

ИЕРОТОПИЯ КАК УНИВЕРСАЛИЯ В РИТУАЛЬНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ У ОСЕТИН

З.К. Кусаева

В статье рассматривается такой важнейший элемент ритуально-мифологической системы осетин, как создание сакральных пространств посредством круговых движений. Данный феномен репрезентируется в текстах «Нартиады» и широко распространен в обрядовой культуре осетин. В современной действительности переосмысление мифологических образов и универсальных символов приводит к подмене глубинных смыслов традиционной культуры и нарушению обрядовых церемоний, которые проявляются в схеме ритуальных процессов, характеризующихся различными направлениями. В связи с этим впервые в осетинскую фольклористику вводится термин «иеротопия» (ἱερός – священный, τόπος – место, пространство, понятие), предложенный А.М. Лидовым. Иеротопический принцип научных реконструкций организации конкретных сакральных пространств, в том числе посредством раскодирования эпических сюжетов, может решить проблему активации подлинного облика архаических обрядов как важнейших форм духовной, религиозной, социокультурной жизни, имеющих глубокие исторические корни. Направление круговых движений нами рассмотрены на примере инициационных свадебных ритуалов обвода невесты вокруг надочажной цепи, обряда снятия фаты, а также обхода вокруг святилищ, показавших, что особенности осетинской ориентационной системы, обращенной на восток, отражают древнюю индоевропейскую традицию почитания восходящего солнца – «хурыскаæсæн». Оппозиционным для этого понятия является запад «хурныгуылæн». Соответственно, круговые шествия, связанные с идеей возрождения, совершались в сторону восхода солнца. Аргументом в пользу данного утверждения служит обнаруженный нами в ходе полевых исследований предмет сакральной атрибутики с солярным знаком – Чъирифысæн (букв. «печать для ритуальных пирогов»). Представляется существенным, что ярко выраженный отпечаток солнечных лучей при нанесении на ритуальную выпечку имеет четкое направление в сторону восхода Солнца.

Ключевые слова: осетинская «Нартиада», иеротопия, сакральные пространства, надочажная цепь, Чъирифысæн, круговые движения, солярный символ.

Для цитирования: Кусаева З.К. Иеротопия как универсалия в ритуально-мифологической системе у осетин // Известия СОИГСИ. 2025. Вып. 58 (97). С.154-168. DOI: 10.46698/VNC.2025.97.58.015

Поступила в редколлегию: 3.10.2025 г.

Знаки и символы правят миром...
Конфуций

Изучение проблематики определения сакральных пространств в разнообразных религиозных системах и мифопоэтических представлениях в отечественной науке оказалось в центре внимания исследовательских интересов в связи с деятельностью Центра восточнохристианской культуры, в рамках которой стало очевидным, что ее развитие было определено созданием многочисленных и разнообразных духовных пространств. В их пределах, чудотворные иконы и реликвии, иконографические программы и литургические устройства (такие как иконостас), а также всевозможные большие и малые «иерусалимы», рассмотренные в определенном ракурсе, обретали свой подлинный смысл. «При этом была осознана практически полная неизученность проблемы, погребенной под бесконечными описаниями артефактов, а также отсутствие методологических подходов и адекватных научных терминов» [1, 5–6].

Отсутствие специального термина, который можно было бы применить к деятельности по созданию сакральных пространств в различных религиях и культурах, способствовало нивелированию целого пласта религиозоведческих, этнографических, фольклорных и исто-

рических явлений, ускользавших от внимания исследователей. Соответственно, в 2001 г. известным российским византологом и религиоведом А.М. Лидовым была разработана концепция иеротопии (науки о создании сакральных пространств), а для обозначения деятельности по определению мест, имеющих особое духовное значение, введено в научный оборот понятие «иеротопия» (термин, происходящий от греческих слов *ierós* (священный) и *tópos* (место, пространство, понятие)). По мнению А.М. Лидова, «согласно первоначальному замыслу, иеротопия должна составить особый раздел гуманитарного знания. Он важен для разных специальностей <...>, поскольку само творчество состояло в создании образов сакральных пространств, в которых в одно целое были сплетены архитектурные формы и священные изображения, литургическая утварь и обрядовые жесты, драматургия света и организация запахов, звучащее слово и воспоминания о конкретных преданиях» [1, 6]. Достоин внимания, что данный термин и сама концепция применимы для всех религиозных систем, традиционных культур, духовных практик, народному искусству, которым свойственна тенденция к созданию сакральных пространств.

В развитии современной науки под влиянием иеротопической теории исследовательское поле расширяется в междисциплинарном русле на стыке традиционных дисциплин: этнологии, истории, искусствоведения, археологии, богословия и классического источниковедения. Однако изыскания в области фольклористики в контексте представленной теории до настоящего времени являются наименее изученной областью гуманитарного знания. При этом иеротопия тесно коррелирует с фольклором по принципу отражения и передачи культурных ценностей, символики и представлений о священном, формируя вместе с тем и архитектурные пространственные формы, наполненные сакральными смыслами.

Под иеротопией следует понимать и саму практику создания сакральных пространств, и область исследований, изучающих эту деятельность. В осетинской фольклористике термин «иеротопия» используется впервые и рассматривается как универсальная категория, играющая значительную роль в семиотической системе мифо-фольклорной и обрядово-ритуальной традиций осетин.

Следует отметить, что в традиционной культуре осетин существует множество реликвий, которые стали основой в формировании определенной пространственной среды. К ним относятся святилища, представленные в виде архитектурных сооружений либо объектов, маркирующих культовые места (камень, дерево, жертвенный стол и пр.); предметы сакральной атрибутики; непосредственно обряды и ритуалы; молитвословия; разного рода изображения; символы, знаки и др. Примечательно, что иеротопическое мышление, имеющее глубокие корни в осетинской этнической культуре, хорошо прослеживается в фольклорной традиции, преимущественно в сюжетах Нартовского эпоса.

Для иеротопического мировосприятия осетин значительным является архетипический пласт, типологическую параллель которого можно обнаружить в традициях многих народов на примере таких универсалий, как: Ось мира (*axis mundi*), либо Древо жизни, либо Мировая гора и т.д., присутствующих в самых разных культурах и имеющих множество варьирующихся образов. Одним из архетипов Мировой оси у осетин является надочажная цепь, которая, согласно мифологическим представлениям, объединяет три мира: верхний – божественный (*уæллаг дуне*), средний – земной (*астæуккаг дуне*) и нижний – подземный (*дæллаг дуне*), связывая их в единую космологическую систему.

«Иеротопия как тип деятельности глубоко укоренена в природе человека, который в процессе осознания себя духовным существом вначале стихийно, а потом осмысленно формирует конкретную среду своего общения с высшим миром» [1, 11]. Иеротопический принцип научных реконструкций организации конкретных сакральных пространств, в том числе посредством раскодирования эпических текстов, может решить проблему активации подлинного облика архаических обрядов, как важнейших форм духовной, религиозной, социокультурной жизни, имеющих глубокие исторические корни. Данный тезис в значительной степени распространяется на уникальность осетинского жилища, главной семиотически значимой частью внутреннего пространства которого является самое просторное помещение в осетинском доме – *хæдзар*.

Традиционное обустройство осетинского жилища предполагало размещение в центре *хæдзар* объектов, которым придавалась высшая культовая ценность: очаг (*къона*) и цен-

тральный опорный столб (*астæуккаг цæджындз*). В сакральной иерархии дома наивысшую ступень занимала надочажная цепь (*къонайы рæхыс / Сафайы рæхыс*), ставшая доминирующей мифологемой. Ее закрепляли над очагом, и она имела существенное функциональное назначение. «Однако интерес к надочажной цепи обусловлен не столько ее эстетическими и утилитарными свойствами, которые, конечно, были важными сами по себе, сколько тем необычайно высоким статусом, которым она была наделена в осетинской традиции. Более того, судя по дошедшим до нашего времени описаниям, она была наделена несомненной святостью. Так, например, осетинская приочажная цепь имела своего божественного покровителя *Safa*. Кроме того, этикет запрещал прикасаться к ней без серьезной на то причины [2, 23].

С культом Сафа связано значительное число ритуалов семейного цикла, лежащих в основе свадебной и детской обрядности, которые органично вплетены в текстуальное пространство эпических текстов. «В Нартовском эпосе Сафа – небожитель, покровитель домашнего очага, находится в дружественных отношениях с нартами» [3, 122–123]. В отдельных сюжетах он представлен в качестве небесного кузнеца. В свете указанных корреляционных признаков заслуживает внимания *кадæг «Уазы фырт Ацамаз»* («Сын Уаза Ацамаз»), сюжет которого основан на мотиве женитьбы Нарта Ацамаза на дочери Сайнаг-алдара – красавице Агунде:

*Сæ чындзхонтæм уæд хонæг куы цæуыны,
Сæ буц чындзхонтæ дард ран куы цæрыны:
Уазайы къуыппыл – уæд дæсны Сафа,
Адайы хохыл – рогкъах Æфсати,
Хъæриуы хохыл – рæдау Фæлварæ,
Уарыппы хохыл – Рæсты Уастырджы.
Фæцыдысты дын Мигъы бардуагмæ,
Быдыры зæдмæ, Хоры бардуагмæ.
Худаистæй сын лæгъстæ куы кæныны,
Чындзхонтæн, дын, сæ семæ куы кæныны.
Уæд нæ бæлицæттæ – зæдтæ, дауджытæ –
Куы ‘рымбырд вæйыны, куы рараст вæйыны
Сау хохы бадæг Сайнаг-æлдæрма,
Сайнаг-æлдары фæрныг хæдзармæ.
Урсзачъе Сафа – сæ къорды хистæр,
Рогкъах Æфсати – рахизæрдыгæй,
Бæрзонд Уастырджы – галиуæрдыгæй,
Кæстæрæн та сын – рæдау Фæлварæ,
Уыдон хæдфæстæ – иннæ дауджытæ [4, 270].*

Как пошли они тогда приглашать своих сватов,
Их почетные сваты ведь далеко живут:
На горе Уаза – мастер Сафа,
На горе Адай – быстроногий Афсати,
На горе Кариу – щедрый Фалвара,
На горе Уарп – Праведный Уастырджы.
Как направились они к Покровителю туч,
Ангелу равнин, Покровителю знаков.
С непокрытой головой покорно просят их,
Сватами пойти их зовут с собой.
Тогда наши путники – Небесные покровители, –
Как собрались, да как отправились в путь
К обитателю Черной горы – Сайнаг-алдару,
В благословенный дом Сайнаг-алдара.
Седобородый Сафа – старший среди них,
Быстроногий Афсати – с правой стороны,
Величественный Уастырджы – с левой стороны,
А за младшего – щедрый Фалвара,
За ними – остальные Небожители. (Здесь и далее перевод наш. – З.К.).

Показательна в приведенном тексте иерархическая обусловленность пантеона небожителей, в числе которых первостепенная роль в свадебной обрядности отведена Сафа.

В пространстве осетинского жилища кроме центрального опорного столба (*астæук-каг цæджындз*) в честь Сафа, как хранителя семейного благополучия, на женской половине жилища устанавливался опорный столб (*Сафайы цæджындз*). Данные несущие конструкции выполняли не только практические функции, они имели сакральное значение в осетинской традиционной культуре и подобно надочажной цепи рассматривались как вертикальная Ось мира либо Мировое древо, связывающие, по концепции трехчастной структуры мироздания, все три уровня бытия. Согласно этнографическим изысканиям Л.А. Чибирова, «в доме, где висела цепь, запрещалась всякая ругань, сквернословие. Величайшее бедствие для дома и домочадцев – оскорбление надочажной цепи или ее похищение членами враждебного рода <...> Прикосновение кровника к надочажной цепи предотвращало кровопролитие и останавливало кровную месть» [5, 292].

Сакральным в осетинском жилище является и место хранения священной реликвии – *Цыкура-фæрдыг* (Бусины Цыкура) [6, 154–168].

Описание *хæдзар* а довольно часто встречается в «Кадагах о Нартах». Нарты, как правило, живут в просторных домах с несколькими комнатами. При этом самым значимым среди них является *хæдзар*, который, как и в этнографической реальности, делится на мужскую и женскую половины.

Отношение нартов к надочажной цепи убедительно показано в кадаге «*Нартæ иумæй-аг ныхасдон хæдзар куыд арæзтой*» («О том, как нарты строили общий дом для ныхаса»):

Нартæ иумæйаг ныхасдон хæдзар арæзтой æмæ йыл фæцархайдтой афæдзæй-афæдзмæ, цæмæй йæм Сырдон фау ма 'рхастаид хæдзармæ, уый тыххæй, – ма сын æй бафаудтаид. Æмæ цæттæ и хæдзар хорз, æмæ загътой:

– Ныр фенын кæнæм хæдзар Сырдонæн, кæддæра ма йæм исты фау хæссы æви нæ.

Арвыстой Сырдонмæ, куыд æй рахуыдтаиккой, афтæ Созырыхъой. Æмæ йæм ныц-цыди æмæ йын загъта:

– Нарты æмбырды дæм дзурыни.

Æмæ загъта Сырдон:

– Ацæудзынæн.

Æмæ рарст кодтой уæд æмæ бацыдысты Нарты иумæйаг хæдзармæ, æппæт дæр уым уæвгæйæ.

Уæд загътой Сырдонæн:

– Хæдзар дæ зæрдæмæ цæуы, æви йæм исты фаудзинад ис?

Сырдон фæракæс-бакæс кодта хæдзары куымты алырдæм æмæ загъта уæд:

– Хорз у, фæлæ ма... – æмæ сыстад æмæ рацыди.

– Сырдон, кæдæм лидзыс, куы ницы нын загътай?

– Æмæ уын цы зæгъон? – загъгæ, загъта.

– «Фæлæ ма», зæгъгæ, цæмæн загътай? – Фæрсы йæ Созырыхъо.

– Хæдзар хорз у, фæлæ дзы астæуæй ницы ис.

Ацыдис уæд Сырдон, æндæр ницыуал загъта. Æмæ раздæхтис Созырыхъо фæстæмæ æмæ æмбырды радзырдта:

– Сырдон бафаудта хæдзар, загъта: «Астæуæй дзы ницы ис».

Æмæ сæхимидæг хъуыды кæнын райдыдтой, уый цæмæ зæгъы Сырдон, зæгъгæ. Æмæ уæд Сослан радта ныхас:

– Уый зæгъы, ома хæдзары рæхыс нæй. Сослан йæ базыдта, хæдзары цы хъæуы, Сырдоны ныхасмæ гæсгæ, уый. Æмæ саразын кодтой стыр рæхыс æмæ йæ, куыд вæййы, афтæ æрцауыгътой хæдзары астæу æмæ загътой:

– Рахонын та хъæуы Сырдоны [7, 151–152].

Нарты строили общий дом для ныхаса несколько лет, чтобы Сырдон не обнаружил в нем никаких изъянов и не подверг его критике.

– Вот теперь покажем Сырдоны хæдзар, найдет он в нем недостатки или нет.

Отправили за Сырдоном Созырко, чтобы он его пригласил. И пошел он к нему и сказал:

– Тебя зовут на нартовское собрание.

И ответил Сырдон:

– Пойду.

И отправились они к общему дому нартов, когда они были все в сборе. И сказали они тогда Сырдону:

– Нравится тебе *хæдзар*, или в нем есть недостатки?

Сырдон внимательно осмотрел все углы дома и ответил:

– Хорош он, вот бы еще... – встал и вышел.

– Сырдон, куда ты бежишь, ты ведь нам ничего не сказал?

– А что вам сказать? – ответил он.

– А почему тогда ты сказал «вот бы еще...», – спросил его Созрыко.

– *Хæдзар* хорош, но в центре он пустой.

Ушел тогда Сырдон, ничего больше не сказав.

Вернулся Созрыко и рассказал на совете:

– Сырдон сказал, что в центре *хæдзара* ничего нет.

И стали они думать, почему Сырдон так сказал. Взял тогда слово Сослан:

– Он говорит, что в доме нет надочажной цепи.

Сослан догадался, что необходимо в *хæдзаре*. И сделали им большую цепь, и как полагается, повесили ее в центре и сказали:

– Нужно опять пригласить Сырдона».

Проблема символического обустройства осетинского жилища детально изучена известным ученым Л.А. Чибировым [8, 587–593].

В рамках данного исследования рассматриваются вопросы семиотической функции круговых движений в создании сакральных пространств, устраиваемых не только из материальных объектов, но и благодаря процессу священнодействия, которое можно проанализировать на примере иеротопических церемоний прощания девицы с родительским очагом и ее приобщения к культу будущей семьи в контексте осетинской свадебной обрядности.

Хорошо известно, что во время свадебного ритуала вывода невесты из родного дома, молодая в сопровождении шафера (*къухылхæцæг*) направлялась к очагу с надочажной цепью. В правой руке шафер держал кинжал, которым он символическим жестом прикасался к цепи, как бы отсекая, отчуждая девушку от родового гнезда. Затем он обводил невесту вокруг очага. Она, прощаясь с родительским кровом, легким наклоном головы воздавала почести покровителю домашнего очага. Действие совершалось трижды. После чего к ритуалу присоединялись семейные пары мужчин и женщин. Образовав замкнутое пространство вокруг невесты, и, взявши друг друга под руки, они приступали к круговому движению, сопровождая его обрядовой песней «Алай», один из вариантов которой был обнаружен в неопубликованных архивных собраниях В.Ф. Миллера:

*О алай! Чындз хæссæм! О алай, о алай!
Хорзы бон ын фæуыдзæн! О алай, о алай!
Бур физонаг кувдыстæм! О алай, о алай!
Махæн нæ чындз цы хæрдзæн?
Йæ иу къухы – мыды къус,
Йæ иннæ къухы – царвы къус,
Йæ иу уæхскыл – авдæн,
Йæ 'ннæ уæхскыл – цæргæс!
Махæн нæ чындз цы æрхæсдзæн?
Авд авды дзы – гобæттæ,
Иу ахæм дзы – хъæциултæ,
Се 'фсиæн сын – къабайæгтæ,
Сæ хицауæн – уырджын кæри!
Ой алай! Чындз хæссæм,
Хорзы бон ын фæуыдзæн!*

О алай! Невесту ведем! О алай, алай!
Счастливым (добрым) день будет ей! О алай, алай!

Желтым жарким (жаренной барниной)
Мы совершим куывд (помолимся)! О алай!
Наша невеста что будет кушать?
У ней в одной руке чаша меду,
У ней в другой руке чашка масла,
У ней на одном плече почетная колыбель,
У ней на другом плече многочадие!
Нам наша невестка что принесет?
Семь-семь у ней тюфяков,
Столько же у ней одеял,
Их хозяйке (свекрови) бархату!
Их хозяину (старшему) кунью шубу!
О алай! Невесту ведем,
Счастливым день да будет ей!
(Пер. Г. Шанаева) [9, 17]¹.

Примечательно, что в современной свадебной обрядности наблюдаются попытки реконструкции данного элемента, однако вопрос направления круговых движений участников ритуала, от правильности которого зависело обретение истинного смысла указанного действия и создание микрокосма сакральной территории, до настоящего времени оставался открытым.

Значение кругового движения в создании сакральных зон было рассмотрено А.М. Лидовым: «Мотив кругового вращения представляется принципиально важным. Символически осмысленный в патристике и еще раньше в платоновской древнегреческой традиции, он играет ключевую роль в византийском восприятии божественного присутствия» [1, 332].

О парадигме кругового вращения на примере византийской культуры, пишет Николетта Исар в статье «Хорография (*Chora, Choros*) – перформативный принцип создания сакрального пространства в Византии». Автор привлекает термины, наиболее полно выражающие смысл определения сакральных территорий посредством кругового движения из древнегреческого языка: *chora*, *horos* (пространство) и *choros* (вращение в танце), отражающие тип движения, который приводит к «образованию пространства для», «расчищению пути для», а также имеющими значение для «отступления» и «ухода». Это приводит к особому ощущению места, в котором *chora* или *horos* передают тип пространства, создающегося в помещении путем кругового движения *choros* [10, 82–85].

Обвод невесты интересный и уникальный пример структурирования сакрального места. Характер пространственной ориентации обусловлен теми смыслами, которые придаются священнодействию динамикой соответствующего движения по окружности, схематическим вектором для которого зачастую служат более адаптивные к современной действительности понятия – «по часовой стрелке» и «против часовой стрелки». При этом уровень осознанности участников обрядовых действий ориентирован на стереотипное представление о том, что движение по часовой стрелке несет в себе позитивные смыслы, а против – негативную коннотацию.

Аналогичных взглядов придерживается известный историк-антиковед А.В. Подосинов, рассматривающий проблему литургических движений на примере христианских традиций: «Поскольку в античности встречаются оба типа процессий, следует предположить, что в православии возобладал обход вокруг алтаря, который по принципу концентрических кругов обусловил заупокойное движение против солнца и в других процессиях. В католичестве, наоборот, внецерковные процессии-обходы, совершаемые в апоптотических и катартических целях по солнцу (а это было и в античности чаще всего по солнцу), послужили основой для направления движения и всех прочих процессий, в том числе внутри церкви» [11, 112].

Очевидно, что в восприятии символической парадигмы ритуального движения наблюдается некий дуализм. Понятно, что позиции «по – и против часовой стрелки» упрощают проблему ориентации в современном мировосприятии, однако для ритуальной культуры древних обществ они не могли являться определяющими. Существенный характер имеет тот факт, что концепция отображения времени с помощью стрелок была

частью эволюции механических часов, которые начали активно использоваться в Европе в XIII–XIV вв. Самые ранние механические часы со стрелками возникли в XIII в. и имели только одну стрелку (часовую), а в XV–XVI вв. появилась минутная стрелка. И лишь в XVII в. английский мастер Даниэль Куар создал первые часы, где минутная стрелка была на одной оси с часовой [12].

Несомненно, что в знаковой системе архаических обществ, в том числе и древнеосетинском, отсутствовали понятия и ориентиры, согласованные с движением часовой стрелки относительно направлений сакральных шествий.

Попытки поиска истины приводят к установлению универсальных ритуальных элементов, присущих различным культурам и верованиям. «Обряды “кругового хождения” широко практиковались в славянском свадебном ритуале и при сватовстве, и смотринах, и сговоре; молодые, приехавшие от венца, должны были трижды пройти “круг” стола; иногда объезжали по кругу весь город. Эти обряды существовали еще до начала XX века». Однако приведенные сведения не дают представления о направлении круговых движений, совершаемых брачующимися [13, 44–45].

Важно отметить, что в мировосприятии древних славян существовало два вида ориентации при создании сакральных пространств посредством круговых движений: «посолонь» (по ходу солнца – на запад) и «противосолонь» (против движения солнца), что соответствует восточному направлению. На протяжении длительного периода проблема определения траектории ритуальных процессий при различных ритуалах является дискуссионной. Дилемма о направлении литургических шествий наблюдалась и в христианской традиции. «Вопрос о том, как нужно двигаться при обхождении купели (при крещении), аналоя (при венчании) или самого храма (при освящении церкви или во время крестного хода, а также при погребении плащаницы) – «посолонь» (по часовой стрелке) или же против солнца (против часовой стрелки), – оказался одним из принципиальных моментов в полемике старообрядцев и новообрядцев (последователей реформ патриарха Никона). Старообрядцы во всех перечисленных случаях ходят посолонь, тогда как в официальной церкви <...> принято ходить против солнца» [14, 534]. Как сообщает Б.А. Успенский, реформы эти были вызваны стремлением привести русские обряды в соответствие с греческими.

Пolemика усложнялась тем, что в «в служебниках и требниках указания такого рода не фиксировались, и священнослужители должны были основываться на предшествующей традиции либо на осмыслении обряда; то или иное осмысление оказывалось особенно актуальным при столкновении разных традиций» [14, 534]. И здесь ключевым представляется упоминание о важности «осмысления обряда».

Хождение против солнца (в сторону восхода) было закреплено специальным решением Большого Московского собора 1666–1667 гг., в котором принимали участие греческие патриархи; соборные решения были опубликованы в Служебнике 1667 г. и затем воспроизведены в Служебнике 1668 г.

Б.А. Успенский обратил внимание на традицию хождения вокруг престола в алтаре (в частности, при каждении престола при рукоположении), которое всегда совершалось и совершается против солнца и правомерность этого никогда не вызывала сомнения.

Представляет интерес пример из религиозной практики ислама – ритуальный обход, совершаемый паломниками во время *хаджа* вокруг главной святыни мусульман – Каабы, находящейся во дворе мечети аль-Харам в Мекке. Главная церемония паломничества мусульман – *таваф* – представляет собой семикратный ритуал обхода вокруг святыни. Характерно, что направление шествия имеет восточную ориентацию (против часовой стрелки), к восходу солнца, что подтверждается и правилом, при котором на протяжении всего движения Кааба должна находиться слева от паломников. Ритуальный аспект и символизм создания сакрального пространства во время совершения тавафа обусловлены представлениями о единстве верующих, подчинении воле Творца и участии в космическом ритме, где все подчинено божественному порядку [15].

Известно, что и в осетинской религиозно-мифологической системе наиболее предпочтительной стороной света всегда являлся восток, название которого носит солярный характер и выводится из направления движения солнца *хурыскасаен* (букв. сторона вос-

ходящего солнца). Оппозиционным для этого понятия является запад, значение которого также соотносится с движением солнца *хурныгуылаэн* (букв. сторона заходящего солнца).

Учитывая вышесказанное, обряд отчуждения невесты от родительского очага мы рассматриваем как инициационный, согласно которому уход девушки из родного дома (*цаггат*) подразумевает ее символическую смерть и утрату для семьи. Соответственно, логика направления круговых движений должна была соответствовать смысловому содержанию обряда, предписывающему совершение действий в сторону заката солнца (по часовой стрелке). Также «по солнцу» (по часовой стрелке) следовало двигаться участникам ритуала *Алай* в родительском доме девушки.

Существенным компонентом обряда прощания молодой с отчим кровом являлась традиция поклонения хранителю домашнего очага *Сафа*. Невеста подходила к опорному столбу – *Сафайы цаджындз*, расположенному на женской половине *хæдзар*'а. Девушка трижды касалась лбом святыни, прося благословения и выражая свое почтение хранителю семейного благополучия *Сафа*, в честь которого она устанавливалась².

В измененном виде аналогичную традицию мы зафиксировали во время свадебной церемонии у представителей ираноязычного народа, проживающего в с. Джалган (Южный Дагестан). Прощаясь с родным домом, невеста подошла к стене, расположенной на западной стороне жилища, и, трижды коснувшись ее лбом, вышла за порог в сопровождении свадебной свиты³.

Когда же осетинская невеста переступала порог дома своей новой семьи, ее также подвели к особо почитаемому месту жилища – очагу, вокруг которого повторялось ритуальное шествие. Однако иеротопический принцип создания сакрального пространства в данном случае предполагал направление движения к востоку (против часовой стрелки), что символизировало возрождение иницируемой (неофита) в новом статусе – замужней женщины. В этом же направлении (к востоку) следовало совершать ритуальный танец «*Алай*», который воспроизводился и в доме жениха семейными парами. Данная церемония обвода невесты вокруг надочажной цепи обусловлена с идеей ее приобщения к родовым святыням, являющимся символами преемственности и духовной связи между поколениями. Этот культ характеризовался направлением круговых движений участников ритуала, от которых зависела динамика организации космологических схем, преобразовывающих пространство в сакральную территорию, насыщенную благотворной энергией. Движение должно было быть подчинено общей космологической модели, при которой надочажная цепь – архетипический символ Мировой оси, очаг – начальное место творения бытия, а шествие в сторону восходящего Солнца является парадигмой Космоса и способом восстановления вселенского порядка.

Определение верной траектории круговых движений является принципиальным вопросом, поскольку они распространяются и на другой элемент свадебной обрядности осетин – ритуал снятия фаты. Он всецело сохранился в традиции, однако подвергается трансформации ввиду отсутствия четкого понимания смыслового содержания действий и последовательности их выполнения. Несомненно, ритуал должен быть построен по определенной модели, которая, согласно традиции, предусматривает восточную ориентацию осетинского обрядового моления, совершаемого в этой ситуации женщинами, представительницами старшего поколения (*æфсинтæ*). Сценарий обрядового действия предусматривает определенные принципы, обусловленные правилами размещения участников церемонии, с учетом которых невесту в сопровождении двух шаферов (*кзыхылхæцæг* и *æмдзуарджын*) подводят к участницам обрядового моления с правой стороны. Ее благословляют, затем приступают к ритуалу торжественного снятия фаты. Исполняет его специально избранный для этой миссии юноша (*хызисæг* – букв. «снимающий фату»), который трижды совершает круговые движения над головой девушки с помощью белого флажка *Сæрызд*, символизирующего «Ангела головы» невесты, и произносит посвятельные славословия:

Фарн! Фарн! Фарн!
 Авд лæппуйы æмæ иу цъæхцæст чызг!
 Каркау – бæдулджын!
 Арсау – хъæбулджын!

*Бæласау – уидагджын!
Бинонтаен – уарзон!
Мыггагæн – кадджын!
Сыхбæстаен – адджын!*⁴

Фарн! Фарн! Фарн!
Семерых сыновей и одну голубоглазую дочь!
Подобно насадке – многодетная!
Подобно медведице – плодovitая!
Подобно дереву – укоренившаяся!
В семье – любимая!
В роду – почетная!
Соседям – сладкая!

Затем с помощью древка флажка, не касаясь фаты руками, юноша аккуратно приподнимает ее и открывает лицо невесты. Данная церемония относится к категории переходных ритуалов. Как было отмечено, сакральный смысл священнодействия сводится к идее рождения новобрачной в новом статусе и является кульминационным моментом осетинской свадьбы, в соответствии с чем круговые движения следует совершать по направлению к восходу солнца (против часовой стрелки).

Представляется существенным, что белый флажок, как и чаша со смесью меда, орехов и топленого масла (*мыдыкъус*), входит в комплекс обязательных ритуальных предметов и пищи – *Сæрыздды хуын* (подношение *Сæрыздд*), который приносит невеста из родительского дома. *Мыдыкъус* имеет высокое семиотическое значение, символизируя напиток бессмертия рода.

Результаты анализа данного ритуала подкрепляются сведениями, полученными нами во время экспедиционных исследований, в ходе которых был обнаружен предмет, относящийся к разряду сакральной атрибутики – *Чъирифыссæн* (букв. «печать для ритуальных пирогов»). Он представляет собой аналог печати, на которой выгравирован солярный знак. С помощью данного предмета наносится солнечный орнамент по углам ритуальных (праздничных) пирогов треугольной формы (*æртæдзыхæттæ*). Солярный символ проставляется перед выпеканием пирогов, предназначенных для обрядового моления в святилище, посвященном одному из представителей небесного пантеона осетин – *Уацилла*, повелителю природных стихий и покровителю хлебных злаков. *Чъирифыссæн* обнаружен нами в ходе полевых исследований в с. Ламардон РСО-Алания в сентябре 2022 г. По информации, полученной от представителей фамилии Дзуцевых, которой принадлежит сакральный атрибут, он хранится в их роду более четырехсот лет. В контексте изучаемой нами проблемы представляется существенным, что ярко выраженный отпечаток солнечных лучей при нанесении на ритуальную выпечку имеет четкое направление *в сторону восхода солнца* (против часовой стрелки) (рис. 1). Показательно, что особенности осетинской ориентационной системы, обращенной на восток, отражают древнюю индоевропейскую традицию почитания восходящего солнца.

Тождественные понятия как универсальная категория отмечаются в различных фольклорно-этнографических и религиозных системах. По мнению А.Н. Афанасьева, «Восток как счастливая, благодатная сторона (в христианской окраске – рай) и запад, как царство вечной тьмы (ад) запечатлены в многочисленных образцах славянского фольклора – в песнях, заговорах, причитаниях, поговорках и пословицах, загадках, сказках <...>, где умирало солнце, туда казалось древнему человеку – удалились и все усопшие предки» [16, 182].

Развивая данную мысль, Е.Г. Брунова писала: «В текстах ритуального характера (например, в заговорах) часто фиксируется определенное положение в пространстве и направление движения. Ориентация в пространстве давала возможность древнему человеку ощущать свою структурную включенность в гармоничный космос, пребывать в устойчивости и безопасности, таким образом, служила гарантией благополучия» [17, 91].

Универсальные оппозиционные представления, связанные с понятиями о добре и зле, в осетинской этнической культуре наблюдаются и в отношении «правое» – *рахиз*

и «левое» – *галиу*. Они непосредственно соотнесены с традицией создания сакральных пространств посредством круговых движений, которая может быть реконструирована на многих примерах. Наиболее существенным представляется троекратный ритуальный обход вокруг святилищ. Во время обрядовых церемоний, перед началом которых участники должны быть обращены лицом к культовому объекту, всякое движение непременно начинается с правой ноги, что согласуется с отдельными толкованиями понятия *рахиз*, представленными в виде глаголов повелительного наклонения – «ступай», «иди». С правой ноги, согласно традиции, принято переступать пороги святилищ и всякого жилища. При этом входящий в дом произносит благопожелание: «*Фарн уæ къонайы*» («Божественной благодати вашему очагу»), что является залогом особого расположения покровителя домашнего очага к гостю.



Рис. 1. Чъирифыссæн – предмет, относящийся к разряду сакральной атрибутики. Предназначен для нанесения соляного символа на ритуальной выпечке. Обнаружен во время экспедиционных исследований в с. Ламардон, РСО-Алания (полевые исследования З.К. Кусаевой, сентябрь, 2022 г.)

Примечательно, что осетин с самого детства приучали обуваться с правой ноги. Этот принцип распространялся и на верхнюю одежду, которую принято было надевать с правой руки. Перед культовой трапезой и во время обрядового моления все действия, направленные на освящение ритуальной пищи и напитков, также совершаются правой рукой. В речевой практике осетин по настоящее время бытуют выражения, включающие термин *галиу* («левый»), которые характеризуют различные отрицательные явления.

Символический замысел архитектуры святилищ, как сакрального центра, воплощает идею Божественного присутствия на земле. Как сам культовый объект, посвященный одному из представителей небесного пантеона, так и ландшафтная среда, в которой, согласно представлениям осетин, пребывает небожитель, являются священной территорией. Соответственно, участники ритуального шествия, создавая сакральное пространство, отделяя его от профанного мира, становятся неотделимыми, внутренне связанными с этим пространством. «Конечным результатом такого опыта была живая сфера сопричастности и соединения с божественным, т.е. персонифицированное пространство, совпадающее и с личностью воспринимающего, и с божеством – можно сказать, акт онтологической неразрывности бытия и становления» [10, 85].

В осетинской фольклорно-этнографической традиции в ту же пространственную систему кроме обрядов входили молитвословия, ритуальные застолья (*куывд*), обрядовая поэзия, благопожелания (*арфæтæ*), ритуальные танцы, культовая атрибутика, соляные знаки и символы. И святилище в данном случае, несомненно, выступало как стержень и конструирующая основа всего сакрального пространственного решения.

Сакральное пространство соотносится не только со средой вокруг святилищ, но и с любой «городской или природной средой, которая может временно сделаться священной посредством религиозных процессий, специальных действий и литургических служб» [18,

456]. В качестве примера можно привести ряд элементов традиционных обрядов осетин. Один из них – шествие юношей во время календарного праздника *Кæхцæгæнæнтæ* со священным посохом (шестом) – *Фарны хъил*, увешанным цветными лентами, которые символизируют солнечные лучи. При этом церемония сопровождается благопожеланиями и обрядовой песней «Сой», восхваляющей изобилие, благополучие, плодородие. «В текстах ритуального характера <...> часто фиксируется определенное положение в пространстве и направление движения. Ориентация в пространстве давала возможность древнему человеку ощущать свою структурную включенность в гармоничный космос, пребывать в устойчивости и безопасности, таким образом, служила гарантией благополучия» [17, 91].

К разряду указанных ритуалов относится традиция обвода жертвенного животного (*нывонд*) по заданной местности, а также церемониальный обход участников обряда инициации *Цæуæггаг* с ритуальной стрелой и мн. др. Значимо, что эти процессии призваны обособить особое сакральное пространство и маркировать территорию, находящуюся под защитой небесных покровителей.

Несомненный интерес представляет проблема выявления иеротопических черт в текстах осетинской «Нартиады». Если мы называем иеротопией способы описания сакральных территорий, то необходимо определить, какое именно пространство, кроме *хæдзар*'а, в эпических текстах представляется сакральным. Безусловно, иерархической значимости подобных объектов отвечают: *Хъæриу хох*, *Найфаттæ*, *Уазай къуыпп*, *Уарыппы хох*, *Курпи бæрзонд* (диг.), *Адай хох* / *Адай цъопп* (диг.), *Тбау хох* / *Тубауи хонх* (диг.), *Нарты Ныхас* и мн. др. Символическое пространство, в черте которого хранит свои тайные знания одна из нартовских героинь – *Къулыбадаг-ус*, также рассматривается в контексте сакральности [19, 19–41].

Довольно часто в эпосе упоминается *Зилахары быдыр* (поляна Зилахар) – ровное поле для состязаний в силе и мастерстве как в традиционной культуре, так и в осетинской Нартиаде [20, 42–43]. На Поляне игр нарты устраивали турниры по стрельбе из лука, владению мечом, верховой езде, демонстрировали хореографическое и вокальное мастерство:

*Нарты Хъазæнфæз – цытджын Зилахар –
Дæлæ быдыры бæстастæу уыди.
Уырдаæ цыдысты цууыл дзыллæтæ,
Усгур лæппутæ, чындздзон чызджытæ.
Нарты фæсивæд цууыл уым симдтой,
Усгур лæппутæ чызг уым æвзæрстой* [4, 358].

Нартовская Поляна игр – славный Зилахар –
Была на равнине в центре мира.
Всем миром люди собирались там,
Женихи и невесты.
Нартовская молодежь вся там плясала,
Женихи выбирали там себе невест.

Поскольку все термины, связанные с символикой круговых движений, соотносятся с сакральностью Солнца, Зилахар чаще упоминается в нартовском цикле о Сослане: «*Сослан тыхагур*» («Сослан ищет того, кто сильнее его») [21, 38], «*Созырыхъо ус куыд ракуырда*» («Женитьба Созрыко») [21, 49], «*Созырыхъо Мæрдтæм куыд цыди*» («Как Созрыко уходил в Страну мертвых») [21, 711] и др. С полем Зилахар, несомненно являющимся священным, связаны важные этапы в судьбе нартовского героя. На этой поляне он охотился; женился на дочери Солнца Ацырухс; на Поле Зилахар Колесо Балсага перерезало ноги Сослана, что привело к его гибели.

Отсюда следует, что изучение приемов описания сакрального пространства в «Кадагах о Нартах» или пространства, которое становится сакральным в ходе повествования в определенных сюжетных ситуациях эпических текстов, представляется чрезвычайно интересным источником для иеротопического подхода к исследовательским задачам.

В контексте поставленной проблемы весьма информативным является изучение генетической основы круговых элементов, в значительной степени присутствующих в народном хореографическом искусстве осетин. В равной мере важно рассмотрение семио-

тических особенностей различных символов и знаков, находящихся в фокусе пространственно-временного и религиозно-мифологического мировоззрения. Более детальное изучение обозначенных вопросов мы видим в перспективе дальнейших исследований.

Приведем лишь иллюстрацию, свидетельствующую о сакральности востока в хореографическом фольклоре. Она убедительно прослеживается в исследовании круговых танцев, проведенном В.Е. Васильевым на примере разработки семантики танца *оһуохай*, относящегося к общей системе культовых ритуалов якутов: «Загадка отсутствия в источниках танца *оһуохай* раскрывается в фольклорных записях А.Л. Новгородовой: Хоровод белых стрехов ангинские бетюнгцы исполняли во время праздника *Ыһыах*. Они кружились, взявшись за средние пальцы, против хода солнца, а кружение по солнцу считалось греховным: так танцуют духи *абааһы*. Поэтому нужно было идти против солнца» [22, 59].

Данная позиция согласуется с различными изображениями древнейшего солярного символа – свастики, имеющего разное семиотическое значение в зависимости от направления загнутых концов (правосторонняя, левосторонняя). Исследованию свастики, ее благодетельных смыслов, а также применению в негативных идеологических целях, посвящено фундаментальное монографическое исследование Р.В. Багдасарова, изучившего проблему на основе археологических, исторических, этнографических, искусствоведческих материалов, охватывающих период начиная от палеолита до наших дней. Особое внимание ученым уделено использованию свастики в скифской культуре: «Активно использовали свастику Скифы и родственные им этносы вплоть до Дальнего Востока» [23, 422].

Таким образом, в осетинской фольклорно-этнографической традиции обращение к культу Солнца имеет фундаментальное значение, на котором базируется иеротопический принцип исследования. Данный подход к изучению феномена осетинских мифо-ритуальных практик, сценарий которых основан на круговых движениях, концентрирующих божественную энергию, способствует углубленному пониманию их семиотических особенностей с точки зрения сакрализации пространственных перемещений.

Примечания:

1. Вариант свадебной песни из неопубликованных архивных материалов В.Ф. Миллера, записанный Г. Шанаевым в с. Салугардан.
2. Полевые исследования З.К. Кусаевой. Инф. Елканов Казбек Таймуразович, 1956 г.р., с. Дзивгис Алагирского района РСО-Алания. Записано 25 ноября 2000 г., с. Дзивгис.
3. Материалы полевых исследований З.К. Кусаевой, Ф.М. Таказова, Э.Б. Сатцаева, Южный Дагестан, с. Джалган, июнь 2016 г.
4. Материалы полевых исследований З.К. Кусаевой. Инф. Мистулова-Коцьева Бэлла Сосланбековна, 1932 г. р., г. Ардон. Записано 17 апреля 2000 г., г. Владикавказ.

-
1. Лидов А.М. От редактора // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 5–6.
 2. Салбиев Т.К. Святость осетинской надочажной цепи (истоки и семантика культа) // Вестник ВНИЦ. Т. 19. № 4. 2019. С. 23–29.
 3. Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Владикавказ: Ир, 1994. 284 с.
 4. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Æхсæзæм чиныг. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. 544 ф. (на осет. яз.)
 5. Чибиров Л.А. Надочажная цепь // Энциклопедия Осетинской Нартиады в 3-х т. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2022. Т. 2. С. 292.
 6. Кусаева З.К. Цыкура (Сукūra) // Известия СОИГСИ. 2020. Вып. 38 (77). С. 154–168.
 7. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Цыппæрæм чиныг. Дзæуджыхъæу: Гасситы В. номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2007. 518 ф. (на осет. яз.)
 8. Чибиров Л.А. Очаг и символическая организация пространства в традиционном жилище // Традиционная духовная культура осетин. М.: РОССПЭН, 2008. С. 587–593.

9. Архив ИВР РАН. Ф. 38. Оп. 1. Папка III, 317. Д. 30, 35, 36. 398 с.
10. Исар Н. Хорография (*Chora, Choros*) – перформативный принцип создания сакрального пространства в Византии // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 82–85.
11. Подосинов А.В. Сакральное направление кругового движения в древних культурах // Новое прошлое / The New Past. 2024. № 4. С. 94–112.
12. Богданов И.Ф. История механических часов: 700 лет совершенствования // Кибер-Ленинка – научная электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-mehanicheskikh-chasov-700-let-sovershenstvovaniya>
13. Жирнова Г.В. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX – начала XX вв. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., Наука, 1978. С. 32–47.
14. Успенский Б.А. Хождение «посолонь» и структура сакрального пространства в Московской Руси // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 534–554.
15. Необходимые условия Тавафа. Исламдаг. [Электронный ресурс]. URL: <https://islamdag.ru/book/30356>
16. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1994. Т. 1. С. 181–185. (Репринт. изд.).
17. Брунова Е.Г. Пространственные отношения в архаичной языковой модели мира (лексико-этимологическое и лингвокультурологическое исследование). Тюмень: ТГУ, 2007. 176 с.
18. Бакалова Э., Лазарова А. Реликвии Св. Спиридона и создание сакрального пространства на о. Корфу: между Константинополем и Венецией // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006. С. 455–458.
19. Кусаева З.К. Къулыбадæг-ус в «Кадагах о Нартах» // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. 2020. Вып. 24. С. 19–41.
20. Дарчиева М.В. Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах. Владикавказ: СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2017. 349 с.
21. Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. Дыккаг чиныг. Дзæуджыхъæу: Гасситы В. номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2004. 896 ф. (на осет. яз.).
22. Васильев В.Е. Семантика кругового танца оуохай: символический переход в мир предков и божеств // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2023. № 4 (45). С. 48–59.
23. Багдасаров Р.В. Свастика: священный символ. Этнорелигиоведческие очерки. Изд. 2-е, исправл. М.: Белые альвы, 2002. 432 с.

Kusaeva, Zalina K. – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); kusaevaz@mail.ru

HIEROTOPY AS A UNIVERSAL IN THE OSSETIAN RITUAL-MYTHOLOGICAL SYSTEM.

Keywords: *Ossetian Nartiada, hierotopy, sacred spaces, chain above the hearth, Chirifyssaen, circular movements, solar symbol.*

The present article examines the creation of sacred spaces through circular movements, viewed as a crucial element of the Ossetian ritual-mythological system. This phenomenon is represented in the texts of the “Nartiada” and is widespread in the Ossetian ritual culture. At present, reinterpreting of mythological images and universal symbols results in the substitution of deep meanings of traditional culture and the disruption of initial ritual ceremonies, manifested in the pattern of ritual processions performed in prescribed directions. In this regard, the term “hierotopy” – “ἱερός” (sacred) and “τόπος” (place, space, concept), proposed by A.M. Lidov is applied in the Ossetian folklore studies for the first time. The hierotopic principle of scientific reconstructions of the organization of specific sacred spaces, including decoding of epic narratives, can solve the problem of activating the authenticity of archaic rituals as the most important forms of spiritual, religious, and sociocultural life with deep historical roots. We examined the direction

of circular movements using the example of initiation wedding rituals involving the circling of the bride around the hearth chain, the rite of removing the veil, and the circumambulation of sanctuaries. These studies demonstrated that the characteristics of the Ossetian eastward orientation system reflect the ancient Indo-European tradition of venerating the rising sun – “xuryskæsæn.” Opposite to this concept is the west, “xurnygulæn.” Accordingly, circular processions associated with the idea of rebirth were conducted in the direction of sunrise. Supporting this assertion is the discovery of a sacred object bearing a solar symbol during our fieldwork – “chirifyssæn” (literally, “seal for ritual pies”). It seems significant that the pronounced imprint of the sun’s rays, when applied to ritual bakery, points precisely toward sunrise.

For citation: Kusaeva, Z.K. Hierotopy as a universal in the Ossetian ritual-mythological system // *Izvestiya SOIGSI*. 2025. Iss. 58 (97). Pp. 154–168. (in Russian). DOI: 10.46698/VNC.2025.97.58.015

References

1. Lidov, A.M. *Ot redaktora* [Editor’s foreword]. *Ierotopiya. Sozdanie sakral’nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Hierotopia. Creation of sacred spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow, Indrik, 2006, pp. 5–6.
2. Salbiev, T.K. *Svyatost’ osetinskoj nadochazhnoi tsepi (istoki i semantika kul’ta)* [The sanctity of the Ossetian hearth chain (origins and semantics of the cult)] *Vestnik VNTS* [Bulletin of the Vladikavkaz Scientific Centre]. 2019, vol. 19, no. 4, pp. 23–29.
3. Dzadziev, A.B., Dzutsev, Kh.V., Karaev, S.M. *Etnografiya i mifologiya osetin. Kratkii slovar’* [Ethnography and mythology of the Ossetians. A brief dictionary]. Vladikavkaz, Ir, 1994. 284 p.
4. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Legends of the Narts: Epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2011, book 6. 544 p. (In Ossetian)
5. Chibirov, L.A. *Nadochazhnaya tsep’* [Hearth chain]. *Entsiklopediya Osetinskoj Nartiady v 3-kh tomakh* [Encyclopedia of the Ossetian Nartiada in 3 vols]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2022, p. 292.
6. Kusaeva, Z.K. *Cykura* [Cykūra]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2020, iss. 38 (77), pp. 154–168.
7. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Legends of the Narts: Epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, IPP im. V. Gassieva, 2007, book 4. 518 p. (In Ossetian)
8. Chibirov, L.A. *Ochag i simvolicheskaya organizatsiya prostranstva v traditsionnom zhilishche* [The hearth and the symbolic organization of space in the traditional dwelling]. *Traditsionnaya dukhovnaya kul’tura osetin* [Traditional spiritual culture of the Ossetians]. Moscow, Rossiiskaya politicheskaya ehntsiklopediya, 2008, pp. 587–593.
9. *Arkhiv IVR RAN* [Archive of the Institute of Oriental Manuscripts of RAS]. Fund 38. Inventory 1. Folder III, 317. Cases 30, 35, 36. 398 p.
10. Isar, N. *Khorografiya (Chora, Choros) – performativnyi printsip sozdaniya sakral’nogo prostranstva v Vizantii* [Chorography (Chora, Choros) – the performative principle of creating sacred space in Byzantium]. *Ierotopiya. Sozdanie sakral’nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Hierotopia. Creation of sacred spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow, Indrik, 2006, pp. 82–85.
11. Podosinov, A.V. *Sakral’noe napravlenie krugovogo dvizheniya v drevnikh kul’turakh* [Sacral direction of circular motion in ancient cultures]. *Novoe proshloe / The New Past* [The New Past]. 2024, no. 4, pp. 94–112.
12. Bogdanov, I.F. *Istoriya mekhanicheskikh chasov: 700 let sovershenstvovaniya* [History of mechanical watches: 700 years of perfection]. *KiberLeninka – nauchnaya elektronnaya biblioteka* [CyberLeninka – scientific electronic library]. [Electronic resource]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-mekhanicheskikh-chasov-700-let-sovershenstvovaniya>
13. Zhirnova, G.V. *Nekotorye problemy i itogi izucheniya svadebnogo rituala v russkom gorode sere diny XIX – nachala XX vv.* [Some problems and results of the study of the wedding ritual in the Russian city of the middle of the XIXth – early XXth centuries]. *Russkii narodnyi svadebnyi*

obryad. Issledovaniya i materialy [Russian folk wedding ceremony. Research and materials]. Leningrad, Nauka, 1978, pp. 32–47.

14. Uspensky, B.A. *Khozhdenie “posolon” i struktura sakral’nogo prostranstva v Moskovskoi Rusi* [Walking “posolon” and the structure of sacred space in Moscow Russia]. *Ierotopiya. Sozdanie sakral’nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Hierotopia. Creation of sacred spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow, Indrik, 2006, pp. 534–554.

15. *Neobkhodimyye usloviya dlya Tavafa. Islamdag* [Necessary conditions for Tawaf. Islamdag]. [Electronic resource]. URL: <https://islamdag.ru/book/30356>

16. Afanasiev, A.N. *Poehticheskie vozzreniya slavyan na prirodu: opyt sravnitel’nogo izucheniya slavyanskikh predanii i verovanii, v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugikh rodstvennykh narodov* [The Slavs poetic views on nature: the experience of comparative study of Slavic legends and beliefs, in connection with mythical legends of other related peoples]. Moscow, 1994, vol. 1, pp. 181–185. (Reprint. ed.).

17. Brunova, E.G. *Prostranstvennye otnosheniya v arkhaichnoi yazykovo modeli mira (leksiko-etimologicheskoe i lingvokul’turologicheskoe issledovanie)* [Spatial relations in an archaic linguistic model of the world (a lexico-etymological and linguocultural study)]. Tyumen, Tyumen State University, 2007. 176 p.

18. Bakalova, E., Lazarova, A. *Relikvii Sv. Spiridona i sozdanie sakral’nogo prostranstva na o. Korfu: mezhdu Konstantinopolem i Venetsiei* [Relics of Snt. Spiridon and the creation of sacred space on Fr. Corfu: between Constantinople and Venice]. *Ierotopiya. Sozdanie sakral’nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Hierotopia. Creation of sacred spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow, Indrik, 2006, pp. 455–458.

19. Kusaeva, Z.K. *Arkhetip K”ulybadæg-us v “Kadagakh o Nartakh”* [Archetype Kulybadæg-us in the “Legends of the Narts”]. *Izvestiya SOIGSI. Shkola molodykh uchenykh* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies. School of young scientists]. 2020, no. 24, pp. 19–41.

20. Darchieva, M.V. *Mifopoehticheskii khronotop v osetinskikh ehpicheskikh tekstakh* [Mythopoetic chronotope in Ossetian epic texts]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2017. 349 p.

21. *Nartovskie skazaniya: Epos osetinskogo naroda* [Legends of the Narts: Epic of the Ossetian people]. Vladikavkaz, IPP im. V.A. Gassieva, 2004, book 2. 896 p. (In Ossetian)

22. Vasiliev, V.E. *Semantika krugovogo tantsa ohuokhai: simvolicheskii perekhod v mir predkov i bozhestv* [The Semantics of the Ohuohai Circular Dance: Symbolic Transition into the Ancestors and Deities World]. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik* [North-Eastern Journal for the Humanities]. 2023, no. 4(45), pp. 48–59.

23. Bagdasarov, R.V. *Svastika: svyashchennyi simvol. Etnoreligiovedcheskie ocherki* [Swastika: sacred symbol. Ethnoreligious studies essays]. Moscow, Belye Al’vy, 2002. 432 p.