

На правах рукописи

Таказов Федар Магометович

**АРХЕТИПЫ МОДЕЛИ МИРА В МИФО-
ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ ОСЕТИН**

Специальность 10.01.09 – фольклористика

Автореферат диссертации на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Владикавказ 2019

Работа выполнена в отделе фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева – филиала ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук»

Официальные оппоненты:

Гутов Адам Мухамедович, доктор филологических наук, профессор, зав. сектором адыгского фольклора Института гуманитарных исследований – филиала ФГБУН Федерального научного центра «Кабардино-Балкарский научный центр РАН»

Бекоев Владимир Исламович, доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова

Басангова Тамара Горяевна, доктор филологических наук, заведующий сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» ФГБОУ ВО «Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова»

Ведущая организация:

Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова

Защита состоится «1» апреля 2020 г. в 11-00 ч. на заседании Диссертационного совета Д 002.209.04 при ФГБУН Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН по адресу: 121069 г. Москва, ул. Поварская, д. 25а.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке и на сайте Института мировой литературы им А.М. Горького РАН: <http://imli.ru/index.php/dissertatsionnyj-sovet-d-002-209-04-o/dissertatsionnyj-sovet-d-002-209-04/3930-arkhetipy-modeli-mira-v-mifo-folklornoj-traditsii-osetin>

Автореферат разослан « ____ » _____ 2019 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета

Т.В. Говенько

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Мифологическая картина мира осетин в процессе формирования прошла сложную эволюцию, подвергшись внешним влиянием различных мифологических систем, однако, при этом, сохранив в своей основе древние мифологические архетипы. Наибольшее распространение в мифо-фольклорной традиции осетин получили космогонические мифы. В основу космогонических мифов легли представления о трехчастной Модели мира. Маркером трехуровневой Модели мира выступают в мифологической картине мира как сакральные персонажи, так и антропоморфные образы небесных светил. Не менее важными в целостном изображении картины мира представляются архетипические образы трех миров.

Актуальность темы диссертационного исследования состоит в теоретическом осмыслении основных концептов моделирования мифологической модели мира осетин.

Решаемая в предлагаемой работе проблема характеризуется существенным накоплением исследований по мифологии осетин. К началу XX века был опубликован значительный корпус материалов по этнографии и фольклору осетин, отражающих мифологию. Однако фундаментальные работы, которые бы представили базовые элементы мифо-фольклорной традиции осетин, на сегодняшний день отсутствуют. Важнейшими источниками изучения мифологии осетин выступают различные жанры осетинского фольклора: эпические сказания (*Нарты кадджытæ* 'Поэма о нартах', *Царциаты диссагтæ* 'Чудеса царциат', *Даредзанты таурагътæ* 'Легенды о Даредзантах'), мифологические предания, легендарные рассказы, молитвословия, притчи, сказки, пословицы и

поговорки, а также трудовые и обрядовые песни. Широко представленная в многожанровом фольклоре осетин мифология характеризуется богатством мифологических сюжетов и мотивов. При всем том генезис и эволюция мифологических персонажей и образов никогда не становились объектом исследования, что легло в основу заявленной темы.

Отдельные работы по мифологии осетин, появившиеся в последнее время, с которыми непосредственно связано предлагаемое исследование, отражали лишь некоторые вопросы. Без комплексного подхода к рассматриваемой проблеме невозможно проследить генезис и эволюцию осетинской мифо-фольклорной традиции осетин: мифологических персонажей, образов и мотивов. Недостаточная разработанность изучаемой проблемы диктует необходимость проведения исследования на новом научном уровне, который позволит представить системную реконструкцию мифологии осетин, выявить генезис и эволюцию мифологических персонажей и образов.

Взросший интерес к мифологии объясняется целым рядом причин, главными из которых представляются следующие: антагоничность традиционного мифологического мышления и мировоззренческих трансформаций современного общества; стремление народа восстановить свое «генеалогическое древо» и основополагающие элементы традиционной культуры.

Смысловые коды мифологических воззрений осетин заключаются в архетипических символах, манифестирующих модель мира осетин. Установление взаимосвязи Древа мира / Мировой горы с трехчастной системой мироздания на основе выявления архетипов в

мифологических нарративах принадлежит к числу важнейших задач современной фольклористики осетин. В богатой сюжетами и мотивами мифо-фольклорной традиции осетин центральное место занимают мифы, маркирующие Древо мира / Мировую гору. Архетипы, отражающие трехчастное деление мироздания, в свою очередь, воспроизводят мифотворение.

Выбор темы обусловлен также тем, что при исследовании мифологической картины мира с целью выявления архетипов, архетипических образов и мифологических семантем необходимо очистить ее от внешних заимствований и более поздних мотивировок.

Мифологические воззрения осетин, в силу ряда объективных причин, получили в осетиноведческих исследованиях слабое освещение. Несмотря на упоминания многих авторов о своеобразии мифологической системы, восстановить в полной мере мифологическую картину мира осетин представляется проблематичным, главным образом, по причине влияния на нее мифологии народов Кавказа, христианства и ислама, а также из-за неоднозначной интерпретации мифологических воззрений осетин большинством авторов, в силу их субъективного взгляда.

Отсутствие комплексного подхода большинства современных авторов к научным изысканиям по заданной теме препятствует объективации мифологической картины мира осетин.

В предлагаемой работе достаточно отчетливо вырисовывается картина архетипов и архетипических образов в мифологии осетин, которые рассматриваются в историческом развитии, с привлечением письменных источников, архивных материалов, в том числе,

отражающих осетино-авестийские и осетино-скифские религиозно-мифологические параллели.

Объектом исследования является мифология и фольклор осетин.

Предмет исследования – трехчастная модель мира в мифо-фольклорной традиции осетин.

Цель исследования – комплексное исследование мифологической картины мира осетин в контексте коррелирующего с ней вербального наследия архаических мифов, генезиса и эволюции архетипов и архетипических образов и мотивов.

Обозначенная цель поставила следующие **задачи**:

– исследовать историю генезиса и эволюции мифологии осетин;

– проанализировать структуру космогонических мифов;

– установить архетипы и архетипические образы Модели мира осетинской космогонии;

– выявить семиозис нарратива мифологических текстов;

– рассмотреть отражение трехчастной модели мира в инициационных мифах.

Гипотеза исследования. Основой всей мифосистемы осетин является трехчастное деление мира, манифестацией которого выступают архетипы и архетипические образы космогонических, легендарных и инициационных мифов.

Степень научной разработанности проблемы.

В конце XIX в. один из крупнейших российских ученых, основатель осетинской филологии, В.Ф. Миллер осуществил пять кавказских экспедиций, в которых он изучал историю, этнографию и фольклор осетин. Собранный и обработанный им материал лег в основу ряда

научных работ, наиболее значимый из которых фундаментальный труд в трех томах – «Осетинские этюды».

В.Б. Пфаф, познакомившись с эпическими сказаниями о нартах, высказал мнение, что осетинская мифология происходит от греческой¹.

Впервые к мифологии осетин обратился В.И. Абаев, обративший внимание на наличие множественных авестийско-осетинских параллелей. Вместе с тем он отрицает какое-либо влияние зороастризма на осетин, утверждая, что в религиозно-мифологических воззрениях осетин отразилось как древнеиранское, так и древнеиндоевропейское, однако ничего из Зороастризма².

Большой вклад в изучение мифологии осетин внес Ж.Дюмезиль. В работах «Скифы и нарты»³, «Осетинский эпос и мифология»⁴ Жорж Дюмезиль, анализируя сюжеты и мотивы нартовского эпоса осетин, проводит скифо-сармато-осетинские параллели, выдвинув гипотезу об их тождественности. В то же время мифология для Ж.Дюмезиля служит только вспомогательным материалом при сопоставительном анализе нартских героев с эпическими героями других народов.

А.А. Туаллагов в своем фундаментальном

¹ Пфаф В. Б. Материалы для древней истории Осетии // ССКГ, вып. V. Тифлис, 1871, с. 173.

² Абаев В. И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990, с. 104.

³ Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М.: Наука, 1990. 231 с.

⁴ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Восточная литература, 1976. 276 с.

исследовании систематизировал и реконструировал религиозно-мифологические воззрения древних ираноязычных кочевников и делает вывод о преемственности осетинской мифологической традиции, восходящей к общеиранской системе⁵.

К мифологии осетин обращается и Э.Б. Сатцаев в своей монографии, анализируя сходные мотивы нартского эпоса осетин и поэмы Фирдоуси «Шахнаме»⁶.

К данной теме обращались также: В.С.Уарзиати, В.Х.Тменов, Л.А.Чибиров, А.Х.Магометов, Б.А. Калоев, В.С.Газданова и др. Однако перечисленные авторы рассматривали мифологию осетин в большей степени в качестве источника нарративных текстов о сакральных персонажах, фундаментальных же работ, которые бы представили целостную картину осетинской мифологии, не существует по настоящее время.

Теоретической базой диссертации являются труды по фольклору и мифологии А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, В.И. Даля, В.Я. Проппа, Б.А. Рыбакова, В.П. Аникина, Е.М. Мелетинского, А.Я. Гуревича, Л.Н. Виноградовой, М.Р. Халидовой, Л.Х. Акаба, Р.И.Сефербекова, М.А.Хакушевой и др.

Методологическая основа исследования. Диссертация выполнена в рамках традиционных методов: проблемно-хронологического, типологического и сравнительно-исторического с элементами структурного анализа. Изыскания сравнительного и сравнительно-

⁵ Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос осетин. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2001. 315 с.

⁶Сатцаев Э.Б. Нартский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы). Владикавказ, 2008.

типологического характера, в которых применялся историко-культурный и междисциплинарный подходы составили методологическую основу диссертации. Это труды А. Аарне, В.И. Абаева, С.Б. Адоньевой, Д.Я. Адлейба, А.И. Алиевой, А.Н. Веселовского, В.М. Гацака, Н.М. Герасимовой, А.М. Гугова, У.Б. Далгат, В.И. Ереминой, В.Л. Кляуса, В.Ф. Миллера, Э.В. Померанцевой, Ю.И. Смирнова, В.К. Соколовой, С. Томпсона, А.Л. Топоркова, З.М. Салагаевой, А.Х. Бязырова, Т.А. Хамицаевой, Ш.Ф. Джикаева, З.Д. Джапуа, В.И. Бекоева, З.Б. Цаллаговой, Т.М. Хаджиевой, М.Р. Халидовой, М.А. Хакуашевой и мн. др.

Научная новизна исследования:

- впервые рассмотрены проблемы генезиса и эволюции мифологических персонажей, образов и мотивов мифо-фольклорной традиции осетин;

- впервые в мифологии осетин определена ее структура;

- выявлены архетипы и архетипические образы, маркирующие модель мира в традиции осетин;

- впервые инициационные мифы рассмотрены в контексте трехчастной структуры модели мира в мифо-фольклорной традиции осетин;

- введен в научный оборот обширный круг новых фольклорных материалов, значительно расширяющих сложившиеся представления о мифо-фольклорных традициях осетин.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Результаты исследования могут быть использованы как основа для дальнейших научных изысканий мифо-фольклорных традиций осетин, а также при разработке учебных программ и учебников по

фольклору, мифологии, этнографии, религиоведении.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Исследование мифологии осетин в контексте коррелирующего с ней вербального наследия архаических мифов, а также сравнительно-сопоставительный анализ характерных особенностей мифологических воззрений многих народов доказывает принципиальное сходство в видении мира, понимании его законов и воплощении в прецедентных текстах.

2. Мифология как совокупность мифов и мифопоэтика – остросюжетное эпическое повествование о деяниях богов и предков в эпоху становления мира, аккумулирующие все имеющиеся у народа категории мифов, дают уникальный материал для понимания религиозно-мифологических воззрений осетин.

3. Трехчастная структура модели мира является наименее изученным концептом в мифо-фольклорной традиции осетин, в то время как возросший интерес к мифологии, а также попытка определения места мифологической системы в целостной архаической системе строения мира, объясняется целым рядом причин, главными из которых представляются следующие: столкновение традиционного мифологического мышления с мировоззренческими трансформациями современного общества; стремление народа сохранить традиционную культуру.

4. Модель мира, представляющаяся как трехчастная структура, в фольклорном нарративе проявляется в различных архетипах и архетипических образах.

5. Маркерами Оси мира в осетинской мифологии выступают как сакральные персонажи, так и культурные герои, а также животные.

6. В силу того, что архетип играет огромную роль в понимании мифологии, фактически является ключом к разгадке многих символов, мотивов и сюжетов, исследование мифологических архетипов является одним из актуальных направлений при анализе осетинской мифологической системы.

7. В образах некоторых эпических героев сочетаются архетипы двух и даже трех миров в трехчастной структуре модели мира осетин.

8. Пройдя сложную эволюцию, некоторые персонажи нижнего мира сохранили в своем образе отдельные элементы архетипа верхнего мира.

9. Инициационные мифы имеют неразрывную связь с Моделью мира. В одних мифах инициации отражают творение мира, в других – переход в статус Оси мира или из одного мира в другой.

10. На эсхатологические мифы огромное влияние оказала христианская и исламская эсхатология, однако при этом структура трехчастной модели мира не была нарушена.

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования нашли свое отражение в докладах на международных и региональных конференциях: V Международный конгресс этнографов и антропологов России, 9-12 июня 2003 г. (Омск, 2003 г.); I Международная научная конференция; Эпический текст: проблемы и перспективы изучения, 21-23 сентября 2006 г. (Пятигорск, 2006); *Scythians, Sarmatians, Alans Iranian-Speaking Nomads of the Eurasian Steppes*. Autonomous University of Barselona, 7-10 May 2007. Barselona, Spain, (Барселона, 2007); Республиканская научно-практическая конференция «Традиционные формы обычного права как

инструмент регулирования общественных отношений: генезис правовой культуры народов Северного Кавказа 14.11.2012 г. (Владикавказ, 2012); 5th International Conference on Science and Technology 23-29 October 2015 in London (Лондон, 2015); V Международная конференция «Миллеровские чтения» 7-8 ноября 2016 г. (Владикавказ, 2016); IV Международная научная конференция «Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации», 16-17 ноября 2017 г. (Владикавказ, 2017); IX Международная конференция: Петербург и национальные музыкальные культуры: музыкальные традиции народов Кавказа. С.-Петербург, 3-5 декабря 2018 г. (С.-Петербург, 2018); III Международная научно-практическая конференция «Традиционные осетинские религиозные верования и убеждения: состояние, проблемы и перспективы», 16 ноября 2018 г. (Владикавказ, 2018); IV Международная научная конференция «Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации, 6-7 ноября 2019 г. (Владикавказ, 2019).

Тема диссертационного исследования получила освещение в 7 монографиях: Ислам: история, традиции, обычаи. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2000. – 200 с. (*на осет. яз.*); Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII – начало XX вв.). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2007. – 200 с.; Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. – 102 с.; Генезис религиозных воззрений народов Северного Кавказа. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009. – 208 с.; Трансформационные процессы в северокавказском традиционном обществе (в соавторстве: Губаева Б.С., Цогоева Ф.Б.). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2013. – 126 с.; Мифологические архетипы Модели мира в осетинской

космогонии. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2014. – 214 с.; Традиционное северокавказское общество в контексте социальных изменений конца XX – начала XXI вв. (в соавторстве: Губаева Б.С.). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2014. – 312 с. В 2-х сборниках фольклорных текстов: Легенды о Царциата: эпос осетинского народа (Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2007. – 304 с. (*на осет. яз.*); Есе (с переводами текстов на русский и турецкие языки). Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2017. – 316 с. А также в 79 научных статьях, 22 из которых опубликованы в журналах, входящих в перечень ВАК.

Структура диссертационного исследования.

Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и библиографического списка.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во Введении обосновывается актуальность темы, формулируются цели и задачи, определяются предмет и объект исследования, характеризуются теоретические и методологические основы работы, показана научная новизна и практическая значимость результатов, излагаются основные положения, выносимые на защиту, приводится список публикаций и сведений об апробации работы.

В главе I «Мифо-фольклорные традиции осетин» описываются различные жанры осетинского фольклора. Сравнительный анализ различных жанров, как показывает исследование, по богатству сюжетов, и по выразительности художественных средств неравноценны, но в целом они представляют целостную картину мифо-фольклорной традиции осетинского народа. В главе анализируется обоснованность использования термина «архетип» и «архетипический образ» применимо к мифологии. Дается характеристика генезиса и эволюции осетинской мифологии, выявляются ее источники.

В параграфе 1.1. «Архетип и архетипический образ в мифологии» рассматривается проблема интерпретации термина «архетип». В современной науке понятие «архетип» обрело многоаспектный смысл и является предметом исследования различных гуманитарных наук. Несмотря на широкое использование в разных областях науки и культуры термина “архетип”, до сих пор не существует универсального определения данного термина. Если для К.Г. Юнга архетипы – это структуры коллективного бессознательного, то для М.Элиаде “архетип” используется как синоним к «образцам для

подражания» и «парадигмам»⁷. В конечном итоге и то, и другое понимание “архетипа” восходит к прообразу, но в разной интерпретации.

Современное понимание термина «архетип», меняя свое изначальное содержание, быстро эволюционирует. Например, существует архетип героя, который как образ состоит из некоторых особенностей и структур, проявляющихся в конкретных мифологических или мифологизированных персонажах⁸.

Таким, в частности, является нартовский Сослан, чей образ на архитипическом уровне проявляется как герой, совершающий и защищающий нартов.

Современные исследователи в понятие «архетип» вкладывают древнейшие общечеловеческие символы, прообразы, лежащие в основе мифов, фольклора и самой культуры в целом и переходящие из поколения в поколение. Применимо к мифологии мы можем констатировать: архетип обозначает наиболее общие, фундаментальные и общечеловеческие мифологические мотивы, лежащие в основе любых мифологических систем.

«Мифологические образы вечны. Это Воин и Судья, Царь и Посредник... Мифы, раскрывая образ в многочисленных историях, пересказывают нам и вечные сюжеты человеческой жизни»⁹.

⁷ Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. М.: Прогресс, 1987, с. 30.

⁸ Антонян Ю.М. Основные признаки архетипа // Актуальные вопросы психологии и педагогики. Общество и право. № 3(17). М., 2007, с. 152.

⁹ Бедненко Г.Б. Боги, герои, мужчины: архетипы мужественности. М., 2005, с. 4

Архетип свое выражение находит в мифе. Миф без архетипа так же теряет смысл, как сюжет без мотива. Они могут превращаться в символы (например: яблоко нартов – символизирует Мировое дерево), или проецируются в мотиве (например: битва нартов с Богом – отражает архетип приобретения вечной жизни). Мифологические архетипы способствовали оптимальному ориентированию человека в сложной системе мироздания, зачастую представлявшейся им как хаос и нуждавшейся в упорядочении.

В силу того, что архетип играет огромную роль в понимании мифологии, фактически является ключом к разгадке многих символов, мотивов и сюжетов, исследование мифологических архетипов становится одним из актуальных направлений при анализе осетинской мифологической системы.

В параграфе 1.2. «Генезис и эволюция мифологии» проводится сравнительно-исторический анализ мифологии осетин, его истоков и его состояние на различных этапах истории. Авестийско-осетинские мифологические параллели указывают на общие корни, так как значительное количество мотивов и архетипических образов обнаруживаются и в зороастрийских текстах и в эпических сказаниях осетин¹⁰.

Если мифотворчество оседлых иранцев подверглась, под воздействием новых идеологем, существенной трансформации, кульминацией которой стал зороастризм, то мифологические традиции кочевых саков/скифов не подверглись изменениям. Под названием скифов/саков в

¹⁰ Сатцаев Э.Б. Нартовский эпос и иранская поэма Шахнаме (сходные сюжетные мотивы). Владикавказ, 2008, с. 24-125.

диссертации подразумевается, прежде всего, культура, которую в науке однозначно называют «скифской культурой». Фактически все религиозно-мифологические воззрения и обычаи скифов, описанных древними авторами, находят свои параллели в мифо-фольклорной традиции и этнографии осетин.

Безусловно, в нартовских сказаниях те или иные ритуалы и обряды не описываются в неизменном виде и не претендуют на близкое к оригиналу изображение нравов прошлого. Сюжеты сказаний «Смерть Бархуна, сына Ноза» и «Смерть Болатбарзая», воспевающие боевые подвиги отважной дочери Даргавсара¹¹, близки сообщениям Геродота об амазонках¹².

С появлением алан на Северном Кавказе начался новый этап генезиса мифологии ираноязычных осетин.

В начале X века, с целью укрепления отношений с Византией, Алания приняла христианство. Факт принятия аланами христианства позволило В.И. Абаеву сделать вывод о «десяти веков христианства», в результате чего многие сакральные персонажи осетинского пантеона, которых он относит к языческим святым, приобрели христианскую оболочку.

Новый этап христианского влияния восходит к началу развития русско-осетинских отношений в конце XVIII века. Определенный след в мифо-фольклорной традиции оставил и Ислам, с которым осетины познакомились также рано, однако оставшись от процессов исламизации народов Северного Кавказа в стороне.

¹¹ Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957, с. 40

¹² Кузнецов В.А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992, с. 16.

Синтез проявления различных влияний в одном образе наглядно демонстрирует один из сакральных персонажей верхнего мира *Уастырджи*. В образе *Уастырджи* сконцентрированы различные религиозно-мифологические прообразы. Если христианство наложило отпечаток на имени *Уастырджи*, то мусульманство оставило отпечаток на его образе. *Уастырджи*, женатый на дочери пророка Магомета, перенял черты первого мусульманского халифа и зятя пророка Магомета – Али. Даже меч Али «Зульфикар» (по-осетински «*Сæрфæкал*» - букв. ‘Секущий головы’) вкладывается в руки *Уастырджи*.

Вкрапления христианских или исламских мотивов в нарратив создают облик христианского или мусульманского сюжета, однако, при этом, сохраняются традиционные мифологические архетипы.

На эволюцию осетинской мифологии огромное влияние оказывала и мифология народов Кавказа.

Так, например, В.И. Абаев имя небожителя *Уасхо* возводит к абхазо-адыгскому культовому термину¹³.

Из кавказской мифологии идет и осетинский мифологический персонаж «*лæгсирд*» ‘человек-зверь’, «саблегрудый» лесной демонологический персонаж, распространенный почти у всех народов Кавказа.

Разумеется, мифология осетин в своей основе сохранила древнеиранскую и даже праиндоевропейскую традицию, но и кавказская традиция, как, впрочем, христианская и мусульманская, оставили заметный след в ее эволюции.

¹³ Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV, Л.: Изд-во «Наука», 1989, с. 57.

В параграфе 1.3. «Источники осетинской мифологии» изучаются различные источники, отразившие мифологию осетин. Одними из первых источников конца XVII столетия по праву считается «География» Вахушти, грузинского царевича, оставившего сведения не только по географии всей Осетии, но и о религиозно-мифологических воззрениях¹⁴. Однако наиболее ценными источниками, отразившими все богатство мифо-фольклорной традиции осетин, являются сведения, оставленные в конце XVIII – середине XIX вв. путешественниками и учеными. С середины XIX в. появляется ряд работ, в которых мифология осетин уже представлена более подробно. Опубликованные в XIX столетии материалы на страницах периодической печати являются ценным источником по мифологии осетин. Кроме того, периодически стали публиковаться отдельные сказания из нартовского цикла, основного источника мифологических сюжетов и мотивов.

Основными источниками для реконструкции мифологии осетин являются, прежде всего, эпические сказания о Царциатах (*Царциаты таурагътæ / Царцати дессæгтæ*), о Даредзантах (*Даредзанты таурагътæ*), о Нартах (*Нарты кадджытæ / Нарты кадæнгитæ*), а также мифологические легенды, сказки, обрядовые, календарные и религиозно-мифологические песни.

В ряду трех эпических произведений выделяется эпос (*кадæг/кадæнгæ*) о Нартах, как по популярности, так и по богатству сюжетов, мотивов и персонажей. Однако собрание текстов эпических сказаний начинается только

¹⁴ Вахушти царевич. География Грузии // Известия Кавказского отд. Русского географического общества. 1904. Вып. XXIV. Т. 5. 241 с.

со второй половины XIX. Тексты, собранные почти за 100 лет во всех уголках Северной и Южной Осетии, были опубликованы СОИГСИ им. В.И. Абаева в семитомном академическом издании («Сказания о нартах: эпос осетинского народа»).

Менее значимым источником для реконструкции осетинской мифологии является эпос о Даредзантах (*Даредзанта тæурагътæ/Даредзанти тæурахътæ*). В эпосе выделяется несколько циклов. Наиболее богатые по сюжетам и мотивам являются циклы «Амиран», «Ростом», «Безан» и «Караман». Все главные герои даредзановских сказаний связаны родственными узами.

Следующим, третьим эпосом, более архаичным, но менее популярным, чем Нарты, являются сказания о Царциатах (*Царциатæ/Царцатæ*). Царциата известны только осетинам. Безусловно, Царциата уступают нартам по богатству сюжетов, мотивов и многообразию героев, однако по своим архаичным мифам они заслуживают не меньшего внимания, чем Нарты и Даредзаны. Многие сюжеты и мотивы царциатских сказаний впервые вводятся в научный оборот.

Источником изучения мифологии выступают и песенно-молитвословия, занимающие в фольклоре осетин огромное место. Семиозис нарратива мифологических песенно-молитвословий никогда не становился объектом исследований, что не позволяло однозначно определить их место при нарратологическом анализе текстов.

Значимое место в фольклоре осетин занимают волшебные сказки, в которых в яркой форме отразилось мировоззрение народа, сохранились древние мифологические архетипы, отражающие архаичное мифологическое восприятие мира.

Безусловно, все жанры осетинского фольклора не равноценны в сравнении друг с другом, как по богатству сюжетов, так и по выразительности художественных средств, однако в целом они характеризуются обилием образов и сюжетов, представляющих целостную мифологическую картину мира осетин.

В Главе II «Архетипы Модели мира» рассматриваются различные архетипы, отражающие Модель мира. Выявление архетипов Модели мира необходимо для выявления структуры мифологической системы осетин.

В параграфе 2.1. Сотворение мира анализируются сюжеты, отражающие мотив творения мира. В осетинском фольклоре бытуют различные варианты о сотворении мира. Некоторые из них оказались под влиянием христианского и исламского сюжетов о творении мира. К наиболее архаичному мифу по праву относится сюжет о сотворении мира в сказаниях о Царциата. Творение трехчастной структуры модели мира стала выступать в большинстве мифах основной фабулой.

Трехчастная структура модели мира просматривается в эпических сказаниях о Нартах, часто выступая сюжетообразующим мотивом. Распространенный мотив проникновения Уастырджи в склеп Дзерассы является одним из таких архетипов сотворения мира.

В данном сюжете в концентрированном виде представлены символы, заключающие в себе архетип творения трехуровневого мира.

1. Конь – символ верхнего мира.
2. Собака – символ нижнего мира.
3. Сатана – символ среднего мира.

Таким образом, дух, представленный в сюжете образом Уастырджи, творит три уровня мира.

Творение это не случайно происходит в склепе¹⁵. Архетип склепа в осетинской мифологии – конечный результат миротворения, представляющий собой упорядоченность мироздания.

Маркером трехуровневой модели мира выступает в нартском эпосе осетин деление общества нартов на три рода: Ахсартагката, Алагата (Ацата) и Бората. Все три рода, представляя всё нартское общество в целом, называются *æртæ Нарты* ‘три (группы) Нартов’. Ж.Дюмезиль космогонический миф о трех родах воспринимает как маркер социального деления древнего общества нартов по подобию индуистских каст¹⁶, в чем его поддержал В.И.Абаев¹⁷. «Все они (Нарты – Т.Ф.) живут на одном горном склоне – Ахсартагката вверху, Алагата посередине, Бората внизу, составляя три квартала или три села, постоянно связанные друг с другом. Перед нами такое же деление как в германо-скандинавской мифологической

¹⁵ С древнейших времен гробница, в буквальном и семантическом смысле, сближалась с образом подземного города, дома. Копируя их защищенное пространство, она имитировала священные функции нижней зоны Мирового древа.

¹⁶ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Восточная литература, 1976, с. 165-186.

¹⁷ Абаев В. И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990, с. 423.

системе¹⁸: Асгард – верхний мир, где живут Боги; Мидгард – средний мир, где живут люди; Хель – нижний мир, маркер мира умерших, подземелья¹⁹. Таким образом, приведенный пример Ж.Дюмезиля тождественен германоскандинавской мифологической системе, отражающей трехчастное деление мира.

Творение мира в мифо-фольклорной традиции осетин, безусловно, не могло не испытать влияние христианства и ислама. В диссертации рассматриваются сюжеты и мотивы, в которых прослеживается христианская или исламская трактовка сотворения мира.

В параграфе 2.2. «Мировое древо» определяется смысловое значение Мирового древа / Мировой горы в структуре модели мира.

Фактически, эпопея нартов начинается с антропоморфного образа Мирового древа, которое росло в нартовском саду. Нартовское дерево во всех вариантах всегда огорожено. Огороженность равнозначно архетипу жилища, обустроенного мира. Однако всегда существует опасность нарушения границ обустроенного мира, что чревато хаосу. Поэтому нартовская яблоня оберегается от хаоса. Но в сад повадились птицы, которые воруют единственное яблоко, вырастающее на дереве в течение

¹⁸ Подобно скандинавским трем городам в Дигорском ущелье Северной Осетии находились три Нарта: Верхние Нарты (*Уæллаг Нартаæ*) – в местности Мацута, где и ныне находится нартовский нихас, а в давние времена проходили общественные сходы для всего ущелья; Средние Нарты (*Астæуккаг Нартаæ*) – находится на поляне, называемая «*Нарти гъазæн фæзæ*» ('Поляна для игр нартов'), между Мацута и Донифарсом на левом берегу реки Ираф; Нижние Нарта (*Дæллаг Нартаæ*) – возле с. Багайта (*Багъайтаæ*), где до сих пор находится нартовский нихас.

ночи. Эта картина нам демонстрирует вторжение хаоса. Яблоко, растущее в течение ночи, символ умирающей и воскрешающей природы. Только вторжение птиц грозит разорвать цепочку воскрешений. И герои, взявшие на себя функции охранников, проводят все действия, направленные на сохранение целостности Древа мирового. Для этого Ахсар и Ахсартаг проделывают длинный путь с преодолением опасностей, попадая то в верхний, то в нижний мир. Ахсартаг, женившись на Дзерассе/Ацира, завершает процесс творения мира, манифестацией которого является смерть героев. Смерть нартовских близнецов знаменует появление рода Ахсартагката. С появлением Ахсартагката восполняется целостность структуры мира.

Рождение Амирана Даредзанова в эпических сказаниях осетин о Даредзановых, также выступает маркером творения мира и архетипом мирового Древа²⁰.

В сюжете рождения Амирана встречаются все символы трехчастной структуры мира:

1. Действие происходит на горе, выступающей в роли Древа мира, Мировой горы. На вершине Мировой горы происходит инициационный ритуал.

2. Мария, племянница Бога, маркирует верхний мир. Связь Йамона и Марии сближается с мотивом проникновения Уастырджи в склеп Дзерассы.

3. Герой, как правило, свой инициационный путь всегда начинает с нижнего мира. И Амирана, сразу после рождения, бросают в воду – нижний мир.

20 Абаев В.И. Даредзановские сказания у осетин // Амран. Осетинский эпос. М.-Л.: Наука, 1932. с. 34.

4. Отрезание волос и смерть Марии маркирует умирающую и воскресающую природу.

Таким образом, рождение Амирана Даредзанова, воспроизводя всю символику мировой Горы, манифестирует творение мира.

Часто в образе Древа мира / Горы мировой в мифологии осетин выступает курган или склеп.

По причине сакральности склепа или кургана, важнейшие события нартов происходят возле них. Герои перед битвой или походом назначают встречу возле склепа или кургана. Так, например, безымянный сын Урузмага, пригласив отца в совместный поход, назначил встречу возле склепа/кургана. Тотраз, вызвав на битву Сослана, также назначил встречу возле кургана.

Курган же, возле которого должны встретиться для поединка Тотраз и Сослан, маркирует взаимодействие трех миров. В.И.Абаева этот поединок рассматривает с позиций противоборства воина и шамана. Учитывая присутствие в сюжете кургана, выполняющего сакральную функцию, мотив поединка нам представляется в ином свете. Сослан, как манифестация Солнца, связан с тремя мирами. Его постоянными спутниками на охоте выступают, подобно скандинавского Одина, ворон и волк. Потому и облачает своего коня в волчью шкуру. Облачение в шкуру животного – признак инициационного мифа, призванный показать символическую смерть, необходимую для прохождения инициации героем. И убийство идеального героя Тотраза означает прохождение Сосланом инициационной практики, в результате чего он поднялся до уровня идеального героя, подобного Тотразу.

Сакральное значение кургана, символизирующего Мировую гору, известно еще со скифских времен. По

сообщению Геродота, скифы собирали по всей округе хворост, сооружали из него курган. На вершине кургана устраивали четырехугольную площадку, а по центру этой площадки втыкали меч, которому, якобы, скифы молились.

Нечто подобное мы находим и в нартовском эпосе, в сюжете «Безымянный сын Урузмага»²¹.

Описание Геродота не дает ответа, для чего необходимо было собирать хворост, если в округе отсутствует лес, и легче было соорудить земляной курган. Однако сакральность и этого хвороста демонстрирует сюжет нартовского сказания «Как Батраз отомстил нартам за своего отца»²².

Батраз требует от нартов наполнить пеплом сожженных шелковых тканей склеп Хамица, затем требует соорудить курган из колючек. После того, как курган был сооружен, Батраз сел на вершине сооружения и потребовал поджечь хворост вместе с ним.

Сооружение скифов кургана из хвороста, как и в нартовском эпосе, преследовало цель проведения сакральных ритуалов, направленных на искусственное вовлечение мира в хаос и нового творения мира. Курган – Мировая гора, символизировал три мира, а поджигание кургана ввергало эти три мира в хаос. Последующие ритуалы, сопровождавшие сожжение кургана, символизировали творение мира. Таким образом, скифы-нартты-осетины контролировали целостность трех миров,

²¹ Нартовские сказания. Эпос осетинского народа /Составитель Хамицаева Т.А./ Кн. 2. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2004, с. 234 (на осет. яз.).

²² Нартовские сказания. Эпос осетинского народа /Составитель Хамицаева Т.А./ Кн. 3. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2005. с. 389 (на осет. яз.).

которую можно достичь константным повторением творения мира.

В одном из сказаний о Сослане, хотя и фрагментарном, есть любопытная деталь. Сослан требует от Колеса Ойнон: Сегодня пятница, в следующую же пятницу ты должен двенадцати человекам из своей семьи отрезать колени и чтоб принес их к Нартовскому Поминальному кургану.

Хотя в эпосе нет явных указаний на всадников вокруг могилы, и Ж.Дюмезиль в осетинском эпосе отмечает лишь лошадей, набитых соломой и поставленных «в позу передвигающихся»²³, но, возможно, этот обычай скифов косвенно отражается в одном из вариантов сюжета о гибели Сослана.

После того, как Сослан/Сосырыко умер, Сырдон выводил его коня, седлал, а под седло подкладывал терновые колючки. «Сырдон не переставал каждый день выезжать из аула Нартов с плачем, с рыданием, с битьем себя палкой по голове. Подъехав на белом коне Сосырыко к кладбищу, он, в то время как из-под седла лилась струями кровь, джигитовал. Сосырыко пустил вверх свою стрелу. Стрела вошла в самую макушку Сырдона, и он упал мертвым на землю».

Исследователи не могут прийти к единому мнению и относительно толкования скифского обычая отрезать у врага правую руку. Несомненно, погребальные обряды скифов отражают, прежде всего, религиозно-мифологические воззрения или, другими словами, символическое описание скифской модели мира, где центральное место занимает идея циклической смены

23 Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М.: Наука, 1990. – с. 194.

гибели и возрождения. Правая сторона у скифов и осетин соотносится с верхним миром. Правая же рука является носителем силы, мощи и *фарна*. Когда скифы подбрасывают правую руку, это означает, что они посвящают силу, мощь, удачу, благо и обилие покойнику, но не в нижнем мире мертвых, а в верхнем мире мертвых.

В нартовском эпосе мотив отрубания руки сохранил «традицию» и «реформу» скифского обычая. В целом погребальные обряды скифов, мифических нартов и осетин тождественны, в их основе лежат одни и те же мифологические концепты.

В параграфе 2.3. «Зооморфные маркеры Мировой оси» рассматриваются образы животных в мифо-фольклорной традиции осетин, маркирующие Ось мира.

Если в нарративных текстах Ось представляется в образе дерева/священной горы, то в ритуалах она бывает представлена мечом, ножом, центральным столбом в доме, надочажной цепью, стрелой и др. Маркером мировой оси в мифологии осетин часто выступают различные животные, как правило, конь или олень.

Конь в мифологии многих народов выступает зооморфным маркером Солнца. Наиболее ярко этот тезис просматривается в сюжете Сослана в царстве мертвых в тексте 'Посвящение коня покойнику', а также в образе трехногого коня Уастырджи.

Такой же популярностью в мифологии осетин обладает и олень. Часто герой преследует золоторого (золотого, белого) оленя, который впоследствии оказывается дочерью Солнца (Донбеттара). Образ и символика осетинского оленя не выходит за рамки общеевразийского мифа об олене как посреднике между мирами. В осетинском фольклоре олень приводит охотника

либо в пещеру, находящуюся в горах, либо к кургану. В мифологеме оленя, как и коня, просматривается архетип Мирового древа.

Как зооморфный маркер мировой Оси в мифо-фольклорной традиции осетин часто выступает орел. Архетип орла в контексте этноментального мировидения осетин маркирует Ось мира, выступая зооморфным образом Бога или Уастырджи. Подобно Богу/Уастырджи Орел обладает способностью проникать во все три мира.

Нарт Сослан, решивший вернуться из страны мертвых на землю, не мог найти обратную дорогу. Выбрав самое высокое дерево, он взобрался на него и обнаружил на верхушке орлиное гнездо с птенцами. К птенцам ползла змея, которую Сослан убил. В благодарность за спасение птенцов, орел доставил из царства мертвых на землю нарта Сослана.

В рассмотренном сюжете дерево, на которое взобрался Сослан, символизирует Мировое древо, орел – символ верхнего мира, змея – символ нижнего мира, сам Сослан – символ среднего мира.

Змея, угрожающая птенцам, выступает маркером вторжения нижнего мира в верхний, т.е. попытка ввергнуть мир в хаос.

Противопоставление «орел – змея» («верх – низ») в осетинской волшебной сказке выражено сакральной бусиной (*золахъ/цыкурайы фæрдыг*). Фактически в сказке Бусина дублирует Орла.

Змея, держащая бусину в зеве, семантически соответствует нападению змея на гнездо орла. Когда же герой отнимает бусину у змеи, то это тождественно действиям нарта Сослана, убивающего змея и спасающего птенцов орла.

Мотив отнятия бусины у змеи и оживления героини бытует и в нартовских сказаниях: «Бусина “Золак” и появление музыкального инструмента “фандур”»²⁴. Результат: оживление героини бусиной соответствует возвращению героя на землю с помощью орла. А создание музыкального инструмента знаменует завершение творения мира.

Архетип орла часто встречается и в скифском зверином стиле²⁵, сходный по семантике фольклорному тексту осетин, повествующий о кормлении орла нартом Сосланом во время его перенесения из Царства мертвых.

Таким образом, архетип образа орла маркирует Ось мира. Обладая способностью проникать во все три мира, подобно *Хуцау* и *Уастырджу*, орел представляется их ипостасью.

Глава III «Архетипические образы трех миров» посвящена анализу архетипов, отражающих образы трех миров. Архетипический образ является важнейшей составляющей мифологического архетипа и представляет собой символическое выражение верхнего, среднего или нижнего миров. Он играет определяющую роль в формировании целостного образа трехчастной системы космогенеза.

В параграфе 3.1. «Архетипические образы верхнего и нижнего миров» рассматриваются архетипы верхнего и нижнего мира. В мифо-фольклорной традиции осетин широко представлены архетипы верхнего мира. Одни персонажи изображаются как небожители, что

²⁴ Нарты. Мифология и эпос на дигорском языке. Составители А.Я.Кибиров и Э.Б.Скодтаев. Владикавказ, 2005, с. 140.

²⁵ Райс Т.Т. Скифы: Строители степных пирамид. М., 2009, с. 82.

позволяет определенно соотнести их к верхнему миру. Другие, в антропоморфном виде, предстают как культурные герои. Первоначальный же их образ порой можно вычлениить по отдельным признакам их характера, деяний или необычного рождения. Иногда архетип того или иного образа бывает скрыт за этимологией имени героя.

На высшей ступени верхнего мира в осетинской мифо-фольклорной традиции стоит *Хуцау* ‘Бог’. Образ *Хуцауа* многое вобрало из религиозно-мифологических верований кавказцев, христианства и ислама, однако основные черты его восходят к древнеиранскому пласту.

Хуцау (Бог) – властитель над всеми, творец земли и человека, небожитель, невидимое для людей существо, единый Бог, обителью которому служит мировой свет. Идея Бога в осетинском сознании, согласно его религиозно-мифологическим воззрениям, во многом расходится с ортодоксальным религиозно-богословским представлением о нем. Если в Зороастризме, христианстве и исламе имеет место осознание противоположности света и тьмы, “чистого” и “нечистого”, добра и зла, носителями которых являются Ахура Мазда и Анхра-Майнью, Бог и Люцифер, Аллах и Иблис (Даджджал), то осетинскому *Хуцау* явная оппозиция не сформировалась.

Нартовские герои общаются с *Хуцау*, иногда нарты женятся на его племяннице. Огромное значение имеет и тот факт, что мифоним *Хуцау* воспроизводит мифологический архетип образа, буквально означающий из древнеиранского языка *hu+tava* ‘рождающая, производящая сила’ или ‘сила, приводящая в движение’.

Значительное место в мифологии осетин среди персонажей верхнего мира занимает Солнце. Часто в

фольклорных текстах Солнце предстает в антропоморфических или зооморфических образах: Уастырджи, Сослан, Батраз, Сайнаг-алдар, Колесо Балсага, конь, олень, орел, ласточка. Символами Солнца выступают: камень, колесо, чаша, яйцо.

В астральной сфере солярным знаком отмечен *Уастырджи*. Он является одним из самых популярных персонажей всех жанров устного народного творчества осетин. Архетип солнечного сакрального образа *Уастырджи* проявляется у его антропоморфного прототипа нарта Батраза.

Нижний мир, противопоставленный верхнему миру, предполагает наличие в своей основе совершенно противоположной мифологемы. Но, как правило, в результате эволюции мифотворчества, в одном образе могут сочетаться архетипы всех трех миров (Батраз, Сослан, Сирдон). В таком случае определяющим элементом может являться превалирующий архетип.

Луна часто предстает как антропоморфное существо, имеющее свою семью: сына Хаматкан/Масамат и дочь Мисирхан. Подобно дочерям Солнца, дочери Луны выходят замуж за нартовских героев.

О противоположности архетипов Солнца и Луны говорят знаки солнца и полумесяца на спине нарта Сослана, с помощью которых его узнала и дочь Солнца Ацирохс.

Сослан, безусловно, солнечный герой. Однако рисунок луны (полумесяца) на его спине объясняется мотивом посещения царства мертвых. Знаки солнца и луны на спине – отражение связи Сослана и с верхним, и с нижним миром. Кроме того, солярный и лунарный знак на

спине Сослана – показатель мифологической концепции умирающей и воскресающей природы.

Мифологические представления осетин, связанные с демоническими существами нижнего мира, развивались параллельно с представлениями о христианстве и мусульманстве. Потому представления о злых существах во многом идентичны с представлениями христиан о Сатане, бесах.

Вместе с тем образ Артауза связан и с традиционными лунарными мифами осетин. Образ Артауза, прикованный к луне, относится к этиологическому сюжету, объясняющему происхождение лунных циклов и лунных пятен. Он тождественен образам Руймона и Самели, фактически являясь вариантом мифов об этих отрицательных персонажах.

К наиболее архаичным представителям, отражающим архетип нижнего мира, является *уайуг* «великан».

Уайуг – излюбленный персонаж осетинской народной демонологии – одинаково популярен в сказках, мифах, произведениях несказочной прозы – "таурагах" (легендах) и в героическом эпосе. Он являет собой ярко выраженную демонологическую сущность. По эсхатологическим представлениям осетин *уайуг* выполняет еще функции стража царства мертвых.

Демонические существа в осетинской мифологии объединяются термином *далимонта* (букв. 'нижние духи'). В разряд *далимонов* входят *иблис* (дьявол), *хайраг* (черт, бес), *джинта* (джинны), *кадзи*, и другие персонажи низшей мифологии. Мифотворчество осетин, связанное с *хайрагами/джиннами*, развивалось параллельно с представлениями о мусульманстве и христианстве. Потому представления о бесах во многом идентичны с

представлениями христиан о черте и бесах, и мусульман – о шайтане и джиннах.

Персонажи нижнего мира, согласно осетинской мифологии, обитают не только под землей, но и на земле и на небесах. Они объединяются общим наименованием *уалимонта* [уалимонта] (букв. ‘верхние духи’). Наиболее популярны в осетинском фольклоре верхние злые существа, связанные с различными фазами или затмением луны: *Арвы калм* ‘Небесный змей’, *Руймон*, *Артъауз* ‘Артауз’, *Самели*, *Хъандзæргæс* ‘букв. Орел-хан’. В сказках иногда встречается фантастическое существо *Пилтхуар* ‘букв. поедающий «пилт»’, пожирающее огромные пласты дерна или плодоносной земли.

Несмотря на многообразие персонажей, относящихся к нижнему миру, по своему происхождению они не идентичны. Некоторые из них (Луна, Домовой, Уайуг) в результате эволюции из верхнего мира были низвергнуты в нижний. Другие (*Хъæдох*, *Гъæдсар*, *Гъæдæрæхснаг*, *ус-бирагъ*), по всей видимости, в языческую эпоху могли выступать в роли второстепенных божеств. Потому в их образах просматривается архетип верхнего мира, несмотря на их принадлежность к нижнему миру. Эволюция остальных персонажей, скорее всего, была изначально связана с нижним миром и в их образах просматривается только архетип нижнего мира.

В параграфе 3.2. «Культурный герой как маркер среднего мира» рассматриваются персонажи, характеризующиеся как культурный герой. Культурный герой осетинских мифов, даже если в его роли выступает сакральный персонаж небесной сферы – зэд или дуаг, функционально все же отражает архетип среднего мира в трехчастной модели мира.

К наиболее архаичным мифам о культурных героях в фольклоре осетин можно отнести небесного Уастырджи в сюжете «*Æвыды-выдоны рæстаг*» (букв. «Невинно-виновное время»). Когда наступила смерть нартов, Уастырджи был единственным, кто продолжал помогать им и учить их выживать. Все это указывает на то, что в образе небесного Уастырджи сохраняются рудиментарные черты культурного героя.

К архаичным мифам о культурных героях относятся и персонажи эпических сказаний о Царциатах. Первый на земле человек, сотворенный Богом, Царциаты Царддзо выступает как культурный герой, сделавший первое оружие и добывший первый огонь.

К мифам о культурных героях примыкают или составляют их разновидность близнечные мифы. Такими близнечными героями являются пять царциатовских братьев-близнецов (Суа, Фарнаг, Едысо, Хатгар, Калаг) и два нартовских брата-близнеца (сыновья Уархага – Ахсар и Ахсартаг, сыновья Ахсартага – Урузмаг и Хамиц).

К архетипу первопредка следует отнести и героя-полубога, отличительной чертой которого является его необычное рождение и обладающий даром магической неуязвимости-уязвимости. Такими архетипами являются в нартах – Сослан (рожден из камня, уязвимы только колени), Батраз (рожден из лопатки Хамица).

Возвращение героя из иного мира, мира мертвых, в определенной степени символизирует вернувшегося предка. Таким образом, Сослан, вернувшийся из Царства мертвых, Сирдон, похороненный возле нартовского нихаса, кости которого впоследствии нарты выбрасывают в воду, откуда он и возвращается живым, представляют по своей архаичной семантике архетип первопредка.

Черты первопредка, и как такового – культурного героя, проявляются в образах Хамица и Сирдона, создавших и подаривших нартам музыкальные инструменты (скрипку и арфу). В нартовских походах Сирдон добывает для своих товарищей огонь.

Таким образом, несмотря на антагонизм некоторых образов (Царциаты Аху – Мамми, Нарт Сослан – Сирдон, Нарт Хамиц – Сирдон), характер отнесенности к культурному герою определяется не положительными или отрицательными качествами героя, а его конкретной ролью в приобретении определенных благ для общества.

В параграфе 3.3. «Семиосиз зоолатрических мифов» анализируются образы птиц, занимающие в мифо-фольклорной традиции осетин значимое место.

Наиболее популярной среди мифических птиц является *Пакъундзи/Пакондзи*, мифическое крылатое существо полуптица-полуживотное, обитающее в небесах. По народным поверьям *Пакондзи* является существом выше людей, но ниже сакральных образов (*зэдов*). Он свободно перемещается между небом и землей, служит рассыльным у небожителей, имеет свой дом, семью и детей. В некоторых мифах он имеет статус князя. В эпических сказаниях о Даредзанта встречается семиголовый *Пакондзи*. В некоторых осетинских вариантах *Пакондзи* [*Пакъуындзæ*] рисуется в образе женщины-птицы. *Пакондзи* повторяет архетипический образ Орла в осетинской мифологии.

Не менее популярен в осетинском фольклоре и образ орла. Наиболее частый мотив – орел, похищающий героя мифа, которого он возносит к небу/горе, или носит на себе, доставляя героя в нужное ему место. Орел выступает и как культурный герой, добывающий определенные предметы.

В одном из нартовских сюжетов орел унес нарта Сослана на высокую гору. Сослан стал думать, как одолеть орла. В гнезде оказалось много добра. Сослан нашел оружие и убил орла. Он отрезал крылья орла, привязал их к рукам и, взмахивая подобно орлу, спустился на землю. Победа нарта Сослана над орлом, и отрубание его крыльев сближается с мотивом отламывания крыльев с древнемесопотамским эпосом, где львиноголового священного орла Анзу должны одолеть сражающиеся с ним боги.

В сюжетах с мотивом инициаций Орел выступает в роли испытателя героя. В таких сюжетах орел олицетворяет Бога/Уастырджи, что демонстрирует связь архетипа орла с троичной системой мироздания.

Значительную роль в мифологии осетин играет Ворона. Функции ее разнообразны, зачастую противоречивы. Она часто выступает как культурный герой, проявляет качества шамана, часто противопоставляется ласточке.

В осетинском фольклоре распространены мифы, в которых ворона забывает про свои обязанности ради навоза, оказавшегося на ее пути. При этом ей всегда противопоставляется ласточка, которая всегда готова прийти на помощь герою и, невзирая на опасности, всегда выполняет поручение. Потому в мифологии осетин ласточка однозначно воспринимается как посредник между Богом и людьми, в то время как ворона – посланница повелителя загробного мира к людям.

В главе IV «Архетипические образы в инициационных мифах» рассматриваются признаки инициаций, характерные мифо-фольклорной традиции осетин, а также исследуются мифы, в которых герой,

проходя инициационную практику, отражает архетип модели мира. Осетинские эпические сказания осетин еще не становились объектом исследований на предмет выявления мотива инициации, в то время как основным мотивом большинства сюжетов является инициация.

В параграфе 4.1. «Мужские инициации» исследуются особенности мифопоэтического мировосприятия инициационных мифов, в которых инициантами становятся архетипические образы героев, отражающих трехчастную структуру мироздания.

Во время прохождения инициации происходит изоляция героя. В одном из вариантов сюжета рождения Сослана Сатана, высчитав дни и месяцы, рассекла камень, вытащила младенца и, спрятав его, стала тайком растить его. Подобная изоляция обычно совершалась перед обрядом инициации.

Необычный способ закалки (в волчьем молоке, в кузнице) также свидетельствует об инициатическом переходе.

При прохождении инициации неофитам, как правило, помогали наставники. По мнению М.Элиаде человек в одиночку не может сделать себя, его делают старики, духовные наставники²⁶. В сюжете «Нарт Сослан – в поисках сильнейшего» проходит инициации благодаря своему наставнику, в роли которого выступает погонщик буйволов, спасший Сослана от преследователей.

В инициатических текстах при женитьбе невеста нередко испытывает жениха. Перед тем как дать свое

26 Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. М., 2002, с. 19.

согласие выйти замуж за Сослана, дочь Челахсартага Бедуха испытывает его.

Фактически мотив инициаций наличествует во всех сюжетах Сослановского цикла. В сюжете «Сослан в Царстве мертвых» присутствуют наиболее типичные признаки иницированности героя: символическая смерть, отправление в путь, испытания, переносчик в потусторонний и из потустороннего мира.

Для прохождения инициации герой должен пережить символическую смерть. В нартовском эпосе символическая смерть может выражаться по-разному. В одних случаях это густой туман. Так, во время охоты Сослан долго блуждая под покровом тумана, оказывается в Стране мертвых. Окутанный густым туманом, Сослан символически умирает, чтобы совершить переход в иной мир.

В других вариантах «переносчиком» в Страну мертвых выступает река²⁷.

Для попадания героя в Страну мертвых в эпосе встречается и наиболее характерный признак инициации – смерть и оживление. Сослан просит товарища убить его, отправляется в Страну мертвых, женится на дочери повелителя загробного мира Барастура, у него рождается сын, затем товарищ оживляет его на муравьиной куче.

Иногда при инициациях символическая смерть заменяется превращением героя в девушку или животное. Переодевание в шкуру животного также указывает на символическую смерть. Надев волчью шкуру Сослан убивает своего противника Тотраза/Алибега в спину.

²⁷ Сослан во время охоты пошел по реке вниз, которая привела его в потусторонний мир [264, с. 549].

В нартовском эпосе часто встречается мотив закалки героя. Сотворенный Богом первый Нарт Сауасса (Сауэссæ) был закален Духом Огня (Зынджыбардуаг) на языках своего пламени. Небесный кузнец Курдалагон закалил Нарта Сослана в волчьем молоке, в горниле кузнечного огня. Подобную закалку прошел и другой нартовский герой – булатный Батраз.

Батраз рождается из опухоли на спине Хамица, откуда его извлекает на вершине семьярусной башни Сатана, и бросает его в воду. Данный сюжет в большей степени отражает связь Батраза с тремя мирами. Сама семьярусная башня, где он рождается, символизирует Мировую гору. Рождение его на вершине башни, как и само необычное рождение, отражает божественное происхождение. Вода, в которую он падает, символизирует нижний мир. Однако само действие (рождение – падение – вода) выражает часть инициаций, а вернее – начало инициаций.

Связь Батраза с подводным миром отражает символическую смерть – обязательное условие прохождения инициации. Такой же символической смертью является плешивость Батраза. Сакральность волос связана с духовной сущностью неопита, репрезентируя его связь с высшими силами. Потому, потеря волос тождественна потере этой связи, что соответствует символической смерти. Символическая смерть присутствует и в сюжете закалки. Сама закалка – прямое указание перехода на другой уровень.

В параграфе 4.2. «Женские инициации» рассматриваются особенности инициационных мифов, в которых в роли инициантов выступает девушка/женщина.

Наиболее характерным сюжетом, демонстрирующим женские инициации, является сказка «Девушка-безручка»,

широко распространенная у многих народов Европы и России. В науке мотив безрукой девочки рассматривается как христианский рассказ, перешедший в фольклор, превратившись в популярную сказку.

В диссертации проводится сравнительный анализ трех национальных вариантов сказки о безрукой девушке: немецкий (Бр. Гримм «Девушка без рук»), русский (А.Н. Афанасьев «Косоручка»), осетинский («Девушка без рук»). По своей структуре все три варианта близки друг к другу. Главный и неизменный в них элемент – это функции или действия главных героев, связывающих сюжетные части. Героиня находится в переходном периоде, когда девушка уже не ребенок, но еще не женщина. Задача инициационного ритуала – сделать человека взрослым, в данном случае – из девушки женщину. Но для этого должна «умереть» мать. В осетинской сказке умирает и отец, которого заменяет сын, выступающий в роли отца. В большинстве национальных вариантах героине противостоит мачеха. В осетинском мачеху заменяет жена брата.

Для начала инициаций необходимо нарушить запрет. В осетинском варианте сказки и брат, и сестра нарушают запрет родителей. Нарушение запрета метафорически воспроизвело ситуацию возникновения хаоса, необходимого условия инициации.

Таким образом, сказка «Безрукая девушка» / «Косоручка», несмотря на христианское влияние и вкрапления идей христианской морали, воспроизводит вербальный ритуал женских инициаций.

В параграфе 4.3. «Символика облачения в шкуру» раскрывается семантика облачения героем в шкуры различных животных. Мотивам инициаций в фольклоре и

мифологии характерен символизм. Одним из таких символов служит шкура, в которую облачается герой во время прохождения инициаций.

Облачение героя в шкуру животного – широко распространенный мотив в фольклоре и мифологии многих народов. Мотив облачения в шкуру животного широко представлен и в фольклоре осетин.

В исторических преданиях осетин рассказывается о герое, спасшем жителей аула Галиат от *зарийского* змея (*зариаг калм*), облачившись в шкуру быка.

Легендарные рассказы осетин повествуют о зэде, укравшего залежи соли, которые охранял покровитель гор Уасгерги. Для этой цели зэду пришлось войти в шкуру сирдоновой суки.

В эпических сказаниях о Даредзанта рассказывается об облачении Амираана в бычью шкуру, чтобы спасти своих братьев от крылатого чудовища Пасконди.

В шкуру животного не раз облачался Нарт Сослан. Тотраз вызывает на поединок Нарта Сослана. Сослан, облачившись в волчью шкуру, внезапно появляется перед Тотразом. Конь Тотраза пугается и убегает.

Подобным же образом убивают Нарта Хамица. Хамиц вызвал на поединок Малика. Малик перед битвой накиннул на шею своего коня шкуру волка, конь Хамица испугался и пустился бежать и был убит в спину.

По своей семантике к мотиву облачения в шкуру животного можно отнести и сюжет «Нарты и черная лиса», в котором трое именитых нарта делят шкуру убитой черной лисы.

Облачение фольклорного или мифологического персонажа в шкуру животного многие исследователи возводят к шаманской традиции. Т.И. Борко облачение в

шкуру рассматривает с точки зрения «превращения» в зверя, воспринимая это как древнюю охотничью магию²⁸.

В нарративных текстах осетинской мифологии не просматривается, вопреки утверждению В.И.Абаева, «шаманский прием». Экстатическое переживание шамана, достигаемое им с помощью различных действий, в том числе облачения в шкуры животных, направлено на вызов духа или общения с ним. А для этой цели он должен пройти инициацию. И шкуры, в первую очередь, нужны шаману для прохождения инициаций.

Наглядным примером имитации смерти выступает шкура быка, покрывающего лежащего возле реки Сослана в сюжете «Войска крепости Гори», в котором вместо шкуры герой накрыт разложившимся трупом быка.

В осетинских сказаниях о нартах весьма популярен сюжет «Именитые нарты делят шкуру убитой лисы».

Юрий Гаглойти обратившийся к данному сюжету, посчитал, что «Сказание пронизано мотивами волшебной сказки, причем, по мнению Ю.Гаглойти, рассказ Урузмага удивительным образом перекликается с «Метаморфозами Апулея»²⁹. В.И. Абаев считал, что первоначальный смысл этого сюжета может быть только один: там, где оружие бессильно, победу принесут магические действия с принятием образа тотемного животного³⁰.

²⁸ Борко Т.И. Мотивационная семантика в структуре архетипного сознания (На примере исследования мифологии «превращения» в зверя в шаманизме) // Вестник ЮУрГУ, № 6, 2012, с. 18.

²⁹ Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали: Ирыстон, 1977, с. 109.

³⁰ Абаев В. И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990, с. 342.

В мифологии многих народов облачение в шкуры животных связывается с обрядами мужских союзов. Облачаясь в шкуру животного иницируемый использует идею перемены облика и, посредством этого, рождения и возрождения. Герой символически умирает и возрождается в более высоком статусе, доказательством чего становится победа над врагом.

В главе V «Семиосиз эсхатологических мифов» исследуются эсхатологические представления, содержащиеся в мифо-фольклорной традиции осетин. Анализу подвергаются, в первую очередь, эпические сказания осетин о нартах и царциатах, в которых эсхатологические представление получили наиболее яркое отражение. Рассмотренные сюжеты дают возможность определить степень влияния авраамистических религий на эволюцию эсхатологических представлений. Проведенное исследование позволяет выявить эсхатологические мотивы для реконструкции мифологической системы осетин.

В параграфе 5.1. «Эсхатологические мотивы в мифологии осетин» рассматриваются сюжеты, в которых отражаются эсхатологические мотивы.

Наиболее развернутые эсхатологические представления содержатся в эпических сказаниях. Эпопея нартов и царциат заканчивается эсхатологическими мифами, представленными сюжетами о гибели нартов и царциат, о битве нартовских героев Сослана и Тотраза перед концом мира.

Основной мотив гибели нартов связан с божьим гневом.

Рассмотренные в работе мотивы отражают архаичные мифы о природных катаклизмах, гибели нартов и царциат.

К архаичным мифам следует отнести и мотив гибели поколений великанов.

В эсхатологических мифах осетин конец мира мотивируется последним поединком нарта Сослана и нарта Тотраза.

Мотив конца мира встречается также в осетинских легендах. После поединка Сослана и Тотраза сразятся Аксак-Темур и семь братьев Ладарта (букв. Простаков).

Эсхатологические мотивы просматриваются и в этиологическом мифе об Артаузе (Самели), прикованном к луне громовержцем Уацилла.

Эсхатологические мотивы в осетинской мифологии не ограничиваются рассмотренными мифами, но и они дают представление о разнообразии эсхатологических представлений, на которые определенное влияние оказали авраамистические религии.

В параграфе 5.2. «Концепт неизбежности судьбы как эсхатологический символ» поднимается тема предопределенности судьбы, неразрывно связанная с эсхатологическими представлениями. На традиционную веру в фатальность судьбы определенное влияние оказали христианство и ислам. Однако, как свидетельствуют рассмотренные нарративные тексты, большинство сюжетов сохранили традиционное понимание неизбежности и неотвратимости судьбы. В то же время не представляется возможным с определенностью провести границу между традиционным осмыслением осетинами понятия предопределенности и влиянием исламского учения о фатальности судьбы. Основными источниками, отражающими мотив предопределенности, являются сказки, легенды, пословицы и поговорки.

Осетинами создана целая серия сюжетов, построенных на идее доказательства предопределенности человеческой судьбы.

Судьбу невозможно обмануть, нельзя обойти то, что предначертано судьбой, – говорится в осетинской легенде "Сказание о женихе". Нельзя победить судьбу, которая уже предначертана - повествуется в сказке "Лукман-Хахим". В легенде "Две судьбы" главный герой рассказа силится предотвратить предначертание судьбы, но все старания оказываются безрезультатными.

Возможно, широкое распространение в фольклоре осетин сюжетов, главный мотив которых – фатализм, обусловлено влиянием исламского религиозно-философского понятия "*ирисхъæ*". Хотя могло быть и так, что исламский "фатализм" лег на благодатную почву религиозно-мифологических воззрений осетин, которым не чуждо понятие "предопределенность судьбы".

Фатальность судьбы предопределяет поступки главных персонажей. В сказке "Как судьба кормит душу", поведение пастуха продиктовано осознанием предопределенности всего сущего, вследствие чего он превращается в убежденного фаталиста. Судьба, предопределенность является сюжетообразующим мотивом сказки "Бог и бедняк", сюжет которой всемирно известен.

Таким образом, мотив предопределенности в осетинском фольклоре представлен, в основном, в сказке и поговорках. Ведущий лейтмотив такой сказки, как правило, передается в форме притчи.

В параграфе 5.3. «Эсхатологический мотив в предсказаниях» рассматриваются сюжеты с предсказаниями, отражающими эсхатологические мотивы. Особое место в жанровой системе осетинского фольклора

занимают эсхатологические легенды. В жанре легенды (таурæгъ) эсхатологические мотивы, как правило, бытуют в рассказах о сбывшихся предсказаниях.

Рассказы о предсказаниях с эсхатологическими мотивами образуют сюжетное и структурное единство лишь при объединении отдельных текстов с предсказаниями в единый нарратив. Но и при таком объединении текстов сюжет эсхатологических рассказов незамысловат. Сюжет рассказов о сбывшихся предсказаниях представляет собой описание эсхатологической эпохи о грядущих бедствиях, являясь основным, инвариантным эсхатологическим мотивом.

В фольклоре осетин популярны легенды о сбывшихся предсказаниях Сем Санаты. В преданиях Сем Санаты воспринимается как реальный человек, уроженец, по одним вариантам, селения Лац Куртатинского ущелья, по другим вариантам – селения Закка Заккинского ущелья, живший на рубеже конца XVI – начала XVII вв.

В преданиях с предсказаниями, как правило, рождение героя-предсказателя должно быть необычное. Рождение Сема также описывается как необычное.

Признаками инициаций в мотиве рождения Сема могут демонстрировать также его необычное младенчество. В младенчестве он рисуется необыкновенным: в три месяца разговаривал, понимал птичий язык, при этом, все события, связанные с ним, рассказываются как реально происходившие: инициационный текст только тогда имеет смысл, когда инициант верит в этот рассказ.

Присутствие в сюжете символики модели мира также характеризует предание о Семе как инициационный мотив. Для инициационных мифов осетин характерно

обязательное присутствие в таких мифах творения мира и символика трехчастной структуры мироздания.

Эсхатологический рассказ, в отличие от эсхатологического мифа, не имеет цельной сюжетной структуры, «удовлетворяясь» набором мотивов. В предсказаниях Сема часто звучали предупреждения о надвигающейся трагедии, хотя никто не прислушивался к его словам. Сем предсказал, что из восьми сел в Геналдонском ещелье останется одно, остальные семь будут разрушены сошедшим ледником.

Подобные легенды с эсхатологическими мотивами характеризуются как рассказы о сбывшихся предсказаниях, имеющих собственную сюжетную схему (предсказание – исполнение – узнавание), а эсхатологические мотивы существуют в них только на уровне темы предсказания.

Сюжет рассказов о сбывшихся предсказаниях представляет собой описание эсхатологической эпохи о грядущих бедствиях, являясь основным, инвариантным эсхатологическим мотивом.

В Заключении излагаются итоговые обобщения и выводы, полученные в ходе исследования, и намечаются перспективы дальнейшей разработки затронутых в диссертации проблем.

**Основные положения и выводы диссертации
отражены в следующих работах:**

Статьи в изданиях, рекомендованных ВАК РФ:

1. Таказов Ф.М. Архетипы модели мира в мифологии осетин // *Фундаментальные исследования*. 2012. № 11.
2. Таказов Ф.М. Мировое Дерево в осетинской мифологии // *Современные проблемы науки и образования*. 2012. № 6.
3. Таказов Ф.М. Мировое Дерево в осетинской мифологии // *Современные проблемы науки и образования*. 2012. № 6. С. 533).
4. Таказов Ф.М. Архетипы Модели мира в мифологии осетин // *Фундаментальные исследования*. 2012. № 11-6. С. 1521-1525.
5. Таказов Ф.М. Луна в фольклоре осетин // *Современные проблемы науки и образования*. 2013. № 2.
6. Таказов Ф.М. Демонологические персонажи осетинского фольклора // *Фундаментальные исследования*. № 6 (часть 3). 2013, стр. 778-782.
7. Таказов Ф.М. Архетип мифонима Хуцау в религиозно-мифологических воззрениях осетин // *Современные проблемы науки и образования*. 2013. № 6.
8. Таказов Ф.М. Архетипы солнца в осетинской мифологии опубликована в журнале "Фундаментальные исследования" № 10 (часть 11) 2013, стр. 2548-2552.
9. Таказов Ф.М. Легенды о царциатах: эпос осетинского народа // *Современные проблемы науки и образования*. 2014. № 6.
10. Таказов Ф.М. Творение мира в осетинской мифологии // *Современные проблемы науки и образования*. 2014. № 5.
11. Таказов Ф.М. Эсхатологические мотивы в мифологии осетин // *Фундаментальные исследования*. 2014. №

- 11–3. С. 675-679.
12. Таказов Ф.М. Эпические сказания как источник изучения мифологии осетин // *Фундаментальные исследования*. 2014. № 11. С. 210-214.
 13. Таказов Ф.М. (В соавторстве: Кусаева З.К.). Образ Артауза в религиозно-мифологических воззрениях осетин // *Современные проблемы науки и образования*. 2014. № 6.
 14. Таказов Ф.М. Источники осетинской мифологии // *Современные проблемы науки и образования*. 2015. № 2.
 15. Таказов Ф.М. Модель мира в эпических сказаниях осетин о царциатах // *Современные проблемы науки и образования*. 2015. № 2.
 16. Таказов Ф.М. (В соавторстве: Кусаева З.К.) Этиологические мифы о происхождении небесных светил в фольклоре осетин // *Современные проблемы науки и образования*. 2015. № 2.
 17. Таказов Ф.М. Связь мифонима Сослан с архетипом солнца в нартовском эпосе осетин // *Известия СОИГСИ*. Вып. 14 (53). Владикавказ, 2014.
 18. Таказов Ф.М. Эволюция образа Домового в религиозно-мифологических воззрениях осетин // *Известия СОИГСИ*. Вып. 18 (57). 2015. С. 96-102.
 19. Таказов Ф.М. Мифологическая семантика осетинского стола *фынг/фингæ* // *Известия СОИГСИ*. Вып. 23 (62). Владикавказ, 2017. С. 130-135.
 20. Таказов Ф.М. Семиозис нарратива мифологических песен молитвословий осетин // *Известия СОИГСИ*. Вып. 26 (65). Владикавказ, 2017. С. 130-138.
 21. Таказов, Ф.М. (соавторы: Кусаева, З.К., Сагцаев, Э.Б.). Джалган и джалганцы: синтез персидского и аланского компонентов // *Известия СОИГСИ*. Вып. 21 (60). Владикавказ, 2016. С. 96-104.
 22. Таказов Ф.М. Цикл Сослана в нартовском эпосе осетин: сюжетно-мотивный состав // *Известия СОИГСИ*. Вып. 30 (69) 2018. С. 139-146.

Монографии

23. Таказов Ф.М. Ислам: история, традиции, обычаи. Владикавказ, 2000. – 226 с. (*на осет. яз.*).
24. Таказов Ф.М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII – начало XX вв.). Владикавказ, 2007. – 200 с.
25. Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2008. – 103 с.
26. Таказов Ф.М. Генезис религиозных воззрений народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2009. – 208 с.
27. Таказов Ф. (В соавторстве: Губаева Б.С., Цогоева Ф.Б.). Трансформационные процессы в северокавказском традиционном обществе. Владикавказ, 2013. – 126 с.
28. Таказов Ф.М. (В соавторстве: Губаева Б.С.). Традиционное северокавказское общество в контексте социальных изменений конца XX – начала XXI вв. Владикавказ, 2014. – 312 с.
29. Таказов Ф.М. Мифологические архетипы Модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ, 2014. – 214 с.

Сборники текстов:

30. Легенды о Царциата: эпос осетинского народа (Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос) / Составитель: Ф.М.Таказов. Владикавказ, 2007. – 304 с. (*на осет. яз.*).
31. Есе / Составитель: Ф.М.Таказов, Г.В.Чочиев. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2017. (*на ос., рус. и тур. яз.*).

Статьи и тезисы:

32. Таказов Ф.М. Демонология у осетин-мусульман // Материалы Гагкаевских чтений. Владикавказ, 2001. С. 121-122.
33. Таказов Ф.М. Влияние ислама на образ Уастырджи // Материалы Гагкаевских чтений. Владикавказ, 2001. С. 122-123.
34. Таказов Ф.М. Ислам и религиозные воззрения осетин // V Международный конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Омск, 9-12 июня 2003 г. М., 2003. С. 189.

35. Таказов Ф.М. Образ Уайуга в фольклоре осетин // Ритмы истории. Сборник научных трудов. Вып. 2,1 (археология, этнография, фольклор). Владикавказ, 2004. С. 192-199.
36. Таказов Ф.М. Алмасты: некоторые северокавказские параллели // Ритмы истории. Сборник научных трудов. Вып. 2,1 (археология, этнография, фольклор). Владикавказ, 2004. С. 175-191.
37. Таказов Ф.М. Исламские мотивы в фольклоре осетин. Автореферат. Владикавказ, 2004. С. 18.
38. Таказов Ф.М. Мифологема «нарт» (к проблеме этимологизации термина «нарт» // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения. Ч. II. Материалы I международной научной конференции 21-23 сентября 2006 г. Пятигорск, 2006. С. 151-159.
39. Таказов Ф.М. Домовой у народов Северного Кавказа // Б.А.Алборов и проблемы кавказоведения. Материалы региональной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Б.А.Алборова. Владикавказ, 2006. С.231.
40. Таказов Ф.М. Двоеверие у осетин // Б.А.Алборов и проблемы кавказоведения. Материалы региональной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Б.А.Алборова. Ч. II. Владикавказ, 2006.
41. Таказов Ф.М. К проблеме названия традиционной культуры осетин // Диалог. СОГПИ, Владикавказ, 2006. С.93-98.
42. Таказов Ф.М. (в соавторстве: Мамиева И.В.) Трансформация мифологического образа Бундор (Баэсты хицау) в осетинской литературе // Современная иранистика на Северном Кавказе. Материалы международной научной конференции, посвященной 75-летию ДГУ. Махачкала, 2006. С. 158-160.
43. Таказов Ф.М. Кабардино-крымские отношения в фольклоре осетин // Канжальская битва и политическая история Кабарды в первой половине XVIII в. Исследования и материалы. Нальчик, 2008. С. 313-317.
44. Таказов Ф.М. Религиозные предпочтения молодежи РСО-Алания // Бюллетень Владикавказского института управления. № 26. Владикавказ, 2008. С. 293-304.

45. Таказов Ф.М. Религиозный синкретизм в системе традиционной культуры народов Северного Кавказа // Бюллетень Владикавказского института управления, №25. Владикавказ, 2008. С.362-375.
46. Таказов Ф.М. Эволюция религиозных верований у народов Северного Кавказа // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Владикавказ, 2009. С. 91-103.
47. Таказов Ф.М. К вопросу теории иранского происхождения термина «нарт» // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. IV. Владикавказ, 2010. С. 108-116.
48. Таказов Ф.М. Пережитки погребального обряда скифов в нартовском эпосе осетин // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. IV. Владикавказ, 2010. С. 117-130.
49. Таказов Ф.М. Влияние традиций на гендерные отношения в современном кавказском обществе // Бюллетень Владикавказского института управления. Материалы XII межвузовской научно-практической конференции «Человек, государство, общество: традиционные проблемы и новые аспекты». № 26. Владикавказ, 2010. С. 237-251.
50. Таказов Ф.М. К вопросу теории иранского происхождения термина «нарт» // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. IV. Владикавказ, 2011. С. 108-116.
51. Таказов Ф.М. Пережитки погребального обряда скифов в нартовском эпосе осетин // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. IV. Владикавказ, 2011. С. 117-130.
52. Таказов Ф.М. Влияние традиций на гендерные отношения в современном кавказском обществе // Бюллетень Владикавказского института управления. Материалы XII межвузовской научно-практической конференции «Человек, государство, общество: традиционные проблемы и новые аспекты». № 26. Владикавказ, 2011. С. 237-251.
53. Таказов Ф.М. Архетипы культурного героя в осетинской мифологии // Осетиноведение – от прошлого к будущему. Материалы конференции, посвященной 110-летию

В.И. Абаева и 85-летию СОИГСИ. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. С.173-182.

54. Таказов Ф.М. Памяти Т.А. Хамицаевой Жизнь посвященная науке // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Выпуск V. Владикавказ, 2011. С. 4-10.

55. Таказов Ф.М. Сказания о нартах как источник изучения этикета общения осетин // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Выпуск V. Владикавказ, 2011. С. 112-120.

56. Таказов Ф.М. Эпические сказания о Царциата // Вопросы литературы и фольклора. 2011. № 5. С. 142-146.

57. Таказов Ф.М. Эволюция архетипа творения в осетинской космогонии. Кавказоведение в XXI веке: проблемы, идеи, решения (II Всероссийские Миллеровские чтения): Сборник статей. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. С. 282-298.

58. Таказов Ф.М. Зооморфные маркеры мировой оси в осетинской мифологии // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Сборник научных трудов. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012. С.137-145.

59. Таказов Ф.М. Архетипы культурного героя в осетинской мифологии // Всероссийские Миллеровские чтения. Владикавказ, 2012. Т. 3. С. 271-281.

60. Таказов Ф.М. Устное народное творчество // Осетины. Серия «Народы и культуры». ИЭА РАН. М., 2012. С.477-492.

61. Таказов Ф.М. Эволюция правовой культуры народов Северного Кавказа // Традиционные формы обычного права как инструмент регулирования общественных отношений: генезис правовой культуры народов Северного Кавказа. Материалы республиканской научно-практической конференции 14.11.2012 г. Владикавказ, 2012. С. 86-95.

62. Таказов Ф.М. Мифология осетин // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Выпуск VI. Владикавказ, 2013. С. 134-147.

63. Таказов Ф.М. Методологическая сущность процессов эдиционно-текстологической подготовки эпических произведений // Новые российские гуманитарные исследования. 2013. Т. 8. № 8-8 (8). С. 40.

64. Таказов Ф.М. (В соавторстве: З.В. Канукова). Реализация проекта издания текстов нартовских эпических сказаний осетин // Новые российские гуманитарные

исследования. 2013. Т. 8. № 8-8 (8). С. 41.

65. Таказов Ф.М. Развитие информационного общества на Северном Кавказе // // Бюллетень Владикавказского института управления. Материалы XX межвузовской конференции «Человек, государство, общество: традиционные проблемы и новые аспекты». № 43. Владикавказ, 2014. С. 448-452.

66. Таказов Ф.М. (В соавторстве: З.В. Канукова). История издания текстов нартовских эпических сказаний осетин // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Выпуск VII. Часть 1. Владикавказ, 2014. С. 92-102.

67. Таказов Ф.М. Особенности текстологической подготовки эпических произведений осетин и сюжетного указателя к ним // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Выпуск VII. Часть 1. Владикавказ, 2014. С. 146-157.

68. Таказов Ф.М. Характеристика религиозно-мифологического сознания осетин // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Выпуск VII. Часть 2. Владикавказ, 2014. С. 66-80.

69. Таказов Ф.М. Когда в стихах журчат легенды // Альбина Зайцева. Тот уголок Дигорией зовется. Владикавказ, 2014. С. 5-6.

70. Таказов Ф.М. Эволюция религиозных воззрений у народов Северного Кавказа // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Люблин-Майкоп. 2014. С. 217-228.

71. Таказов Ф.М. Связь мифонима Сослан с архетипом солнца в нартовском эпосе осетин // Известия СОИГСИ. Вып. 14 (53). Владикавказ, 2014.

72. Таказов Ф.М. (В соавторстве: Кусаева З.К.) Syncretic religious and mythological beliefs Ossetians // 5th International Conference on Science and Technology 23-29 October 2015 in London.

73. Таказов Ф.М. Тема предопределенности судьбы в осетинском фольклоре // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. VIII. Часть 1. Владикавказ, 2015. С. 62-73.

74. Таказов Ф.М. (в соавторстве: Кусаева З.К.) Распространение христианства на Северном Кавказе до XV в. // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей.

Вып. VIII. Часть 2. Владикавказ, 2015. С. 59-75.

75. Таказов Ф.М. К вопросу определения понятия «религиозный синкретизм» (на примере Северного Кавказа) // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. VIII. Часть 2. Владикавказ, 2015. С. 84-94.

76. Таказов Ф.М. Развитие информационного общества на Северном Кавказе // Научная дискуссия: вопросы социологии, политологии, философии, истории. Сборник статей по материалам XLII-XLIII международной заочной научно-практической конференции. № 9-10 (38). М., 2015. С. 60-65.

77. Таказов Ф.М. Рецензия на книгу И.В.Мамиевой «Поэтическая вселенная К.Л.Хетагурова в словарном измерении («Осетинская лира»)» // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Выпуск VIII. Часть 1. Владикавказ, 2015. С. 222-227.

78. Таказов Ф.М. Ворона в мифологии осетин // Апробация, № 10 (37). Махачкала, 2015. С. 31-32.

79. Таказов Ф.М. Обычай отрубания руки: скифо-нартовские параллели // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вып. 3. Сборник научных трудов. Владикавказ, 2015. С. 142-151.

80. Таказов Ф.М. (В соавторстве: З.К.Кусаева, Э.Б.Сатцаев) Features language villagers Dzhalgan Derbent district of Dagestan (Based on ethno-linguistic expedition of June 14-18, 2016) // International journal of Applied and Fundamental Research. 2016. № 6.

81. Таказов Ф.М. (В соавторстве: З.К.Кусаева, Э.Б.Сатцаев) Феномен общности и параллелизма некоторых элементов ритуально-обрядового комплекса жителей селения Джалган и осетин // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: сб-к ст. по матер. LXVI междунар. науч.-практ. конф. Новосибирск: СибАК, 2016. С. 98-107.

82. Таказов Ф.М. Религиозно-мифологическое сознание осетин // Наука вчера, сегодня, завтра. Сборник статей по материалам XL международной научно-практической конференции. № 11 (33). Новосибирск: СибАК, 2016. С. 143-148.

83. Таказов Ф.М. Синкретизм в системе религиозных воззрений народов Северного Кавказа // Научная дискуссия:

вопросы социологии, политологии, философии, истории. № 11(51). М., 2016. С. 40-44.

84. Таказов Ф.М. Мотив неотвратимости смерти в фольклоре осетин // Вопросы современной науки: проблемы, тенденции и перспективы. Часть 2. Москва, 2016. С. 47-51.

85. Таказов Ф.М. Эволюция религиозного сознания осетин // Бюллетень Владикавказского института управления. Материалы XVIII межвузовской научно-практической конференции «Человек, государство, общество: традиционные проблемы и новые аспекты». № 49. Владикавказ, 2016. С. 237-251.

86. Таказов Ф.М. (В соавторстве: Б.С.Губаева) Развитие информационного общества на Северном Кавказе // Бюллетень Владикавказского института управления. Материалы XVIII межвузовской научно-практической конференции «Человек, государство, общество: традиционные проблемы и новые аспекты». № 49. Владикавказ, 2016. С. 219-225.

87. Таказов Ф.М. Сюжет сказки «Безрукая девушка»: женские инициации // Всероссийские Миллеровские чтения. Вып. V. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2016. С. 86-94.

88. Таказов Ф.М. Признаки инициаций в нартском эпосе осетин // Ростовский научный журнал. Вып. № 12. Декабрь. Ростов-на-Дону, 2017. С. 155-160.

89. Таказов Ф.М. Тема революции в историко-песенном фольклоре осетин // Гражданская война на Северном Кавказе: грани осмысления. Материалы Международной научной конференции 13 октября 2017 года. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. С.154-161.

90. Таказов Ф.М. Мотив инициаций в нартском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вып. IV. Владикавказ, 2017. С. 112-117.

91. Таказов Ф.М. Архетип орла в фольклоре осетин // Скифо-аланское наследие Кавказа. Сборник научных трудов. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2017. С. 182-193.

92. Таказов Ф.М. Признаки инициаций в цикле Сослана/Созырыко нартского эпоса осетин // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. IX. Владикавказ, 2017. С. 183-190.

93. Таказов Ф.М. Признаки инициаций в цикле Батраза нартского эпоса осетин // Гуманитарный научный вестник.

2017. №12. С. 8-12.

94. Таказов Ф.М. Образ птиц в мифологии и фольклоре осетин // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. X. Часть 1. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2018. С. 163-175.

95. Таказов Ф.М. Мифологическая картина мира осетин // Ростовский научный журнал. Вып. 11, ноябрь, 2018. С. 307- 315.

96. Таказов Ф.М. Нарты и лисья шкура: инициационные мотивы // Всероссийские Миллеровские чтения. Вып. VI. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2018. С. 81-85.

97. Таказов Ф.М. Символика шкуры в осетинском фольклоре // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. X. Часть 2. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2018. С. 131-141.

98. Таказов Ф.М. (Соавтор: А.А. Цуциев). Рог как символ власти и верхнего мира в этнографии и фольклоре осетин // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. X. Часть 1. Владикавказ, ИПО СОИГСИ, 2018. С. 245-249.

Сдано в набор ____2020. Подписано в печать _____. Гарнитура
Times New Roman. Усл. печ. л. ____
Формат 60x84/16 Тираж 100 экз. Заказ No
Отпечатано в типографии ____
Адрес: