бог непосредственного действия, самостоятельно (а не через «специализированных» небожителей) вникающий в обстоятельства жизни отдельных людей, помогающий, награждающий, воздающий по заслугам, карающий, милосердный, справедливый, утоляющий печали.

Важно обратить внимание еще и на то обстоятельство, что в указанной трансформации Хуыцау свою важную роль сыграло не только христианство, но и иудаизм и ислам [10]. Эволюция Хуыцау – это эволюция от прамонотеистического бога Неба в праздного бога (что сопровождалось формированием других богов с более конкретными функциями), а

затем от праздного бога в активного Бога Завета (если придерживаться точки зрения авраамической его трансформации) на другой стадии исторического развития общества. Но понятие «Небо» в этнической религии осетин не исчерпывается личностью Хуыцау. Формирование сонма иных божеств, по мере усложнения сущности самого Хуыцау трансформирующихся в «святых покровителей» (христианских патрональных святых), совпадает по времени с превращением прамотеистического бога Неба в «праздного бога»: «Процесс “специализации” небесных богов, их превращение в божества бури и дождя, точно так же, как и выход на первый план их оплодотворяющих способностей, во многом объясняется пассивностью уранических богов, свойственной им тенденцией уступать место иным иерофаням [проявлениям священного – С.К.], более “конкретным”, более четко и недвусмысленно персонифицированным, более тесно и непосредственно связанным с полдневными человеческими заботами. Подобная судьба обусловлена в первую очередь изначальной “отрешенностью”, “потусторонностью”, “трансцендентностью” неба и растущей “жаждой конкретного в человеке”» [5, 92]. М. Элиаде выделяет две основные линии эволюции небесных богов: 1) когда бог Неба выступает в качестве абсолютного монарха, стража законов (Варуна, Ахурамазда) и 2) где бог Неба – это высшее воплощение мужского начала и супруг Великой Матери (Зевс/Юпитер, Индра). Хуыцау, таким образом, относим к первой категории классификации, что, очевидно, объясняется общеиранской религиозной традицией.

Тем не менее в нем можно предположить и отголоски праиндоевропейской общности. Так, древнеиндийская эпическая поэма «Рамаяна» содержит описание Ашвамедхи – жертвоприношения коня, совершенного отцом Рамы царем Дашаратхой [11]. Изначально Ашвамедха совершалась в честь Варуны (аналог Хуыцау в ведической картине мира), и лишь потом стала относиться к Праджапати (иногда к Индре). Поскольку Варуна пришел на смену Дьяусу, то можно предположить, что изначально жеребцов приносили в жертву индоиранскому богу Неба. Конь отождествлялся с Космосом, принесение его в жертву было призвано воспроизводить акт творения. Важно указать на посвятельное значение данной церемонии. О том, что Ашвамедха является, кроме всего прочего, и ритуалом инициации, свидетельствуют стихи Ригведы: «мы стали бессмертными, мы пришли к свету, мы нашли богов» [12, VIII, 48, 3]. Тот, кто приобщился к этому посвящению и познал его тайну, уже не боится смерти и побеждает «вторую смерть». Инициация Ашвамедхи, таким образом, предполагает достижение бессмертия. В результате ее человеческий удел преобразуется в божественный. Тожественная инициация встречается в мистериях Митры. *Очевидна также аналогия между практикой Ашвамедхи и осетинским обрядом посвящения коня покойному Бæхфæлдисын, где коня уже не*

умерщвляли, ограничиваясь обрезанием части уха и невозможностью его дальнейшего использования в иных целях, кроме хозяйственных.

А.А. Туаллагов высказывает предположение, что жертвоприношение коня и его погребение вместе с умершим хозяином у аланов, отраженное в Нартовском эпосе и многократно подтвержденное археологическими данными, может объясняться представлениями о том, что это облегчает душе умершего человека достижение загробного мира [13], [14]. В частности, археологические данные раскопок аланских погребений у с. Даргавс, с. Заманкул (Северная Осетия) содержат описание погребения коней. А.А. Туаллагов проводит аналогию обряда умерщвления коня, посвященного покойному, с осетинским обрядом *Бæхфæлдисын*, и в то же время с обрядом Ашвамедха: «Данные находки прямо сопоставимы с осетинским обрядом посвящения коня покойному, имеющим параллели в лице древнеарийского обряда *asvametha* и кельтского обряда *lipomiidvos*, для которых исследователи определяют выражение идеи плодородия и бессмертия. В ходе обряда, после некоторых манипуляций со спиртным напитком, как правило, пивом, сосуд, в котором был напиток, преднамеренно разбивался о правое переднее копыто или голову лошади, о камень. Осколки сосуда клали в гроб или в могилу» [15, 179].

По мнению ученого, осетинское посвящение связывалось со скифским обрядом в контексте нартовского сказания о скачке Сослана на шкуре коня, набитой травой из подземного мира. Тем не менее А.А. Туаллагов убежден в том, что практиковавшаяся у осетин (и некоторых других народов Северного Кавказа) традиция посвящения коня покойному восходит не к скифской, а именно к сармато-аланской традиции, имеющей археологические подтверждения.

Итак, если индийская Ашвамедха, иранский обряд посвящения коня Митре – это жертвоприношения ураническим божествам, то и в аланском обряде жертвоприношения коня, посвященного покойному (а вслед за ним и в осетинском обряде *Бæхфæлдисын*), в котором угадывается индоиранская основа, также можно предположить ритуал, посвященный Хуыцау. Этот вывод, напрашивающийся по аналогии, позволяет нам расширить представление о культе Хуыцау как бога Неба и его эволюции в народнорелигиозном сознании. Тот, кто познал тайну этого посвящения, утрачивает страх смерти и побеждает «вторую смерть». Иными словами, данная инициация предполагает достижение бессмертия и преобразование юдоли человеческой жизни в божественный удел. Важно подчеркнуть, что обретение бессмертия ассоциировалось с символической попыткой воспроизведения акта творения: приносящий жертву согласно Ригведе или умерший, с личностью которого связано жертвоприношение (у алан) или посвящение без умерщвления (у осетин) коня, – выходит за рамки человеческого состояния и становится бессмертным. Аналогичное описанному встречается и в мистериях Митры.

С образом бога Неба связан *символ горы*, что определяется ее максимальной относительно остальных природных объектов близостью к Небу. Отсюда всякое восхождение «...представляет собой прорыв, разлом прежнего уровня бытия, выход вовне, за пределы профанного пространства и собственно человеческого состояния» [5, 107–108]. Отсюда высота и возвышенность вообще воспринимаются как трансценденция, как нечто сверхчеловеческое: «Всякое восхождение представляет собой прорыв, разлом прежнего уровня бытия, выход вовне, за пределы профанного пространства и собственно человеческого состояния» [5, 107]. *Гора воспринимается как точка соприкосновения неба и земли и нередко выступает в качестве центра мира, через который проходит Мировая Ось.* Поэтому «святые места» (дворцы, храмы, священные города) всегда и везде уподобляются горам. Арарат, Синай, Фавор, Голгофа, Арафат и т.д. в сущности являются аналогом греческого Олимпа. Они есть во всех мифологиях, в том числе и в осетинской (например, Цырх-Обау или Тбау-хох). Символика горы в осетинской этнической религии в контексте авраамических влияний уже изучалась мной [16]. Возвыситься над человеческим уделом позволяет восхождение на священную гору, которое воспринимается как «переход», проникновение в сферу сакрального. С этим связано восприятие смерти как восхождения часто при помощи *лестницы*. Подобная лестница фигурирует, например, в древнеегипетских заупокойных текстах. В гробницах Древнего и Среднего Царств были найдены амулеты в виде лестниц (mag-t), чье основное предназначение состояло в том, чтобы помочь душе (Ka) взойти в небесное обиталище бога Ра [17, 198].

Ветхозаветный Иаков уснул на камне (бетель), – точке соприкосновения всех областей Космоса, находящейся, где ей и полагается – в центре мира. Он спит и видит во сне *лестницу*, по которой восходят и нисходят ангелы (Быт. 28, 12). Пророк Мухаммед во время *мираджа* (вознесения) видит лестницу, которая поднимается от Иерусалимского храма (центра мира) в небо, по которой поднимаются и спускаются ангелы и души праведников попадают на небеса [18]. Данте описывает золотую лестницу в Раю, пронизывающую вертикально все его ступени, по которой на небеса поднимаются души праведников [19, Рай, XXI–XXII].

Мотив лестницы воплощен в Нартовском эпосе в лестнице небесного кузнеца Курдалагона. Это небесный мост или лестница, соединяющая Небо (местопребывание Курдалагона) с землей, где живут нарты. Она символизирует связь между божественным миром и миром героев, по которой кузнец спускается для помощи нартам, в частности, для закалки героев в своей небесной кузне.

Наряду с лестницей в Небо важен *мотив веревки*, брошенной человеку оттуда же. В своем фундаментальном труде по этнографии религии финский исследователь Уно Холмберг исследует мифологические, этно-

графические и культовые аспекты Мирового Древа (как одного из символов центра мира, над которым для людей открыт портал в Небо) в различных культурах. Он описывает, в частности, обряд посвящения в шаманы у бурят, сопровождающийся ритуальным подъемом на березу, очевидно, равнозначный подъему на Мировое Древо в центре мира. Вокруг предназначенного для этих целей дерева возводится юрта, в верхней части которой проделывается дыра, позволяющая посвящаемому пролезть из юрты ближе к макушке дерева. Далее ему предстоит взобраться поочередно на верхушки еще девяти деревьев, расположенных поблизости, не спускаясь на землю (!). Это оказывается возможным, если через все эти деревья протягивается специальная веревка (!). Особая веревка, на которой висят разноцветные куски материи, символизирующие небесные сферы, соединяет березу в шатре с остальными березами. «Неофит с саблей в руке взбирается по березе на вершину шатра, осуществляя таким образом символический переход на последнее небо. Веревка эта называется «мост»; она символизирует странствие шамана к богам» [20,139].

В некоторых сюжетных линиях веревка используется для спуска или подъема из подземного мира, выступая функциональным аналогом моста или пути (по веревке Батраз спасает подземных жителей из царства мертвых) [21]. Несмотря на присутствие в сюжете мифа веревки, спущенной с неба, в эпосе, в религиозной практике осетин веревка как культовый объект не присутствует.

Еще раз: лестница/веревка спущены с Неба именно над тем местом, которое обозначается как Центр Мира/Ось Мира (Axis Mundi). Центром Мира в осетинской мифологии выступает Мировая гора (или Древо Мира). В мифо-фольклорной традиции осетин это архетип маркирует центр Вселенной, связывая небесный, земной и подземный миры. Центральный материк, где зародился человеческий род, также считается центром мироздания. Основными характеристиками центра мира у осетин, таким образом, являлись Мировая гора, Древо Мира и Центральный Материк, поскольку, согласно осетинской космогонии, человечество зародилось в центре земли [22].

Заключение

Итак, я проанализировала религиозно-мифологический смысл Неба как такового. «Высота», «возвышенность», безграничное пространство – это иероглифы «превосходства», недостижимого совершенства, образцовое воплощение сакральности» [5, 113–114]. Несмотря на все сказанное выше, было бы ошибкой ограничивать сущность Неба и Хуыцау как его воплощения только уранической иероглификой. Это было бы грубым упрощением, учитывая его особую сущность, форму, способ бытия, несводимый к человеческому опыту. Иными словами, все атрибуты Хуыцау характеризуют его лишь отчасти. Таким образом, перед нами по-прежнему стоит проблема постижения Высшего Существа.

В процессе развития народного религиозного опыта феномен пра-монотеизма трансформируется в явление Хуыцау как уранического божества, который со временем обнаруживает тенденцию к исчезновению из сферы культа, уступая место другим божествам с более конкретными функциями. Но на новом этапе исторического развития небесный Бог вновь приобретает свою религиозную актуальность. Его вездесущность, мудрость и пассивность переосмысляются заново. Он воспринимается в качестве верховного властителя наподобие Зевса или даже Яхве (в случае с Хуыцау, на мой взгляд, можно говорить о функциональном синтезе двух этих образов, когда на индоиранскую платформу накладывается авраамическая, о чем речь шла выше).

Но даже там, где Хуыцау как Бог Неба уже не играл активной роли в религиозной жизни, сама символика Неба, мифология, обряды восхождения сохранили преобладание в структуре сакрального. Вечный человеческий поиск трансцендентного в любой религиозной системе, а значит, и в религии осетин, возможен только через образ «высоты», «возвышенного». И несмотря на изменение самих божественных форм, сакральность Неба сохраняет свое значение и не утрачивает актуальности. Удалившись из сферы культа, Небо не утратило своих символических значений и функций. Небесная символика отражается во множестве обрядов (восхождения, инициации и т.п.). Небо продолжает поддерживать символику центра как средоточия, без чего невозможна ни одна историческая религия. Во всех из них явно прослеживаются небесные элементы (образ Центра Мира, Мировое Древо, Мировая Ось, точка соприкосновения земли и неба, возможность прорыва из одной космической сферы в другую и т.д.). Таким образом, можно говорить о своеобразной внеисторичности восприятия Неба религиозным сознанием. Это универсальный закон. Тот факт, что он в равной степени проявлен в этнической религии осетин, является обоснованием ее причастности к общемировому историческому развитию, к религиям «осевого времени», как их понимал К. Ясперс [23].

В работе не исследовался образ светил (Солнца и Луны) как небесных иерофаний, хотя, конечно, они также ими являются. Их феномены требуют отдельного глубокого изучения. Методы сравнительного религиоведения позволяют судить о сущностной эволюции Хуыцау по аналогии с божествами Неба у других народов. Предпринятый анализ позволяет сделать вывод о том, что Хуыцау, действительно, являлся «праздным богом» (*deus otiosus*) на определенной стадии исторического развития народа, но в ходе социальной эволюции и изменений религиозного сознания преобразовался в активного Бога, образ, характер и сущность которого вполне сопоставимы с авраамическим Богом. Иными словами, трансформация образа Хуыцау – это эволюция от прамонотеистического бога Неба в праздного бога (что сопровождалось формированием дру-

гих богов с более конкретными функциями), а затем от праздного бога в активного Бога Завета (если придерживаться точки зрения авраамической его трансформации) на другой стадии исторического развития общества. В то же время в восприятии Хуыцау традиционным народно-религиозным сознанием обнаруживаются отголоски праиндоевропейской общности, отразившиеся, в частности, в обряде посвящения коня *Бæхфæлдисын*, очевидно, идентичном индуистскому обряду жертвоприношения коня *Ашвамедхе*.

Вечное стремление человека к трансцендентному реализовывалось в обрядах восхождения. Мотив приближения к Небу в осетинской традиции воплощен в образах горы, лестницы, ведущей в Небо и веревки, сброшенной с Неба. Ключевым элементом восхождения является Ось Мира, поскольку восхождение к Небу возможно только в этой точке. В качестве центра Мира в осетинской мифологии выступает Мировая гора (или Древо Мира). Данный архетип маркирует центр Вселенной, связывая небесный, земной и подземный миры.

Примечания:

1. Термин, введенный в научный оборот Мирчей Элиаде. Означает проявление священного в предметах, явлениях или людях нашего мира, когда что-то «целиком отличное», потустороннее становится частью повседневной реальности (камень, дерево, неопалимая купина).

2. У бога Неба никогда не было святилищ. Ни у одного народа бог Неба не изображался в виде статуй. Для молитв, обращенных к нему, как правило, требовалось взобраться на вершину горы, воспринимавшейся в качестве центра мира.

1. Кцоева С.Г., Гутнов Ф.Х. К проблеме религиоведческой интерпретации идеи Единого Бога (Хуыцау) в этнорелигиозном мировоззрении осетин // Всероссийские Миллеровские чтения. 2018. № 6. С. 255–261.

2. Roux J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII-e et VIII-e siècles // Revue de l'histoire des religions. 1962. Pp. 1–24. [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/details/revuedelhistoire16alphgoog> (на франц. яз.).

3. Гельмольд. Славянская хроника. Кн. I / пер. с лат. Д.В. Королук. М.: Издательство АН СССР, 1963. 300 с.

4. Геродот. История в девяти книгах / пер. с древнегреч. Г.А. Стратановского; под ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. 600 с.

5. Элиаде М. Трактат по истории религий / пер. с фр. А.А. Васильева. М.: Академический проект, 2025. 394 с.

6. Авеста: [сайт]. URL: <https://www.rulit.me/books/avesta-read-63923-1.html>
7. Баев Г. Сказание об Одиноком (Иунаджы кадаг) // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали: Ирыстон. Кн. 2. 1982. С. 330–340.
8. Дарчиев А.В. Батраз-муравей (об одном мотиве нартовского эпоса) // Известия СОИГСИ. 2011. Вып. 7 (46). С. 26–37.
9. Туаллагов А.А. Нартовский Батраз и история христианства у алан // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2000. С. 217–231.
10. Туаллагов А.А. Иудаизм, ислам и христианство в истории Алании. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2023. 636 с.
11. Махабхарата. Кн. XIV. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня / пер. статьи, комментарий Я.В. Василькова, С.Л. Невелевой; под ред. И. М.Стеблин-Каменского. СПб: Наука, 2003. 236 с.
12. Ригведа / пер. Т.Я. Елизаренковой. М.: ГРВЛ. 1972. 418 с.: [сайт]. URL: https://aurobindoru.auromaa.org/sourses/pub/elizarenkova-rig_veda_r.pdf
13. Туаллагов А.А. Аланская археология и осетинская этнография // Материалы IX семинара «Интеграция археологических и этнографических исследований» (Нальчик, 20–23 сентября 2001 г.). Нальчик – Омск: Омский государственный педагогический университет, 2001. С. 239–241.
14. Туаллагов А.А. Северный Кавказ: от скифов до ранних алан. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2007. 399 с.
15. Туаллагов А.А. Археологические источники в контексте аланской этнографии // ALANICA: Сборник избранных статей доктора исторических наук А.А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. 563 с.
16. Кцоева С. Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX – начала XX в.) // Известия СОИГСИ. 2019. Вып. 32 (71). С. 27–39. DOI: 10.23671/VNC.2019.71.31168.
17. Бадж У. Египетская религия. Египетская магия / пер. с англ. М.: «Новый Акрополь», 1996. 416 с.
18. Паласиос М.А. Мусульманская эсхатология в «Божественной комедии» / пер. с фр. Т. Фадеевой // Волшебная гора. Традиция. Религия. Культура. Вып. XI. М., 2005. С. 239–270.
19. Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского: [сайт]. URL: <https://predanie.ru/book/69596-bozhestvennaya-komediya/>
20. Holmberg U. Der Baum des Lebens. Bern: Edition Amalia, 1996. 182 p. (на нем. яз.).
21. Таказов Ф.М. Признаки инициаций в цикле Батраза нартовского эпоса осетин // Гуманитарный научный вестник. 2017. № 12. С. 8–12.
22. Таказов Ф.М. Архетипы модели мира в мифо-фольклорной традиции осетин: Автореф. дисс. ... д-ра. филол. наук. Владикавказ, 2019. 58 с.

23. Кцоева С.Г. К вопросу об особенностях периода «доистории» в исторической концепции Карла Ясперса // Социально-гуманитарный вестник Юга России. 2011. № 11(19). С. 218–223.

Статья поступила в редакцию 10.12.2025,
принята к публикации 14.05.2026,
опубликована 30.06.2026.

Ktsoeva, Sultana G. – Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher, Ethnology Department, V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of the RAS (Vladikavkaz, Russia); <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>; sultana_t@mail.ru

HEAVEN AND SYMBOLS OF THE HEAVENLY IN THE OSSETIAN ETHNORELIGIOUS TRADITION.

Keywords: *Heaven, Khutsau, image of a mountain, image of a ladder to Heaven, image of a rope dropped from Heaven, Axis Mundi/World Tree.*

This article for the first time analyzes the complex of concepts of Heaven and celestial symbols in traditional Ossetian religious consciousness within the context of the comparative religious studies method introduced by M. Eliade. The relevance of this study stems from the complex, syncretic nature of Ossetian traditional beliefs, as well as the need to examine their influence on contemporary social and spiritual culture. The article examines the nature of Khutsau as the primary embodiment of the supreme celestial essence, as well as a number of celestial images (the image of a mountain, a ladder to Heaven, a rope dropped from Heaven, and the Axis Mundi/World Tree). In particular, it was established that the transformation of the image of Khutsau represents the evolution of the proto-monotheistic (Uranian) god of Heaven into an idle god (deus otiosus), which was accompanied by the formation of other gods with more specific functions, and then from an idle god into an active God of the Covenant (if we adhere to the point of view of his Abrahamic transformation) at a different stage of the historical development of society. At the same time, the perception of Khutsau by traditional folk religious consciousness reveals echoes of the Proto-Indo-European community, reflected, in particular, in the rite of dedication of the horse Bæhfaldisyn, apparently identical to the Hindu rite of horse sacrifice, Ashvamedha, described in the Rig Veda. The findings contribute to the study of comparative religions by incorporating Ossetian folklore and mythological material into this type of research, and expand the approach to the study of Ossetian ethnic religion. The research's novelty lies in its comparative study of the evolution of ideas about celestial hierophanies at different stages (archaic, early, and developed civilization).

For citation: *Ktsoeva, S.G. Heaven and symbols of the heavenly in the Ossetian ethnoreligious tradition. KAVKAZ-FORUM. 2026, iss. 26 (33), pp. 147-160. (In Russian). DOI:*

REFERENCES

1. Ktsoeva, S.G., Gutnov, F.Kh. *K probleme religiovedcheskoi interpretatsii idei Edinogo Boga (Khuytsau) v ehtnoreligioznom mirovozzrenii osetin* [On the problem of religious studies interpretation of the idea of the One God (Khuytsau) in the ethnoreligious worldview of the Ossetians]. *Vserossiiskie Millerovskie chteniya* [All-Russian Miller Readings]. 2018, no. 6, pp. 255–261. (in French).
2. Roux, J.-P. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII-e et VIII-e siècles. *Revue de l'histoire des religions*. 1962, pp. 1–24. [Electronic resource]. URL: <https://archive.org/details/revuedelhistor16alphgoog> (in French).
3. Gel'mol'd. *Slavyanskaya khronika* [Slavic Chronicle]. Moscow, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1963, book I. 300 p.
4. Gerodot. *Istoriya v devyati knigakh* [History in nine books]. Leningrad, Nauka, 1972. 600 p.
5. Ehliade, M. *Traktat po istorii religii* [A Treatise on the History of Religions]. Moscow, Akademicheskii proekt, 2025. 394 p.
6. *Avesta* [Avesta] [Web-sait]. URL: <https://www.rulit.me/books/avesta-read-63923-1.html>
7. Baev, G. *Skazanie ob Odinokom (Iunadzhi kadag)* [The Tale of the Lonely One]. *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh* [Periodical press of the Caucasus about Ossetia and Ossetians]. Tskhinvali, Iryston, 1982, pp. 330–340.
8. Darchiey, A.V. *Batraz-muravei (ob odnom motive nartovskogo ehposa)* [Batraz the Ant (about one motif of the Nart epic)]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2011, iss. 7, pp. 26–37.
9. Tuallagov, A.A. *Nartovskii Batraz i istoriya khristianstva u alan* [Nart Batraz and the History of Christianity among the Alans]. *Problemy osetinskogo nartovskogo ehposa* [Problems of the Ossetian Nart Epic]. Vladikavkaz, Publishing house of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2000, pp. 217–231.
10. Tuallagov, A.A. *Iudaizm, islam i khristianstvo v istorii Alanii* [Judaism, Islam and Christianity in the history of Alania]. Vladikavkaz, Publishing house of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2023. 636 p.
11. *Makhabkharata. Kniga XIV. Ashvamedkhikaparva, ili Kniga o zhertvopri-noshenii konya* [Book XIV. Ashvamedhikaparva, or the Book of the Horse Sacrifice]. St. Petersburg, Nauka, 2003. 236 p.
12. *Rigveda* [Rigveda]. Moscow, GRVL, 1972. 418 p. [Web-sait]. URL: https://aurobindoru.auromaa.org/sourses/pub/elizarenkova-rig_veda_r.pdf
13. Tuallagov, A.A. *Alanskaya arkheologiya i osetinskaya ehtnografiya* [Alanian Archaeology and Ossetian Ethnography]. *Materialy IX seminara «Integratsiya arkheologicheskikh i ehtnograficheskikh issledovaniy» (Nal'chik, 20–23 sentyabrya 2001 g.)* [Proceedings of the IX Seminar «Integration of Archaeologi-

cal and Ethnographic Research» (Nalchik, September 20–23, 2001)]. Nalchik – Omsk, Omsk State Pedagogical University, 2001, pp. 239–241.

14. Tuallagov, A.A. *Severnyi Kavkaz: ot skifov do rannikh alan* [The North Caucasus: From the Scythians to the Early Alans]. Vladikavkaz, Publishing house of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2007. 399 p.

15. Tuallagov, A.A. *Arkheologicheskie istochniki v kontekste alanskoj ehtnografii* [Archaeological sources in the context of Alanian ethnography]. *ALANICA: Sbornik izbrannykh statei doktora istoricheskikh nauk A.A. Tuallagova k 50-letiyu so dnya rozhdeniya* [ALANICA: a collection of selected articles by Doctor of Historical Sciences A.A. Tuallagov on the occasion of his 50th birthday]. Vladikavkaz, Publishing house of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2017. 563 p.

16. Ktsoeva, S.G. *Iudeo-khristianskie paralleli v obraze i kul'te Uatsilla (po danym narrativnykh istochnikov kontsa XIX– nachala XX V.)* [Judeo-Christian parallels in the image and cult of Wacilla (according to narrative sources of the late 19th– early 20th centuries)]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2019, iss. 32(71), pp. 27–39. DOI: 10.23671/VNC.2019.71.31168.

17. Badzh, U. *Egipetskaya religiya. Egipetskaya magiya* [Egyptian religion. Egyptian magic]. Moscow, Novyi Akropol', 1996. 416 p.

18. Palasios, M. A. *Musul'manskaya ehskhatologiya v «Bozhestvennoi komedii»* [Muslim Eschatology in the Divine Comedy]. *Volshebnyaya gora. Traditsiya. Religiya. Kul'tura* [Magic Mountain. Tradition. Religion. Culture]. Moscow, 2005, book XI, pp. 239–270.

19. Dante Alig'eri. *Bozhestvennaya komediya* [The Divine Comedy] [Website]. URL: <https://predanie.ru/book/69596-bozhestvennaya-komediya/>

20. Holmberg, U. *Der Baum des Lebens*. Bern, Edition Amalia, 1996. 182 p. (in German).

21. Takazov, F.M. *Priznaki initsiatsii v tsikle Batraza nartovskogo ehposa osetin* [Signs of initiation in the Batraz cycle of the Ossetian Nart epic]. *Gumanitarnyi nauchnyi vestnik* [Humanitarian Scientific Bulletin], 2017, iss. 12. pp. 8–12.

22. Takazov, F.M. *Arkhetipy modeli mira v mifo-fol'klornoj traditsii osetin* [Archetypes of the World Model in the Ossetian Mytho-Folklore Tradition]. Thesis abstract of the doctor dissertation (in Philology). Vladikavkaz, 2019. 58 p.

23. Ktsoeva, S.G. *Kvoprosu ob osobennostyakh perioda «doistorii» v istoricheskoi kontseptsii Karla Yaspersa* [On the issue of the peculiarities of the period of «prehistory» in the historical concept of Karl Jaspers]. *Sotsial'no-gumanitarnyi vestnik Yuga Rossii* [Social and Humanitarian Bulletin of the South of Russia]. 2011, no. 11(19), pp. 218–223.

The article was submitted 10.12.2025,
accepted for publication on 14.05.2026,
published 30.06.2026.