

## ОБРАЗ ОЛЕНЯ (САГ, ХЪУАЗ / ГЪЪУАНЗ) В ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЕ

М.В. Дарчиева

*Черты анимистических представлений обнаруживаются в традиционной культуре многих народов и включаются в зооморфный код культуры того или иного этноса. Образы животных в национальном фольклоре обладают характеристиками, позволяющими судить об их самобытности и включающими их в понятийное поле «этнический культурный код». Олень – один из основополагающих образов зооморфного кода культуры осетин, а также знаковая фигура в изобразительном искусстве скифов и алан, важнейший элемент звериного стиля. Для древних кочевых народов он имел не только практическое, но и культовое значение. В предлагаемой статье образ оленя рассматривается на материале осетинских «Кадагов о Нартах». Целью исследования является уточнение и расширение функциональных характеристик указанного фольклорного образа с привлечением данных истории и археологии. При выполнении работы использован структурно-семантический метод исследования фольклорного текста с элементами сравнительного историко-типологического изучения, выявления символического и архетипического компонентов. Многогранность анализируемого зооморфного образа впечатляет даже в рамках одного фольклорного жанра, где олень предстает и желанным охотничьим трофеем, и культовым жертвенным животным, помощником или проводником, воплощением астральных персонажей или вместилищем души эпического героя. В ходе исследования выявлено, что представления об олене в осетинском эпосе отличаются от таковых в христианской культуре (славянской, грузинской, венгерской и др.) и ведут в эпоху раннего средневековья. Черты генеалогических преданий об олене-прародителе обнаруживаются в осетинском эпосе, а биполярность фольклорного образа еще раз подчеркивает его архаичность.*

*Ключевые слова:* фольклор, эпос, осетинская Нартиада, кадаг, олень, зооморфный код, символ.

Происхождение символов, как известно, вызвано процессами эволюции языка и мышления. Впервые эта мысль прозвучала в разысканиях А.А. Потебни в области символики фольклора. Утрачивая свою внутреннюю форму, слова теряют и ближайшее этимологическое значение. Так, один и тот же образ может включать в себя различные (даже противоположные) представления.

В фольклоре индоевропейских народов особое место занимает насыщенный символизмом образ оленя. Согласно Б.А. Рыбакову, культ оленя настолько обширен, что обнаруживается в искусстве многих европейских и азиатских народов от каменного века до средневековья, а образ оленихи-прародительницы

есть отголосок «общей для всех народов стадии мезолитическо-неолитического охотничьего и оленеводческого быта» [1, 78]. У славян олень обладает мифическими чертами. Например, в болгарском фольклоре он шестикрылый обитатель неприступных гор, дружелюбный русалкам; наделяется эпитетами «серый», «светлый», «золотой», «блестящий», подтверждающими представления об олене как солярном образе.

Подобные черты обнаруживаются и в венгерском фольклоре. Б. Ковач, анализируя сходные мотивы в венгерской мифологии и Нартовском эпосе, пишет об образе чудесного оленя. Исследователи относят оленя к тотемистическим предкам мадьяр, поскольку Магор, давший

свое имя предкам венгров, родился от Энеха, имя которого происходит от венгерского слова *enx* 'лань', принадлежащего древнейшему слою мадьярского языка. А в основе средневекового представления об этногенезе мадьяр лежит легенда о чудесном олене. Олень описан и в венгерской хронике, и в устной традиции: легендах и преданиях, народных песнях, рассказах о культовых сооружениях.

В кельтской мифологии олень часто привлекает героя в царство богов. В оленей превращаются и смертные герои, и боги (феи, волшебники). В Младшей Эдде среди ветвей ясеня – мирового древа – бегают четыре оленя и объедают его листву. Один из дигорских кадагов повествует о встретившемся Хамыцу во время охоты олене, объедающем верхние ветви дерева: «*Саг бѣласѣн а кѣобѣлтѣмѣ сивналидѣ ма сѣ хуѣргѣ цудѣй. А ци дессаг аѣй, загѣгѣ, бѣласѣн а ниллѣг кѣалеутѣ хуѣрѣ, фал а кѣобѣлтѣмѣ ка 'вналуй, ѣе цуѣавѣр уодзѣнѣй...*» – Олень тянется к верхним ветвям дерева и идет, объедая их. Что это за чудо, думаю я, пусть он объедал бы нижние ветви, но каков же он, если ест [листья] с верхних ветвей...» [2, 312]

У скифов, по мнению Б.Н. Гракова, олень связывался с образом Апи (по сопоставлению с греческой Артемидой, богиней лесных животных): «Олень обычен и у скифов, и у других племен, применявших одинаковый с ними звериный стиль» [3, 86]. И далее: «Понятие тотема, предка животного, у первобытных народов – самки, относится к очень древней ступени развития, и только как пережиток далекого прошлого оно могло сохраниться у саков, находившихся на уровне военной демократии» [3, 86]. Относительно скифов автор указывает, что стилизованный олень вряд ли для них тотемическое животное, скорее – символ Апи, покровительством которой хотел бы заручиться обладатель украшения или другого предмета с изображением оленя. Культ оленя

был унаследован аланами. На памятниках аланской культуры Северо-Западного Кавказа встречаются соответствующие изображения, известно использование оленьих зубов в качестве амулетов. В языческой Грузии образ оленя восходил к колхско-кобанской культуре, а в христианский период стал символизировать готовящегося к Крещению христианина, либо новокрещенного человека.

Несколько иначе он представлен в осетинском фольклоре. Многогранность данного мифологического образа в Нартиаде не может не удивлять: олень – и желанный трофей в период охоты, и жертвенное животное, и вместилище души эпического героя, и помощник в испытаниях, и т.д. Рассмотрим подробнее все грани.

Частой для эпоса является ситуация охоты, при которой несколько охотников подстреливают одного оленя. Разрешить спор помогал «третейский судья», который и определял, чья именно стрела стала причиной смерти оленя. Если же другие охотники наблюдали удачную охоту товарища, то по обычаю они непременно желали ему удачи, бросив сухие ветки на тушу. Действительно, мотив охоты, во время которой два (а иногда и три) охотника одновременно стреляют в одного оленя, в осетинском эпосе встречается часто. Так, нарт Батрадз и маленький Чех убивают одного и того же оленя [4, №2, 107], в другом кадаге – Батрадз и Бурадзаг [5, №12, 113]. Эта охота и соблюденные героями этикетные нормы становятся основанием их дальнейшей крепкой дружбы.

В случае с нартовским Хамыцом сюжет имеет определенный канон. Так, в одном из вариантов кадага о женитьбе Хамыца и рождении Батрадза говорится, что Хамыц отправляется на охоту, видит оленя, стреляет в него, но олень ускользает. Того же оленя убивает маленького роста человек из рода Дзестæ. Хамыц претендует на убитого оленя, мальчик го-

ворит, что оленя убил он, но уступает его Хамыцу [6, 61]. В дигорском варианте этого сюжета мальчик оказывается одним из семерых братьев, единственную сестру он отдает за Хамыца [6, 63]. В варианте данного сюжета, переведенном на русский язык, упоминается соблюдение Хамыцом обычая, бытовавшего среди осетинских охотников: «Собрал он (Хамыц. – М.Д.) сухих веточек, пригодных для костра, и пошел туда, где, снимая шкуру с оленя, ловко работал ножом маленький охотник. Бросил Хамыц сухие ветви на тушу оленя, – таков старинный обычай охоты, – и сказал мальчику: – Пусть еще больше пошлют тебе боги» [7, 295].

Трое охотников фигурируют в другом сюжете. Во время охоты Уырызмаг, Хамыц и Сослан встречают удивительного оленя (*Æрхъызыбæстаг* – букв. из страны Аркыза): «*Кæсыны æмæ саг рацæуы. Саг уыди диссаг. Йæ хъуын мырмырæгтау уасыди дымгæйы 'рбаулæфтæй, йæ хуыз раивбаивкодта хуры тынтæм.* – Смотрят, идет олень. Олень был удивительным. Его шерсть, словно колокольчики, звенела от дуновения ветра, переливалась под солнечными лучами» [5, №7, 100]. Одновременно они выпускают в него стрелы. Чтобы определить, кому принадлежит олень, они, по совету Уастырджи, отправляются к Шатане. Усадив их за фынг, Шатана предлагает каждому вознести молитву. После молитвы Уырызмага олень ожил. Уырызмаг выстрелил из лука и второй раз убил его. Оживающий олень встречается не только в Нартиаде. Так среди отдельных кадагов в осетинском фольклоре есть «*Иунаджы кадаг*» («Кадаг об Одиноком»), в котором также фигурирует оживленный олень.

Фольклор разных народов содержит легенды, предания, возводящие начало рода или племени к оленю. Вот что пишет Л. Гумилев о наступлении гуннов, ссылаясь на раннесредневекового автора сочинения «*Getica*» Иордана и византийского историка конца V в. Зосима: «Однажды в

371 г. изрядно проголодавшиеся гуннские всадники, забредшие на Таманский полуостров, увидели пасущуюся там самку оленя и погнались за ней. Притиснутая к берегу моря олениха вдруг вошла в воду и, “то ступая вперед, то приостанавливаясь”, перешла в Крым и убежала. Охотники последовали за ней и установили место подводной отмели, по которой шел брод. Они вызвали сюда своих соратников, перешли пролив и “подобные урагану племен” захватили врасплох племена, сидевшие на побережье этой самой Скифии, т.е. Северного Крыма» [8, 124–125].

Исторические истоки легенды о чудесном олене анализируются в трудах многих ученых. Согласно легенде, предки гуннов и мадьяр Хунор и Магор охотились на оленя. Олень привел их в Меотиду и исчез, братья остались там. Прожив в Меотиде пять лет, они вышли и встретили дочерей и сыновей Белара, а также дочерей Дула – князя аланов (*princeps Alanorum*), на одной из которых женился Хунор, на другой – Магор. Их потомки и стали предками гуннов и мадьяр. В.А. Кузнецов, не оспаривая факт возведения легенды о чудесной охоте к тюркскому фольклору, подтверждает, что сюжет о ведущем на родину олене известен и у алан-осетин [9, 103].

В генеалогических преданиях киргизов есть такое о прародительнице племени бугу (*бугу* – самец оленя). Охотниками был убит олень из встретившегося им стада. Убитого оленя, как своего брата, стала оплакивать явившаяся из ниоткуда девушка. Охотники схватили ее и увели с собой. У девушки на голове оказались небольшие рога. Позднее ее выдали замуж за родственника одного из охотников, при этом она поставила условия: ее муж никогда не должен смотреть на ее тело и не бить ее по голове. Здесь явно выступает распространенный в фольклоре мотив брачного запрета, нарушение которого влечет раскрытие тайны звериного происхождения девушки.

По мнению Е.М. Мелетинского, в мифах и сказках буквально всего мира имеется сюжет о приобретении, потере из-за нарушения табу и новом обретении после соответствующих испытаний тотемной (звериной) супруги, доставляющей мужу определенные блага [10, 200–201]. В связи с этим вспоминается сюжет о женитьбе Хамыца на Быценон. Но есть в эпосе сюжеты, где в оленя превращена женщина из другого рода (*Донбеттыртæ*, *Дурагомтæ* и т.д.), за охотящегося на нее нарта она отдает дочь.

В кадаге «*Сауассæ*» герой отправляется на охоту, видит олениху, пьющую родниковую воду, и решает ее убить. Она ложится на землю, и первая стрела Сауассы пролетает у нее над головой. Сауасса выпускает вторую стрелу, олениха встает, и стрела пролетает под ней, она спокойно продолжает свой путь. Сауасса дивится тому, что она не убегает, и следует за ней. Олениха дошла до берега озера (*Зилгæцад* – букв. вращающееся озеро), остановилась и заговорила с нартом: «*Уæ, ма кæ, Сауассæ. Ды мæ фыдæй физонджытæ не скæндзынæ, фæлтау мæм байхъус, æмæ дын цы зæгъон, уый бакæ. Æз дæн Донбеттырты мад.*» – Не смей, Сауасса. Не приготовить тебе шашлык из моего мяса, лучше послушай меня и сделай так, как я тебе скажу. Я мать Донбеттыров» [11, 16–17].

В похожей ситуации оказался и нарт Хамыц. На охоте он целится в белую олениху, но та заговаривает с ним и отправляет его в ущелье *Дурагом* за невестой [11, 378]. При следующей встрече она признается: «*Æз саг нæ дæн, фæлæ сылгоймаг. Æз дæн æлгъыст, æмæ мæ цалынмæ Æфсати йæ ехсæй ракъуыра, уæдмæ афтæ цæудзынæн саджы хуызы.*» – Я не олениха, а женщина. Я проклята, и пока Афсати не хлестнет меня своей плетью, я буду ходить в облинии оленихи» [11, 380]. Она же указывает ему на оленя, которого он может убить, чтобы подкрепиться.

В карачаево-балкарском сказании повествуется об охоте Ерюзмека, преследующего белую олениху, обернувшуюся впоследствии прекрасной женщиной. В тексте «*Сахуыджы таурагъ*» сюжет разворачивается сценой охоты. Герой встречает олениху (*ыстыр сæрджын саг* – большая олениха с ветвистыми рогами), кормящую оленят (*дыууæ-дыууадæс саджы рагъæуттæ...* – дважды по двенадцать стад оленей). Сахуыг, увидев это, выпустил стрелу в одного из оленят, а не в нее. Олениха превращается в красивую девушку, а позже – и в змею [12, 184–187].

Мотив оленя-прародителя фигурирует и в вариантах сюжета об оленьем сыне. Нарты на охоте видят оленя с ветвистыми рогами и гонятся за ним. Он бежит к горе, но Сослан настигает его. Между ними появилась скала, словно дверь. Олень вскочил на нее, и Сослан за ним. К тому времени и остальные молодые нарты подросли. Сослан говорит им: «Подайте мне меч, я отрублю оленю голову. Вы отнесете ее и установите на нартовском ныхасе. Мне же отсюда не выбраться». Тогда олень предложил Сослану взяться за его рога. Только дотронулся Сослан до оленьих рогов, как появилась в горах проезжая дорога, и пришли все нарты на ныхас, приведя с собой живого оленя. Все ходили на него смотреть. Олень встрепетнулся и выпал из него мальчик с золотыми кудрями («*Саг йæхи базмæлын кодта, æмæ йæ хуылфæй сыгъзæрин коцораджын лæнтту рахауд*» [13, 491]). Нарты побратались с мальчиком и стали они охотиться вместе. Далее в кадаге его называют сыном оленя / рожденным от оленя (*саджы фырт / сагæй гуыр*д). Близок данному мотиву другой – выкармливание эпического героя в младенчестве ланью. Например, лань (*армахуыр хъуаз*) выкормила сына Шатаны, прирученная лань была и у Уалхана, сына Дзарандзага [4, №2, 91–92].

Как известно, в осетинском языке лексема *саг* служит наименованием оленя, а в кадагах фигурирует самка оленя с

ветвистыми рогами. Приведем любопытный факт: из известных современных видов (51) семейства «Оленевые» рога носят лишь оба пола северного оленя. Безрогами являются и самки ланей (*хъуаз*). На северного оленя указывают и археологические находки: «Кости северного оленя найдены на городище Кузина гора и в Ольвии, подтверждая наличие оленеводства в Скифии VI–III вв. до н.э.» [14, 91]. В эпосе маленький Маленький Тотырадз был выкормлен золотой оленихой: «*Йа мадсен уйд [Уастырджийы] ратгæ сызгъæрин сыхъаджын, ууыл æй бадардта, афтæмæй хъомыл кодта къаннаг Тотырадз* – У его матери была дареная [Уастырджи] золотая олениха (букв. *сыкъаджын* – с рогами, рогатая), к ней она приучила ребенка, так и рос маленький Тотырадз» [13, 339]. Далее по сюжету Тотырадз, по научению матери, зарезал олениху, из ее шкуры сшил себе шапку, а из костей сделал альчики, чтобы выиграть у старшего сына Сырдона, чьи альчики были заговорены нечистью.

Цикл о Батрадзе содержит различные варианты кадагов о детстве героя. Согласно некоторым, младенца Батрадза выкармливают лань или олениха: «*Цъити йæ алыварс нæуу фæстади. Урдæм æм саг шыди, æмæ йæ уй хъомыл кодта.* – Ледник вокруг него превратился в дерн. Туда приходила к нему олениха и кормила его» [6, 9–10]. Когда Хамыц забирает сына, олениха отправляется следом и сопровождает героя до самого дома. В другом варианте маленький Уырахъом из рода Донбеттырта играет на волшебной свирели, и к нему собираются олени и лани. Однажды, поднявшись к леднику, он увидел маленького голодного Батрадза, облизывающего ледник. Уырахъом игрой на свирели подозвал ланей и накормил Батрадза их молоком [12, 222]. Оленьим молоком кормит нарт Бырсаг своего новорожденного сына Йелтагъана, однако мальчик так и не мог насытиться, и отец отдал его семье Бцега из рода Бората [4, №8, 95]. Воспи-

танный и вскормленный оленихой герой абхазской сказки («Джамхух, сын оленя») становится приемным сыном князя. В славянском фольклоре оленье молоко обладает целебными свойствами. Болгары верят, что мальчик, вскормленный молоком оленихи, вырастет сильным юнаком, и к нему не пристанет никакая болезнь.

Молоко лани в кадагах является и целебным средством. Ахсартаг в поисках своего брата оказался ночью у одного дома с железной дверью, которая сама по себе то открывалась, то закрывалась. Как только дверь открылась, Ахсартаг выстрелил наугад из лука. Стрела попала женщине в глаз. Утром ослепшая женщина из нартовского рода просит Ахсартага собрать утреннюю росу и вместе с молоком лани закапать ей в глаз, вытащив стрелу [13, 6].

Исцеляющими свойствами в эпосе обладает и печень чудесного оленя. Мать рода Быцента просит женихов своих дочерей привезти ей в качестве лекарства печень оленя, пасущегося на берегу моря: «*Маæ чыззыты уын раддзынаен уæд, æмæ мын фурды был цы 'стдæссион саг ис, уый игæртæй куы 'рхæссат.* – Отдам вам своих дочерей тогда, когда вы принесете мне печень восемнадцатирогого оленя, пасущегося на берегу моря» [5, №3, 112]. Аца говорит своему сыну Ацамазу: «*Авд хохы фæстæ иу æлдар цæры. Уыцы 'лдары хъæды иу урс саг хизы. Æмæ йæ игæрмаæ удхос у.* – За семью горами живет один алдар. В лесу этого алдара пасется один белый олень. Для меня его печень – единственное лекарство» [4, №9, 105]. Афсати научил Ацамаза, как добыть печень оленя. Ацамаз должен был привести алдару – хозяину оленя – единственную сестру семерых братьев в жены. Афсати предупредил героя, что алдар обманет его, и решил сам помочь герою. Вместо красавицы он отправил алдару старушку, у того разорвалось сердце. Олень пришел и стал оплакивать его. Все слезы, пролитые оленем над телом хозяина, Ацамаз собрал

в одну чашу. Три раскаленные стрелы он опустил в чашу с оленьими слезами. Затем все стрелы друг за другом герой выпустил в оленя [4, №9, 109]. В данном сюжете олень наводит ужас на жителей страны убитого алдара.

Белый или золотой, как можно было заметить, устойчивые определения эпического оленя. Эти же эпитеты сопровождают в эпосе образ дочери солнца, а одна из ее ипостасей – лань (олень). И олениха с золотой шерстью, на которую охотится Созырыхъо, оказывается дочерью солнца, отданной им на воспитание семи братьям-богатырям [12, 336]. Хамыц на охоте встречает лань, но она убегает от него и скрывается в пещере. Ланью оказывается девушка со светящимися руками [11, 361]. Факт частого превращения дочери Солнца в золотого оленя (она принимает красивый, достойный ее образ [15, 31]) Ш.Ф. Джыккайтты считал основополагающим для представлений осетин об олене, как воплощении солнца.

В кадаге «Айсана æмæ Нокари фурт Æхсæ-Будай» (Айсана и сын Нокара Ахса-Будай) Шатана (Æхсинæ) сооружает Айсане движущегося деревянного оленя («...гъæдин саг ин искодта, раледзгæ куд адтайдæ, уотæ; никки ба ин Æхсинæ æ еу фарси ходгæ [цогæ] хор, е 'ннаæ фарси ба цогæ мæйрохс искодта, æ уонти астæу ба – сайнæг æстгъалу 'ма 'й уотемæй рарвиста Уæрппи бунмæ» [13, 88]). Одну сторону оленя она украсила улыбающимся [идушим / движущимся] солнцем, другую – идущим лунным светом, а между лопаток посадила сияющую звезду. Космогоничность образа лани подчеркивается в следующем отрывке: «Кæсы, æмæ хъуаз æрбацæуы дон нуазынмæ. Сагæн йæ дæллагхъуырæй Бонварноны ныв тыбар-тыбур кодта. – Видит он, лань идет на водопой. У оленя на груди сверкало изображение звезды Бонварнон (Венеры)» [16, 645].

Ахсар и Ахсартаг с несколькими нартами отправляются в земли далимонов

(нечистой силы). Заблудившись, они заметили золотошерстного оленя. В данном случае он связан с переходным локусом. Таковым здесь является каменная / сланцевая плита, на которую становится олень, перебирает копытами («Къахындзæг ыскодта йæ сæфтджытæй къæйыл» [11, 159]), и плита, переместив ее (очевидно, по вертикали или вниз под крутым углом – *уырдыгмæ*), становится на место.

Мистические черты в образе оленя многообразны в рамках осетинского эпоса «Нарты». В.А. Кузнецов приводит имевшиеся у него (со слов Т.А. Хамцаевой) «фрагментарные» сведения о фантастической олень-рыбе в сказании «Смерть Арахдзау». Он также отмечает, что наличие подобных бесспорно архаичных образов в эпосе не случайно [17, 31]. Обнаружить оригинальный текст, к сожалению, не удалось, но приведем отрывок из «Сказаний о нартах» в переводе Ю. Либединского: «Наутро сын Куан-алдара и Арахдзау пошли в Рыбное ущелье. А Сырдон уже тут как тут. Изловил рыбину, заколдовал ее и превратил в олень-рыбу. Показалась олень-рыба перед Арахдзау, и кинулся он за ней. Добежали они до Молочного озера. Посреди озера – остров, на нем – лужайка. Олень-рыба кинулась туда, ходит там, пасется. Арахдзау приметил ее и пустил в нее стрелу. Олень-рыба свалилась» [7, 187].

В этом же плане интерес представляет следующий отрывок из Нартиады. Маленький мальчик захотел пойти в балц с Уырызмагом, тот позвал Хамыца и Созырыко. Вечер настиг их у реки. Мальчик пригрозил покровителю воды: «Сау мын дæ къона кодта, дæу кæфæй, кæсагæй чи и, уыдон куы нæ æрæмбырд кæнай, æз дзы ме 'ртæ хистæры фаг куыд аргæвдон, афтæ, Уырызмагæн кæфы хъуынагæй фæлмæн уат куыд бакæнон. – Горе твоему дому, если не соберешь ты всю крупную рыбу, что есть у тебя, чтобы я зарезал их для троих своих старших, а из чешуи (букв. *хъуын* – волос, шерсть) крупной

рыбы чтобы постелил я мягкую постель Уырызмагу» [13, 462]. В данном отрывке на мысль об олене наводят две неслучайные и, на наш взгляд, взаимосвязанные лексические ситуации. Во-первых, употребление лексемы *æргæвдын* – резать, закалывать, убивать (скот) не характерно по отношению к рыбе, пусть и крупной. Во-вторых, в большинстве случаев вынужденные ночевать под открытым небом охотники-нарты стелют шкуру убитого оленя, здесь же употребляется словосочетание «*кæфы хъуын*», что в буквальном переводе значит «шерсть крупной рыбы».

Еще один традиционный для эпоса мотив – запряженный олень. Ш.Ф. Джыккайты отмечал, что в Нартиаде только небесные покровители запрягают оленей вместо лошадей [15, 34], однако приведем примеры из текстов. Второй сын Сауасы Дзылау (*Дзылау*) увидел в лесу бодающихся оленей, от стука рогов которых сотрясалась земля. Камни под их копытами крошились, и пыль поднималась до неба. В какой-то момент и один, и другой зацепились рогами за деревья и не могли двинуться. Воспользовавшись моментом, Дзылау бросился с высокой горы, свил бечевку и накинул им на ветвистые рога. Оседланные олени испугались и понесли, вырвав с корнями дерево [11, 31–32]. В данном кадаге олени запряжены нартовским героем в одну упряжку и используются им, в том числе, и для того, чтобы помочь вспахать поле незнакомому мальчику. *Сагадæг, Дзылауы адаг* (деревянная борона Дзылауа) – устойчивые сочетания, встречающееся в эпосе и означающее пару запряженных в борону оленей. Даже после смерти эпического героя оленья упряжка находятся у нартов (*нарты æфтауыцдонны*), и маленький мальчик Зарисара (*Зарисары чысыл лæппу*) воспользовался ею, чтобы помочь нартам в сражении с сыном Гуымир-алдара и уаигами [11, 83]. И сын покровителя *Мигъыбардуаг* (*мигъ* – туча; облако, туман)

использует борону с запряженными в нее оленями в сражении с войсками Малика [12, 97]. Для него, согласно кадагу, борону соорудил Дзылау из дубового дерева, она стала его неотъемлемым атрибутом («*Бардуаджы фырт та – тулдз ададжимæ*» [12, 264]). В подтверждение высказанной Ш.Ф. Джыккайты мысли отметим, что из небесных покровителей оленья упряжка есть и у сына Афсати: «*Æфсатийы лæппу сагтæ адагыл ифтыгъдæй æрбалаууынкодта уайтагъд*» [4, №8, 110]. Семь оленей, запряженных в свадебную повозку [18, 126], преподносит Ацамазу в честь его свадьбы Афсати [19, 357], а свадебный обряд здесь выступает как космогонический акт.

В.Я. Пропп, вслед за Н.Я. Марром, отмечал, что древнейшее ездовое животное – олень – сменилось лошадьё. Эти изменения в быту не могли не отразиться в человеческом сознании, соединившем двух животных. Мыслительный гибридный образ лошади и оленя В.Я. Пропп называл реальным и сильным настолько, «что он переносится в действительность, создается искусственно. Марр еще не знал, что на лошадь надевали оленьи рога и на таких лошадях, украшенных оленьими рогами, ездили» [20, 7]. Ученый приводил в качестве примера образец наряженной лошади, выставленной в Эрмитаже. А.А. Туаллагов допускает использование оленей в качестве ездовых животных с учетом находок из Пазырыкских курганов – оленьих масок на головах погребенных лошадей, отголоски которых встречаются в Европейской Скифии в V в. до н.э. По предположению ученого, «на колесницы помещались скифские наверхшия в виде оленей» [14, 91].

Биполярность рассматриваемого образа проявляется и в мотиве борьбы нартов с уаигами, вместилищем души (силы, надежды, уверенности) которых является олень. Так, старый Уархаг, истребив врагов нартов, оставил в живых лишь одного – Хъарамадза (*Хъæрамадз*) из рода

гумиров. Пытаясь одолеть его хитростью, Уархаг узнает от него историю его появления на свет: во время войны предков нартов с гумирами мать Хъарамадза была ранена и не могла бежать дальше. «*Мæ мад саджы рацахста, тыхулæфт ыскодта 'мæ мае улы хуызы ауагъта саджы хуылфы. Æз саджы лæппынимæ райгуырдатæн. Æмæ мын нæй мæлæт зæххон лæджы къухæй. Мæ мад амарди. Мæн саг фæхаста йæ лæппынимæ. Схъомыл дæн, æмæ мын саг мае улы бар, цы сагимæ хъомыл кодтон, уымæ радта. Уыцы сагæн та мæлæт нæй.* – Моя мать поймала олениху, выдохнула и передала меня в виде духа в утробу лани. Я родился вместе с ее олененком. И нет мне смерти от руки земного человека. Моя мать умерла. Меня вместе со своим олененком воспитала олениха. Я возмужал, и она передала право распоряжаться моей душой олени, с которым я родился. А тот олень бессмертен» [11, 210]. Готовясь к сражению, Хъарамадз просит Уархага передать людям, косящим сено для оленя, чтобы они на протяжении трех дней кормили его в три раза больше. Уархаг, по научению пленного, передает обратное: кормить оленя в три раза меньшим количеством сена. Таким образом, у Хъарамадза случается упадок сил, устают ноги, он томится чувством жажды. Далее Уархаг, зная, что олень придет к источнику, сыплет соль в воду, олень пьет, но не может утолить жажду. Тогда он помчался к роднику и напился. Там, по научению того же старика, Уархаг собирает в корыто мочу лежащего обессиленного оленя и в нее опускает свой раскаленный кинжал, таким образом закалив его. Только так нарту удастся одолеть Хъарамадза.

Сохъыр алдара нельзя победить по той же причине: «*Мæ уд, фæсхох цы саг хизы, уый мидæг ис.* – Моя душа находится в олени, который пасется за горой» [4, №3, 77]. Уырызмаг убил оленя выстрелом из лука, разрезал и вытащил из него зайца, а из зайца – трех голубей, которые олицетворяли *ныфс* (надежду / веру / уве-

ренность), *тых* (силу) и *уд* (душу) Сохъыр алдара.

Важной гранью рассматриваемого фольклорного образа является табуирование его названия в осетинском языке. В.И. Абаев считал, что лексема *хъуаз* (диг. *гъауанз*) – ‘самка оленя’, ‘лани’ изначально служила обозначением оленя вообще, но со временем для тотемного животного скифов (олени-самца) утвердилось эвфемическое *sāka*. *Саг*, восходящее к иран. *sākā*– ‘развилка’, ‘ветвь’, ‘сук’, ‘рог’ → ‘рогатый’, ‘олень’ «этимологизируется на индоевропейской почве вполне надежно» [21, 15]. Табуирование связано с эпитетами оленя. В.И. Абаев привел следующие: *сæрджын* ‘головастый’, диг. *сæдсугон* ‘сторогий’ и *æстдæссион* ‘восемнадцатирогий’. Последний, по его мнению, глубоко традиционен, поскольку именно 18 отростков (9 пар) имеют олени рога на древних изображениях [21, 11], а табуирование слова *саг* наводит на мысль, что у предков осетин олень был тотемным животным, это подтверждается различного рода исследованиями [21, 13]. В.М. Гусалов писал о том, что в языке охотников *саг* заменяется субститутутом *сион*, являющимся полным синонимом табуированного, означающего ‘рогатый’, т.е. «на скифо-осетинской почве название оленя дважды подверглось табуированию и оба раза субституция шла по одному и тому же пути» [22, 79]. Табуирование названия лани / оленя встречается и в адыгском нартовском эпосе, оно также заменяется лексемой со значением «многорогой».

Эвфемическое *сион* не единственное обозначение оленя в осетинских «Кадагах о Нартах». Тотрадзу, чтобы одолеть сына Сырдона в альчики, мать советует: «*Сырдоны хъултæ дадимонтæй арфæгонд сты, уыдонæн ницы кæндзынае, фæлтау Уастырджийы ратгæ сызгъæрин сыкъаджын цыппæркъахыг аргæвд æмæ уый хъултæ сараз, стæй йæ рамбулдзынае.* – Альчики Сырдона заговорены далимонами, с этим ты ничего не поделаешь,



лучше зарежь подаренного Уастырджи оленя (букв. с золотыми рогами четвероногий) и сделай альчики, так ты одолеешь его» [13, 340]. Интересно отметить, что в прямой речи женщины табуированию подвергается название оленя, при том, что имя *Уастырджи*, не произносимое осетинками по сей день, не заменяется эвфемическим *Лагтыдзуар / Лагты дзуар*. Данный факт легко объясним: повествование идет от сказителя мужчины, который наименование оленя заменяет эвфемизмом, а имя небожителя, табуированное лишь для женщины, – нет.

Эпитеты *æстдæссион* (диг. *сæдсугон*) и *сæрджын* употребляются в фольклорных текстах вместе с лексемой *саг* (*Хæмыц æстдæссион саджы фæстæ ахъуызыди 'мæ йæ амардта* [5, №7, 113]; «*Цæуæй-нонтæ дар уони рæбунмæ æрцæуницæ, сæдсугон саг рамаруницæ*» [13, 424]). При этом одиночное *сæрджын* служит обозначением нартовских героев. Например: «*Дыууæ сыхæй дард балцы сты нæ сæрджынтæ*. – Из обоих кварталов в дальнем походе наши мужчины (букв. головастые)» [19, 339]; «*Сырдон акасти, æмæ йæ æцæгæй куы бауырныдтой Ацæйы ныхæстæ, уæд зæгъы: – О Ацæ! Сабырдар цæут, æз сæм хæрзæггурæггаг фæуон нæ сæрджынтæм*. – Сырдон посмотрел и, когда удостоверился он в словах Аца, то говорит: – О, Аца! Умерьте свой шаг, я поспешу сообщить радостную весть нашим мужам (букв. головастым)» [19, 403].

История эпитета названа А.Н. Веселовским «историей поэтического стиля в сокращенном издании» [23, 59]. Так, Сигурд в «Первой песни о Гудрун» (Эдда) сравнивается с высоконогим оленем, и, по мнению ученого, от этого сравнения веет «чем-то архаичным» [23, 59], как и от сравнения «Хельги с оленьим теленком, покрытым росой, рога которого сияют до неба, тогда как сам он высится над всеми другими зверями» [23, 149]. Сравнения с оленем героев-нартов не редкость. Кроме того, в свадебной обрядности осетин в

словесных формулах для передачи привлекательности и положительных характеристик невесты используются анималистические символы в рамках художественного приема параллелизма: невесту сравнивают, в том числе, с ланью, оленем. Такое же сравнение встречаем в Нартиаде применительно к красавице Залихан: «*Сау хъæды сагау бæрзондæрфыг куы дæ*. – Высоки брови твои, как у оленя из черного леса» [13, 465].

Возвращаясь к проблеме табуирования, отметим, что табуированию подвергается и название оленьих рогов. В «Кадаге об Одинокое» встречается описание сцены охоты, привидевшееся герою во сне: «*Уыцы хуызæнæй æппæты разæй цы саг афæлдæхтон мæ фатæй, уыма æрбахæцицæ дæн. Мæхи йæм фæфистæг кодтон, фæлæ мын сæрджын саг мæ артæнтæ сраехуыста йæ калм марæнæй*. – Так я приблизился к оленю, которого подстрелил первым. Я принялся за работу, но олень с ветвистыми рогами проткнул меня своим рогом» [2, 384]. Оленьи рога в данном примере называются эвфемизмом «*калм марæн*» – букв. «то, чем убивают змею», по признаку острия или же, скорее, рогатки, разветвления.

Рассуждая о переводах «Нарты кадджытæ» на русский и грузинский языки, Михаил Булкаты приводит любопытное предложение: «*Уæд уалынмæ Æхсæртæг æрхæцицæ ис æмæ саджы мард æрхаста æд къала бæлас*» (букв. «Вдруг к тому времени пришел Ахсартаг и принес тушу оленя вместе с ветвистым деревом»). Раскрывая в нем истинный смысл словосочетания *къала бæлас*, называя его «головокружительным высокохудожественным образом» [24, 92], автор указывает, что ветвистое дерево есть оленья голова, поэтично обозначенная народным гением; данная формула может быть употреблена, когда речь идет о нартах. Но в эпосе часто встречается великан с оленем и деревом на плечах. В первом выпуске «Памятников народного творчества осе-

тин» опубликован кадаг об Уырызмаге в переводе на русский язык – «Еще вариант об Урызмаге» [25, 21–26]. В тексте описана встреча Уырызмага с Саулагом. Уырызмаг просит его рассказать удивительные случаи из его жизни (диссаг). Саулаг повествует о том, как он отправился в балц с сыновьями и оказался у скалы, в которой виднелась пещера: «В пещере варился на очаге котел, с огнем под ним из оленевых рог. <...> ...когда же настал вечер, то вошел в пещеру семиглавый богатырь с убитым оленем и большим большущим с корнями деревом. Богатырь, увидев нас, возрадовавшись, сбросил с плеч свои добычи...» [25, 24–25]. Далее он содрал с оленя кожу и разбил руками дерево, развел огонь и в забросил в котел целого оленя. Приведем еще один отрывок: «...*йа уахскыл бахаста саджы мард, йа кбухы та адквала баелас. Сайнаг-алдар уыдис уайыг.* – ...на плече он занес тушу оленя, а в руке – ветвистое дерево. Сайнаг-алдар был уаигом» [26, 199]. Подобная ситуация встречается в адыгской сказке «Сафил и Мылыгу»: «Не успел Сафил спрятаться под корытом, как вернулся великан. На одном плече он держал огромное дерево, на другом – оленя» [27, 162].

На ритоне из Келермеса (могильник бронзового и раннего железного веков на Северо-Западном Кавказе, в 8 км от адыгейской станицы Келермесская) изображен человек, несущий на плече дерево с оленем (рис. 1). Ритон описан в исследованиях М.И. Максимовой, Д.Г. Савинова и С.А. Яценко. Относительно связи данного мотива с осетинским фольклорным материалом Д.С. Раевский отмечал: «Многokrатно засвидетельствованное обилие схождения между скифским фольклорно-мифологическим наследием и осетинским фольклором, обусловленное этногенетическими связями этих народов, не позволяет пройти мимо указанного совпадения...» [28, 375].

Д.Г. Савинов обратил внимание, что на ритоне изображен убитый, а точнее – принесенный в жертву олень. Стоит ли отмечать, что жертвенный олень характерен и для традиционной культуры осетин? Г.Е. Афанасьев предполагал, что аналогичные Рекому святилища (с оленьими рогами) существовали и в аланскую эпоху, что подтверждается раннесредневековыми изображениями на стенах пещеры близ Хумары, а также обнаруженными при исследовании раннесредневековой

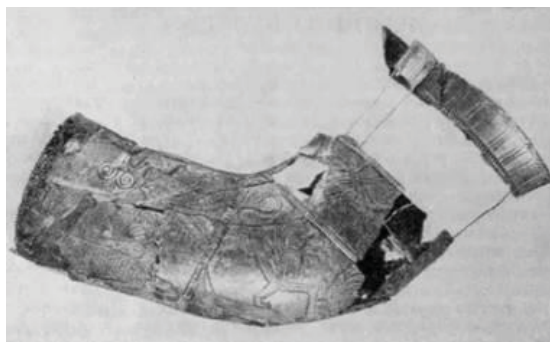


Рис. 1. Изображение на ритоне из Келермеса  
(по: Максимова М.И. Ритон из Келермеса // Советская археология.  
Вып. XXV. 1956. С. 215–235)

церкви в Нижнем Архызе принесенными в жертву черепами и рогами двух оленей [29, 126]. В осетинском эпосе «Нарты» также встречается мотив принесения оленя в жертву: «Уæд сызгъæрин саг æрбакодтой, æмæ йæ ыскуывта зæронд лæг. Ыстæй бар радта Созырыхъойæн, цæмæй йæ аргæвстаид. – Тогда привели они золотого оленя, и старик вознес над ним молитву (посвятил оленя. – М.Д.). Затем он позволил Созырыко зарезать его» [16, 55]. При этом в обрядовой охотничьей песне фигурирует табуированное название сбросившего рога оленя – *ихсыд сæр* (букв. стертая голова) [30]. Костер из оленьих рогов, неоднократно упоминаемый в «Кадагах о Нартах», на наш взгляд, тоже имеет отношение к акту жертвоприношения.

Напоследок следует упомянуть, что над воротами своего дома Сырдон повесил оленью голову с рогами, а вокруг сада Бурафарныга есть ограждение из оленьих рогов («*Бурафæрныгæн æхгæд уыд галуан-гæрæн йæ дыргъдонь алыварс саджы сыкъатæй...*» [26, 26]). По просьбе Дзерассы, Уастырджи хоронит тела Ахсара и Ахсартага, она просит его соорудить им надгробье: «*Уастырджи дыггаг хатт æркъуырдыта зæхх, æмæ рæсугъд цырт саджы сытимæ фестæди сæ уæлæ.* – Уастырджи во второй раз ударил по земле, и красивое надгробье (памятник) с оленьими рогами появились над ними» [11, 183].

Распространенный в фольклоре разных народов зооморфный образ оленя нашел широкое отражение и в осетинских эпических текстах, главным образом, в сюжете о чудесной охоте. В Нартиаде прослеживаются охотничьи этикетные нормы осетин с соблюдением традиционных ритуалов. В качестве доминантного символа в ряде кадагов присутствует образ оленя-прародителя (*саджы фырт*, мотив выкармливания эпического героя в младенчестве оленьим молоком). Биполярность образа, еще раз подтверждающая архаичность представлений об олене, проявляется в сюжетах, где он является вместилищем силы и души уаига, обладая деструктивным свойством. Вместе с тем, олень в эпосе фигурирует и как ездовое животное, и в этом, безусловно, наблюдается преемственность, восходящая к скифо-сармато-аланской традиции. Солярная символика рассматриваемого образа в некоторой степени обосновывает связанную с ним систему табуирования, при этом в осетинском языке эвфемизации подвергается не только наименование самого животного, но также и оленьи рога. Многогранность рассмотренного зооморфного образа обосновывает перспективность дальнейшего исследования таких вопросов, как: связь с топонимами и гидронимами; роль оленя в уплате калыма; художественные средства, в частности, сравнения с компонентом *саг*, в языке эпоса и др.

1. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 2013.
2. *Ирон адамон сфæлдыстад*. Дыууæ томы. Фыццаг том / Сарæзта йæ Салæгаты З. Дзæуджыхъæу, 2007. (на осет. яз.)
3. *Граков Б.Н.* Скифы. Научно-популярный очерк. М., 1971.
4. Сказания о нартах; в 5 т. / Сост. К.Ц. Гутиев // Мах дуг. 1996. Т. II. № 2. С. 87–113; № 3. С. 61–87; № 8. С. 91–117; № 9. С. 103–129. (на осет. яз.)
5. Сказания о нартах; в 5 т. / Сост. К.Ц. Гутиев // Мах дуг. 2005. Т. III. № 7. С. 93–137; № 9. С. 103–129; № 12. С. 104–140. (на осет. яз.)
6. Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. Æртыккаг чыныг. Дзæуджыхъæу, 2005. (на осет. яз.)
7. Сказания о нартах. Осетинский эпос. Изд. перераб. и доп. Пер. с осет. Ю. Либедицкого. М., 1978.
8. *Гумилев Л.Н.* Тысячелетие вокруг Каспия. М., 1990.
9. *Кузнецов В.А.* Алано-осетинские этюды. Владикавказ, 1993.
10. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
11. Сказания о Нартах. В 5 т. / Сост. К.Ц. Гутиев. Орджоникидзе, 1989. Т. I. (на осет. яз.)
12. Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. Æхсæзæм чыныг. Дзæуджыхъæу, 2011. (на осет. яз.)
13. Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. Фæндзæм чыныг. Дзæуджыхъæу, 2010. (на осет. яз.)
14. *Туаллагов А.А.* Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.
15. *Джыккайтæ III.* Рагон ирон цард æмæ адамы зондахаст. Миф. Фолькор. Æгъдау. Дзæуджыхъæу, 2009. (на осет. яз.)
16. Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. Дыккаг чыныг. Дзæуджыхъæу, 2004. (на осет. яз.)
17. *Кузнецов В.А.* Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.
18. *Абаева Ф.О.* О наименованиях повозки уæрдон в сказаниях о нартах // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв. 2019. № 5. С. 116-131.
19. Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. Цыппæрæм чыныг. Дзæуджыхъæу, 2007. (на осет. яз.)
20. *Пропи В.Я.* Фольклор. Литература. История (Собрание трудов) / Сост., науч. ред., коммент., библиогр. указатель В.Ф. Шевченко. М., 2002.
21. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. III.
22. *Гусалов В.М.* Вербальное табуирование в осетинском // Проблемы осетинского языкознания. 1987. Вып. 2. С. 64–82.
23. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М., 1989.
24. *Булкаты М.* Ныхас «Нарты кадджыты» аив абарстыты тыххæй // Фидиуæг. 1983. №1. С. 87–92. (на осет. яз.)
25. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1925. Вып. 1.
26. Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. Фыццаг чыныг. Дзæуджыхъæу, 2003. (на осет. яз.)
27. Сказания и сказки адыгов. М., 1987.

28. Раевский Д.С. Мир скифской культуры. М., 2006.

29. Афанасьев Г.Е. Дохристианские религиозные воззрения алан (по материалам амuleтов могильника Мокрая Балка) // Советская этнография. 1976. №1. С. 125–130.

30. Кусаева З.К. Мифо-фольклорные традиции в осетинской литературе // Фундаментальные исследования. 2013. № 4-4. С. 1005-1010. [электронный ресурс]. URL: <http://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=31315>

Darchieva, Madina V. – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); m.darchieva@gmail.com

#### THE IMAGE OF A DEER (SAG, QWAZ / ĞÆWANZ) IN THE OSSETIAN NART EPIC.

*Keywords:* folklore, epos, Ossetian Nartiada, kadag, deer, zoomorphic code, symbol.

*The features of animistic representations are found in the traditional culture of many peoples and are included in the zoomorphic code of the culture of one or another ethnic group. The images of animals in national folklore have characteristics that make it possible to judge their originality and include them in the conceptual field of “ethnic cultural code”. The deer is one of the fundamental images of the zoomorphic code of the Ossetian culture, as well as a symbolic figure in the visual arts of the Scythians and Alans, the most important element of the animal style. For the ancient nomadic peoples it had not only practical, but also cult significance. In this article, the image of a deer is considered on the material of the Ossetian “Kadags about Narta”. The aim of the study is to clarify and expand the functional characteristics of the specified folklore image using historical and archeological data. When performing the work, a structural and semantic method of folklore text researching was used with elements of a comparative historical and typological study, identifying symbolic and archetypal components. The versatility of the analyzed zoomorphic image is impressive even within the framework of a single folklore genre, where the deer appears both as a desired hunting trophy and as a cult sacrificial animal, an assistant or guide, the embodiment of astral characters or the container of the soul of an epic hero. The study revealed that the concept of deer in the Ossetian epos differs from those in Christian culture (Slavic, Georgian, Hungarian, etc.) and dates back to the early Middle Ages. Traits of genealogical legends about the ancestor deer are found in the Ossetian epic, and the bipolarity of the folklore image once again emphasizes its archaism.*

#### REFERENCES

1. Rybakov, B.A. *Yazychestvo drevnikh slavyan* [Paganism of the Ancient Slavs]. Moscow, Akademicheskii Proekt, 2013. 640 p.

2. Salagaeva, Z.M. (comp.) *Osetinskoe narodnoe tvorchestvo. V 2 tt. Izd. 2-e dopolnennoe* [Ossetian Folk Art. In two vols. The 2<sup>nd</sup> suppl. ed.]. Vladikavkaz, Ir, 2007, vol. 1. 719 p. (in Ossetian)

3. Grakov, B.N. *Skify. Nauchno-populyarnyi ocherk* [Scythians. Popular Science Essay]. Moscow, Moscow State University, 1971. 200 p.

4. Gutiev, K.Ts. (comp.) *Skazaniya o Nartakh. V 5 tt.* [Legends of the Narts; in 5 vols]. *Makh dug* [Our Era]. 1996, vol. 2, iss. 2, pp. 87–113; iss. 3, pp. 61–87; iss. 8, pp. 91–117; iss. 9, pp. 103–129. (in Ossetian)

5. Gutiev, K.Ts. (comp.) *Skazaniya o nartakh. V 5 tt.* [Legends of the Narts, in 5 vols.]. *Makh dug* [Our Era]. 2005, vol. 3, iss. 7, pp. 93–137; iss. 9, pp. 103–129; iss. 12, pp. 104–140. (in Ossetian)

6. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Narts Legends. Epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatие im. V.A. Gassieva, 2005, book 3. 712 p. (in Ossetian)
7. *Skazaniya o nartakh. Osetinskii epos. Izd. pererab. i dop. Per. s oset. Yu. Libedinskogo* [Legends of the Narts. Ossetic Epic. The revised and add. ed., transl. from the Osset. by Yuri Libedinsky]. Moscow, Sovetskaya Rossiya, 1978. 512 p.
8. Gumilev, L.N. *Tysyacheletie vokrug Kaspiya* [A thousand around years the Caspian]. Moscow, FTM, 1990. 308 p.
9. Kuznetsov, V.A. *Alano-osetinskie etiudy* [Alanian-Ossetian Essays]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanities, 1993. 184 p.
10. Meletinsky, E.M. *Poetika mifa* [The poetics of myth]. Moscow, Nauka, 1976. 407 p.
11. Gutiev, K.Ts. (comp.) *Skazaniya o Nartakh. V 5 tt.* [Legends of the Narts; in 5 vols]. Ordzhonikidze, Ir, 1989, vol. 1. 496 p. (in Ossetian)
12. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Narts Legends. Epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2011, book 6. 544 p. (in Ossetian)
13. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Narts Legends. Epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2010, book 5. 766 p. (in Ossetian)
14. Tuallagov, A.A. *Skifo-sarmatskii mir i Nartovskii epos osetin* [Scythian-Sarmatian world and the Nart Epic of the Ossetians]. Vladikavkaz, North Ossetian State University, 2001. 315 p.
15. Dzhikaev, Sh.F. *Drevnii byt i mirovozzrenie osetinskogo naroda* [Ancient life and worldview of the Ossetian people]. Vladikavkaz, North-Ossetian State University, 2009. 264 p. (in Ossetian)
16. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Narts Legends. Epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatие im. V.A. Gassieva, 2004, book 2. 896 p. (in Ossetian)
17. Kuznetsov, V.A. *Nartskii epos i nekotorye voprosy istorii osetinskogo naroda* [Nart Epos and some questions of the history of the Ossetian people]. Ordzhonikidze, Ir, 1980. 136 p.
18. Abaeva, F.O. *O naimenovaniyakh povozki uærdon v skazaniyakh o nartakh* [On the denominations of Cart Wærdon in the Legends of Narts]. *Nartovedenie na rubezhe XX-XXI vv.* [Narts Studies at the turn of the XX<sup>th</sup> -XXI<sup>st</sup> century]. 2019, iss. 5, pp. 116-131.
19. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Narts Legends. Epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriyatие im. V.A. Gassieva, 2007, book 4. 518 p. (in Ossetian)
20. Propp, V.Ya. *Folklor. Literatura. Istoriya (Sobranie trudov)* [Folklore. Literature. History (Collected Works)]. Compilation, scientific edition, comments, bibliographic index by V.F. Shevchenko. Moscow, Labirint, 2002. 464 p.
21. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of Ossetic]. Leningrad, Nauka, 1979, vol. 3. 360 p.
22. Gusalov, V.M. *Verbal'noe tabuirovaniye v osetinskom* [Verbal Taboo in Ossetic]. *Problemy osetinskogo yazykoznaniiya* [Problems of Ossetic Linguistics]. 1987, iss. 2, pp. 64-82.
23. Veselovsky, A.N. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Moscow, Vysshaya shkola, 1989. 405 p.
24. Bulkaty, M. *Nykhas "Narty kaddzhyty" aiv abarstyty tykhkhæi* [Discourse on the artistic comparison of Nart Sagas]. *Fidiuæg* [The Herald]. 1983, iss. 1. pp. 87-92. (in Ossetian)
25. *Patmyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [Ossetic heritage of folk art]. Vladikavkaz,

1925, iss. 1, 123 p.

26. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Narts Legends. Epic of the Ossetian People]. Vladikavkaz, Iryston, 2003, book 1. 592 p.

27. *Skazaniya i skazki adygov* [Legends and fairy tales of Adygs]. Moscow, Sovremennik, 1987. 320 p.

28. Raevsky, D.S. *Mir skifskoi kul'tury* [The world of Scythian culture]. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006. 600 p.

29. Afanasiev, G.E. *Dokhristianskie religioznye vozzreniya alan (po materialam amuletov mogil'nika Mokraya Balka)* [Pre-Christian Alanian religious views (on the Mokraya Balka Burial Ground amulets)]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1976, iss. 1, pp. 125–130.

30. Kusaeva, Z.K. *Mifo-fol'klornye traditsii v osetinskoj literature* [Mythological and folklor traditions in Ossetian literature]. *Fundamental'nye issledovaniya* [Fundamental research]. 2013, iss. 4-4, pp. 1005-1010. [electronic resource]. URL: <http://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=31315>