

DOI: 10.46698/VNC.2021.40.88.001

З. К. ПЛАЕВА,

СОИГСИ им В.И. Абаева, Владикавказ, zarina_plaeva@mail.ru

ОХОТНИЧЬИ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С КУЛЬТОМ АФСАТИ

Статья посвящена охотничьим обычаям и обрядам осетин, связанным с культом лесного бога Афсати. Показываются проявления архаичных охотничьих верований, их параллели у других ираноязычных народов.

Ключевые слова: осетины, осетинская мифология, нартовский эпос, культ Афсати, верования, охотничьи обычаи

The article deals with the hunters' customs and ceremonies of the Ossetians, connected with the cult of the forest deity Æfsati. The author shows the manifestations of archaic hunting beliefs, their parallels among other Iranian-speaking peoples.

Keywords: the Ossetians, Ossetian mythology, Nart epos, the cult of Æfsati, beliefs, hunters' customs

Сведения о добром лесном боге Афсати — покровителе охотников, владыке диких животных — присутствуют в осетинских сказках, преданиях, эпосе, охотничьих песнях, художественной литературе. Это один из самых архаичных и одновременно самых популярных образов в мифологии осетин [Плаева 2016а: 47–55]. В осетинском нартовском эпосе небожитель Афсати связан с музыкой, он выступает владельцем и дарителем нарту Ацамазу чудесного уадындза — золотой свирели. Сей музыкальный инструмент, являющийся средством управления стадом для пастухов, в Нартиаде служит для эстетического наслаждения и магического влияния на природу [Плаева 2016: 67–74]. Древность культа данного божества не подлежит сомнению.

Отдельного рассмотрения заслуживают охотничьи обряды и обычаи осетин, связанные с Афсати. Дело в том, что Афсати всегда регламентирует действия охотников, а нарушителей своих неписаных законов он сурово наказывает. Любопытно, что он ограничивает активность даже тех охотников, которым явно покровительствует [Гуриев 1991: 7]. В легенде о

прославленном охотнике «Дзутты Кудзи» говорится, что Афсати не только даровал удачу охотнику, но и наказывал его, если тот беспощадно убивал дичь [ГАГЛОЕВА 1987: 54]. Этот бог считался гарантом справедливости. В случае кражи мелкого рогатого скота, осетин, протягивая руку над бараном, несколько раз призывал бога зверей Афсати, в свидетели того, что он показывает правду [КОВАЛЕВСКИЙ 1890: 194].

Осетины верили, что без согласия этого божества ни один охотник не может убить дичи. Отправляясь на охоту, они делали три небольших круглых пирога с начинкой из сыра, которые охотники брали с собой и, недалеко от возможного местонахождения зверей, посвящали их Афсати. Под регламентацию попадало бытовое поведение. Подобное усиление важности обычных примет и представлений вызывалось тем, что охотник отправлялся на важное дело, в пространство, воспринимаемое как чужое. Он открыт для контакта со сверхъестественными силами, обитающими в лесу (в своём пространстве более могущественными, чем человек, и способными как повлиять на успех предприятия, так и сильно навредить), а значит, и любое подобное предприятие требовало большой внимательности и предосторожностей, а также совершения определённых действий, направленных на защиту отправляющегося на охоту. В день охоты нельзя было точить ножи, чистить оружие, кормить собак, прежде чем идти на охоту, нельзя было есть мясо, так как Афсати прознает об этом и не даст дичи. Перед охотой охотник должен был хорошо помыться, чтобы не иметь никакого запаха. Ему нельзя было быть с женщиной. Также нельзя было охотникам обувать на охоту обувь, сделанную из кожи кабана, так как лесной бог не любит этот запах и может отказать охотникам в помощи. Малейшая ошибка в приготовлениях неизбежно влекла за собой неуспех охоты, и осетин лучше оставил бы охоту до другого раза, чем пустился бы на верную неудачу после сделанной им ошибки. Афсати, говорили осетины, не терпит подобных ошибок. В обрядах и фольклоре охота чаще всего определялась в оппозиции дому, в рамках соотношения подвижного и оседлого бытия. Целый ряд примет, определявших время выхода в путь, был связан у осетин со временем суток. На охоту уходили утром очень рано, чтоб им никто не попался на пути; чтобы до рассвета добраться до места. Или уходили в ночь, с вечера — считалось, что это бывает приятно Афсати.

Особое место в системе охотничьего мировосприятия занимала первая встреча после выхода из дому. С нею были связаны приметы, трактовавшие первую встречу как знак, говорящий об успехе или неудаче всего предприятия. Иными словами, встречные персонажи маркировались положительно, что означало их включение в формирующуюся дорожную картину мира, либо отрицательно, то есть исключались из неё. Таким образом,

приметы о первой встрече можно рассматривать как средство конструирования охотничьего символического комплекса. Если охотнику, идущему на охоту, встречалась женщина, то он поворачивал обратно — женщина, мол, нечистая, встреча с ней сулит неприятности, неудачу, она якобы сжигает дорогу. Очень боялись осетинские охотники такого плохого встречного и проклятия; самым страшным проклятием для них было «Чтоб тебе заколдованный зверь встретился!». Сторонились и избегали тех, кого считали колдунами, то есть тех, кто был под подозрением, в напряжённых отношениях сразу со всем сообществом. Согласно преданию, хороший охотник — алдар Егор — однажды утром пошёл на охоту. По дороге ему встретилась колдунья, и он вернулся обратно. И во второй раз встретилась ему до рассвета колдунья, но повернуть обратно показалось ему стыдно, и упрекнул он женщину за то, что оказывалась она перед ним. Тогда прокляла его колдунья: «Иди, и пусть встретится тебе заколдованный зверь». Егор ушёл и, идя по следам раненого тура, добрался до вершины утёса; там гора перекрыла ему все пути, и не было оттуда выхода. На несколько дней остался он там, а когда попытался спрыгнуть, то, несмотря на ухищрения, разбился об скалу. Если охотники встречали в лесу волчицу-оборотня, охота была неудачной. Вызывало опасения также вредоносное влияние, сглаз. Для профессионалов значимость этого представления сильно возрастала. Уязвимость охотников для сглаза и порчи распространялась и на их инвентарь. Сглазу могло подвергнуться ружьё, которое метко стреляло. После этого оно уже не попадало и в близкую мишень. После того, как ружьё «полечит» знахарь, оно вновь обретало свои свойства.

Отправляясь на промысел, охотники погружались в иной локус, иную семиосферу и тем самым разрывали связь с социальным пространством селения. Связь ушедшего с домом временно блокировалась. Когда человек уходил на охоту, его нельзя было дома называть по имени, произносить его, пока он не вернётся обратно. Со всех столов, праздничных или траурных, ему оставляли его долю, пока его не было, но без произношения имени охотника. На время своего отсутствия мужчина терял имя, то есть статус в обществе.

Удаляясь от жилища хотя бы на время, человек обретал статус иного существа. Преодолевая силу притяжения мира культуры, удаляясь от него, охотники для оставшихся дома людей временно превращались в чужаков. Они перемещались в другом мире — диком, природном, который воспринимался как чужой. Как и путешествие шамана, путь их был отмечен остановками. Дойдя до места охоты, осетины непременно делали привал. Здесь же из своей среды они выбирали караульного, в обязанности которого входило охранение места привала и вещей, оставляемых там, а также

прислуживание охотникам (он должен был приготовить им пищу). После этого они разводили костёр и рассаживались не вокруг него, а по обеим его сторонам так, чтобы с каждой стороны сидело поровну. Так структурировалось и маркировалось неким временным подобием домашнего очага пространство. Затем около старшего охотника ставили пироги, и все охотники снимали шапки (вообще у горцев не принято было снимать головной убор, сидя за столом). Воцарялось благоговейное молчание. Старший охотник, возведя глаза к небу, начинал произносить молитву, обращая её к Афсати. В своей молитве охотник обычно просил владыку зверей принять их «бедное, но сделанное от чистого сердца» приношение, а им, явившимся к нему за подаванием, послать сегодня из своего стада какое-нибудь животное — тура, оленя или козу. Произнесение молений-благопожеланий и жертвоприношения лесным божествам были, безусловно, главными практиками пространственного перехода (отделения от своего локуса и соединения с иномирным локусом леса). Повторяя структуру шаманских камланий, ритуал сводился к установлению контакта и обмену ценностями-информацией между представителями различных зон космоса. Без обращения к боже-ству-хозяину и передачи ему соответствующей жертвы (ценности, принадлежавшей обществу) был невозможен, по мнению носителей традиции, благополучный исход охоты, то есть «получение» добычи (ценности, принадлежащей миру природы). После молитвы пироги съедали, а старший охотник брал из костра головешку и клал её под первый попавшийся куст орешника или какое-нибудь другое дерево. Завершив свой консолидирующий ритуал, охотники отправлялись на промысел с обязательным исполнением песни в честь Афсати. Так они делали, чтобы склонить Афсати на свою сторону и не обидеть его.

На охоте первым всегда шел старший. Остальные, сколько бы их ни было, шли за ним след в след, чтобы не спугнуть зверя и чтобы создать видимость охоты одного человека. Во время отсутствия охотников караульный обязан был держать строгий пост, ничего не есть, не пить, даже при сильной жажде. Когда вечером охотники возвращались, караульный должен был осведомиться об успешности их охоты. Важным объединяющим символом выступал костёр. Если охота была удачною, то участвовавшие в ней располагались по обеим сторонам костра в ожидании, пока прислуживающий уберёт убитое животное и приготовит шашлык. По представлению осетин, удача на охоте полностью зависела от милости и расположения Афсати, который распределял дичь между охотниками. Всякого убитого зверя считали даром этого охотничьего божества, за что последнего благодарили в своих молитвах, которые сопровождались ритуальным шашлыком, сделанным тут же из лёгких и сердца убитой дичи. Чтобы не оскорбить

Афсати, ни к вертелу, ни к мясу не должна была прикасаться рука, и поэтому готовивший блюдо обворачивал свою руку травой. После молитвы старший охотник передавал вертел с шашлыком прислуживающему: последний ломал вертел пополам с пожеланием, чтобы и на следующий день ему довелось ломать вертел. Затем поломанный вертел сжигали на том же костре, на котором жарился шашлык. Полагалось также одаривать первого встречного [КАЛОЕВ 2004: 175, 359; МАГОМЕТОВ 2011: 96–99, 399; ЧИБИРОВ 2008: 207; ХЪЕСАТЫ 2010: 85–86, 90, 93–95; Периодическая 1982: 284–285; ГАТИЕВ 1876: 58–59; ТЕХОВ 1971: 122; СОКАЕВА 2010: 11; ТАКАЗОВ 2014: 183].

Для сравнения у таджиков припамирской долины Хуф приступать к охоте можно было только человеку, во всех отношениях чистому. Охотников, которые не приготовились нравственно к охоте, — имели перед ней дурные мысли, думали о совершении плохих дел, вступали в близкие отношения с женщинами и т.д., — преследовала неудача. Поэтому охотники ночь накануне охоты спали отдельно от жён, воздерживались от ругательств, молились перед охотой, чтобы быть в чистом виде перед сверхъестественными покровителями животных. Если последние захотят, то позволят достойным людям добыть себе на пропитание горных козлов, которых пасут, в противном же случае убить их невозможно. Охотник, стреляя в дичь, произносил обращение к святому патрону охотников, прося у него помощи [АНДРЕЕВ 1958: 226]. В Каратегине и Дарвазе перед охотой охотник тоже должен был быть ритуально чистым — не иметь сношения с женой и т.п. На охоту выходили рано утром, стараясь, чтобы выходящих никто не увидел. Если перед охотником проходила женщина, то он возвращался обратно домой, считая, что это плохое предзнаменование [Нурджанов 1966: 293]. У горных таджиков перед стрельбой тоже обычно произносилась краткая молитва. Убитого горного козла здесь же свеживали и лакомились его внутренностями, жаренными на вертеле [Кисляков 1937: 110]. К краткой молитве, чтобы божество ниспослало им того или иного горного козла, прибегали на охоте и мунджанцы [Грюнберг 1972: 194]. Шугнанец при удачной охоте тут же, на месте разделявал тушу убитого животного. Он вынимал печень, жарил её на огне и съедал. Считалось, что именно она придаёт охотнику больше храбрости [Каландаров 2004: 196]. У ваханцев, когда человек собирался на охоту, то приказывал испечь хлеб и брал его с собой. Убив архара, ему отрезали голову. Желудок и кишки выбрасывали, как и голову, а рога оставляли — потом их кто-то забирал и приносил. Сердце, печень, лёгкие и почки архара поджаривали на месте охоты на плоском камне, разведя под ним огонь. Сверху их прикрывали ещё одним плоским камнем [Стеблин-Каменский 1975: 196; Грюнберг 1976: 204–205].

Один из древних обычаев осетин заключался в том, что охотник, убивший оленя, давал кусок мяса от левого бока туши первому встречному в честь божества Афсати. Увидев путника или пастуха, он подзывал его к себе, говоря, чтобы тот насытил свой бедный желудок шашлыком и да не раскисается Афсати, что дал своё животное скряге. Встречного он просил молить лесного бога посылать ещё такую же дичь каждый раз. Если никого не встречали, то стучались в первый же дом ближайшего села и отдавали эту часть мяса. Могли выделять долю также более достойному из охотников, а по старым обычаям и алдару, если охотник бывал из зависимогословия. Поверье гласит, что если бы охотник не угостил людей мясом дичи, дарованной ему Афсати, то последний не только не дал бы ему убить, но даже увидеть издали зверя [АБАЕВ 1958: 109; ХЪЕСАТЫ 2010: 90; Периодическая 1982: 286; АЛБОРОВ 1979: 208; МАГОМЕТОВ 2011: 100; ТЕХОВ 1977: 206; ГАТИЕВ 1876: 59]. «Он требует, чтобы тот, кому на охоте оказано покровительство, щедро накормил бы затем бедняков деревни, иначе следующая вылазка в лес будет бесплодной» [ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 14]. Этот обычай дележа жизненных ресурсов регламентировался нартовским эпосом. Когда витязь Сослан (или бог Сафа) попросил Афсати пожалеть бедных людей и дать им часть своего скота, тот согласился, но потребовал от нартов, чтобы они, отправляясь на охоту, брали с собой три пирога и упоминали его имя, а также отдавали часть мяса убитого зверя первому, кто встретится им на охоте. Перед возвращением охотники благодарили от души Афсати, прося у него и на следующий раз такой же удачи. Указанные обычаи свято соблюдались в Осетии почти всеми охотниками [ГУРИЕВ 1991: 9; Периодическая 1982: 286; КАЛОЕВ 1999: 129]. В данном случае более позднее по происхождению право личной собственности охотника на добычу уступало место праву на свою долю в добыче всех соплеменников, являясь как бы рудиментом первобытнообщинных отношений. Так воссоздавались их разорванные на время промысла социальные связи, восстанавливалось их социальное окружение. Охотничья группа вновь включалась в общее социальное пространство. Однако она пыталась сохранить и свою собственную групповую целостность. У осетин существовал и другой обычай, по которому старший непременно обязан был стрелять первым, даже если он был плохим стрелком. Убившему зверя давали его шкуру и голову, мясо же распределяли поровну между охотниками. В нартовском эпосе безымянный сын Урузмага, отпросившись из загробного мира, приглашает отца на охоту. Встреча происходит у кургана. После удачной охоты безымянный сын делит добычу на три части. Две части — долю старшего и долю спутника — он отдаёт Урузмагу. Свою долю он тоже просит взять Урузмага для того, чтоб тот справил по нему годовые поминки. В другом сказании Созырыко признает

право владения оленем за Гумским человеком, потому что олень убит его оружием, а, следовательно, и делить должен Гумский человек. Гумский человек даёт Созырыко две доли, а третью долю берет себе. Рога обычно оставляли в особо почитавшихся святилищах. В святилище Реком, например, и сейчас имеется большое количество турьих рогов, оставленных там охотниками [КАЛОЕВ 2004: 175, 359; ХЪЕСАТЫ 2010: 90; Нарты кадджытæ 2003: 262; ТАКАЗОВ 2014: 106–107; АЛБОРОВ 1979: 203–204; ВЕРЕЩАГИН 1981: 62, 65–78]. Они тоже приобретали функции символического дара-гостинца в пространственной зоне между лесом и домом. Возвращение охотника в своё домашнее пространство требовало его интеграции в жизнь общины, в систему витальных, хозяйственных и религиозных практик.

Старики-дигорцы запрещали ворошить рога в святилищах, иначе могла испортиться погода [ВЕРЕЩАГИН 1981: 75]. Помимо эпоса, на архаичность и древнеиранское происхождение этих обычаев указывает и то, что у горных таджиков при индивидуальной охоте охотнику доставалась голова с рогами и шкура горного козла, при коллективной — голова приходилась на долю тому охотнику, чья собака первая схватывала козла или чьим выстрелом последний был убит, а шкура делилась между всеми участниками охоты, разрезалась на тонкие полоски. Но мясо и в том, и в другом случае делилось на совершенно равные части по числу хозяйств селения, независимо от того, участвовал ли представитель данного дома в охоте или по какой-либо причине отсутствовал [Кисляков 1934: 185–186; Кисляков 1937: 107–108, 110]. В Каратегине и Дарвазе тот, чья собака схватила козла, мог претендовать на голову, ляжку, шкуру. Рога горного козла клали на могилы мусульманских святых — мазары, вешали на стены мечетей, домов [Нурджанов 1966: 299]. У ягнобцев тому, чья собака хватала козла, доставались голова и ноги. Так делали и в том случае, если он лично отсутствовал на охоте. Мясо давать ему не полагалось. Добычу же делили на всех людей, высмеивая парней, которые не пошли охотиться. Даже тот, кто охотился один, делился со всеми [Хромов 1972: 191]. У шугнанцев шкуру добытого горного козла тоже отдавали старшему по возрасту участнику охоты, а голову — тому, чья собака первой схватила козла. Однако мясо делилось поровну между всеми хозяйствами кишлака, невзирая на отсутствие по какой-либо причине хозяина того или иного дома. После удачной охоты шугнанец приносил добычу в селение и старался угостить всех родственников. Среди местного населения говорили, что человек, съевший мясо горного козла, очищался от грехов на сорок лет. К костям съеденного животного относились бережно и не кидали собакам, поскольку были убеждены, что в таком случае охотнику не будет больше сопутствовать удача. Охотники-шугнанцы по этому поводу шутили, что закроется их охота. Так

же с уважением относились шугнанцы и к рогам убитых животных: их запрещалось бросать на землю, рога складывали возле святых мест — остонов [Каландаров 2004: 196–197; Васильцов 2014: 165–167]. Убив козла, охотник-язгулевец приносил в селение его шкуру, голову, ноги и внутренности. Тушу прятал в определённом месте, закладывал камнями, чтобы не утащили барсы или волки, и на другой день за ней шёл человек, не участвовавший в охоте. Затем устраивали общественное угощение; каждый человек, живущий или даже находящийся в кишлаке, имел право получить свою долю добычи. Кто бы ни попросил мяса, охотник, по обычаю, не мог отказать, а был обязан отрезать кусок. Рогами горного козла язгулемцы украшали могилы наиболее почитаемых старцев [Моногарова 1959: 76; Моногарова 1972: 70]. У ваханцев переднюю часть туши заворачивали в шкуру, а заднюю прятали под камни и оставляли, как и рога. Взвалив на спину, мясо приносили домой, а потом отправлялись за задней частью туши. Её делили по числу участников охоты. Грудину брал себе охотник. Рога потом приносил кто-то, кто шёл мимо без ноши. Вечером мясо убитого животного варили в большом котле и, разложив по мискам, разносили по всему селению. Поев его, молились: «Дичь убегает, охота повторяется по помыслу Шохимардона. Этого мы съели, а ты принеси нам ещё десять. Не принеси никакого несчастья хозяину тела». Горные козлы и бараны почитались у ваханцев священными животными, потому что они бродят только по чистым местам, какими считаются горы. Их рога запрещалось бросать на землю, они оставлялись на остонах [Стеблин-Каменский 1975: 197; Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 205]. На остоны приносили рога горных козлов и рушанцы с сарыкольцами [Васильцов 2014: 165; Чвырь 2006: 180, 185]. Тот же благочестивый обычай отмечен у таджиков Панджшера в Афганистане [Андреев 1927: 57]. На всём Памире охотникам нельзя было бросать кости горного барана и козла в грязное место. Кости должны были быть закопаны в кустах или каменистых местах, чтобы не были доступны собаке или лисице. Запрещалось убивать слишком много дичи, как и у осетин [Аламшоев 2015: 19].

Если осетинский охотник впервые убил на охоте зверя, то следовало окропить указательный палец охотника кровью дичи, чтобы его руки всегда были обгарены её кровью. Это делал старый охотник. Нельзя было убивать слишком много дичи, нельзя было пренебрежительно, грубо обращаться с убитым зверем, нельзя было волочить его по земле, бросать, запрещалось сквернословить: охотнику следовало нести зверя на себе, относиться к нему с уважением. Несоблюдение этих элементарных правил означало оскорбление покровителя охоты Афсати. Тот, кто попадёт к нему в немилость, даже издали не увидит дичь и никогда не убьёт ни одного зверя,

даже самого ничтожного. Но если Афсати захочет наделить кого дичью, то охотник и, не выходя из дома, может иметь добычу. Охотники очень боялись гнева Афсати, всегда тщательно молились ему и ревностно исполняли все его предписания, чтобы тот не ниспослал им неудачной охоты. Запрещалось охотиться на белого оленя, который находился под покровительством бога. Если во время очередной охоты подстреленный зверь утыкался головой в землю, то был знак, что этому охотнику нельзя больше охотиться вообще, его охотничья карьера закончилась [Магомедов 2011: 99–100; Чибиров 2008: 64, 204; Хъесаты 2010: 83, 90, 93]. В предании «Хадехцыго на скале» рассказывалось о том, как Афсати жестоко покарал, доведя до самоубийства, молодого охотника, который не слушал старших, убивал за одну охоту больше трёх туров, не щадил самок с детёнышем и не приносил в дзуар рога своей добычи [Жемчужное ожерелье 1992: 262–268]. Такие же представления, что нельзя убивать больше тысячи диких копытных и что тысяча первый горный козёл или баран будто бы даёт знать об этом охотнику, встречались у народов Центральной Азии [Баялиева 1972: 18; Басилов 1970: 121]. У ишкашимцев Памира тоже существовало поверье, что если дурно обращаешься с мясом и шкурой диких животных, то пропадает благодать охоты [Назарова 2005: 110].

Согласно дигорской легенде, Афсати очень заботится о своих четвероногих подопечных. Каждый день, играя на свирели, он сзывает животных и лечит их. Он также добился от Хуцау, чтобы каждое раненое животное, которое добралось до водоёма, исцелялось. Но если охотники пойдут на охоту с чистыми помыслами, их всегда будет ждать удача. Кто же без них охотится, всегда возвращается ни с чем [Плаева 2016а: 48; Хъесаты 2010: 83, 93, 127–128]. В дигорской песне о сыне Кодзасова Кодбая Куцуке говорится, что Кодзасов Кодбай был хорошим охотником, а его родственники собирались и молились Афсати, чтобы тот выделял для Кодбая дичь [Сокаева 2010: 78–79].

Важное отличие охотников от обычных людей — это возможность контакта с божествами, настоящими владельцами их добычи и хозяевами пространства, в котором происходит охота. Найти с ними общий язык и завоевать их доверие — одна из важнейших задач профессионала. Вплоть до недавнего времени существовало убеждение, что охотник даже во сне мог попросить Афсати о милости. В одной легенде говорится, что однажды два брата охотились в районе реки Урсдон и заснули на траве. Проснувшийся первым разбудил своего брата. Последний с возмущением воскликнул: «Почему ты меня разбудил в тот момент, когда я ставил метки на турах, подаренных мне Афсати?! Я пометил трёх туров и хотел ещё сделать надрезы на других...». Как и следовало ожидать, охота братьев оказалась удачной:

они действительно убили трёх туров, и каждый из них был маркирован так, как видел во сне охотник, то есть с надрезом на правом ухе. Рассказывали, что род, к которому принадлежали те охотники, до сих пор помечает свой скот подобным образом [ГУРИЕВ 1991: 7]. В современной быличке охотник узрел Афсати во сне: «Спящий его видит, спящий. Спящий его видит. ...Мы в месте Камата поднялись наверх на осле, да будет благодатен этот стол, и ночью (заснули), было место на двоих человек и легли. Тем временем во сне я его (Афсати) увидел, в этой пещере что-то ...прошло на ногах. И там, в своем сне я увидел, что олень бежит в лес Кабарды... Он тащит тура..., я в него один раз выстрелил...» [СОКАЕВА 2014: 407]. На вещие сны как средство общения с покровителями животных полагались и охотники у горных таджиков, язгулемцев, шугнанцев и других народов Памира. В них они могли увидеть место предстоящей охоты и получить добычу в виде подарка [ВАСИЛЬЦОВ 2014: 161–162; Сказки горных таджиков 1990: 198–199; Кисляков 1937: 114; Каландаров 2004: 357; Моногарова 1959: 75; Литвинский 1981: 94].

В живой народной осетинской традиции охота имела совершенно особый статус. Она была одним из престижных видов деятельности. Пастух же, напротив, никаким почётом не пользовался. Профессиональные охотники составляли своего рода касту, они, как известно, говорили на особом иносказательном языке и молились своему богу [ПЛАЕВА 2016а: 53; САЛБИЕВ 2013: 86]. На охоте люди соблюдали ряд правил, регламентировавших их быт и речевое поведение: ведь они временно находились на территории, закреплённой за родом, но одновременно являющейся собственностью могущественного Афсати, владельца всех промысловых зверей, хозяина гор и лесов. В этом мире нельзя было употреблять имена собственные для обозначения диких существ, природных объектов, орудий охоты и т.п. Требовался особый язык, а привычные обозначения на время как бы забывались. Осетинские охотники верили, что использование тайного языка во время промысла имеет скрытую силу, приносящую удачу, на которую уповали даже больше, чем на силу оружия [ХЪЕСАТЫ 2010: 27]. Такое положение дел находило соответствия у других ираноязычных народов. Например, у ишкашимцев охотничья лексика состояла из идиом и слов, заимствованных из иных языков [НАЗАРОВА 2005: 100-109]. Судя по табуированному названию горного козла, охотничье применение имел и тайный язык язгулемцев [КЛИМЧИЦКИЙ 1940: 116]. Иноговорение отражало рефлексы древнего мифологического сознания охотника-промысловика. О знаменитых охотниках осетины слагали и песни. Некоторые из них даже якобы находились в дружеских отношениях с самим Афсати, ходили к нему в гости, и он угощал их мясом дичи (например, легендарные охотники Хамыц, Гуцунати

Габица и другие) [Магометов 2011: 95; Периодическая 1987: 137]. Получение дара — один из вариантов предметной стратегии в охотничьих странах. Встреча на охоте с хозяином леса, согласно мифологическим представлениям, могла обогатить человека. Охотнику Хою, предку стурдигорского рода Хамицевых, Афсати подарил в знак дружбы серебряный фетиш и турье ребро с мясом. Это ребро вечером съедалось семьёй, а на утро становилось таким же, каким было [Миллер 1881: 143–144].

Система традиционных представлений об охоте была тесно связана с категориями обыденного и мифологического сознания. Мифические связи между человеком и его дичью были фундаментальными для охотников древних и традиционных культур [Элиаде 1998: 126]. По представлению осетин, Афсати каждого народившегося оленя режет, варит целиком, не сдирая с него шкуры и не разделяя его на части. Отведать мясо оленя он приглашает и гостей, которые, кушая, костей не ломают. Когда гости наедятся досыта, Афсати складывает все кости в таком порядке, в каком они находятся у живого оленя и бьёт по ним кнутом; скелет оленя покрывается мясом и шкурой, и жизнь оленю возвращается [Гаглоева 1987: 52–53].

Во время охоты на оленя с магической целью исполнялся особый пантомимический танец, посвящённый Афсати [Алборов 2005: 367]. Тема охоты на него реализовывалась и в сказочной традиции, например, в сказках «Охотник Ахмет», «Охотник Хасан», «Сказка о старом охотнике и Цопане» рассказывалось, как герой на охоте убивает оленя или лань, разделяет, но животное оживает и убегает [Сокаева 2014: 405–406]. С оленем больше, чем с другими животными, являвшимися объектами охоты, осетины связывали веру в воскрешение, возрождение, оживление убитого зверя. В частности, они не ломали и не разбрасывали кости убитых оленей (и другой дичи), верили, что олени, которых дарит им Афсати, — это только те, которых он прежде воскресил. Охотники убивают тех животных, которых якобы предварительно зарезал и съел сам Афсати, а затем оживил и предназначил в добычу тому или другому охотнику, остальные животные из стада Афсати, по народному представлению, ни для кого не могли быть видимы. Постоянно прося у божества охоты все новой и новой добычи, осетины полагали, будто убитая дичь вновь оживляется богом, если целы её кости. Этим и объясняется глубоко архаичный осетинский обычай сохранять целыми и невредимыми кости зарезанных на праздники и убитых на охоте животных.

О том же говорит и легенда, согласно которой охотник Дзамбулат, сын Лачи, охотился однажды в лесу, где его застала ночь. Случилось так, что Афсати, зарезав родившегося недавно оленя, позвал всех небожителей и заодно пригласил его в гости. Сварив целое животное, Афсати

предложил мясо гостям и в том числе Дзамбулату. Гости-небожители складывали обглоданные кости в одну кучу, а Дзамбулат ребро оленя спрятал себе за пазуху. Наелись гости, поблагодарили Афсати за угощение. Начал Афсати складывать из костей скелет оленя и не нашёл одного ребра. Он, конечно, хорошо знал, что это ребро спрятал Дзамбулат, но не хотел его обыскивать, чтобы тем не оскорбить гостя. Срезал он вербовую ветку, выстрогал из неё палочку, которую вставил на место недостающего ребра, затем ударил по скелету кнутом и скелет покрылся мясом и шкурой — к нему возвратилась жизнь. Олень сделал прыжок и исчез в лесной чаще. Наутро Дзамбулат пошёл на охоту и убил молодого оленя. Освежёвывая его, он обнаружил в нём одно деревянное ребро: это был тот самый олень, которого прошлой ночью, для угощения своих гостей, зарезал Афсати.

Точно так же осетины рассказывали, как Афсати пригласил на пир вместе с богами и смертного охотника Хабица, сына Хуциная, заночевавшего в лесу. Дорогою богиня лесов Кади-ус-баратчи дала Хабицу такое наставление: «Если Авсати будет приглашать тебя сесть, ты не садись, тогда он, чтобы посадить тебя, предложит тебе такую силу, при которой ты мог бы убивать всякого рода животных одного года; но ты на это не соглашайся, а проси у его дать тебе силу убивать зверей всякого возраста и всякой породы». Пришли к Афсати, и Хабиц до тех пор не садился, пока не получил силу убивать какого хочет зверя. Сели за стол, подали жареного оленя, разобранного по суставам. Афсати просил складывать кости на стол. Хабиц, желая узнать, для чего нужны богу эти кости, ловко спрятал одно ребро. Когда встали из-за стола, Афсати сложил из костей скелет оленя, вставив вместо недостающего ребра другое, из дерева, потом ударил по скелету палочкою; скелет вдруг превратился в живого оленя и убежал в лес. Гости поблагодарили хозяина за гостеприимство и ушли домой. После этого Хабиц отправился на охоту, чтобы испытать свою силу, и пожелал убить того самого оленя, которому Афсати вставил деревянное ребро. Вдруг мимо пробежал олень, Хабиц за ним пустил стрелу, убил его и, разрезав, нашёл в нём деревянное ребро. С этого-то времени и сделался Хабиц необыкновенным охотником.

В другой осетинской легенде охотник Хамыц, будучи в гостях у Афсати, тоже спрятал одно ребро поданного к столу оленя. Афсати, сложив кости оленя, положил вместо недостающего ребра деревянное и оживил животное. Потом Хамыц убил этого оленя с деревянным ребром. В легенде об «Одиноком» так же поступает сын чёрного охотника, который получил от Афсати охотничью удачу на всю жизнь, но убив на тризну своему отцу священного оленя с ребром из ясеня, он гибнет сам от рук злых охотников, которым не пожелал выделить указанный выше «встречный кусок». От

осетин этот фольклорный сюжет проник к хевсурам, тушинам и рачинцам. Он же лежит в основе поэмы грузинского классика Важи Пшавелы «Деревянная лопатка» [Периодическая 1989: 21; Периодическая 1982: 336–337; Техов 1971: 122; Магомедов 2011: 96–99; Дзидзигури 1971: 8–11, 82–84; Вирсаладзе 1976: 41–42; Гаглоева 1987: 53; Чибиров 2008: 173, 206; Хъесаты 2010: 82]. Был он заимствован и абхазами [Джанашиа 1960: 54–55]. В одной армянской сказке охотник аналогично попадает на свадьбу духов леса. Приглашённый к пиршеству, он воздерживается от яств, но уносит с собой доставшееся ему с пловом ребро быка. Впоследствии, собирая все кости животного, чтобы оживить его, духи вынуждены заменить недостающее ребро ореховой веткой [Элиаде 1998: 126; Джейранов 1900: 174].

В Шугнанае и других регионах Памира схожие истории связывались с дивами или исмаилитскими проповедниками-чудотворцами [Березкин, Дубакин]. Очевидно, они отразились и в ваханской молитве. Точно такое же верование наличествовало и в Дардистане: божества женского пола пери (рачи) приносят охотникам удачу, явившись им во сне. Поэтому охотник накануне должен придерживаться ритуальной чистоты. Если же он её где-то нарушит, он может исправить свой промах с помощью окуривания можжевельником себя и своего оружия. Пери открывает охотнику, где именно он встретит добычу. Она преподносит ему символический подарок — цветы, фрукты или человеческую голову, по которой можно узнать, какое животное окажется под выстрелом. По-видимому, это душа животного. Если охотника всё же постигала неудача, он мог лечь спать где-нибудь в горах, чтобы вновь увидеть во сне пери. Они дают охотникам только таких животных, которых ранее съели сами: собрав кости и завернув их в шкуру, пери оживляют животное, которое и становится добычей охотника. Поэтому в Дардистане существовал запрет ломать кости. Охотник разделявал убитое животное. Он вынимал сердце и печень, по охотничьему обычаю жарил их на быстро разожжённом огне и съедал. Рога полагалось хранить в чистом месте — поэтому охотничьи трофеи оказывались на стенах святилищ [Йеттмар 1986: 257–258, 260; Литвинский 1981: 94]. Один охотник был приглашён к пери на обед, но не выполнил требования не ломать и не выбрасывать костей. Воскрешая животное, пери были вынуждены заменить недостающую кость кусочком дерева; впоследствии охотник нашёл эту деревяшку в своей добыче [Йеттмар 1986: 259]. У дардоязычных минаро, увидев, что преследуемое животное падает на колени, охотник не должен был наносить удар, так как это означало, что животное находится под особым покровительством одной из пери. Принося в дар божеству внутренности и рога козла, охотник тем самым снимал с себя вину за убийство принадлежащего пери существа [Пессель 1989: 121]. Нуристанцы тоже считали, что

горные козлы принадлежат пери (сучи). Охотники убивают лишь тех, которые пери уже убили, съели и оживили, сложив кости в шкуру. Одного охотника они пригласили есть убитого козла. К ужасу пери, он расколол бедренную кость. Испугавшись, охотник сам же её и починил, соединив половинки оливковой веточкой. После этого кости собрали в шкуру, её выбросили из жилища, козёл ожил, его назначили определённому охотнику, и он убежал. Вскорости человек вернулся домой. Два его односельчанина убили козла, человек, который распределял мясо, нашёл починенное им бедро, тогда он рассказал о случившемся. Так люди узнали, что горные козлы — скот пери [DEGENER 2001: 331–333]. Более того, у калашей Гиндукуша имелось поверье, что снежный барс, точно так же, как и человек, может добыть только такого дикого козла, которого уже съела и потом оживила пери (сучи) [ЙЕТТМАР 1986: 379]. Распространение таких воззрений на Кавказе и Гиндукуше не без оснований связывают с индоиранскими племенами [Дзищойты 2003: 63].

Предполагают, что с этим древним мотивом перекликается мысль Псевдо-Плутарха (Об александрийских пословицах, I. 10) о тиссагетах, живших к востоку от будинов и савроматов, выраженная в следующих его словах: «Тиссагеты жертвуют богам кости, а мясо съедают сами». О том же свидетельствует софист Зенобий [ЛАТЫШЕВ 1890: 499, 859; Зухба 2007: 86]. Пережитком этого обычая считают то, что во многих местах Осетии мясо и теперь традиционно едят «по частям» (уæнгдай) [ТЕХОВ 1971: 122], то есть с разделкой по суставам, чтобы кости оставались целыми. Кости представляли первоисточник жизни как человека, так и животного, источник, из которого воспроизводился вид. Именно поэтому кости пойманной дичи не ломали, а заботливо собирали и, согласно обычаю, хоронили, складывали на помостах или деревьях и т.д. Погребение крупных животных, мясо которых шло в пищу, осуществлялось таким же образом, как и людей, поскольку как у одних, так и у других душа якобы пребывала в костях, и поэтому можно было надеяться на воскрешение существ из их скелета. Вера в то, что убитое животное может возродиться из костей, справедливо считается выражением пастушеской духовности. Этот мифорелигиозный комплекс сохранялся, впрочем, и в более развитых культурах, в самом сердце религиозной традиции или в форме сказок. В частности, он присутствует у германцев в эддическом сказании об убитых, съеденных и воскрешённых козлах бога Тора, один из которых охромел, поскольку его кость во время совместной трапезы с божеством расколол ножом крестьянский сын Тьялфи. Подобные предания, очень похожие на осетинские, бытовали у ирландцев, англичан, валлийцев, бретонцев, гасконцев, швейцарцев, австрийцев, итальянцев, трансильванских немцев и румын. В них могли фигурировать в

качестве воскресителей как лесные духи, схожие с Афсати, так и святые [Элиаде 1998: 125–127; SYDOW 1910: 83–96; MANNHARDT 1858: 57–63; SCHMIDT 1952: 512–522, 529, 537].

Запрет разбивать кости животных, помимо Кавказа и Гиндукуша, тоже встречался в Трансильвании, Австрии, альпийских странах, во Франции, в Бельгии, Англии и Швеции [Элиаде 1998: 140; LUNGMAN 1938: 1078–1079]. Данные архаические представления, восходящие к быту кочевых пастухов и охотников, были связаны как с шаманским символизмом скелета и верованием в то, что шаманы были убиты духами, сварены в котлах и возрождены в новом качестве (тут вспоминается смерть сыновей Сырдона в нартовском эпосе осетин), так и с верой, что некоторые избранные могут воскрешать умерших из костей или праха (как это делают нарты с остовом уаига). Сюда же относится обычай иранцев складывать кости в астодан — особое погребальное сооружение, оссуарий, являющийся вместилищем для костей, где они лежат до воскрешения. Его исследователи считают сохранившимся остатком духовного наследия пастушьих времён [Элиаде 1998: 127–128, 140–141]. Дело в том, что кости, скелет считались у зороастрийцев одним из важнейших элементов человеческого тела, всего человеческого существа, а воскрешение рассматривалось как возрождение тел из костей, сбережённых в астоданах. Остоны — культовые постройки памирцев, преимущественно усыпальницы святых, — по функции и по названию восходят к этим костехранилищам [СЕЛЕЗНЕВ, СЕЛЕЗНЕВА, БЕЛИЧ 2009: 25]. Осетины в прошлом так же собирали кости убитой дичи. Есть версия, что даже упомянутое выше знаменитое осетинское святилище Реком возникло на таком месте, где когда-то собирались кости убитых животных. Следы своего происхождения оно сохраняло до последнего времени: святилище представляло собой деревянный дом с резными украшениями, на стенах которого висели черепа, а вокруг на специальных настилах сложены были груды костей [АКАБА 1979: 62]. Воскрешение из костяка также было связано с использованием костей в шаманских обрядах, символизирующих в них жизненное начало в непрерывном его воспроизведении [Элиаде 1998: 125–128]. Это отсылает к свирели из кости у карачаево-балкарского нартовского героя Карашауая [ПЛАЕВА 2016: 69], которая соответствует золотой свирели осетинского нарта Ацамаза, доставшейся от Афсати.

Таким образом, как и его коллеги в мифологии других народов, покровитель диких жвачных Афсати выступал учредителем охотничьих обычаев и обрядов. Вера в него служила установлению своеобразного экологического равновесия между человеком и природой (лесом), средством социального управления. Афсати был, пусть мнимым, но для осетинских

охотников реальным гарантом соблюдения в лесу всех норм и правил, предусмотренных промысловой моралью. Особенно важно это было для сохранения бесконфликтного нравственного микроклимата в охотничьих ватагах. Поскольку промысловая мораль включала в себя и этноприродоохранные нормы, вера в бога Афсати обеспечивала и разумно бережное отношение к животному миру, важное в горных условиях. Обязательства людей по отношению к родной природе оформлялись как охотничья этика (запрет убивать больше зверя, нежели диктуют реальные потребности, правила поведения в лесу и т.д.) и подкреплялись элементами ритуала. С Афсати в Осетии связывались охотничьи приметы, моления, жертвоприношения и обрядовые трапезы, коммуникативные нормы, в том числе употребление охотничьего языка, правила на охоте, а также обычай делиться охотничьей добычей, считавшийся введённым нартами. Судя по параллелям на Памире, они имели древнеиранское происхождение. Часть религиозных представлений и обычаев вообще восходила ко времени индоиранской общности, как, например, вера в возрождение добытых промысловых животных, в основе которой лежало стремление человека обеспечить себя и впредь пищей. Сохранение существующего равновесия между обществом и природой при условии обеспечения людей всем необходимым — так, в конечном счёте, можно понимать сверхзадачу этих охотничьих ритуалов. При этом подчёркивалась традиционность сложившегося баланса. Охотники, оставаясь частью социума, но символически отчуждаясь от него на время промысла, наделялись способностью к общению со сверхъестественными силами. В силу специфики своего занятия они оказывались связанными с пространством, воспринимаемым как чужое и опасное для обычного человека, населённым различными мифологическими персонажами и требующим особого отношения и соблюдения определённых норм поведения.

ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: издательство АН СССР, 1958. Т. I. А–К'. 656 с.
- АКАБА Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми: Алашара, 1979. 122 с.
- АЛАМШОЕВ К. М. Традиционные охотничьи знания в защиту эндемических животных Памира // Вестник Кыргызского национального аграрного университета им. К. И. Скрябина. Бишкек, 2015. № 3 (35). С. 12-19.
- АЛБОРОВ Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе: Ир, 1979. 311 с.

- АЛБОРОВ Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева, 2005. Книга вторая. 412 с.
- АНДРЕЕВ М. С. По этнологии Афганистана. Долина Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Ташкент: Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. 101 с.
- АНДРЕЕВ М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад: издательство Академии наук Таджикской ССР, 1958. Выпуск II. 251 с.
- БАСИЛОВ В. Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
- БАЯЛИЕВА Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. 167, [3] с.
- БЕРЕЗКИН Ю. Е., ДУВАКИН Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог: М84. Оживленный из косточек, Е32, Е33 [сайт]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/193-87.htm>
- ВАСИЛЬЦОВ К. С. Образ горного козла (нахчира) в мифологии и религиозных представлениях горцев Западного Памира // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 152–169.
- ВЕРЕЩАГИН Н. К. Записки палеонтолога: По следам предков. Л.: Наука, 1981. 166 с.
- ВИРСАЛАДЗЕ Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Наука, 1976. 360 с.
- ГАГЛОЕВА З. Д. Охота в верованиях и обычаях осетин и сванов // Известия ЮОНИИ Академии наук Грузинской ССР. Цхинвали, 1987. Вып. XXXI. С. 49-57.
- ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Выпуск IX. С. 1-83.
- ГРЮНБЕРГ А. Л. Языки Восточного Гиндукуша. Мунджанский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. Л.: Наука, 1972. 474 с.
- ГРЮНБЕРГ А. Л., СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ И. М. Ваханский язык. Тексты. Словарь. Грамматический очерк. М.: Наука, 1976. 668 с.
- ГУРИЕВ Т. А. Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ: Ир, 1991. 173 с.
- ДЖАНАШИА Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхазское государственное издательство, 1960. 128 с.
- ДЖЕЙРАНОВ Фед. Ив. С. Некоторые данные по верованиям армян Елизаветпольской губ. // Этнографическое обозрение. М., 1900. № 2. С. 169-174.
- ДЗИДЗИГУРИ Шота. Грузинские варианты нартского эпоса: (Исследование, тексты). Тбилиси: Мерани, 1971. 108 с.
- ДЗИЦОЙТЫ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. 224 с.
- ДЮМЕЗИЛЬ Жорж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 273 с.
- Жемчужное ожерелье: Сказки народов Кавказа / Составление, публикация Ю. М. Медведева. Нижний Новгород: Русский купец, 1992. 384 с.

- Зухба С. Л. Мифология абхазо-адыгских народов. Майкоп: Адыгейское республиканское книжное издательство, 2007. 208 с.
- ЙЕТТМАР Карл. Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986. 524 с.
- КАЛАНДАРОВ Т. С. Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Памирский филиал АН Республики Таджикистан, Институт гуманитарных наук; Хорогский государственный университет им. М. Назаршоева, 2004. 478 с.
- КАЛОЕВ Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М.: Наука, 1999. 393 с.
- КАЛОЕВ Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2004. 471 с.
- Кисляков Н. Бурх — горный козёл (древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. М.-Л., 1934. № 1–2. С. 181–189.
- Кисляков Н. А. Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и фольклоре // Советская этнография. М.-Л., 1937. № 4. С. 104–118.
- Климчицкий С. И. Секретный язык у ягнобцев и язгулемцев // Труды Таджикостанской базы. Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1940. Том IX. История — язык — литература. С. 104–117.
- Ковалевский Максим. Закон и обычай на Кавказе. М.: типография А.И. Мамонтова, 1890. Том I. 290 с.
- ЛАТЫШЕВ В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. СПб.: типография Императорской Академии наук, 1890. Том I. Греческие писатели. VIII, 946 с.
- Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и её соседи в древности и средневековье: (История и культура). М.: Наука, 1981. С. 90–121.
- МАГОМЕТОВ А. Х. Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование. Владикавказ: Ир, 2011. 432 с.
- Миллер Всеволод. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты) // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. М.: типография бывш. Ф.Б. Миллера, 1881. Выпуск первый. 166 с.
- Моногарова Л. Ф. Материалы по этнографии язгулемцев (Западный Памир) // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: издательство АН СССР, 1959. Вып. II. С. 3–94.
- Моногарова Л. Ф. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М.: Наука, 1972. 174 с.
- Назарова Зарифа. Охотничья лексика в ишкашимском языке // Языки и этнография «Крыши мира»: Сборник посвящается 150-летию Восточного факультета СПбГУ и 80-летию Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 100–111.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чиныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзæуджыхъæу: Ирстон, 2003. Фыццаг чиныг. 592 ф.

- Нурджанов Н. Х. Охота // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе: Дониш, 1966. Вып. I. С. 291-308.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1982. Книга 2. 372 с.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1987. Книга 3. 445 с.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л. А. Чибирова. Цхинвали: Ирыстон, 1989. Книга 4. 416 с.
- ПЕССЕЛЬ Мишель. Золото муравьев. М.: Мысль, 1989. 190, [2] с.
- ПЛАЕВА З. К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. М., 2016. № 4. С. 67-78.
- ПЛАЕВА З. К. Небожитель Афсати — первоначальный владелец свирели Ацамаза // V Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 20-22 октября 2016 г.): сборник статей. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2016. С. 47-57.
- САЛБИЕВ Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М.: СЕМ, 2013. 240 с.
- СЕЛЕЗНЕВ А. Г., СЕЛЕЗНЕВА И. А., БЕЛИЧ И. В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: ИД Марджани, 2009. 216, 48 с.
- Сказки горных таджиков / Составление, перевод с таджикского и комментарии А. З. Розенфельд и Н. П. Рычковой. М.: Наука, 1990. 238 с.
- СОКАЕВА Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции: Монография. Владикавказ: НПО СОИГСИ, 2010. 280 с.
- СОКАЕВА Д. В. Тема охоты в несказочной прозе осетин // Фундаментальные исследования. Пенза, 2014. № 6. С. 405–408.
- СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ И. М. Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны и народы Востока. М.: Наука, 1975. Вып. XVI: Памир. С. 192–209.
- ТАКАЗОВ Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ: Издательско-полиграфический центр СОИГСИ РАН и РСО-А, 2014. 212 с.
- ТЕХОВ Б. В. Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н.э. М.: Наука, 1977. 240 с.
- ТЕХОВ Ф. Д. Охотничий язык у осетин // Известия ЮОНИИ Академии наук Грузинской ССР. Цхинвали, 1971. Вып. XVII. С. 121–137.
- Хромов А. Л. Ягнобский язык. М.: Наука, 1972. 208 с.
- Хьесаты В. Ирон цуанэтты æгъдæуттæ æмæ æвзаг: этнографический очерк. Дзæуджыхъæу: Ир, 2010. 175 ф.
- ЧВЫРЬ Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX-XX вв. Очерки народного ислама в Туркестане. М.: Восточная литература, 2006. 288 с.

- ЧИБИРОВ Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.
- ЭЛИАДЕ Мирча. Шаманизм: архаические техники экстаза. К.: София, 1998. 384 с.
- DEGENER Almuth. Hunters' Lore in Nuristan // Asian Folklore Studies. Nagoya, 2001. Vol. 60. P. 329–344.
- LIUNGMAN Waldemar. Traditionswanderungen: Euphrat — Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1938. Teil II. 1220 S.
- MANNHARDT Wilhelm. Germanische Mythen. Berlin: Verlag von Ferdinand Schneider, 1858. XXI, 760 S.
- SCHMIDT Leopold. Der «Herr der Tiere» in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens // Anthropos. Sankt Augustin, 1952. Band XLVII. H. 3/4. S. 509-538.
- SYDOW C. W. von. Tors färd till Utgård: I. Tors Bockslaktning // Danske Studier. København: Gyldendalske boghandel, Nordisk forlag, 1910. S. 65–105.