

ОСЕТИНСКИЕ МИФО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ПЕСНИ В ЧЕСТЬ АЛАРДЫ

Дз. М. Дзлиева

Осетинский народный календарь представляет собой сложную систему счета и регламентации годового времени. Одним из самых почитаемых во всей Осетии народных календарных праздников до сих пор является праздник в честь покровителя оспы, кори и глазных болезней — Аларды. Вероятно, именно с этим связана достаточно хорошая сохранность музыкальной составляющей культа. По свидетельствам информантов, обязательным атрибутом обрядов в честь покровителя оспы было исполнение песен «Алардыйæн зарæг» ('Песня в честь Аларды'). Источниками для проведения исследования послужили сборники «Ирон адæмон сфæлдыстад» — «Памятники народного творчества осетин», материалы из фондов Научного архива СОИГСИ (НА СОИГСИ), а также собственных полевых исследований. Музыкальный материал «Алардыйæн зарæг» достаточно широко представлен как в НА СОИГСИ, так и в личном аудиофонде автора. В рамках исследования проведен анализ более 20 образцов песен в честь Аларды. Выявлены поэтические особенности текстов, особое внимание уделено ладогармоническим и мелодическим особенностям песен. Общие наблюдения касаются динамики исторического развития, связанной с угасанием культа и потерей контекстов исполнения обрядовых песен. Анализ музыкальной составляющей культа Аларды, в котором отражаются древние религиозные представления и верования народа, дает возможность сделать выводы о том, что корпус песен в честь этого покровителя в прошлом состоял из трех типологических групп, исполняемых в различных обрядовых контекстах. Однако с течением времени культ осетинского покровителя оспы постепенно угасал, в связи с чем полностью вышли из употребления врачевальные песни, а также песни, исполняемые женщинами в честь Аларды во время обряда Тулантæ.

Ключевые слова: музыкальный фольклор, народный календарь осетин, обрядовые песни, Аларды, осетинская этномузыкология.

Ossetic folk calendar is a complex system for counting and regulating year period. One of the most revered among all Ossetic folk calendar holidays, is the one honoring the patron of smallpox, measles and eye diseases — Alardy. Rather good preservation of the musical component of the cult may account for its popularity. According to our informants, the obligatory attribute of rituals in honor of the patron of smallpox was the performance of the songs «Alardyæn zaræg» (Songs honoring Alardy). Sources for the study were the collections of «Iron Adæmon Sfældystad», «Ossetic Folk Art Monuments», as well as materials from the V. I. Abaev NOIHSS VSC Scientific Archive and our own field researches. The musical material «Alardyæn zaræg» is fairly well represented in the V. I. Abaev NOIHSS VSC Scientific Archive and personal author's audio-fund. The study analyzed more than 20 samples of songs in honor of Alardy. Poetic features of the texts are revealed, special attention is paid to the harmonic and melodic features of the songs. General observations relate to the dynamics of historical development associated with the extinction of the cult and the loss of contexts for the performance of ritual songs. Analysis of the musical component of the Alardy cult, which reflects the ancient religious beliefs and beliefs of the people, makes it possible to conclude that the body of songs in honor of this patron, in the past consisted of three typological groups performed in various ritual contexts. However, over time, the cult of the Ossetic patron of smallpox gradually faded away, and therefore healing songs and songs performed by women, in honor of Alardy during the Tulanta rite completely disappeared.

Keywords: *musical folklore, Ossetic folk calendar, ceremonial songs, Alardy, Ossetic ethnomusicology.*

Мифо-религиозные верования осетин представляют собой сложно организованную систему, уходящую своими корнями в глубокую древность. Одним из самых почитаемых покровителей у осетин является *Аларды*¹ *Алаурди* (диг.) — покровитель оспы, кори и глазных болезней. О популярности этого святого свидетельствует огромное количество святилищ, построенных в его честь. Однако, как отмечают исследователи, особо почитался этот святой в тех местах, в которых эпидемия оспы унесла жизни большинства населения, например, в Алагирском ущелье. Стоит также отметить, что имя *Аларды* было одним из немногих, которое было позволено произносить женщинам. «...Отличие женской молитвы от прочих состоит в том, что перечисленные в ней святые именуются не настоящими именами, а произвольными, которые дали им осетинки, коим обычай, требующий от них скромности, запретил называть святых теми именами, под какими известны в народе, за исключением *Аларды*, *Бына-ты-хицауы* и *Хуцауы-дзуар*» [1, 182]. Здесь стоит упомянуть, что клятвенные выражения, пожелания и проклятия с упоминанием *Аларды* использовали в своей речи, также, только женщины. Вероятнее всего, это связано с тем, что наиболее подвержены кожным болезням были дети, поэтому молились за них в основном матери. Следовательно, *Аларды* был покровителем женской сферы. Известно, что в ночь празднования нового года, молодые девушки молились *Аларды* о благополучии своих будущих детей. Одним из наиболее устойчивых выражений в молитвословиях, обращенных к *Аларды*, было: *Уæ, Аларды, дæ*

чъылдыммæ дын кувдыстæм, де 'ргом нæм ма раздæх. — О, *Аларды*, мы будем молиться твоей спине, не обращай к нам твоего страшного лика [2, 43]. Стоит заметить, что вторая часть выражения также может интерпретироваться, на наш взгляд, как: «не поворачивайся к нам лицом», в значении «не обращай на нас своего внимания» или «не проявляй заинтересованность». Таким образом, акцент в молитве делается не на факт того, что люди боялись ужасного лика святого, а скорее боялись его гнева. Существует также и иное мнение. Так, З. Кусаева, в контексте описания ритуального поведения связанного с культом *Цыкуырайы фæрдыг* ('бусина, исполняющая желания') отмечает: «Считая себя недостойными соприкосновения с реликвией, воплощающей в себе столь явное проявление небесной благодати, старательно прятали взоры, прикрыв лицо руками... подобное ритуальное поведение обусловлено религиозно-мифологическими представлениями осетин и сопоставимо с понятием *Æргом дзуар*, смысл которого сводится к особому почитанию небесных покровителей, отраженному в молитвенном обращении: «*Де 'ргом нæм ма раздæх! Дæ чъылдыммæ дын кувдыстæм!*» (Не яви нам свой лик! Будем молиться тебе со спины!)» [3, 125].

В Нартовском эпосе *Аларды* выступает эпизодически в разных циклах. Он оберегает Нартов от кожных болезней: «*Аларды зæгъы: Нарта æнгом кæй сты, уый тыххæй сын сæ рæзгæ сабиты сырхы низæй хъахъхъæндзынæн*» («*Аларды* сказал: за то, что нарты сплоченные, я буду ограждать их детей от кожной болезни») [4, 8-9]. Или наоборот, насыляет их:

«Уæдæй фæстæмæ Нартыл дзуæрттæ æцæгдæр рахатыдысты. Æфсати сын йæ фос нал лæвæрдта, æмбæхста сæ. Фæлвæра бынаты фосыл низ æфтыдта. Рыныбардуаг, Аларды — рын æмæ хæбузниз уагътой адæмыл» («С тех пор покровители действительно отвернулись от Нартов. Афсати больше не давал им своих животных, прятал их. Фалвара на домашних животных насылал болезни. Рыныбардуаг и Аларды — насылали на людей болезни и оспу») [5, 91]. Очень часто покровитель кожных болезней упоминается среди прочих небожителей, которые становятся гостями нартов во время различных мероприятий.

Наиболее интересен эпический сюжет, в котором приводится интерпретация смерти Батраза и пролитых по нему трех слез Бога. По распространенной версии из этих слез появились особо почитаемые у осетин святилища: *Реком*, *Мыкалгабырта* и *Таранджелос*. В данном эпическом сказании приводится иная трактовка сюжета, в котором одна из пролитых Богом слез обращается в Аларды. К тому же покровитель оспы здесь предстает избавителем от болезни: «Йæхæдæг ыл Хуыцау æркалдта æртæ судзгæ цæстысыджы æрттивгæ. Байгом кодта Хуыцау йæ арвы дуар. Иу цæссыг сæмбæлдис йæ ныхыл, æмæ йын йæ ныхы хъæдгомæн фестадис хъæдгом æгасгæнæг, æмæ ных айгаси, стæй фести Диныбардуаг æмæ зæдæй атахти. Дыккаг цæссыг сæмбæлдис Батрадзæн йæ фæтæн ныхыл æмæ фестадис дзуар Аларды, йæхæдæг ныппæррæст кодта цæхæртæ калгæ æмæ уæларвы зæдты астæу ысмидæг (ома фыдбылыз, низафæг). Æртыккаг цæссыг та фести Батрадзы ныхыл Таранджелозы зæххыл кувæндон, æмæ уый дæр атахти арвмæ» («Сам Бог пролил три горя-

чие сияющие слезы. Открыл Бог свои небесные врата. Первая слеза попала на его лоб, и стала целительной для раны на его лбу, а затем, превратившись в Нырыбардуаг, улетела ангелом. Вторая слеза упала Батразу на широкий лоб и превратилась в ангела Аларды, сам вспорхнул он, сверкая, и занял свое место среди небесных покровителей (то есть избавляющий от болезней). Третья слеза, упавшая на лоб Батраза, превратилась в земное святилище Таранджелос, и оно улетело на небо») [6, 127].

Кроме того в Нартовском эпосе осетин встречается и вариант этимологии образа Аларды: «Уæрхæг уыди Бурафæрныджы сияхс, мах æй ныртæккæ дæр ма хонæм Аларды (Бурафæрныг)» («Уархаг был зятем Бурафарныга, мы его теперь называем Аларды (Бурафарныг)») [7, 48]. В этой связи стоит упомянуть, что, согласно сказаниям, *Бурафарныг* имел сад, в котором росли чудесные деревья, плоды этих деревьев воскрешали мертвых: «Нарты Бурафæрныгæн уыд стыр æбуалгъы диссаджы цæхæрадæттæ, дыргъдæттæ, кæцыты дыргътæ уыдысты уд ирвæзынæнæг, мæрд æгасгæнæг» («У нарта Бурафарныга были необычайные, чудесные огороды, сады, фрукты которых могли спасти душу, воскресить из мертвых») [7, 26]. Вероятно, фактор исцеления/воскрешения послужил сближению этих двух культурных героев в сознании народа.

Кроме того, в эпосе упоминаются супруга Аларды и его конь — *Дзынает*.

Этимология названия *Аларды* до конца не изучена. В. Абаев считал, что «название Аларды, как и названия большинства осетинских дзуаров, несравненно моложе связанного с ним культа... оно происходит от названия местности Алаверды в Кахетии с древ-

ним и весьма почитавшимся в Восточной Грузии храмом Иоанна Крестителя, где ежегодно в сентябре справлялось празднество, привлекавшее множество богомольцев, в том числе много больных, приезжавших в надежде получить исцеление от «святого» [2, 43-44.]. Однако, по мнению Б. Алборова, связь храма с культом Иоанна Крестителя второстепенна, и осетинское Аларды в первой части восходит к *ala* — ‘огонь’. Как считает исследователь, «название местности Алаверди наводит нас на мысль, не имеем ли мы в самом деле здесь приурочения храма христианского святого к капищу древнего языческого божества Аларды» [8, 128]. Рассуждая об этимологии *Аларды*, Алборов приходит к выводу, что «при толковании происхождения Аларды... мы неизбежно восходим к религиозным представлениям сумеро-аккадийцев, ассири-вавилонян и отчасти хеттов и египтян, заимствовавших эти представления у первых и переработавших их по-своему» [8, 137].

Справляется праздник в честь Аларды несколько раз в год, в зависимости от местности, чаще всего весной и ранней осенью, в понедельник. Однако есть свидетельства, что, помимо этих дат, в различных районах Осетии отмечали и поклонялись этому святому и в другое время года, поэтому в каждом месте, в зависимости от конкретных фактов извлечения от гнева Аларды, и отмечали данное торжество. Этим же объясняются разные сроки празднования — день, три дня, три недели и даже месяц [9, 70].

В честь святого закалывают жертвенное животное — белого ягненка или годовалого барашка. «Наряду с животной жертвой (каждая семья резала отмеченного заранее ягненка, голову, ноги

и сердце которого дети, подростки с песнями и плясками приносили в место почитания божества), женщины несли туда вату и серебряную монету, вероятно, как символ очищения» [10, 184-185]. В прошлом существовало поверье, что во время празднования дней Аларды ни в коем случае нельзя петь песни нерелигиозного содержания. Как пишет Гатиев, «однажды пирующие позволили себе петь нескромные песни, и за это оспа изуродовала их так, что скривились у них рты и глаза, и образовались на лицах их большие глубокие ямочки, после чего люди боялись встретиться с ними» [11, 49].

По имеющимся сведениям, обязательным атрибутом праздника в честь Аларды было исполнение обрядовых песен — *Алардыйæн зарæг*. «Жители аула Згит (недалеко от Садонского рудника) с воскресенья Фоминой недели, соединяясь по два семейства в одно, целый месяц пируют в землянках, устроенных около кувандона Аларды, воспевая ему хвалебные песни», — отмечает Вс. Миллер [12, 459]. Однако стоит отметить, что в более поздних этнографических записях исполнение песен фиксируется редко. Как замечают исследователи, этот элемент обряда со временем становится необязательным [13, 1001]. В настоящее время музыкальный фольклор органично возвращается в рамки ритуала силами фольклорных ансамблей и особо инициативной молодежи.

К числу традиционных формул обращения к святому, использующихся в поэтических текстах песен в честь Аларды, относятся эпитеты *сыгъзæрин/сыгъзæрина* — ‘золотой’, *сырх/сурх* — ‘красный’, *сыгъзæринбазырджын / сыгъзæринабазургин* — ‘златокрылый’, *рухс/рохс* — ‘светлый’.

Уæ, сыгъæрин сырх Аларды! [14, 42]

Рохс Алаурди, табу дин канæн,
Уой, табу, табу æхецæн, уой, табу! [14, 44]

Уæй, дæ фæндаг раст, сугъæринæбазургин
Алаурди! [14, 46]

О золотой, красный Аларды! [14, 198]

Светлый Алаурди, славим тебя!
Уой, табу, табу ему, уой, табу! [14, 199]

Ой, счастливого пути тебе, златокрылый Алаурди!
[14, 200]

Поэтические особенности песен в честь Аларды связаны с восхвалениями святого, молениями о скорейшем выздоровлении заболевших и просьбой о сохранении здоровья молящихся.

Ца 'гасæй нæ æрæйæфта,
Уа 'гасæй нæ куы нъууагъта,
Зæдты уæлейæ бадинаг,
Нæ сыгъæрин сырх Аларды! [14, 44]

Табу дин канæн, рохс Алаурди,
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ!
Нæ минкъи сабити нин дæ дари дусæй,
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ!
Хуарзирдæмæ райдаудæнæ,
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ! [14, 45]

Как застал нас здоровыми,
Так здоровыми оставил нас,
О, достойный сидеть во главе эдов,
Золотой наш, красный Аларды! [14, 198]

Славим тебя, светлый Алаурди!
Гей, гей-та, уарайда-ра!
По нашим малым детям своим шелковым рукавом,
Гей, гей-та, уарайда-ра!
К добру приведи/чтобы не болели/.
Гей, гей-та, уарайда-ра! [14, 199]

Основой построения сюжета текстов является перечисление жертвоприношений и лучшей ритуальной пищи с целью умиловления и в знак благодарности за благожелательное отношение:

Бурхъус уæрыкк — дæ кувинаг,
Уалдзыгæндæй — дæ луаси [14, 43].

«Цæгати хуар — дæ багæниаг,
Уой, табу, табу æхецæн, уой, табу!
Хонсари маæнауæ — дæ къереаг,
Уой, табу, табу æхецæн, уой, табу!
Борæнæлфустæ, рæсугъд уæлитæ дин
нивондæн æвгæрддзинан [14, 44].

Мысыраг æвзист дæ нысайнаг,
Мередтаг бæмпæг дæ æвгæрæн. [12, 108]

Фæлварай фонсæй де 'хсарфæмбайлаг,
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ!
Фæззи хумæй — дæ къереаг,

Гъей, гъей-та, уарайда-рæ!
Хонсари хумæй дæ багæниаг,
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ!
Бæласи сæрбæл кæдзос хумæллаг,
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ!
Йе, зæгъуй, дæ багæниаг,
Гъей, гъей-та, уарайда-рæ! [14, 45]

Барашек с желтым ушком тебе для
жертвоприношения,
Из яровой пшеницы твои лепешки [14, 198].

Зерно с северных склонов тебе на пиво,
Уой, табу, табу ему, уой, табу!
Пшеница с южных склонов тебе на пироги,
Уой, табу, табу ему, уой, табу!
Откормленных баранов, красивых: ягнят в
жертву тебе принесем [14, 199].
Египетское серебро тебе на пожертвование,
Имеретинская вата твоё ложе.

От скота Фалвары тебе на ахсарфамбал,
Гей, гей-та, уарайда-ра!
С пашни осенней тебе на лепешки,
Гей, гей-та, уарайда-ра!
С пашни южного склона тебе на пиво,
Гей, гей-та, уарайда-ра!
На вершине дерева чистый хмель,
Гей, гей-та, уарайда-ра!
Это, говорят, тебе на пиво,
Гей, гей-та, уарайда-ра! [14, 199]

Встречаются также тексты диалогической структуры, участниками которых, наряду с Аларды, становятся и другие осетинскими небожители:

Изгиди бæстæбæл рохс Алаурди рацæйцудæй.
Хуарз Уасгерги йибæл уоми фенбалдæй:
– Уæй, дæ фæндаг раст, сугъæринæбазургин
Алаурди!
– Уæй, дæ гъуддаг раст, уæй, дæ гъуддаг раст,
хуарз Уасгерги!
– Кумæ цаеуис, рохс Алаурди?
– Дæлæ будури и федтуйнæгтæмæ æз ку цаеун!
[14, 46]

По Згидской земле прошел Алаурди.
Добрый Уасгерги там ему повстречался.
– Ой, счастливого пути тебе, златокрылый
Алаурди!
– Ой, удачи тебе, ой, удачи тебе, добрый Уасгерги!
– Куда идешь, светлый Алаурди?
– Да вот на равнину к должникам ' я иду! [14, 200]

Нами было зафиксировано четыре обрядовые ситуации исполнения песен в честь Аларды. Первая и наиболее распространённая в ритуальной практике

осетин, во время столования устраиваемого в рамках календарного праздника в честь святого. Данная песня исполнялась исключительно мужчинами. Вторая ситуация связана с обрядом *Тулаентæ*, который «представляет собой ритуальное действие, совершаемое над появившимися в течение года на свет мальчиками в промежутке между празднованием ежегодных Дней Аларды, покровителя детей. Младенцев приносят женщины к священному Аларды... Туго запеленатыми их укладывают на плоский камень и трижды перекачивают, произнеся благопожелание... В прежние времена, приближаясь к святилищу, женщины исполняли обрядовую песню» [15, 147]. Третья обрядовая ситуация не связана с календарным праздником, а исполняется по необходимости. Песню в честь Аларды исполняли и у постели больного, на ко-

торого, по мнению окружающих, наслал болезнь святой Аларды. Подобные врачевальные песни в честь покровителя оспы, существуют у адыгских народов. По мнению исследователей, «особая ритуальная церемония, когда в лечебных целях прибегали к пению, позволяла больному и всем ее участникам психологически подготовиться к процессу излечения; формировало у них чувство уверенности в положительном исходе лечения» [16, 138]. Также известно, что песню «*Алардыйæн зарæг*» принято было петь у гроба покойного умершего от болезни, патроном которой являлся Аларды.

Подавляющее число песен в честь покровителя оспы зафиксировано в типичной для осетинской традиции многоголосной фактуре. Анализ имеющихся аудиозаписей выявил, что основной корпус напевов разнороден по струк-

Таблица 1

4				+	4				
Нæ	нæл	фыс	–	тæн	сæ	хсыр	рагъ	–	тæ
Нæ	нæл	сæгъ	–	тæн	се	схъæл	зæнг	–	тæ
Уы	–	дон	куы	сты	дæ	ны	вæнд	–	тæ

Таблица 2

6 (7)					+	4							
Ал	–	лы	куып	–	пыл	дæр	йæ	ку	вæн	–	дæт	–	тæ
Нæ	ус	–	гур	лæп	–	пу	тæ	дæ	ку	сарг	гæ	нæг	
Нæ	чындз	–	дзон	чы	–	зы	тæ	дæ	чъи	–	ри	гæ	нæг

Таблица 3

6 (5)						+	3					
Ой,	та	–	бу	дæ	–	хи	–	цæн	дæ	хор	–	зæх
	Зæд	–	ты	уæ	–	ле	–	йы	дæ	ба	–	дæн

Таблица 4

	Та	–	бу,	дæ	хор	–	зæ	хæй,	кад	–	джын,	рухс,	А	лар	ды								
	Уæй,	нæ	–	кæ	–	ни	–	нæг	–	тæ	уæд	де	–	уа	зæг,	А	лар	ды					
Уæй	дæ	Рын	–	тæ	ба	–	хæ	–	рæм,	уæй	–	ты	уæ	–	дæ,	уæй,	дæ	хор	–	зæх	А	лар	ды

турным признакам. Например, различия связаны с типами организации стиха. Здесь представлены силлабические цезурированные стихи, объем которых колеблется от восьми до одиннадцати слогов с нормативными вариантами строк в виде восьмисложника 4 (5) + 4 (табл. 1).

Некоторое число вариантов связано с более длинными конструкциями 6 (7) + 4 (табл. 2).

Встречаются также восьмисложные фигуры, где заключительная слоговая группа выступает в качестве трехсложника 6+3 или 5+3 (табл. 3).

Также можно обнаружить тексты, организованные по принципу тирады, слоговой состав которых оказывается нестабилен. Здесь встречаются образцы с увеличением количественно-слоговой состав стиховой строки. В некоторых образцах длина строки достигает 12-18 слогов (табл. 4).

Наиболее распространенная структура строфы напевов песен в честь Аларды представляет собой модель: **AR→BR→CR** и т.д., где **R** представляет собой структурно обособленное построение. Также в нескольких образцах встречается тип стиховой строки типа **AB→CD→EF** и т.д. Один из исследуемых образцов представляет собой тип, в целом не характерный для осетинской ритуально-обрядовой песенности, где напев начинается с рефрена: **RA→RB→RC** и т.д.

Наиболее устойчивы конструкции, в финальной части которых непременно содержится восхваление/обращение к святому:

- Аларды!
- Аларды, табу!
- Табу Аларды!
- Табу, (о) табу рухс Аларды!

- Ой, табу сызгъæрин Аларды!
- Ой, дæ хорзæх Аларды!
- Табу, дæ хорзæх Аларды, гъæй!
- Уæй, табу дæ хорзæх Аларды!

Ритмоформула припева мобильна и колеблется от 3 до 10 ритмических единиц. Наиболее распространены следующие виды (табл. 5).

Таблица 5

	[18, 17-5]
	[17, 143]
	[19, ФВ 5305]
	[18, 17-5; 19, 004-065]
	[19, 5313]
	[19, ФВ 5340]

Своеобразие слоговой музыкально-ритмической формы некоторых исследуемых образцов [17, 143-144] связано с принципиальной нестабильностью музыкального времени слогоритмического периода смысловой части стиха. Объем музыкального времени колеблется в диапазоне от 14 до 25 счетных единиц, что в большей степени обусловлено количеством слогов распеваемого поэтического текста.

Сводный звукоряд напевов песен в честь Аларды разворачивается в объеме от кварты до ноты. Нами было выявлено несколько обобщенных моделей ладового строения напевов. Они обусловлены простыми ладовыми системами, которые характеризуются постоянством функций элементов лада и наличием одной центральной опоры. Музыкальная логика в подавляющем большинстве образцов связана с дви-

жением от первой побочной опоры через вторую к обобщающей основной опоре (A1→A2→T). При этом идентичные ладовые функции могут быть представлены различными вариантами строения вертикали (унисон, терция, кварта, квинта, октава, трезвучие).

Обобщая аналитические наблюдения над ладо-гармоническими и поэтическими особенностями песни, ис-

полняемой в честь покровителя оспы, отметим, что, вероятно, некогда существовало несколько типологически разных песен, включенных, соответственно, в различные обрядовые ситуации (молитвенная песня, врачевальная и заклинательно-магическая), которые со временем, в связи с угасанием культа Аларды, составили единый фольклорный жанр.

1. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах/Сост. Л. А. Чибиров. Цхинвали: Ирыстон, 1987. Кн. 3.

2. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л.: Наука, 1958. Т. 1.

3. Кусаева З. К. Цыкурайы фæрдыг (чудесная бусина) и «магический кристалл» А. С. Пушкина // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв. 2017. № 4. С. 124-133.

4. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа/Сост. Т. Хамицаева, Ш. Джикаев. Владикавказ, 2012. Кн. 7.

5. Нарты кадджытæ. Т. IV/Сост. К. Ц. Гутиев // Мах дуг. 2006. № 1. С. 82-103. (на осет. яз.)

6. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа/Сост. Т. Хамицаева. Владикавказ, 2005. Кн. 3.

7. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа/Сост. Т. Хамицаева. Владикавказ, 2003. Кн. 1.

8. Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» // Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979. С. 52-141.

9. Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика/сост. В. А. Цагараев, Е. М. Кочиева. Владикавказ, 2007.

10. Хамицаева Т. А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе, 1988. С. 182-197.

11. Гатиев Б. П. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1886. Вып. 9. С. 1-83.

12. Миллер В. С. Осетинские этюды // Ученые записки императорского Московского университета. М., 1881. (Репринтное издание: Владикавказ, 1992. Вып. 1.

13. Дарчиева М. В. «Праздничное время» в эпических сказаниях и традиционной культуре осетин (на примере праздника Аларды) // Фундаментальные исследования. 2013. № 4-4. С. 1000-1004.

14. Памятники народного творчества осетин: Трудовая и обрядовая поэзия осетин/Сост. Т. А. Хамицаева; пер. Г. А. Дзагурова, Т. А. Саламова, Д. Г. Тменов, А. А. Хадарцевой и Т. А. Хамицаевой. Владикавказ, 1992.

15. Кусаева З. К. Обряд как сюжетобразующий компонент в осетинской «Нартиаде» // Осетинский язык в условиях глобализации: Материалы II Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции. М., 2014. С. 143-156.
16. Ариба С. Г. Народная медицина абхазов. Москва, 2007.
17. Осетинские народные песни, собранные Б. А. Галаевым в звукозаписях, нотированных совместно Б. А. Галаевым и Е. В. Гиппиусом/Под ред. и с предисл. Е. В. Гиппиуса. М., 1964.
18. Научный архив СОИГСИ. Ф. Искусство. Оп. 2.
19. Дзлиева Д. М. Личный архив. Аудиофонд.