

ИСТОРИЯ. ЭТНОЛОГИЯ. АРХЕОЛОГИЯ

ПОСВЯЩЕНИЕ ДЗУАРА МАДЫ МАЙРÆМ БЛИЗ С. ХАРИСДЖИН

М.Э. Мамиев

Предлагаемая статья посвящена рассмотрению вопросов о посвящении и датах празднования дзуара Мады Майрæм (Уæллæмæсыг) — позднесредневекового христианского храма, расположенного в Куртатинском ущелье Северной Осетии-Алании, известного как место пребывания чудотворной иконы Богородицы, впоследствии получившей наименование Моздокской. На основании анализа комплекса имеющихся источников можно заключить, что храм строился в ортодоксальный период христианской истории Алании, а в зафиксированных датах празднования (дзуары бон) — Неделя о блудном сыне и день Святой Троицы/Святого Духа, — отражена литургическая практика средневекового аланского церковного календаря. Указанные даты, связанные с началом и концом пасхального цикла, выделялись в церковном богослужении, совершавшемся в храме, что прямо указывает на наличие здесь развитой литургической практики, довольно неожиданной для небольшой и явно не приходской церкви, расположенной в отдалении от населенных пунктов. Это может свидетельствовать о монастырском характере храма. В пользу этого предположения говорят записи сразу нескольких исследователей, содержащие сведения из народных преданий о наличии монастырей в Алагирском и Куртатинском ущельях. Возможно, что изначально рассматриваемая церковь была посвящена Св. Троице и, соответственно, день Св. Троицы был престольным праздником, который с утратой литургического значения храма сохранился в ежегодно отмечавшемся здесь праздновании — дзуары бон. Дошедшее до нас посвящение Мады Майрæм имеет сравнительно поздний характер и связано с пребыванием здесь чтимой иконы Богородицы.

Ключевые слова: Традиционный календарь, церковный календарь, православие, Алания, традиционная культура, праздник.

The article is devoted to the history of the late Medieval Christian church (dzwar) Mady Majræm (Wællæmæsyg) in the Kurtat gorge of North Ossetia-Alania, traditionally considered as a place where the venerated icon of the Theotokos (later known as Mozdok icon) had been kept for centuries. Analysis of the existing sources indicates that the construction of the temple was undertaken during the Orthodox period of the Alanian Christian Church, and the feast days connected with the church (dzwary bon) — Sunday of the Prodigal Son and Pentecost/the Day of the Holy Spirit — reflect the liturgical practice of Medieval Alanian Orthodox Christian Church. These days marking the beginning and the end of the Easter cycle must have been of special importance for this church, which proves that liturgical life once flourished here, rather unexpectedly for such a remote place, far from the residential areas. Probably the building which could have hardly been a parish church, was the center of a small monastery. The records of several researchers contain information from folk legends about the existence of monasteries in the Alagir and Kurtatin gorges. Originally it could

have been dedicated to the Holy Trinity, with Pentecost being Patron feast day, later with the loss of liturgical significance of the temple it was transformed into dzwary bon. The dedication of the church to Mother Mary (Mady Majræm) passed down to us is of relatively late origin and is associated with the venerated icon of the Theotokos.

Keywords: *traditional calendar, church calendar, Orthodox Christianity, Alania, traditional culture, feast day.*

Несмотря на то, что дзуар *Мады Майрæм* или *Уæллæмæсыг* мало освещен в научной и популярной литературе, он хорошо известен не только в современной Алании, но и за ее пределами. Дзуар находится на территории объединения Хилак, в которое входило несколько сел верховьев Куртатинского ущелья — Харисджин, Гутиатыкау, Андиатыкау, Бугулыкау и Калотыкау [1, 37], примерно в 1 км к юго-западу от с. Харисджин. GPS-координаты: N 42° 48,449; E 44° 14,252. Дзуар представляет собой позднесредневековый христианский храм, неподалеку от которого находится частично обрушенная башня XIII-XV вв. [2, 227-228]. Согласно сохранившемуся преданию здесь хранилась чудотворная икона Богородицы, впоследствии получившая широкую известность как «Моздокская». Дзуар *Мады Майрæм* требует специального комплексного изучения. В предлагаемой статье будет рассмотрена тема его посвящения.

В нашем распоряжении есть три основных письменных источника, содержащих сведения о посвящении и времени празднования рассматриваемого храма: свидетельство В.Ф. Миллера 1886 г.; коллективная памятная запись местных жителей, производивших ремонт храма в 1900 г.; газетная заметка в «Терских ведомостях», написанная неким А. Бибаевым спустя пару недель после окончания ремонта храма, которая дополняет информацию, содержащуюся в памятной надписи. Более ранний автор, В.С. Толстой, приводит только на-

звание храма, *Уæллæмæсыджы дзуар*, не указывая его посвящения [3, 67]. В настоящее время употребляется название *Уæллæмæсыг* и посвящение *Мады Майрæм*. Позднейший вариант посвящения — *Уæллæмæсыджы Уастырджийы кувæндон* [4, 3-4], место моления св. Георгию верхней башни — результат явной унификации последнего времени. Фиксируется и название *Урс мæсыг*, Белая башня.

Обратимся к тексту Миллера: «Название дзуара Майрам заставляет думать, что часовня была посвящена Богоматери Марии. По словам туземцев, в этом дзуаре совершается кувд в Духов день» [5, 51-52].

Приведенное Миллером посвящение *Мады Майрæм* сохранилось в неизменном виде. Что касается указания на День Св. Духа как дня годового празднования (*дзуары бон*), то эта дата неожиданна для современного традиционного осетинского календаря. Очень важно, что информацию об этом празднике авторитетный исследователь получил непосредственно от местных жителей.

Второй источник уникален. Это редчайшее письменное свидетельство о дзуаре, оставленное поименно подписавшимися местными жителями, получившими сообщенные ими сведения от живых носителей традиционной культуры предыдущей, патриархальной эпохи. Речь идет о памятной надписи, выполненной на каменной плите¹, которая до недавнего времени находилась у южной стены храма (рис. 1, 2).



Рис. 1. Плита с памятной надписью храма Мады Майраэм. Фото 2008 г.

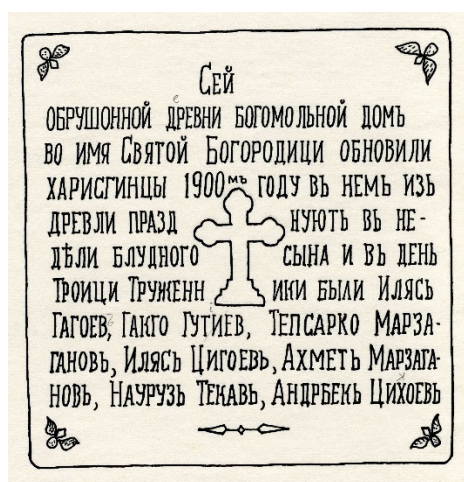


Рис. 2. Копия памятной надписи.
По В. А. Волкову и А. И. Файвисовичу

Плита квадратная, ровная, тщательно обработанная. Размеры 1,0×1,0×0,2 м. Верхние углы завалены, углы основания прямые. Плита была установлена вертикально на специально подготовленном каменном основании, снаружи, у южной стены храма, справа от входного проема. На лицевой стороне тщательно высеченные изображения византийского креста и четырех крылатых существ, вероятно, херувимов, и надпись в 10 строк. Крест расположен по центру, изображения херувимов — симметрично по углам. Первая строка надписи состоит из одного слова, высеченного между верхней парой изображений херувимов. Остальные рас-

положены равномерно по всей лицевой поверхности, не задевая изображения креста, который находится на уровне 4-7 строки. Надпись завершается фигурной чертой, скомпонованной между нижней парой изображений херувимов.

Судя по размерам и тщательности подготовки основы, уровню компоновки, содержанию и качеству исполнения надписи и изображений, памятная плита была изготовлена профессионально, в специализированной мастерской. При этом следует указать на наличие орфографических ошибок и ошибок в передаче русской транскрипции осетинских фамилий. Приведем полный текст надписи: «Сей обрушонной древни богомольной домъ во имя Святой Богородици обновили харисгинцы 1900^м году въ немъ изъ древли празднуютъ въ недѣли блудного сына и въ день Троици Труженни ики были Илясь Гагоевъ, Гакго Гутіевъ, Тепсарко Марзагановъ, Илясь Цигоевъ, Ахметъ Марзагановъ, Наурузъ Текавъ, Андрбекъ Цихоевъ».

При всей своей лаконичности надпись очень информативна и насыщена принципиально важными сведениями, среди которых нас пока интересуют лишь те, которые касаются идентификации и посвящения храма:

1. Характер сооружения — христианский храм («богомольный дом во имя Пресвятой Богородицы»).
2. Посвящение — Пресвятой Богородице.
3. Исконная дата празднования или *дзуары бон* — второе воскресенье перед Великим постом, т.е. Неделя блудного сына и День Св. Троицы («издревле празднуют в Неделю блудного сына и в день Троицы»).
4. Датировка — вероятно, средневековые («древний»).

Прежде чем перейти к рассмотрению и анализу указанных сведений, определим общий уровень достоверности информации, содержащейся в надписи.

Мы уже говорили, что, судя по качеству исполнения, плита с надписью была изготовлена профессиональным резчиком, получившим специальную подготовку. Стилистика и орфографические ошибки указывают на то, что, несмотря на хорошее знание разговорного русского языка, он не был для него родным. Очевидно, что заказчиками надписи были поименно перечисленные в тексте восстановители храма, подписанты, которые и являются источником содержащейся в ней информации. Вероятно, ими был составлен и сам текст надписи, так как в составе группы, как мы убедимся ниже, был участник, владевший русской грамотой. Попробуем определить личности подписантов. Для этого обратимся к посемейным спискам с. Харисджин на 1886 г. [6] Посемейные списки Российской империи были важным средством административного учета, составлялись с особой тщательностью и признаны надежными документальным источником. Первые посемейные списки осетинских сел Владикавказского округа составлены по результатам переписи 1886 г. Следующие, обновленные списки 1896 г., не сохранились, но списки 1886 г. актуальны и информативны на 1900 г., год реставрации храма.

В тексте надписи значатся: Иляс Гагоев, Гакго Гутиев, Тепсарко и Ахмет Марзагановы, Иляс Цигоев, Науруз Текав и Андрбек Цихоев. Сразу же следует указать на ошибки в записи русской транскрипции некоторых фамилий с. Харисджин. *Текав* — искаженная форма от *Тегкаев*, а *Цихоев* — это, несомненно, ошибочное написание фамилии

Цгоев/Цигоев. В посемейном списке на 1886 г. присутствуют следующие из перечисленных имен: Гакго Гутиев, записан как Гика Гутиев, крестильное имя Дмитрий, 1880 г. р. [6, 214]; Тепсарко Марзаганов, крестильное имя Алексей, 1865 г. р. [6, 215], владел грамотой, «получил домашнее образование» [6, 218] (судя по указанному в документе семейному имуществу и современным воспоминаниям местных жителей, был состоятельным человеком и мог финансировать восстановление храма); Иляс Цигоев, записан как Иляс Цигоев, 1861 г.р. [6, 217]; Науруз Текав, записан как Науруз Тегкаев, 1846 г.р. [6, 215]. Иляс Цигоев, записанный как Иляс Цгоев, фигурирует и в памятной надписи, датированной 1902 г. в Дзивгисской церкви св. Георгия, в качестве участника ее ремонта.

В посемейном списке отсутствуют Иляс Гагоев и Андрбек Цигоев. Вероятно, их семьи выселились в равнинные села, но не потеряли неимущественные связи с Харисджином. Кроме того, в списке значится Ахмет Марзаганов, в крещении Григорий, но к 1886 г. его уже не было в живых. Сын Ахмета, Алексей, 1866 г.р., жил в доме своего дяди Кти, младшего брата покойного Ахмета [6, 215]. Не исключено, что Алексей получил в качестве домашнего имени имя своего отца, и он является Ахметом Марзагановым рассматриваемой надписи. В любом случае, из семи подписантов идентифицируются четверо, родившиеся в период с 1846 по 1880 гг. С учетом того, что устно-историческая традиция передается не столько от отца к сыну, сколько от деда к внуку, попытаемся определить примерное время рождения дедов подписантов, которые могли стать для них основным источником информации.

В документе приведены данные о возрасте отцов двоих подписантов — Савкудз Гутиев, отец Гика [6, 214] и Тотирбек Марзаганов, отец Тепсарко [6, 215]. Согласно записи, на время составления посемейного списка им было по 50 лет. Там же указаны годы рождения и возраст их сыновей, т.е. самих подписантов. Исходя из расчета одного поколения в 30 лет, получаем временной промежуток рождения дедов подписантов приблизительно с 1786 по 1806 гг. С учетом прослеживаемого в списке среднего временного разрыва между поколениями более 30 лет, не будет ошибкой датировать время рождения дедов подписантов последней четвертью XVIII в.

Устно-историческая традиция жизнеспособна за счет своей практической значимости в условиях традиционного, патриархального общества. С развитием капиталистических отношений традиционный уклад уходит в прошлое, общество переформируется, актуализируются другие виды информации и иные способы ее сохранения и передачи. Живая устно-историческая традиция угасает быстро, в течение 1-2 поколений. В Алании-Осетии за рубежом перехода от традиционного к капиталистическому обществу могут быть приняты 30-е гг. XIX в., а с 60-х гг. XIX в. развитие капиталистических отношений приняло фронтальный характер. Последовавшие с начала 20-х гг. XX в. социалистические преобразования и введение всеобщей грамотности привели к полному угасанию сохранявшихся элементов живой устно-исторической традиции.

Важным определителем полноты и достоверности устно-исторических сведений является степень временной приближенности их получателя к информаторам традиционной эпохи. В нашем

случае информация получена от людей, родившихся и сформировавшихся во времена существования *живой* традиционной культуры, когда принятое в обществе осмысление того или иного дзуара было органической частью мировоззрения. Транслировавшаяся ими информация была получена от предыдущих поколений и имела характер канона, сформировавшегося с утверждением нового, постгосударственного, общественного уклада. Его оформление завершилось при стабилизации обвального регресса, вызванного крушением аланской государственности. Рассмотрение дошедшей до нас информации о храмах показывает канонизацию в народном сознании мифологизированного представления об их изначальном смысле и предназначении. Это объективное упрощение, неизбежное при экстремальном переходе от развитого государственного социального устройства к догосударственным формам социальной организации. Тем ценнее сведения, сохранившиеся в народной памяти с предыдущей эпохи, когда Алания была христианским феодальным государством. При неизбежном упрощении мировоззренческих представлений, вызванных мифологизацией народного сознания, сохранявшаяся при выработке нового общественного уклада информация о духовной сфере капсулировалась, канонизировалась и передавалась последующим поколениям.

Дзуар *Мады Майрæм* особо почитаем в Хилаке и, в первую очередь, в Харисджине [7, 223-224]. Сведения о его посвящении письменно засвидетельствованы сразу несколькими местными жителями, получившими их от своих старших родственников, непосредственных носителей устно-исторической традиции. Сле-

довательно, записанную на плите информацию об идентификации, посвящении и времени празднования дзуара следует считать надежной и достоверной.

Сказанное подтверждается и характером надписи. Согласно ее тексту, в восстановлении храма принимали участие представители едва ли не всех фамилий, происходивших из Харисджина, центра Хилакского объединения. Это говорит не только об уровне общественной значимости проводившихся работ, но и делегировании полномочий по их проведению. Цель работ увековечена в камне — восстановление *христианского храма* («...богомольный дом во имя Святой Богородицы... в нем издревля празднуют в неделю блудного сына и в день Троицы»). Памятная плита с надписью была специально изготовлена, доставлена и установлена на подготовленном для этого месте, непосредственно около входа в храм. Все это говорит о важности мероприятия по сохранению разрушавшейся *христианской святыни*. Два года спустя, в 1902 г. были проведены восстановительные работы и в храме Дзывгъисы дзуар, к которым, как уже говорилось выше, был привлечен Илья Цигоев (Илья Цгоев). Следует указать, что посвященная этому дзуару памятная надпись, установленная возле церкви, выполнена намного менее тщательно.

Храм *Мады Майраем* не отмечен в перечне православных храмов Куртинского ущелья, которое относилось в этот период к 12-му благочинному округу Владикавказской епархии [8, 215-216], и находился вне юрисдикции официальной церкви. Поэтому он не мог восстанавливаться при ее участии. Это была инициатива местных жителей, для которых дзуар *Мады Майраем* всегда оставался христианской святыней.

Таким образом, информация об идентификации храма, его посвящении и датах празднования, содержащаяся в рассмотренной памятной надписи, может быть принята в качестве надежного, а при существующей источниковой базе — эталонного источника. Посмотрим, как соотносится указанная информация с данными других источников.

В. С. Толстой ничего не сообщает о посвящении дзуара, но со слов местных жителей идентифицирует его как церковь и указывает на его высокое почитание: «Оламасеги дзуар — высокой горы церковь, — вблизи нет деревни, лишь стоит одна древняя башня недалеко от этой церкви, которую предание, сохранившееся у жителей, гласит, что воздвигнута грузинскою царицею Тамарою. Эта святыня очень чтима в народе» [3, 67]. В. Ф. Миллер приводит то же посвящение, что и в надписи: «Название дзуара *Майраем* заставляет думать, что часовня была посвящена Богородице Марии» [5, 51-52]. Напрямую связь храма с Моздокской иконой Богородицы указывает и А. Бибаев [9]. Посвящение *Мады Майраем* сохранилось, как мы уже говорили, до сих пор.

Рассмотрим информацию о дне празднования — *дзуары бон*. В. Ф. Миллер сообщает, ссылаясь на местных жителей, что: «...совершается кувд в Духов день» [5, 52]. В надписи читаем: «...издревле празднуют в недели блудного сына и в день Троицы». У А. Бибаева: «По рассказам харискинских стариков, икона Моздокской Божией Матери вышла из этой часовни. Харискинцы считают часовню особенно священной и в честь Моздокской Богородицы в этом «дзуаре» совершают моления (кувд) два раза в год: за неделю до Великого поста и в Троицын день» [9].

В православном богослужебном календаре день Св. Троицы, называемый также днем Сошествия Святого Духа, или Пятидесятницей (по числу дней, прошедших после Пасхи) и Духов день неразрывны. «По положению в кругу литургического года Духов день соответствует другим дополнительным памятям, часто сопровождающим важнейшие церковные праздники и посвященным тем лицам или событиям, которые имели особое участие в праздновавшемся накануне события священной истории... Аналогичный устав имеет и Духов день, относящийся к Третьему Лицу, Чьему действию посвящен предшествующий Духову дню праздник Пятидесятницы» [10, 372].

День Святой Троицы приходится на десятый день после Вознесения, седьмое воскресенье или пятидесятый день после Пасхи. Духов день празднуется на следующий день, в понедельник. В первое воскресенье после дня Святой Троицы отмечается Неделя всех святых.

Осетинская (аланская) народная традиция дает полное календарное соответствие. Через десять дней после *Зардавааран*, Вознесения, седьмое воскресенье или пятидесятый день после *Куадзæн*, Пасхи, празднуется *Кæрдæгхæссæн*, дословно, *несение травы*, по обряду принесения и разбрасывания в домах травы и другой зелени. Та же обрядность присутствует и в Церкви, где обильное присутствие растений, в том числе и *разбросанной* травы, в храмах на день Святой Троицы служит памятью о Мамврийской дубраве [11, 39] и символизирует живительную силу Святого Духа.

Спустя неделю, в следующее воскресенье после *Кæрдæгхæссæн*, Троицы, отмечается *Дауджытæ* или *Небесные силы*

[12, 348-349], праздник, соответствующий празднику Всех Святых церковного календаря [13, 76-78].

Таким образом, между указанием на день Святой Троицы в памятной надписи и газетной публикации и Духов день у В.Ф. Миллера нет никакого противоречия. Речь идет об одном празднике, посвященном проявлению Ипостасей Святой Троицы: сошествие Святого Духа на апостолов, изошедшего от Бога-Отца по обещанию, данному Богом-Сыном. На следующий день, в понедельник, совершается особое прославление Святого Духа. Важно, что в древности «днем Святого Духа считался сам праздник Пятидесятницы» [10, 372-373].

Современное исчисление дня празднования дзуара *Мады Майраем* среди местных жителей имеет два варианта — понедельник после *Кæрдæгхæссæн* или дня Святой Троицы [4, 3-4], что прямо соответствует дате Духова дня; либо теперь практикующийся второй понедельник июня. В позднем традиционном календаре *Куадзæн*, или Пасха, приходится на период с 21 апреля по 5 мая [14, 98], а *Кæрдæгхæссæн*, или день Святой Троицы, соответственно с 9 по 23 июня. Очевидно, что второй понедельник июня — это позднейшее упрощенное и усредненное определение даты празднования, вызванное недавним отделением от *Кæрдæгхæссæн*.

Обратимся к другой дате празднования. В памятной надписи она определена как «Неделя блудного сына». А. Бибаев, со ссылкой на местных информаторов («по рассказам харискинских стариков»), привел русский перевод обозначения этой даты — «за неделю до Великого поста» [9], *Комдарæны размакъуыри*, что прямо соответствует Неделе блудного сына. Эта дата не сохрани-

лась в традиционном календаре, но ее недавнее присутствие не вызывает сомнений. Современный народный календарь сохранил структуру пасхального цикла церковного календаря, принятого в Аланском православном государстве [14].

Упомянутая в надписи Неделя блудного сына в православном календаре является не праздником, а днем особого приготовления к Великому посту. Отсутствие зафиксированной в народном сознании обрядности и востребованных в традиционном обществе смысловых аналогий привели к постепенному стиранию этого дня из народной памяти и традиционного календаря. Попытка перереформатирования в ежегодный праздник, *дзуары бон*, обеспечила длительную инерцию существования этой даты с забывавшимся смыслом в храме *Мады Майраем*. Судя по отсутствию сведений у В.Ф. Миллера, она не доминировала в XIX в., но и не забывалась и была воспроизведена в надписи, отразившей естественную мобилизацию народной памяти.

Подлинность информации об указанной дате подтверждается и полностью сохранившегося в современном традиционном календаре пасхального цикла, отразившего все пасхальные периоды церковного календаря, которые включают: приготовление к Великому посту, Великий пост, Пасху и Недели после Пасхи. Не позднее XI в. Неделя блудного сына становится вторым, после Недели о мытаре и фарисее, воскресеньем периода приготовления к Великому посту [15, 370-373]. После нее следуют Неделя о Страшном суде или Неделя мясопустная и Прощеное воскресенье или Неделя сыропустная. Затем наступает Великий пост. Завершается пасхальный цикл

днем Святой Троицы и празднуемой в следующее воскресенье Неделей Всех святых.

В современном осетинском традиционном календаре сохранились соответствующие даты с характерной обрядностью. *Комахсан*, Заговение, период, состоящий из двух недель — *Фыдыкомбатан*, заговение на мясо и *Урсы къуури*, Неделя белого, заговение на молочные продукты. Затем начинается *Комбаттан*, Великий пост, о соблюдении которого, равно как и других многодневных постов, свидетельствует целый ряд письменных источников [16, 30; 17, 385; 18, 234; 19, 60; 20, 92-93; 21, 36; 22, 226]. Пасхальный цикл завершается праздниками *Кардагхассан*, День Святой Троицы, и отмечаемым в следующее воскресенье — *Дауджыта*, соответствующий Неделе Всех святых. Здесь следует указать на время празднования Моздокской иконы, которое проходит дважды в году — на Успение Пресвятой Богородицы и Преполование Пятидесятницы (среда 4-ой седмицы после Пасхи, середина пятидесяти дней между Пасхой и Троицей). Первая дата происходит из посвящения храма Успения Пресвятой Богородицы, в котором изначально находилась привезенная в Моздок икона. Рядом с ним был основан просуществовавший до 1799 г. Свято-Успенский женский монастырь. Вторая дата объяснения не имеет, но еще в позапрошлом веке в этот день собирались тысячи паломников, по традиции прибывавших для поклонения чудотворному образу [23, 42-43]. Это либо отложившаяся в народном сознании дата прибытия переселенцев с иконой в Моздок, либо сохранившийся отголосок прежней литургической практики. Интересно, что в настоящее время церковное празддно-

вание Моздокской иконы на Преполовение Пятидесятницы обозначено больше, чем на Успение Пресвятой Богородицы.

Таким образом, в памятной надписи отражена литургическая практика средневекового аланского церковного календаря. Приведенные в ее тексте даты — Неделя о блудном сыне и день Святой Троицы/Святого Духа — свидетельствуют о строительстве храма в ортодоксальный период христианской истории Алании. Они связаны с началом и концом пасхального цикла и выделялись в церковном богослужении, совершавшемся в стенах храма *Мады Майрам*. Убедительное свидетельство развитой

литургической практики, довольно неожиданной для небольшой и явно не приходской церкви, расположенной в отдалении от населенных пунктов. Все это наводит на мысль о монастырском характере храма. Возможно, что изначально церковь была посвящена Св. Троице и, соответственно, день Св. Троицы был престольным праздником, который с утратой литургического значения храма, сохранился в ежегодно отмечаемом здесь праздновании, *дзуары бон*. Дошедшее до нас посвящение *Мады Майрам* имеет более поздний характер и связано с нахождением здесь Моздокской иконы Богородицы.

Примечание:

1. Плита является уникальной и неразрывной частью памятника истории и культуры «Дзуар Мады Майрам», являющегося памятником культурного наследия регионального значения на основании Постановления Совета Министров РСФСР № 1327 от 30.08.1960 г. В отношении плиты с 2002 г. совершались неоднократные акты вандализма, приведшие к повреждению, а в 2013 г. целенаправленному и намеренному уничтожению указанного объекта. Данное преступление подпадает под действие статьи 243 УК РФ и требует максимально сурового и жесткого наказания.

1. Бзаров Р. С. Три осетинских общества в середине. XIX века. Орджоникидзе, 1988.

2. Сланов А. А. Памятники Куртатинского ущелья. Фортификационные системы // Дарьял. 2004. № 1. С. 214-235.

3. Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.

4. Куырттаты ком æмæ куырттатагтæ. Дзæуджыхъæу, 2011. (на осет. яз.)

5. Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Т. I.

6. Архивный фонд Осетии. Посемейные списки населенных пунктов Владикавказского округа Терской области на 1886 год. Владикавказ, 2016. Т. 4.

7. Сланов А. А. Памятники Куртатинского ущелья. Культовые сооружения // Дарьял. 2004. № 2. С. 220-235.

8. Владикавказские епархиальные ведомости. 1904. № 12.
9. Терские ведомости. 16 июля 1900 г. № 83.
10. Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 16.
11. Праздники Русской Православной Церкви. М., 2002.
12. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
13. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
14. *Мамиев М. Э.* Пасхальный цикл в осетинском традиционном календаре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 12. Ч. 3. С. 97-101.
15. Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 5.
16. Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов в 2-х т. Орджоникидзе, 1976. Т. 1.
17. Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов в 2-х т. Орджоникидзе, 1984. Т. 2.
18. *Гильденштедт А. И.* Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. СПб., 2002.
19. *Штедер Л. Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году/Сост. Г. И. Цибиров. Владикавказ, 2016.
20. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.)/Сост. Б. А. Калоев. Орджоникидзе, 1967.
21. *Шегрен А. М.* Осетинские исследования. Владикавказ, 1998.
22. *Бларамберг И.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа/Перевод с французского, предисловие и комментарии И. М. Нараровой. М., 2010.
23. Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери. Владикавказ, 1994.