

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/143-157

Научная статья

© С. Г. Кцоева

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В ПРАЗДНИЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН

Статья посвящена изучению одного из аспектов осетинской этнической религии как сложного и интересного мировоззренческого комплекса, формировавшегося на стыке целого ряда разнообразных культур Древности, Средневековья и современной эпохи. Ее актуальность обусловлена всевозрастающей тенденцией к исследованию этнической религии осетин как уникального «беспримесного» объекта, в связи с чем категория «синкретизм» в приложении к ее характеристике нередко вызывает возражения. Данное исследование, таким образом, можно рассматривать как авторскую интерпретацию, как «взгляд со стороны» на природу культа, адептом которого сам автор в силу разных причин не является. Центральным объектом анализа обозначенной проблемы выступает осетинский праздник святочного цикла Бынаты-хицау, связанный в народных представлениях с демоническими силами. Выявляются и препарируются основные элементы его обрядности и проводится их сопоставление с аналогичными же элементами в христианстве, иудаизме и зороастризме. В подобном ключе данная проблема исследуется впервые. В качестве методологической основы исследования служит классификация исторических типов религиозного синкретизма Е. В. Беляевой. Кроме того, поскольку исследование является синхроническим, оно осуществляется в рамках структурализма К. Леви-Стросса, согласно которому все культурные системы (язык, мифология, религия, искусство, обычаи, традиции) изучаются как знаковые системы.

Ключевые слова: этническая религия осетин, синкретизм, праздничная обрядность, Бынаты-хицау

Ссылка при цитировании: Кцоева С. Г. Религиозный синкретизм в праздничной обрядности осетин // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 143–157.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-4/143-157

Original article

© Sultana Ktsoeva

RELIGIOUS SYNCRETISM IN OSSETIAN FESTIVE RITUALS

The article studies one of the aspects of Ossetian ethnic religion as an interesting ideological complex that was formed at the intersection of a number of diverse

Кцоева Султана Гильмидиновна — д. и. н., старший научный сотрудник отдела этнологии, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — филиал Владикавказского научного центра РАН (Российская Федерация, 362040, Владикавказ, пр. Мира, 10). Эл. почта: sultana_t@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

cultures of Antiquity, the Middle Ages and the modern era. Its relevance is due to the growing tendency to study the Ossetian ethnic religion as a unique “unmixed” object, and therefore the category of “syncretism”, when applied to it, often raises objections. This study, therefore, can be considered as the author’s interpretation, as an outside perspective of the cult, of which the author herself is not an adherent. The central focus of the study is the Ossetian holiday of the Yuletide cycle Bynaty-khitisau, associated in folk beliefs with demonic forces. Within the paper, the main elements of its ritual are identified and compared with similar elements in Christianity, Judaism and Zoroastrianism. This is the first time this problem is addressed in this manner. The methodological foundation of the study is the classification of historical types of religious syncretism, as proposed by E.V. Belyaeva. In addition, as the research is synchronic, it is carried out within the framework of the structuralism of C. Lévi-Strauss, which views all cultural systems (language, mythology, religion, art, customs, traditions) as sign systems.

Keywords: *ethnic religion of Ossetians, syncretism, festive rituals, Bynaty-khitisau*

Author Info: Ktsoeva, Sultana G. — Dr. of History, Senior Researcher, The Abayev North Ossetian Institute for Humanities and Social Research. V. I. Abayev North Ossetian Institute for Humanities and Social Research — branch of the Russian Academy of Sciences Vladikavkaz Scientific Center (Vladikavkaz, Russian federation). E-mail: sultana_t@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

For citation: Ktsoeva, S. G. 2024. Religious Syncretism in Ossetian Festive Rituals. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4:143–157.

Многими исследователями осетины признаются прямыми потомками аланских племен, воспринявшими от последних иранскую языковую традицию, культуру и религию. Сложность исторического пути народа, его обширные культурные контакты на протяжении многих веков обусловили синкретность форм общественного сознания, вобравших в себя массу внешних заимствований. Вопросы этнорелигиозных представлений осетин на разных этапах их исторического развития сравнительно слабо отражены в письменных источниках, что порождает различные, подчас противоположные утверждения относительно разных аспектов традиционных верований. Наиболее ожесточенные споры ведутся по проблеме единобожия осетин (Чочиев 2003: 127–130; Джанайты 2007: 75, 157; Камболов 2013: 9; Бзаров 2014: 59). Тем не менее, известный на сегодня корпус письменных источников позволяет в достаточно надежном приближении определиться с вопросом соотношения собственно аланских традиционных религиозных представлений с представлениями монотеистической группы авраамических религий (христианства, ислама, иудаизма). Кроме того, в религиозно-обрядовой практике присутствуют черты, которые могут быть объяснены как зороастрийские. Синкретизм этнической религии осетин, таким образом — это синтез символических архетипов традиционных религиозных верований с христианскими, исламскими, иудейскими, зороастрийскими элементами, соединяющий в единое органическое целое разнообразные по смыслу и характеру концепты. Тем не менее, категория «синкретизм» в приложении к этнической религии осетин, в представлении ряда исследователей обладает отрицательными коннотациями (Таказов 2004; Мамиев 2014). Иногда предполагается, что синкретичность как система заимствований религиозных представлений умаляет собственную само-

бытность, уникальность традиционной религии, нуждающейся в защите в условиях воздействия вызовов глобализации, таящих угрозу сохранения национальной идентичности. Между тем, синкретизм в религиозной сфере существует закономерно как следствие исторической преемственности и многокомпонентности религиозных феноменов (Беляева 2008: 7), и всякое религиозное новообразование — это синкрет новых и старых элементов. Данной точки зрения придерживается большинство российских и зарубежных ученых, работающих в данном направлении (Капустин 1984: 28; Drehsen, Sparr 1996; Greive, Niemann 1990; Berner 2007).

Таким образом, научная актуальность исследуемой проблемы обусловлена разногласиями в применении понятия «синкретизм» в отношении этнической религии осетин, а также тем обстоятельством, что вопросы синкретизма в праздничной обрядности, как одного из аспектов традиционной религии осетин, еще требуют всестороннего научного изучения.

Прежде чем приступить к основному объекту исследования, уместно обратиться к методологической классификации типов религиозного синкретизма, представляющих собой три различных по происхождению феномена:

1. синкретизм — черта нерасчлененности первобытного сознания: первобытные культуры не способны взаимодействовать, напротив, стремятся к самоизоляции, при этом автономная культура еще не имеет собственной понятийной матрицы, в силу чего «... в религиозно-этнографической литературе описывается синкретизм монотеистических религий с язычеством, развитых религиозных систем между собой (например, конфуцианства, даосизма и буддизма в Китае) и даже синтеза мировых религий (ислама с христианством) (Кукушкин 1996: 8–10) или христианства с буддизмом (Морохоева 1994), но нет исследований, описывающих синкретизм мифоритуальных культур. Иными словами, при всей условности классификации религий на «простые» и «сложные», простые между собой не смешиваются. На этот факт указывали многие исследователи (Маторин 1934; Клибанов 1996).
2. так называемый «вторичный синкретизм» предполагает синкретизм мировых религий с языческими воззрениями. Он представляет собой взаимодействие уже сложившихся специфических религиозных систем. Наиболее яркое историческое воздействие имеет синтез язычества и мировых религий: «Язычество, вплетенное в живую ткань жизни народа, оказалось неуничтожимым при любом идеологическом воздействии, в то же время монотеистические религиозные системы, которые имели развитую догматику, культ и институты, также оказались весьма гибкими. Богословская рефлексия не только защищала чистоту догматики, но и способствовала возникновению адаптированных версий монотеизма, выступала движущей силой процесса синкретизации» (Беляева 2008: 9).
3. синкретизм современной эпохи, обусловленный столкновением цивилизации в едином духовном и информационном пространстве (Можейко 2004).

Этническая религия осетин является благодатным полем для исследователя, изучающего инфильтрацию элементов разнообразных религиозных культур в отдельный феномен. Если мы имеем дело с исторической формой этнической религии осетин периода модернизации (рубежа XIX–XX в.), то к ее анализу вполне приложима классификация Ю. В. Гавриловой: «В условиях функционирования развитых структурных компонентов социальной реальности процессы синкретизации приобретают

два вектора направленности. Один вектор... представляет “неограниченное слияние разнородных элементов”, другой, напротив, “органическое сочетание разных элементов”» (*Гаврилова 2015: 31*). Важно отметить, что «синкретизация монотеизма с язычеством внутри этнических версий мировых религий способствовала консервации и сохранению автохтонных языческих элементов, пошла на пользу аутентичным культурным формам» (*Беляева 2008: 11*). Способность осетинской этнорелигиозной традиции интегрировать разнородные элементы и самой интегрироваться во внешнюю духовно-идеологическую матрицу обеспечила ее жизнестойкость и развитие.

На примере распространения христианства особенно заметно, что его принятие обеспечивало связь осетинской традиции со своим адатом (традиционным правом), в результате чего распространение новой веры облегчалось. Ровно то же самое можно сказать и о принятии осетинами ислама. При этом многие местные верования и элементы культа наделялись статусом христианских или мусульманских, т. е. не только не подавлялись, но приобретали большую значимость. Гибкость идеологии доктринальных религий проявилась в том, что они ассимилировали содержание практически любой культуры. Осетины не стали исключением: народ препарировал единое вероисповедание в соответствии с собственной ментальностью. Чаще всего дохристианские или домусульманские традиции были включены в религиозную практику населения и рассматривались как традиции христианские или мусульманские, или, по крайней мере, не противоречащие им. Шаманство или культ святых, явно не соответствующие каноническим доктринам, мирно ужились с ними. «Социальные структуры и институты, мало что общего имеющие с кораническим исламом, в повседневном быту местным населением воспринимаются как собственно ислам» (*Поляков 1988*).

Таким образом, религиозный синкретизм данного типа сыграл важнейшую культурную роль: он позволил сформироваться мировоззренческой системе осетин, что обеспечило ее включение в дальнейший общемировой исторический процесс. Способность к синкретизации стала предпосылкой ее адаптации к историческим переменам. Синкретизм стал способом сохранения культурного наследия этноса, «религия стала своеобразным транслятором народной традиции» (*Хомушка 1998*).

Исследование вопросов истории религиозного синкретизма осетин становится возможным на основании данных нарративных письменных источников, в большом количестве появляющихся во второй половине XIX в. и особенно на рубеже XIX–XX вв., во многом благодаря записям и публикациям большого числа осетинских просветителей, русских и иностранных путешественников. В оставленных ими описаниях обычаев, обрядов, традиций, фольклорных текстах зафиксированы ценнейшие данные, позволяющие составить представление о системе религиозного мировоззрения осетинских горцев периода модернизации.

Важнейшим овеществленным комплексом народной культуры являются праздники: «Наличие праздников с их цикличностью на прямой дороге исторического развития реальных форм жизни постоянно затормаживает «бег времени» — в этом смысле их роль можно уподобить той, которую в механике играет полезное сопротивление. Направленность истории выражается, таким образом, через борьбу прямолинейного и циклического времени (что находит свою параллель в сосуществовании рационального и мифологического мышления). Праздничный день не просто выпадает из будней — он должен «надломить» их прямую, сбить в сторону, замкнуть в круг. Точнее — не круг, а многоугольник с количеством углов, равным количеству праздни-

ков. Круг может быть образован лишь годом с 365 будничными днями. Но попытки создать «вечный праздник» случались не раз в истории и неизменно кончались крахом. И беспраздничная, будничная жизнь не может длиться — ее ход будет разорван эмоциональным бунтом. Суть — в равнодействии этих двух противоположностей. Нарушение равнодействия в тот или иной исторический период создает своеобразие периода. Архаичное мышление (не обязательно примитивное — его выразителями были и Пифагор, и Экклезиаст) видит смысл (или бессмысленность) существования человечества в движении по кругу. Постепенно набиравшее силу противоположное представление через эсхатологию пришло в XVIII–XIX вв. к крайней формуле безудержного прогресса. Сомнение в последней еще в прошлом веке и крушение ее в нынешнем привело к осознанию их диалектического единства. Взаимодействие двух видов времени — праздничного и исторического, выражаемых в образах круга и прямой, дало конечный их образ, принятый современным диалектическим мышлением: спираль» (Календарные 1983: 16).

Возникновение обрядности и соответственно праздника коренится, вероятно, в специфике мышления человека, требующей образной мультипликации практических действий. «Тождество субъекта и объекта, — считала О. М. Фрейденберг, — мира одушевленного и неодушевленного, слова и действия (курсив мой. — С. К.) приводит к тому, что сознание первобытного общества орудует одними повторениями. Тождество и повторения ставят знак равенства между тем, что происходит во внешнем мире и в жизни самого общества; переосмысляя реальность, это общество начинает компоновать новую реальность, иллюзорную, в виде репродукции того же самого, что оно интерпретирует: это и есть то, что мы называем обрядом и что в мертвом виде становится обычаем, праздником, игрой» (Фрейденберг 1997: 54).

По мнению авторитетнейшего исследователя народной культуры осетин В. С. Уарзиати, «праздник — это отрезок времени, обладающий особой связью со священной сферой человеческой жизни и поэтому отмечаемый как строго ритуальное действие. В конкретных этнических традициях праздник представляет собой единую последовательность составляющих его элементов. Различные празднества передают единый смысл, что в значительной степени способствует совпадению их внутренней структуры. Имеются в виду элементы праздничной композиции, многочисленные ритуальные действия, материальные атрибуты, система общепринятых символов и прочее» (Уарзиати 1995: 13).

Считается естественной для календарности земледельческих народных праздников сезонная привязка. Важно подчеркнуть, что среди осетинских народных праздников большую часть представляли праздники, связанные с христианством. При этом в ткань христианской обрядности оказываются вплетенными языческие элементы. Так, по данным Алмахиста Канукова, в праздновании осетинами Масленицы (то есть мясопустной недели в христианстве) упоминается непременно кровавое жертвоприношение, предназначенное в первую очередь осетинскому божеству оспы Аларды: «Прогневавшие святого Аларды должны к дням маслоедения откармливать барана, готовить солод для варки пива, муку и откладывать в отдельный кувшин масло. Все, что приготовлено для святого Аларды, считается неприкосновенным и требует благоговейного отношения. Если хозяин ударит откармливаемого барана или возьмет из масла, муки или солода, приготовляемых для святого Аларды, то он навлечет на себя его ненависть. Прогневавшими святого Аларды считаются страдающие оспой, затем также страдающие другими

болезнями, если только причина их скрыта для врачующих в селениях, и, если вещуны признают, что эту болезнь наслал святой Аларды» (Кануков 1892). Впрочем, образ Аларды отмечен двойственной сущностью, и он может выступать не только в качестве грозного языческого божества, но и христианского персонажа — эманации Иоанна Крестителя. Таким образом, присутствие культа Аладры в христианской праздничной обрядности может быть объясняемо не как языческий, а как народнохристианский элемент: «С одной стороны — языческий образ Аларды, воплощенный в образе гневного, жестокого божества, требующего кровавых жертв: «Аларды — есть самый злейший из святых». Святилища в его честь развернуты своим входом в сторону, противоположную от поселений. Его пытаются всячески задобрить обильными трапезами и славословием, при этом ни в коем случае не приближаясь к нему. С другой — его связь с христианством, отмечаемая большинством исследователей, и которая, впрочем, традиционно воспринимается как весьма поверхностная, неявная, искусственная что ли: «Усваивалась христианская терминология, языческим божествам давались имена христианских святых, содержание же дохристианских верований, а также ритуал полностью или в значительной мере сохранились в новой оболочке» (Кцолева 2022: 74).

Алмахист Кануков, описывая начало Великого поста, обращает внимание на то, что в последнее воскресенье перед Постом к ужину готовятся пироги с мясом, что вступает в очевидное противоречие с христианскими традициями питания на мясопустной неделе. Это, по меньшей мере, указывает на то, что еще в конце XIX в. горцы Осетии не придерживались христианских обрядовых норм в той мере, как это имело место у народов с укоренившейся христианской традицией. Примечательно, что в качестве одной из традиций масленицы Кануков неоднократно упоминает *уразу* — мусульманский пост, предполагающий полное воздержание от приема пищи и питья от рассвета до заката. Так, при описании традиции Великого четверга, он пишет: «С утра и до обеда должно держать *уразу* (курсив мой — С. К.), и пища, приготовленная для разговения, посвящается всем божкам и святым» (Кануков 1892). Таким образом, перед нами похожее на механическое, труднообъяснимое соединение языческих, мусульманских и христианских элементов в структуре христианского обрядового цикла, связанного с традицией Великого поста. Чем можно объяснить этот сложный синтез разрозненных фрагментов из совершенно разных, уже сложившихся религиозных систем? Ответ на этот вопрос может быть дан только при условии диалектического подхода к изучению религиозного мировоззрения осетинского этноса как части всей сложной, многослойной истории народа, в которой отразилось множество различных эпох, каждая из которых оставила свой след. Никогда новой мировоззренческой парадигме, актуализируемой очередным витком истории, не удавалось основательно вытеснить старую. Но и старая всякий раз «подновлялась» и дополнялась, адаптируясь под меняющиеся внешние условия, что обеспечило ей завидную жизнестойкость и в наши дни.

Одним из тех праздников, которым удалось сохраниться в этнорелигиозной традиции и доньяне, является *Бынамы-хицау* (в дигорском диалекте — *Бундор*), отмечаемый в первую среду после Рождества (*Цыттурс*). Его подробное описание можно найти у целого ряда исследователей (*Дзадзиев* 1994: 41; *Уарзиати* 1995; *Миллер* 1992; *Калоев* 2015 и др.), а также во многих источниках. «Учитывая его откровенно демонологический характер, часто можно слышать и такие его названия как: *Хэй-радждыты ахсав* / *Кэйдарты ахсав* / *Дзинкьурта*¹. К этому дню специально готови-

¹ Дословно — ночь дьявола.

ли ритуальные напитки — пиво, араку. Приносилась обязательно кровавая жертва, преимущественно козлами, в крайнем случае, курицей. В последние годы, когда не все могут позволить себе широкий жест, установилась традиция жертвоприношения только курами. Учитывая день недели и характер праздника, предпочитают резать курицу черного цвета» (*Уарзиати* 1995: 39).

В 1868 г. осетинский этнограф Иналуко Тхостов оставил следующее описание праздника Бынаты-хицау: «Через два-три дня после Цыппурса (Рождества — С. К.) осетины празднуют ночь в честь злой силы — шайтана. Вечером известного дня каждое семейство убивает козленка, — непременно козленка — и печет пышки. Мясо и пышки съедаются в один присест и только исключительно настоящими членами семейства; работники и даже гости, которые так уважаются осетинами, не могут прикоснуться к жертве шайтана... Кровь козленка, кости и крошки собираются вместе и зарываются в нарочно вырытую для того глубокую яму, чтобы собака или кошка не могли попробовать святыни. Что особенно достойно внимания в этом празднике, это то, что в молитве перед жертвоприношением умоляется только шайтан, и боже избави, если произносящий молитву как-нибудь обмолвится и упомянет имя бога или какого-нибудь святого, тогда всему семейству несдобровать: шайтан целый год будет преследовать его за оскорбление» (*Тхостов* 1868). Почти дословное описание праздника было опубликовано как актуальный обычай в газете «Терские ведомости» в 1889 г., то есть спустя 21 год после Тхостова, что позволяет сделать вывод о том, что, несмотря на стремительно меняющиеся социально-экономические условия в России в целом и в Осетии в частности во второй половине XIX века, несмотря на бурные темпы мировоззренческих трансформаций при переходе от традиционного общества к индустриальному, именно этот обычай к тому моменту оставался неизменным, что указывает на его особую укорененность.

Анонимный автор статьи предполагает в этом обычае отголоски культа дьявола, существовавшего в Малой Азии и обнаруженного русским путешественником А. В. Елисеевым во время своей поездки на Восток. Тем не менее, происхождение данной традиции имеет скорее западные корни. Вернее сказать, оно имеет большее отношение к христианским народам, нежели к языческим культам Востока. На это указывает календарная привязка к Рождеству, а конкретнее — к святочному культу. По данным Л. Н. Виноградовой, «... святочные духи — нечистая сила, появляющаяся в “переломный” период зимнего солнцестояния, начинает ходить на второй день Рождества (Коляды), а в день Крещения после вечерни исчезает» (*Виноградова* 2001). Святки считались опасным периодом, который принадлежит потусторонним силам — это один из мотивов общеславянской святочной мифологии. По поверьям, Бог, радуясь рождению Сына, выпускает “с того света” души умерших и всех чертей на волю (*Виноградова* 2001). И еще: «Для защиты от святочной нечисти или из боязни вызвать их недовольство, крестьяне соблюдали ряд запретов, предписаний и правил поведения. Так, после праздничных трапез запрещалось убирать на ночь остатки еды, особенно кутью» (*Виноградова* 2001). Налицо явная двойная параллель: во-первых, увязка с рождественской календарностью (Святки), во-вторых — еда для нечисти. В европейской традиции также можно обнаружить схожие мотивы в святочной обрядности, связанной с задабриванием нечистых сил. Так, в Австрии существовало поверье о злом духе по имени Томерль «... ходившем по земле с 21 декабря (день святого Фомы — С. К.) с Книгой Смерти в руке... Заходя

в дом, он записывал имя какого-нибудь из присутствующих в Книгу, что означало для несчастного смерть. Австрийцы задабривали его яйцами и специальным печеным (Листова 1983: 167–169; Mannhardt 1858). В осетинском варианте комнату, где накрывался стол, необходимо было покинуть на некоторое время, чтобы шайтан отведал угощение: «После продолжительной паузы домочадцы возвращались в помещение и, прежде чем приступить к трапезе, осматривали яства. Считалось, что ни один кусок или глоток жертвенной пищи не должен исчезнуть. В противном случае считалось, что семья может лишиться одного из своих членов» (Уарзиати 1995: 41).

При всем при том, чрезвычайно интересным является имя того, в честь кого, собственно, устраивается по сути святочный праздник Бынаты-хицау: в честь *шайтана*¹. В сакральном языке осетин много арабизмов. В середине и второй половине XIX века влияние ислама на культуру этноса было в значительной степени более выраженным в сравнении с более поздними периодами или современностью. Популярность ислама среди осетин была максимальной за всю историю народа и была обусловлена влиянием Кавказской войны. По мере ослабления этого влияния после окончания Кавказской войны и эмиграции осетинских мухаджиров в Турцию, с одной стороны, и усиления деятельности Общества восстановления православного христианства на Северном Кавказе — с другой, позиции ислама заметно ослабли, хотя определенная инерция сохраняется и поныне.

Интересным является выбор козла в качестве жертвенного животного в обрядности праздника Бынаты-хицау. Нельзя сказать, что данное предписание соблюдалось неукоснительно: до нас дошли данные, свидетельствующие о том, что в честь домового приносили в жертву и кур, и овец (Миллер 1992: 454–454). По-видимому, так поступали за неимением в хозяйстве козла, поскольку коз разводили в гораздо меньшем количестве в сравнении с овцами.

По данным Икаева, оставившего описание этого праздника уже в 1900 г., «... в ночь чертей полагается резать только козла, так как *по верованию осетин козел есть творение дьявола* (курсив мой — С. К.). Булат с горячей головней в одной руке, а другой рукой держа за рог козла, стал молиться, чтобы жертва была благоприятна, чтобы дьявол благоволил его дому, не причинял никаких бедствий, болезней и вообще не касался счастья и благополучия дома. Козел был зарезан, ни одна из частей зарезанного козла не должна быть выбрасываема. Рога, копыта и внутренности уносятся и зарываются в землю, а все остальное варится» (Тифлисский листок). Первая ассоциация, возникающая при упоминании жертвенного козла, — это козел отпущения в иудаизме. Выше уже упоминалось, чем могут быть объясняемы многочисленные следы иудаизма в этнической религии осетин. Данное направление научно оправдано и в его рамках проводятся исследования (Кцова 2019). Отголоски иудаизма в традиционной религии осетин очевидно объясняются культурным влиянием иудейских общин на развитие аланской культуры: «Не исключено, что первое знакомство сармато-аланского населения с иудаизмом произошло достаточно рано, что было связано с появлением иудейских общин на Босфоре, вероятно, в период установления в данном государстве власти Митридата Евпатора. Возможно, отдельные представители такого населения со временем также принимали иудаизм (Туаллагов 2023: 129). В целом принято связывать этап укрепления еврейских общин и иудаизма на Северном Кавказе с политикой Хазарского каганата в раннем Средне-

¹ Шайтаны — младшие дьяволы и бесы в исламе.

вековье (VI–VIII вв.): «Полагают, что симбиоз евреев создал благоприятные условия для переселений из Византии, открыв длительный процесс ассимиляции евреев с местным населением, что способствовало распространению среди кавказцев иудейских религиозных верований» (Туаллагов 2023: 131).

Козел отпущения — особое животное, которое после символического возложения на него грехов всего народа, отпускали в пустыню, обрекая на мучительную смерть. Обряд входит в систему обрядов праздника Йом-Кипур и описан в Ветхом Завете. В праздник Йом-Кипур в Иерусалимский храм приводили жертвенный скот: овна во всесожжение, тельца и двух козлов (Ветхий Завет: Лев. 16).

Первосвященник бросал жребий, и по его жребию *одного из козлов закалывали в жертву* вместе с тельцом (за грехи священника и народа), их кровью освящали скинию, а туши позже выносили и сжигали вне стана; а на другого козла первосвященник символически возлагал грехи всего еврейского народа, и его уводили в пустыню (Ветхий Завет: Лев. 16:20–22). После чего жрец и люди, сжигавшие «нечистых» тельца и козла и уводившие второго козла в пустыню, мылись и мыли свою одежду (Ветхий Завет: Лев. 16:23–28). Отсюда — «козёл отпущения». Если предположить в осетинском обычае приносить в жертву, напоминающую откуп нечистым силам, козла, отголосок иудейской традиции, то какой из двух несчастных козлов фигурирует в осетинском варианте данной традиции: того, которого закалывают и сжигают на алтаре или того, на кого возлагают все грехи, а затем отпускают в пустыню на верную гибель?

Совершенно очевидно, что всесожжение (сжигание животного на алтаре) не могло укорениться в горских обществах с их скудным воспроизводством, где уничтожение пищи, пусть даже имеющее сакральное значение, носит экстремальный характер. Можно предположить, что обряд всесожжения по смыслу преобразовался в варку мяса, символическое «угощение» высших сил, но с обязательной утилизацией костей и других несъедобных частей животного посредством зарывания в землю. В этом случае, можно предположить в данной жертве не козла отпущения, а другого козла, приносимого в жертву во всесожжение.

С другой стороны, именно второй козел («козел отпущения») больше соответствует смысловой концепции данного жертвоприношения. Большинство информаторов объясняли выбор козла в качестве жертвенного животного его связью с демоническими силами, а раз праздник в честь *шайтана*, то и жертва должна быть ему угодной. В древнееврейской традиции козла отпущения называют Азазель — падший ангел, преобразовавшийся позднее в образ Люцифера. За грехопадение Азазель был придавлен камнем в пустыне до Страшного суда (Ветхий Завет: Енох: 2: 35–37). Иными словами, козел отпущения не просто связан с дьяволом, он является его символом. Поэтому если предположить в осетинской традиции иудейский след, то из двух козлов, приносимых в жертву (одного — Богу, другого — дьяволу), козел Бынаты-хицау, действительно, символизирует второго.

Однако в данном случае возможно расширение сравнительной базы. Козы в качестве жертвенных животных фигурируют во многих культурах, но именно в иудейской традиции козел связан с практикой искупления за совершенное зло: «... Приносили в жертву коз во время римского празднования в честь бога Фавна (Луперка), покровителя стад и пастухов. В глубокой древности у евреев-кочевников среди разных богов был еще и почитаемый ими дух пустыни (поэтому «козел отпущения»

был отправляем в пустыню, очевидно, для умилоствления высших сил — С. К.). В его честь проводили праздник, во время которого ему приносили в жертву козла. Жрецы совершали молебен и символически возлагали на козла все грехи за дурные дела, совершенные в течение года людьми. После этого козла отводили в пустыню и отпускали там. Считалось, что козел очищает людей, унося с собой их грехи. А в пустыне с ним расправлялись хищные звери» (Заянчковский 1987: 82).

На Северном Кавказе (не только у осетин) козел фигурирует в качестве жертвенного животного, связанного с демоническими силами: «“козлами отпущения” эти животные стали и у карачаевцев, и у балкарцев, которые приносили козленка в жертву богу молнии и плодородия Чоппе» (Текеева 2014). Козлиные рога с черепом и даже их рельефное изображение являлось оберегом для домов, культ козла бытовал и у других горских народов. Абхазы в прошлом ходили в поход, на войну с черепами и изображениями козла и надеялись на то, что никакой злой дух и злой враг не сможет их одолеть (Смир 1997: 57). В Дагестане в увеселительных мероприятиях шут, как правило, облачался в козла, чтобы отвести возможный вред от главного виновника торжеств и не сглазить мероприятие (Гаджиев 1991: 101). В карачаево-балкарской мифологии, как и в осетинской, главный герой (у карачаевцев — Ерюзбек, у осетин — Урузмаг) ослепляет главного из уаиггов¹ и выходит из пещеры, завернувшись в козлиную шкуру (Нарты 1989: 76–78; Дебет Златоликий 1973: 41).

Таким образом, выбор козла в качестве жертвенного животного в честь праздника, посвященного демоническим силам, может быть интерпретируем: 1) христианской традицией восприятия козла как дьявольского творения; 2) отголоском иудейской традиции жертвоприношения в честь праздника Йом-Киппур; 3) как часть общекавказской традиции, которая, впрочем, не исключает в данном случае ни иудейского, ни христианского влияния.

Однако в качестве жертвенного животного в честь этого праздника, как уже упоминалось, фигурирует не только козел. Альтернативой вполне может служить и курица, как правило, черная. Это также вполне согласуется с обрядностью Йом-Киппур: «В некоторых общинах распространен обычай капарот (обряд искупления), когда произносится ритуальная формула «Да будет это моим искуплением...», и живую курицу крутят над головой. Символическое значение этого обычая — перенос на птицу бедствий, сужденных человеку за грехи в ушедшем году. После совершения обряда птицу несут резнику и дарят ее бедным» (Полонский).

На мой взгляд, синкретический характер данного праздника, кроме следов авраамистических религий, может быть обоснован присутствием как минимум одного элемента зороастризма в его обрядности. По данным Уарзиати, «... в недавнем прошлом, а именно в 20-е и первой половине 30-х гг. в этот день из ясеневоего дерева (кæрзбæлас) делали *обереги в виде шипов или заколок* (курсив мой — С. К.), которые укрепляли на верхней одежде, головных уборах, дверных и оконных проемах, предметах домашнего обихода и утвари. *Как и колючки на ветках* (курсив мой — С. К.), они оберегали дом, его обитателей и их хозяйство от возможных действий демонических сил» (Уарзиати 1995: 39). А. А. Туаллагов также указывает на то, что «... по представлениям осетин, колючки служили оберегами от злых сил» (Туаллагов 2011: 215).

Примечательным элементом является использование колючек и шипов в качестве

¹ Согласно Нартовскому эпосу, великан-циклоп.

оберегов в зороастризме. Крупнейший исследователь зороастризма М. Бойс писала о применении в обрядовой практике зороастризма колючих растений, в частности, эфедры (произрастающего в той местности хвойника), которым зороастрийцы придавали сакральные свойства (Бойс 1987). В осетинской традиции явно прослеживается аналогия применения хвойных или просто колючих растений в обрядовой практике. По данным Каргинова, можжевельник применялся при разжигании новогодних костров (Каргинов 1915). Очевидно, шипы и колючки в религиозных представлениях и зороастрийцев, и осетин наделялись способностью отгонять силы зла. Костер из колючек, таким образом, обладал еще более мощной антидемонической силой: «В костер из колючек бросался Батрадз¹ сразу после рождения. В одном из нартовских сказаний, чтобы восстановить Батрадзу отрубленную в гневе Сосрыко руку, его помещают в огонь из колючего шиповника» (Кубалов 1906: 45–47).

Подведем некоторые итоги.

1. В праздничной этнорелигиозной обрядности осетин обнаруживаются христианские, иудейские, исламские элементы, а также следы зороастризма, что вполне позволяет говорить о синкретизме как об уместной в данном случае научной категории. Способность к синкретизации стала предпосылкой ее адаптации к историческим переменам в условиях модернизации. Синкретизм стал способом сохранения культурного наследия этноса.
2. Наиболее отчетливо разнообразие религиозных традиций проявляется в праздничной обрядности. Так, в праздновании православной мясопустной недели и Масленицы, как это имело место по меньшей мере в конце XIX в., источники фиксируют кровавые жертвоприношения в честь божества оспы Аларды, мясоедение и соблюдение уразы (мусульманского поста) в определенные дни.
3. В празднике Бынаты-хицау, угадываются элементы всех авраамистических религий, а также зороастризма. В нем однозначно присутствует святочный характер, предполагающий насыщенную магическую и гадательную обрядность, связанную с демоническими силами. Отмечается присутствие арабизма «шайтан», в честь которого в народных представлениях рассматриваемого периода и устраивался этот праздник. Выбор жертвенных животных (козла или черной курицы) может быть объясняем как реминисценция иудейской обрядности праздника Йом-Киппур.
4. Применение колючек в качестве оберегов от злых духов может быть объясняема как сохранившийся отголосок влияния зороастрийской традиции на религиозные представления предков осетин.

Источники и материалы

Ветхий Завет — Ветхий Завет.

Дебет Златоликий 1973 — *Дебет Златоликий* и его друзья. Балкаро-Карачаевский Нартский эпос. Нальчик: Эльбрус, 1973. 155 с.

Кануков 1892 — *Кануков Алм*. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 25.

Каргинов 1915 — *Каргинов С*. Встреча Нового года у осетин // Кавказское слово. 1915. № 1.

Кубалов 1906 — *Кубалов А. З*. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Владикавказ, 1906. С. 45–47.

Миллер 1992 — *Миллер Вс. Ф*. Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 716 с.

¹ Герой Нартовского эпоса.

- Нарты 1989 — Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Эпос народов СССР, 1989. Кн. 2. 496 с.
- Тифлисский листок — Тифлисский листок. Иллюстрированное приложение. 1900. № 24.
- Тхостов 1868 — Тхостов И. Г. Верования осетин. // Терские ведомости. 1868. № 12.
- Mannhardt 1858 — Mannhardt W. Germanische Mythen. Berlin, 1858.

Научная литература

- Беляева Е. В. Исторические типы религиозного синкретизма // Вестник Брестского университета. Серия гуманитарных наук. 2008. № 4 (35). С. 7–14.
- Бзаров Р. С. Из истории аланской культуры. М.: СЕМ, 2014. 400 с.
- Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987. 302 с.
- Виноградова Л. Н. Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. Москва. РГГУ. 2001. 94 с.
- Гаврилова Ю. В. Синкретизм как фактор формирования и эволюции социальной реальности // Гуманитарный вектор. 2015. № 2 (42). С. 29–33.
- Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991. 182 с.
- Джанайты С. Х. Три Слезы Бога. Владикавказ: СОИГСИ, 2007. 158 с.
- Дзадзиев А. Б. Этнография и мифология осетин. Владикавказ: Терек, 1994. 281 с.
- Заянчковский И. Ф. Животные, приметы и предрассудки. М.: Знание, 1987. 216 с.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / отв. ред. С. А. Токарев. М.: Наука, 1983. 226 с.
- Калоев Б. А. Осетины. М.: Наука, 2015. 472 с.
- Камболов Т. К. К какому храму ведет осетинская дорога? // Республика. Цхинвал, апрель 2013. № 17–18. С. 9–11.
- Капустин Н. С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М: Мысль, 1984. 221 с.
- Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект-пресс, 1996. 367 с.
- Кукушкин Н. В. Синкретизм религиозного сознания православных в Казахстане. Автореферат диссертации канд. филос. н. Алматинский государственный университет. Алматы, 1996. 22 с.
- Кцоева С. Г. «Золото Аларды и Солнце Иоанна Предтечи» (преломление христианской традиции в осетинском народном культе) // KAVKAZ-FORUM. № 9(16). 2022. С.72–86.
- Кцоева С. Г. Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX — начала XX в.) // Известия СОИГСИ. 2019. № 32. С. 27–39. <https://doi.org/10.23671/VNC.2019.71.31168>
- Листова Н. М. Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / Отв. ред. С. А. Токарев. М.: Наука, 1983. С. 161–173.
- Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М.: СЭМ, 2014. 264 с.
- Маторин Н. М. К вопросу методологии исследования религиозного синкретизма // С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности (1882–1932). Л.: Ленгиз, 1934. С. 45–52.
- Можейко Л. Н. Новое религиозное сознание в социокультурном контексте трансформирующегося общества. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата философских наук. Гродненский государственный университет. Гродно, 2004. 21 с.
- Морохоева З. П. Личность в культурах Востока и Запада. Новосибирск: Наука, 1994. 199 с.
- Полонский П. Йом-Киппур в еврейской традиции. [Электронный ресурс]. 17.02.2024 <https://machanaim.org/holydays/ynoraim|2.htm>
- Поляков С. П. Мелкотоварная экономика сельского населения Средней Азии и бытовой ис-

- лам // Ислам и народная культура. М.: Изд-во АН СССР, 1988. С. 21–32.
- Смыр Г. В. Эволюция религиозных воззрений абхазов. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторически наук. Майкоп, 1997. 57 с.
- Таказов Ф. М. Исламские черты в фольклоре осетин. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Владикавказ, 2004. 25 с.
- Текеева Л. К. Козел в культово-обрядовой практике тюркоязычных народов Северного Кавказа. [Электронный ресурс]. 17.02.2024 http://www.rusnauka.com/4_SND_2014/Istoria/2_157770.doc.htm
- Туаллагов А. А. Иудаизм, ислам и христианство в истории Алании. Владикавказ: СОИГСИ, 2023. 636 с.
- Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и нартовский эпос осетин). Владикавказ: СОИГСИ, 2011. 271 с.
- Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ: Издательство СОИГСИ, 1995. 233 с.
- Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.
- Хомушку О. М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: Наука, 1998. 177 с.
- Чочиев Р. А. Методологический синопсис истории ранней мировой цивилизации. СПб.: Издательская фирма «Купчинские вести», 2003. 175 с.
- Berner U. Synkretismus — Begegnung der Religionen // Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden / ed. by J. G. Piepke. Nettetal: Steyler Verlag, 2007. P. 47–74.
- Drehse V., Sparn W. (eds.). Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus. Berlin: Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1996. 323 p.
- Greive W., Niemann R. (eds.). Neu glauben?: Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1990. 179 p.

References

- Beliaeva, E. V. 2008. Istoricheskie tipy religioznogo sinkretizma [Historical Types of Religious Syncretism]. *Vestnik Brestskogo universiteta. Seriya gumanitarnykh nauk* 4 (35): 7–14.
- Berner, U. 2007. Synkretismus — Begegnung der Religionen [Syncretism — Encounter of Religions]. In *Kultur und Religion in der Begegnung mit dem Fremden* [Culture and Religion in the Encounter with the Foreign], ed by J. G. Piepke. Nettetal: Steyler Verlag. 47–74.
- Boyce, M. 1987. *Zoroastriitsy. Verovaniia i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and Customs]. Moscow: Nauka. 302 p.
- Bzarov, R. S. 2014. *Iz istorii alanskoi kul'tury* [From the History of Alan Culture]. Moscow: SEM. 400 p.
- Chochiev, R. A. 2003. *Metodologicheskii sinopsis istorii rannei mirovoi tsivilizatsii* [Methodological Synopsis of the History of Early Civilization]. Saint Petersburg: Kupchinskii vestii. 175 p.
- Drehse, V., and W. Sparn. (eds.). 1996. *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus* [In the Melting Pot of Religions. Contours of Modern Syncretism]. Berlin: Kaiser Gütersloher Verlagshaus. 323 p.
- Dzadziev, A. B. 1994. *Etnografiia i mifologiiia osetin* [Ethnography and Mythology of Ossetians]. Vladikavkaz: Terek. 281 p.
- Dzhanaity, S. Kh. 2007. *Tri Slezy Boga* [Three Tears of God]. Vladikavkaz: SOIGSI. 158 p.
- Freidenberg, O. M. 1997. *Poetika siuzheta i zhanra* [The Poetics of Plot and Genre]. Moscow: Labirint. 448 p.
- Gadzhiev, G. A. 1991. *Doislamskie verovaniia i obriady narodov nagornogo Dagestana* [Pre-Islamic Beliefs and Rituals of the Peoples of Mountainous Dagestan]. Moscow: Nauka. 182 p.
- Gavrilova, Yu. V. 2015. Sinkretizm kak faktor formirovaniia i evoljucii social'noj real'nosti [Syncretism as a Factor of formation and evolution of Social Movement]. *Gumanitarnii vektor* 2 (42): 29–33.
- Greive, W. R., and R. Niemann (eds.). 1990. *Neu glauben?: Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum* [Believing Anew?: Religious Diversity

- and New Religious Movements as a Challenge to Christianity]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. 179 p.
- Homushku, O. M. 1998. *Religiia v istorii kul'tury tuvintsev* [Religion in the History of Tuvan Culture]. Moscow: Nauka. 177 p.
- Kaloev, B. A. 2015. *Osetiny* [Ossetians]. Moscow: Nauka. 472 p.
- Kambolov, T. K. 2013. K kakomu hramu vedet osetinskaya doroga? [Which Temple does the Ossetian Road Lead to?] *Respublika. Ckhinval, aprel'* 17–18: 9–11.
- Kapustin, N. S. 1984. *Osobennosti evoliutsii religii (na materialakh drevnikh verovanii i khristianstva)* [The Evolution of Religion (Based on Materials of Ancient Beliefs and Christianity)]. Moscow: Mysl'. 221 p.
- Klibanov, A. I. 1996. *Dukhovnaia kul'tura srednevekovoi Rusi* [Spiritual Culture of Medieval Rus']. Moscow: Aspekt-press. 367 p.
- Ktsoeva, S. G. 2019. Iudeo-khristianskie paralleli v obraze i kul'te Uatsilla (po dannym narrativnykh istochnikov kontsa XIX — nachala XX v.) [Judeo-Christian Parallels in the Image and Cult of Uacilla (According to Narrative Sources of the Late 19th and Early 20th Centuries)]. *Izvestiia SOIGSI* 32: 27–39. <https://doi.org/10.23671/VNC.2019.71.31168>
- Ktsoeva, S. G. 2022. «Zoloto Alardy i Solntse Ioanna Predtechi» (prelomlenie khristianskoi traditsii v osetinskom narodnom kul'te) [“The Gold of Alardy and the Sun of John the Baptist” (the Refraction of the Christian Tradition in the Ossetian Folk Cult)]. *KAVKAZ-FORUM* 9(16): 72–86.
- Kukushkin, N. V. 1996. *Sinkretizm religioznogo soznaniia pravoslavnykh v Kazakhstane* [Syncretism of the Religious Consciousness of Orthodox Christians in Kazakhstan]. Ph.D. diss. abstract, Almaty State University. 22 p.
- Listova, N. M. 1983. Pishcha v obriadakh i obychaiakh [Food in Rituals and Customs]. In *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Istoricheskie korni i razvitiie obychev* [Calendar Customs and Rites in the Countries of Foreign Europe. Historical Roots and Development of Customs], ed. by S. A. Tokarev. Moscow: Nauka. 161–173.
- Mamiev, M. E. 2012. *Alanskoe pravoslavie: istoriia i traditsiia* [Alanian Orthodoxy: History and Tradition.]. Moscow: SEM. 264 p.
- Matorin, N. M. 1934. K voprosu metodologii issledovaniia religioznogo sinkretizma [On the Methodology for Studying Religious Syncretism]. *S. F. Ol'denburgu. K 50-letii nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti (1882–1932)* [To S. F. Oldenburg. On the 50th Anniversary of Scientific and Social Activity (1882–1932)], ed. by I. Kh. Krachkovskii. Leningrad: Lengiz. 45–52.
- Morokhoeva, Z. P. 1994. *Lichnost' v kul'turah Vostoka i Zapada* [Personality in the Cultures of East and West]. Novosibirsk: Nauka. 199 p.
- Mozheiko, L. N. 2004. *Novoe religioznoe soznanie v sotsiokul'turnom kontekste transformiruiushchegosia obshchestva* [New Religious Consciousness in the Sociocultural Context of a Transforming Society]. Ph.D. diss. abstract, Grodno State University. 21 p.
- Polonskij, P. *Jom-Kippur v evrejskoj tradicii* [Yom Kippur in the Jewish tradition]. <https://machanaim.org/holydays/ynoraim/2.htm>
- Poliakov, S. P. 1988. Melkotovarnaia ekonomika sel'skogo naseleniia Srednei Azii i bytovoii islam. [Small-Scale Commodity Economy of the Rural Population of Central Asia and Everyday Islam]. In *Islam i narodnaya kul'tura* [Islam and Folk Culture], ed. by V.N. Basilov, B. R. Logashova. Moscow: IEA RAN. 21–32.
- Smyr, G. V. 1997. *Evoliutsiia religioznykh vozzrenii abkhazov* [The Evolution of Religious Views of the Abkhazians.]. Doctoral diss. abstract, Maikop. 57 p.
- Takazov, F. M. 2004. *Islamskie cherty v fol'klоре osetin* [Islamic Features in Ossetian Folklore]. Ph.D. diss. abstract, North Ossetian State University. 25 p.
- Tekeeva, L. K. 2024. *Kozel v kul'tovo-obryadovoi praktike tyurkoyazychnykh narodov Severnogo Kavkaza* [Goat in the cult and ritual practice of the Turkic-speaking peoples of the North Caucasus]. http://www.rusnauka.com/4_SND_2014/Istoria/2_157770.doc.htm

- Tokarev, S. A. (ed.). 1983. *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Istoricheskie korni i razvitie obychaev* [Calendar Customs and Rites in the Countries of Foreign Europe. Historical Roots and Development of Customs]. Moscow: Nauka. 226 p.
- Tuallagov, A. A. 2011. *Mech i fandyr (Arturiana i nartovskii epos osetin)* [Sword and Fandyr (Arturiana and the Ossetian Nart Epic)]. Vladikavkaz: SOIGSI. 271p.
- Tuallagov, A. A. 2023. *Iudaizm, islam i khristianstvo v istorii Alanii* [Judaism, Islam and Christianity in the History of Alanya]. Vladikavkaz: SOIGSI. 636 p.
- Uarziati, V. S. 1995. *Prazdnichnyi mir osetin* [Festive World of Ossetians]. Vladikavkaz: Izdatel'stvo SOIGSI. 233 p.
- Vinogradova, L. N. 2001. *Fol'klor i postfol'klor: struktura, tipologiia, semiotika* [Folklore and Post-Folklore: Structure, Typology, Semiotics]. Ph.D. diss., Russian State University for Humanities. 94 p.
- Zaianchkovskii, I. F. 1987. *Zhivotnye, primety i predrassudki* [Animals, Signs and Prejudices]. Moscow: Znanie. 216 p.