

# ФИЛОЛОГИЯ

## МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС СНА В ОСЕТИНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ (НА МАТЕРИАЛЕ СТИХОТВОРЕНИЯ КОСТА ХЕТАГУРОВА «ЛÆГАУ»)

**Т. К. САЛБИЕВ,**

**кандидат филологических наук, научный сотрудник Института истории  
и археологии РСО-А при СОГУ им. К. Л. ХЕТАГУРОВА**

Составляя в среднем около одной трети человеческой жизни, сон представляет собой такой род деятельности (точнее, вынужденного бездействия), который не может оставаться вне культурного осмысления. В современной гуманитарной науке существует достаточно обоснованное мнение о том, что с точки зрения традиционного сознания сон равносителен смерти. Известный исследователь славянской традиционной культуры Н. И. Толстой в этой связи отмечает: «Как смерть, по народным представлениям, не является концом жизни, а лишь переходом ее в другое

состояние, так и сон есть временный переход в другое состояние, в «параллельную жизнь», ... сон – посещение «того» света, ... сон – это открытие границы между тем и этим светом» [1, 91]. Тем самым для традиционной культуры сон становится основой метафизики, взглядом в потусторонний мир, опытом освоения неизведанного.

Следует признать, что эта концепция сна расходится с представлениями, привычными для современного общества, где осмысление сна, его патология, физиология и пр., ведется с естественно-научных позиций такими отраслями

науки, как медицина, нейрофизиология и психология. При этом здоровый сон рассматривается, прежде всего, как необходимый отдых, позволяющий восстановить силы, обеспечить психическое и эмоциональное равновесие. В традиционной же культуре отношение ко сну иное, поскольку оно основано не на научном описании, а на внешних наблюдениях и, что самое важное, носит мифологический характер. Не имея возможности ставить научный эксперимент для проверки достигнутых результатов, мифологическое сознание, в отличие от естественно-научного, вынужденно довольствоваться внешними наблюдениями и объяснять одно явление через другое, менее понятное через более ясное.

В данном случае отождествление сна со смертью позволяет снять страх смерти, поскольку опыт сна имеет каждый и благодаря этому опыту получает общее и в общем приемлемое представление о том, что его ожидает за смертным порогом. Следует заметить, что традиционное представление о сне сохраняется и в современном обществе, на периферии культуры, в виде пережитков, трактуемых как суеверия. Действительно, существуют сонники и гадалки, трактующие сны и объясняющие их скрытый смысл, в основе которых представление о мистической природе сна, его предвосхищении будущего.

Вместе с тем, представление о сне как временной смерти имеет и объективные основания, поскольку отражает подлинные наблюдения за спящим человеком. Известно, что во время сна замедляется циркуляция крови, притупляется слух, зрение, осязание, понижается температура тела. Такому пониманию сна способствуют также и такие известные его расстройства, как бессонница, сомнамбулизм, летаргия и

др. Традиционная культура и норма и расстройства в равной степени считает одним общим проявлением истинной природы сна.

Знакомство с различными сферами осетинской традиционной культуры показывает, что отождествление сна и смерти может быть достаточно надежно обнаружено в языковой семантике, обрядовой практике осетин, фольклоре и т. д. Подробное рассмотрение этих данных могло бы обеспечить реконструкцию мифопоэтического комплекса сна, ядром которого должно стать представление о тождестве сна и смерти. При этом в качестве периферии этого ядра должны выступать такие составляющие, как пространственно-временная, интуитивно-чувственная и эмоционально-психологическая.

\* \* \*

В осетинской традиционной культуре представлено достаточно сведений, необходимых для успешного рассмотрения реализации мифопоэтического представления о сне как состоянии временной смерти: ритуальный сон *дзуарлага* на празднике в честь покровителя грозы *Уацилла*, провидческие сны, представленные в исторических и героических песнях, этнографические записи, описывающие обряд отхода ко сну и т. д.

Все же в качестве первого шага могло бы стать обращение к ритуалу утреннего пробуждения. Известно, что при изучении традиционных культур данный ритуал позволяет реконструировать комплекс представлений, связанных со сном. Достаточно сослаться на древнеиндийскую традицию, где ритуал утреннего пробуждения царя представляет собой сложную и развернутую церемонию, сопровождающуюся музыкой и пением подобаю-

щих данному случаю гимнов\*. Будучи нераздельно связанным с ритуалом вечернего отхода ко сну, ритуал утреннего пробуждения, тем не менее, обретает известную самостоятельность и может быть выделен как отдельный объект исследования. Представляется, что именно он позволяет свести воедино данные языковой семантики, устного народного творчества, обрядности и т. п., в своем единстве раскрывающих концепцию сна.

При этом оптимальным для поставленной цели этнографическим описанием представляется известное стихотворение Коста Хетагурова «*Лæгау*» («Как подобает мужчине»). Общеизвестно, что, помимо собственно этнографического очерка «Особа», столь же надежным и богатым источником этнографических сведений является и литературное наследие великого поэта. Само стихотворение, что отражено и в его названии, носит ясно выраженный дидактический характер и представляет собой ряд наставлений юноше школьного возраста относительно того, как ему подобает себя вести, чтобы он мог стать настоящим мужчиной, когда повзрослеет. Наибольший интерес представляет первое четверостишие этого стихотворения.

*Фест райсомæй лæгау,  
Ныхс сапонæй дæхи  
Æмæ-уу скув: «Хуыцау,  
Фæдзæхсын дыл мæхи!»*

*Встань рано, как мужчина,  
Умойся, помолись:  
«О господи единый,  
Защитой мне явись!..»\*\* [3, 96].*

\* В древнеиндийской поэзии существовал особый жанр утреннего гимна, сопровождавший ритуал пробуждения царя. Подробнее см.: [4, с. 16].

\*\* Перевод на русский язык А. Шпирта.

Ценность приведенного четверостишия в том, что оно с удивительной этнографической точностью представляет ритуал утреннего пробуждения в виде комплекса, ясно различающего три его компонента. Каждый из трех предполагаемых компонентов соотношен с глаголом в повелительном наклонении: *фест* «встань!», *ныхс* «умойся!» и *скув* «помолись!». Встать утром как мужчина означает встать раньше, чем это обычно делали дети, которые не участвовали в серьезных хозяйственных работах. Умыться с мылом также процедура, не свойственная детям, так как это тип умывания предполагает участие женщины, поливающей воду на руки. Наконец, в заключение молитва, обращенная с просьбой о покровительстве ко Всевышнему.

В связи с этим представляется, что убедительной может считаться лишь такая реконструкция мифопоэтического комплекса сна в осетинской традиционной культуре, которая позволит ответить на вопрос, почему, чтобы быть достойным звания мужчины, вставая утром, следует тщательно умываться и искренне молиться. Для самого поэта в начале прошлого века ответ был, по-видимому, очевиден. Представляется, что и сегодня ответ на этот вопрос может быть найден.

\* \* \*

Известно, что в осетинском языке существует два синонима для обозначения сна, которые исторически возводимы к одному и тому же индоевропейскому корню *\*sup-*, *\*swep-* ‘спать’ [5, 272]. Первый рефлекс этого корня представлен осетинской лексемой *fun* | *fun* и носит именную характер, будучи производным от индоевропейской основы *\*svepno-* ‘сон, сновидение’ [6, 496]. От него образован глагол, обозна-

чающий состояние сна *fynæj kænyu*. Семантически этот рефлекс практически однозначен.

Второй рефлекс, напротив, носит глагольный характер, лексически продуктивен и семантически достаточно развит. Осетинский глагол *x°yssyn* | *xussyn* образует лексико-семантическое поле, связанное со сном. С его участием образованы следующие дериваты: *x°yssæg* | *xussæg* 'сон' и *x°yssæn* | *xussæn* 'ложе', 'постель'.

Описывая его семантику, В. И. Абаев не мог связать все три значения между собой, поскольку, с современной точки зрения, представляется затруднительным, поэтому он развел их по трем вокабулам. Первое значение 'спать', 'лежать' имеет ясно выраженный пространственный характер: спать, значит, ложиться, то есть, принимать горизонтальное положение. Второе значение 'гаснуть, тухнуть', в качестве примера сошлемся на следующее бранное выражение: *дæ зынг ахуыссæд!* 'пусть погаснет твой огонь!' [5, 272]. Таким образом, семантика второго глагола дополняет наше представление о сне также интуитивно-чувственной составляющей. Теперь сон оказывается связан с темнотой и холодом, поскольку погасить можно только то, что горит, то есть то, что является источником тепла и света\*. Заметим, что в случае с огнем угасание также предполагает движение в вертикальной плоскости сверху вниз, к зем-

\* Трудно в связи с этим не сослаться на первые две строки известного стихотворения «Я смерти не боюсь», в котором, как представляется, ясно выражено то же интуитивно-чувственное восприятие загробного мира:

*Я смерти не боюсь, – холодный мрак могилы  
Давно меня манит безвестностью своей...*

[3, с. 142]

Словосочетание «холодный мрак могилы» в точности воспроизводит представление, выработанное традиционной культурой.

ле. Наконец, третье значение данного глагола 'неметь' применительно к членам тела, например, *мæ къах бахуыссыди* «нога у меня занемела» [5, 273].

Не случайно устойчивое языковое сочетание *мæрдхуыст* | *мæрдхуссæ* 'мертвецкий сон' \*\* [5, 272]. Существует поговорка, выражающая ту же самую идею: *Фынаей лæг мард* у «сонный человек – мертвый» [6, 496].

Выработанное традиционной осетинской культурой представление о сне может быть расширено благодаря народным загадкам. В них также прослеживается отождествление сна и смерти. Сошлемся на загадку о кладбище:

*Хъæу æрынцади, фæлæ дзы уасæг нæ уасы,  
æдæм дæр дзы уæлæмæ не стыны.*

[7, 186]

(Село уснуло, однако петух там никогда не поет, и люди там никогда не встают.)

Кладбище уподобляется уснувшему ночному селению, погруженному в тишину, жители которого никогда не пробуждаются ото сна.

Вместе с тем, сон предстает как явление двойственной природы, с одной стороны, приятное, сладкое; с другой стороны, тяжелое, с которым человеку справиться не по силам, даже непреодолимое.

Эту контрастную эмоционально-психологическую оценку сна встречаем в следующих вариантах народных загадок [7, 183].

(Вар. 1) *Зæххыл уымаей адджындæр  
æмæ уæззаудæр ницы ис.*

(На земле ничего нет его слаще, но нет и тяжелее.)

В приведенной выше загадке о сне сообщается, что он самое приятное и

\*\* Сравни устойчивое выражение в русском языке «Спать мертвым сном», то есть, очень крепко [8, 350]

в то же самое время тяжелое из всего, что есть на земле. Контрастная пара сладкого и тяжелого представляет собой чисто абстрактное противопоставление названных свойств сна. При этом очевидно, что эта пара не соответствует логическому требованию единства основания при сравнении. Действительно, сладость относится к осязательным качествам, то есть относится к тому, что можно попробовать на вкус. Между тем, тяжесть, как свойство описываемого в загадке явления, принадлежит к другому типу восприятия, а именно, к чувственному. Тяжелое – это то, что трудно или невозможно поднять. Сведение в виде антонимической пары этих двух свойств может быть оправдано тем, что, на самом деле, сон нельзя ни попробовать языком, ни попытаться поднять его руками. Оба определения, в итоге, по отношению ко сну носят не буквальный, а отвлеченный характер. Эта отвлеченность не только делает уместным их использование при описании сна, но и уравнивает их между собой с точки зрения формальной логики, с точки зрения достоверности. Важное замечание о том, что это явление носит всеобщий характер: «на всей земле».

В следующем варианте абстрактные свойства, несколько видоизмененные, материализуются, получая предметное воплощение путем соотнесения с теми объектами действительности, которые представляются их характерными носителями.

(Вар. 2) *Мудæй – адгиндæр,  
пилаёй – тухгиндæр.*

(Меда он слаще,  
слона сильнее.)

Первым, исходным свойством сна по-прежнему остается то, что чрезвычайно сладок. Сладок настолько, насколько может быть сладок только мед.

Однако в качестве контрастного свойства теперь используется другое качество – сила, воплощением которой выступает слон, с точки зрения того, кто загадывает загадку, самое сильное животное из всех живущих на земле. Использование этих объектов важно тем, что служит оно также средством показа всеобщности сна.

Третий вариант загадки предлагает вариацию на тему силы. Вместо самого большого животного на земле главным действующим лицом загадки становится конкретный человек, историческое лицо, прославившееся своей недюжинной силой.

(Вар. 3) *Хъаныхъуаты Бола дæр ын нæ  
фаеразта.*

(И Бола Кануков не мог с ним совладать.)

Бола Кануков был широко известный в Осетии богатырь, рост которого, согласно преданиям, приближался к двум с половиной метрам. Он занимался борьбой и одержал ряд прославивших его побед. И даже он оказался бессилён перед сном\*.

Последний из известных нам вариантов самый сложный. Он не только содержит уже знакомое нам противопоставление интуитивно-чувственных качеств сна, но также добавляет ряд других его свойств.

(Вар. 4) *Адæй мудæй адгиндæр,  
Æскъæрходæй уæззаудæр,  
Биндзи дув-дув æ дув-дув,  
Мисти цъасси ниллаесуй,  
Маст æ хæццæ фæхæссуй.*

\* Таков и комментарий к загадкам: «Кануков Бола Дударович был выходцем из селения Кобан (Северной Осетии). Был более двух метров ростом и обладал недюжинной силой. В загадке подчеркивается его сила, однако, есть нечто сильнее Бола, и это нечто валит его, то есть сон» (7, 221-222).

(На вкус слаще меда,  
На вес тяжелее шлема\*,  
Жужжит как муха,  
Проберется в мышиную норку,  
Горести-печали с собой уносит.)

Укажем на то, что сладость меда противопоставлена тяжести шлема. Шлем указывает не просто на человека, а на воина, то есть, на человека сильного и решительного. По звуку, которой производит сон, он оказывается похож на жужжание мухи. Сон такой пронзительный, что способен пробраться даже в мышиную норку. Муха и мышь не только маленькие в сравнении со слоном и богатырем Бола Кануковым, но они не ходят по земле. Муха жужжит, когда летит в воздухе, а норка мыши находится под землей. Тем самым, сон получает еще и вертикальную составляющую: верх (воздух) и низ (подземелье).

Загадки, как видим, создают достаточно богатое описание сна, где центральное место занимает противопоставление таких его качеств, как сладость и тяжесть, необоримость. С пространственной точки зрения, он вездесущ, так как распространен практически по всей земле: в воздухе (жужжание мухи), на суше (слон и человек) и под землей (в мышинной норе). Постоянное сопоставление сладости сна с медом вряд ли случайно. Эта сладость меда, как и всякого пищевого продукта, вкусовая, то есть, связана с ротовой полостью. Тем самым органом, благодаря которому человек испытывает сладость от зевоты, неизменной предвестницы сна\*\*.

\* В словаре к изданию загадок составитель указывает на то, что *æскъæрходæ* может значить не просто шлем, а «шапка, сделанная из орехов и конфет» (7, . 224). Вновь значение 'сладости'.

\*\* Эту же идею сладости сна как избавления от тягот повседневной жизни встречаем в стихотворении Коста Хетагурова «*Магуыры зардаæ*» («Сердце бедняка»). Вот его последнее четверостишие:

*Кæд рухс нæ байафы йæ цардæй,  
Йæ бон кæд арвиты зынтæй, –  
Уæддæр нæ ныххуыссы æнкъардæй –*

Любопытно то представление о кровати, которое содержится в осетинских народных загадках.

Загадка о деревянной кровати (ос. *урундухъ*):

*Цуппæркъахуг æй,  
фонс ба нæй. [7, 150]*

(Четвероногое,  
но не скотина.)

Контрастная пара в загадке основана на несоответствии субъекта и атрибута: *цуппæркъахуг* 'с четырьмя ногами' (атрибут) – *фонс* 'скотина' (субъект). Кровать, конечно же, соотнесена с домашней скотиной по месту своего нахождения. Однако дело этим не ограничивается, поскольку наличие ног напрямую указывает на способность перемещаться в пространстве. Ведь скотину выгоняют на пастбище, откуда она затем возвращается. Это представление о способности кровати служить средством путешествия в пространстве также выражено и в загадке о кровати и подушке (ос. *сынтаг æмæ баз*).

*Цуптар къахи ин ес,  
фонс ба нæй,  
пакъу си ес,  
маргъ ба нæй. [7, 150]*

(Четвероногое,  
но не скотина,  
есть там пух,  
но не птица.)

В загадке упомянуты пары, образуемые субъектом и его анатомическим атрибутом, обеспечивающим определенную способность: *цуптар къахи* 'четыре ноги' – *фонс* 'скотина', *пакъу* 'пух' – *маргъ* 'птица'. Теперь к способности перемещаться по земле добавляется предполагаемая способность кровати

*Йæ зардæ хъал вайы фынтæй. [2, 23]*

Но если дни полны трудами  
И утешенья лишены,  
Зато в семье своей ночами  
Он видит радостные сны [3, 20. Перевод Б. Брика].

совершать полет и в воздухе, подобно птице.

В связи с пространственной составляющей рассматриваемого ритуала видный осетинский этнограф Б. А. Калоев отмечает, что, существовала строго регламентированная процедура расстегивания и застегивания пуговиц при вечернем отходе ко сну и утреннем пробуждении: снимая одежду, расстегивали пуговицы сверху вниз, а, одевая, следовали обратным порядком, снизу вверх [9, с. 197]. Можно предполагать, что движение вниз, при раздевании, обозначает направление к земле, то есть к плоскому, кровати. Движение же вверх, напротив, указывает на вертикальное положение человека.

Укажем в этой связи также на наблюдения этнографического характера, сделанные В. С. Миллером. В своем дневнике, который он вел, путешествуя в горах Осетии, ученый отмечает следующую особенность, связанную с культурой сна: «В первый раз мне приходилось пользоваться гостеприимством под осетинским кровом, впрочем, уже значительно тронутым европейской культурой. <...> Причетчик (или дякон, как их здесь называют), красивый и бравый молодой человек <...> живо втащил нашу поклажу и вообще рассыпался в услугах. <...> Когда поставили нам постели и мы приступили к разоблачению, явился причетник и стал около притолоки. Я недоумевал и считал это простой любовью провинциала. Но лишь только я принялся за сапоги, как причетник подскочил и, несмотря на мое сопротивление, снял с меня это украшение. Оказалось, что и это составляет одно из важнейших требований этикета; от повторения в течение нескольких дней я, наконец, привык к этому, на первый раз шокирующему, обряду и впоследствии, отходя ко сну, терпеливо ждал сапого-

снимателя, зная хорошо, что все равно он не пойдет спать, пока не исполнит обряда. Чтобы не задерживать рано лежащихся спать осетин, мы, бывало, пораньше подвергнемся обряду и затем, когда сапогосниматель удалится, снова наденем сапоги. Наконец, по совершении над нами всех обрядов осетинского гостеприимства, мы опочили мирным сном» [10, 339-340].

В приведенном отрывке главным средством, обозначающим переход от бодрствования ко сну, становится снятие сапог. Использование обуви в подобном качестве также основано на функциональном использовании с пространственной точки зрения. С одной стороны, снятие обуви предполагает переход из вертикального состояния в горизонтальное: в обуви ходят, а на босу ногу лежат. С другой стороны, процесс разувания имеет и горизонтальную проекцию: постель (дом) – внешний мир.

Подобная концепция сна позволяет объяснить и поведение вдовы, соблюдающей траур: «Собираясь спать по вечерам, она каждый раз стелет для мужа постель, ставит под его кровать таз и медный кувшин с водою, зажигает целую свечу и сидит, ждет его прихода до той поры, пока не запоют петухи. (Суеверие говорит, что мертвые и черти посещают дома только до пения петухов и затем исчезают). Вставая с постели рано утром, она всякий раз, взяв таз и кувшин с водой, а также утиральник, мыло и прочее, несет их к тому месту, где обыкновенно муж при жизни своей умывался, и там стоит несколько минут в таком положении, как будто подает умываться. По окончании церемонии она возвращается в спальню и ставит утварь на место» [11, 371].

Подобные же противопоставления мира внутри дома и вне его, горизон-

тального и вертикального положения человека в пространстве нашли отражение в похоронном обряде осетин при манипуляциях с крышкой гроба. Вот какое описание находим у Р. Дзаттиаты: «Сперва покойник лежит на специальном помосте или кушетке, и после того, как доставляют гроб, укладывают его туда, совершив освящение гроба. Гроб при этом эвфемистически называют «хæдзар», то есть дом, домовина. Крышка гроба оставляется снаружи в вертикальном положении, прислоненной к стене дома» [12, 4]. В приведенном описании ясно обозначено различие внешнего и внутреннего пространства дома, соотнесенное с вертикалью и горизонталью. Покойника горизонтально кладут в гроб, который еще и называют «домом». А вне дома в вертикальном положении, прислонив к стене, ставят крышку гроба. Пространственная семантика остается актуальной и при выносе покойника из дома для прощания с ним. Вновь обратимся к описанию процедуры похорон: «... затем выносят гроб с покойником во двор и устанавливают на стульях или табуретах, а по обе стороны гроба – длинные скамейки для женщин – близких родственниц. Рядом прислоняют крышку гроба в горизонтальном положении» [12, 9]. Смена положения крышки гроба с вертикального на горизонтальное связано, вероятно, с тем, что при выносе покойника во двор для него перестает существовать противопоставление внешнего и внутреннего, горизонтального и вертикального. Остается только одно измерение: вне дома, горизонтальное.

Здесь представлен как отход ко сну, так и утреннее пробуждение. Утреннее пробуждение, сопровождающееся умыванием необходимо для возвращения из того мира в этот. Известно, что в фольклоре именно река служит границей между этими двумя мирами. Умы-

ваясь, человек переправляется через эту пограничную реку, которую заменяет вода, льющаяся из рукомойника. При этом место, упомянутое выше, обычно находилось вне дома, во дворе\*.

Заметим в этой связи, что и покойник проходит обряд омовения [13, 151], перед тем, как отправляется на кладбище.

Кроме того, согласно данному источнику, вдова посещает и могилу мужа на кладбище именно в вечернее время. «Весь год, по пятницам, при закате солнца она ходит на могилу мужа, взяв с собой яства и напитки» [11, 371]. Выбор этого времени суток, вряд ли, случаен. Муж лежит в могиле, где всегда темно, поэтому и следует приходить на закате, чтобы находиться в равных условиях.

\* \* \*

Подведем итог. Рассмотренные данные позволяют заключить, что утреннее умывание носит ритуальный характер и означает пересечение водной границы между этим и тем светом, посещенным во время сна. Последующая молитва, в которой содержится упование на Божье покровительство перед началом дневных трудов и забот, благодарность за благополучное возвращение с того света. Ребенок, в отличие от взрослого мужчины, во время сна находится под защитой матери, о чем свидетельствуют обряды, связанные с укладыванием младенца в колыбель, и песни, исполняемые матерью. Вот почему самостоятельное утреннее пробуждение свидетельствует о переходе в социальную категорию взрослого мужчины.

\* Не с этим ли связан эпизод из песни о Есе Канукти, который встал на защиту селения Донифарс, осажденного кабардинским князем Сари Асланбеком. Согласно версиям, которые рассматривает В. С. Уарзиати, это историческое событие также содержало эпизод с утренним умыванием князя. Имея возможность убить князя, Есе предпочел выстрелом разбить его рукомойник, когда тот утром вышел, чтобы совершить утреннее омовение (14, 384).

1. Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон – семиотическое окно. XXVI-е Випперовские чтения (Москва, 1993 г.). М., 1994.
2. *Хетæгкаты Къоста*. Равзæрст уацмыстæ. Орджоникидзе, 1989.
3. *Хетагуров К.* Избранное. Дзауджикау, 1953.
4. *Дубянский А. М.* Исторический взгляд на жанр утреннего гимна в индийской литературе // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988.
5. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том IV. Л., 1989.
6. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I. М.–Л., 1958.
7. Осетинские народные загадки. Сост. Дз.Г. Тменова. Владикавказ, 2008.
8. *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М., 1990.
9. *Калоев Б. А.* Осетины, М., 1971.
10. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии. Владикавказ, 1998.
11. *Берзенов Н.* Осетинский обряд сидения мертвецов // Памятники народного творчества осетин. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992.
12. *Дзаттиаты Р.* Традиционные погребальные обряды осетин. Владикавказ, 2005.
13. *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвал, 1987.
14. *Уарзиати В. С.* Историческая интерпретация песни о Есе Канукти // Избранные труды. Книга первая. Владикавказ, 2007.