

На правах рукописи

Сокаева Диана Вайнеровна

**САКРАЛЬНЫЕ ПЕРСОНАЖИ И СИМВОЛЫ ФОЛЬКЛОРНОЙ
ПРОЗЫ ОСЕТИН: ГЕНЕЗИС, СЕМАНТИКА, ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
КОНТЕКСТ**

Специальность: 10.01.09 – фольклористика

Автореферат диссертации на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Москва 2018

Работа выполнена в отделе фольклора Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук»

Официальные оппоненты:

Адоньева Светлана Борисовна, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета

Басангова Тамара Горяевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела монгольской филологии Калмыцкого научного центра РАН

Имаева Гульнара Зайнетдиновна, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и литературы Московского финансово-промышленного университета «Синергия»

Ведущая организация: Институт гуманитарных исследований – филиал Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук»

Защита состоится "16" января 2019 г. в 11-00 на заседании Диссертационного совета Д 002.209.04 при 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:

Автореферат разослан " " _____ 2018 г.

Ученый секретарь
Диссертационного совета

Т.В. Говенько

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДИССЕРТАЦИОННОЙ РАБОТЫ

Осетины являются ираноязычным народом и, следовательно, относятся к народам индоевропейского круга. В силу исторических обстоятельств осетины оказались в иноэтничном окружении, что обусловило особенности их истории, религиозных представлений, исторической судьбы и т.д. Все это отразилось на современном состоянии религиозной ситуации в Осетии (РСО-Алания, Южной Осетии): осетины частично исповедуют православную религию, частично – мусульманскую, и в то же время они не забыли свои древние верования, до сих пор функционируют традиционные осетинские святилища. Осетины уже несколько столетий живут по обе стороны Главного Кавказского хребта и разделяются на северных и южных. Язык южных осетин – это три говора иронского диалекта. В свою очередь, северные осетины разделяются на иронцев и дигорцев, прежде всего по языковым характеристикам: они разговаривают на разных диалектах осетинского языка. В фольклоре иронцев, дигорцев и южных осетин также есть особенности, отличающие их друг от друга. При этом в основных своих характеристиках обозначенные субэтноты совпадают и, в целом, образуют один осетинский народ.

Актуальность диссертационного исследования. Среди жанров осетинского фольклора – от нартовского эпоса до малых жанров – существует большой раздел фольклорной прозы, в полном объеме до сих пор не исследованный. Это огромный разножанровый пласт осетинского фольклора, который впитал в себя традиции разных фольклорных жанров. Настоящая диссертация посвящена исследованию несказочной прозы осетин: легенд, преданий, устных рассказов, мифологических рассказов о сакральной сфере традиционных верований осетин, описаний обрядов в сопоставлении с сюжетами осетинской волшебной сказки. В свою очередь, волшебная сказка постоянно соотносится с обрядами, которые отразились и в сказке, и в несказочной прозе осетин. В этом заключается актуальность диссертационного исследования.

Поскольку и православие, и ислам оказали определенное влияние на древние верования осетин, то в повествовательных формах о сакральной сфере отразилась вся сложность религиозных представлений исследуемой части духовной культуры. При всей сложности и многосоставности изучаемого феномена духовной культуры, включающей этнографическую составляющую религиозных верований осетин, основное внимание в диссертации сосредоточено прежде всего на ее словесной составляющей.

Термин «сакральный» уже прочно вошел в научный обиход российских исследователей¹, между тем широко внедрил его со смыслом «священный» и противопоставил термину «профанный» М. Элиаде².

¹ Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М.: Московский учебник, 1998; Зенкин С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012; Пылаев М.А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2011.

Исследование сфокусировано на отражении представлений о сакральной сфере в сказке и несказочной прозе осетин, а именно: выяснении генезиса и семантики образов сакральных персонажей, символов, мотивов и их функционирования в обрядовой жизни осетин и в несказочной прозе. В несказочной прозе отражается как «малая» (локальная), так и «большая» история, касающаяся всего народа, отношений между разными народами, государствами и т.д.

Произведения фольклорной прозы, впрочем, как и произведения других родов осетинского фольклора, за неимением большого количества письменных источников по истории осетин, содержат важный материал для историков и других гуманитариев.

Системный подход к изучению жанров фольклорной прозы предполагает в первую очередь определение сквозных сюжетов, мотивов, образов и выяснение их функциональной, семантической и структурной роли в фольклорном тексте с учетом фольклорного и обрядового контекста.

Сквозные мотивы и в мировом фольклоре, и в рамках одной фольклорной традиции, в данном случае – осетинской, зачастую несут и «надфольклорную» информацию, которую фольклор включил в свою художественную систему (речь идет прежде всего о текстах, в которых рассказывается об обрядовой жизни традиционного осетинского общества). Исследователи определили «сквозной мотив» как главный в иерархии мотивов, из которого складывается образ на уровне представлений, и уже потом, ситуативно, реализуется в конкретном тексте³.

В художественной системе осетинского фольклора сосуществуют такие жанры, как миф, нартовские сказания, волшебная сказка и другие разновидности сказок, произведения несказочной прозы, а это делает актуальным и необходимым исследование процессов их взаимодействия. Именно с учетом этого обстоятельства в диссертационном исследовании осетинский сказочный материал привлечен в большом количестве.

Рассмотрение образов, мотивов, сюжетов, тем осетинского фольклора в контексте обрядовой жизни осетин и фольклора других (индоевропейских, кавказских и тюркских) традиций показало, что в разных жанрах они приобретают разное семантическое наполнение. Акцент на различиях в отражении реальности несказочной прозой (легендой, преданием, устным рассказом), волшебной сказкой и обрядом позволяет выявить архетипические элементы фольклора, в данном случае – осетинского.

Сравнение разных жанровых реализаций одной и той же древней структуры позволяет выявить как жанровые особенности произведений фольклорной прозы вообще, так и национальную специфику видения

² Элиаде Мирча. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999; Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т.3. От Магомета до Реформации. М.: Критерион, 2002.

³ Березович Е.Л., Родионова И.В. «Текст черта» в русском языке и традиционной культуре: к проблеме сквозных мотивов // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (Академическая серия. Вып.9). М., 2002. С.7–44.

общечеловеческих проблем⁴. Вышесказанное соответствует методу описания гипертекстовых единств в фольклоре, разрабатываемому с начала XXI столетия⁵.

Сакральные образы, фигурирующие в сказке и в несказочной прозе осетин, – результат рефлексии рассказчиков по отношению к мифолого-религиозной системе их традиционных верований. Сакральные персонажи осетинского фольклора и, в частности фольклорной прозы, являются отражением сакральных образов традиционных верований.

Объект исследования – несказочная проза осетин о сакральной сфере их жизни; волшебная сказка, новеллистическая сказка, сказка-анекдот с сакральными персонажами в сопоставлении с волшебными сказками других индоевропейских и кавказских народов.

Предмет исследования – жанровая специфика фольклорной прозы осетин, основанная на анализе текстов; степень «гибкости» традиционных верований осетин; особенности реализации устойчивых мотивов и сюжетов во времени; основа сакральных персонажей и символов осетинской фольклорной прозы.

Цель работы – выявить сакральный элемент в фольклорной прозе осетин; проследить особенности и закономерности отражения мифолого-религиозных представлений традиционных верований осетин в их фольклорной прозе на уровне образа, символа, мотива через семантику, генезис и этнографический контекст.

Для выполнения этой цели исследования необходимо решить следующие **задачи**:

– проанализировать тексты несказочной прозы осетин, хранящиеся в Научном архиве Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева, а также зафиксированные на территории Северной Осетии и у потомков осетин, переселившихся во второй половине XIX в Турцию;

– рассмотреть и сопоставить с волшебной сказкой и различными обрядами наиболее часто встречающиеся структурные элементы несказочной прозы осетин;

– исследовать функционирование аналогичных образов, мотивов, сюжетов в других индоевропейских (русской, таджикской), кавказских (адыгской) и тюркской (карачаево-балкарской, алтайской) сказочных традициях;

– выявить локальные особенности иронских и дигорских текстов в их различиях в сюжете и семантике образов несказочной прозы;

– на основе проделанного анализа предложить собственную классификацию несказочной прозы осетин;

⁴ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989.

⁵ Дианова Т.Б. Текстовое пространство фольклора: методологические заметки к проблеме // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М.: Изд-во МГУ, 2004. Вып.3. С.5–17; Иванова А.А. Гипертекстовые системы как феномен локальной фольклорной традиции // Мат-лы IV науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск: Гос. ист.-архит. и этногр. музей-заповедник «Кижы». 2003. С.31–33.

–на основе проделанного анализа составить сюжетно-тематический указатель несказочной прозы осетин о сакральной сфере жизни.

Материал исследования. Исследование проведено на основании корпуса фольклорных текстов несказочной и сказочной прозы осетин, записанных в период с 1881 по 2016 гг. от информантов, родившихся с 1836 по 1967 гг. В диссертации использованы следующие источники: 1) тексты несказочной прозы, впервые извлеченные из Научного архива СОИГСИ, в том числе материалы экспедиций 1932, 1935 гг., 1988-1989 гг.; 2) фольклорные тексты, собранные диссертантом, в том числе в процессе экспедиций 1990-2017 гг. (часть их хранится в НА СОИГСИ, часть – в Архиве автора диссертации); тексты, опубликованные в дореволюционных научных изданиях; 4) научные публикации осетинских, русских, таджикских, кабардинских, карачаево-балкарских, алтайских сказок.

На протяжении 27 лет соискателем были записаны тексты осетинских сказок и произведения разных жанров несказочной прозы (предания, легенды, мемораты, устные рассказы, описания обрядов, сновидения), в том числе и в процессе работы фольклорных экспедиций в следующих горных и равнинных районах РСО-Алании: Владикавказе (1990, 1992, 2001, 2006, 2017); в Куртатинском ущелье в сс. Хидикус, Харисджын, Дзуарикау, Лац (1992, 2001); в Кобанском ущелье в сс. Горный Даргавс, Кани, Нижний Кобан, Саниба (1993, 1994); в Дигорском ущелье в сс. Нижний Задалеск, Ханаз, Верхний Лезгор, Стур Дигора, Мадзашка (1999, 2000, 2002); в Пригородном районе в с. Гизель (2002); в Алагирском ущелье в сс. Мизур, Нузал (2006); в Алагирском районе в с. Ногкау (1996); в Кировском районе в с. Раздзог (2003, 2012); в Турции диссертантом записано около 100 произведений несказочной прозы и сказок в составе экспедиций в городах Стамбул, Анкара, Абант, в сс. Боялык, Пойразлы, Карабаджак в 2012, 2013, 2015 годах. Фольклорные тексты фиксировались как от руки, так и с помощью диктофона и видеокамеры. Во время записи мы придерживались общепринятых методологических принципов текстологии, разработанных в фольклористике, а именно, стремились к максимально точной фиксации текстов, а при перенесении современных записей осетинского фольклора на бумажный носитель обязательным условием являлось соблюдение аутентичности и подлинности записей текстов. Они представлены без искажений, редакторского вмешательства, максимально точно отражают особенности речи информанта.

Активная работа по фиксации произведений осетинского фольклора ведется диссертантом по сегодняшний день. Тексты фольклорной прозы осетин переведены на русский язык и распределены по темам. Устные рассказы рассматриваются как самостоятельный жанр фольклора и функциональное дополнение к легендам и преданиям, но не каждый рассказ может быть безоговорочно назван устным рассказом. В диссертации выделены тексты, касающиеся святилищ, в которых идет речь об обрядах, связанных со святилищем, и такие тексты диссертант называет «описание обряда». Тексты несказочной прозы осетин впервые опубликованы диссертантом с научными переводами на русский язык в Информационном бюллетене Отдела литературы

и фольклора СОИГСИ им. В.И. Абаева ВНЦ РАН (ИБОФ №1; ИБОФ №2; ИБОФ №3; ИБОФ №5; ИБОФ №6; ИБОФ №7) и в приложениях к монографиям «Легенды и предания осетин. Характеристика и систематизация»⁶, «Легенды и предания осетин. Контекст традиции»⁷. Обе эти монографии, дополненные и переработанные, вошли в монографию «Легенды и предания осетин в историко-функциональном и системном освещении»⁸.

Материалом исследования стали также тексты сказок осетин и других индоевропейских и кавказских народов сюжетных типов СУС, АТУ, УОВС⁹ –365С*; 545В*; 552; 530, 530 А и описания обрядов осетинского народа, сделанные фольклористами, путешественниками и т.д. («Цоппай», «Обряд по поводу первого весеннего грома», «Ночь чертей» и др.). 84 произведения несказочной прозы осетин с переводами на русский язык, выполненными в своем большинстве диссертантом, помещены в «Приложение №2».

Степень изученности темы. Осетины – народ, который хорошо описан и произведения фольклора которого начали фиксироваться полно и качественно еще во второй половине XIX века. Тексты преданий и легенд народов Северного Кавказа, включая осетин, опубликованы в таких дореволюционных научных изданиях, как выпуски СМОМПК¹⁰, ССКГ¹¹. В III-ем выпуске ССКГ (отд. 2) помещены произведения несказочной прозы осетин, записанные осетинским просветителем Джантемиром Шанаевым, который вместе со своим братом Гуцыром стоял у истоков «Общества по распространению технических знаний и сведений среди горцев Терской области». Их третий брат, Гацыр Шанаев, перевел на русский язык собранные им произведения осетинского фольклора¹². По жанровой принадлежности тексты, опубликованные Дж. Шанаевым, разнообразны. Тексты легендарных сказок, подобных текстам «Бог» и «Две жены Уастырджи», рассказываются по сегодняшний день, чего не скажешь о текстах легенд о деяниях сакрального покровителя мужчин и воинской деятельности Тхоста «Как исчез дзуар Тхост» и «Девочка-чародейка». Они являются редкими, во всяком случае, кроме известного в настоящее время мотива окаменения жилища сакрального покровителя из-за его непочитания, в них встречаются редкие мотивы серебряных оков для девочки

⁶ Сокаева Д.В. Легенды и предания. Характеристика и систематизация. Владикавказ: ИПО СОИГСИ. 2009.

⁷ Сокаева Д.В. Легенды и предания осетин: контекст традиции. Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010.

⁸ Сокаева Д.В. Предания и легенды осетин в историко-функциональном и системном освещении. Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011.

⁹ Сокаева Д.В. Указатель осетинских волшебных сказок (по системе Аарне-Андреева). Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2004; Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». <http://www.ruthenia.ru/folklore/sokaeva1.htm>.

¹⁰ Сокр. для: «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа».

¹¹ Сокр. для: «Сборник сведений о кавказских горцах».

¹² Дзалаева К.Р. К вопросу о родословной просветителей Шанаевых // Генеалогия народов Кавказа. Традиции и современность: мат.-лы межд. науч.-практ. конф. Владикавказ, 2009. С. 92–104.

демонологической природы и ее обрядового задабривания. Такими же «нестандартными» являются тексты мифологических рассказов о женщине-волчице («Как женщины превращаются в волка») и об антропоморфном женском образе болезни скота («Что такое скотская повальная болезнь»). Мотивы перехода волчьих следов в человеческие; обещания сшить рубашку (женщиной-волчицей) в обмен на молчание мужчины, который ее обнаружил; прихода образа болезни во сне с тем, чтобы выбрать себе жертву и затем в реальности погубить ее – не фиксируются на данный момент. Описание обряда «Идущие за снопом» включает в себя фольклорный текст рассказчика о некоем Цара, лично участвовавшем в виртуальном новогоднем путешествии «шаманского» характера. Благодаря этому описанию мы узнаем, что по представлениям осетин ангелы не только собираются в определенном месте (популярный сюжет сказочной прозы о сакральной сфере), но и враждуют между собой. Так, в новогоднее время знахари (дæснытæ), горные покровители и подчиненные им ангелы «отправляются в поход против известного божества Татар-Туп, который считается божеством как осетин, так и кабардинцев»¹³. В указанном издании Дж. Шанаев также привел ценные тексты легенд и преданий: «Святой Черного Всадника», «Легенда об основании Хетага», «Легенда о Ног дзуаре», «Предание о происхождении тагаурцев» и текст-описание части сакральных покровителей традиционных верований осетин «Божества, почитаемые осетинами» с их краткой характеристикой.

История собирания осетинского фольклора, описаний осетинских обычаев и традиций насчитывает более чем полтора века. Благодаря записям дореволюционных исследователей Осетии и России В.Ф. Миллера, Г.Ф. Чурсина, М.М. Ковалевского, В.Э. Пфаффа, В.А. Цораева, Д.Г. Чонкадзе, Дж.И. Шанаева, Г. (Гуцыра) И. Шанаева, Г. (Гацыра) И. Шанаева, И.Т. Собиева, С.А. Туккаева, К.С. Гарданова, А.А. Канукова, Б.З. Тулатова, И.Г. Тхостова и др. – мы имеем возможность проследить закономерности бытования и эволюцию фольклорной прозы осетин. Большую работу по сбору полевого материала, в частности сказочной и несказочной прозы, в советское время провели Г.А. Дзагуров, Б.А. Алборов, Г. К. Гуриев, З.М. Салагаева, А.Дз. Цагаева, Т.А. Хамицаева и др.

Исследования осетинской сказочной прозы предприняты такими учеными, как В.Ф. Миллер, В.И. Абаев, Б.А. Калоев, З.Н. Ванеев, А.Х. Бязыров, Ш.Ф. Джикаев, Л.А. Чибиров, Ф.Х. Гутнов, С.З. Габисова, В.С. Уарзиати, В.Х. Тменов и А.В. Тменов, Р.С. Бзаров, В.С. Газданова, А.А. Туаллагов, А.В. Дарчиев¹⁴.

¹³Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // ССКГ. Вып. III. Тифлис, 1970. Отд. II. С. 28.

¹⁴ Всеволод Миллер. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992 (Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 1. М., 1881; Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 2. М., 1882); Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. 3. М., 1887; Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Памяти академика Н. Я. Марра. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. С. 317–337; он же. Абаев В.И. Происхождение осетинских фамильных имен *Særaezontæ* и *Aghuzatæ* // Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. Т.1. С. 408–422; Калоев Б.А. Происхождение некоторых осетинских фамилий по народным преданиям // ПИИЭ. 1979. М., 1983. С. 207–214; он же. Происхождение некоторых осетино-вайнахских фамилий (по народным преданиям) // ПИИЭ. 1980-1981. М., 1984. С. 214–220; Ванеев З.Н. Народное предание о происхождении осетин

В.И. Абаев, З.В. Абаева, И. Маразов, Д.С. Раевский, Г.М. Бонгард-Левин и Э.А. Грантовский¹⁵ и др. рассматривали содержание скифских этногенетических легенд, зафиксированных древнегреческими авторами, например, Геродотом¹⁶, что способствует прояснению генезиса и семантики древних образов осетинских легенд, преданий и сказок.

Фольклорные тексты народов Кавказа опубликованы с комментариями; рассмотрены состав несказочной прозы различных кавказских народов, отношения несказочной и сказочной прозы, соотношение мифологического и исторического компонентов в несказочной прозе и другие проблемы такими исследователями как М.Э. Алиева, З.А. Алимйрзаева, А.А. Ципинов, З.Ш. Кумыкова, Ф.А. Урусбиева, С.Л. Зухба, И.А. Дахкильгов¹⁷ и др. Волшебная

(к проблеме общественного строя Овского царства) // Избранные работы по истории осетинского народа. Т.1. Цхинвал: Иристон, 1989. С. 315–322; Бязыров А.Х. О жанрах нартского эпоса // Осетинская филология. Современность и традиции. Владикавказ: Изд-во СОГУ им. К.Л. Хетагурова, 1992. С.109–115; Джигкаев Ш.Ф. Предание – рассказанная народом история // Ирон таурагътае (Осетинские предания). Владикавказ: Ир, 2014. С.3–20; Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Рос. полит. энц., 2008; Гутнов Ф.Х. Материалы осетинского фольклора о шахе Аббасе // МД. 1986. №9. С. 82–84 (на осет. яз.); он же. Бадел генеалогических преданий осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе: Респ. кн. тип., 1987. С. 50–70; он же. «Сидамонта» в преданиях об Ос-Багатаре // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе: Кн. тип. ГК СО АССР по делам изд-в, полигр. и кн. торг., 1988. С.198–204; он же. Генеалогические предания осетин как исторический источник. Орджоникидзе, 1989; Габисова С.З. Топонимические и генеалогические народные предания осетин // Осетинская филология. Современность и традиции. Владикавказ, 1992. С. 115–134; она же. Древние исторические предания (анализ мотивов) // Лингвистические этюды. Вып. II. Владикавказ, 1993. С. 141–150; она же. Предания о борьбе с внешними врагами (Анализ мотивов) // Осетинская филология: История и современность. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 1995. С.23–36; Уарзиати В.С. К исторической интерпретации осетинских преданий о Хетаге // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик: Эльбрус, 1982. С. 85–91; он же. Из истории осетино-кабардинских взаимоотношений // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе: Кн. тип. ГК СО АССР по делам изд-в, полигр. и кн. торг., 1989. С. 79–112; Тменов В.Х., Тменов А.В. О стране Терк-Турк в осетинском фольклоре // Ритмы истории. Вып. 2.1. Археология, этнография, фольклор. Владикавказ, 2004. С. 265–273; Бзаров Р.С. Древняя традиция в общественном сознании осетин-алагирцев // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе: Ир, 1987. С. 11–34; он же. Три осетинских общества в середине XIX века. Орджоникидзе: Ир, 1988; История в осетинском предании. Владикавказ: Ир, 1993; Газданова В.С. Генеалогические представления осетин // Изв. СОИГСИ. 2007. Вып. 1 (40). С. 47–58; она же. Достоинство, благородство и общественный статус индивида // Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007. С. 52–89; она же. Религиозно-мифологические модели у скифов и осетин // Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007. С. 147–156; она же. Руймон: имя и образ // Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007. С. 232–248; Туаллагов А.А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010; Дарчиев А.В. О Таргитае-прародителе // Сайт ANAHARSIS. URL: www.darial-online.ru/2000_/darchievs.html.

¹⁵ Абаев В.И. Культ «Семи богов» у скифов // Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. Т.1. С. 89–95; Абаева З.В. Легенды и сказания о происхождении скифов и нартвов // Изв. ЮОНИИ. 1985. Вып. XXVII. С. 117–130; Маразов И. К толкованию изображения на арибалле из кургана Куль-оба // ВДИ. 1988. № 4. С. 103–108; Раевский Д.С. Модель скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э. М.: Наука, 1985; Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М., 1974; 2-е изд., доп. М.: Мысль, 1983; 3-е изд. СПб., 2001.

¹⁶ Нейхардт А.А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л.: Наука, 1982; Скрижинская М.В. Скифия глазами эллинов. СПб.: Алетей, 2001. (Античная библиотека. Исследования). URL: <http://www.sno.pro1.ru/lib/skrzhinskaya2/15.htm>.

¹⁷ Алиева М.Э. Этно-национальные особенности даргинских преданий и легенд: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Махачкала, 2010; Алимйрзаева З.А. Историзм и художественность преданий табасаранцев: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Махачкала, 2005; Ципинов А.А. Народная историческая проза адыгов. Нальчик: Изд. центр «Эль-фа», 2000; Кумыкова З.Ш. Героико-свадебные сюжеты народной прозы

сказка народов Кавказа изучена с различной степенью глубины, поэтому диссертационное исследование ограничивается минимумом сравнений с кавказским материалом, предполагая в будущем сравнительное изучение осетинского фольклора и фольклора народов Кавказа.

Теория жанров несказочной прозы, в частности легенд и преданий, в отечественной фольклористике разработана достаточно подробно: естественно, во взглядах авторов присутствуют расхождения, ибо это обусловлено спецификой исследуемого материала. Российские исследователи преданий внесли большой вклад в создание классификаций и указателей по русской несказочной прозе¹⁸. Под влиянием западной этнологической науки проблема определения жанровых особенностей текстов несказочной прозы решается параллельно с проблемой разграничения устных рассказов на два типа: меморатов – устных рассказов от первого лица (воспоминания) и фабулатов – устных рассказов, которые в процессе бытования уже не связываются со свидетелями событий, о которых повествуется¹⁹.

Мы рассматриваем устные рассказы, повествования личного характера, в том числе мемораты, с сакральной составляющей. Когда рассказчик повествует о персонажах демонологической природы – это мифологический рассказ. Кроме того, в несказочной прозе осетин можно выделить жанр – описание обряда, для которого характерна определенная тематика²⁰. Описания обрядов, рассказанные людьми – носителями этой традиции, несомненно, отличаются от описаний обрядов, которые оставили нам исследователи – фольклористы, путешественники и др.: для них характерна либо включенность в среду информантов, либо выключенность из нее. Роль устных рассказов в культуре народа мы рассматриваем как способствующую поддержанию канонических тем, мотивов и образов традиции²¹.

адыгов: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09. М., 1996; Урусбиева Ф.А. Карачаево-балкарский фольклор (К вопросу о типологии развития жанров). Черкесск: Ставроп. кн. изд-во, Карач.-Черкес. отд., 1979; Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. Майкоп: Меоты, 1995; Дахкильгов И.А. Ингушские предания// Антология ингушского фольклора в 7 томах. Т.7. Ингушские предания. Вып. 1. Нальчик: Изд. центр «Эль-Фа», 2010. С. 5–18.

¹⁸ Азбелев С.П. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 5–26; Гацак В.М., Рикман Э.А. Легенда о Драгоше и отражение в ней средневековой этнической ситуации в Восточном Прикарпатье // Этническая история и фольклор. М.: Наука, 1977. С. 203–217; Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры: автореф. дис. ... докт. фил. наук: 10.01.09. Петрозаводск, 1991.

¹⁹ Sydow von C.W. Selected papers on folklore. Copenhagen, 1948; Чистов, К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005. С. 44–51.

²⁰ Тихонова Е.Л. Масленичный комплекс в русской традиционной культуре старожилов Западного Забайкалья // Вестник Бурятского ун-та. 2014. №10. С. 228–233.

²¹ Ярневский И.З. Устный рассказ как жанр фольклора: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Улан-Удэ, 1966; Мишанич С.В. Устные народные рассказы: вопросы поэтики: автореф. дис. ... докт. фил. наук: 10.01.09. М., 1988; Исхакова Г.М. Типологические и локальные особенности башкирских преданий и легенд: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Казань, 2005.

Попытки дифференцировать жанры как различные формы видения мира предприняты Е.М. Мелетинским²², В.К. Афанасьевой²³. Исследователи русского фольклора В.К. Соколова и Н.А. Криничная предлагают классификации легенд и преданий по темам и образам²⁴. В основе классификаций якутских преданий В.М. Никифорова²⁵ и калмыцкой несказочной прозы Т.Г. Басанговой²⁶ лежит, как и у Н.А. Криничной, тема повествования. Международная тематико-ареальная (с разделением на мотивы) классификация представлена Ю.Е. Березкиным²⁷.

Исследователями отмечены также региональные и исторические особенности различных видов легенд и преданий²⁸. Особенно популярное направление исследований на сегодняшний день – изучение сакральной географии, выраженной в почитании различных природных объектов и рефлексии, отраженной, в том числе в преданиях, легендах, устных рассказах и других жанрах фольклора на эту тему²⁹.

По принципу тематики построен указатель мифологической прозы малых народов Сибири и Дальнего Востока Е.С. Новик³⁰. Н.К. Козлова составила

²² Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: Наука, 1986. С.45.

²³ Афанасьева В.К. Предание, этимологический миф и мифологема в шумерской литературе // Мат-лы науч. конф. «Випперовские чтения–1985». Вып. XVIII. Жизнь мифа в античности. Ч.1. Докл. и сообщ. М.: Советский художник. 1988. С. 27–45.

²⁴ Соколова В.К. Типы восточнославянских топонимических преданий // Славянский фольклор. М.: Наука, 1972. С. 202–203; Криничная Н.А. Указатель типов, мотивов и главных элементов преданий // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://ivgi.rsu.ru/folklore/krinichnaya>.

²⁵ Никифоров В.М. Якутские народные предания: Художественные особенности и историческое развитие жанра. Новосибирск: ВО «Наука». Сиб. изд. фирма, 1994.

²⁶ Басангова Т.Г. Мифы, легенды, предания калмыков (структура тома) // Экономическое и социальное развитие республик Юга России в переходный период и в условиях инновационного экономического роста. Мат-лы межрегион. науч.-практ. конф. (28-29 марта 2013 г.). Элиста, 2013. С.214–216.

²⁷ Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. (Аналитический каталог) // URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.

²⁸ Роспонт С. Структура и стратиграфия древнерусских топонимов // Восточнославянская ономастика. М.: Наука, 1972. С. 9–89; Грибанова О.Д. Региональное своеобразие зауральских топонимических преданий: автореф. дис....канд. филол. наук: 10.01.09. Курган, 2006; Попов С.А. Топонимия как фактор региональной специфики национальной идентичности // Проблема национальной идентичности и принципы межкультурной коммуникации. Мат-лы школы-семинара (Воронеж, 25-30 июня 2001 г.). Т.2. Воронеж: ВГУ, 2001. С. 47–49; Попов С.А. Отражение русской ментальности в российской топонимии // Ономастика Поволжья: Тез. докл. IX межд. конф. (Волгоград, 9-12 сентября 2002 г.). Волгоград: Перемена, 2002. С. 168–170.

²⁹ Чигрин А.С. Ритуальная символика сил природы, выраженная в камнепочитании // Коломенское: Материалы и исследования. М.: Б.и., 1993. Вып. 4. С. 59–71; Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера: религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск: ПГУ, 1993; Гомбоев Б.Ц. Культурные места Баргузинской долины в контексте этнокультурной истории Байкальского региона: автореф. дис....канд. ист. наук: 07.00.07. М., 2004; Худяев А.С. Сакральная география как система ориентаций в этнокультурном ландшафте ненцев // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2012. № 6. С.129–133.

³⁰ Новик Е.С. Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/index.htm>; Новик

подробный указатель произведений сказочной прозы, в которых фигурирует образ змея³¹. Н.К. Козлова и А.С. Степашина предлагают сюжетный указатель восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе³². Мотивные указатели составлены Н.В. Петровым – к сборникам «Каргополье. Фольклорный путеводитель» и «Знатки, ведуньи и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере»³³. Исследовательница литовского фольклора Б.П. Кербелите основывает свою классификацию сказочной прозы на функциональном значении персонажей³⁴.

В европейской фольклористике составлены следующие указатели сюжетов и мотивов сказочной прозы: международный – Aarne Antti and Thompson Stith³⁵, финской – L. Simonsuuri³⁶, М. Jauhainen³⁷, шведской – В. Klintberg³⁸, норвежской – R.Th. Christiansen³⁹, английской и североамериканской – E.W. E.W. Vaughman⁴⁰, латышской – L. Neuland⁴¹, чешской – D. Klimová-

Е.С. К типологии жанров сказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik10.htm>.

³¹ Козлова Н.К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск: «Изд. дом «Наука», 2006.

³² Козлова Н.К., Степашина А.С. Сюжеты восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova5.htm>.

³³ Петров Н.В. Указатель мотивов к текстам каргопольских легенд и преданий сборнику «Каргополье. Фольклорный путеводитель» (М.: ОГИ, 2009) // «Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». <http://www.ruthenia.ru/folklore/petrov5.pdf>; Петров Н.В. Указатель мотивов к текстам фольклорно-мифологической прозы в сборнике «Знатки, ведуньи и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере». Изд. 2-е. М.: Форум-Неолит, 2015. С.410–468. http://www.ruthenia.ru/folklore/petrov.nikita_ukazatel_kolduny_2015.pdf.

³⁴ Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических и мифологических сказаний и преданий. The Types of Folk Legends. Structural–Semantic Classification of Lithuanian Legends. СПб.: Европейский Дом, 2001.

³⁵ Antti Aarne. The types of the folk-tale. Translated and enlarged by Stith Thompson. – Helsinki, 1928; (AT); Antti Aarne. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jorg Uther. Part 1-3. Helsinki, 2004 (FFC. Vol. CXXXIII. № 284–86); (ATU).

³⁶ Simonsuuri L. Typen-und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. Helsinki, 1961. FFC. № 182.

³⁷ Jauhainen M. The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC. № 182). Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1998. FFC. № 267.

³⁸ Klintberg B. The Types of the Swedish Folk Legend. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia = Academia Scientiarum Fennica, 2010. FFC. № 300.

³⁹ Christiansen R. Th. The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants. Helsinki . 1958. FFC. № 175. (2. utgave: Arno Press. New York, 1977).

⁴⁰ Vaughman E. W. Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America. The Hague: Mouton & Co., 1966; (Indiana University Folklore Series).

⁴¹ Neuland L. Motif-Index of Latvian Folktales and Legends. Helsinki: 1980. FFC. № 229.

Rychnová⁴², нидерландской – J.R.W. Sinninghe⁴³, литовской – Б. Кербелите. и др. Специальная комиссия Sagenkomission при Международном обществе исследователей прозаического фольклора (International Society for Folk-Narrative Research) выработала дескриптивную систему для международного употребления и проверки на национальном материале, которой пользуются и российские фольклористы. Поскольку «сюжет несказочной прозы еще труднее поддается формализации и классификации... еще больше связан с особенностями локальных традиций»⁴⁴, чем сказочная проза, указатели, которые вышли после указателя легенд Anti Aarne and Stith Tompson, свелись к рубрикации по персонажам. Прогресс в этом вопросе намечен в указателе Стива Томпсона⁴⁵, в котором описано большое количество текстов.

Из указателей, составленных на материале фольклора разных народов нашей страны по принципу разделения на темы, сюжеты, мотивы, хочется отметить указатель К.В. Ядановой, которая, в свою очередь, опиралась на опыт Ю.И. Смирнова⁴⁶ и В.Л. Кляуса⁴⁷. Указатель К.В. Ядановой учитывает особенности алтайской несказочной прозы в рамках достаточно узкой темы «Встреча охотника с мифическим существом»; К.В. Яданова выделяет 7 основных тем, которые детализируются по сюжетам⁴⁸.

Составленный нами сюжетно-тематический указатель несказочной прозы осетин о сакральных образах и символах включает следующие темы:

Тема 1. Сакральные образы традиционных верований осетин.

Тема 2. Описание святилища, описание святилищ целого ущелья.

Тема 3. Описание одного святилища + чудесное явление (голос, видение, явление ангелов и покровителя святилища).

Тема 4. Описание праздника-моления, посвященного покровителю святилища и правил поведения в отношении его.

Тема 5. Атрибутика святилища. Жертвенное животное.

Тема 6. Атрибутика святилища. Ритуальные предметы.

⁴² Klimová-Rychnová D. Příprava katalogu českých povestních žánru // Slovenský národopis. 1963. № 2-3. S. 439–484.

⁴³ Sinninghe J.R.W. Katalog der niederländischen Märchen-, Ursprungssagen-, Sagen- und Legendenvarianten. Helsinki, 1943. FFC. № 132.

⁴⁴ Китанина Т.А. Указатели сюжетов и мотивов // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kitanina1.htm>.

⁴⁵ Thompson Stith. Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. Second. ed.: 6 vols. Bloomington. Ind.: Indiana University Press, 1955-1958. https://ia800408.us.archive.org/30/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf.

⁴⁶ Смирнов Ю. И. Восточнославянские баллады и близкие им формы (Опыт указателя сюжетов и версий). М.: Наука, 1988.

⁴⁷ Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М.: Наследие, 1997.

⁴⁸ Яданова К.В. Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: «Встреча охотника с мифическим существом». Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, 2013.

Тема 7. Описание сакральной пищи и пива для праздника-моления (подготовка, процесс приготовления и т.д.).

Тема 8. Объяснение местонахождения святилища, его «специализация».

Тема 9. Наказание за неправильное действие, непочитание по отношению к сакральному покровителю / святилищу.

Тема 10. Гадательные практики, связанные со святилищем.

Тема 11. Запреты, связанные со святилищем.

Тема 12. Излечение от болезней с помощью покровителя святилища, помощь покровителя святилища в других случаях.

Тема 13. Описание святилищ с привязкой к родовому преданию или легенде.

Тема 14. Двоеверие.

Тема 15. Упоминание имен сакральных образов традиционных верований осетин и названий святилищ.

Научная новизна исследования заключается в том, что:

– впервые тексты несказочной прозы осетин рассмотрены в нем в контексте отражения в них мифолого-религиозной системы традиционных верований осетин;

– проведено сопоставление произведений несказочной прозы осетин с произведениями осетинской, русской, таджикской, алтайской, кабардинской, карачаево-балкарской волшебной сказки;

– общие структурные элементы несказочной и сказочной прозы осетин исследованы в этнографическом контексте;

– рассмотрен феномен отражения обряда в повествовании, в устных рассказах об обрядовой жизни осетина с традиционным мировоззрением.

Теоретическая и методологическая основа диссертационного исследования – работы российских и зарубежных фольклористов: В.Ф. Миллера, А.Н. Веселовского, А. Аарне, С. Томпсона, В.И. Абаева, В.М. Гацака, В.И. Ереминой, У.Б. Далгат, А.И. Алиевой, К.В. Чистова, А.Л. Топоркова, Ю.И. Смирнова, В.Л. Кляуса, Н.М. Герасимовой, С.Б. Адоньевой, Э.В. Померанцевой, В.К. Соколовой, Б. Кербелите, Е.Б. Вирсаладзе, В.А. Бахтиной, С.Н. Азбелева, З.М. Салагаевой, Т.А. Гуриева, А.Х. Бязырова, С.З. Габисовой, Т.А. Хамицаевой, Ш.Ф. Джикаева, З.Д. Джапуа, А.М. Гутова, В.И. Бекоева, З.Б. Цаллаговой, Т.М. Хаджиевой, Д.Я. Адлейба, М.Р. Халидовой и многих др. Диссертация выполнена в рамках сравнительно-исторического, историко-типологического, историко-функционального, структурно-семантического методов фольклористики.

Теоретическая и практическая значимость. Полученные в ходе исследования результаты развивают и корректируют существующие в науке положения относительно структуры, семантики, генезиса фольклорной прозы осетин, которая исследуется в сопоставлении с фольклором русского, таджикского народов, а также народов Северного Кавказа. Результаты исследования могут быть использованы в учебном процессе в гуманитарных вузах при подготовке студентов по специальности «фольклористика».

Достоверность полученных результатов обеспечивается значительным объемом исследуемого материала фольклорной прозы осетин, опорой на фундаментальные методы и теоретические принципы исследований отечественной и зарубежной фольклористики, апробацией основных результатов и положений диссертации.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Всесторонний анализ осетинского фольклора, в частности фольклорной прозы, предполагает выделение в структуре его содержания сакральной составляющей, которая, в свою очередь, является отражением мифолого-религиозных представлений традиционных верований осетин. Исторически они оформлены в строгую иерархическую систему, во главе которой функционирует главный сакральный образ Хуыцау.

2. Мифолого-религиозные представления традиционных верований осетин – структурообразующий элемент их фольклорной прозы: легенд, преданий, устных рассказов, волшебных и новеллистических сказок. Выявление закономерностей функционирования сакрального элемента в них возможно прежде всего через анализ фольклорных текстов.

3. Система сакральных персонажей и символов несказочной прозы осетин коррелирует с аналогичной системой осетинской сказки и шире – индоевропейского фольклора и фольклора народов Северного Кавказа. Ее анализ в сопоставлении с аналогичной системой волшебных сказок позволяет выявить древние структуры, лежащие в их основе, и обозначить национальное (и даже индивидуальное) их «прочтение».

4. Большое количество зафиксированных автором диссертации текстов, личные наблюдения над функционированием и реализацией уже известных тем и сюжетов в современных фиксациях осетинского фольклора позволяют говорить об их использовании в традиции с различными параметрами (частотность, развернутость образа и т.д.); увидеть нововведения на уровне сюжета и образа; проследить, как трансформируется семантика образа в новом временном и пространственном контексте.

5. Проведенное исследование фольклорной прозы осетин может составить основу специального курса по теории прозаических жанров в фольклоре осетин, их генетических и типологических связей с фольклором народов индоевропейской группы языков и фольклором народов Кавказа или дополнить уже имеющиеся курсы филологических и этнографических дисциплин на факультетах осетинской и русской филологии.

6. Религиозное переживание Хуыцау и сакральных покровителей, представленное в преданиях, легендах и устных рассказах осетин, только в деталях разнится с коллективным, устоявшимся представлением о мироздании. Активное использование рассказчиками осетинских фольклорных текстов образности мифолого-религиозной системы традиционных верований осетин позволяет осетинской фольклорной традиции находиться в актуальной форме.

7. Знаковые образы традиционного осетинского фольклора непреходящи и активно функционируют в осетинском фольклоре, в частности в сказке и в несказочной прозе. В процессе сопоставления материала, собранного В.Ф.

Миллером, с современными записями произведений с теми же сюжетами и образами, нами было выявлено, что за столетие с лишним изменилось и количество сакральных покровителей различных сторон жизни и трудовых практик и им посвященных мест, и степень их значимости в духовной жизни осетинского народа. Вместе с тем, бесспорно, что до сих пор культуры осетинских сакральных покровителей дифференцированы по времени их почитания, что четко фиксируется в фольклорной прозе осетин.

8. В сказочной прозе осетин, особенно в меморатах, движение повествования обусловлено собственной мотивацией рассказчика в большей мере, чем мотивацией, характерной для осетинской фольклорной традиции в целом. Синхронный срез устного рассказа обнажает рефлексию рассказчика, а актуализация темы продлевает жизнь канонического и сюжета, и мотива.

9. Анализ текстов фольклорной прозы показал локальные особенности иронских и дигорских текстов: различия в сюжетике и семантике сюжетов и образов сказочной прозы.

Апробация работы осуществлялась посредством публикаций ее главных положений в научных журналах; очного и заочного участия на научных форумах международного уровня: 2001 (Владикавказ), 2004 (Москва), 2006 (Пятигорск), 2006 (Сухум), 2006 (Махачкала), 2007 (Владикавказ), 2007 (Одесса), 2009 (Владикавказ), 2009 (Пятигорск), 2009 (Владикавказ), 2010 (Мачерата, Италия), 2011 (Шанхай, Китай), 2013 (Элиста), 2016 (Элиста), 2016 (Грозный), 2016 (Махачкала), 2017 (Элиста), 2017 (Владикавказ), 2018 (Владикавказ); всероссийского уровня: 2001 (Нальчик), 2005 (Санкт-Петербург), 2003 (Махачкала), 2007 (Саранск), 2008 (Владикавказ), 2009 (Оренбург), 2010 (Карачаевск), 2011 (Петрозаводск), 2012 (Владикавказ), 2013 (Владикавказ), 2014 (Владикавказ), 2015 (Владикавказ), 2016 (Владикавказ), 2017 (Владикавказ); 2018 (Тула); регионального уровня: 2001 (Владикавказ), 2006 (Владикавказ), 2006 (Владикавказ), 2007 (Владикавказ), 2008 (Владикавказ), 2009 (Владикавказ), 2017 (Нальчик), а также обсуждения диссертации на заседаниях Отдела фольклора ИМЛИ им. М. Горького РАН и Отдела литературы и фольклора СОИГСИ ВЦ РАН. По результатам исследования на данную тему опубликованы пять монографий, в том числе с приложениями, включающими тексты осетинских преданий и легенд на осетинском языке, впервые введенными в научный оборот, в переводах на русский язык; три сборника текстов осетинских волшебных сказок и сказочной прозы на осетинском языке и в переводах на русский язык с подробными комментариями; шесть выпусков Информационного бюллетеня [ИБОФ 1; ИБОФ 2; ИБОФ 3; ИБОФ 5; ИБОФ 6; ИБОФ 7].

Структура исследования. Диссертация состоит из введения, пяти глав, содержащих по три (первая, вторая, четвертая, пятая), пять (третья) параграфов; заключения и библиографического списка использованной литературы, включающего 371 исследование, статей, рукописных трудов, 52 единицы публикаций фольклорных текстов, 6 единиц рукописных источников из НА СОИГСИ им. В.И. Абаева, 5 единиц фондов НА СОИГСИ, 343 единицы привлеченных для анализа текстов; приложения №1 с сюжетно-тематическим

указателем сказочной прозы осетин о сакральных образах и символах; приложения №2 с 84 текстами сказочной прозы осетин. Общий объем – 558 страниц машинописного текста.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во Введении представлены актуальность диссертационного исследования; объект исследования; предмет исследования; цель работы; материал исследования; степень изученности темы; теоретическая и методологическая основа диссертационного исследования; научная новизна исследования; теоретическая и практическая значимость; достоверность полученных результатов; основные положения, выносимые на защиту; апробация работы; структура исследования.

В ГЛАВЕ 1. «Виды и темы сказочной прозы осетин. Образы Хуыцау, покровителей и сакральной атрибутики в фольклорной прозе осетин» говорится о целесообразности применения определений «предание» и «легенда» к сказочной прозе осетин, перечисляются названия жанров изучаемого раздела фольклора. В этой главе также описывается положение отечественной фольклористики относительно выделения признака жанровой дифференциации фольклорной прозы; приведены типы классификаций, а также представлена собственная классификация сказочной прозы осетин, основанная на признаке наличия/отсутствия в произведении фольклора сакрального элемента. В связи с классифицирующим признаком дается общая характеристика традиционных верований осетин и анализируется функционирование сакральных персонажей в фольклорной прозе осетин.

В параграфе 1.1. «Характеристика жанров легенды и предания в приложении к осетинскому фольклору. Классификация сказочной прозы осетин» рассматривается проблема определения жанров «предания» и «легенды», которая на материале каждого народа до сих пор требует объяснения и разграничения, так как в каждом случае – это новая система жанров, отличная от системы жанров других народов. В осетинском фольклоре слово (универсальный термин), которое определяет и легенду, и предание, и устный рассказ – «таурагъ», о чем писали А.Х. Бязыров⁴⁹, Ш.Ф. Джикаев⁵⁰. Прозаические жанры осетинского фольклора могут также называться «æмбисонд» («рассказ об удивительном событии») и «хабар» («новость»). Часто название рассказа передает информацию, и оно включает предлог «о» («тыххæй»): «О Холере», «О празднике Хор-хор» и т.д. Неразделение «предания» и «легенды» в сказочной прозе осетин обусловлено тем, что в осетинской традиции «мировая религия... не отменила более ранние

⁴⁹ Бязыров А.Х. Исторические и бытовые сказки и предания // Ирон адæмы аргæуттæ / Сост. А. Бязыровым, Сталинир, 1962. Т.3. (Осетинские народные сказки). С.3–11.

⁵⁰ Джикаев Ш.Ф. Предание – рассказанная народом история // Ирон таурагъта (Осетинские предания). Владикавказ: Ир, 2014. С.3–20.

мифологические системы»⁵¹. Тем не менее, фольклорные произведения, которые развивают темы жизни/ смерти, судьбы, пророчества и т.д., мы называем легендами.

Изучению сказочной прозы народов России посвящено ряд исследований⁵². Е.С. Новик и Е.М. Мелетинский под «жанром» понимают информацию о действительности и предлагают ввести для их (жанров) описания различительные признаки, которые, в свою очередь, определяют их типологию. На материале сибирской архаической эпики Е.С. Новик подчеркивает, что оппозиция достоверность/недостоверность требует в каждом конкретном случае уточнения, – что понимается под достоверностью, – и главным критерием считает отношение к тексту информанта⁵³. О.В. Христофорова рассматривает былички и другие жанры сказочной прозы в качестве матриц, которые помогают людям существовать в социальном пространстве⁵⁴. Л.Л. Кушнарера выделяет в качестве признаков «достоверность/нестрогая достоверность» и «фактическое/сакральное»⁵⁵. О.В. Белова исследовала процесс формирования микролокальных сюжетных

⁵¹ Левинтон Г.А. Легенды и мифы // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levinton4.htm>.

⁵² Балдаев С.П. Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ: Бурят. кн. Изд-во, 1970; Сокил В.В. Топонимические легенды и предания украинцев Карпат: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Минск, 1990; Гунгаров В.Ш. Современное бытование бурятских легенд и преданий (по материалам полевых исследований в Бурятии и Монголии в 70-90 гг.): автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Улан-Удэ, 1993.; Никифоров В.М. Якутские народные предания: Художественные особенности и историческое развитие жанра. Новосибирск: ВО «Наука». Сиб. изд. фирма, 1994; Подгорбунских Н.А. Семейные предания крестьян Южного Зауралья (Курганская область): автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. М., 1996; Феоктистова И.К. Русские предания об исчезнувших народах: Система мифологических мотивов: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Омск, 1999; Габуев З.К. Этногенетические предания древних кочевников Евразии: восточные иранцы и прототюрки: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Владикавказ, 2000; Шеваренкова Ю.М. Русская устная народная легенда в ее жанровых разновидностях: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Ижевск, 2002; Ахметшина Г.М. Башкирские исторические предания: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Казань, 2004; Малзурова Л.Ц. Легенды и предания хонгодоров: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Улан-Удэ, 2004; Исхакова Г.М. Типологические и локальные особенности башкирских преданий и легенд: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Казань, 2005; Фазлутдинов И.К. Топонимические предания и легенды татар Башкортостана: исторические основы и идейно-эстетические функции: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Казань, 2005; Грибанова О.Д. Региональное своеобразие зауральских топонимических преданий: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Курган, 2006; Ильина Г.Г. Сказочная проза в системе жанров чувашского фольклора: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Чебоксары, 2006; Лабутина Н.В. Устная сказочная проза русских казаков Забайкалья: конец XX – начало XIX веков: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Улан-Удэ, 2007; Басаев Д.Э. Калмыцкие народные легенды и предания: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Элиста, 2009; Герасимова Л.П. Сказочная проза хоролоров: традиция бытования: автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Якутск, 2010; Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012 и др.

⁵³ Новик Е.С. К типологии жанров сказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik10.htm>.

⁵⁴ Христофорова О.В. Сказочная проза и символическая стратификация социального пространства // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». 2009. № 9. С.142.

⁵⁵ Кушнарера Л.Л. Христианские и мифологические сюжеты в сказочной фольклорной прозе старообрядцев (семейских) Забайкалья (конец XX-начало XXI веков): автореф. дис. ... канд. фил. наук: 10.01.09. Улан-Удэ, 2004. URL: <http://cheloveknauka.com/hristianskiei-mifologicheskie-syuzhety-v-neskazochnoy-folklornoy-proze-starobryadtsev-semeyskih-zabaykalya>.

комплексов на материале сказочной прозы⁵⁶. Ситуативность и речевую обусловленность возникновения текстов сказочной прозы и жанровое разграничение сказочной прозы на основе коммуникативного принципа отмечает И.А. Голованов⁵⁷. Оригинальное определение жанру «предания» как текстам «причинно-следственного типа с мифологической или этической сюжетной связкой, общественным хронотопом, строгой или нестрогой достоверности с возможными функциями» дает И.В. Веселова⁵⁸.

Сложность исследования текстов сказочной прозы, впрочем, как и всех других жанров фольклора, заключается в том, что их возникновение обусловлено не только географическими особенностями той или иной местности, историей народа, но и его ментальностью, либо ментальностью людей, объединенных, например, по религиозному признаку⁵⁹.

В предлагаемой нами сюжетно-тематической классификации разделительным признаком относительно произведения сказочной прозы является наличие сакрального элемента. Таким образом, вся сказочная проза осетин может быть разделена на два больших блока:

1. Произведения сказочной прозы осетин с сакральным элементом:

1. Произведения фольклора, в которых приводится информация о ритуальной жизни осетин, нередко включающие разной степени достоверности следующие мотивы и объекты описания:

а) Хуыцау; б) другие сакральные образы традиционных верований осетин; в) святилище (главное; менее значимое; дерево, в которое ударила молния; роща и т.д.): его происхождение, внешний вид; название; специализация; г) сакральная атрибутика (надочажные цепи, чудесные бусины, чаши и др.); д) оберег; е) образ судьбы, «произносящие судьбу», встреченные благодетели; ж) ангелы (зæдтæ), «двери неба» и другие чудесные явления; з) культовые животные; и) культ умерших родственников; к) люди, отмеченные «верхними» силами: Шанаты Щем и др.; л) святилища, связанные с историческими событиями; м) чудеса, виденные около святилищ; н) о происхождении людей, Вселенной, животных, других существ; и) о происхождении различных объектов.

2. Мифологизированные повествования:

а) героико-мифологические тексты, в которых фигурирует образ святилища, но основное действие текста связано с другой темой: совершения подвига во имя любви («Куцыкты Куцык», «Амзорты Амзор»); б) мифологические тексты, в которых фигурирует образ святилища и его

⁵⁶ Белова О.В. Сказочная проза Велижского района Смоленской области - общее и особенное в локальной традиции // Филологическая регионалистика. 2014. №1 (11). С.7–16.

⁵⁷ Голованов И.А. Проблема жанровой дифференциации сказочной прозы: коммуникативный аспект // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2008. Вып. 36. С.27.

⁵⁸ Веселова И.С. Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: автореф. дис....канд. фил. наук: 10.01.09. М., 2000; URL: www.ruthenia.ru/folklore/disser.htm.

⁵⁹ Матвеев А.К. К интерпретации одной условной топонимической системы // Этимология 1984. М.: Наука, 1986. С. 132–136.

покровителя, но акцент сделан на другой теме, – например, теме супружеской верности («Бурсамдзели»); в) генеалогические предания с сакральным элементом; г) охотничьи предания с сакральным элементом; д) эсхатологические предания о холере и ее уходе; е) о мифологизированных животных: 1) о чудесных конях-помощниках героев легенд и преданий; 2) об особых породах лошадей; 3) о чудесном олене.

3. Тексты сказочной прозы осетин с эпизодическим упоминанием сакральных образов, сакральной атрибутики и т.д.

II. Произведения сказочной прозы осетин без сакрального элемента:

1. Этиологические легенды и предания: а) о происхождении людей, Вселенной, животных, других существ; б) о происхождении различных объектов.

2. Легенды и предания, касающиеся устной истории края: а) топонимические легенды и предания; б) этногенетические предания (о происхождении рода).

3. Эсхатологические легенды и предания: а) о холере; б) о потопе; в) о различных стихийных бедствиях.

4. О реальных людях: а) о знаменитых охотниках, охотничьи предания и легенды; б) об исторических деятелях: царице Тамаре, Ос-Багатаре, Давиде-Сослане и т.д.; в) об абреках;

5. О реальных животных.

В параграфе 1.2. «Общая характеристика традиционных верований осетин» характеризуются осетинские традиционные верования как иерархическая мифолого-религиозная система, во главе сакральных образов которой стоит Хуыцау. Каждый сакральный образ имеет свою сферу влияния: среди них могут быть главные и второстепенные. Осетинские традиционные верования пронизывают все жанры осетинского фольклора – от малых жанров до Нартовского эпоса.

Дается характеристика первого специального исследования акад. В.Ф. Миллера, в котором ученый выделяет два пласта христианства в осетинских традиционных верованиях – византийский и грузинский – и следующие рубрики: 1) Верования в высших духов (святых); 2) Осетинские святыни; 3) Празднества календарные, общественные; 4) Домашние обряды; 5) Предания о небесных светилах. В.Ф. Миллер также предлагает этимологию осетинского сакрального словаря: слов «дзуар», «зæд», «дауæг». Мнение В.Ф. Миллера о значении этих слов разделяют В.И. Абаев и Б.А. Калоев. Святылище в осетинском языке называется словами «кувæндон» (досл.: «место, где произносится молитва») и «дзуар». Словом «дзуар» называется также дух – покровитель святылища.

Определяя представления осетин о сакральной сфере как мифолого-религиозные, мы опирались на исследования философов, религиоведов, мифологов, например, на положения О.М. Фрейденберг, которая считает, что «под культом принято понимать всю систему адорации, но главным образом

обрядовый институт почитания и поклонения...Боги начинают функционировать в качестве объекта – всего, что находится вне человека»⁶⁰.

Описывается обрядовая жизнь осетина, место святилища в ней, схема действий во время праздника-кувда, сакральная атрибутика. Фольклорные тексты о святилищах – неотъемлемая часть рефлексии народа по поводу главного сакрального образа Хуыцау, сакральных образов, ангелов (зæдтæ) в традиционных верованиях осетин. Появление топонимов-святилищ, сопровождаемое возникновением связанных с ними преданий, легенд, устных рассказов, быличек, происходит зачастую и сегодня. Именно тексты с топонимической привязкой – идеальные трансляторы мифолого-исторической информации. Топонимическая карта того или иного народа, преобразование реального пространства в соответствии с его думами, целями и переживаниями, – часть его культурного пространства. По сегодняшний день культы осетинских сакральных образов четко дифференцированы по времени их почитания; разным сакральным образам посвящаются разные жертвенные животные и виды ритуальных пирогов. Фольклорные тексты о святилищах, как правило, повествуют об их возникновении, существовании, об их функции (например, произнесение клятвы около святилищ), об отношении к ним жителей (почитание – непочитание) и т.д.

Кратко характеризуются особенности построек (святилищ) или природных мест почитания – каменные, деревянные, гора, дерево и т.д.

В мировоззренческой системе, отраженной в осетинских фольклорных текстах о святилищах, четко выражены представления о том, что:

–мир святилищ не соприкасается с миром демонологических персонажей, они абсолютно разделены; во Вселенной и человеке происходит борьба «чистых» и «нечистых» сил;

–появление «верхних» сил сопровождается различными атмосферными явлениями: светом, дождем, молнией;

–жертвенные животные определенным образом реагируют на святое место и часто маркируют его;

–«знающие» люди, к которым обращаются за советом, всегда могут определить, какой сакральный покровитель покарал человека/людей, и что в этой связи нужно делать.

«Информация» выстраивается информантом по определенной схеме: 1) сообщение о конкретном святилище; 2) описание его внешнего вида; 3) попытка объяснить его происхождение, название, чудодейственную силу и т.д.

Несмотря на то, что жизнь осетина с традиционной установкой ритуализирована, фольклорные тексты и просто информация о святилищах очень редко раскрывают архетипическую суть обряда. Возможно, эта суть проявляется в других произведениях фольклора, например, в новеллистических сказках о Хуыцау, сакральных покровителях разных сторон жизни и трудовых сфер человека, ангелах (зæдтæ), характеризующих сферу их деятельности, в образности песен и т.д.

⁶⁰ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998. С 148.

По тому, как и кому фольклорный текст передается в устной традиции, каково число знающих его людей, фольклорные тексты с сакральной составляющей можно разделить на тексты, известные небольшому числу людей, тексты индивидуального происхождения, и тексты широко известные. Индивидуальная история может быть со временем «канонизирована»; сакральная информация, касающаяся села или ущелья, должна быть донесена до уважаемых людей и может стать (и часто становилась) причиной всеобщих молений, ритуальных действий, перемещений семьи из одного места проживания в другое и т.д.

В параграфе 1.3. «Сакральные образы традиционных верований осетин в их фольклорной прозе» говорится о включении сакральных образов в разные жанры осетинского фольклора.

В подпараграфе 1.3.1. «Образ Создателя Вселенной Хуыцау в волшебной сказке» рассматриваются принципы функционирования Хуыцау в духовной культуре осетин. Он – единственный абсолютный вершитель и создатель всего на земле и главный адресат молитв в традиционной жизни осетина. В то же время он – персонаж практически всех жанров осетинского фольклора. Хуыцау – стержень всей традиционной жизни осетин, что выражается в отправлении посвященных ему обрядов с практикой вознесения молитвы. Хуыцау в фольклоре – многофункционален; в волшебной сказке он выполняет любые просьбы героев, а в новеллистической сказке подвергает героев испытанию, чтобы выявить, кто какой жизни достоин. Фигура Хуыцау тяготеет к абсолюту, что обозначается фразой из осетинских молитв, обращенных к нему: «Дуне сфæлдисæг, иунаг Хуыцау» / «Создавший Вселенную, единственный Хуыцау», но разделение на «чистые» и «нечистые» силы в мировоззрении осетин не только присутствует, оно является фундаментальным, как явствует из анализа текстов легенд, преданий, устных рассказов и других жанров несказочной прозы и сказки. Образ Хуыцау рассмотрен современными исследователями Ф.М. Таказовым, Т.К. Салбиевым и др.

Рассматривается сказочный текст «Любимая Хуыцау Прекрасная лань» как результат взаимодействия в сознании рассказчика мифолого-религиозных представлений традиционных верований осетин и повествовательной структуры волшебной сказки, сохранившей функцию объяснения устройства мира и являющейся оригинальной разработкой сюжета 313 А, В, С СУС, АТУ, а по своей структуре соответствует второй части сюжета 313 АТУ, СУС «Чудесное бегство». В тексте волшебной сказки Хуыцау играет свою традиционную роль вершителя всего, подчиняя себе мифологическое трехсферное существо – Прекрасную лань; волшебство совершается только по воле Хуыцау и после обращения к нему героини. В русских волшебных сказках волшебство происходит по воле того или иного персонажа без обращения к Богу. Образ Хуыцау соотнобразуется в сюжете с трехсферным образом девушки-лани с крыльями, дочери Донбеттыра, которая является остатком древнего религиозного образа, в частности, коррелирует с сакральным образом,

ведающим сильными ветрами, ураганами – Удахсин (букв. «госпожа, повелительница ветров»; «уад» – ветер, ураган+«ахсин» – госпожа)⁶¹.

В подпараграфе 1.3.2. «Образ покровителя мужчин Уастыджи в несказочной прозе и сказке-анекдоте» характеризуется важнейшая фигура традиционных верований осетин – Уастырджи, покровитель мужчин, путников, которого ряд исследователей осетинской мифологии считают солнечным сакральным образом⁶². Освещаются темы устных рассказов о Уастырджи и святилищах, посвященных ему; говорится о сложности и мифологической неоднозначности образа Уастырджи, который объемлет три сферы по вертикали. Сравняются предания об Уаскерги и Ангеле соляных копий, записанные В.Ф. Миллером и предания, записанные в наше время, в которых фигурирует святилище Морга (Дигорское ущелье Северной Осетии) («Сказание о холере», «Идауаг», «О святилище Идауаг»): в современных записях дигорских преданий о появлении священного леса Морга Уастырджи (диг. Уаскерги) не упоминается.

Анализируются варианты сказки-анекдота с элементами загадки «Сказка о Уастырджи», исполненной 8 ноября 2013 года в районном центре Саракая (Турция) Айханом Бадовым на осетинском языке, об обманном договоре (АТУ 1535, 1539, 1037, 1735, 2400. 1130). В сказках отмеченного типа зависимый персонаж связки «хозяин – работник» («Сказка о Уастырджи», «Бедняк и черт», «В пастухах» (обработка фольклорного варианта К.Л. Хетагурова)) проявляет ум, демонстрирует его с помощью пословиц, поговорок, устойчивых представлений о мире, «трафаретных суждений здравого смысла»⁶³. В рассматриваемой сказке-анекдоте, имеющей вопросно-ответную форму, Уастырджи выступает защитником сирот от уаига (великана). Уастырджи редко встречается в произведениях фольклора, записанных у потомков осетин, переселившихся в Турцию во второй половине XIX века, он заменен мусульманским персонажем Хизиром. Сохранность тех или иных жанров фольклора в репертуаре осетин Турции различна: сказка, заученная с детства от родителей и их родителей, передается информантами в структурно завершенном виде и позволяет нам судить не только о фольклоре осетин Турции, но и о фольклоре Осетии того времени, когда часть осетин ее еще не покинула; несказочная проза более подвижна на уровне образа и сюжета. Сравнительный анализ трех вариантов сказки, в которых ответы варьируются в рамках семантики традиционных образов, свидетельствует о хорошей

⁶¹ Инал Собиев «Боги, святые и святыни Осетии, которые в Осетии чтились и чтутся» // НА СОИГСИ. Д. 67. П.11. Л. 397.

⁶² Калоев Б.А. Осетинская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. Т. 2: К - Я. / Гл. ред. С.А. Токарев. изд. 2-е. М.: Советская энциклопедия, 1992. С. 265–266; Бекоев В.И. Христианизированное божество Уастырджи в образной системе мифологической поэзии осетин // Изв. РГПУ им. А.И. Герцена. 2007. № 9 (47). С. 67; Таказов Ф.М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ РАН и РСО–А, 2014. С.33.

⁶³ Мелетинский Е.М. Сказка-анекдот в системе фольклорных жанров / Е.М. Мелетинский // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». URL:<http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky14.htm>.

сохранности самой вопросно-ответной схемы в сюжете сказки, тогда как начало и конец сказки варьируются.

В подпараграфе 1.3.3. «Образ Уацилла в несказочной прозе» представлен сакральный персонаж мифолого-религиозных представлений осетин Уацилла – Громовержец, повелитель бурь и молний, покровитель земледельческого труда. Ему посвящены святилища: самое известное из них – Тбау-Уацилла, расположенное на горе Тбау в Даргавском ущелье Северной Осетии. В осетинской ритуальной церемонии в честь Уацилла произносится третья молитва после молитв в честь Хуыцау и Уастырджи. С Уацилла связаны легенды о чудовище Артаузе, прикованном им к луне, и чудовище Руймоне, за рождением которого он следит, чтобы последний не навредил людям, живущим на земле. Культ Уацилла до сих пор актуален в Осетии. В жизни традиционного осетина с ним связан культ «удара молнией» (в человека, место, дерево) и обрядовый комплекс, получивший название «Цоппай». В.Ф. Миллер подробно описывает последовательность действий, исполняемых в обряде «Цоппай». Кроме того, В.Ф. Миллер зафиксировал весенний календарный осетинский праздник «Хоры бон», посвященный Уацилла. Практически все описанные В.Ф. Миллером обрядовые действия культового комплекса «Цоппай» и праздник «Хоры бон» сохранились до нашего времени.

Рассказы о святилищах и покровителе Уацилла, также как и рассказы о Хуыцау и других образах сакральных персонажей мифологических и религиозных представлений традиционных верований осетин, посвящены разным темам, но в каждом указывается на местонахождение святилища и на время праздника, который устраивается ежегодно в честь покровителя святилища. В «Рассказе о песне в честь Уацилла» главная тема – исполнение песни, посвященной Уацилла, а в «Сказание об Авсати» фигурирует антропоморфный персонаж, покровитель аграрной сферы деятельности, Уацилла. Большое количество устных рассказов об Уацилла, святилище Гуццевых, ему посвященном, жреческой деятельности фамилии Гуццевых, случаях ударов молнией записано нами и другими исследователями в наше время («О празднике Уацилла», «Сон», «Святилище Гуццевых», «Праздник Тбау–Уацилла», «О Гуццевых»). Эти записи содержат важные данные о посвященных ему святилищах и обрядах, посвященных его культу: устный рассказ «Об Уацилла» повествует о возникновении обрядового праздника Уацилла у осетин, проживающих в Даргавском ущелье. Поводом обозначить это место святым послужил факт спасения мальчика небесными силами. Рассказчик описывает обряд почитания покровителя Уацилла в посвященном ему святилище и в месте, находящемся недалеко от него.

Устные рассказы о Уацилла, праздниках и святилищах, ему посвященных, могут иметь назидательный характер об обязательности правильного выполнения обряда («О празднике Уацилла», «Сон»); описательный характер – о харизматичных служителях святилища – Хазымате и Иласе («О Гуццевых»). Гуццевы – единственная фамилия в Северной Осетии, ответственная за определенное святилище на протяжении долгого времени. Кроме сакрального образа Уацилла, Громовержец осетин, в основном у осетин-дигорцев

называется Елиа, он – популярный персонаж осетинского (дигорского) фольклора, фигурирующий в разных жанрах. В легенде «Сын Елиа» Елиа и Хуари-Уацелиа – функционально различные образы, каждый со своей ролью в повествовании.

В подпараграфе 1.3.4. «Образ Авсати в сказочной прозе и волшебной сказке» характеризуется Авсати – сакральный образ осетинских традиционных верований, который фигурирует в сказочной прозе, волшебной сказке, песнях, молитвах. Охотничья мифология занимает особое место в мифологии любого народа, занимавшегося этим способом добычи пищи и материалов, в том числе в жизни народов Кавказа (у осетин – Авсати, у балкарцев и карачаевцев – Апсати, у сванов – Апсат, у абхазов – Ажвейпшаа). Богатой охотничьей мифологией отличается устное творчество народов Дагестана, многие охотничьи сюжеты и мотивы являются общими для народов Кавказа. Тема охоты реализуется и в осетинских волшебных сказках, в частности в сюжете СУС, АТУ, УОВС *449А, в сказках «Царская собака», «Охотник Хасан», «Охотник Ахмет», «Сказка о старом охотнике и Цопане» и др.

На материале трех текстов (дореволюционной публикации «Авсати (ППКОО⁶⁴)»), устных рассказов, записанных в наше время, «Сон 1», «Сон 2») выясняется, что 1) Авсати имеет возможность открыто общаться со знаменитыми охотниками; 2) Авсати общается с покровительницей лесов Кадис-баратчи (есть современные вариации женского образа охоты); 3) с Авсати связано популярное предание о чудесном олене с деревянным ребром.

В подавляющем большинстве вариантов осетинской волшебной сказки на сюжет *449А СУС, АТУ, УОВС «Царская собака» присутствует мотив чудесного оленя/лани. На материале произведений сказочной прозы и произведений других жанров осетинского фольклора прослеживаются особенности бытования охотничьей мифологии осетин в динамике: в современных записях фольклорных текстов об Авсати преобладает мотив «белого животного Авсати» – чаще всего оленя, которого нельзя убивать. В волшебных сказках, которые рассмотрены с целью выявления инвариантного семантического значения образа в сказочной традиции и его реализации в текстах («Сын бедной женщины Кабул и золоторогий олень», «Сказка Бабила», «Вторая жена»), олень помогает герою добыть чудесную красавицу, способную превращаться в птицу, рыбу и животное. В АТУ, СУС сюжет рассмотренных сказок не значит. В УОВС они помещены под номером АТУ, СУС 554 «Благодарные животные». В волшебной сказке «Алдар и ахсин» налицо трансформация известного мотива девушек-голубок, способных превратиться в лошадей, лебедей и т.д. в эпизоде загадывания загадок герою Морским царем (АТУ, СУС, УОВС 313 А, В, С). Ситуация подневольности героя сакральному персонажу, Авсати, сохранена: герой купает трех коней Авсати в молочном озере. Происходит деритуализация образа Авсати: он лишен связи со строго означенной сферой влияния, определенной ему в традиции, а именно, миром диких зверей, но поскольку его образ сопряжен с ритуальной сферой, то

⁶⁴ Сокр. для: «Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах».

возникает и реализуется в тексте необходимость выполнения героем ритуальных действий.

Покровитель охотников Авсати имеет свою, только для него характерную мифологию, и она может быть реализована в устном рассказе («Авсати»). При включении Авсати в сказочный сюжет происходит перестройка канонического сказочного текста, но он фигурирует в волшебных сказках в рамках более широкого образного диапазона, чем другие сакральные персонажи, вероятно, благодаря характеристике образа в традиции, а именно, точек соприкосновения в рамках мотивов, связанных с животным миром.

В ГЛАВЕ 2. «Особенности сюжетосложения в современных устных рассказах, описаниях обрядов и преданиях осетин. Символика сакральных образов» рассматриваются различные приемы сюжетосложения обозначенных жанров фольклора.

В параграфе 2.1. «Современные представления осетин о сакральных образах их традиционных верований» говорится о внешних характеристиках образов сакральных покровителей в традиционных верованиях осетин в том виде, в которых они представлены в устных рассказах людей, далеких от научной рефлексии и богословия; элементах традиционных верований осетин, отраженных в осетинской фольклорной прозе и зафиксированных в процессе работы фольклорных экспедиций в горных и равнинных районах Северной Осетии-Алании и Турции.

В современных осетинских устных рассказах сакральные покровители разных сторон жизни и трудовых практик могут предстать в объектной и субъектной формах. Субъектная форма, в свою очередь, может быть выражена зооморфно, антропоморфно, информация может быть получена просто в виде слов. «Общение» с сакральным покровителем, по мнению традиционно воспитанного осетина состоялось, если после произнесения просьбы-молитвы возникла обратная связь в виде сна, знака, конкретной помощи, выраженной в виде наказания обидчика. То есть сакральный покровитель в любом случае выполняет просьбу просящего («Алутон», «Уари – наш предок», «Мы молимся покровителю Дзири»). Для рассказчика также важны: 1) принадлежность святилища, посвященного сакральному образу, одной или несколькими фамилиям («У каждой фамилии есть отдельное святилище Уацилла»); 2) атрибутика культа сакрального покровителя и его святилища («Мы молимся покровителю Дзири»).

На примере предания «Святилище Кубус» (святилище Кубус почитают жители села Ахсау Дигорского ущелья и его окрестностей) показано, какими «нитьями» святилище связано с жизнью людей, которые считают себя зависимыми от него.

В параграфе 2.2. «Индивидуальная реализация представлений о покровителях традиционных верований осетин» говорится, что по своей сути каждый вариант известного народу сюжета произведения несказочной прозы с сакральным образом или символом является в какой-то мере индивидуальной реализацией мифолого-религиозных представлений

традиционных верований осетин. Именно систему сакральных образов традиционных верований осетин, как правило, характеризуют наиболее подробно рассказчики, причем нужно разделять рассказчиков и сказителей, исполнителей фольклорных текстов, особо талантливо рассказывающих тексты. Статус сказителя имеет большое значение, так как именно слова такого уважаемого рассказчика наиболее серьезно воспринимаются в осетинской традиции.

В устных рассказах в большей степени, чем в произведениях других жанров фольклора, реализуется личное отношение рассказчика к предмету повествования. Анализ двух устных рассказов и одного предания, рассказанных одним рассказчиком, К. Алдатовым, «Авсати», «Песня о Уацилла», «Сказание об Авсати», показал, что в ситуации, когда в повествовании сакральные персонажи Фалвара, Уацилла и Уастырджи поочередно просят у пастуха около кургана жертвенного барана, предпочтение отдается Уастырджи, наиболее популярному в народе сакральному покровителю; чудесный олень, который помогает сыну Комая освободить дочь Авсати от человеко-зверя, также посвящен Уастырджи, тогда как норма традиции – чудесный (иногда белый) олень, посвященный Авсати.

Индивидуальные вкрапления в «канонические» тексты и тексты, рассказанные информантами по «своей» схеме, несомненно, являются результатом развития фольклора и способом его существования как устной традиции. Определены вариации облика Громовержца Уацилла и покровителя охоты Авсати.

Индивидуальный компонент структурирует текст и имеет, как правило, эмоциональный характер. Замечена тенденция: фольклорные жанры «надстраиваются» над обрядом, а сами, в свою очередь, становятся конденсатом исторической информации. Данное наблюдение относится прежде всего к несказочной прозе, поскольку установка на достоверность соответствует пафосу устной фиксации исторической информации в народной памяти.

Параграф 2.3. «Символика в осетинской несказочной прозе о сакральных образах» посвящен вариантам рефлексии носителей осетинской традиционной культуры, выраженным в фольклорных произведениях по поводу происхождения святилищ, в данном случае – святилища Авзандаг в Куртатинском ущелье Северной Осетии. Тема рассмотрена в синхронном плане на примере трех преданий («Авзандаг – над Кора, это большой камень», «Есть такое предание об Авзандаге», «Авзандаг») в контексте развития метафоры «камень-смерть». В случае описания происхождения святилища Авзандаг использован распространенный в фольклоре народов мира сюжет о превращении человека или предмета в камень, которое произошло по воле человека с помощью Хуыцау.

В легендах, преданиях и устных рассказах осетин встречаются и другие мотивации превращения людей и животных в камень в эпизоде об их спасении от погони. Сюжет превращения в камень акцентирован с точки зрения этики: нельзя злоупотреблять человеческой добротой. Старый сюжет о превращении

человека или предмета в камень получает новое звучание при столкновении с сакральной сферой.

Согласно традиционным представлениям осетин, каждый объект почитания, будь то роща, река, камень и т.д., имеет духа-покровителя, неразрывно связанного с этим местом. Именно ему и возносит молитвы осетин. Такое раздвоение произошло и с Авзандагом: он окаменел, но и превратился в духа-покровителя дороги, у которого и по сей день путники, проезжающие мимо, просят благословения, хорошей дороги, и в этой функции он дублирует Уастырджи.

Вторичная мифологизация – явление, замеченное исследователями; то же, что и вторичное истолкование. Причины в каждом случае могут быть различные. В данном случае причиной появления новой версии преданий, в которых «окаменение святилища» превращается в «окаменение человека», может быть недопонимание бестелесной природы духа-покровителя святилища Авзандаг. Вторичная мифологизация имеет место быть в нашем случае еще и потому, что речь идет об объяснении происхождения сакрального объекта, по сути – топонимического предания. Анализируемое предание связано с мотивом избавления от мучений с помощью превращения в камень после просьбы, обращенной к Хуыцау. Тексты осетинских устных рассказов, легенд и преданий, реализующих мотив окаменения человека или животного по какой-либо причине, образуют большое семантическое поле, что не удивительно в связи с ландшафтом проживания осетин.

Камень может быть связан и с демонологическими силами: камень, в который часто ударяет молния близ с. Заманкул Северной Осетии, называется «Камнем чертей».

Современные записи топонимического предания о святилище Авзандаг в Куртатинском ущелье мотивированы установками этического плана в рамках традиционных верований осетин. Мотив окаменения не просто на века прикреплен к конкретному локусу, он порождает новый вектор творчества рассказчиков. Просто данность, выраженная как камень/камни – груда камней от разрушившегося святилища и т.д. – может в настоящем и будущем породить новые сюжеты в связи с происходящими вокруг них событиями. Сказанное касается текстов устных рассказов о различных видениях, атмосферных явлениях и т.д., связанных в том или ином устном рассказе с камнем/ камнями/ каменной постройкой («Куртатинские святилища»).

В ГЛАВЕ 3. «Образ Хуыцау и сакральных сил в фольклорной прозе осетин» говорится о функционировании Хуыцау и подчиненных ему сакральных сил и их помощи человеку/народу в трудных жизненных ситуациях в фольклорной прозе осетин; сакральные силы по представлению осетина с традиционным мировосприятием выполняют «оказиональные» функции, отличные от «постоянных» функций сакральных образов. Хуыцау и сакральные силы участвуют в повествованиях фольклорной прозы осетин для объяснения «конфликтных» ситуаций, связанных: с понятием («судьба»); с состояниями («болезнь/эпидемия», «зооморфный облик»); с неразрешимыми загадками

бытия; с благополучием/неблагополучием отдельной семьи, хранящей сакральный атрибут (чудесную бусину).

В параграфе 3.1. «Несказочная проза осетин о «произносящих судьбу», о судьбе, о встреченных благодетелях» показано, что персонификация судьбы в осетинском фольклоре существует наряду с понятиями «адзал» и «хъысмæт», обозначающими неотвратимый рок, не выраженный в образах. В несказочной прозе осетин мифологему судьбы («амонд»), судьбы, которую можно изменить, отражают и развивают образы «амондгæнджытæ» («произносящие судьбу»); ангела смерти в виде волка – «удхæссæг» («уносите́ль души»); информация в виде безличных слов. В сказочной прозе – образы прядущей старухи; клыкастой старухи; колдуньи (къулбадаг ус); пророков-птиц, сидящих на дереве, советам которых нельзя не последовать. Мотив пророчества является одним из структурообразующих в разных жанрах осетинской несказочной прозы: легенд, преданий, устных рассказов, мифологических рассказов, описаний обрядов, сновидений. Тексты несказочной прозы о судьбе в осетинском фольклоре разделяются на легенды-притчи («О судьбе», «Хуыцау и бедняк») и спонтанные тексты, устные рассказы.

Очевидна связь понятия «судьбы» с двумя вариантами развития событий: счастливым и несчастливым, поэтому понятие «судьба» в осетинском фольклоре очень тесно соотносится с понятием «счастье», чтобы актуализировать позитив. «Несчастливый» по-осетински – «æнамонд». В проанализированных текстах понятие «судьбы» для женщины неразрывно связано с замужеством («Любовь матери»).

Осетинские устные рассказы могут быть продолжением уже известных легенд и преданий, а могут развивать совершенно новые темы. С помощью фиксации и исследования устных рассказов выяснены новые смыслы уже известных нам образов («Судьба», «Ангелы»). В устном рассказе «Судьба» рассказывается о судьбе человека, тогда как устный рассказ «Ангелы» развивает тему «коррекции» судьбы с помощью просьб, которые, должны быть произнесены в определенное время, а именно на рассвете, и тогда они исполнятся. Герою осетинской волшебной сказки также на рассвете слышится голос о том, что нужно отомстить за отца (цикл «Об одиноком»).

Рассмотрены персонифицированные образы судьбы. Помимо ангелов (зæдтæ), сверхъестественных персонажей «амондгæнджытæ» («произносящих судьбу») и людей со сверхъестественными способностями, в осетинской мифологической сказке или в притче фигурирует персонаж, распоряжающийся судьбой человека, являющийся в момент смерти и имеющий зооморфный образ волка («удхæссæг»). Он встречается и в устных рассказах как реализация народных представлений о том, что судьбу определяет так называемый «ангел смерти» («уносите́ль души») («О судьбе»). В несказочной прозе осетин (легенда, предание, устный рассказ) ангелы (зæдтæ) и персонажи, произносящие судьбу, наделяются функцией произнесения слов о судьбе человека или животного («Старая дева»).

В параграфе 3.2. «Эсхатологические легенды осетин о холере и ее уходе» представлено решение некоторых теоретических проблем, касающихся несказочной прозы осетин. Отнесение легенд, преданий, устных рассказов о холере к эсхатологическим отвечает всем требованиям современных классификаций подобного рода текстов. И.А. Бессонов считает, что «эсхатологическая легенда является не разновидностью жанра легенды, а определенной тематической группой в рамках несказочной прозы в целом»⁶⁵.

Освобождение от болезней самого различного происхождения, а также эпидемий не мыслится традиционным осетином без помощи Хуыцау, сакральных покровителей разных сторон жизни и трудовых практик, обрядовых действий, которые человек должен произвести, чтобы нейтрализовать создавшуюся опасную ситуацию. Поэтому повествования о болезнях, смерти, эпидемии включают сакральный элемент («Идауаг», «Сказание о чуме/ холере»). Болезнь персонифицируется (мужчина, черная кошка, собака) на базе положительного образа традиции (существо у воды). Для устранения болезни, смерти, эпидемии персонажи совершают обрядовые действия, повторяющие по своей структуре сюжет заговора и эпизода русских волшебных сказок на сюжет АТУ, СУС 545В* – стреляют в дерево.

Знаковые образы с разным семантическим наполнением могут функционировать в разных жанрах фольклора, не меняя своей внешней формы, приобретать новые смыслы, а старые терять, и тогда эти разные смыслы существуют параллельно и в традиционной архаичной, и более поздней форме в современных произведениях фольклора: знаковый персонаж «существо у воды» меняется из абсолютно позитивного на абсолютно негативный: молочное озеро → родник для омовения покойников; девушка-птица → холера/чума в облике мужчины.

Этнографическим комментарием к эсхатологической легенде «Идауаг» может служить свидетельство, что у осетин есть много святых мест, связанных с деревом, рощей, небольшим лесом, например, роща Хетага. Кроме того, легенды являются способом объяснения появления святилища Идауаг в Дигорском ущелье.

Сравнивается мотив «стрельбы в цель» с подобным мотивом русской волшебной сказки на сюжет АТУ, СУС 545В* и сходство структурных единиц объясняется общей для осетинского и русского фольклора индоевропейской основой: маркером центра сакрального пространства индоевропейца является мировое древо, дуб или другое большое дерево. Стрела фигурирует и в других сюжетах осетинской волшебной сказки («Сыновья царя», «Стрела справедливости», «Морской уаиг (великан) и семеро братьев», «Победитель кафкундара (дракона) и залиаг змея (огненного змея)» и др.).

В параграфе 3.3. «Фольклорная проза осетин о святилище Бурсамдзели» анализируются легенды, предания, устные рассказы, мифологические рассказы о святилище Бурсамдзели (Южная Осетия) (так же называется и гора, на которой оно находится). Несказочная проза осетин, в

⁶⁵ Бессонов И.А. Эсхатологическая легенда: к определению жанра // Изв. РГПУ им. А.И. Герцена. 2009. №119. С.209.

которой сочетаются квазиисторический сюжет с реальным историческим лицом – царицей Тамарой, история появления покровителя святилища Бурсамдзеги представлена мифологическими сказками («низкий герой», мотив снятия проклятия слезой). Образ лягушки, рассмотренный на материале осетинских заговоров, осетинской и русской волшебной сказки и изображения лягушки на кобанском топоре (археологический материал) имеет сквозной характер⁶⁶.

Рассматривается смысловое движение от мотива снятия проклятия к мотиву превращения лягушонка в человека, а человека в ангела (зæд): вектор развития сюжета – снятие проклятия с «низкого» героя. Мифологическая линия сюжета в некоторых текстах дополнена исторической, лягушонок – внебрачный сын царицы Тамары, но данная связь выстраивается косвенно: Бурсамдзеги – сын какой-то женщины («Сказка о Бурсамдзеги»); Бурсамдзеги – муж царицы Тамары («Бурсамдзеги»), сын царицы Тамары – лягушонок («Хетаг и его слуга»). Связь образа Тамары с атмосферными явлениями (утренняя звезда Бонварнон, снегопад) подтверждает ее высокий социальный статус, который в несказочной прозе объясняется тем, что она – жена Бурсамдзеги. Она сама «низвергает» своего ребенка, приказывая слугам убить его. Соответствие этому низвергнутому состоянию – вид лягушонка.

Сравниваются структуры осетинских и русских волшебных сказок сюжетных типов АТУ, СУС, УОВС 552 А «Чудесные зятя» и АТУ, СУС, УОВС 402 «Царевна лягушка» в свете теории об Основном индоевропейском мифе: героиня «низвергается», но находится в другой части нижнего мифологического пространства (в русской сказке – в царстве смерти, в осетинской – в царстве демонологических персонажей). В русской сказке сюжетного типа АТУ, СУС 552 А «Чудесные зятя», исчезнувшая героиня, которую герой находит с помощью Бабы-Яги – Марья Моревна («Марья Моревна»). Морена/смерть – популярный персонаж обрядовой жизни западнославянских народов⁶⁷.

Устные рассказы и мифологические сказки о святилищах Южной Осетии отличаются по образности от произведений такого рода, зафиксированных в Северной Осетии. Корпус мифологических сказок и устных рассказов цикла о Бурсамдзеги представляет собой отражение переплетения топонимического, метеорологического и терриоморфного мифов.

В параграфе 3.4. «Новеллистическая сказка об Александре Македонском в осетинском фольклоре» рассматривается реализация сюжетов об историческом персонаже в осетинском фольклоре. Александр Македонский – герой новеллистической сказки и исторического предания разных народов мира. В осетинском фольклоре Александр Македонский вместе

⁶⁶ Керцева Г.В. (Вольная Г.В.), Сокаева Д.В. К этнокультурной интерпретации образа лягушки/черепахи в зооморфном искусстве поздней бронзы раннего железного века Кавказа // Мат-лы XV межд. науч. семинара «Интеграция археологических и этнографических исследований». Омск: Изд-во ОмГУ; Одесса, 2007. С. 238–242.

⁶⁷ Агапкина Т.А. Мифологические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. С.599.

со своим говорящим конем нередко фигурирует в сказках притчевого характера с чертами исторического предания.

Выявлено в осетинском фольклоре и отражено в УОВС четыре сказки, которые развивают темы мудрого царя и поиска смысла человеческой жизни («Македон Александр», «Мачидон Алексан», «Мачидон Алыксан», «Македон Алексан»).

Сказка «Мачидон Алексан» развивает три смысловые линии: укрощение чудесного коня; долгие и замысловатые переговоры и поединок с арабским царем; поиски смысла человеческой жизни. Поскольку притча о человеческой глазнице включает текст и по смыслу вытекает из двух предыдущих эпизодов из славной жизни Мачидона Алексана, то главной темой всего текста можно считать тему поиска смысла человеческой жизни.

Персонаж сказок и преданий многих народов, в том числе народов Кавказа, Александр Македонский в рассмотренных сказках выступает в контексте реалий жизни осетин. Отец юноши, провожая сына на войну, на которую позвал Мачидон Алексан, посвящает его покровителю очага и надочажной цепи Сафа традиционных верований осетин. В сказке «Македон Алексан» опыт посещения рая остается в народе в виде знания этиологического свойства: «Ныне в Дигории говорят, что будто бы в раю с живой душой полтора человека есть». На примере рассмотренных фольклорных текстов видно, что конь является чудесным помощником Алексана, хотя эта черта скорее характерна для классической волшебной сказки.

В параграфе 3.5. «Чудесная бусина в обрядах и фольклоре осетин» говорится об отражении актуального на данный момент культа в фольклорной прозе осетин. У осетин до сих пор существует культ «бусины» («фæрдыг», «цыкурайы фæрдыг» – бусина исполнения желаний) – гаранта благополучия дома. Этот культ реализуется в календарном обряде, осуществляемом в начале года, и заключается в следующей обрядовой практике: 1) в доме выделяется место, где хранится короб с бусиной/бусинами; 2) их нельзя тревожить; 3) раз в год им посвящается ритуальное действие с тремя пирогами, молитвой, омовением их в молоке; 4) по состоянию бусины/бусин определяется степень благополучия семьи, ее настоящее и будущее.

Чудесная бусина оживляет героиню преданий, легенд (фабулаты) и героико-мифологических песен на сюжет «Красавица Згида»; в устных рассказах (меморатах) по ней гадают; она фигурирует в описаниях обрядов. Исследованы дополнительные смыслы, появляющиеся при фольклорном проживании образа бусины: значение «свет».

Чудесная бусина, фигурирующая в обряде и фольклоре осетин, в волшебной сказке сохраняет свой «сакральный» статус, за исключением начального эпизода с огнем, где она приобретает новый смысл «обманного огня». Героиня сказки на сюжет АТУ, СУС, УОВС 313Н*=АА*313I получает от дочерей Солнца бусину, которая «сверкает, как огонь». Введенная в заблуждение дочерьми Солнца героиня дает погаснуть огню домашнего очага.

Предания, устные рассказы, героико-мифологические песни о Красавице Згида – альтернативный «горный» вариант «равнинных» текстов о Мзорты

Мзоре и Куцыкты Куцыке. В этих текстах герой совершает не ратный, а трудовой подвиг – быстрее и лучше всех косит траву, причем на этот момент он уже является мужем Згидской красавицы. Первый этап борьбы за чудесную бусину происходит между мужем Красавицы Згида и змеей: он отнимает ее у змеи. Второй этап борьбы (косвенной) происходит между жителями местности, на которую упала бусина, когда ее потеряли счастливые молодожены, и шахом (царем), который прослышал о чудесных свойствах бусины. Мифолого-религиозный смысл культовой чудесной бусины перенесен в фольклорный текст, где она приобретает черты живого существа, и сама распоряжается своей «судьбой»: дается в руки не каждому человеку, не каждой семье, и добыть ее, как чудесный объект волшебной сказки, нельзя.

В ГЛАВЕ 4. «Трансформация мифологических образов» анализируются представления о проявлении негативных сил («ус-бирæгъ» – «женщина-волчица») и их нейтрализации в мифологических рассказах осетин; показаны трансформационные возможности мифологического образа, объемлющего три сферы пространства по вертикали (образ-медиатор) в сказочной и несказочной прозе осетин; рассматриваются современные интерпретации древней «картины мира» в устных рассказах осетин.

В параграфе 4.1. «Образ женщины-волчицы (ус-бирæгъ) в осетинской несказочной прозе в сопоставлении с русским фольклором» анализируется мифологический рассказ о женщине-волчице в сопоставлении с осетинской и русской волшебной сказкой. В осетинском фольклоре этому образу посвящены небольшие по объему рассказы о реальных женщинах, популярные до сих пор; следовательно, сохранена вера в них. Как правило, о женщинах-волчицах охотно рассказывают после их смерти, но никогда при жизни. Обычно считали, чтобы обернуться волчицей, такая женщина бежит к мельнице, проходит по желобу и спрыгивает с него уже волчицей. В таком виде она бежит к скотине и пускает ей кровь, но никогда не съедает ее. Затем она снова проходит по желобу и оборачивается женщиной. Далее повествование развивается по двум типам. Первый – это мифологические рассказы о женщине-волчице, у которой мужчина похищает одежду. Далее женщина-волчица просит у него прощения, просит вернуть одежду и не рассказывать односельчанам об увиденном; мужчина выполняет ее просьбу (иногда за выкуп), но не всегда сдерживает обещание сохранить тайну.

Второй тип мифологического рассказа повествует о женщине-волчице, которую односельчанин застаёт за превращением и ударяет каким-нибудь предметом; на следующее утро какая-нибудь женщина в селе оказывается с меткой от удара; сельчане делают вывод, что она и есть женщина-волчица. Во всех текстах подобного типа слушателю дается понять, что такая встреча может произойти и дается инструкция по поведению. Крадут у героини ее одежды и в других сюжетах фольклора индоевропейских народов и народов Кавказа. Герой похищает одежду у девушки-птицы, когда она со своими подругами/сестрами прилетает на озеро купаться. Далее события развиваются по сюжету «свадьба» (АТУ, СУС, УОВС 313А, В, С).

Женщину-волчицу метят ударом каким-нибудь предметом не только в сказке, но и в осетинском нартовском эпосе (сказание «Яблоко Нартов») («Дерево нартов», «Происхождение нартов», «Уархаг (из фамилии) Ахсартагата и его потомки», «Хсарт и Хсартаг» и др.). Героиня – невеста-голубка из воды, Дзерасса из царства Донбеттыров, ворует яблоко нартов, ее ранит мужчина – сын «волка» (Уархага), состоится свадьба. Первый тип мифологических рассказов о женщине-волчице соответствует эпизоду с похищением одежды в индоевропейской волшебной сказке, второй – структурно соответствует по принципу «зеркала» сюжету нартовского эпоса. В случае с голубкой происходит творение трех сфер космоса с ее помощью, так как она (небо + вода) включает в космические события представителя земли (и подземного мира), а в мифологическом тексте женщина-волчица (земля + вода), обладая способностью превращаться в волчицу, пытается произвести ритуальные действия, но в подземном мире.

Выясняется характер мужского персонажа, ранящего женщину. Сделан вывод, что ее не уничтожают, а «метят», желая предотвратить ее смерть: то есть, ударяя, защищают. Рассмотрены образы сакральных персонажей традиционных осетинских представлений, отголоском которых может быть мужчина, который «метит» женщину-волчицу: Тутыр, покровитель, близкий к славянскому Велесу, Курдалагон (в Нартовском эпосе осетин голубка, крадущая яблоко нартов, тоже получает метку от «сына волка»).

Рассмотренный нами материал проясняет семантику образа женщины-волчицы осетинской несказочной прозы и героинь сюжетных типов АТУ, СУС, УОВС АТУ, СУС, УОВС 707 «Царь Салтан» и 510А «Золушка» осетинской, русской, карачаево-балкарской волшебной сказки через образ волка, эпизод примерки обуви и образ мельницы как места творения нового порядка.

В параграфе 4.2. «Медиатор в осетинском фольклоре (образ девушки-птицы в сказочной и несказочной прозе)» представлена попытка определить фигуры самых функциональных медиаторов осетинского фольклора, охватывающих три сферы по вертикали: Сэнмурва, Уастырджи и девушки-птицы. Девушка-птица, по нашему предположению, является фольклорным продолжением скифской богини Апи, основной характеристикой которой являлась «трехсферность». Несказочная проза осетин изобилует разнообразными формами привлечения «птичьего» образного начала, из которых рассмотрены образы с пророческими функциями. В славянском языческом пантеоне Сэнмурв фигурирует как божество иранского происхождения наряду с Хорсом.

В осетинской волшебной сказке нами выявлено, по меньшей мере, три разновидности девушки-птицы/ девушек-птиц: у молочного озера; в башне; облетающие небо трижды в день. В сюжете АТУ, СУС, УОВС 313 А, В, С осетинской волшебной сказки искомый персонаж (по терминологии В.Я. Проппа) лишь в одном варианте имеет отношение к птичьей природе. Другие его варианты: единственная сестра семи великанов («Сын собаки»); одна из трех девушек-голубок из озера, прилетавших к колодцу с медом бездетного

алдара (феодала) («Златокудрая девушка и златокудрый юноша или бездетный алдар»); одна из семи дочерей черта («Мышь и птица»); одна из двенадцати дочерей колдуна («Колдун»); одна из дочерей ниймон-калм (разновидность змея) («Крым-Саухал и его сын»); алдарова дочка («Муж и его жена»); девушка необыкновенной красоты: одна щека ее блестела как солнце, другая – как луна («Младший брат и волк») и т.д. Интересующий нас сюжет имеет международное распространение и подробно описан в АТУ: «313. Девушка помогает герою бежать (Девушка участвует в спасении героя)». В сюжете, условно названном нами «девушки-птицы башни», не имеющем полных соответствий в обозначенных сказочных указателях, почти всегда фигурируют девушки-птицы в качестве либо искомого персонажа, либо волшебного помощника.

Данный образ, безусловно, древний, мифологический, встречающийся в нартовском эпосе осетин, нашедший параллели в славянской мифологии, участвует в формировании многих жанров осетинского фольклора; он раскрывает понятие «сакральность» во всех его вариациях и фигурирует в несказочной прозе и героико-мифологических песнях осетин с героиней Красавицей Джулата.

В параграфе 4.3. «Обозначение сакрального центра в осетинском обряде и фольклоре: нартовский эпос, несказочная проза, новеллистическая сказка» решается проблема «сакрального центра» и «сакральной границы» художественного текста в сравнении с обрядовым текстом, в котором также существуют центр и границы; рассмотрены различные жанровые воплощения центра художественного пространства осетинского фольклора; в качестве примера проанализирована структура древнего осетинского обряда «Цоппай», проводившегося по поводу удара молнии, и в котором сакральный центр изначально обозначен силами природы. Рассмотрены два уровня действий – природный и обрядовый и третий – уровень рефлексии в несказочной прозе (в устном рассказе).

Центр сакрального пространства художественного текста устного рассказа о проведении окказионального обряда «Цоппай» и обряда по поводу первого весеннего грома обозначаются «железом». Речь идет о мифологизации повседневности, при которой рассказчики нередко соотносят обыденные вещи с мифологической картиной мира, с Хуыцау, с сакральными покровителями и т.д. Центр пространства текстов осетинского фольклора на материале разных жанров: предания, нартовского сказания, новеллистической сказки, описания обряда имеет в каждом случае различную семантическую нагрузку. В предании «Ахсак-Тимур» с помощью описания пространства и мифологизации образа достигается эффект масштабности личности так же, как при соотнесении с земной осью Уаскерги. При рассмотрении эпизодов, демонстрирующих организацию пространства в конкретных текстах фольклора, яснее виден межжанровый уровень, и уже можно сделать выводы о мировоззренческих представлениях осетинского народа, выраженных в фольклоре, как об этнопсихологических константах за последние сто лет.

Выясняется, что в случае с несказочной прозой прослеживается следующий механизм развития семантики мифологических элементов: первичная мифологизация всего, что окружает человека (миф как способность и инструмент постижения мира) → вторичная мифологизация реального пространства, когда одни объекты мифологизированы, а другие нет. Третий этап: отражение в текстах несказочной прозы вторичной мифологизации, как правило, с современными мотивировками.

В ГЛАВЕ 5. «Кроссжанровые мотивы осетинского фольклора: предание, легенда, устный рассказ, героико-мифологическая песня, сказка, новеллистическая сказка, нартовский эпос» рассмотрены: мотив угона табуна в фольклорной прозе и нартовском эпосе осетин; герой сказки сюжетного типа АТУ, СУС, УОВС 545В* «Кот в сапогах» в контексте индоевропейской мифологической традиции; мотив «Завоевания трех земель» в осетинской и русской волшебной сказке (сюжетные типы АТУ, СУС УОВС 530; 530 А; 552).

В параграфе 5.1. «Мотив угона табуна в фольклорной прозе и нартовском эпосе осетин» говорится о том, что мотив угона скота считается важным маркером при исследовании индоевропейского мифологического и фольклорного материала.

В подпараграфе 5.1.1. «Сюжет «Омер и Мерима. Поцелуй возлюбленной» СУС, УОВС –365 С* в осетинских легендах, преданиях, героико-мифологических песнях, волшебной сказке» сравниваются и анализируются 14 вариантов текстов осетинских преданий, легенд и героико-мифологических песен, объединенных образом героя Мзорты Мзора⁶⁸.

Социальные мотивы в осетинской несказочной прозе, в циклах легенд, преданий, устных рассказов и героико-мифологических песен о героях – Мзорты Мзоре, Куцыкты Куцыке, Хатаг Бараге и героинях – Красавице Джулата, Красавице Салхая, Красавице Балсуя – интегрированы в древнюю мифолого-религиозную схему принесения в жертву Солнцу лошадей. Исторический материал, а именно сочинения Страбона свидетельствуют, что такой ритуал был в обиходе у массагетов. Способ этнической характеристики представляет собой манифестацию посредством описания и названия действий и деталей этнографического и этнического свойства национальной принадлежности героя: таким образом создается образ идеального осетина, который побеждает в состязаниях по стрельбе; перебивает всех оленей; разбирается в оружии; является на смотр женихов на одном из двух коней отца

⁶⁸ «Сын Санакаевых маленький Морз Макуста», «Госпожа Джулата которая, госпожа Джулата», «Татартуп», «Героическое сказание (кадæг) о Мзоре Мзорты», «Амзоров Амзор (героико-мифологическая песня)», «Красавица Джулата Азаухан и маленький Амзор Амзоров», «Сидящая в Джулате красавица Азаухан и Амзоров маленький Амзор», «Амзоров Куцык»; «Амзоров маленький Амзор»; «Сказание об Амзорове Амзоре»; «Героическая песня о нартовской Азаухан»; «Песня об Амзорове маленьком Амзоре и красавице Азаухан, сидящей в Джулате»; «Героическая песня о том, как кабардинские князья ехали на совет и как Амзоров маленький Амзор украл себе жену»; «Друг Хуыцау сын Георгия и красавица Джулата».

из медного сундука, который открывается, если с ним заговорить на хатиагском (тайном) языке; мстит за обиду.

Солнце как сакральный персонаж, подвиг героя, который именно к рассвету должен пригнать табун лошадей во имя возлюбленной по ее же указанию, характер героини – все это роднит данную жанровую совокупность с мифом и волшебной сказкой. Осетинская разработка сюжета СУС, УОВС – 365С* «Поцелуй возлюбленной. Омер и Мерима» в сравнении с русской осложняется мотивом угона табуна.

Собственно генеалогические темы относительно статуса определенных фамилий и родов осетинского и других соседних народов также устойчиво реализуются в данных повествованиях и песнях. Ритуал принесения в жертву коней Солнцу соотнесен с осетинским обрядом «Бæхфæлдисæн» («Посвящение коня умершему»): возможно, обрядовые действия связаны с дневным ходом Солнца, и обряд «Бæхфæлдисæн» посвящен заходящему Солнцу, а ритуал, отраженный в рассматриваемых преданиях и героико-мифологических песнях, посвящен восходящему Солнцу.

Герой обозначен как избранный. Функция «посла» главного героя – наладить/определить отношения с миром Донбеттыра, покровителя морской стихии мифолого-религиозных представлений осетин. Персонаж Хæтæг Барæг («Странствующий Всадник») – определяет другой тип поведения – совершения подвигов ради получения материальных благ, а не как выполнение задачи жениха, заданной Красавицей башни. В некоторых текстах его образ облагораживается и доводится до образа «идеального воина». В результате изучения характеристик главного героя повествования возникла необходимость определения степени историчности этого образа. Безусловно, в разное время на протяжении всего времени существования этого ритуала, а затем существования его фольклорных отзвуков, либо параллельного существования разных форм мифологемы, герой был разный. До нас дошли, очевидно, самые поздние фольклорные тексты. В традиционных обществах фольклорные схемы, имеющие глубинную структуру, восходящую к обряду и магии, играют роль шаблонов для восприятия действительности.

Героиня сюжета, которая в анализируемых текстах получает топонимическую привязку – Татартуп, Джулат (древний и средневековый город, находившийся на месте современного селения Эльхотово Северной Осетии), река Терек – коррелирует с известным в осетинском и русском фольклоре образом девушки-птицы, объемлющим три сферы, и называется по-разному. Роли героя и героини равнозначны и сбалансированы.

К рассмотренным циклам тяготеют сюжеты «Красавица Салхая» и «Красавица Балсуя». В преданиях «Красавица Салхая», «Хатаг-Бараг (Из нартских сказаний)» Красавица Салхая готова выйти замуж, но ставит условия, основным из которых является угон соответственно табун Каскумыков и табуна Донбеттыров.

Проанализировано 9 текстов о герое преданий и героических песен осетин о Куцыкты Куцыке⁶⁹. Эти тексты можно сравнивать с преданиями и героико-мифологическими песнями об Амзорове Амзоре: в обоих циклах рассказывается об угоне табуна лошадей, но Амзоров Амзор, как правило, угоняет чудесных лошадей, авсургов, а Куцыкты Куцык проявляет лишь храбрость и мужество, и его подвиг не осложнен мифологическими смыслами.

Куцык мыслится в традиции как выдающийся человек вообще, т.е. структура его подвига размыта. Лишь в одном тексте предания он выполняет брачную задачу красавицы Джулата, и «балладная» концовка текстов о Куцыке такая же, как и в текстах о Мзорты Мзоре. Предполагаем, что тексты несказочной прозы осетин о Куцыке и героические песни о нем более позднего происхождения, чем аналогичные фольклорные тексты о Мзорты Мзоре. Учтены, но подробно не рассмотрены предания и песни, которые можно обобщить под названием «Плач Госама».

В подпараграфе 5.1.2. «Жанровые интерпретации мотива чудесного коня: устный рассказ о происхождении шавлоховской породы лошадей и сюжет о безымянном сыне Урызмаге в осетинском нартовском эпосе» приводится и анализируется историческая и реалистическая трактовка происхождения знаменитой на Северном Кавказе шавлоховской породы лошадей на материале записанного нами устного рассказа «О происхождении шавлоховской породы лошадей»⁷⁰. Рассказчик слышал предание на эту тему от двух людей, а также провел собственное исследование их исторической основы, то есть данный текст является устным рассказом, передающим информацию о том, что мифологическая конструкция об угоне чудесных лошадей существовала в кабардинском фольклоре, и героем ее реализации является осетин, кобанский/кабанский князь. Приведенный устный рассказ о чудесном коне – историзированная версия появления чудесных коней из моря благодаря совершению подвига героем. Появление шавлоховской породы лошадей объясняется тем, что сильный конь переплыл Керченский пролив, то есть его физическими характеристиками. И появление шавлоховской породы происходит не непосредственно от этого сильного коня, а от жеребенка кобылы с Крыма, обладающей также особенными характеристиками. Жеребенка, в свою очередь, скрестили с арабской лошастью и вывели шавлоховскую породу. В этой версии мифологический элемент почти полностью исключен, кроме загадочного появления жеребца из моря, спаривания с кобылой в полночь и отдельных штрихов в описании облика кобылы. За «появлением из моря» коня в данном историческом предании последовали действия, которые стали причиной появления новой породы лошадей, и этот факт органично включен в известную схему совершения подвига кобанским/кабанским князем.

⁶⁹ «Песня о сидящей в Джулате красавице Азаухан», «Куцык», «Песня о Куцыке», «Крым-Саухалов Куцык», «Песня о Куцыке», «Куцык», «Куцык», «Песня о сыне Кодзасова Кодбая Куцуке», «Куцук».

⁷⁰ Исп. И. Абазэ в октябре 2012 в г. Анкара (Большую часть своей жизни Ибрагим Абазэ жил в Турции; последние годы живет в г. Нальчике, на своей исторической родине, тур. яз., зап. Сокаева Д.В., Чочиев Г.В. // Архив автора; Сокаева Д.В., Чочиев Г.В. Кабардинское предание о «кабанском князе» и происхождении шавлоховской породы лошадей // Изв. СОИГСИ. 2013. №10 (49). С.102–107.

Заказчиком подвига является не Красавица, а кабардинский пши (князь) Татлостан Джлахстан.

В нартовском эпосе совершить угон скота старейшине нартов, Урызмагу, помогает его безымянный сын, появляющийся в мире людей на определенное время из загробного мира. Но добывает их Урызмаг не в рамках брачной задачи, а для совершения поминок в честь умершего сына. Вариантов нартовского сюжета «Сказания о том, как Урызмаг и Сатана спасли нартов от голодной смерти» в академическом издании⁷¹ вместе с указанными в комментариях – 55. Перемещение героя не только в земном пространстве по горизонтали, но и посещение им другого, водного, мира, где и обитают чудесные кони авсурги, говорит о том, что именно его способность выполнять подобные действия означают его избранность. На всем поле осетинского фольклора, независимо от жанра, в котором фигурирует та или иная конструкция, можно видеть «зеркальные» отображения мотивов и конструкций. Глубинная семантическая мотивация данного текста требует рассмотрения всех пространственных перемещений героев в осетинском нартовском эпосе, однако на синхронном уровне анализа можно выявить сюжетообразующую мотивацию пространственного перемещения Урызмага в подводный мир и его безымянного мальчика в мир Нартов. Она целиком этнографическая и связана с погребальным обрядом осетин, а именно, с поминками. Смысл данного текста в осетинской традиции – жизненный уклад и течение жизни в нартовском обществе контролируется разными силами из разных миров, в частности силами из нижнего, раздвоенного мира.

В параграфе 5.2. «Герой сказки сюжетного типа АТУ, СУС, УОВС 545В* «Кот в сапогах» на примере разных жанров осетинского фольклора (осетинская волшебная сказка в сравнении с русской и таджикской волшебной сказкой, демонология) прояснена общая смысловая (семантическая) система индоевропейской мифологии. Сделан вывод о том, что в рассматриваемом сказочном сюжете отражен древний осетинский обрядовый календарь. Прояснена семантика образа лисы в рамках индоевропейской мифологии (лиса выступает в осетинской и русской, а также некоторых таджикских волшебных сказках). Лиса способна дать право демонологическому существу регулировать атмосферные явления, отняв его у великанов (осетинская сказка), у родителей невесты (русская сказка). Родителей невесты и в осетинском, и в русском случаях она делает «покровителями» зверей. Лиса распределяет роли сказочных персонажей в соответствии с традицией, если в ней наметились (к примеру) какие-то отклонения. Описание этого распределения / перераспределения и есть сюжет АТУ, СУС, УОВС 545В* осетинской (6 вариантов), русской (6 вариантов), таджикской волшебной и новеллистической (10 вариантов) сказки.

Сюжетный тип АТУ, СУС, УОВС 545В* содержит два хода (по В.Я. Проппу): 1) недостача – бедность, герой встречает лису, лиса добывает выкуп

⁷¹ Нарты. Осетинский героический эпос. (Эпос народов СССР). Кн. 1–3 / Сост. Т.А. Хамицаева, А.Х. Бязыров; науч.конс. В. И. Абаев. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1990–1991.

за невесту, царь дает согласие на свадьбу; 2) герой падает в воду (преображается), играют свадьбу, нейтрализуют зло (овладевают стадами, табунами) с лисой. Персонаж, которому в осетинской волшебной сказке помогает лиса, имеет демонологическую природу, которую затем преодолевает.

Герой осетинской сказки одинок, имеет уничижительное имя (Дзеккулахан, Комсысыр, Цуппара, Сыст-Черттымхан, Гарка). Во всех этих структурных звеньях сказки персонаж абсолютно пассивен, он только соглашается с предложениями лисы; активность он проявляет только в конце повествования, когда вместо того, чтобы выразить лисе заслуженную ей благодарность, убивает ее или позволяет убить ее великану. Гипотеза: до того, как бедняк стал царем, получил в жены дочь алдара и дворец великана, он – либо существо нечеловеческого, демонологического мира, либо имеет к нему какое-то отношение. В пользу этого тезиса говорит то, что он отшельник; имеет отношение к мельнице (ходящий на мельницу). Предположили также, что рассматриваемый персонаж коррелирует с душой так называемого заложного покойника, умершего, не выполнившего своей миссии на земле. Плешивец (паршивый) таджикских волшебных и новеллистических сказок также маргинален, и сказка всячески подчеркивает эту его особенность в имени, в описании места проживания, в поведении.

Этнографический материал помогает выявить семантику героя: соответствие сюжета АТУ, СУС, УОВС 545В* волшебной сказки структуре некоторых обрядов вызывания дождя с бросанием лягушки, ряженого человека, камня с могилы утопленника и т.д. в воду для нас очевидно. У осетин представления о покровителях из потустороннего мира закрепились также в обрядах, которые отправляются после встречи Нового года в среду и называются «Хæйрæджыты æхсæв» («Ночь чертей») и «Бынаты хицау» («Хозяин места»). Один и тот же фигурант духовной культуры осетин функционирует в волшебной сказке и в обрядах; без мотивации, либо – как мотивация предельной бедности главному персонажу сопутствует курица: в обряде она приносится в жертву, в рассматриваемой волшебной сказке она – единственное живое существо, находящееся рядом.

Главный персонаж осетинских (в 6 вариантах из 6) и русских сказок обязательно должен упасть в воду и выйти оттуда в цветах, что отсылает нас к известному в этнографии индоевропейских народов обряду украшения зеленью, цветами пришедших с того света духов покойников. Как положено существу, попавшему в другой мир до срока и затем отправленному в верхний мир, в конце сказочного повествования герой приобретает власть над атмосферными явлениями. Развитие главного персонажа, присовокупив к нему (развитию) помощь лисы, выражается схемой: заложный покойник→существо, имеющее власть над зверями→существо, имеющее власть над атмосферными явлениями→существо, имеющее стада и табуны. Таким образом, лиса отбирает у Нижнего существа стада и дом (богатства) для героя и женит его на дочери Громовержца и его чудесной жены. Судя по сюжету АТУ, СУС, УОВС 545В* прецедентом борьбы 1) в русской сказке был скот (атмосферные явления

остались во власти Громовержца и его жены); 2) в осетинской сказке беспомощными владельцами атмосферных явлений являются великаны (персонификация Нижнего существа); 3) в таджикской сказке персонификацией Нижнего существа являются дивы (прецедент борьбы – «просто богатство», за исключением одного варианта («Семиглавый див»)).

После женитьбы героя на дочери статусного персонажа и его жены лиса нейтрализует зло (в большинстве русских сказок) или дает совет, как это сделать. Осетинская волшебная сказка подчеркивает конфликт между главным персонажем и лисой в конце сказки, акцентируя внимание тем самым, на наш взгляд, на происхождении героя: трикстер не есть демон. Сюжетный тип АТУ, СУС 545В* в кавказской сказочной традиции, а именно, в кабардинской, представлен сказкой «Заяц и его мать». Алтайская сказка на сюжет АТУ, СУС 545В* содержит все структурные звенья, характерные для русской и осетинской волшебной сказки этого сюжетного типа («Лисичка и Эскюзек»).

В параграфе 5.3. «Мотив «Завоевания трех земель» в осетинской и русской волшебной сказке (сюжетные типы АТУ, СУС УОВС 530; 530 А; 552)» представлены варианты реализации мотива в разных осетинских сказочных сюжетах с привлечением материала русского фольклора.

Осетинские сказочные тексты (АТУ, СУС, УОВС 552) повествуют о косвенном «завоевании трех земель» посредством выдачи замуж трех сестер за правителей этих земель. В сказке «Гибель царя» совмещены две схемы пространства, при этом, и одна, и вторая – и вертикальные, и горизонтальные: 1) дракон и мотив «Завоевания трех земель»; 2) дочери Солнца, исполняющие ритуал купания в озере, так как дочери Солнца связаны также со своими мужьями, представляющими разные стороны света и разные природные стихии. Дочери Солнца помогают герою, открывая секреты своих мужей. В результате власть над пространством сказки – вертикальным и горизонтальным – переходит к дракону, царю Севера.

Проанализирован сюжет АТУ, СУС, 530, 530А русской волшебной сказки в 25-ти вариантах сказки, где упоминаются чудесные объекты типа «свинки-золотой щетинки»; выявлена семантика чудесных объектов в сюжетах АТУ, СУС 530, 530А, как маркеров трех земель. Чудесных предметов и существ, которые должен добыть герой в «ином» мире по поручению царя в рамках брачной задачи, как правило, три: свинка-золотая щетинка, кобылица златогривая с 12 жеребятами и золоторогий олень; для их обозначения чаще всего используется формула, содержащая наименование чудесного объекта с выделением какой-либо его золотой части.

В процессе многовекового сосуществования сказки и обряда последний во многом поддерживал актуально присутствующие в сказке обрядовые начала, восходящие к ее генезису, а сказочники черпали обрядовые элементы для описания чудесных объектов. Признаки и значения чудесного объекта свинки-золотой щетинки раскрывают его семантику как знака благополучности, необычности, частицы солнечного царства света, что функционально приравнивает его к ритуальной обрядовой атрибутике.

Мотивировки дополняют перечень функций чудесного объекта в сюжете. Рассмотрение смысла и функции чудесного объекта дает ясную картину существования идеи «завоевания тех земель» в русской волшебной сказке. Выявлена связь чудесных объектов с отцом героя, имеющим «нечистую» природу, что может свидетельствовать о связи этого образа с мифологическими представлениями о зооморфных, тотемных предках.

Нет сомнения и в том, что в сказках на данный сюжет реализуется идея причастности царя через героя к трем точкам пространства, символами которых являются чудесные объекты.

Заключение

Фольклорная проза осетин, а именно, несказочная проза (легенды, предания, устные рассказы, мифологические рассказы, описания обрядов) и сказочная проза (волшебная сказка, новеллистическая сказка, сказка-анекдот) с привлечением героико-мифологических песен и нартовских сказаний рассмотрена в аспекте отражения в ней сакрального элемента. В свою очередь, сакральный элемент есть часть мифолого-религиозных представлений традиционных верований осетин, основа их мировоззрения, которая отражена в повседневной и праздничной жизни.

Предания, легенды, устные рассказы о святилищах, описания обрядов, связанных со святилищами, не просто пронизывают всю жизнь осетина, но и являются основой ее мотиваций. В осетинской традиционной культуре жанры фольклора, особенно относящиеся к несказочной прозе, «надстраиваются» над обрядом и конденсируют в себе историческую информацию. В сказочной и несказочной прозе отношение осетинского народа к обрядовой жизни проявляется по-разному. Волшебная сказка содержит обряд инициации в своей основе, в связи с чем сакральный покровитель может выступать в роли дарителя; прочитываются другие ритуальные подтексты. В несказочной прозе осетин обряд (ход обрядового действия) описывается непосредственно, осмысливается рассказчиком и, как правило, делаются выводы этического или философского характера.

Сакральный адресат молитв этих представлений – Создатель Вселенной Хуыцау и подчиняющиеся ему сакральные покровители разных сторон жизни и трудовых практик. Сакральным ореолом и ритуалами окружены определенные объекты и предметы культа (святилище, ритуальное жертвенное животное и пища, бусины, цепи, чаши и т.д.).

Самым главным средоточием сакральных сил является святое место, которое может быть деревом, отмеченным высшими силами; святилищем (деревянным, каменным, в виде склепа, бывшей христианской церковью и др.). Святое место является объектом рефлексии для осетин на протяжении обозримого исторического периода; результатом такой рефлексии является и фольклорный текст. Рассмотрение собственной, а не традиционной мотивации рассказчика, позволило показать механизм существования традиционных сюжетов несказочной прозы осетин на современном этапе.

Разработана методика, позволяющая проводить сравнения как генетически родственного фольклора, так и имеющего типологические схождения на разных уровнях в разных жанрах и обрядовой жизни: символика, сюжетика, мотивный арсенал.

В обозначенном ключе рассмотрены мифологемы судьбы, болезни/эпидемии; гиперобразы медиаторов трех сфер по вертикали (девушка-птица, Сэнмурв, Уастырджи); символы обозначения центра сакрального пространства (железо); механизм регуляции социальной жизни с помощью интеграции исторических образов в древнюю мифолого-религиозную схему (предания и героико-мифологические песни о Мзорты Мзоре, героические песни о Куцыкты Куцыке и др.); механизм функционирования исторических образов в произведениях несказочной и сказочной прозы (царица Тамара, Александр Македонский); отражение актуальных на данный момент культов (культ чудесной бусины–«цыкурайы фæрдыг») и мифологических представлений (образ женщины-волчицы) в фольклорной прозе осетин.

В ходе анализа сказочного сюжета АТУ, СУС, УОВС 545В* на осетинском, русском и таджикском материале привлекался материал осетинской демонологии, представлений о параллельном, «низшем» мире; сделан вывод о том, что рассматриваемый сказочный сюжет отражает древний осетинский обрядовый календарь.

Сравнение осетинских и русских сказочных текстов, повествующих о косвенном «завоевании трех земель» (АТУ, СУС, УОВС 552) посредством выдачи замуж трех сестер за правителей этих земель и добывания чудесных объектов сюжетного типа 530, 530А АТУ, СУС «Свинка - золотая щетинка», выявило разные национальные варианты одной и той же мифологической пространственной схемы.

В современных осетинских устных рассказах сакральные образы могут предстать в объектной и субъектной (зооморфной, антропоморфной, информации в виде безличных слов) формах. Факт общения с сакральным персонажем выясняется при получении «ответа» от него в виде конкретной помощи человеку, который возносил к нему молитву. «Обратная связь» – тема описаний обрядов (насколько правильно выполнен обряд) и рассказов о сновидениях.

Благодаря исследованию получены результаты диахронного сравнения осетинского фольклора в рамках последних 150 лет, отправной точкой которого являются фольклорные тексты, зафиксированные акад. В.Ф. Миллером. Это способствует созданию цельной картины мировоззрения осетин, в которую включен элемент сакральности как отражение мифолого-религиозных представлений традиционных верований осетин.

Предложенная классификация с разделением несказочной прозы осетин на два блока (первый – с сакральным элементом, второй – без сакрального элемента) позволила выявить долю сакрального элемента в осетинской традиционной культуре в целом, она достаточно велика.

На основе проделанного анализа составлен сюжетно-тематический указатель несказочной прозы осетин о сакральных образах и символах,

состоящий из пятнадцати тем, которые, в свою очередь, разделяются на сюжеты. Разделение каждой темы на блоки (фабулаты и мемораты) выявило соотношение зафиксированных «индивидуальных» и «канонических» произведений осетинской несказочной прозы на сегодняшний день.

Локальные особенности иронских, дигорских и южноосетинских произведений фольклора отмечены в ходе анализа.

В перспективе тему диссертации можно развить, дополнив анализом сакральных персонажей, символов, сюжетных схем, которые не были еще рассмотрены.

Основные публикации автора по теме исследования

Статьи в изданиях, реферируемых ВАК:

1. Сокаева, Д.В. Место и роль чудесных объектов в волшебной сказке (на материале сюжетов 530, 530АТ, СУС) / Д.В. Сокаева // Вестник ВятГГУ. – 2009. – № 4(2). – С.142–148.

2. Сокаева, Д.В. Реализация концепта бусины в осетинском фольклоре (бусина–свет)/ Д.В. Сокаева // Вестник ПГЛУ. – 2009. – №4. – С.183–188.

3. Сокаева, Д.В. Герой сюжета волшебной сказки «Кот в сапогах» в контексте индоевропейской мифологической традиции/ Д.В. Сокаева // Вестник ПГЛУ. – 2009. – №1. – С.254–258.

4. Сокаева, Д.В. Обозначение сакрального центра в осетинском обряде и несказочной прозе (устные рассказы) / Д.В. Сокаева // Вестник ЧелГГУ. – 2010. – Вып.44. – № 17 (198). – С.114–118.

5. Сокаева, Д.В. Фигура медиатора в осетинском фольклоре (образ девушки-птицы в сказочной и несказочной прозе) / Д.В. Сокаева // Вестник ЧелГГУ. – 2010. – Вып. 46. – №22(203). – С.115–120.

6. Сокаева, Д.В. К вопросу об особенностях осетинских фольклорных текстов о святилищах/ Д.В. Сокаева // Вестник ВятГГУ. – 2010. – №3(2). – С.109–114.

7. Сокаева, Д.В. Представления о загробном мире в нартском эпосе и несказочной прозе осетин/ Д.В. Сокаева // Вестник КГУ. – 2010. – №4. – С.109–113.

8. Сокаева, Д.В. Несказочная проза осетин: реализация мифологемы судьбы / Д.В. Сокаева // Фундаментальные исследования. – 2013. – №6 (часть 1). – С.203–206.

9. Сокаева, Д.В. Представления о пространстве в осетинском фольклоре: центр мира/ Д.В. Сокаева // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 1; URL: <http://www.science-education.ru/115-12087>.

10. Сокаева, Д.В. Символика камня в осетинской несказочной прозе: устные рассказы о святилище Авзандаг / Д.В. Сокаева // Современные

проблемы науки и образования. – 2014. – № 2; URL: <http://www.science-education.ru/116-12129>.

11. Сокаева, Д.В. Чудесный конь в преданиях, легендах циклов «Хатаг Бараг», «Красавица Салхая», «Красавица Балсуя» / Д.В. Сокаева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2014. – №4 (34) (часть 3). – С.175–177.

12. Сокаева, Д.В. Представления осетин о небесных покровителях: устные рассказы / Д.В. Сокаева // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 5 (часть 3). – С. 639–642.

13. Сокаева, Д.В. К вопросу об индивидуальной реализации представлений о небожителях осетинского пантеона: устные рассказы / Д.В. Сокаева // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 3; URL: <http://www.science-education.ru/117-12996>.

14. Сокаева, Д.В. Мифологический компонент в осетинских легендах, преданиях и устных рассказах о святилище Бурсамдзели / Д.В. Сокаева // Вестник КИГИ РАН. – 2014. – №1. – С. 50–53.

15. Сокаева, Д.В. Тема охоты в несказочной прозе осетин / Д.В. Сокаева // Фундаментальные исследования. 2014. – № 6 (часть 2). – С. 405–408.

16. Гостиева, Л.Г., Сокаева, Д.В. Этнографическое изучение осетин в 90–е годы XIX века: Андрей Цаллагов / Л.Г. Гостиева, Д.В. Сокаева // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 4; URL: www.science-education.ru/118-14001.

17. Сокаева, Д.В. Сюжет «Сказки о Уастырджи» осетин Турции: сравнительный аспект / Д.В. Сокаева // Известия СОИГСИ. – 2016. – 19 (58). – С.144–150.

18. Дзапарова, Е.Б., Сокаева, Д.В. Особенности передачи этнокультурной специфики фольклорного текста (на материале перевода сказочной прозы осетин)/ Е.Б. Дзапарова, Д.В. Сокаева // Вестник КИГИ РАН. – 2016. – №3. – С. 164–172.

19. Сокаева, Д.В. Особенности функционирования сакральных образов Елиа и Уацилла в осетинском (дигорском) фольклоре/ Д.В. Сокаева // Известия СОИГСИ. – 2017. – Вып.26 (65). – С.159–164.

Монографии:

20. Сокаева, Д.В. Указатель осетинских волшебных сказок (по системе Аарне-Андреева) / Д.В. Сокаева. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2004. –106 с. (Указатель осетинских волшебных сказок (по системе Аарне-Андреева). Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». 2007; URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/sokaeva1.htm>).

21. Сокаева, Д.В. Легенды и предания осетин (систематизация и характеристика) / Д.В. Сокаева. Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009.– 179 с.

22. Сокаева, Д.В. Легенды и предания осетин: контекст традиции/ Д.В. Сокаева. Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010.–278 с.

23. Сокаева, Д.В. Предания и легенды осетин в историко-функциональном и системном освещении/ Д.В. Сокаева. Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011.–423 с.

24. Сокаева, Д.В. Культовая основа осетинского фольклора: экспериментальное следование на материале несказочной прозы/ Д.В. Сокаева. Монография. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2014.– 167 с.

Сборники текстов:

25. Устные рассказы о святилищах Осетии// Информационный бюллетень отдела фольклора (№ 1, сентябрь, 2005). Владикавказ. /Сост. Д.В. Сокаева. – 42с.

26. Осетинские волшебные сказки // Информационный бюллетень отдела фольклора (№ 2, ноябрь 2005). Владикавказ. / Сост. Д.В. Сокаева. –28с.

27. Образ чудесной бусины в осетинском фольклоре // Информационный бюллетень отдела фольклора (№ 3, февраль, 2007). Владикавказ. / Сост. Д.В. Сокаева. – 30с.

28. Осетинские волшебные сказки // Информационный бюллетень отдела фольклора и литературы (№ 5, май 2008). Владикавказ. / Сост. Д.В. Сокаева. –40с.

29. Осетинские волшебные сказки. /Сост., предисл., коммент. Д.В. Сокаева. В 2–х томах. Серия «Памятники народного творчества осетин». Владикавказ. 2011: 1 т.– 400с.; 2 т.– 448с.

30. Сказочная и несказочная проза осетин: реалии сакрального мира. / Сост. Д.В. Сокаева. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2012.– 238с.

31. Информационный бюллетень осетинского фольклора. Зджыды рæсугъд (Красавица Згида) (№ 6, август, 2013). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО–А). /Сост. Д.В. Сокаева. – 23с.

32. Образ ангела смерти в осетинском фольклоре: сказки притчевого характера. Информационный бюллетень осетинского фольклора (№ 7, ноябрь, 2013), Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО–А). / Сост. Д.В. Сокаева – 25с.

33. Фольклор анатолийских осетин: сборник фольклорных текстов./ Сост. и авторы переводов Д.В. Сокаева, Е.Б. Дзапарова. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО–А, 2015.– 80 с.

Статьи и тезисы:

34. Сокаева, Д.В. Пространственная организация осетинской волшебной сказки / Д.В. Сокаева // ИКАНАС XXXVII: тезисы Всемирного конгресса востоковедов (Москва, 14-21 августа 2004 г.), 2 Т. – М.: ИВ РАН, 2004. – С.617–618.

35. Сокаева, Д.В. Осетинская фольклорная интерпретация ритуала принесения в жертву Солнцу коней / Д.В. Сокаева // VI КЭАР (Санкт-

Петербург, 28 июля-2 июня 2005 г.): доклады и выступления. – СПб.: ООО «Изд-во «Лема», 2005. – С.201.

36. Сокаева, Д.В. Знаковые образы осетинского фольклора / Д.В. Сокаева // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения. Мат-лы I межд. науч. конф. (Пятигорск, 21-23 сентября 2006 г.), часть II. – Пятигорск: ПГЛУ, 2006. – С.147–151.

37. Сокаева, Д.В. Особенности осетинской волшебной сказки (сюжет с бусиной) / Д.В. Сокаева // Мат-лы регион. науч. конф. «Б.А. Калоев и проблемы кавказоведения», посв. 90-лет. со дня рожд. Б.А. Калоева (Владикавказ, 2006 г.). – Владикавказ: СОИГСИ, 2006. – С.229–241.

38. Сокаева, Д.В. К вопросу о культе покровителя дома / Д.В. Сокаева // VII КЭАР (Саранск, 9-14 июля 2007 г.): доклады и выступления. – Саранск: НИИ гум. наук при Правит. Респ. Мордовия, 2007. – С.262.

39. Сокаева, Д.В. Образ женщины-волчицы (ус-бирагъ) осетинской несказочной прозы в контексте фольклора индоевропейских народов / Д.В. Сокаева // Известия СОИГСИ. – 2007. Вып. 1(40). – С.201–222.

40. Сокаева, Д.В. Функционирование мифологической парадигмы «бусины» в осетинской повседневности / Д.В. Сокаева // I Всероссийские Миллеровские чтения «Вс.Ф. Миллер и актуальные проблемы кавказоведения» (Владикавказ, 19-20 ноября 2008г.). Тезисы докладов. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. – С.162–163.

41. Сокаева, Д.В. К вопросу о соотношении обряда и фольклорного текста (мотив «стрельбы в цель») / Д.В. Сокаева // Абхазоведение. Труды АБИГИ: Язык. Фольклор. Литература. – Сухум: Алашара, 2009. – С.185–188.

42. Сокаева, Д.В. Историзм осетинских легенд и преданий (генеалогический аспект) / Д.В. Сокаева // Мат-лы межд. конф. «Генеалогия народов Кавказа. Традиции и современность» (Владикавказ, 6 июня 2009 г.). Вып.1 – Владикавказ: НПО СОИГСИ, 2009. – С.166–171.

43. Сокаева, Д.В. Зооморфный символизм в осетинском фольклоре (легенды, предания, волшебные сказки, нартский эпос) / Д.В. Сокаева // Languages and Cultures in the Caucasus. Papers from the International Conference «Current Advances in Caucasian Studies» (Macerata, 21-23 January, 2010). Bd.16. – München, Berlin, Wien: Otto Sagner. 2011, pp.117–122.

44. Сокаева, Д.В. К вопросу об индивидуальном переосмыслении традиции (на материале осетинского фольклора) / Д.В. Сокаева // Мат-лы межд. науч.-практ. конф. «Творчество Абиша Кекильбаева в контексте мировой гуманитарной науки» (Актау, 4 декабря 2009 г.). – Актау, 2010. – С.57–58.

45. Сокаева, Д.В., Тезиева, М.Х. Жизнь образа (фольклор–литература–СМИ) / Д.В. Сокаева, М.Х. Тезиева // Мат-лы XII Конгресса МАПРИЯЛ «Русский язык и литература во времени и пространстве» (Шанхай, 10-15 мая 2011 г.). Т.4. – Шанхай: Shanghai foreign language education press, 2011. – С. 131–135.

46. Сокаева, Д.В. Переосмысление традиционных образов в современных устных рассказах осетин / Д.В. Сокаева // IX КЭАР (Петрозаводск, 4-8 июля 2011 г.): тезисы докладов. – Петрозаводск: КНЦ РАН, 2011. – С. 71.

47. Сокаева, Д.В. К вопросу об изучении легенд и преданий осетин / Д.В. Сокаева // Историко-культурное наследие и духовные ценности России. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 472–477.

48. Сокаева, Д.В. Функция перемещения табуна коней в пространстве мифологического текста (на материале осетинского фольклора) / Д.В. Сокаева // Мат-лы межд. конгресса «Фольклор монгольских народов: историческая действительность» (Элиста, 2-5 октября 2013 г.). – Элиста: Изд-во КГУ, 2013. – С. 624–628.

49. Сокаева, Д.В., Чочиев, Г.В. Кабардинское предание о «кабанском князе» и происхождении шолохской породы лошадей / Д.В. Сокаева, Г.В. Чочиев // Известия СОИГСИ. – 2013. №10 (49). – С.102–107.

50. Сокаева, Д.В. Проблемы текстопорождения: образ чудесного коня в несказочной прозе осетин / Д.В. Сокаева // Современные проблемы гуманитарной науки: мат-лы итоговой научн. сессии 2013 г. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО–А. 2014. – С.173–177.

51. Сокаева, Д.В. Образ Александра Македонского в осетинском фольклоре / Д.В. Сокаева // Эволюция эпической традиции: к 80-лет. акад. АН Абхазии Ш.Х. Салакая. – Сухум: НААР, 2014. – С.353–356.

52. Сокаева, Д.В. Этнографические сведения о святилище Дигори Изæди лæгæт в дореволюционной печати (А.М. Шегрен, Инал, Я.А. Рискин) / Д.В. Сокаева // Известия СОИГСИ. – 2014. № 13 (52). – С. 126–139.

53. Сокаева, Д.В. Культовая основа осетинского фольклора: экспериментальное исследование на материале несказочной прозы / Д.В. Сокаева // Традиции и инновации в истории и культуре: ПФИ Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре». – М., 2015. – С.419–421.

54. Сокаева, Д.В. Сакральные объекты современной несказочной прозы осетин: чудесная бусина / Д.В. Сокаева // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики. – Зимовники: МУК «Зимовниковский краеведческий музей», 2015. – С.299–313.

55. Сокаева, Д.В. Фигура медиатора в осетинском фольклоре: образ девушки-птицы / Д.В. Сокаева // YENI TURKIYE (Kafkaslar ozel sayisi–IX). – 2015. №79, s. 526–528.

56. Сокаева, Д.В., Канукова, З.В., Марзоев, И.Т., Дзапарова, Е.Б., Дзлиева, Д.М. Комплексная экспедиция по изучению осетинской диаспоры в Турции / Д.В. Сокаева, З.В. Канукова, И.Т. Марзоев, Е.Б. Дзапарова, Д.М. Дзлиева // Вестник РГНФ. – 2016. №1. – С. 200–206.

57. Сокаева, Д.В., Дзапарова, Е.Б. Сюжетная мотивация мотива угона табуна лошадей в осетинском фольклоре: нартовский эпос, предание с элементами богатырской сказки / Д.В. Сокаева, Е.Б. Дзапарова // Мат-лы III межд. науч. конф., посв. 75-летию КИГИ РАН «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования». (Элиста, 15-16 сентября 2016 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – С. 230–233.

58. Сокаева, Д.В. Сакральный образ чудесной бусины в цикле легенд, преданий и героико-мифологических песнях осетин / Д.В. Сокаева // Мат-лы

межд. науч. конф. «Сетевое востоковедение: образование, наука, культура» (Элиста, 7-10 декабря 2017 г.). – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2017. – С.272–274.

59. Сокаева, Д.В. К вопросу о классификации несказочной прозы осетин / Д.В. Сокаева // Вопросы литературы и фольклора. – Владикавказ, 2017. №9. – С.175–182.

60. Сокаева, Д.В. Сюжетные особенности осетинской и карачаево–балкарской волшебной сказки (707 АТУ, СУС) / Д.В. Сокаева // Мат-лы межд. конф. «Фольклор народов Северного Кавказа в контексте евразийского диалога культур» к 75-лет. А.М. Аджиева (Махачкала, 21 октября 2016 г.). – Махачкала: ИЯЛИ им. Г. ДНЦ РАН, 2017. – С. 245–249.

61. Сокаева, Д.В. Мотивационная основа устных рассказов осетин Турции / Д.В. Сокаева // Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2017. – Venezia: Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing, 2018. (Eurasistica; 7), pp.155–162.

62. Сокаева, Д.В. Культы покровителя дома (Бынаты Хицау) осетин и Щашвы абхазов / Д.В. Сокаева // Демонология как семиотическая система. Мат-лы V межд. науч. конф. (Москва, 24-26 мая 2018 г.). – М., 2018. – С. 148–151.

[https://www.academia.edu/36713514/Демонология_как_семиотическая_система.](https://www.academia.edu/36713514/Демонология_как_семиотическая_система)

63. Сокаева, Д.В. Иранский и осетинский фольклор: общее и особенное / Д.В. Сокаева // Мат-лы межд. науч.-практ. конф. «Иран и Северный Кавказ: история и перспективы сотрудничества» (Владикавказ, 12 декабря 2017 г.). – Владикавказ. 2018. – С.96–99.