

# ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

## ОБ ИСТОЧНИКАХ И МЕТОДАХ

DOI 10.46698/j8065-1585-1460-j

**А. А. Туаллагов**

*Статья посвящена проблеме происхождения образа осетинского Николая как представителя божественных сил осетинских традиционных представлений. Актуальность представленной в статье темы определяется возникшим дискуссионным моментом в исследовании данного божественного образа, а также методологическими подходами при его реализации. Научная новизна исследования заключается в привлечении к анализу оригинальных нарративных источников, позволяющих верифицировать источниковую базу и определиться с обоснованностью проявившихся различных подходов в решении указанной проблемы. Целью исследования является верификация данных образа одного из представителей осетинского пантеона в контексте монотеистических и политеистических представлений. При проведении исследования применялись методы текстуального исследования источников, индуктивного и логического анализа на основе принципа историзма и системности изложения.*

*Дополнительное обращение к анализу источников, в которых фигурирует данный образ, к историографии самой проблемы позволяет автору подтвердить прежде сформулированное им положение о Николае как божестве, формирование образа которого имело давние истоки. Приложение к нему отдельных черт православного св. Николая продиктовано историей христианизации Алании под византийским влиянием, процесс которого был прерван. Политеистические представления продолжали действовать в традиционных представлениях осетин конца XIX — начала XX вв. Отмечаются конкретные примеры ошибочных трактовок некоторых археологических памятников и материалов письменных источников, а также методов и подходов в критике представленных ранее автором решений. Проведенный анализ сопрягается с вопросом об оригинальных монотеистических представлениях, искусственность приложения которых в современных условиях к истории алан объективно отвергается.*

**Ключевые слова:** христианство, монотеизм, политеизм, аланы, источниковедение, историография.

В работе, посвященной Зеленчукской эпитафии, нам пришлось затронуть проблему происхождения образа Николая осетинского традиционного пантеона. Данная часть работы недавно была подвергнута крити-

ческому отрицанию. Во-первых, следует приветствовать такой критический настрой, столь необходимый для прогресса научных исследований. Во-вторых, он позволяет верифицировать источниковую базу и определиться с обоснованностью проявившихся различных подходов в решении указанной проблемы.

За основу для критики берется наше указание, что «... в прошлом осетины-дигорцы воспринимали Nikkola как Бога...», основанием чему послужил припев в одну строчку из «Никколайзар»: «Уæй, нæ Хуцау, уæй, нæ лимæн, Никкола хуарз». Отрицание строится на следующих основаниях:

1. «Подробное рассмотрение этого молитвенного песнопения убедительно показывает его происхождение из акафиста Николаю Чудотворцу и посвященного ему жития...».

2. «В канонических христианских молитвословиях, как и в традиционных осетинских молитвах, существует ясный, само собой разумеющийся приоритет молитвенного обращения к Богу, Всемогущему Творцу всего сущего. Именно такой образ Всевышнего существует в осетинской религиозной традиции, которая не допускает ни малейшей возможности кому бы то ни было из святых покровителей не то что заменить, но даже сблизиться с образом Создателя».

3. «... припев молитвенного песнопения имеет обычную и понятную структуру. В начале следует обращение к Богу, к Всемогущему Творцу, а затем — к святому покровителю, Никкола, сохранившему, помимо христианского имени, христианский же образ доброго друга и заступника».

4. «Предельная лаконичность припева никогда не вводила в заблуждение публикаторов и исследователей данного текста. Показательно, что если в советский период при публикациях «Никколай зар» слово Бог по цензурным требованиям писалось с прописной буквы, визуальнo деформируя иерархию молитвенных обращений в припеве..., то в первом же постсоветском издании это ключевое слово молитвенного песнопения было передано с заглавной буквы, не оставляя места даже для казусных интерпретаций...» [1, 67].

Насколько приведенные аргументы обоснованы?

Действительно, предпринималась попытка в сопоставительной форме продемонстрировать влияние акафиста Святителю Христову Николаю Чудотворцу на осетинскую песню «Никколай зар» [2, 239-241]. При этом указывалось, что, скорее всего, песня записана во второй половине XIX в. [2, 238]. По утверждению автора сопоставления, исходящего именно из строки «Уæй, нæ Хуцау, уæй, нæ лимæн, Никкола хуарз», в осетинской песне сначала идет обращение к Богу, а затем уже — к Николаю Чудотворцу [2, 238].

Но в действительности автор апеллирует ко второй строке песни, которая и будет далее постоянно повторяться, опуская первую строку, которая дает начало всей песне вместе со второй строкой:

«Уæй, Никкола, табу дин уæд, коваен дин мах,  
Уæй, нæ Хуцау, уæй, нæлимæн, Никкола хуарз».

Как мы видим, песня начинается с обращения именно к Николаю, но не к Богу в смысле того христианского образа, который имеет в виду при критике. Появление Хуцау, а потом вновь Николая ставит Бога в некое «среднее» положение, что представляется очень странным в условиях оформления всего двустрочия как обращения к Николаю.

Но обратимся и к самим строкам акафиста Святителю Христову Николаю Чудотворцу:

«Кондак 1

Возбранный чудотворче, и изрядный угодниче Христов, миру всему источаяй многоценное милости миро, и неисчерпаемое чудес море, восхваляю тя любовью, святителю Николае; ты же яко имеяй дерзновение ко Господу, от всяких мя бед свободи, да зову ти:

Радуйся, Николае, великий чудотворче» [3, 3].

Обращает на себя внимание тот неоспоримый факт, что и в акафисте нет не только первоначального обращения к Богу, но нет и обращения к нему вообще. Обращение идет только к Николаю Чудотворцу. Образ христианского Всевышнего здесь представлен не через обращение к нему, а опосредствованно, характеризуя Николая Чудотворца как очень угодного Христу и приближенного к Господу. Не вдаваясь в теологические разыскания о Троице, триединстве, также отметим, что в начале Всевышний представлен в лице Христа, который, как и другие представители осетинского пантеона, наделялся определением Уас — «Святой», что усугубило бы прямой перенос его образа в осетинскую песню.

Таким образом, следует констатировать, что сам акафист не содержит столь желаемого при сопоставлении с осетинской песней изначального обращения к христианскому Богу. Как и в осетинской песне обращение отнесено к Николаю, так и здесь все обращение относится только к Николаю Чудотворцу. Мы можем обоснованно отвергнуть три первых пункта представленных возражений.

Кроме того, указание на то, что «в канонических христианских молитвословиях, как и в традиционных осетинских молитвах, существует ясный, само собой разумеющийся приоритет молитвенного обращения к Богу», опровергается в своей первой части приведенным акафистом, а во второй — неоднократно фиксируемыми осетинскими песнями-молитвами, в которых обращаются только к конкретным представителям осетинского пантеона, не упоминая Верховного Бога, упоминая его не на первом месте или как того, к кому обращается по просьбе людей молимый ими небожитель [4, 36-47, 190-201]. Несомненно, в осетинских песенных и прозаических молитвословиях представлена и структура с приоритетом молитвенного обращения к Богу, но она не является универсальной, обязательной и строго воспроизводимой.

Обратимся к четвертому пункту критического замечания, указывающему, что при публикации в советский период слово «Бог» по цензурным требованиям писалось с прописной буквы, визуальнo искажая иерархию молитвенных обращений, а в первом же постсоветском издании оно было передано с заглавной буквы. Но, чтобы выяснить действительное положение, необходимо бы было обратиться к оригинальному источнику, чего не происходит. Поэтому утверждение через привлечение печатных изданий, еще и «нагруженное» определенной идеологической трактовкой, остается без фактического обоснования. В такой ситуации оно само по себе может быть отвергнуто как ничем необоснованное.

Впервые песня «Nikkolaj zar» была опубликована в 1927 г. [5, 140-141, 133-134] с указанием Г.А. Дзагурова, что она была записана неким Хатаевым и переслана священнику А.Г. Гатуеву (1847-1909 гг.). Впоследствии сын священника К.А. Гатуев передал запись вместе с архивом отца в Северо-Осетинский научно-исследовательский институт краеведения [5, 185-186, прим. 147]. К сожалению, осмотр личного архива А.Г. Гатуева в фондах Научного архива СОИГСИ не позволил выявить данную запись. Можно только предположить, что А.Г. Гатуев получил запись во время своего служения благочинным в Дигорском округе (1874-1885 гг.).

Песня «Никколай зар» была переиздана в 1949 г., но с указанием на запись М. Гарданти [6, 440-441], что, возможно, объясняется тем, что первое издание входило в сборник материалов, собранных М. Гарданти [5, III]. Но, как мы знаем из примечания Г.А. Дзагурова, данная песня была записана Хатаевым, а не М. Гарданти. Следующее переиздание песни было осуществлено в 1961 г. с указанием на издание 1949 г. [7, 348-349]. Во всех изданиях слово «хуцау» начинается со строчной буквы, как и слово «бог» в переводе на русский язык в издании 1927 г.

Только в издании 1992 г., без объяснения исправления, но с указаниями на использование изданий 1927 г. и 1961 г., слово «Хуцау» приведено с заглавной буквы [4, 40-41, 195-196, 393, комм. 31]. Аналогичное преобразование мы видим и в издании 2007 г. Оно является переизданием 1961 г., сохраняя указание на издание 1949 г., что, как устанавливается, не может оправдать такое изменение. Кроме того, в песне несколько изменяется форма имени — Нигкола [8, 304-306], что также ничем не обосновано, но являет наглядный пример вмешательства в тексты их редакторов и издателей.

Еще одна песня непосредственно во время ее исполнения на празднестве была записана известным осетинским фольклористом Т.А. Хамицаевой в Дигории 2 июля 1976 г. Здесь также присутствует строка: «Уæй, нæ лимæн, уæй, нæ хуцау, Никкола-хуарз» [9, 17-18]. При издании она была дана в русском переводе, в котором слово «бог» начинается с прописной буквы: «Ой, наш друг, ой, наш бог, Никкола добрый». Аналогично представлено и в самой экспедиционной записи — «хуцау». Можно только

полностью доверять такому известному специалисту, как Т.А. Хамицаева, которая вела свои записи во время экспедиции у себя на родине — в Дигории, четко осознавая, как и ее информаторы, что обращение шло к богу Никкола, а не к Верховному Богу осетинского пантеона. Подтверждает это и прямой комментарий Т.А. Хамицаевой о том, что Никкола выступал в качестве «бога-чудотворца» [10, 193]. Особо следует обратить внимание, что в данном варианте песни поменялись местами лимæн — «друг» и хуцау — «бог», что также прямо опровергает мнение об отделении образа хуцау от образа Никкола, недвусмысленно объединяя эти образы. Данная запись опровергает на самом материале песни, обращенной к Никкола, попытку подвести его под идею «приоритета молитвенного обращения к Богу».

Мы имеем возможность привлечь сведения по «Никколай зар» и из иного источника. Речь идет о записи Г.А. Дзагурова от К. Уадати, которую он вместе с другими материалами записывал 21-28 мая 1924 г. По сведениям информатора, раньше в Донифарсе после Пасхи справляли кувд (пиршество-моление) в честь Никкола и пели:

«Уæ, нæ хуцау, нæ лимæн,  
Уæ, нæ хуцау, нæ лимæн,  
Никкола хуарз».

Но когда усилились муллы, то заставили бросить кувд [11, 101; 12, 112; 13, 113].

Мы вновь можем только полностью доверять, как и в случае с Т.А. Хамицаевой, такому известному специалисту, как Г.А. Дзагуров, который записывал сведения от своего земляка из Дигории, несомненно, четко осознавая, как и его информатор, что обращение шло к богу Никкола, а не к Верховному Богу осетинского пантеона. Обратим внимание, что в данном варианте снимается разделение «нæ хуцау» и «нæ лимæн» междометием «уæ». Оно выступает единым для обоих определений, вновь подчеркивая их единство в приложении к одному и тому же образу Никкола. Таким образом, подтверждается наблюдение, высказанное в отношении фиксируемого иного порядка — «нæ лимæн, нæ хуцау».

Но уже в наше время данная запись была опубликована, и в ней «Хуцау» представлено с заглавной буквы, без объяснения исправления [14, 105]. Мы вновь сталкиваемся с наглядным примером вмешательства в тексты их редакторов и издателей. Причем, как и в издании 1992 г., так и в данном издании 2007 г. составителем представлена Т.А. Хамицаева. Но мы можем ответственно полагать, что изменение в написании в обоих изданиях не могло быть произведено ею.

Отмеченное выше издание песни «Никколай зар» в 1949 г. с указанием на запись М. Гарданти, где «хуцау» также приведено с прописной буквы, было повторено в 2007 г. Здесь «Хуцау» представлено с заглавной буквы,

но также без объяснения исправления [15, 207-208]. Вновь констатируем вмешательство в текст редакторов и издателей. Кроме того, отметим ошибочное приписывание записи текста М. Гарданти. Песня была переиздана в соответствующей форме в 2010 г., но уже с указанием о неизвестности ее исполнителя [16, 129-130].

Окончательным подтверждением для наших наблюдений служит еще один научно фиксируемый факт, который при критике обходится молчанием. Общество осетин-дигорцев, в котором сохранялся культ Никколая и празднование в его честь, как уже отмечалось выше, со временем приняло ислам. Но оно продолжало сохранять традиционное празднование, которое практически не подверглось никакому исламскому влиянию. Вместе с тем, именно исследуемые строки подверглись незначительному, но очень важному и показательному изменению: «Уæй, нæ хуцау, уæй, нæ лимæн, æма Никкола хуарз» — «Ой, наш бог, ой, наш друг, и Никкола хороший» [17, 140].

Причина такого изменения вполне понятна. Образ хуцау Никкола вступал в прямое и слишком наглядное противоречие с монотеистическим исламом. Поэтому вставкой союза æма (и) был произведен перенос понятия «Бог» на образ исламского Всевышнего, а Никкола предстал отдельным от него образом. Конечно, данный компромисс несколько не затушевывал истинную ситуацию. По большому счету, он не только не снимал прежнего значения образа Никкола, но и превращал образ исламского Всевышнего в несвойственный и чуждый ему образ «друга».

В определение Верховного Бога осетинского пантеона надежно вошла известная исламская формула о Всевышнем: «Æмбал кæмæн нæййес/Æмбал кæмæн нæй» — «Товарища кому нет». В целом, «неуклюжий» компромисс был достигнут путем искажения как образа исламского Всевышнего, выступившего в образе «друга», так и Никкола. С другой стороны, указанное изменение надежно доказывает, что в самом обществе, хранившем культ Никкола, четко осознавалась изначальная неразрывная связь между образами бога и Никкола, т.е. единого персонажа — хуцау Никкола. Кроме того, написание с маленькой буквы «хуцау» ничего не означает для понимания, что в данном случае мы имеем дело с представлениями о Всевышнем ислама. Таким образом, «орфографический метод» критики вновь демонстрирует свою ошибочность.

Конечно, нет никаких сомнений, что в образе Никкола четко представлены черты христианского святого, начиная с самого его имени и заканчивая историей его Жития о спасении на море [18, 181-183], которая имеет и дополнительную форму фиксации [19, 316-317]. Нами также отмечалось данное положение. Несомненно, эпизод из Жития Николая Чудотворца о его спасительных действиях на море, т.е. христианский источник, прямо сказывается в разбираемой песне. Эта связь образа Никкола со спасением на море или просто с морем подтверждается и иными фольклорными

записями [20, 72; 21, 72; 22, 65; 23, 160]. Кроме того, предлагалось рассмотреть и дополнительные материалы в пользу выявления и других черт образа и культа Николла как имеющих источник в христианской традиции [24, 183, 278-279; 25, 135, 136-137].

Не так давно были приведены интересные наблюдения о возможном пути появления образа Никкола в Дигории [26, 154-157] и о специфике его культа, определившегося еще в аланской среде [27, 13-17; 28, 39-43], что отрицает, в частности, и попытку [29, 221] связать осетинского Никкола с образом патриарха Николая Мистика [28, 43, прим. 4].

Сегодня приводятся и другие дополнительные наблюдения [30, 18-19]. Оставляя в стороне и иные предложенные исторические интерпретации, с сожалением отметим, что они не были верифицированы до своей публикации. Так, указания на предания о прежнем местном населении в лице греков имеют известные параллели в сказаниях других северокавказских народов, что не обязательно говорит об этнических греках, а может подразумевать представителей христианства. Данное положение в нашем случае важно и в том плане, что обращение к конкретной группе христианских построек в Дигорском ущелье игнорирует установленный специалистами факт их датирования в рамках второй половины XV — начала XVI вв., сопровождаемый указанием на вероятные связи с Закавказьем [31, 184; 32, 79-83; 33, 29, 42; 34, 400-402; 35, 101-102; 36, 63-64]. В свою очередь, данный факт противоречит полагаемой датировке X-XI вв. Указание, что к VII в. в Алании уже были христианские монастыри и принявшие христианство правители, основывается, как хорошо известно [37, 17], на ошибочных утверждениях предшественников.

Нет никаких сомнений, что ономастическая христианизация патрона Дигории и проявление отдельных частных христианских черт в его культе нисколько не скрывает дохристианскую основу образа и культа Никкола. Также как исламское влияние на его культ осталось крайне поверхностным [17, 145-154; 24, 183, 184-185, 273-282; 25, 133-140], фактически ограничившись одной произносимой исламской формулой и краткой поправкой в песне. Представленные положения для отрицания нашего анализа и выводов об образе Никкола строятся на ряде игнорирований.

Во-первых, отсутствует обращение непосредственно к источникам сведений о Никкола и их сопоставительный анализ, хотя их легко можно было определить по данным критикуемой работы. Причем, наше обращение к анализу образа Никкола является не первым [24]. Как ни странно, только с идейных позиций критики игнорируется обращение к собственным христианским источникам. Вместо необходимого анализа предлагаются некие «орфографические» наблюдения, но и те, как мы выяснили, не имеют для критики желаемого основания. Во-вторых, игнорируется историографический этап исследования. Данное игнорирование усугубляется еще и тем, что оставляет в стороне привлеченные нами исследо-

вательские работы, независимые данные, наблюдения и выводы которых служат дополнительным обоснованием к предложенному нами решению. В-третьих, игнорируются сами материалы и анализ, представленные в критикуемой работе, которые и позволили прийти к заключению о дохристианских истоках образа Никкола как бога. Вместо этого предложена усеченная цитата из нашей работы, создающая иллюзию, что речь шла не об одном из богов, а о Боге монотеистических представлений. В конечном итоге, собственно научный анализ заменяется идейной убежденностью.

Такой подход совпадает с позицией, что была представлена в работе, на которую ссылаются при сопоставлении песни о Никкола с Житием Николоя Чудотворца. Однако не учитывается, что осетинская песня содержит лишь элемент из Жития, а по своим форме, содержанию и условиям исполнения не может быть прямо сопоставлена с акафистом. В то же время игнорируется вполне закономерное замечание: «Являются ли указанные молитвы наследием христианского прошлого предков осетин, или они восприняты уже в новое время, в период возвращения Православия в Осетию? На основе данной работы нельзя сделать однозначный вывод» [2, 249].

Действительно, у нас нет надежных хроноиндикаторов для такого решения. Не представлены они и в работе оппонента. Наблюдения за временем христианских построек в Дигорском ущелье могут, например, указывать на период не ранее XV в. Склоняясь в пользу христианского происхождения отдельных черт образа Никкола и его культа как наследия, прежде всего, бытовавшего в западной части Алании культа св. Николоя, мы не можем надежно установить время их появления в современной Дигории.

Такое проникновение могло быть связано с некой группой, влившейся в состав населения Дигории. Но предложенное решение о ее приходе оттуда через территорию современной Балкарии под тюркским давлением [26, 155-156] допустимо лишь в качестве гипотезы, т.к. причина такой миграции никогда не находила должного обоснования. Кроме того, присутствие осетин в горах Балкарии наблюдалось еще в XIX в., поэтому привнесение, если мы его допускаем, христианских черт в образ и культ покровителя Дигории остается в достаточно широких хронологических рамках, допуская такое привнесение уже и не из собственно христианского источника, а как частных составляющих традиционного для осетин образа Никкола.

В результате научного изучения образа и культа Никкола было высказано два мнения. Первое определяло Никкола как наиболее почитаемого «бога» языческо-христианской Осетии, покровителя мужчин [38, 93, прим. 23]. Второе исходило из убеждения, что «... христианский святой Никола вытеснил какое-то древнее божество, сохранив при этом его функции па-

трона общины и формы культа» [17, 154]. Наше понимание данного образа ближе к первому мнению, полагает его рассмотрение как бога, формирование образа которого имеет очень древнее происхождение. Приложение к нему отдельных черт православного св. Николая могло иметь истоки в истории христианизации раннесредневековой Алании. Образ самого св. Николая не сохранился в условиях уничтожения Алании и прерывания христианизации аланского населения, но повлиял в форме ономастической христианизации и привязки отдельных черт святого к аланскому богу.

Приведем и еще одно частное наблюдение. У осетин-дигорцев покровителем пчел и пчеловодства выступает божество Анæгол/Анигол. У осетин-иронцев оно известно под именем Ныкула, что объяснимо влиянием со стороны все того же св. Николая [39, 79]. В данном случае могла сказаться не только ономастическая контаминация, но и иные обстоятельства, по примеру восточнославянских представлений [40, 84-85]. Надо полагать, у какой-то части осетин-иронцев в данной ипостаси выступал Уастырджи [41, 130], в имени которого представлено влияние со стороны св. Георгия. Данные примеры указывают, как своеобразно христианские импульсы накладывались на традиционные воззрения осетин, на образы богов их традиционного пантеона.

Насколько можно понять, критика исходит из диктуемой монотеистическим православием позиции, что само понятие «Бог» непременно говорит о соответствующем его значении и в применении к традиционным религиозным представлениям осетин. В последние годы отдельными авторами даже пропагандируется «идея» о некоем дохристианском монотеизме у алан. Однако наглядным опровержением такого положения служат фиксируемые с XIX в. материалы.

Так, наблюдатели неосетинского происхождения, включая непосредственно знакомых с религиозными представлениями осетин, специально их изучавшие и хорошо известные в научном мире (В. Пфаф, Г. Вертепов, Д. Лавров), имели вполне четкие представления, что осетинские боги не имеют ничего общего с монотеистическими традициями и являются именно «богами». Среди них фигурируют и такие значимые образы, как Уастырджи, Уацилла, Донбеттр, Афсати, Фалвара, Аларды и т.д. Уже тогда им было вполне понятно, что образы этих древних богов ощутили на себе влияние христианских образов и культов, но сохранили свою древнюю основу. Поэтому данные авторы, включая анонимных, писали именно об осетинских «богах» [42, 86, 87, 92, 95, 97, 98, 122, 147, 200, 392, 393, 397, 451; 19, 28, 64, 80, 86, 88, 91, 92, 109, 110, 111-112, 123, 125, 269-270, 271, 327, 330, 411, 414, 431, 785, 787, 871, 882, 932; 43, 167-169, 177].

Показательно, что именно «богами» столь же публично определяли их и сами осетины — С. Жускаев, И. Тхостов, Г. Цаголов, Б. Гатиев, К. Гатуев, Кокиев, Каргинов [42, 647; 19, 359, 363, 365, 366, 443, 721, 810, 811, 1128,

1129; 44, 21, сн. 3; 45, 106, 107, 108]. Также и К.Л. Хетагуров, прекрасный знаток традиций и воззрений своего народа, в стихотворении «Плачущая скала» упоминал богов, среди которых фигурирует Аларды [46, 251, 253, 255].

Такое определение весома и важно по следующим основаниям. Во-первых, оно исходит от людей, непосредственно культурно и ментально включенных в осетинское общество, еще сохранявшее свои традиционные представления, не подвергнувшиеся в ходе известных исторических процессов как общей модернизации, так и появившейся на ее основе возможности субъективных и абстрактных толкований на сегодняшнем этапе. Во-вторых, оно исходит от людей, специально изучавших интересующие нас материалы, имеющих соответствующее образование и непосредственно знакомых с монотеистическими религиями, господствовавшими в нашем государстве в то время, что давало им возможность критического сопоставления религиозных воззрений в отличие от современных авторов, воспитанных и получивших образование в атеистической среде, но сегодня обнаруживших себя в актуализированной монотеистической тематике.

Особо следует обратить внимание на материалы Нартовского эпоса осетин, собранные и переведенные на русский язык Г.Т. Шанаевым, видимо, в 1875 г. В своих комментариях к текстам сказаний Г.Т. Шанаев прямо называет Афсати, Уацилла, Барастыра, Сафа, Донбеттра «Богами» [47, 4, сн. 31, 12об., сн. 7, 18, сн. 11, 18об., сн. 14, 29, сн. 16, 29об., сн. 6, 34, сн. 6, 9, 37, сн. 1, 39, сн. 4, 5, 42об., сн. 5, 55об., сн. 13]. Причем, данное определение всегда пишется с заглавной буквы. Написание сохраняется и в первом советском издании [48, 16, сн. 31, 26, сн. 3, 37, сн. 7, 51, сн. 11, 14, 70, сн. 16, 72, сн. 7, 86, сн. 6, 9, 99, сн. 4, 121, сн. 13]. Только в одном случае вместо представленного в рукописи написания с заглавной буквы представлено написание со строчной буквы [48, 91, сн. 1], что, бесспорно, является непреднамеренной ошибкой при подготовке издания.

Таким образом, мы видим, что в первом советском издании сохраняется написание рукописного оригинала, что дополнительно ставит под сомнение критику в отношении издания «Никколай зар». Оно же вновь ставит под сомнение и «орфографический метод», т.к. в обоих случаях написание с большой буквы нисколько не относится к христианскому Богу, а прилагается к осетинским богам. Здесь следует окончательно определиться с «орфографическим методом».

Конечно, осетинские информаторы, от которых записывались нартовские сказания, не имели никаких представлений о правилах написания, и для них не существовало проблемы заглавных или прописных букв. Данные знания были у образованных собирателей фольклора. Поэтому мы должны понимать, что те же сведения Г.Т. Шанаева происходят от человека, включенного в культурное пространство Российской империи,

в которой православное христианство являлось государственной религией и диктовало очень многое, в том числе определенные правила в написании.

Собственно, такое правило является общим для авраамистических религий. Поэтому Г.Т. Шанаев и воспроизводит одно из таких правил — написание с заглавной буквы «Бог», но прилагает его к нехристианским богам. О том, что дело обстоит именно так, видно по его пояснению, что осетинский Арфан «принадлежит к лику святых», что также является христианским определением, прилагаемым Г.Т. Шанаевым к нехристианскому образу. Таким образом, написание интересующего нас слова с заглавной или прописной буквы не имеет никакого смысла с точки зрения определения его содержания, как не имеет смысла и «орфографический метод».

Заметим, что при последующем переиздании записей сказаний Г.Т. Шанаева в его авторских комментариях слово «бог», вопреки оригиналу, пишется уже с прописной буквы [49, 88, комм. 3, 89, комм. 5, 92, комм. 17; 98, комм. 9, 104, комм. 3, 109, комм. 5]. В других современных изданиях сохраняется изначальное написание «Бог» с заглавной буквы [50, 866, комм. 13; 51, 521, комм. 27]. Причем, во всех этих изданиях комментатором выступает Т.А. Хамицаева, всегда строго следовавшая данным оригиналов, что вновь раскрывает редакторское и издательское вмешательство и вновь служит предостережением от использования «орфографического метода».

В дореволюционной публикации Г.Т. Шанаева написание с заглавной буквы «Бог» сохранилось только в определении Верховного Бога [52, 18, 20, 21, 44, 48]. Для других представителей осетинского пантеона сохраняется определение «бог», но оно уже представлено с прописной буквы [52, 4, сн. \*\*, 5, 6, сн. \*, 7, 12, 14, 41, 42, сн. 6, 43, сн. 7, 45, 46, 47, 57]. Несомненно, здесь представлена явная редакторская правка, отличная от оригинала, которая исходила из отмеченного положения православного христианства в Российской империи.

Мы вполне надежно можем констатировать, что уже Г.Т. Шанаев, как и многие его упомянутые выше земляки, выражали четкое понимание о присутствии в религиозно-мифологических представлениях осетин именно богов. Богами и богинями определяли их, вплоть до нашего времени, и последующие представители осетинской творческой и научной интеллигенции, которые кропотливо собирали, изучали фольклорно-этнографический осетинский материал — В.И. Абаев, И.Т. Собиев, Б.А. Алборов, Б.А. Калоев, Т.А. Хамицаева, Л.А. Чибиров и др. [38, 92, 93, прим. 23; 49, 93, 94, комм. 21; 53, 390, 397, 398, 400, 401; 54, 26, 27, 28, 28 об.; 55, 379, 385, 399; 49, 22, 72, 84, комм. 2, 94, комм. 21, 95, 97, комм. 2, 117, 166, 167, 168, 169; 19, 1204; 56, 13, 135-137, 141-142, 509, 515; 57, 334-343; 58, 89, 110, 111, 121, 135, 211, 266]. Важность такого положения определена выше по отношению к первой группе осетинских авторов. Таким образом, мы

констатируем неизменность осетинских представлений на протяжении длительного времени, что изначально четко определял и основоположник научного осетиноведения В.Ф. Миллер [59, 129, комм. 19, 135, комм. 177, 424]. Соглашался с определением Г.Т. Шанаева одного из представителей осетинского пантеона и Ж. Дюмезиль, полагавший, что и при едином исламском или христианском боге такие представители пантеона «продолжают жить как древние божества» [60, 165].

Боги представлены в названиях дигорского и юго-осетинского нартовских сказаний, что, как минимум, свидетельствует о соответствующем восприятии образов теми, кто записывал или издавал сказания [61, 304; 49, 84, 118]. Здесь мы одновременно сталкиваемся с осетинским определением хуыцау/хуцау — «бог», которое сегодня в Осетии ассоциируется исключительно с образом Верховного Бога, что на письме выражается и написанием с заглавной буквы — Хуыцау/Хуцау.

Но являлось ли оно всегда таковым? Обратимся, например, к материалам Нартовского эпоса осетин. Известные составители семитомного издания «Нартовских сказаний» Т.А. Хамицаева и Ш.Ф. Джикаев в примечаниях к определению «ронг» указывали, что ронг являлся алкогольным напитком, которым молились, в том числе, богам (хуыцæуттæм) [51, 511].

В юго-осетинском издании Нартовского эпоса 1942 г. действуют боги — хуыцæуттæ [62, 26], а в современных комментариях к данному сказанию Ш.Ф. Джикаева в качестве хуыцау определяются конкретные небожители [62, 456]. Хуыцæуттæ упоминаются и в других сказаниях издания 1942 г. [62, 414, 449]. Как одни из богов — представители пантеона — вновь рассматриваются конкретные небожители в современных комментариях к другим сказаниям Ш.Ф. Джикаева [62, 470, 471, 483].

Издание осетинского Нартовского эпоса 1942 г. использовало грузинскую графику, почему оставалось практически невостребованным. Но в 1957 г. вышел стихотворный перевод издания на русский язык. Вполне закономерным оказалось фигурирование и в нем богов [55, 55, 340, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 362], что отражало не дословный перевод, а наличие определения «боги» в оригинальном издании и, видимо, в русском подстрочнике, который был предоставлен переводчику со стороны Юго-Осетинского НИИ, специалисты которого участвовали в редактировании поэтического перевода. Таким образом, со стороны юго-осетинских специалистов возражений против определения «боги» не было. Мы можем констатировать, что комментарии Ш.Ф. Джикаева имели все основания на продолжение линии определения богов по материалам Нартовского эпоса осетин, что включается в общий круг известных определений иных представителей осетинских исследователей.

К сожалению, издания юго-осетинских сказаний остаются не паспорттированными, что вызывает к себе вопросы. Но среди паспорттированных изданий юго-осетинских текстов нартовских сказаний [63, 663]

фиксируется сказание, в котором также представлены хуыцæуттæ [63, 78], что подтверждает надежность и указанных выше материалов. Подтверждают наличие в осетинском Нартовском эпосе образов богов и некоторые другие записи сказаний. Так, в нартовском (дигорском) сказании герой Ацамаз прямо называется «любимцем богов» — хуцæутти уарзон [64, 113, 114]. Особо следует отметить Хуыцауты дзуар — «Святылище Верховных богов» в окрестностях с. Теладжын на территории современной Южной Осетии [65, 516].

В целом, мы можем обоснованно отвергнуть упоминавшиеся заявления о некоем дохристианском монотеизме еще у алан. Здесь мы не будем углубляться в разбор объективных и субъективных причин появления таких заявлений. Лишь заметим, что они нисколько не оригинальны даже в отечественном пространстве. Так, в середине XIX в. в нашей стране с идеей дохристианского монотеизма у русских выступали славянофилы, давая нам знакомый пример скрещения «патриотизма» и «учености». Затем идея отстаивалась лишь церковными писателями [66, 30-32, 36-37]. Таким образом, идея о дохристианском монотеизме, но теперь у алан, опаздывает у нас на полтора века, представляя собой, если воспользоваться определением В. И. Абаева по другой проблеме, «запоздалые открытия».

---

1. Мамиев М.Э. Аланская христианская антропонимия Зеленчукской надписи // Историко-филологический архив. 2017. №8. С. 63-70.

2. Гурциева О.А. Христианские черты в традиционных осетинских молитвах // Вестник Института цивилизации. 2005. Вып. 6. С. 227-251.

3. Акафист Святителю Николаю Чудотворцу. Ульяновск: Мастер Студия, б. г. 19 с.

4. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ: Ир, 1992. Т. 1. 440 с.

5. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927. Вып. 2. XV+188+158 с.

6. Ирон адæмон сфæлдыстад. Дзæуджыхъæу: Цæгат Ирыстон АССР-ы Паддзахадон Рауагъдад, 1949. 509 ф.

7. Ирон адæмон сфæлдыстад. Орджоникидзе: Цæгат Ирыстон чингуыты рауагъдад, 1961. Т. 2. 692 ф.

8. Ирон адæмон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Дзæуджыхъæу: Ир, 2007. Т. II. 655 ф.

9. Фольклорные записи, сделанные Т.А. Хамицаевой (август 1976 года) // НА СОИГСИ. Оп. 2. Д. 559. П. 166. 135 л.

10. Хамицаева Т.А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин

весеннее-летнего цикла // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе, 1988. С. 182-197.

11. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Запись 1924 года от Уадати Кубади // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г.А. Оп. I. Д. 15. 146 л.

12. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Запись 1924 года от Уадати Кубади // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г.А. Оп. I. Д. 15а. 157 л.

13. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Запись 1924 года от Уадати Кубади // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г.А. Оп. I. Д. 16. 178 л.

14. *Уадати Хъ*. Тауæрæхътæ, аргъæуттæ æма дигорон царди хабæртæ. Дзæуæгигъæу: Ир, 2007. 139 ф.

15. *Гарданти М.* Уадзимистæ. Дзæуæгигъæу: Ир, 2007. 415 ф.

16. Дигорон адæмон сфæлдыстадæ: кадæнгитæ, таурахътæ, аргъæутæ, æмбесæндтæ, æгъдæуттæ æма æндæртæ. Дзæуæгигъæу: Гассити Виктори номбæл рауагъдадон-полиграфин кустуат, 2010. 640 ф.

17. *Басилов В.Н., Кобычев В.П.* Николайы кувд (Осетинское празднество в честь патрона селения) // Кавказский этнографический сборник. М., 1976. Вып. VI. С. 131-154.

18. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Издательство «Наука». Ленинградское отделение, 1973. Т. II. 448 с.

19. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Владикавказ: Проект-Пресс, 2016. Т. 2. 1224 с.

20. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1928 г. и 1930 г. от Габалидза Гарданова и Тазе Гадаева // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г.А. Оп. I. Д. 21. III+80 л.

21. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1928 г. и 1930 г. от Габалидза Гарданова и Тазе Гадаева // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г.А. Оп. I. Д. 21 «а». II+102 л.

22. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Записи 1928 г. и 1930 г. от Габалидза Гарданова и Тазе Гадаева // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г.А. Оп. I. Д. 22 «б». IV+98 л.

23. Дигорский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Запись 1940 года // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. П. 133. Д. 3458. II+191 л.

24. *Туаллагов А.А.* Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. 433 с.

25. *Туаллагов А.А.* Зеленчукская надпись. Владикавказ: ИПО СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. 430 с.

26. *Чшиев В. (Х.) Т.* К вопросу о появлении топонима Лезгор/Лезгорæ на территории Осетии // Устойчивое развитие горных территорий. 2014. № 4 (22). С. 154-157.

27. Малахов С.Н. К истории почитания свт. Николая Мирликийского в аланской церкви // Известия СОИГСИ. 2017. Вып. 26 (65). С. 12-18.
28. Малахов С.Н. К истории аланского православного календаря XI-XII вв. (о времени появления празднования Перенесения мощей свт. Николая Мирликийского) // Отрадненские историко-краеведческие чтения. Армавир. 2017. Вып. V. С. 39-42.
29. Мамиев М.Э. Аланское православие: история и традиция. М.: СЕМ, 2014. 264 с.
30. Бзаров Р.С. Что такой Багъайтæ? (К истории заселения территории Донифарсской общины) // Вестник СОГУ. 2018. № 1. С. 13-24.
31. Тменов В.Х. Осетинское язычество в системе средневековых религиозных верований народов Северного Кавказа // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 170-194.
32. Белецкий Д.В. Сатайы-Обау. К вопросу о датировке позднесредневековых «горских» построек // Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Тбилиси, 2010. С. 79-83.
33. Белецкий Д.В. Материалы к изучению средневекового зодчества Северной Осетии // Историко-филологический архив. 2011. № 7. С. 26-70.
34. Белецкий Д.В. Храмы «дигорской» группы и их мтиульские параллели // XXX «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Карачаевск, 2018. С. 400-403.
35. Кузнецов В.А. Археологические данные о происхождении дигорских баделят // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2012. Вып. 1. С. 99-109.
36. Доде З.В. Ткани с христианской символикой в костюме золотоордынской элиты // Российская археология. 2014. № 1. С. 54-66.
37. Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М.: Индрик, 2011. 392 с.
38. Абаев В.И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1939. 134 с.
39. Дзиццойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение, 2003. 223 с.
40. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Издательство Московского университета, 1952. 248 с.
41. Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам. Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение Республики Южная Осетия, 1993. 148 с.
42. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. Т. 1. 840 с.
43. Харузин Н.Н. По горам Северного Кавказа. Путевые очерки. Окон-

чание. IV. У осетин // Вестник Европы. СПб., 1888. Т. VI. Ноябрь. Кн. 10. С. 155-178.

44. *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. IX. Ч. III. С. 1-83.

45. *Кокиев С.* Записки о быте Осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом Музее. М., 1885. С. 66-112.

46. *Хетагуров К.* Собрание сочинений в пяти томах. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. Т. III. 397 с.

47. Осетинские Нартовские народные сказания, изложенные Гацыром Шанаевым, Б. Гатиевым и И. Кануковым // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. I. П. 1. Д. 2. 57 л.

48. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1925. Вып. I. 122 с.

49. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991. Кн. 3. 175 с.

50. Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2004. Ч. 2. 896 ф.

51. Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфион куыстуат, 2007. Ч. 4. 548 ф.

52. *Шанаев Г.* Из осетинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. IX. Ч. II. С. 1-64.

53. *Собиев И. Т.* Сказания, песни, детские рассказы, охотничий язык и другие. 1958 // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. П. 67. Д. 11. 411 л.

54. *Алборов Б. А.* Осетинское общее моление и изменения, происшедшие в нем под влиянием Октябрьской революции. 1967 // НА СОИГСИ. Ф. 19 (лит.). Оп. 1. Д. 36. 33 л.

55. Нарты. Эпос осетинского народа. М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. 401 с.

56. *Цагаева А. Дз.* Топонимия Северной Осетии. Владикавказ: Ир, 2010. 623 с.

57. *Дзиццойты Ю. А.* Семь богов и семь миров в осетинской мифологии // Вопросы осетинской филологии. Цхинвал, 2017. Т. I. С. 334-354.

58. *Чибиров Л. А.* Осетинская Нартиада: мифологические источники и ареальные связи. Владикавказ: Ир, 2016. 463 с.

59. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГИ, 1992. 713 с.

60. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976. 276 с.

61. Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. Кн. 1. 431 с.

62. Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. Ч. 6. 544 ф.

63. Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2010. Ч. 5. 766 ф.
64. Исаев М. И. Дигорский диалект осетинского языка. Фонетика. Морфология. М.: Издательство «Наука», 1966. 223 с.
65. Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии. В 3-х т. М.: Наука, 2015. Т. II. Знаурский район; Цхинвальский район. 740 с.
66. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004. 480 с.

**Tuallagov, Alan A.** — V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Center of the RAS (Vladikavkaz, Russia); soigsi@mail.ru

#### ABOUT SOURCES AND METHODS

**Keyword:** *Christianity, monotheism, polytheism, Alans, source studies, historiography.*

*The article is devoted to the problem of originating of the image of the Ossetian Nicholas as a representative of the divine powers of Ossetian traditional ideas. The relevance of the topic presented in the article is determined by the discussion point that has arisen in the study of this divine image, as well as methodological approaches of its implementation. The scientific novelty of the study is to use original narrative sources for analysis, which allow us to verify the source base and determine the validity of the various approaches that have appeared in solving this problem. The aim of the study is to verify the image data of one of the representatives of the Ossetian pantheon in the context of monotheistic and polytheistic representations. The study used methods of textual research of sources, inductive and logical analysis based on the principle of historicism and systematic presentation.*

*The extensive analysis of the sources in which this image appears, the historiography of the problem itself, allows the author to confirm his previously formulated presumption on Nicholas as a god, whose formation had long-standing origins. Applying to him the individual features of the Orthodox St. Nicholas is dictated by the history of the Christianization of Alania under Byzantine influence, the process of which was interrupted. Polytheistic ideas continued to operate in the traditional representations of the Ossetians of the late XIX — early XXth centuries. Specific examples of erroneous interpretations of certain archaeological sites and materials from written sources, as well as methods and approaches in criticizing the solutions presented earlier by the author, are noted. The analysis is combined with the question of the original monotheistic «ideas», the artificiality of their application to the history of the Alans in modern conditions is objectively rejected.*

## REFERENCES

1. Mamiev, M.E. *Alanskaya khristianskaya antroponimiya Zelenchukskoi nadpisi* [Alanian Christian anthroponymy of the Zelenchuk inscription]. *Istoriko-filologicheskii arkhiv* [Historical and Philological Archive]. 2017, no. 8, pp. 63-70.
2. Gurtsieva, O. A. *Khristianskie cherty v traditsionnykh osetinskikh molitvakh* [Christian features in traditional Ossetian prayers]. *Vestnik Instituta tsivilizatsii* [Bulletin of the Institute of civilization]. 2005, iss. 6, pp. 227-251.
3. *Akafist Svyatitelyu Nikolayu Chudotvortsu* [Akathist to Saint Nicholas the Wonderworker]. Ulyanovsk, Master Studio, without year. 19 p.
4. *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [Monuments of folk art of the Ossetians]. Vladikavkaz, Ir, 1992, vol. 1. 440 p.
5. *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [Monuments of folk art of the Ossetians]. Vladikavkaz, 1927, iss. 2. XV+188+158 p.
6. *Iron adæmon sfældystad* [Ossetian folk art]. Dzauzhzykh'au, State Publishing House of the North Ossetian ASSR, 1949. 509 p.
7. *Iron adæmon sfældystad* [Ossetian folk art]. Ordzhonikidze, Book Publishing House of North Ossetia, 1961, vol. 2. 692 p. (in Ossetian).
8. *Iron adæmon sfældystad. Dyuuæ tomy* [Ossetian folk art. In 2 vols]. Dzauzhzykh'au, Ir, 2007, vol. I. 719 p. (in Ossetian).
9. *Fol'klornye zapisi, sdelannye T.A. Khamitsaevoy (avgust 1976 goda)* [Folklore records made by T.A. Khamitsaeva (August 1976)]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* (NA SOIGSI) [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund 2. Case 559. Folder 166. 135 p.
10. Khamitsaeva, T. A. *Kalendarnye obryady i obryadovaya poeziya osetin vesenne-letnego tsikla* [Calendar rites and ritual poetry of the Ossetians in the spring-summer cycle]. *Voprosy osetinskoi literatury i fol'klora* [Questions of Ossetian literature and folklore]. Ordzhonikidze, 1988, pp. 182-197.
11. *Osetinskii fol'klor. Digorskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo. Zapis' 1924 goda ot Udati Kubadi* [Ossetian folklore. Digorian oral folk art. Record of 1924 year from Udati Kubadi]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* (NA SOIGSI) [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund of Dzagurov G. A. Inventory I. Case 15. 146 p.
12. *Osetinskii fol'klor. Digorskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo. Zapis' 1924 goda ot Udati Kubadi* [Ossetian folklore. Digorian oral folk art. Record of 1924 year from Udati Kubadi]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* (NA SOIGSI) [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund of Dzagurov G. A. Inventory I. Case 15a. 157 p.
13. *Osetinskii fol'klor. Digorskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo. Zapis' 1924*

*goda ot Uadati Kubadi* [Ossetian folklore. Digorian oral folk art. Record of 1924 year from Uadati Kubadi]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* (NA SOIGSI) [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund of Dzagurov G. A. Inventory I. Case 16. 178 p.

14. Uædati, Q. *Tauææækh'tæ, arg'æuttæ æma digoron tsardi khabærttæ* [Stories, fairy tales and cases of digorian life]. Dzæuægigyæu, Ir, 2007. 139 p. (in Ossetian).

15. Gardanti, M. *Uadzimistæ* [Essays]. Dzauagighau, Ir, 2007. 415 p. (in Ossetian).

16. *Digoron adæmon sfældystadæ: kadængitæ, taurakh'tæ, arg'æuttæ, æmbesændtæ, æg'dæuttæ æma ændærtæ* [Digorian folk art: sagas, stories, fairy tales, proverbs, customs and other]. Dzauagighau, Publishing and Printing Company named after Viktor Gassiev, 2010. 640 p. (in Ossetian).

17. Basilov, V. N., Kobychëv, V. P. *Nikolaii kuvd (Osetinskoe prazdnestvo v chest' patrona seleniya)* [Nikolai kuvd (Ossetian festival in honor of the patron of the village)]. *Kavkazskii etnograficheskii sbornik* [Caucasian ethnographic collection]. Moscow, 1976, iss. VI, pp. 131-154.

18. Abaev, V. I. *Istoriko-etimologicheskii slovar osetinskogo iazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Ossetic language]. Vol. II. Leningrad, Publishing House «Science». Leningrad branch, 1973. 448 p.

19. *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh* [Periodicals of the Caucasus about Ossetia and the Ossetians]. Vladikavkaz, Project-Press, 2016, vol. 2. 1224 p.

20. *Osetinskii fol'klor. Digorskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo. Zapisi 1928 g. i 1930 g. ot Gabalidza Gardanova i Taze Gadaeva* [Ossetian folklore. Digorian oral folk art. Records of 1928 and 1930 years from Gabalidze Gardanov and Taze Gadaev]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* (NA SOIGSI) [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund of Dzagurov G. A. Inventory I. Case 21. III+80 p.

21. *Osetinskii fol'klor. Digorskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo. Zapisi 1928 g. i 1930 g. ot Gabalidza Gardanova i Taze Gadaeva* [Ossetian folklore. Digorian oral folk art. Records of 1928 and 1930 years from Gabalidze Gardanov and Taze Gadaev]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* (NA SOIGSI) [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund of Dzagurov G. A. Inventory I. Case 21 «a». II+102 p.

22. *Osetinskii fol'klor. Digorskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo. Zapisi 1928 g. i 1930 g. ot Gabalidza Gardanova i Taze Gadaeva* [Ossetian folklore. Digorian oral folk art. Records of 1928 and 1930 years from Gabalidze Gardanov and Taze Gadaev]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy* (NA SOIGSI) [Scientific archive of the North Ossetian

Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund of Dzagurov G. A. Inventory I. Case 22 «b». IV+98 p.

23. *Digorskii fol'klor. Digorskoe ustnoe narodnoe tvorchestvo. Zapis' 1940 goda* [Digorian folklore. Digorian oral folk art. Record of 1940]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy (NA SOIGSI)* [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund Folklore. Folder 133. Case 3458. II+191 p.

24. Tuallagov, A. A. *Vsevolod Fedorovich Miller i osetinovedenie* [Vsevolod Fedorovich Miller and Ossetian Studies]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2010. 433 p.

25. Tuallagov, A. A. *Zelenchukskaya nadpis'* [Zelenchuk inscription]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2015. 430 p.

26. Chshiev, V. (Kh.) T. *K voprosu o poyavlenii toponima Lezgor/Lezgoræ na territorii Osetii* [On the question of the appearance of the toponym Lezgor/Lezgoræ on the territory of Ossetia]. *Ustoichivoe razvitie gornyykh territorii* [Sustainable development of mountainous territories]. 2014, no. 4 (22), pp. 154-157.

27. Malakhov, S. N. *K istorii pochitaniya svt. Nikolaya Mirlikiiskogo v alanskoj tserkvi* [On the history of veneration of St. Nicholas of Myra in the Alan Church]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2017, iss. 26 (65), pp. 12-18.

28. Malakhov, S. N. *K istorii alanskogo pravoslavnogo kalendarya XI-XII vv. (o vremeni poyavleniya prazdnovaniya Pereneseniya moshchei svt. Nikolaya Mirlikiiskogo)* [On the history of the Alanian Orthodox calendar of the XI-XII centuries (about the time of the appearance of the celebration of the Transfer of the relics of St. Nicholas of Myra)]. *Otradnenskie istoriko-kraevedcheskie chteniya* [Otradnaya historical and local lore readings]. Armavir, 2017, iss. V, pp. 39-42.

29. Mamiev, M. E. *Alanskoe pravoslavie: istoriya i traditsiya* [Alanian Orthodoxy: history and tradition]. Moscow, SEM, 2014. 264 p.

30. Bzarov, R. S. *Chto takoi Bag'aitæ? (K istorii zaseleniya territorii Donifarsskoj obshchiny)* [What is Bagaitæ? (On the history of settlement of the territory of the Donifars community)]. *Vestnik SOGU* (Bulletin of North Ossetian State University named after K. L. Khetagurov). 2018, no. 1, pp. 13-24.

31. Tmenov, V. Kh. *Osetinskoe yazychestvo v sisteme srednevekovykh religioznykh verovanii narodov Severnogo Kavkaza* [Ossetian paganism in the system of medieval religious beliefs of the peoples of the North Caucasus]. *Problemy etnografii osetin* [Problems of Ethnography of the Ossetians]. Vladikavkaz, 1992, vol. 2, pp. 170-194.

32. Beletsky, D. V. *Satay-Obau. K voprosu o datirovke pozdnesrednevekovykh «gorskikh» postroek* [Satay-Obau. On the question of dating of late medieval «mountain» buildings]. *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya «Arheologiya, etnologiya, fol'kloristika Kavkaza»* [International scientific conference «Archeology, Ethnology, folklore of the Caucasus»]. Tbilisi, 2010, pp. 79-83.

33. Beletsky, D.V. *Materialy k izucheniyu srednevekovogo zodchestva Severnoi Osetii* [Materials for the study of medieval architecture of North Ossetia]. *Istoriko-filologicheskii arkhiv* [Historical and Philological Archive]. 2011, no. 7, pp. 26-70.

34. Beletsky, D.V. *Hramy «digorskoj» gruppy i ih mtiul'skie paralleli* [Temples of the «Digorian» group and their Mtiul parallels]. *XXX «Krupnovskie chtenija» po arheologii Severnogo Kavkaza* [XXX «Krupnov readings» on the archeology of the North Caucasus]. Karachayevsk, 2018, pp. 400-403.

35. Kuznetsov, V.A. *Arkheologicheskie dannye o proiskhozhdenii digorskikh badelyat* [Archaeological data on the origin of Digorian badelits]. *Arkheologiya i etnologiya Severnogo Kavkaza* [Archeology and Ethnology of the North Caucasus]. Nalchik, 2012, iss. 1, pp. 99-109.

36. Dode, Z.V. *Tkani s khristianskoi simvolikoi v kostyume zolotoordynskoi elity* [Fabrics with Christian symbols in the costume of the Golden Horde elite]. *Rossiiskaya arkheologiya* [Russian archeology], 2014, no. 1, pp. 54-66.

37. Beletsky, D.V., Vinogradov, A.Yu. *Nizhnii Arkhyz i Senty: drevneishie khramy Rossii. Problemy khristianskogo iskusstva Alanii i Severo-Zapadnogo Kavkaza* [Lower Arkhyz and Senty: the oldest temples of Russia. Problems of Christian art of Alania and the North-West Caucasus]. Moscow, Indrik, 2011. 392 p.

38. Abaev, V.I. *Iz osetinskogo eposa. 10 nartovskikh skazanii, tekst, perevod, kommentarii* [From the Ossetian epic. 10 Nart sagas, text, translation, comments]. Moscow — Leningrad, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1939. 134 p.

39. Dzitstsoyty, Yu. A. *Nartskii ehpos i Amiraniani* [Nart Epic and Amiraniani]. Tskhinval, 2003. 223 p.

40. Uspensky, B. A. *Filologicheskie razyskaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei* [Philological research in the field of Slavic antiquities]. Moscow, Publishing House of Moscow University, 1952. 248 p.

41. Chichinadze Z. *Istoriya Osetii po gruzinskim istochnikam* [History of Ossetia according to Georgian sources]. Tskhinval, Printing production Association of the Republic of South Ossetia, 1993, 148 p.

42. *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh* [Periodicals of the Caucasus about Ossetia and the Ossetians]. Vladikavkaz, Project-Press, 2014, vol. 1. 840 p.

43. Haruzin, N. N. *Po goram Severnogo Kavkaza. Putevye ocherki. Okonchanie. IV. U osetin* [On the mountains of the North Caucasus. Travel essays. Ending. IV. Among the Ossetians]. *Vestnik Evropy* [Bulletin of Europe]. Saint Petersburg, 1888, vol. VI, november, b. 10, pp. 155-178.

44. Gatiev, B. *Sueveriya i predrassudki u osetin* [Superstitions and prejudices among Ossetians]. *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh* [Collection of information about the Caucasian mountaineers]. Tiflis, 1876, iss. IX, p. III, pp. 1-83.

45. Kokiev, S. *Zapiski o byte Osetin* [Notes on the life of the Ossetians]. *Sbornik materialov po etnografii, izdavaemyi pri Dashkovskom Etnograficheskom*

Muzee [Collection of materials on Ethnography, published at the Dashkov Ethnographic Museum]. Moscow, 1885, pp. 66-112.

46. Khetagurov, K. *Sobranie sochinenii v pyati tomakh* [Collected works in five volumes]. Moscow, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1960, vol. III. 397 p.

47. *Osetinskie Nartovskie narodnye skazaniya, izlozhennye Gatsyrom Shanaevym, B. Gatievym i I. Kanukovym* [Ossetian Nart folk sagas, narrated by Gatsyr Shanaev, B. Gatiev and I. Kanukov]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy (NA SOIGSI)* [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund Folklore. Inventory I. Folder 1. Case 2. 57 p.

48. *Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin* [Monuments of folk art of the Ossetians]. Vladikavkaz, 1925, iss. I. 122 p.

49. *Narty. Osetinskij geroicheskij epos v trex knigax* [Narts. Ossetian heroic epic in three books]. Moscow, Main Edition of oriental literature of Publishing House «Science», 1991, b. 3. 175 p.

50. *Narty kaddzhytæ: iron adæmy epos*. [Nart sagas: the Ossetian national epic]. Dzauzhyqau, Publishing and Printing Company named after Viktor Gassiev, 2004, b. 2. 896 p.

52. Shanaev, G. *Iz osetinskikh skazanii o nartakh* [From the Ossetian legends about Narts]. *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh* [Collection of information about the Caucasian mountaineers]. Tiflis, 1876, iss. IX, p. II, pp. 1-64.

53. Sobiev, I.T. *Skazaniya, pesni, detskie rasskazy, okhotnichii yazyk i drugie. 1958* [Stories, songs, children's stories, hunting language and others. 1958]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy (NA SOIGSI)* [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund Folklore. Folder 67. Case 11. 411 p.

54. Alborov, B.A. *Osetinskoe obshchee molenie i izmeneniya, proisshedshe v nem pod vliyaniem Oktyabr'skoi revolyutsii. 1967* [Ossetian general prayer and changes that occurred in it under the influence of the October Revolution. 1967]. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsial'nykh issledovaniy (NA SOIGSI)* [Scientific archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund 19 (lit). Inventory I. Case 36. 33 p.

55. *Narty. Epos osetinskogo naroda* [Narts. Epic of the Ossetian people]. Moscow, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1957. 401 p.

56. Tsagaeva, A.Dz. *Toponimiya Severnoi Osetii* [Toponymy of North Ossetia]. Vladikavkaz, Ir, 2010. 623 p.

57. Dzitstsoity, Yu.A. *Sem' bogov i sem' mirov v osetinskoj mifologii* [Seven gods and seven worlds of Ossetian mythology]. *Voprosy osetinskoj filologii* [Questions of Ossetian Philology]. Tskhinval, 2017, vol. I, pp. 334-354.

58. Chibirov, L. A. *Osetinskaya Nartiada: mifologicheskie istochniki i areal'nye svyazi* [Ossetian Nart epic: mythological sources and areal connections]. Vladikavkaz, Ir, 2016. 463 p.
59. Miller, V.F. *Osetinskie etyudy* [Ossetian studies]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 1992. 713 p.
60. Dumezil, Zh. *Osetinskii epos i mifologiya* [Ossetian epos and mythology], Moscow, The Main Edition of oriental literature, Publishing House «Science», 1976, 276 p.
61. *Narty. Osetinskij geroicheskij epos v trex knigax* [Narts. Ossetian heroic epic in three books]. Moscow, Science. The Main Edition of oriental literature, 1990, b. 1.431 p.
62. *Narty kaddzhytæ: iron adæmy epos* [Nart sagas: the Ossetian national epic]. Dzaudzhyqau, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2011, b. 6. 544 p.
63. *Narty kaddzhytæ: iron adæmy epos* [Nart sagas: the Ossetian national epic]. Dzaudzhyqau, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2010, b. 5. 766 p.
64. Isaev, M.I. *Digorskii dialekt osetinskogo yazyka. Fonetika. Morfologiya*. [Digorian dialect of the Ossetian language. Phonetics. Morphology]. Moscow, Publishing House «Science», 1966. 223 p.
65. Tshovrebova, Z. D., Dzitstsoity Yu. A. *Toponimiya Yuzhnoi Osetii. V 3 t.* [Toponymy of South Ossetia. In 3 vols]. Moscow, Science, 2015, vol. II. *Znaurskii raion; Tskhinval'skii raion* [Znaursky district; Tskhinvali district]. 740 p.
66. Klein, L. S. *Voskreshenie Peruna. K rekonstruktsii vostochnoslavyanskogo yazychestva* [Resurrection of Perun. To the reconstruction of East Slavic paganism]. Saint Petersburg, Evraziya, 2004. 480 p.