Словесность и история. Журнал филологических и историко-культурных исследований
Словесность и история. 2026. № 1. С. 186–207
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-186-207
Научная статья

Texts and History. Journal of Philological, Historical and Cultural Studies
Slovesnost' i Istoriia, no. 1, 2026, 186–207
ISSN 2712-7591 (Print), ISSN 3034-4514 (Online)
Research Article

Д. Э. Цховребова

Diana E. Tskhovrebova

ФЕНОМЕН ОБОРОТНИЧЕСТВА В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ ОСЕТИН

THE PHENOMENON OF SHAPESHIFTING IN THE NON-FAIRYTALE OSSETIAN PROSE

Резюме. Статья посвящена феномену оборотничества в несказочной прозе осетин. Для анализа были взяты эпос и былички, а также привлечен сравнительный материал в виде песен и религиозных преданий, дающий представление об этнографическом контексте. Особое внимание в работе уделено классификации видов оборотничества в несказочных жанрах и выделению их основных черт и роли в устном фольклоре. В результате исследования было выявлено, что в эпосе существует три типа оборотней: трикстеры, меняющие облик в силу своих инфернальных особенностей; герои, превращающиеся в сакральных животных для совершения подвигов; волшебные невесты, желающие испытать жениха. В то же время в быличках есть два особых сюжета о духах Верхнего мира, перевоплощающихся, чтобы взаимодействовать с людьми, и женщинах-волчицах, истребляющих скот. Несмотря на разную значимость и распространенность фольклорных текстов, в некоторых случаях сюжеты об оборотнях обнаруживают типологическое сходство.

Ключевые слова: нартский эпос осетин, *ус-бирæгъ*, былички о небожителях, оборотничество, герои-оборотни.

Информация об авторе: Диана Эдуардовна Цховребова, магистрант 1-го курса программы «Современное востоковедение» НИУ ВШЭ, Москва, detskhovrebova@edu.hse.ru; ORCID ID: 0009-0006-5953-8667.

Для цитирования: *Цховребова Д. Э.* Феномен оборотничества в несказочной прозе осетин // Словесность и история. 2026. № 1. С. 186–207.
https://doi.org/10.31860/2712-7591-2026-1-186-207

Abstract. The article is devoted to the phenomenon of werewolfism in the non-fairytale prose of the Ossetians. The author analyzes epics and *bylichki*, as well as comparative material in the form of songs and religious traditions that gives an overview of the ethnographic context. Particular attention is paid to the classification of the types of werewolves in various non-fairytale genres and to the highlighting of their main features and role in oral folklore. The article reveals that there are three types of werewolves in the epic — tricksters, who change their appearance due to their infernal characteristics; heroes, who turn into sacred animals to perform feats; and magical brides, who want to test the groom. At the same time, the *bylichki* contain two special stories about the spirits of the Upper World, who reincarnate in order to interact with people, and about wolf-women, who exterminate cattle. Despite the varying significance and prevalence of folklore texts, stories about werewolves show typological similarities.

Keywords: Nart epic of the Ossetians, *us-birœg*, epics about the spirits of the Upper World, werewolf, werewolf heroes.

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

Information about the author: Diana E. Tskhovrebova, master's student, National Research University of Higher School of Economics, Moscow, Russia, detskhovrebova@edu.hse.ru; ORCID ID: 0009-0006-5953-8667.
For citation: Tskhovrebova, D. E. (2026). 'The Phenomenon of Shapeshifting in the Non-Fairytale Ossetian Prose', *Slovesnost' i Istoriia* [*Texts and History*], 1, 186–207.

Нартский эпос осетин (VIII–VII вв. до н. э.) бытует на территории Северного Кавказа, в Северной и Южной Осетии, и существенно отличается от аналогичных эпических циклов соседних народов. В первую очередь это связано с архаичным влиянием индоиранской традиции. Осетины, будучи ираноязычным кочевым народом, начали ассимилироваться с населением Кавказа примерно в I в. н. э., что привело к смешению эпического материала. Впоследствии это дало возможность для обширных сравнительных исследований, к которым и мы будем обращаться в своей работе.

Оборотничество можно назвать мотивом, который включает в себя представления о магическом изменении внешнего вида человека. Согласно исследованиям С. Ю. Неклюдова, этот мотив также базируется на «комплексе архаических представлений о двойной, зооморфной природе мифологических персонажей — тотемных первопредков или культурных героев» [Неклюдов, с. 14]. Отмечается, что «известную роль могла сыграть и практика охотничьей (~ игровой) маскировки» [Там же].

В нартском эпосе осетин можно обнаружить обширный материал, отвечающий такому определению. Так, отголоски представлений о тотемизме четко прослеживаются в сюжетах о Сослане, которого закалили в волчьем молоке [Нарты, с. 88], а связь охотничьих практик маскировки можно найти в сюжетах о волшебных невестах, которые в образе голубки, оленя или лани спасались от преследующего их ловца [Нарты, с. 7–20, 162–176]. Наряду с этим в сказаниях отдельное место занимает трикстер Сырдон, меняющий свое обличье, чтобы искушать героев и создавать хаос [Нарты, с. 120].

Таким образом, большая часть нартов так или иначе связана с оборотничеством. В этой статье мы попытались выстроить классификацию героев-оборотней в несказочной прозе осетин.

1. ЭПОС

1.1. Трикстеры

Всех оборотней нартского эпоса можно разделить на классы, обладающие своими особыми чертами. Так, уникальными характеристиками обладают герои-трикстеры. В нартском эпосе осетин таковым является только один — Сырдон. Именно он обладает необходимым набором плутовских

черт. Сырдон — нарушитель спокойствия и первозданного миропорядка [Мелетинский, с. 50], а также лжец и сплетник, подстрекатель ссор, цель которого — разобщить нартов [Дюмезиль, с. 93]. При этом его образ двойственен и сочетает в себе разные как временные, так и культурные пласты, поэтому однозначно трактовать Сырдона как «положительного» или «отрицательного» героя не удается. Будучи сыном Дзерассы (в некоторых вариантах — Шатаны) и покровителя рек Гатага (иногда Батага — покровителя чертей [Нарты, с. 190]), он приходит в нартское селение, чтобы жить вместе с людьми, несмотря на то что скорее является духом природы, нежели человеком. В других вариантах сказаний его матерью считается не Шатана / Дзерасса, а «бесовка», а отцом — нарт Хамыц: «Едва бесовка приблизилась, [Хамыц] вскочил... Но куда ему было догнать бесовку. И тогда проклял он [ее] мужским семенем... И бесовка после этого забеременела» [Нарты, с. 191]. При таком разнообразии сюжетов, на наш взгляд, главное — отметить дуалистическое происхождение Сырдона. Он всегда наполовину нарт, но при этом связан со сверхъестественными, часто демоническими, существами.

Сначала местное общество не принимает героя. О нем говорят: «Чем-то он похож на нас, но есть в нем что-то и от далимонов» [Нарты, с. 189], отмечая инфернальность его происхождения, которая, несмотря на вполне человеческий облик Сырдона, кажется нартам очевидной. В дальнейшем трикстер, действительно, будет не только жить среди людей, но и общаться с далимонами — злыми духами Нижнего мира. С помощью них он сможет одолеть нарта Сослана — своего заклятого врага [Нарты, с. 182].

Помимо происхождения, отличительной чертой Сырдона является его умение принимать какую угодно форму. Притом количество обличий неограниченно: он изменяет не только тело, но и возраст и даже пол, иногда становясь женщиной. Так, в сказании «Осада крепости Гори» Сырдон, желая помешать Сослану воскресить мертвого друга, принимает образ то старика, то старухи и отвлекает нарта от ритуала, искушая его ложными слухами: « — Куда ты торопишься, старик? / — Нарты взяли крепость Гори... А ты ведь похож на Сослана, так куда ты идешь, еще и с покойником? Красавицу Агунду уносит сын Деденага Ерахцау» [Нарты, с. 120]. В итоге он добивается своего — Сослан бросает мертвое тело юноши и уходит. Интересно отметить, что смена пола также может отражать трикстерскую природу Сырдона, который тем самым нарушает первозданные табу и гармоничное устройство Вселенной [Мелетинский, с. 40].

Кроме того, Сырдон может обращаться в предметы. Например, в сказании «Как Сосырыко женился на дочери Солнца и как он умер» Сырдон, чтобы узнать секрет смерти Сосырыко, обратился в шапку, которую подбирает

богатырь. В таком обличье он подслушивает все тайны героя, а затем рассказывает их далимонам, которые и убивают нарта [Нарты, с. 176].

Таким образом, цель перевоплощений Сырдона — узнавание информации о нартах с целью впоследствии навредить им с помощью этих знаний. В этом, с одной стороны, проявляются его трикстерские черты, а с другой — механизм оборотничества героя схож с представлениями осетин о демонических существах. Так, существует поверье о том, что черти спрятались среди людей, приняв человеческий облик: «...черти собрались и начали совещаться, как им защититься от людей. Тогда один черт предложил смешаться с людьми и жить среди них, приняв вид людей. На это черти возразили, что, живя под видом людей, они ведь могут по ошибке смешаться с ними. На это тот черт ответил: „Смешение нам не угрожает, так как люди, в ком будет течь хотя бы капелька нашей крови, станут чертями“. С тех пор, как гласит легенда, черти стали жить среди людей» (цит. по.: [Таказов 2013, с. 137]). Согласно С. Ю. Неклюдову, тип оборотничества, который подразумевает сокрытие сути под ложной формой и противопоставляется истинности, характерен для существ низшего сверхъестественного порядка [Неклюдов, с. 24–25]. Похожий путь проходит и Сырдон: изначально он не является человеком, но интегрируется в людское общество, при этом всегда стремится навредить героям. Как мы указывали выше, в текстах нартских сказаний отмечено его сходство со злыми духами.

Таким образом, способность менять свой внешний вид характерна только для одного антагониста в сказаниях. Сырдон демонстрирует типичные для трикстеров черты, принимая нарушающие табу обличья, своими действиями разрушая первозданные нормы. В то же время его способности тесно связаны с этнографическим контекстом и отражают представления о чертях и злых духах, скрывших свою истинную суть, чтобы жить среди людей. В результате оборотничество Сырдона несет в себе трикстерские черты, а также сохраняет стойкую ассоциацию с нечистой силой.

1.2. Герои-богатыри

Тем не менее способность перевоплощаться свойственна в нартском эпосе не только трикстерам, но и героям-богатырям. Оборотнем можно назвать Батрадза: в ряде сказаний он принимает облик разных животных для достижения своих целей. Важно отметить, что количество его звериных обличий ограниченно и, как нам кажется, они связаны с индоиранской эпической традицией. Известно, что в некоторых сказаниях Батрадз обращается в муравья, муху или быка [Дарчиев 2015, с. 111]. Все три образа связаны исключительно с этим героем и не приписываются никому, кроме Батрадза.

Это позволяет нам предположить, что воплощения несут в себе особую символику, присущую только этому нарту.

Проводя сравнительный анализ, мы обнаружили, что такими же воплощениями обладает индийский Индра. Параллель между героями основана на схожести образов: оба связаны с индоиранской эпической традицией и относятся к типу «грозовых божеств», то есть имеют гневливый характер, достигают целей с помощью силы и отваги, а главным их символом считается меч [Чибиров 2013, с. 4]. Традиционные зооморфные обличья и Батрадза, и Индры одинаковы и характерны только для божеств — покровителей войны[1]. Так, бык — классический символ ярости в индоиранской культуре — часто становится животным-тотемом воинских кланов [Дарчиев 2013, с. 238]. Муравей — популярный для грозовых божеств инсектный образ в индоиранской мифологии [Дарчиев 2012, с. 28]. Обличье мухи также принадлежит исключительно Индре [Дарчиев 2015, с. 111] и, по-видимому, тоже имеет отношение к воинской символике. Таким образом, все приведенные выше воплощения Батрадза отражают преемственность индоиранской эпической традиции.

Наше внимание также особенно привлекло одно уникальное превращение Батрадза. В ряде сказаний его часто называют барсом. Многими исследователями отмечается, что подобное сравнение используется исключительно для этого героя [Дарчиев 2015, с. 111]. Так, узнав, что нарты убили одного из старейшин, Сырдон говорит: «О собачьи нарты! Его вы убили, но с высоты на вас барс глядит... А говорил так Сырдон о Батрадзе, сыне Хамыца» [Нарты, с. 279]. Приведенное эпическое сравнение встречается в разных вариантах во всех версиях сказания. Это может быть и прямое сравнение, приведенное выше, или иносказательное предупреждение, озвученное в доме заговорщиков. Иногда говорится, что барс спрыгнет с гор и растерзает свиней, и все в помещении понимают, что Батрадз придет и покарает своих врагов [Мысыккаты, Кочиев, с. 29].

Стоит отметить, что в осетинской средневековой культуре образ барса был не популярен. Кроме эпоса, он не появляется в других фольклорных жанрах. Более того, барсы никогда не ассоциировались со светлой стороной жизни. Кошки — и большие, и малые — считались символом смерти, воплощением хтонического мира [Туаллагов 2021, с. 101]. Присутствие барса на гербе Осетии и история его появления сейчас имеет очень неоднозначные

[1] Стоит отметить, что Батрадз не сверхъестественное существо, а герой-человек. Тем не менее он обладает явными чертами грозового и военного божества, а его образ отличается глубокой архаичностью и связью с индоиранской эпической традицией, что позволяет проводить некоторые параллели [Дарчиев 2013, с. 243].

трактовки [Туаллагов 2021; 2022] и не может являться аргументом в пользу сакральности животного.

Тем не менее многие исследователи приходят к выводу, что сюжет о Батрадзе-барсе оригинален [Туаллагов 2021, с. 106–107]. Для более глубокого анализа обратимся к предкам осетин — скифам и сарматам. В их иконографии образы барсов были достаточно распространены, а у средневековых аланосетин они почти полностью исчезают из материальной культуры [Туаллагов 2021, с. 84]. По всей видимости, культ барса / тигра был аналогичен волчьесобачьему у ряда племен индоиранской общности [Vassilkov, с. 239]. Это животное также считалось символом воинов и потому часто изображалось на холодном оружии [Мысыккаты, с. 172], что отражает связь барса с богом войны, так называемым «скифским Аресом», черты которого сохранились в образе Батрадза [Там же, с. 173]. В результате способность героя обращаться в барса, а также сказительские сравнения нарта с этим животным могут быть наследием черт грозового, воинского божества.

Тем не менее превращения Батрадза насчитывают не только отдельные перевоплощения, но и череду сменяющих друг друга обличий. Так, в сказании «Смерть Батрадза» герой охотится за Колесом Балсага. В погоне за ним он обращается в барса, тетерева, орла и быка [Там же, с. 173]. Звериные обличья складываются в мотив «хищник — птица — копытное животное». Такой эпический «орнамент» является отражением скифской триады — уникального узора, который часто встречается в материальной культуре ираноязычных кочевников. Он представляет собой картину, на которой хищник (часто это волк или барс) кусает крупную птицу, поражающую парнокопытное животное. Согласно исследованиям Д. С. Раевского, орнамент «строился по канонам, характерным для поэтического языка индоиранских певцов-сказителей» и должен был быть отражен в фольклоре в виде эпических формул [Раевский, Кулланда, Погребова, с. 219]. Именно это и происходит в нартском эпосе осетин в вышеупомянутом сказании о «Смерти Батрадза» или различных его вариантах, в которых мотив превращения в хищника, птицу и копытное животное сохраняется и может быть связан с традиционной символикой.

Таким образом, перевоплощения героя можно объяснить наличием скифского прототипа, а также древних эпических формул, характерных для индоиранских эпосов, в число которых входит и осетинская версия нартского.

Помимо вышеперечисленных воплощений, относящихся к зооморфной символике грозового божества, есть еще одно животное, связанное с мотивом оборотничества. Волк в нартском эпосе осетин является сакральным

животным. Например, В. И. Абаев переводил со староосетинского имя одного из главных нартов, *Уархага*, как «волк» [Абаев, с. 153]. Отмечается также, что он был прародителем *Æхсæртæггатæ* — клана героев. Настоящим звериным обличьем этот нарт не обладает. Тем не менее, как и в случае с Батрадзом, сохранились животные метафоры и сравнения, присущие только ему. Например, Уархага иносказательно называют «старым волком» [Мысыккаты, с. 182]. С ним связан эпический сюжет, согласно которому нарты заставили немощного старика стеречь стадо, желая продемонстрировать ему свое пренебрежение. За это Уархаг уничтожает весь скот. В связи с этим поступком нарты стали иносказательно говорить о нем «волк тушу стережет» [Мысыккаты, с. 181], подразумевая абсурдность ситуации. Таким образом, в самом эпосе проводится явная параллель между героем и животным, хотя фактически превращения в волка не происходит. Это особенно характерно для случаев, когда образ изначально был звериным, но с течением времени стал антропоморфным, а память о зооморфных обличьях осталась в том числе и в эпических метафорах, сравнениях и парафразах [Кочиев, с. 59].

Также в ряде сказаний волк выступает как покровитель отдельных нартов. Так, герой Саууай был выращен этими животными [Нарты, с. 429]. Далее, Сослан был закален в волчьем молоке, что сделало его неуязвимым [Нарты, с. 88]. Его же при рождении благословили, желая быть подобным «волку из стаи» (*уаллон бирæгъ*), то есть особенно свирепым [Нарты, с. 24]. С ним же связан эпизод, когда Сослан в надежде одолеть более сильного противника в бою надевает волчью шкуру [Нарты, с. 389], и именно она приносит нарту победу. Многие исследователи видят в этом отголоски некоторых шаманских инициационных практик, когда человек, надевая на себя кожу животного, становится воплощенным зверем-тотемом [Абаев, с. 439].

Связь воинов с волками прослеживается и на этнографическом материале. Согласно исследованиям А. И. Иванчика, в скифо-сарматской среде существовала традиция мужских союзов, члены которых плотно ассоциировали себя с этими животными. Это отражалось и в свидетельствах соседних народов. Например, в авестийских записях скифов называли «двуногими волками» [Иванчик, с. 40–41]. Это отождествление подразумевало не только номинальный символ, но и соответствующее поведение. Человек-волк должен быть яростным и посвятить свою жизнь войне [Там же]. Эта аналогия прослеживается и в приведенных нами эпических примерах. Волки — покровители рода воинов, олицетворяющие храбрость и силу, приносящие удачу в бою, что видно из вышеперечисленных сказаний. Сравнение молодых людей с такими животными, по-видимому, отражает желание передать им необходимые черты характера: ярость и свирепость.

Таким образом, чаще всего отождествление с волком происходит в рамках устоявшихся определенных возрастных и статусных групп, отражающих этнографическую действительность. Оно выражает желание передать мальчику те «волчьи» черты, которыми он как воин должен обладать. И все же такие животные метафоры косвенно отражают суть оборотничества и его первостепенную функцию, а именно — дать человеку возможность овладеть необходимыми звериными чертами для достижения своей цели.

1. 3. Волшебные невесты

Оборотничество часто маркирует переход из одного статуса в другой. Зачастую это касается не только воинских инициаций, но и свадеб. Часто оборотнями в эпосе являются волшебные невесты. Все сказания с их участием подчинены одной фабуле: имущество героя страдает от нападок сверхъестественного создания, которое никто не может поймать. Он единственный поражает существо стрелой, ставя метку. По кровавому следу герой находит вместо умирающего животного девушку. Вылечить ее способен только тот, кто нанес рану, что герой незамедлительно делает, и это впоследствии приводит к свадьбе. В сюжетах также прослеживается гендерная символика в звериных обличьях девушки и объектах, которыми пользуется мужчина. Так, героиня всегда обращается в животных или птиц, которые ассоциируются в осетинской культуре с женским началом и часто изображаются на свадебных платьях [Газданова, с. 136]. Например, одна из невест Сослана становится белой ланью, а Дзерасса, жена Ахсартага, может превратиться в волшебную птицу, в некоторых вариантах — голубку [Нарты, с. 7–20, 162–176].

Тем не менее звериные образы героинь имеют более глубокую семантику. Эти девушки маркируют собой три мира — главные структурные элементы Вселенной в нартском эпосе. С Верхним их связывает происхождение, так как они потомки богов. Например, Дзерасса — дочь Донбеттера, покровителя Подводного царства, а невеста Сослана в некоторых вариантах — родственница Солнца или небожителя Фид-Иуане [Там же]. Связь с Верхним миром отражена и в зооморфных обличьях девушек: белый или золотой цвет шерсти животного, как в вариантах с волшебной ланью [Нарты, с. 162–176], или его вид, как в случае с голубкой. Так, способность обращаться в птицу может быть символом божественного происхождения девушки [Дарчиева, с. 59]. Героини связаны и со Средним миром. Они часто посещают его, находят там мужей и становятся частью нартского, то есть человеческого, общества. Наконец, с Нижним миром их объединяет место обитания. Так, Дзерасса живет в Подводном царстве, символизирующем пространство, располагающееся ниже земли [Нарты, с. 15]. Невеста Сослана в некоторых вариантах обитает на

«скале отвесной, людям непокорной», в «черном замке» [Нарты, с. 259]. Там ее охраняют великаны, которые традиционно символизируют смерть в осетинском фольклоре [Абаев, с. 106].

Соединение трех пространств в образах девушек подчеркивает их неординарность и исключительность. Они не только невесты, но и медиаторы — существа, способные перемещаться между мирами. Отчасти на это указывают и их звериные образы. Так, олень / лань — традиционный символ Мировой Оси [Таказов 2012, с. 141], сакральное животное. Птицы же, в свою очередь, связаны с представлениями о гармонии [Дарчиева, с. 51]. Звериные воплощения подчеркивают божественную природу женщины и указывают на ее подлинное положение во Вселенной. Более того, аналогичную трактовку мы обнаружили и в скифском эпосе, где объединение миров было ключевой чертой богини плодородия Апи, которая также имела в своем образе птичьи черты и элементы, связывающие ее с водой и Нижним миром [Сокаева 2010, с. 115]. Поскольку нартский эпос является преемником скифской мифологии, вполне вероятно, что представление об идеальной женщине как о существе, связующем три пласта Вселенной, является традиционным.

В то же время необходимо рассмотреть и образы героев-мужчин. В сказаниях они всегда присутствуют в антропоморфном виде, хотя и обладают примечательными чертами. Так, нарты, чтобы поразить волшебного зверя, всегда используют стрелы [Нарты, с. 15, 163, 444] — предметы, характеризующие мужское начало [Шереметьев, с. 132]. Нанесенное ранение становится меткой, благодаря которой герой находит будущую жену: нарт, попав в дом девушки, узнает ее в человеческом обличье только из-за того, что она имеет аналогичное повреждение:

> « — Кто это? Из-за этого стона мне кусок в горло не полезет.
>
> — Это несчастная девушка. Единственная у меня дочь... Вот теперь ее ранили, и обронила она одно перо... если найдут его, то останется она живой, если не найдут, то не быть ей живой» [Нарты, с. 15–16].

В ситуациях, когда рана слишком серьезна, только герой может исцелить девушку, так как он один обладает необходимыми элементами ее звериного обличья: «Тому, кто принес бы ее крыло, отдал бы я дочь в жены» [Нарты, с. 163]. В результате делается акцент на предназначенности героев. Ранение-метка служит способом найти и опознать друг друга, а вот обладание нужным магическим предметом доказывает избранность жениха.

Также мы можем предположить, что сюжет, где мужчина-герой наносит повреждение девушке, всегда заканчивается свадьбой или как минимум является устоявшейся эпической формулой, которая ассоциируется с бракосочетанием.

Стоит отметить, что образы жертвы и охотника, а также погоня одного за другим традиционны в свадебном фольклоре осетин. Так, во время исполнения песни «Испытание в остроумии» [Газданова, с. 28] невеста предлагает жениху разные метафорические испытания, во время которых она будет принимать разнообразные обличья, а он должен укротить ее:

— Превращусь в оловянное дерево,
Вырасту на вершине горы,
Что сделаешь тогда со мной?
— Превращусь в смерч,
Потрясу каждую твою веточку.
Что тогда скажешь мне еще?
— Превращусь в тура,
Взбегу на вершину горы,
Что тогда ты сделаешь со мной?
— Я превращусь в охотника,
Сгоню тебя оттуда.
Что тогда еще скажешь мне?..

Таким образом, женское оборотничество в несказочной прозе осетин всегда связано со свадебными ритуалами и включает в себя обязательную формулу «охота — метка — исцеление», а также отражает функции девушки-медиатора.

В результате нашего исследования мы выяснили, что в эпосе существуют разные типы превращений у трикстеров, героев-богатырей и волшебных невест. Первые используют свои способности, чтобы вредить, вторые — для совершения подвигов. Наконец, волшебные невесты при помощи оборотничества демонстрируют магические способности, чтобы посоревноваться с женихом.

Тем не менее превращения свойственны героям не только эпоса, но и малых прозаических жанров. Образы, встречающиеся в этих текстах, можно четко разделить по ролям и функциям, которыми они обладают, а также обозначить их специфические характеристики.

2. МАЛЫЕ ЖАНРЫ НЕСКАЗОЧНОГО ОСЕТИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

2.1. Былички о женщинах-волчицах

Особый тип представляют собой женщины-волчицы (*ус-бирæгъ*). Истории о встречах с ними в осетинском фольклоре и сегодня довольно распространены [Сокаева 2017, с. 147]. Самое масштабное исследование было проведено Д. В. Сокаевой, по итогам которого автор выделила разные типы мифологических повествований и их характерные черты [Сокаева 2017, с. 381–555]. Мы

также смогли собрать уникальный материал в результате лингвистической экспедиции в Северную Осетию в 2024 г.

Поскольку тексты в рамках указанного региона и внутри академической традиции пока никак не классифицированы, здесь и в дальнейшем мы будем называть их быличками, то есть сюжетами, которые «описывают реальные случаи социального взаимодействия и „привязаны“ к конкретным людям, находящимся в определенных отношениях с героем былички или рассказчиком» [Христофорова, с. 142].

Д. В. Сокаева выделяет следующую фабулу для быличек о женщинах-волчицах: «мужчина из села замечает женщину-волчицу и ударяет ее каким-нибудь предметом => на следующее утро про недомогающую говорят, что она и есть женщина-волчица» [Сокаева 2017, с. 147]. Интересно, что схожую фабулу имеют и сказания о волшебных невестах, которые мы разбирали в предыдущем разделе.

Завязка повествования строится на охоте. В быличке, как и в эпосе, происходит погоня мужчины за сверхъестественным существом. Обычно это волчица, которая наносит ущерб имуществу людей [Там же]. При этом ее поведение нетипично для зверя. Сокаева указывает на повторяющийся мотив: волчица крадет из овечьего стада одного ягненка и пускает ему кровь, но не поедает мясо [Там же]. Стоит отметить, что в 2024 г. во время экспедиции в Северную Осетию мы собрали собственный материал о женщинах-волчицах. Наши информанты отмечали, что ведьма превращается в волка только в полнолуние: «И было... Новолуние? Полнолуние! Должно было начаться полнолуние... И как-то так получилось, что половину скота что-то вырезало... Не вырезало, а удушило! Так, один день — у одних соседей, второй день — у других соседей. Но какой-то раз кому-то показалось из соседей, что это подозрительно...»[2]

Как мы уже отмечали выше в эпических сказаниях, строящихся по похожей фабуле, предметы, которыми мужчина наносит ранение девушке, имеют гендерную символику, а само повреждение отражает предназначенность героев друг другу. Схожий мотив присутствует и в быличке. Охотник чаще всего наносит удар волчице ножом или кинжалом[3] [Сокаева 2017, с. 149], символизирующим мужское начало [Шереметьев, с. 132]. Благодаря этой метке он, а позже и все жители села, узнают, что волчицей была соседка.

[2] Записано от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., с. Фарн, Правобережный р-н, Северная Осетия — Алания. Соб. Д. Э. Цховребова, 2024 г.

[3] В записанной нами быличке ранение наносится пулей. Вероятно, это объясняется тем, что материал был собран у более молодых информантов, для которых нанесение раны огнестрельным оружием было более привычно.

Таким образом, связь героев через метку и узнавание происходит в быличках так же, как в эпосе.

Отметим, что в некоторых вариантах, в том числе и в записанном нами, большое значение имеет исцеление ведьмы. Вылечить рану женщина-волчица не может. Она должна нанести охотнику аналогичную травму. В нашем материале уточняется, что ведьма сильно болела после ранения и очень настойчиво звала своего соседа-охотника к себе, чем сильно удивляла односельчан, находивших ее поведение неприемлемым: «Якобы, говорит, она [женщина-волчица] захворала и просит почему-то тебя... чтобы ты ее проведал. Он так удивился. Ну какова радость? Мы не родственники, я никак не довожусь... Опять на второй день. Опять, мол, умирает и просит только тебя, чтобы ты подошел, пришел, проведал. В общем, он собрался. В душе что-то ему не нравилось. Вот с какой радости? Муж ее уже вернулся, и все такое. Ну вот почему я? Ну это даже неприлично!»[4] Далее, когда мужчина пришел к ней, женщина-оборотень плюнула в него «пулей», которой он ее ранил: «И он шаг сделал. В этот момент она привстала и плюнула на него. А он как-то вот увернулся, и вот ее плевок попал в столб, как будто вот пулей»[5]. Очевидно, что для ведьмы было важно не только нанести своему обидчику аналогичное ранение, но и сделать это тем же способом, которым была поставлена «метка». Такая зависимость исцеления оборотня от человека, травмирующего его, прослеживается и в эпосе, особенно в сказаниях о Дзерассе, превращавшейся в голубку, исцелить которую мог только охотник, отстреливший ей крыло или собравший капли ее крови [Нарты, с. 15–16].

Таким образом, в быличках о женщинах-волчицах сохраняются характерные мотивы эпических сюжетов о волшебных невестах, а именно охота — метка — исцеление, где последнее тесно связано с мужчиной, травмировавшим оборотня. В то же время последовательность мотивов не приводит к свадьбе. В большинстве случаев женщина-волчица умирает, что отражает представления о ней как о демоническом существе, а не завидной невесте.

Об этом говорит и наличие даже в человеческом обличье особенных черт, которые выдают ведьму, а именно тяжелый взгляд, шрамы на лице, хитрость [Сокаева 2017, с. 150]. Она также может вызывать зависть односельчан тем, что ее дети, например, счастливее остальных [Там же]. Мы бы хотели также предположить, что женщину-волчицу характеризует и отсутствие клановости. Наши информанты не могли вспомнить, к какому роду принадлежала

[4] Записано от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., с. Фарн, Правобережный р-н, Северная Осетия — Алания. Соб. Д. Э. Цховребова, 2024 г.

[5] Там же.

ведьма[6], хотя в селе принадлежность к определенной фамилии, семье, местности играет важнейшую роль. О ней говорится лишь, что она вышла замуж за выходца из поселения рассказчицы. Где он встретил свою жену и откуда ее привез — неизвестно. Существование вне клановой системы подчеркивает ее инаковость и инфернальность.

Со сверхъестественными существами ее сближает и наличие характерного звериного обличья. Так, мы уже писали, что девушки-голубки или -олени / -лани являются медиаторами, которые объединяют три мира. Их животные воплощения отражают эту связь. Аналогично проявляет себя и женщина-оборотень в быличках. Волк — неоднозначный образ в осетинской культуре. С одной стороны, он символизирует воинскую доблесть, сравнивается с нартами-богатырями и играет существенную роль в мужской инициации. В то же время в большом количестве поговорок волк воплощает ненасытность, злость и коварство [Кочиева, с. 19], что отражает в большей степени бытовые представления о животном. Более того, обличье этого зверя принимает Ангел смерти *Удхассаг*, который перенаправлял души людей из Среднего мира в Нижний [Таказов 2013, с. 142]. Нам кажется, что оба эти воззрения соединяются в образе женщины-волчицы. Она истребляет скот, ненасытна и зла по своей природе. Более того, в некоторых вариантах женщина может превращаться не только в волка, но и в черную кошку [Сокаева 2017, с. 150], которая также олицетворяет Подземное царство [Туаллагов 2021, с. 101]. Следовательно, все обличья ведьмы-оборотня связаны с Нижним миром, при этом сама она обитает среди людей, что, на наш взгляд, отражает ее способности медиатора.

Еще одно сходство с сюжетом о волшебных невестах заключается в мотивировке героя. В некоторых вариантах сказаний девушки-птицы наносили ущерб имуществу нартов, похищая волшебные золотые яблоки, что побудило последних устроить охоту: «Но кто-то повадился [ходить] к этому дереву: цветы разбрасывал, а плоды поедал» [Нарты, с. 7]. Женщина-волчица тоже крадет ягнят и приносит неудобство односельчанам, что вынуждает их попытаться выследить похитителя. Как и в случае с волшебными невестами, порча имущества сразу приписывается чему-то непознанному и неуловимому: «И как-то так получилось, что половину скота что-то вырезало. Волк не волк, собаки как бы не лаяли. Ну че? Ну, вырезало и вырезало... Ну, все... Не вырезало,

[6] Заметим, что наша информантка самостоятельно дала героине родовое имя. Она это уточнила: «Я не помню, как ее [пытается вспомнить фамилию женщины-волчицы], пусть она будет Абинон... Я не помню, как ее фамилия была» (Записано от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., с. Фарн, Правобережный р-н, Северная Осетия — Алания. Соб. Д. Э. Цховребова, 2024 г.).

а удушило! Так, один день — у одних соседей, второй день — у других соседей. Но какой-то раз кому-то показалось из соседей, что это подозрительно. Если бы волк, он бы унес. Зарезал бы и унес, а тут как бы без крови всё»[7].

Таким образом, между сказаниями и быличками наблюдается типологическое сходство. Это не только повторение одинаковых эпических формул и мотивов, таких как охота, метка и зависимость исцеления от нанесшего рану, но и схожесть образов женщин-оборотней в обоих случаях. На наш взгляд, во всех представленных вариантах быличек ведьмы-волчицы — медиаторы, чьи звериные обличья связаны со Средним и Нижним мирами. Однако если в эпосе схожие образы оценивались как положительные, то в быличках отличность от других и причинение вреда людям характеризует инфернальность героини. Мы считаем, что такое изменение отношения к аналогичным элементам отражает переход сюжета в область бытовой демонологии и показывает, как по-разному меняется интерпретация высоких эпических формул в зависимости от жанра.

2.2. Былички о небожителях

Способность обращаться во что-либо является отличительной чертой различных сверхъестественных существ. Это могут быть и демонические создания, принимающие разные формы, чтобы навредить людям, и различные духи природы, которые не имеют «изначального» облика [Неклюдов, с. 13–14]. В осетинском фольклоре существуют некоторые сюжеты, где способностью менять свое обличье обладают небожители — существа, относящиеся к Верхнему миру.

Если обращаться к общему религиозному контексту, то во многом в осетинском фольклоре и традиционной религии демонические и божественные создания используют одинаковые методы влияния на людей, а также имеют схожие черты. Это, вероятно, идет еще из дохристианского периода и сохраняется в настоящий момент: в бытовой культуре осетин разных конфессий нет четкого дуалистического деления мира. Несмотря на наличие единого Бога, Он, согласно верованиям, олицетворяет одновременно и добро и зло. Более того, у Него нет антиподов, что говорит об отсутствии представления о каком-то абсолютном враге и, следовательно, очевидных демонических чертах у разного рода существ. Подробно об этом писал Ф. М. Таказов в своей работе «Мифология осетин» [Таказов 2013, с. 138].

[7] Записано от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., с. Фарн, Правобережный р-н, Северная Осетия — Алания. Соб. Д. Э. Цховребова, 2024 г.

Тем не менее разница между образами демонических и божественных созданий все же присутствует. Для идентификации существа как хорошего или плохого не важно, что оно использует свои сверхъестественные способности, гораздо значимее, для чего именно это делается. Просмотрев архив быличек, собранных Д. В. Сокаевой [Сокаева 2017, с. 347–381], мы смогли выявить характерные черты оборотничества у небожителей. Например, часто они превращаются в сакральных животных, которые маркируют Верхний мир, таких как орел или ястреб [Сокаева 2017, с. 57], хотя иногда встречаются и антропоморфные обличья. Так, в одном из сказаний Фалвара, покровитель домашнего скота, явился герою рассказа в виде старика и попросил не вырубать леса [Сокаева 2017, с. 65], а Авсати — покровитель лесных животных — может явиться в облике большого зрелого мужчины с длинными усами [Сокаева 2017, с. 73]. Вероятно, образы старцев в качестве антропоморфного обличья так популярны, потому что олицетворяют мудрость. Согласно инициационным циклам многих народов, обрести сакральные знания или стать шаманом / жрецом / знахарем могут только пожилые люди [Элиаде, с. 190]. В то же время некоторые небожители обладают своими уникальными нечеловеческими обличьями.

Так, типичный образ Фалвара — белый баран или тур, в виде которого он иногда является людям. Убивать такое животное нельзя, а его появление считается предзнаменованием [Сокаева 2017, с. 67]. В одной из быличек об Уацилле, покровителе грома и земледелия, дух явился к потерявшемуся мальчику в виде орла и принес его к родному дому. Впоследствии семья этого ребенка стала считаться отмеченной высшими силами, а место, где ему явилась птица, — сакральным, и позже на нем возвели святилище [Сокаева 2017, с. 49, 54–57].

Связь с зооморфным образом не всегда заключается в превращении в конкретное животное. Например, в некоторых быличках об Авсати упоминают, что у него есть любимый белый олень, которого нельзя убивать, иначе небожитель рассердится и покарает охотников [Сокаева 2017, с. 67]. Аналогичным образом обстоит дело с Тутыром, покровителем волков, у которого есть любимый зверь, Каменноротый или Серый, отличающийся невероятным размером и всегда следующий за своим хозяином [Туаллагов 2017, с. 211]. Многие исследователи отмечали, что связь небожителя с животным свидетельствует о том, что ныне антропоморфный образ мог когда-то представать в зооморфном виде [Кочиев, с. 59]. Отсюда, на наш взгляд, образуются и запреты на отстрел некоторых зверей у охотников в приведенных быличках. Люди уже не осмысляют небожителя в виде животного, однако косвенно убийство

«любимца» конкретного божества может символизировать уничтожение самого духа.

Важно отметить, что и в антропоморфных, и в животных образах почти каждого небожителя присутствует белый цвет. Это или окрас шерсти, или какая-то характерная деталь внешнего вида. Вероятно, он символизирует связь духа с Верхним миром [Чибиров 2019, с. 33]. Также выявляется явная параллель между обличьями обитателей Верхнего мира и сферами, с которыми они связаны: покровитель домашнего скота — белый баран, патрон диких зверей — белый олень и так далее.

Основной чертой всех быличек о небожителях является их практическая обоснованность. Они призваны объяснить появление сакральных мест, изложить правила поклонения божествам, обозначить избранность некоторых семей. В этом также отражена педагогическая функция быличек — «доказать, утвердить, подкрепить то или иное верование» [Померанцева, с. 180].

Таким образом, сверхъестественные силы в осетинском устном фольклоре активно используют оборотничество. Это, как правило, набор антропоморфных, человеческих обликов, с помощью которых небожители проникают в мир людей, узнают некоторую информацию о них или подвергают героев испытаниям.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе нашей работы нам удалось классифицировать оборотничество в несказочной прозе осетин. Мы выяснили, что в эпосе существуют три основных вида оборотней: трикстеры, герои и волшебные невесты. Первые благодаря своим способностям нарушают гармонию Вселенной и вредят людям, вторые совершают подвиги, а третьи устраивают жениху испытания, преодолев которые он должен доказать свою избранность.

В малых жанрах несказочной прозы, а именно в быличках, можно выделить образ женщины-волчицы, который имеет типологическое сходство с представлениями о волшебных невестах. Несмотря на это, он в настоящий момент интерпретируется как однозначно негативный и может отражать «снижение» эпического мотива и его героев до уровня бытовой демонологии.

В то же время в быличках о небожителях запечатлены представления об оборотничестве духов Верхнего мира, которые характеризуются наличием особых антропоморфных обличий, символизирующих мудрость, или зооморфных, маркирующих принадлежность к высшим силам. Небожители — помощники людей и главные их заступники, поэтому их способность менять обличья считается проявлением божественной силы, которую следует уважать.

Литература

Абаев — *Абаев В. И.* Избранные труды: религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 638 с.

Васильков — *Васильков Я. В.* Между собакой и волком: индоевропейские «волчьи» и «псовые» воинские союзы по данным индийской традиции // Топоровские чтения I–IV: Избранное. М.: Пробел-2000, 2010. С. 33–49.

Газданова — *Газданова В. С.* Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ: Иристон, 2003. 155 с.

Дарчиев 2012 — *Дарчиев А. В.* Батраз-муравей (об одном мотиве нартовского эпоса) // Известия СОИГСИ. 2012. № 7. С. 26–37.

Дарчиев 2013 — *Дарчиев А. В.* Об одном зооморфном воплощении Батраза // Нартоведение в XXI в.: современные парадигмы и интерпретации. 2013. № 4. С. 236–244.

Дарчиев 2015 — *Дарчиев А. В.* Магия Батрадза // Нартоведение в XXI в.: современные парадигмы и интерпретации. 2015. № 3. С. 111–118.

Дарчиева — *Дарчиева М. В.* Орнитоморфная символика в осетинских «Кадагах о Нартах» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Сер.: Эпосоведение. 2020. № 4 (20). С. 50–61.

Дюмезиль — *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 275 с.

Иванчик — *Иванчик А. И.* Воины-псы: Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988. № 5. С. 38–48.

Кочиев — *Кочиев К. К.* Тутыр — владыка волков // Известия ЮОНИИ. 1987. № 31. С. 58–65.

Кочиева — *Кочиева Д. А.* Реконструкция образа волка-тотема в языковой картине мира осетин // Вестник Владикавказского НЦ РАН. 2022. № 3. С. 16–20.

Мелетинский — *Мелетинский Е. М.* Возникновение и ранние формы словесного искусства // История всемирной литературы. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 23–52.

Мысыккаты — *Мысыккаты Б.* Нартиада и скифский звериный стиль // Nartamongæ. 2021. Вып. 16, № 1–2. С. 169–187. DOI: 10.46698/VNC.2021.51.22.001

Мысыккаты, Кочиев — *Мысыккаты Б., Кочиев К. К.* Чаша славы осетинской Нартиады: скифские и другие индоевропейские параллели // Nartamongæ. 2022. Вып. 17, № 1–2. С. 25–75. DOI: 10.46698/VNC.2022.14.54.001.

Нарты — Нарты: осетинский героический эпос: В 3 кн. / Сост. Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров. М.: Наука, 1989. Кн. 2. 492 с.

Неклюдов — *Неклюдов С. Ю.* Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. 2016. № 5. С. 12–34.

Померанцева — *Померанцева Э. В.* Русская устная проза. М.: Просвещение, 1985. 271 с.

Раевский, Кулланда, Погребова — *Раевский Д. С., Кулланда С. В., Погребова М. Н.* Визуальный фольклор: Поэтика скифского звериного стиля. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013. 274 с.

Сокаева 2010 — *Сокаева Д. В.* Фигура медиатора в осетинском фольклоре (образ девушки-птицы в сказочной и несказочной прозе) // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 22. С. 115–119.

Сокаева 2017 — *Сокаева Д. В.* Сакральные персонажи и символы фольклорной прозы осетин: генезис, семантика, этнографический контекст: Дис. … канд. филол. наук / Лит. ин-т им. А. М. Горького. М., 2017. 555 с.

Таказов 2012 — *Таказов Ф. М.* Зооморфные маркеры мировой оси в осетинской мифологии // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. 2012. № 1. С. 137–144.

Таказов 2013 — *Таказов Ф. М.* Мифология осетин // Вопросы литературы и фольклора. 2013. № 6. С. 134–147.

Туаллагов 2017 — *Туаллагов А. А.* Тутыр // Nartamongæ. 2017. Вып. 12, № 1–2. С. 205–233.

Туаллагов 2021 — *Туаллагов А. А.* Образ леопарда в истории Осетии и современность // Nartamongæ. 2021. Вып. 16, № 1–2. С. 60–126. DOI: 10.46698/VNC.2021.90.58.001

Туаллагов 2022 — *Туаллагов А. А.* Образ леопарда в истории Осетии и современность (II) // Nartamongæ. 2022. Вып. 17, № 1–2. С. 311–342. DOI: 10.46698/VNC.2022.37.91.001.

Христофорова — *Христофорова О. Б.* Несказочная проза и символическая стратификация социального пространства // Вестник РГГУ. Сер.: Филологические науки: Литературоведение и фольклористика. 2009. № 9. С. 138–158.

Чибиров 2013 — *Чибиров Л. А.* Нарт Батрадз и его аналоги в индоевропейском мифоэпическом пространстве (сюжетные параллели и образные ассоциации) // Известия СОИГСИ. 2013. № 9 (48). С. 3–19.

Чибиров 2019 — *Чибиров Л. А.* Культ коня у осетин: истоки и параллели // Вестник Владикавказского НЦ РАН. 2019. № 2. С. 29–35.

Шереметьев — *Шереметьев Д. А.* Сон клинка (к интерпретации одного этнографического сюжета) // Миф архаический и миф гуманитарный: Интерпретация культурных кодов: 2006 / Сост. и общ. ред. В. Ю. Михайлина. Саратов; СПб.: ЛИСКА, 2006. С. 128–142.

Элиаде — *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.

Vassilkov — *Vassilkov Y. V.* Animal Symbolism of Warrior Brotherhoods in Indian Epic, History and Culture // The Volatile World of Sovereignty: the Vratya Problem and Kingship in South Asia. New Delhi: DK Printworld, 2015. P. 221–253.

References

Abaev, V. I. (1990). *Izbrannye trudy: religiia, fol'klor, literature* [*Selected Works: Religion, Folklore, Literature*]. Vladikavkaz: Ir Publ., 638 p. (In Russ.)

Chibirov, L. A. (2013). 'Nart Batradz i ego analogi v indoevropeiskom mifoepicheskom prostranstve: siuzhetnye paralleli i obraznye assotsiatsii' ['Nart Batradz and His Analogues in the Indo-European Mytho-Epic Space: Situative Parallels and Figurative Associations'], *Izvestiia Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovanii*, 9 (48), 3–19. (In Russ.)

Chibirov, L. A. (2019). 'Kult konia u osetin: istoki i paralleli' ['The Cult of the Horse Among the Ossetians: Origins and Parallels'], *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk*, 2, 29–35. (In Russ.)

Darchiev, A. V. (2012). 'Batradz-muravei (ob odnom motive nartovskogo eposa)' ['Batradz-Ant (About One Motif of the Nart Epic)'], *Izvestiia Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovanii*, 7, 26–37. (In Russ.)

Darchiev, A. V. (2013). 'Ob odnom zoomorfnom voploshchenii Batradza' ['About One Zoomorphic Incarnation of Batradz'], *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii*, 4, 236–244. (In Russ.)

Darchiev, A. V. (2015). 'Magiya Batradza' ['The Magic of Batradz'], *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii*, 3, 111–118. (In Russ.)

Darchieva, M. V. (2020). 'Ornitomorfnaia simvolika v osetinskikh «Kadakhakh o Nartakh»' ['Ornithomorphic Symbolism in the Ossetian "Kadakhs about Narty"'], *Vestnik Severo-Vostochnoho federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriia Eposovedenie*, 4 (20), 50–61. (In Russ.)

Dumézil, G. (1976). *Osetinskii epos i mifologiia* [*Ossetian Epic and Mythology*]. Moscow: Nauka Publ., 275 p. (In Russ.)

Eliade, M. (2000). *Shamanizm: arkhaicheskie tekhniki ekstaza* [*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*]. Kiev: Sofiia Publ., 480 p. (In Russ.)

Gazdanova, V. S. (2003). *Traditsionnaia osetinskaia svad'ba: mif, ritualy i simvoly* [*Traditional Ossetian Wedding: Myth, Rituals, and Symbols*]. Vladikavkaz: Iriston Publ., 155 p. (In Russ.)

Ivanchik, A. I. (1988). 'Voiny-psy. Muzhskie soiuzy i skifskie vtorzheniia v Peredniuiu Aziiu' ['Warrior Dogs: Male Alliances and Scythian Invasions into Western Asia'], *Sovetskaia etnografiia*, 5, 38–48. (In Russ.)

Khamitsaeva, T. A., Byazyrov, A. Kh., eds. (1989). *Narty: osetinskii geroicheskii epos* [*Narty: Ossetian Heroic Epic*]. In 3 vols. Moscow: Nauka Publ. Vol. 2, 492 p. (In Russ.)

Khristoforova, O. B. (2009). 'Neskazochnaia proza i simvolicheskaia stratifikatsiia sotsial'nogo prostranstva' ['Non-Fairytale Prose and the Symbolic Stratification of Social Space'], *Vestnik Rossiiskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Universiteta, Seriia Filologicheskie nauki. Literaturovedenie i fol'kloristika*, 9, 138–158. (In Russ.)

Kochiev, K. K. (1987). 'Tutyr — vladika volkov' ['Tutor - Lord of Wolves'], *Izvestiia Iugo-Osetinskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta*, 31, 58–65. (In Russ.)

Kochieva, D. A. (2022). 'Reconstruction of the Image of Wolf-Totem in the Ossetian Language Picture of the World', *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk*, 3, 16–20. (In Russ.)

Meletinskii, E. M. (1983). 'Vozniknovenie i rannie formy slovesnogo iskusstva' ['The Origins and Early Forms of Verbal Art"], in: *Istoriia vsemirnoi literatury* [*History of World Literature*]. Moscow: Nauka Publ. Vol. 1, 23–52. (In Russ.)

Mysykkaty, B. (2021). 'Nartiada i skifskii zverinyi stil' ['The Nartiada and the Scythian Animal Style Art'], *Nartamongæ*. Vol. 16, No. 1–2, 169–187. (In Russ.)

Mysykkaty, B., Kochiev, K. K. (2022). 'Chasha slavy osetinskoi Nartiady: skifskie i drugie indoevropeiskie paralleli' ['The Cup of Glory of the Ossetian Nartiada: Scythian and Other Indo-European Parallels'], *Nartamongæ*. Vol. 17, No. 1–2, 25–75. (In Russ.)

Nekliudov, S. Iu. (2016). 'Oborotnichestvo: «priroda veshchei», ob''iem poniatiia, regional'nye versii' ['Werewolfism: "The Nature of Things", the Scope of the Concept, Regional Versions'], *In Umbra: Demonologiia kak semioticheskaia Sistema. Al'manakh*, 5, 12–34. (In Russ.)

Pomerantseva, E. V. (1985). *Russkaia ustnaia proza* [*Russian Oral Prose*]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 271 p. (In Russ.)

Raevskii, D. S., Kullanda, S. V., Pogrebova, M. N. (2013). *Vizual'nyi fol'klor: poetika skifskogo zverinogo stilia* [*Visual Folklore: The Poetics of Scythian Animal Style*]. Moscow: Institut vostokovedeniia Rossiiskoi akademii nauk Publ., 274 p. (In Russ.)

Sheremet'ev, D. A. (2006). 'Son klinka (k interpretatsii odnogo etnograficheskogo syuzheta)' ['The Dream of the Blade (Towards the Interpretation of the Ethnographic Plot)'], in: Mikhailin, V. Iu., ed., *Mif arkhaicheskii i mif gumanitarnyi: Interpretatsiia kul-*

turnykh kodov [*Archaic Myth and Humanitarian Myth: Interpretation of Cultural Codes*]. *2006*. Saratov; St. Petersburg: Liska Publ., 128–142. (In Russ.)

Sokaeva, D. V. (2010). 'Figura mediatora v osetinskom fol'klore (obraz devushki-ptitsy v skazochnoi i neskazochnoi proze)' ['The Figure of the Mediator in Ossetian Folklore (The Image of the Bird-Girl in Fairy-Tale and Non-Fairy-Tale Prose)'], *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 22, 115–119. (In Russ.)

Sokaeva, D. V. (2017). *Sakral'nye personazhi i simvoly fol'klornoi prozy osetin: genezis, semantika, etnograficheskii kontekst* [*Sacred Characters and Symbols of Ossetian Folklore Prose: Genesis, Semantics, Ethnographic Context*]. Thesis for PhD in Philology. Moscow, 555 p. (In Russ.)

Takazov, F. M. (2013). 'Mifologiia osetin' ['Ossetian Mythology'], *Voprosy literatury i fol'klora*, 6, 134–147. (In Russ.)

Takazov, F. M. (2012). 'Zoomorfnye markery mirovoi osi v osetinskoi mifologii' ['Zoomorphic Markers of the World Axis in Ossetian Mythology'], *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii*, 1, 137–144. (In Russ.)

Tuallagov, A. A. (2021). 'Obraz leoparda v istorii Osetii i sovremennost'' ['The Image of the Leopard in the History of Ossetia and Modern Times'], *Nartamongæ*. Vol. 16, No. 1–2, 60–126. (In Russ.)

Tuallagov, A. A. (2017). 'Tutyr', *Nartamongæ*. Vol. 12, No. 1–2, 205–233. (In Russ.)

Tuallagov, A. A. (2022). 'Obraz leoparda v istorii Osetii i sovremennost' (II)' ['The Image of the Leopard in the History of Ossetia and Modern Times. II'], *Nartamongæ*. Vol. 17, No. 1–2, 311–342. (In Russ.)

Vassilkov, Y. V. (2010). 'Mezhdu sobakoi i volkom: indoevropeiskie «volch'i» i «psovye» voinskie soiuzy po dannym indiiskoi traditsii' ['Between Dog and Wolf: Indo-European "Wolf" and "Canine" Warrior Alliances According to Indian Tradition'], in: *Toporovskie chteniia I–IV: Izbrannoe* [*Toporov Readings I–IV: Selected Works*]. Moscow: Probel-2000 Publ., 33–49. (In Russ.)

Vassilkov, Y. V. (2015). 'Animal Symbolism of Warrior Brotherhoods in Indian Epic, History and Culture', in: *The Volatile World of Sovereignty: the Vratya Problem and Kingship in South Asia*. New Delhi: DK Printworld Publ., 221–253. (In Eng.)

Приложение

В ходе авторской экспедиции в Северную Осетию в 2024 г. мы записали уникальный текст о женщине-волчице, аналогичных которому не встречали в архивах. На наш взгляд, он отличается обилием деталей, отражающих представление об *ус-бирæгъ*. Интересно также отметить, что жанр быличек о ведьмах-оборотнях продолжает развиваться и широко распространен и по сей день.

Текст был записан от Индиры Николаевны Цараховой, 1974 г. р., проживающей в селе Фарн.

ТЕКСТ

Расскажу тебе вот от матери, что я слышала. Еще когда-то [я] про это писала даже журналистке. Там нужны бывают [иногда] эти материалы. Я, по-моему, тоже писала. Вот, как я говорила, она родилась в Кобани[8]. И на улице у меня жила женщина. Не помню, с какого села она пришла. Короче, ее взяли замуж. Вот, в Кобани, на их улице, она была замужем, и все ее недолюбливали. Все почему-то говорили, что взгляд у нее какой-то странный был. И у нее не было детей. Долго не было детей. И как-то, какой-то раз муж ее надолго отлучился. Куда уехал, я не помню. И было... Новолуние? Полнолуние! Должно было начаться полнолуние. И так получилось, что у соседа было очень много баранов, тогда же в горных местностях... Сейчас уже не держат, а тогда много же баранов [было], на каждый раз праздник как жертву приносили баранов. И как-то так получилось, что половину скота что-то вырезало. Волк не волк, собаки как бы не лаяли. Ну че? Ну, вырезало и вырезало... Ну, все... Не вырезало, а удушило! Так, один день — у одних соседей, второй день — у других соседей. Но какой-то раз кому-то показалось из соседей, что это подозрительно. Если бы волк, он бы унес. Зарезал бы и унес, а тут как бы без крови всё. И сосед, [у] которого большинство вырезала она, ночью подкараулил и увидел, что в какой-то момент... Вот у них [через] плетеный забор... И в какой-то момент собака залаяла, и он выскочил из дома и увидел, как огромный серый волк выскочил из этого [места], где бараны его, и он успел выстрелить. Выстрелил, пошел посмотреть, но не нашел больше никого. [На] следующее утро жена его говорит... я не помню, как ее [пытается вспомнить фамилию женщины-оборотня], пусть она будет Абинон[9]... Я не помню, как ее фамилия была. Якобы, говорит, она захворала и просит почему-то тебя,

[8] Село в Северной Осетии.

[9] Родовое имя женщины, по которому к ней обращаются все люди. Образуется от фамилии.

вот мужу говорит она, чтобы ты ее проведал. Он так удивился. Ну какова радость? Мы не родственники, я никак не довожусь. Почему меня? В общем, он не пошел. Убрал вот эту свою дохлую скотину. Опять на второй день. Опять, мол, умирает и просит только тебя, чтобы ты подошел, пришел, проведал. В общем, он собрался. В душе что-то ему не нравилось. Вот с какой радости? Муж ее уже вернулся, и все такое. Ну вот почему я? Ну это даже неприлично! Чужого мужчину... И твоя жена просит, чтобы ее проведал.

А раньше, как было, вот как строили. Вот основная деревянная балка, и вот эти перекрытия [показывает]. Вот через эту балку шли как-то вот. И он зашел к ним, и вот эта балка, и он встал напротив этой балки. Она лежала на кровати, вся стонала. И он встал напротив этой балки, и подошел, и спрашивает:

— Ну как ты, Абинон?

И она говорит:

— Подойди поближе, что ты так холодно издалека на меня смотришь? Подойди поближе, я тебе расскажу, что со мной, как я.

И он шаг сделал. В этот момент она привстала и плюнула на него. А он как-то вот увернулся, и вот ее плевок попал в столб, как будто вот пулей. Вот насквозь пробило, и дым пошел. Представь? И он как-то прыгнул на нее, стал душить:

— Так это ты, — говорит, — весь скот в селе перерезала?!

Короче говоря, как-то их разняли. В общем, она убежала. Проходит какое-то время, и всё село проснулось от того, что собаки что-то терзали, кричали, лаяли. Вот и как, говорит, мячик, они вот, мама рассказывала, как будто, говорит, вот мячик из собак. Вот туда вот покатится, в эту сторону. В общем, как-то, как-то... Кто водой их поливал, кто палками бил. В общем, разняли. И там была вот эта женщина. Она не успела. Вот я не знаю, как это правильно сказать. Она была в виде же волка... И вот она... Руки и ноги... Уже как бы светать стало! И она не успела полностью вот...

[*Собиратель:*]

— Превратиться?

— Да! Вот половина была человека, половина была вот волка. И вот так, говорит, мы все узнали, что это реально, это вот она была *ус-бирæгъ*. И вот когда становилась как бы луна полная... На полную луну вот это всё делает. И говорит, мол, так вот, короче, собаки ее тогда растерзали. Где-то ее недалеко от села нашли уже, в облике уже женщины, но кусанной и растерзанной. Это я помню — мама рассказывала.