



<https://doi.org/10.22363/2312-8674-2019-18-4-922-937>

Научная статья / Research article

Религиозные особенности этнической традиции осетин в условиях общественных модернизаций конца XIX – начала XX в. (по данным фольклорной легенды «Сказание об Одиноком»)

С.Г. Кцоева

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
имени В.И. Абаева Владикавказского научного центра РАН; 362040, Россия,
Владикавказ, пр. Мира, 10; sultana_t@mail.ru

Religious features of the ethnic tradition of the Ossetians in the conditions of social modernization of the late 19th and early 20th centuries, according to the folklore legend “The Tale of the Lonely”

Sultana G. Ktsoeva

V. I. Abayev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies;
10, Mira Ave., Vladikavkaz, 362040, Russia; sultana_t@mail.ru

Аннотация: В статье анализируются процессы трансформации этнической традиции осетин, обусловленные модернизационными импульсами пореформенной эпохи. Хронологические рамки статьи охватывают рубеж XIX–XX веков. Тем не менее, предпосылки анализируемых изменений выходят за обозначенные границы, поскольку комплекс этих видимых изменений складывался и нарастал постепенно. Вовлечение Осетии, в том числе и ее горной части, в орбиту российского влияния обусловило процесс преодоления этнической замкнутости и, как следствие, – изменение существенных аспектов традиции. Пореформенный период, способствовавший ускорению капиталистического развития в Российской империи, обеспечил существенные сдвиги не только в хозяйственной, но и в социокультурной жизни осетинских горцев. На деле это проявилось в постепенной модернизации на тот момент еще в значительной степени архаической традиции этноса. Обозначенный процесс трансформации традиционного этнического мировоззрения осетинских горцев существенно отражен в различного рода нарративных источниках. В этом отношении информативная содержательность фольклорных легенд, тогда уже записываемых целым рядом представителей осетинской интеллигенции, очень высока. Сами носители устного фольклора – жители горной Осетии – зачастую вносили в содержание архаичных сюжетов новые реалии, нетипичные для мифологического сознания. Таким образом, ценность фольклорных легенд в качестве источника для изучения процессов модернизации традиционного сознания, безусловно, высока.

Ключевые слова: этническая религия осетин, устный фольклор, Гапшо Баев, мифологическое мировоззрение, религиозное мировоззрение

© Кцоева С.Г., 2019



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: Кцоева С.Г. Религиозные особенности этнической традиции осетин в условиях общественных модернизаций конца XIX – начала XX в. (по данным фольклорной легенды «Сказание об Одиноком») // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России*. 2019. Т. 18. № 4. С. 922–937. <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2019-18-4-922-937>

Abstract: The article analyzes transformation processes in the Ossetian ethnic tradition that resulted from the modernization of the Great Reforms era. While the article covers the late nineteenth and early twentieth centuries, the changes in question stretched beyond these limits, being complex in nature and increasing gradually. As mountainous Ossetia was drawn into the orbit of Russian influence the ethnic isolation was ended, and certain aspects of the tradition changed. The period of Great Reforms contributed to the strengthening of capitalist development in the Russian Empire. This period provided significant changes not only in the economic but also in the socio-cultural life of the Ossetian highlanders. We observe a gradual modernization of the archaic tradition of the ethnos at that time. This transformation of the traditional ethnic worldview of the Ossetian highlanders is reflected in various narrative sources. In particular the folk legends recorded by representatives of the educated part of Ossetian society carry significant information. The bearers of oral folklore – the inhabitants of mountainous Ossetia – often introduced new realities into the narratives, elements that were atypical for the archaic consciousness. Folk legends therefore constitute an important source for studying the processes of modernization of the traditional consciousness. The present article studies these processes with the folklore legend *The Tale of the Lonely* recorded in the nineteenth century, which reflects ideological transformations characteristic of the ethnic consciousness in this period.

Keywords: Ossetian ethnic religion, oral folklore, Gappo Baev, mythological worldview, religious worldview

For citation: Ktsoeva, Sultana G. “Religious features of the ethnic tradition of the Ossetians in the conditions of social modernization of the late 19th and early 20th centuries, according to the folklore legend “The Tale of the Lonely,” *RUDN Journal of Russian History* 18, no. 4 (November 2019): 922–937. <https://doi.org/10.22363/2312-8674-2019-18-4-922-937>

Введение

Этническая религия осетин – тема актуальная, но малоизученная. Представляя собой сложнейший разнородный синтез, она содержит элементы множества религиозных систем. Сложные перипетии истории осетинского народа, оставившего свой заметный след в древних и средневековых культурах, образовали причудливый монолитный сплав из индоиранского наследства, античных черт, раннего христианства, православия средневековой Византии и грузинского православия, влияния кавказской культурной общности, ислама, иудаизма, религий древнего Ирана и Индии. Темой специального научного изучения этническая религия осетин еще не стала, хотя отдельные ее аспекты анализировались. Основполагающим по значимости можно считать наследие В.Ф. Миллера¹, записавшего и переведшего на русский язык обширный фольклорный материал, часть которого он исследовал сам как этнограф. Наиболее весомый вклад в разработку проблемы был внесен В.И. Абаевым², изучавшим проблемы христианских реминисценций в Нартовском эпосе осетин. Вслед за ним проблемы христианского влияния изучал

¹ Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

² Абаев В.И. Дохристианская религия алан // Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. С. 102–114.

видный осетинский историк В.С. Уарзиати³. На современном этапе христианская и иудейская подоплека осетинских фольклорных образов изучается рядом исследователей – А.А. Туаллаговым⁴, М.Э. Мамиевым⁵, А.В. Дарчиевым⁶.

Вообще проблема идентификации и изучения этнических религий в российской этнологии была сформулирована сравнительно недавно. Речь идет о терминологической интерпретации религиозных систем отдельных этносов, определяемых еще примерно двадцать лет назад принципиально ненаучным термином «язычество». Конфликт интерпретаций был несколько смягчен, когда представителями британской этнологической школы – Джоном Хиннелзом⁷, Джеймсом Коксом⁸ – был использован термин «этническая религия» для описания различных религий, связанных с теми или иными этническими группами. Таким образом, термин «этническая религия» методологически апробирован американскими и европейскими коллегами, и в настоящий момент активно проводятся исследования с целью классификации этнических религий различных народов мира.

В центре внимания автора – фольклорная легенда «Сказание об Одиноком», которая является своеобразным слепком, в котором «отпечатались» метаморфозы, происходившие в этнорелигиозном сознании осетин в момент важного исторического перехода от архаики к модернизации. Эти процессы нашли свое выражение, в частности, в активном проникновении элементов авраамистических религий (в первую очередь православного христианства) в этническую религию осетин. Таким образом, цель данного исследования видится нам в анализе одной из фольклорных легенд, которая является своеобразным маркером мировоззренческого перехода, и в попытке идентификации содержащихся в ней черт упомянутой «переходности» этнорелигиозного сознания осетин в обозначенный период.

Методологическую базу исследования составил принцип синхронического исследования в рамках структурализма, выработанный К. Леви-Строссом⁹. Важное место в его концепции занимает понятие бессознательного как скрытого механизма знаковых систем (в отличие от Юнга, где в качестве таковых выступают архетипы), лежащего в основании культуры. Таким образом, в структурализме мы вновь встречаемся с концепцией коллективного бессознательного, которое лежит в основании культуры. С точки зрения структурализма все культурные системы (язык, мифология, религия, искусство, обычаи, традиции) могут быть изучаемы как знаковые системы. Анализ процессов мировоззренческих трансформаций этноса осуществлялся с привлечением методов сравнительно нового методологического направления – исторической психологии.

³ Уарзиати В.С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

⁴ Туаллагов А.А. Нартовский Батраз и история христианства у алан // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ, 2000. С. 217–231.

⁵ Мамиев М.Э. Образ нарта Батраза и становление аланской православной традиции // Геополитика. Ру [сайт]. URL: <https://www.geopolitica.ru> (дата обращения: 30.04.2019).

⁶ Дарчиев А.В. Батраз-муравей (об одном мотиве нартовского эпоса) // Известия СОИГСИ. (Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований). 2011. № 7. С. 26–37.

⁷ Hinnells John R. The Routledge companion to the study of religion. London, 2005.

⁸ Cox James L. From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions. Aldershot, 2007.

⁹ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2001.

Современный этап развития исторической науки, и этнологии в особенности, актуализирует обращение к произведениям устного народного творчества в качестве нарративного исторического источника, поскольку позволяет выявить динамику и трансформацию культуры общества, системы мировоззрения этноса и его психологии. Цель этнолога, исследующего фольклорные тексты, состоит в реконструкции коллективных следов и фрагментов памяти, оставленных историческими событиями в сознании тех или иных действующих лиц. Главная же задача заключена в добытии достоверной информации не столько о самих событиях исторического прошлого, сколько о том, как именно эти события преломляются в общественном сознании и как они с течением времени меняют его. По словам Н.А. Добролюбова, «...фольклор – это не устаревшая, древняя, мертвая вещь, а непрерывно изменяющийся живой организм. С изменением исторической действительности изменяется и фольклор»¹⁰.

В данной статье анализируется легенда «Иунаджи кадаг» («Сказание об Одиноком»), записанная в конце XIX в. Г.В. Баевым и опубликованная в 1895 г. на страницах газеты «Северный Кавказ» с пометкой «Очерк из жизни осетин»¹¹. Текст легенды представляет собой ценный источник по изучению особенностей этнорелигиозных представлений осетин, свидетельствующий о процессе постепенной религиозно-мировоззренческой эволюции общественного сознания народа Осетии на рубеже XIX–XX вв., что является предметом нашего изучения.

Георгий (Гаппо) Васильевич Баев – государственный и общественный деятель, юрист, публицист, фольклорист и литературный критик, педагог, который в 1902–1907 гг. был также градоначальником во Владикавказе. В 1895 г. им со слов слепого Бибо – пожилого рассказчика из горного селения Данар (очень известного в дореволюционной Осетии) была записана легенда «Иунаджи кадаг» («Сказание об Одиноком»). Сама легенда интересна, в частности, тем, что в ней очевидным образом запечатлены фрагменты по сути мифологического мировоззрения, что дает основание констатировать его укорененность в рассматриваемый период в этнорелигиозном сознании осетин-горцев. Другой не менее характерной особенностью легенды является одновременное содержание в ней элементов религиозного мировоззрения, настолько значимых, что они в конечном итоге определяют ее сюжет и ее мораль.

Исторический контекст

Конец XIX в. в Северной Осетии был отмечен ослаблением старых докапиталистических социальных структур и формированием буржуазных отношений, которые, тем не менее, обременялись различными пережитками во всех сферах жизни осетинского этноса. Модернизационные процессы, которые должны были способствовать выработке способов адаптации традиционного осетинского общества к требованиям жизни «большого» государства, носили сложный, противоречивый характер, а «существовавший в Российской империи вплоть до 1917 г. сословный строй означал, что положение человека в обществе во многом опреде-

¹⁰ Добролюбов Н.А. Полное собрание сочинений. М., 1937.

¹¹ Баев Г. Сказание об Одиноком (Иунаджи кадаг) // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1982. С. 333–339.

лялось корпоративной принадлежностью»¹². Одновременно, как отмечает Э.Ш. Гутиева, применительно к анализируемой территории данный период был «одним из наиболее активных по части социальной динамики». Автор пишет: «Проведение буржуазных реформ, освобождение зависимых сословий, вовлечение Осетии в систему всероссийского рынка, урбанизационные процессы, повышение социальной мобильности осетин предопределили их интеграцию в российское социально-культурное пространство»¹³. В то же время «...начавшееся под влиянием модернизационных процессов расслоение осетинского общества не дает нам возможности судить о религиозном мировоззрении этноса в целом, часть которого принимала православие или ислам или вовсе скептически относилась к религиозным вопросам, что вполне естественно для сложно стратифицированного буржуазного социума»¹⁴, поэтому речь в данной статье идет только об осетинах-горцах.

Выработка наиболее безболезненных способов приспособления народа к существенным политико-административным, социально-экономическим и культурным изменениям, товарному производству и стихии рыночного уклада стала целью части осетинской интеллигенции. Труды целого ряда ее представителей – Коста Хетагурова, Инала Канукова, Афания Гассиева, Георгия Цаголова, Алихана Ардасенова и др., помимо прочего, представляют собой содержательный источник для изучения структурных аспектов этнического мировоззрения того периода.

Фабула «Легенды об Одиноком»

Умирая, «черный» охотник обратился к своему единственному сыну со словами: «Ты одинок, а потому бедняк, ибо некому будет отомстить за пролитую твою кровь! Высокосядющий Творец мира – единственный твой защитник»¹⁵.

Юноша, дабы справить тризну по отцу, отправляется в лес в надежде на удачную охоту, однако не встретил ни одно животное. Тогда Одинокий обратился с молитвой к Всевышнему: «Бог богов! Призываю тебя в защитники! Повели Авсати»¹⁶, дабы выпустил он хоть одного оленя!» По воле Бога предстал тогда перед ним светлый Уастырджи»¹⁷, который привел Одинокого на пир к Авсати. Уастырджи подучил юношу, чтобы тот не садился за стол, пока он не подаст ему соответствующего знака, а после окончания пира он приказал юноше спрятать одно ребро съеденного оленя в ноговице.

Гости расселись и принялись за угощение, только юноша, помня слова Уастырджи, продолжал стоять. Уастырджи обратился к Авсати: «О, наш добрый Авсати! Гость твой стоит, наверное, он ждет от тебя какого-нибудь достойного дара!

¹² Туаева Б.В., Канукова З.В., Усова Ю.В., Плиева З.Т. Ремесленники в сословной структуре городов Северного Кавказа // Былые годы. 2017. № 2. С. 384.

¹³ Гутиева Э.Ш. Осетинская интеллигенция в эпоху пореформенной модернизации: вторая половина XIX – начало XX вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Владикавказ, 2013. С. 19.

¹⁴ Ктсоева С.Г. Некоторые аспекты трансформации мировоззренческих парадигм этнической религии осетин (вторая половина XIX – начало XX века) // Вопросы истории. 2018. № 8. С. 164.

¹⁵ Баев Г. Сказание об Одиноком (Иунаджи кадаг)... С. 335.

¹⁶ В осетинской мифологии покровитель лесов и их обитателей: туров, оленей, кабанов и коз.

¹⁷ В осетинской этнической религии покровитель мужчин, воров, мошенников, клятвопреступников и убийц. Часто воспринимается как св. Георгий.

– Гость наш – молодой охотник! Дарую ему удачную охоту в моих беспредельных лесах в продолжении года! – ответил Авсати.

– Скуповат же ты, богатейший из дзуаров¹⁸! Если бы я знал, то не привел бы сюда этого бедного гостя.

Обидными показались эти слова Авсати, и он промолчал:

– Мальчик! Пользуйся удачей в моих владениях в продолжении десяти лет.

Но не садился опять Одинокий, вызывая гнев против себя в пировавших дзуарах. Разгневался тогда Авсати и сказал:

– Мальчик, сын черного охотника! Пользуйся удачей в продолжении всей твоей жизни до седой старости. Не срами моего пира и садись за фынг¹⁹.

Подавал тогда знак рукой светлый Уастырджи, и бедный Одинокий подсел к пировавшим небожителям. Во время еды он спрятал одно ребро в ноговице²⁰.

Пир закончился. Авсати, чтобы оживить оленя, стал собирать все его кости, но не обнаружил одного ребра. Поиски ни к чему не привели. Тогда Уастырджи предложил выточить его из ясеня. Так и сделали. Все кости сложили в кучу на столе, и Авсати ударил их своей плетью. Олень тут же ожил и умчался в лес.

После окончания пира Уастырджи вернул Одинокого на то самое место, где его встретил. Покидая мальчика, он произнес: «Сын черного охотника, ты убьешь этого оленя сегодня, а потом навсегда вернешься ко мне, ибо жестокосердные люди не дадут долго жить на свете бедному Одинокому даже тогда, когда будут видеть, что Бог на его стороне»²¹.

Одинокий убил оленя с ребром из ясеня. Ему встретились злые охотники и потребовали части оленя для себя. Он им отказал, тогда они убили его. Умирая, он обратился с просьбой о свидетельстве греха, совершенного против него, и места за его смерть к солнцу и его лучам и зеленым листьям клена: «О, чистое солнце! Пусть светлые лучи твои будут свидетелями этого греха, а вы, зеленые листья клена, будьте мстителями за пролитую кровь Одинокого»²².

Прошли годы. Дальние родственники Одинокого решили справить по нему тризну. Собралось много народу. Так случилось, что в это время мимо проезжали как раз те трое охотников – убийцы Одинокого. По обычаю путников пригласили к столу. «Тогда единый Бог, Творец мира, явился мстителем за невинно пролитую кровь Одинокого. Лучи солнца осветили зеленые листья клена и сказали им: “Пришел час наш, помчимся и выполним последнюю мольбу Одинокого!”».

Лучи солнца проникли через окно и осветили чашу черного пива в руках старшего охотника, а зеленые листья с шумом упали в ту чашу и закружились в ней. Переглянулись старшие охотники и говорят друг другу...: “Когда мы убивали мальчика, то он призвал в свидетели лучи солнца, а своими мстителями назначил листья клена! Видно, Бог сам нагнал нас!” Один из прислуживавших... сказал хозяевам: “Это ведь наши кровники! Мстите им”. Когда весть об этом долетела до почетных

¹⁸ Дзуар – святой небесный покровитель в осетинской мифологии.

¹⁹ Круглый стол с тремя ножками.

²⁰ Баев Г. Сказание об Одиноком (Иунаджи кадаг)... С. 336.

²¹ Там же. С. 338.

²² Там же.

стариков, то те сказали: “Гость – Божий гость! Не надо спешить, поведите гостей к могиле Одинокого, где они по обычаю принесут очистительную присягу”...

Повели гостей к могиле. Весь народ собрался там. Подали сперва чашу пива в руки старшего и сказали ему: “Да будет над тобою проклятие этой могилы, если ты утаишь правду!” В это время с неба опять спустились листья клена и упали в чашу. Затряслись руки старшего, упала чаша и разбилась...

Народ крикнул: “Держите его, это один из убийц! Сам Бог видел его!” Второго постигла та же участь. Обоих их убили над самой могилой, дабы напоить ее кровью. Младший всадник выпил и поклялся над могилой по обычаю. Народ отпустил его невредимым домой»²³.

Синтез мифа и религии

В эпоху архаики отдельные аспекты мира еще не обобщались в понятиях (форма понятийного отражения является более поздней), а выражались в чувственно-конкретных образах, совокупность которых и являла собой мифологическую картину мира. Основаниями, связующими наглядные образы, выступают, как правило, аналогии с самим человеком и кровнородственными связями. Мифологическое сознание отражало мир антропоморфно: он существовал по тем же законам, что и родовая община, и представлялся как общинно-родовая организация, где люди связаны коллективным трудом и потреблением на основе кровного родства. У главного персонажа анализируемой легенды нет ближайших родственников. Он – одиночка, что в условиях родового строя означало «никто». Неслучайно в легенде он даже лишен имени: рассказчик называет его «Иунаг» («Одинокий»). Сам Уастырджи и тот не зовет его по имени, и создается впечатление, что герой и вовсе лишен имени, что неудивительно, поскольку главным критерием личностной идентификации, как уже было сказано, являлась родовая принадлежность индивида. Таким образом, изолированность Одинокого от родовой общины воспринимается как идентификационный признак, гораздо более существенный, чем его имя.

Его одиночество трактуется как страшное несчастье, на деле означающее незащищенность от агрессивного воздействия внешнего мира. В итоге, как мы видим, он неминуемо гибнет, поскольку, даже обеспеченный поддержкой высших сил, он не в состоянии выжить в условиях мира, где в качестве основной социальной единицы выступает не индивид, а закрытый коллектив, в который он не сможет интегрироваться. Создается впечатление, что прочность социальных институтов не под силу сломить даже небожителям, и Богу легче «забрать его к Себе», чем обеспечить постоянную защиту в мире людей. Уастырджи обращается к нему со словами: «Сын черного охотника... жестокосердные люди не дадут долго жить на свете бедному Одинокому даже тогда, когда будут видеть, что Бог на его стороне»²⁴. Напрашивается вывод о том, что переходное сознание негативно коннотирует устаревающие формы социальной действительности, противопоставляя им новые. Возникает антитеза (сознательная или бессознательная) между прежним «варварством» коллективного существования и индивидуализирующей ролью идей, в данном случае христианской этики.

²³ Баев Г. Сказание об Одиноком (Иунаджи кадаг)... С. 338.

²⁴ Там же. С. 337.

В 1928 г. Карл Густав Юнг в своей книге «Отношения между эго и бессознательным» пришел к выводу, что архетипы означают не унаследованные идеи, а унаследованную предрасположенность к ним, показав тем самым, как индивид балансирует меж двух полюсов коллективной психики: с одной стороны, личность «соблазняется» обществом посредством коллективных ролей и статусов, с другой – коллективным бессознательным с его собственными стимулами: герой должен победить в себе коллективное психическое, что означает освобождение как «от покровов персоны, так и от власти архетипических образов». Формулируя понятие самости, психолог определяет этапы индивидуации – 1) освобождение от действия коллективных архетипов и 2) освобождение от личности (индивида, социализированного в коллективе)²⁵. В данном случае мы видим и то, и другое: во-первых, Одинокий (правда, в силу объективных причин) пытается противостоять обстоятельствам социального характера. Во-вторых, он в итоге добивается искомого освобождения, правда, ценой физической смерти, которая, тем не менее, компенсируется посмертным раем. Поэтому можно сказать, что легенда отражает тенденцию к индивидуализации, к эмансипации индивидуального сознательного/бессознательного от гнета коллективного сознательного/бессознательного, о которой говорит Юнг, однако важно не упускать из виду, чему именно он обязан своим освобождением. С психологической точки зрения отрыв от привычного подсознательно заставляет человека искать альтернативные опоры. В качестве таковых в легенде выступают активно распространяемые в тот период идеи христианства.

Факт того, что Бог на стороне Одинокого, является ключевым при анализе. Здесь, очевидно, проявлена идея милосердия – одна из главных идей собственно религиозного, а не мифологического сознания. В Библии часто встречаются фрагменты, словно обращенные к людям, оказавшимся в идентичной ситуации одиночества и сиротства, где единственным заступником выступает Бог:

«...ибо Сам сказал: не оставлю тебя и не покину тебя» (Евр.13:5).

«Не скрой от меня лица Твоего... Ты был помощником моим; не отвергни меня и не оставь меня, Боже, Спаситель мой! ибо отец мой и мать моя оставили меня, но Господь примет меня» (Пс.26:9–10).

«Не оставлю вас сиротами; приду к вам» (Евангелие от Иоанна 14:15–18).

«При первом моем ответе никого не было со мною, но все меня оставили. Да не вменится им! Господь же предстал мне и укрепил меня...» (Второе послание Апостола Павла к Тимофею 4:16–18).

«Господь Сам пойдет перед тобою, Сам будет с тобою, не отступит от тебя и не оставит тебя, не бойся и не ужасайся» (Втор. 3:18).

«И будет Господь прибежищем угнетенному, прибежищем во все времена скорби; и будут уповать на Тебя знающие имя Твое, потому что ты не оставляешь ищущих тебя, Господи» (Пс. 9:10–11).

«Очи мои всегда к Господу, ибо Он извлекает из сети ноги мои. Призри на меня... ибо я одинок и угнетен» (Пс. 24:15–16).

²⁵ Юнг К.Г. Отношения между эго и бессознательным. URL: <https://royallib.com>

Подобные примеры можно множить. Сюжет легенды, таким образом, в немалой степени испытывает в целом сильное религиозное, в частности – авраамистическое, и христианское – в особенности, влияние.

Мифологическая составляющая легенды играет не менее значимую роль, чем религиозная. В мифе, как известно, отсутствуют различия между реальным и сверхъестественным. Сам факт призвания Одиноким природных объектов (солнца и листьев клена) в качестве одушевленных свидетелей совершенного над ним злодеяния демонстрирует мифологичность сознания авторов легенды в силу характерного для мифа антропоморфизма: неодушевленные объекты, разделяя те же моральные категории, что и люди, могут отомстить.

О символике упоминаемых природных объектов

Солнце – особый символ в осетинской мифологии. Есть мнение, что солнце олицетворяет здесь феномен Единого Бога (Хуыцау). По аналогии с рядом народов древности, исповадовавших верховный культ солнца, среди которых, в частности, были и древние иранцы²⁶, В.С. Уарзиати высказал предположение, что культу Хуыцау до принятия христианства аланами также соответствовал культ солнца, отразившийся в ритуальном действии освящения трех пирогов: «Об этом свидетельствует сохранившееся... культовое название хурзæрин, что буквально означает «солнце золотое» и хурты хурзæрин – «золотое солнце солнц»²⁷, логично наводящее на аналогию со словосочетанием Хуыцауты Хуыцау. Ученый обращает внимание на феномен трех пирогов, где «Хуыцау – Бог, хур – солнце и зæхх – земля»²⁸. Разграничение функций солнца и Хуыцау в религиозном сознании возникло, по мнению ученого, в эпоху Средневековья.

В легенде, на наш взгляд, фигурируют три названные сакральные силы, символически воплощенные в трех пирогах: Хуыцау – Бог, хур – солнце и зæхх – земля как третья стихия, очевидно олицетворенная здесь в образе клена.

Конкретизация породы дерева, к чьим листьям обращается Одинокий, на наш взгляд, неслучайна. Во многих культурах клен является «живым» деревом, причастным к человеческой судьбе. Так, согласно преданиям западных и восточных славян, клен – это дерево, в которое был превращен человек. По этой причине кленовое дерево не использовали на дрова, не делали из него гроб («грешно гноить в земле живого человека»), не подкладывали листья клена под хлеб в печи, потому что в листе клена видели ладонь с пятью пальцами. Превращение человека в клен становится одним из наиболее популярных мотивов славянских баллад. Мать «закляла» в клен (явор) сына или дочь. Музыканты, проходя через рощу, где растет это дерево, срубают явор и делают из него скрипку, которая голосами сына или дочери рассказывает о вине матери или жены-отравительницы. Клен вырастает на могиле убитого сына (мужа)²⁹.

²⁶ Ленцман Я.А. Иранский культ Митры и культ Непобедимого солнца // Происхождение христианства. М., 1958. С. 90–120.

²⁷ Уарзиати В.С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995. С. 122.

²⁸ Там же.

²⁹ Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб., 1999.

В южнославянской традиции клен также причастен к человеческой судьбе. Так, согласно сербским поверьям, если высохший клен обнимет несправедливо осужденный человек, то клен зазеленеет. Если же к зеленому клену прикоснется обиженный человек, дерево непременно засохнет³⁰.

В Нартовском эпосе «живая», божественная сила клена запечатлена, в частности, в сказании «Нарт Дзылы и его сын», когда вследствие неурожайного года богатый нарт Дзылы обеднел, и, дабы избавить себя и единственного сына от голодной смерти, отправляет его за зерном к Уацилле³¹. Однако скептически настроенный юноша предварительно обратился за советом к старой вещунье Кулбадагус. Следуя ее наставлению, он, добравшись до Уациллы, просит не хлеб, а «старенький сопочек из клена (курсив наш – С.К.), что лежит за дверью... амбара» Уациллы: «этот старый совок имеет такое свойство, что в том доме, где будет он находиться, никогда не иссякнут запасы хлеба. Сверху берешь, а ниже нарастает»³². Впоследствии мы узнаем, что этот кленовый совок благодаря своей преумножающей силе спасает от голодной смерти жителей трех нартских селений.

Таким образом, в религиозной традиции многих народов, в том числе и осетин, клен – пограничное дерево обоих миров (живых и мертвых, людей и богов) с выраженным сакральным значением. Клен – актер: через его посредничество реализуется божественная помощь, о которой просит человек. Клен – свидетель защиты. В «Сказании об Одиноком» по воле Бога, к которому страдалец обратился перед смертью с просьбой об отмщении, листья клена оживают, что однозначно трактуется присутствовавшими на поминальной тризне по Одинокому как неопровержимое доказательство вины его убийц.

Ордали, или «Сцены Божьего суда»

Отчетливо выраженная мифологичность сознания осетинских горцев упомянутого периода проявляется в еще одном смысловом фрагменте легенды: в акте реализации божественной мести за совершенное преступление. Любопытно, что миссия Бога ограничивается здесь исключительно содействием всенародному выявлению убийц. Сам же акт справедливого возмездия так или иначе возложен на родственников убитого: характеристики Хуыцау как «бога отдыхающего» (*deus otiosus*)³³ в данной легенде сохраняются (непосредственное участие Бога в сюжете рассказчиком не обозначается). Тем не менее, в легенде особо подчеркивается, что именно Бог мстит за невинно пролитую кровь: «Тогда Единый Бог, Творец мира явился мстителем за невинно пролитую кровь Одинокого»³⁴. Акцентирование внимания слушателей на карающей воле справедливого Вседержителя, таким образом, свидетельствует о заметном влиянии авраамистической парадигмы на этнорелигиозное мировоззрение осетин на обозначенной стадии исторического развития.

³⁰ Козолупенко Д.П. Миф на гранях культуры. М., 2005.

³¹ Уацилла – дзуар-громовежце в традиционной религии осетин, покровитель земледелия и урожая.

³² Лебединский Ю. Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978.

³³ Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / перев. с англ. М., 1999.

³⁴ Баев Г. Сказание об Одиноком... С. 338.

В заключительном фрагменте легенды, где говорится о присяге (ард) подозреваемых на могиле убитого и воспоследовавшей мести кровников, отражен существенный религиозно-мировоззренческий аспект сознания осетин-горцев конца XIX в. Анализ данной нормы обычного права позволяет утверждать, что мы имеем дело ни с чем иным, как с практикой ордалий (англосакс. *ordal* – приговор, суд) – «Божьим судом» (*Dei iudicium*).

Ордалии были известны разным народам и представляли собой средство установления юридической истины посредством обращения к воле Творца. В их основе лежала убежденность в том, что Бог постоянно участвует в людских делах, и, следовательно, может быть подвигнут к участию в судебном состязании, поэтому традиционное сознание воспринимало суд Божий наиболее надежным методом доказательства правоты. Формы суда Божия были различны: преимущественно практиковались жребий, присяга и судебный поединок³⁵. По утверждению Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, ордалии «... существовали у всех народов в первый период их жизни»³⁶. В Европе ордалии исчезли полностью уже в XVIII в. В горной Осетии конца XIX в. пережитки мифологического сознания, таким образом, еще продолжали сохраняться.

В 1873 г. Дж. Шанаев в своем сочинении подробно описал этот феномен у осетин³⁷. Из вариативного ряда различных видов присяг нас интересует так называемая «присяга убитым лицом». Дж. Шанаев описывает ее так: «...лицо, которое подозревали в убийстве, присягоприимец, при многочисленном стечении народа сам один или в сопровождении присяжников должен был явиться на могилу убитого, взяться за памятник убитого одной рукой и произнести следующую фразу: «Покойник! Если я к чему-либо причастен в убийстве твоём, да буду тебе конем на том свете, да взять мне все грехи твои на том свете!», после которой три раза обходил могилу покойника кругом. По произнесении этой клятвы присягоприимцем потерпевшие протягивали ему руку примирения, и он считался уже правым. Клятву эту называли самопосвящением – хифалдисын. В ней заключалось, по понятию народа, довольно много сраму для присягоприимца, потому мало, кто решался принять эту присягу, делаясь охотнее кровником, чем выносить посрамлявшее действие этой присяги...»³⁸.

Факт фигурирования сцены ордалии в легенде, записанной в самом конце XIX в., вовсе не должен означать сохранения подобных практик в реальной жизни. Тем не менее, на вопрос об укорененности элементов «суда Божьего» в повседневной юридической практике осетин в тот период сам автор отвечает: «Возникает вопрос: заключала ли присяга-ард столько гарантий для правосудия народа, чтобы она могла служить рациональной процессуальной формой и средством раскрытия истины в продолжение, по крайней мере, многих столетий, если

³⁵ Суд Божий // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1890–1907. С. 1–2.

³⁶ Там же.

³⁷ Шанаев Дж.Т. Присяга по обычному праву осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Владикавказ, 2014. С. 455–469.

³⁸ Там же. С. 460.

не тысячелетий, в народной юстиции осетин? На этот вопрос, не задумываясь долго, ответу: да, заключала, и до тех пор заключала, пока религиозные представления, суеверия и мифология, составлявшие основу присяги, были крепки в народе, а стали они ослабевать только теперь, при столкновении осетин с европейской жизнью и цивилизацией». Таким образом, «Ленегда об Одиноком» хоть и свидетельствует о постепенном угасании ордалий как элемента обычного права осетин, тем не менее, указывает на их сохранение.

Однако не следует объяснять бытование ордалий у осетин-горцев как исключительно дохристианскую традицию. Идея Божьего Суда достаточно часто фигурирует и в Библии. Суд выражается в стремлении отделить правое от неправого и принять решение, определяющее справедливое воздаяние за содеянное. В «Легенде об Одиноком» мы имеем дело с идеей суда как публичного разоблачения, нередко встречаемой в христианском Писании. Популярность публичных разоблачений была высока во все времена и не утратила своей актуальности по сей день. Подобное рассмотрение грехов ближнего психологически служит успокоением собственной совести, а в религиозном сознании способствует приглушению чувства собственной греховности. Авраамистическая традиция, как известно, выстраивается вокруг идеи посмертного публичного разоблачения: «И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто перед очами Его: Ему дадим отчет» (Евр. 4:13). Таким образом, вполне можно допустить в судебной присяге по обычному праву осетин следы авраамистических религий, которые не в меньшей степени в сравнении с религиями древности изобилуют чертами собственно мифологического сознания. В особенности это касается содержания Ветхого завета. Таким образом, мы подошли к смысловому завершению повествования – идее неизменного справедливого воздаяния за несправедливое поведение: «У меня отмщение и воздаяние» или «Аз воздам» (Втор. 32:35).

Итак, в содержании легенды запечатлен процесс метаморфоз архаического сознания с преобладанием христианского влияния. Выражается это в том, что в качестве главного действующего лица в сказании выступает ни кто иной как «Единый Бог, Творец мира»: Его воля здесь играет ключевую роль, несмотря на то, что здесь отсутствуют прямые указания на его конкретные действия. Тем не менее, здесь Хуыцау – не *deus otiosus*, безразличный к судьбам своих творений. Тут он в гораздо большей степени в сравнении с Нартовским эпосом наделен чертами авраамистического Бога (умирающий отец Одинокого препоручает сына Творцу мира; Единый Бог выступает мстителем за невинно пролитую кровь; участие Бога в ордалии; наличие упоминаний греха, понятие о котором – маркер религиозного сознания).

Идея справедливого воздаяния за содеянный грех – важной смысловой момент легенды, но не менее важной является и идея судьбы, в которую вписана идея неотвратимости этого воздаяния.

Тема божественного предопределения, столь типичная для любой из авраамистических религий, предстает в анализируемой легенде весьма отчетливо. В ходе повествования выявляется логическое несоответствие: Уастырджи, приведя Одинокого на пир Авсати, подучил его таким образом, чтобы тот вытребовал для себя у хозяина лесов неизменной удачи на охоте. Однако он не соглашается на первые

два предложения Авсати о даровании ему удачи в течение одного года. Он также, по наущению Уастырджи, не соглашается и на предложение удачной охоты в течение десяти лет и успокаивается лишь тогда, когда Авсати пообещал ему обеспечивать удачную охоту «в продолжение всей жизни до седой старости», из-за чего юноша был вынужден даже проявить неучтивость по отношению к покровителю леса, настойчиво отвергнув первые два его предложения.

Однако сразу по окончании пира Уастырджи обращается к Одинокому с роковыми словами о том, что тому осталось совсем недолго жить, потому что злые люди убьют его.

Возникает логичный вопрос: зачем Уастырджи понадобилось перед этим обеспечивать для Одинокого удачную охоту до седой старости, если бы он заранее знал, что тот не доживет не только до старости, но даже и до утра следующего дня? И почему Уастырджи не приходит на помощь юноше, когда над тем нависла угроза смерти? Ответ, на наш взгляд, очевиден: Уастырджи не в силах распоряжаться судьбой Одинокого. Его жизнь и судьба в руках Того, Кому поручил его перед смертью отец. Тот факт, что Уастырджи берется помогать юноше, свидетельствует о его неосведомленности относительно дальнейшей его судьбы, знание о которой неведомым образом открывается Уастырджи, очевидно, уже после пира Авсати. Поэтому покровитель мужчин констатирует его близкую смерть и уже не смеет вмешиваться в ход дальнейших событий. Таким образом, мы видим, что попытка Уастырджи помочь оказывается безрезультатной, поскольку в сюжет вступает сила, которой он, несмотря на свой авторитет, не может противостоять.

Несмотря на очевидное преобладание в излагаемой легенде элементов архаики, в ее предисловии, а также в заключительной вставке, написанных самим Г. Баевым, характеризуется процесс постепенной модернизации сознания осетинских горцев. Налицо двойственность его оценки вовлечения горцев в российское пространство: с одной стороны, он видит в распространяемом Россией среди населения Осетии христианстве только положительные перспективы, с другой – интеграция осетин в систему имперской государственности вовсе не способствовала, по его мнению, улучшению их материальной жизни, а даже усугубляла их нищету: «Новая экономическая ситуация поставила крестьян перед необходимостью зарабатывать деньги, и этот фактор повлек за собой целый ряд трансформаций традиционного хозяйства и ментальности горцев. Крестьянин должен был уплачивать государственные земские и мирские повинности уже не в натуральной форме, как прежде, а в денежной»³⁹, что привело к тому, что «Горная часть Осетии в силу ее ужасающей бедности становилась резервом дешевых батрацких рук»⁴⁰. Г. Баев, даже занимая административную должность в структуре губернского управления, открыто сочувствует тяжелой жизни горцев, усугубленной налоговым бременем, наложенным на них царской администрацией: «Много тепла вносит родная поэзия в серую жизнь этих пасынков грозного Кавказа, живущих среди столь суровой

³⁹ Канукова З.В., Дзалаева К.Р. Хозяйственно-культурный облик осетинского селения: традиция и ее пореформенная модернизация (конец XIX – начало XX в.) // VI Всероссийские миллеровские чтения. Владикавказ, 2018. С. 242–256, 250.

⁴⁰ Там же. С. 251.

горной природы, где сердце поневоле черствеет, ибо все помыслы направлены на добывание себе скудного пропитания, да на своевременную выплату податей»⁴¹.

Выводы

В содержании легенды наряду с чертами архаичного мифа представлены элементы религиозного мировоззрения, очевидно, христианские, что позволяет судить о значительном влиянии христианства на систему этнорелигиозного мировоззрения осетин в рассматриваемый период.

Архаические черты легенды сводятся к следующему ряду:

а) наличие антропоморфных ролей в реальной жизни неодушевленных природных объектов – солнца, листьев клена: они выступают в качестве акторов в происходящих событиях;

б) безымянность Одинокого, обусловленная низкой социальной значимостью любого индивида, не имеющего кровного родства;

в) преобладание коллективного над индивидуальным.

К собственно религиозным чертам легенды можно отнести:

а) тенденцию к индивидуализации сознания, выразившуюся в образе божественного заступничества за одиночку;

б) в качестве главного действующего лица повествования выступает «Единый Бог, Творец мира»;

в) присутствие сугубо религиозных понятий «грех» и «воздаяние» (если наступающее, то не сразу или вовсе не наступающее в зависимости от воли Бога), принципиально отличных от мифологических эквивалентов «табу» и «наказание» (неминуемо наступающее тут же по нарушению табу);

г) присутствие идеи божественного предопределения.

Отдельный интерес представляет фрагмент с принесением присяги – аналогом ордалий, допускавшихся как мифологическим, так и религиозным сознанием (практика ордалий неоднократно описывается как в Ветхом, так и в Новом завете).

Несмотря на колоссальные качественные изменения, которые претерпело этнорелигиозное мировоззрение осетин за последние полтора столетия, многое, очень существенное, продолжает жить, несмотря на стремительно изменяющийся вокруг мир. Очевидно, этот экзистенциальный казус определяем тем, что «...мировоззрение соотносится с ценностной сферой, теми моральными убеждениями и духовными накоплениями, которые на протяжении веков формировали принципы, нормы и институты традиционной коммуникации и, в конечном счете – этнический облик современных народов»⁴².

Рукопись поступила: 14 марта 2019 г.

Submitted: 14 March 2019

⁴¹ Баев Г. Очерк из жизни осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1982. С. 333, 339.

⁴² Хадикова А.Х. Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. Владикавказ, 2015. С. 10.

Библиографический список

- Абаев В.И. Дохристианская религия алан // Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ирстон, 1990. С. 102–114.
- Баев Г. Сказание об Одиноком (Иунаджи кадаг) // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали: Ирстон, 1982. С. 330–340.
- Баев Г. Очерк из жизни осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Вып. II. Цхинвали: Ирстон, 1982. С. 341–350.
- Гутиева Э.Ш. Осетинская интеллигенция в эпоху пореформенной модернизации: вторая половина XIX – начало XX вв. Владикавказ: Северо-Осетинский Госуниверситет, 2013. 130 с.
- Дарчиев А.В. Батраз-муравей (об одном мотиве нартовского эпоса) // Известия СОИГСИ. 2011. № 7. С. 26–37.
- Добролюбов Н.А. Полное собрание сочинений. М.: Наука, 1937. 350 с.
- Канукова З.В., Дзалаева К.Р. Хозяйственно-культурный облик осетинского селения: традиция и ее пореформенная модернизация (конец XIX – начало XX в.) // VI Всероссийские миллеровские чтения. Владикавказ: СОИГСИ, 2018. С. 242–256.
- Козолупенко Д.П. Миф на гранях культуры. М.: Миф, 2005. 212 с.
- Кцоева С.Г. Некоторые аспекты трансформации мировоззренческих парадигм этнической религии осетин (вторая половина XIX – начало XX века) // Вопросы истории. 2018. № 8. С. 162–171.
- Лебединский Ю. Сказания о нартах. Осетинский эпос. М.: Советская Россия, 1978. 512 с.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
- Ленцман Я.А. Иранский культ Митры и культ Непобедимого солнца // Происхождение христианства. М.: Академия наук СССР, 1958. С. 90–120.
- Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 279 с.
- Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: Лань, 1999. 212 с.
- Туаллагов А.А. Нартовский Батраз и история христианства у алан // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ: СОИГСИ, 2000. С. 217–231.
- Туаева Б.В., Канукова З.В., Усова Ю.В., Плиева З.Т. Ремесленники в сословной структуре городов Северного Кавказа // Былые годы. 2017. № 2 (44). С. 378–386.
- Уарзиати В.С. Праздничный мир осетин. Владикавказ: СОИГСИ, 1995. 232 с.
- Хадикова А.Х. Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2015. 441 с.
- Шанаев Дж.Т. Присяга по обычному праву осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Владикавказ: СОИГСИ, 2014. С. 455–469.
- Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / перев. с англ. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
- Cox James L. *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*. Aldershot: Ashgate, 2007. 206 p.
- Hinnells John R. *The Routledge companion to the study of religion*. London: Routledge, 2005. 624 p.

References

- Abayev, V.I. “Dokhristianskaya religiya alan.” In *Izbrannyye trudy. Religiya, fol’klor, literature*, 102–114. Vladikavkaz: Iriston Publ., 1990 (in Russian).
- Bayev, G. “Skazaniye ob Odinokom (Iunadzhi kadag).” In *Periodicheskaya pechat’ Kavkaza ob Osetii i osetinakh*, 330–340. Tskhinvali: Iryston Publ., 1982 (in Russian).
- Bayev, G. “Ocherk iz zhizni osetin.” In *Periodicheskaya pechat’ Kavkaza ob Osetii i osetinakh*, 341–350. Tskhinvali: Iryston Publ., 1982 (in Russian).
- Cox, James L. *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*. Aldershot: Ashgate Publ., 2007.

- Darchiyev, A.V. “Batraz-muravey (ob odnom motive nartovskogo eposa).” *Izvestiya SOIGSI*, no. 7 (2011): 26–37 (in Russian).
- Dobrolyubov, N.A. *Polnoye sobraniye sochineniy*. Moscow: Nauka Publ., 1937 (in Russian).
- Eliade, M. *Izbrannyye sochineniya. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya*. Moscow: Ladomir Publ., 1999 (in Russian).
- Gutiyeva, E.Sh. *Osetinskaya intelligentsiya v epokhu poreformennoy modernizatsii: vtoraya polovina XIX – nachalo XX vv.* Vladikavkaz: Severo-Osetinskiy Gosuniversitet Publ., 2013 (in Russian).
- Hinnells, John R. *The Routledge companion to the study of religion*. London: Routledge Publ., 2005.
- Kanukova, Z.V., and Dzalayeva, K.R. “Khozyaystvenno-kul'turnyy oblik osetinskogo seleniya: traditsiya i yeye poreformennaya modernizatsiya (konets XIX – nachalo XX v.).” In *VI Vserossiyskiye millerovskiyechteniya*, 242–256. Vladikavkaz: SOIGSI Publ., 2018 (in Russian).
- Khadikova, A.Kh. *Etnicheskiye obrazy i traditsionnyye modeli povedeniya osetin*. Vladikavkaz: SOIGSI VNTS RAN Publ., 2015 (in Russian).
- Kozolupenko, D.P. *Mifna granyakh kul'tury*. Moscow: Mif Publ., 2005 (in Russian).
- Ktsoyeva, S.G. “Nekotoryye aspekty transformatsii mirovozzrencheskikh paradigmi etnicheskoy religii osetin (vtoraya polovina XIX – nachalo XX veka).” *Voprosy istorii*, no. 8 (2018): 162–171 (in Russian).
- Lebedinskiy, Yu. *Skazaniya o nartakh. Osetinskiy epos*. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1978 (in Russian).
- Levi-Stross, K. *Strukturnaya antropologiya*. Moscow: EKSMO-Press Publ., 2001 (in Russian).
- Lentsman, Ya.A. “Iranskiy kul't Mitry i kul't Nepobedimogo solntsa.” In *Proiskhozhdeniye khristianstva*, 90–120. Moscow: Akademiya nauk SSSR Publ., 1958 (in Russian).
- Miller, V.F. *Osetinskiye etyudy*. Vladikavkaz: SOIGSI Publ., 1992 (in Russian).
- Shanayev, Dzh. T. “Prisyaga po obychnomu pravu osetin.” In *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh*, 455–469. Vladikavkaz: SOIGSI Publ., 2014 (in Russian).
- Sobolev, A.N. *Mifologiya slavyan. Zagrobnyy mir po drevnerusskim predstavleniyam*. St. Petersburg: Lan' Publ., 1999 (in Russian).
- Tuallagov, A.A. “Nartovskiy Batraz i istoriya khristianstva u alan.” In *Problemy osetinskogo nartovskogo eposa*, 217–231. Vladikavkaz: SOIGSI Publ., 2000 (in Russian).
- Tuayeva, B.V., Kanukova, Z.V., Usova, Yu.V., and Pliyeva, Z.T. “Remeslenniki v soslovnnoy strukture gorodov Severnogo Kavkaza.” *Russian Historical Journal Bylye Gody*, no. 2 (44) (2017): 378–386 (in Russian).
- Uarziati, V.S. *Prazdnichnyy mir osetin*. Vladikavkaz: SOIGSI Publ., 1995 (in Russian).

Информация об авторах / Information about the authors

Кцоева Султана Гильмидиновна, доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории и исторической политологии Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Абиева Владикавказского научного центра РАН.

Sultana G. Ktsoeva, Doktor istoricheskikh nauk [Dr. habil. hist.], Professor at the Department of World History and Historical Political Science, V.I. Abayev North-Ossetian Institute of Humanities and Social Studies.