

ИЗ ТЕРМИНОЛОГИИ ПОХОРОННОГО ОБРЯДА ОСЕТИН

Бесолова Е.Б.

ФГБУН «Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева» Владикавказского научного центра РАН и Правительства РСО – Алания, Владикавказ, e-mail: elenabesolova@mail.ru

Переплетение языческого и христианского отражает двойственную природу мировосприятия осетин, определяя их картину мира. В обрядовой жизни народа наблюдается такое же тесное переплетение пласта духовной культуры с материальной, так необходимой для выяснения происхождения, значения и функционирования любой терминологии. В статье терминология погребального обряда осетин рассматривается в тесной связи с анализом самого обряда на предмет выявления взаимосвязи языкового и неязыкового аспектов и отражения языковой картины мира. Выявлено, что терминологичность обрядовой номинации мотивируется положением предмета в структуре обряда, причём символическое значение предмета, как правило, преобладает над его конкретно-предметным воплощением в сфере ритуала. Это подтверждение тому, что обрядовый текст теснейшим образом связан и с прагматикой, и с когнитологией. С помощью методов анализа, выработанных в лингвистике и смежных науках при изучении вербального и невербального текста обряда, на материале текстов малых речевых жанров, отражающих архаические верования осетин, реконструированы глубинные смыслы и инварианты, выяснены лингвистические и когнитивные особенности обрядовой терминологии.

Ключевые слова: обрядовая лексика, обрядовый текст, мифологическая семантика, мировоззренческая традиция погребальных сооружений

FROM THE TERMINOLOGY OF THE FUNERAL RITE OF OSSETIANS

Besolova E.B.

Federal State Budget Institution V.I. Abaev North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies of Vladikavkaz Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences and Republic of North Ossetia – Alania, Vladikavkaz, e-mail: elenabesolova@mail.ru

Interweaving of Pagan and Christian reflects the dual nature of the world's perception by Ossetians, defining their visions of the world. The same interweaving of spiritual culture with material, that is so necessary for ascertaining of the origin, meaning and functioning of any terminology, is also present in the ritual life of the people. In the article, terminology of the funeral rite of Ossetians is regarded in close connection with the analysis of the rite itself in order to identify the relationship between the linguistic and non-linguistic aspects and the reflection of the linguistic visualization of the world. It is revealed that the terminology of the name of the ritual is motivated by the positioning of the ritual object in the structure of the rite, and, as a rule, the object's symbolic meaning prevails over its direct literal embodiment in the notion of the ritual. This is proof that the ritual text is very closely linked to both pragmatics and cognitology. Using methods of analysis developed in linguistics and related sciences during the studies of verbal and non-verbal texts of the rite, and on the material of the texts belonging to small speech genres that reflect Ossetian's archaic beliefs, deepest meanings and invariants are reconstructed, linguistic and cognitive features of the ritual terminology are explained and clarified.

Keywords: ritual vocabulary, ritual text, the semantics of the mythological, worldview tradition of burial structures

В комплексе традиционного мировоззрения осетин похоронно-поминальная обрядность занимает особое место. Источником хранения и передачи информации, формой существования древней культуры и продуктом определённой исторической жизни народа является обрядовый текст, охватывающий все основные уровни языка и синкретичный в своём проявлении. Объект изыскания в статье – лексический состав, семантика, символика и метафоричность сложной структуры погребального обрядового текста осетин.

Созданные воображением древних осетин «божества и духи» (*зæдтæ æмæ дауджытæ*) являлись носителями некой безличной внутренней энергии, ее воплощением, и она, по всей вероятности, обеспечивала их способность свободно перемещаться в пространстве (см. «Нарты

каджытæ»). Они были в определенной степени локализованы, причем места их обитания – горы, реки, горные источники, небо, деревья, кучи священного хвороста, груды камней и т.д.

Энергия эта обладала потенциально опасной сакральной силой и была свойственна некоторым местам, объектам, существам; обнаруживалась она пребывающей в местах, где исполнялись оргиастические и священные танцы [5, С. 285–286] (ср.: народный танец «Чепена» и ритуальный танец «Симд» в нартском эпосе осетин). Безусловно, факт концентрации энергии в том или ином предмете или персоне делало их объектами религиозного культа, а дух, носитель энергии, обретал «дом» и трансформировался в местное божество со своей сферой влияния и своими почитателями. Происходило, как видим, *совмеще-*

ние двух значений слова: *дзуар (хуыцау)* – божество (бог) и место – в понятии божества или духа с постоянным местом пребывания; ср.: *Захъайы Аларды* «Закинский Аларды»; *Зруджы æарин Мады Майрам* «Зругская золотая Мады Майрам»; *Сагомы Уастырджы* «Сагомский Уастырджы»; *Сидæны Мыкалгабыртæ* «Сиданский Мыкалгабырта»; *Ныхасы Уастырджы* «Уастырджы ныхаса» и др.

Иллюстративный материал даёт возможность выделить из множества духов **местное божество**, ставшее объектом особого поклонения, потому что оно приняло на себя охранную функцию данного места; ср.: *Бынааты хуцау* «домашний дух, покровитель дома, домовый»; *Абайты комы авд дзуары* «семь божеств ущелья Абаевых»; *Нары хохы Уастырджы* «Уастырджы горы Нар» и др.

Постоянное пребывание божества или духа в конкретном месте, его генетическая связь с этим местом находят отражение и в осетинской обрядовой поэзии [16, с. 3–15].

Характерной формой проявления энергии является огонь, жар, причем понятие жара (нагрева) имеет антипод – холод (охлаждение). Для символического выражения данных состояний в культуре существует цветовой ряд: жар (энергия) ассоциируется с красным, а прохлада (охлаждение) – с белым цветом. Отсюда структура классического ритуала выглядит как прохождение стадии нагрева с последующим охлаждением, символизирующим возвращение к норме [3, с. 385] или к обновленному состоянию, что, безусловно, есть **движение от красного цвета к белому**; ср.: *Сугъзарина сурх* Алурдийæн уорс уæриккитæ–хъурманлухътæ, уорс галтæ–... нивæндтæ... – «Золотому красному Аларды белых ягнят в жертву, белых быков – ... в жертвоприношение...» [16, с. 44–50].

Обряд жертвоприношения обязательно включал в себя **связывание жертвы** (ср.: *нывонд ныбæттын* – букв. «связать животное в жертву»), исходя из сакрального значения узла – **изгнание злых духов**; ср.: осет. *nivond* «жертва» < **ni-band*; ср.: -нем. *binden* «связывать»; лат. *vincere* «вязать», но *victima* «жертва»; русск. *вязать*.

Значение «связывать жертвенное животное перед жертвоприношением» соотносится со значением «переплетаться» (о языках пламени), и далее: «плетение (языков пламени) > связывание (языков пламени) > связывание движения; наложение на движение чар», причем именно **живой огонь**, в основе которого лежит понятие «плетение, связывание (языков пламе-

ни)» [11, с. 204, 334], и «брал» жертвоприношение божеству.

Обряды жертвоприношения и заклание жертвенного животного восходят к глубокой древности: в основе лежит представление о крови как о субстанции, в высшей степени насыщенной жизненной энергией, и божество, питающееся кровью жертвенного животного, должно было получать энергию в изобилии, чтобы дать, к примеру, воинам силу, помогающую одолеть врага. В плане замеченного древнейший воинский ритуал – скифский обряд отсечения правой руки у убитого врага – объясняем нами как **заимствование жизненной энергии побежденного противника**.

Кровавые обряды – это не только по-смертно расчлененные жертвы, описанные Геродотом, но и приношения животных – быка, коня, барана и пр. Основная идея воспроизводящих жертвоприношение ритуалов заключена, по всей вероятности, в том, чтобы умиловить богов, небожителей, *зэдов* и *дауагов*, охладить их гнев, *привести в норму их сакральную энергию с целью получения блага* – дождя, урожая, избавления от болезней и пр. Поэтому кровавый акт жертвоприношения имеет смысл **кормления божества** и, стало быть, оказание на него **охлаждающего воздействия** [у Геродота: «...совершив возлияние над головами жертв вином, они (скифы. – Бесолова) режут их (пленных воинов. – Бесолова) над сосудом, затем несут **кровь** на вершину хвоста и обливают ею **меч** (идол скифского Ареса. – Бесолова)].

В местах почитания *зэдов* и *дауагов* создавалась и поддерживалась атмосфера, насыщенная энергией: пение, моление, звучание музыкальных инструментов, кровавые жертвоприношения. И все это находило выход в экстатических ритуальных танцах, в которых порою явно проявлялся эротический характер (напр.: осетинский танец «Чепена»).

В круге ритуалов поклонения богу присутствуют детали, символически выражающие идею контроля над сакральной энергией; к примеру, амулет (оберег) в виде красной нити на запястье.

Сакральная энергия подвижна и текуща, что предопределило возможность тесного контакта с ней, множественность сакральных феноменов и сакрализованности многих жизненных ситуаций. Несомненно, места повышенной людской активности (битва, свадьба, похороны, *куывд* – молитвенные пиршества и пр.) ритуальны и имеют целью насыщение сакральной энергией и, как результат, обретение блага и процветания. Удивительные способности сакраль-

ной энергии – накапливать и тратить – породили определенный комплекс ритуальных форм, нужных как для ее управления, так и для защиты от ее опасного воздействия.

Одно или несколько сакральных мест имело каждое осетинское село, к их числу относились святилища, склепы, некрополи склепов, башни и священные рощи, и сооружались они в честь своего духа-покровителя.

Есть святилища, расположенные вне селения, которые сохранились и после официального принятия населением одной из монотеистических религий. К числу таких, где могли совершаться обряды как языческого, так и христианского культа, относятся святилища, расположенные в священных лесах или священных рощах. Напр. святилище *Реком*, расположенное в Цейском ущелье; роща *Хетага* Алагирского ущелья.

Сакрализация пространства связана с такой важной составляющей селения, как «*дзуары маэсыг*», т.е. «священная башня» [12, с. 124]. Башня фигурирует в обрядовой жизни горца, а три её уровня по вертикали имеют определенное ритуально-символическое значение: верхний, самый почетный уровень, предназначен для гостей; нижний – семантически определен как «страна предков» и связь с образом предков, с изобилием; на нижнем уровне находились кладовые с запасами продуктов и хлев для скота. Именно нижний уровень башни в обрядах жизненного цикла отводили под рождение ребенка. Заготовка материала для строительства, по замечанию А. И. Робакидзе, была тесно связана с мифологическими обрядами, в частности, с культом Луны; существовали также запрещенные дни для её рубки: в верховьях реки Ардон – четверг и воскресенье, связанные с поминальными днями.

Происхождение средневековых гробниц связано с мифологическим культом предков, что подтверждается исследованиями А.Ф. Гольдштейна. Учёный выявил, что в основе их происхождения лежит обряд захоронения умерших в родовом склепе, а не в земле, и что этот обряд, по сути, совпадает как с культом погребения кавказских аборигенов, так и с более поздним аланским обычаем [12, с. 125-135].

Р.Г. Дзаттиаты пишет, что «погребальные сооружения средневековых осетин представляют собой сложную мозаику. Это каменные ящики, сложенные из шиферного сланца, грунтовые ямы, перекрываемые шиферными плитами, и разнообразные склепы – подземные, полуподземные и наземные. Наиболее древними и дольше бытовавшими являются каменные ящики. За

ними по времени следуют каменные гробницы, приспособленные для многократного использования погребальной камеры [7, с. 61]. В VI веке в горной зоне Осетии появляются земляные катакомбы, которые ограничены необходимостью глинистого слоя, и там, где его не было, изобретали новый тип погребального сооружения. Расширив во все стороны каменный ящик, в одной из стенок устроив проход, в нужное время отодвигали закрывающую проём плиту и вносили очередного покойника в камеру модернизированной катакомбы [7, с. 61]. Наше внимание привлекла предложенная цепочка: катакомба – гробница с боковым лазом-проёмом (*мардаваарен*) – склеп (*зæппадз*).

Термин *зæппадз* возводится В.И. Абаевым к первоначальной форме **zampati*-, причём сближается он с перс. *sabad* «корзина», пехл. **sapat*, арм. (из иран.) *sap'at* «корзина», «сундук», «короб» [2, с. 298]. В дигорском в этом значении употребляется лексема *обай* (от монг. и тюрк. *oba* «куча», «стог», «насыпь», «курган, холм», «камень или куча камней на могиле»).

«Развитие значения куча – надмогильный курган – склеп, наметившееся и в тюркском, – по замечанию В.И. Абаева, – вполне органично и для осетинского: ещё со скифских времён курганы были типичными надмогильными сооружениями...» [1, с. 224]. Р.Г. Дзаттиаты высказал интересное предположение: **термин *зæппадз* древнее самого сооружения, т. е. склепа.** По мнению учёного, данный термин (так же как и *обай* в дигорском), вероятно, был названием кургана в скифское время, а со временем стал означать и катакомбу. Получается, что «погребальное сооружение в течение веков видоизменялось, а термин остался прежним» [7, с. 94]. *Зæппадз* «склеп» как название и как погребальное сооружение, однозначно, явление иранского языкового и культурного мира.

У языческого обычая погребения усопших в склепах есть, на наш взгляд, и своеобразная мифологическая семантика. Попробуем пояснить.

В языческих верованиях горцев, кроме реально существующего мира людей как его оппозиция и мифологическая сущность, существовал мир предков, *Страна мёртвых*, причём эта мифологема в жилище горцев *маэсыг* символически отождествлялась с нижним уровнем башни.

Как известно, башенное жилище людей имело пространственную оппозицию в форме башенного жилища мёртвых. Архитектурное выражение повтора формой жилища предков формы жилища людей наблюдается во многих традиционных язы-

ческих культурах мира. С появлением башен с особой пирамидально-ступенчатой формой завершения происходит *перенос* этой символической формы на форму завершения башенных склепов. Но форма представлена не целиком по всей её высоте, а только верхней частью, большая часть родовой башни как бы зарыта в землю. Фаллическое завершение склепов знаменует собой животворящую силу божества, неисчерпаемость рождений и круговорот вечной жизни и смерти: ведь «...похороны – это погребение человека-злака, из земли прорастающего в весенние дни. Теперь этот злак, это растение, этот жених или мертвец уже мыслится – в родовую эпоху – сыном земли-матери, или мужем, или возлюбленным».

Обряды бытовые и обряды земледельческие не отделяются; каждый из них – развернутое жертвоприношение, в котором полиморфно изображается жизнь смешанного существа, бога и человека...» [15, с. 96–98].

Глаголы осетинского языка – *бавæрын* (в значениях «похоронить, схоронить»; «положить, вложить»; «сберечь, сохранить») и *æфснайын* (в значениях «хранить», «прятать»; «убрать, класть (для хранения)») – также связаны с погребальной обрядностью осетин.

Если для погребения в собственном смысле (т.е. для помещения, зарытия в землю) следовало вырыть яму – *ингаен*, то термин *æфснайаен* означал существующее строение, куда можно было положить и сохранить тело усопшего, т.е. своеобразное хранилище. Отсюда *зæппадз* «склеп» – постройка для хранения трупов, и она отличается от могилы *ингаен*, вырытой в земле для погребения.

В Северной Осетии встречаются также погребальные комплексы, в состав которых входит несколько десятков склепов и гробниц. К примеру, возвышаются у подножия небольшого холма близ сел. Даргавс 95 склепов, различных и по планировочному и по конструктивному решению, получивших название «города мёртвых» и которое очень удачно и точно характеризует пространственную структуру комплекса. Со стороны склепы напоминают башенный город, реальный масштаб которого воспринимается только тогда, когда проникаешь в глубь «города»: как будто попадаешь в миниатюрную модель древнего селения с узкими кривыми улочками и домами-башнями [14, с. 243].

Заметим, что здесь сознательное противопоставление – отождествление «горо-

да мёртвых» «городу живых», в результате чего достигалась особая символическая значимость архитектурного пространства; налицо также общеизвестный факт в истории архитектуры – перенос формы традиционного жилища на форму сакральных сооружений: на форму храма, святилища, гробниц, склепов, усыпальниц. В основе такого переноса формы лежит глубокий культурный смысл: форма древнейшего жилища – это символ жилища предков. Форма гробницы становится домом вечной жизни предков-отцов, потому что «всякая смерть есть средство поддержания и возрождения жизни» [15, с. 11].

Башенное жилище (*мæсыг*) в плане представляет квадрат.

Мифологическая семантика этой формы достаточно изучена: квадрат – символ неба; вписанная (описанная) окружность – символ земли; их сочетание и сам башенный архетип – модель макрокосмоса, причем эта семантика является общей для всех индоевропейских народов: греков, славян, иранцев и пр. [10, с. 7]. В архаическом сознании башня, прежде всего, предстаёт в своем космогоническом и эсхатологическом значении, и поэтому она – это не только собственно жилище людей (профанический аспект), но и дом «вечной жизни» – гробница (сакральный аспект). Обряд сжигания знатных покойников в деревянном башенном срубе был известен древним грекам, иранцам, восточным славянам и символизировал великий мировой пожар, обновляющий мир – бытие, возрождающее жизнь через смерть [10, с. 8–9].

Мифологическое сознание осетин, как известно, представлено нартовским эпосом. В мифологии осетин, по данным осетинского языка, пространственно-временная модель космоса имела типичную для архаического сознания трехчастную вертикальную структуру, причем с обозначением верхнего уровня – мира небесного – *уаллаг*, *уаларвон дуне*, среднего уровня – мира земного – *астæуккаг*, *зæххон дуне* и нижнего уровня – мира подземного – *даллаг*, *далзæхх (дуне)*.

Из этих вертикальных миров-пространств каждый имел свой цвет. Верхний – *сыгъдаг*, в значении «чистый – светлый – белый»; средний – *сырх*, в значении «красный» (мир воинов Ахсартаггата из нартовского эпоса); нижний мир – *сау*; *тар*, в значении «чёрный, тёмный, мрачный».

Как видим, отзвуки индоевропейской цветовой палитры мифологического пространства имеются и в осетинском языке.

Все миры в мифологических представлениях связаны между собой Мировым древом, вариантами которого являлись опорный столб – *цаджынды*; башня – *масыг*; спущенная с неба (надочажная) цепь – *рахыс*; олень с ветвистыми рогами – *саг*. Семантика башенной формы объяснима генетически: ранние башенные сооружения были, как правило, трехчастными, и значение пространства каждого уровня несло в себе отзвук мифологических образов до начала XX в.

Первый уровень *масыг* горцев или его подполье отождествлял «страну предков», и есть все основания полагать, что в древности существовал обряд захоронения умерших родственников в нижнем уровне башни: Ср.: захоронения детей, не прошедших обряда «посвящения» – мальчиков до 3-х лет [13, с. 10]. Как пишут Г. Чайлд, А.И. Джавахишвили, «...во многих первобытных постройках под полом жилища обнаружены захоронения человека, иногда обезглавленного, реже – животного. В рамках схемы Дом – Вселенная, с учетом распространения мифа о человеческом жертвоприношении, совершаемом богами при «закладке» мироздания и использовании тела жертвы в качестве фундамента создаваемого мира, смысл этого ритуального акта, повторяющего сакральный первообразец, становится вполне очевидным» [17, с. 51]. В древнейших мифологических представлениях предки после смерти превращаются в тотемных животных, которые были источником жизни и благополучия рода, мифологическими первопредками, а впоследствии солярными символами [9, с. 252]. Отсюда использование первого уровня жилища под содержание домашнего скота не только функционально удобно, но и мифологически значимо; ср.: баран (*фыс*, *фыр*, *наелфыс*) у горских народов – священное животное, переносящее на своих рогах солнце через подземный мир в мир небесный.

Второй уровень: в центре однокамерного пространства располагался очаг – *кьона*, по линии которого *хадзар* незримо делился на правую мужскую (*лагты хай*) и левую женскую (*устыты хай*) половины; помимо него часто в центре находился опорный столб (*цаджынды*) – символ «древа жизни» и благополучия семьи. Патриархальная семья собиралась вокруг очага, здесь совершалось каждодневное, наполненное мифологическим смыслом, таинство насыщения пищей.

Третий уровень башни тождествен небу. Посланником неба в мифе, а затем и в обычаях горцев являлся гость (*уазэг*),

и поэтому третий уровень принадлежал гостю. В эпоху матриархата очаг – пространство женщины, а мужчина-охотник был гостем в доме. Отзвук этих связей женщины и мужчины с жилищем сохранился ещё в некоторых обычаях [8, с.15]. Верхним пространственным уровнем фиксировалось и новое общественное положение, которое обретали молодые люди, вступившие в брак.

Ограниченные рамками статьи, мы из обширного корпуса лексики, связанной с похоронным обрядом осетин, рассмотрели лишь несколько этнографизмов, которые позволили сопрячь их с бытом прошлых эпох, ушедшим укладом жизни, с верованиями, обычаями и обрядами осетин, установить их тесную связь с основными параметрами материальной и духовной культуры носителей осетинского языка.

Список литературы

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.2. – Л.: Наука, 1973. – 448 с.
2. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.4. – Л.: Наука, 1989. – 325 с.
3. Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. – М.: Наука, 1965.
4. Гольдштейн А. Ф. Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. – М.: Стройиздат, 1975.
5. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. – М., 1974.
6. Джавахишвили А.И. Строительное дело и архитектура поселений Южного Кавказа V – III тыс. до н.э. – Тбилиси, 1973.
7. Дзаттиаты Р.Г. Культура позднесредневековой Осетии. – Владикавказ: Ир, 2002.
8. Дьячков-Тарасов А.Н. Абадзехи. Записки Кавказского отделения Русского географического общества. – Кн. 22. Вып. 4. – Тифлис, 1902.
9. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. – М.: Наука, 1960.
10. Лелеков Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов пер. пол. I тыс. до н.э. // История и культура народов Средней Азии. – М.: Наука, 1976.
11. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996.
12. Робакидзе А.И., Гегечкори Г.Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. – Т. V. Часть 1. – Тбилиси, 1975.
13. Ростунов В.Л. Куро-Аракская культура на Центральном Кавказе // Античность и варварский мир: сб. научных трудов. – Орджоникидзе, 1985.
14. Тменов В.Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. – Орджоникидзе, 1984.
15. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1978.
16. Хамицаева Т.А. Памятники народного творчества осетин: Трудовая и обрядовая поэзия // сост. Т.А. Хамицаева. Т. 1. – Владикавказ: Ир, 1992.
17. Чайлд Г. У истоков европейской цивилизации. – М., 1952.

References

1. Abaev V. I. Istoriko-jetimologičeskij slovar' osetinsko-go jazyka. T.2. L.: Nauka, 1973. 448 p.
2. Abaev V. I. Istoriko-jetimologičeskij slovar' osetinsko-go jazyka. T.4. L.: Nauka, 1989. 325 p.
3. Benvenist Je. Očerki po osetinskomu jazyku. M.: Nauka, 1965.
4. Gol'dshtejn A. F. Srednevekovoe zodčestvo Čečeno-Ingušetii i Severnoj Osetii. M.: Strojizdat, 1975.
5. Grincer P.A. Drevneindijskij jepos. Genezis i tipologija. M., 1974.
6. Džhavašhvil A. I. Stroitel'noe delo i arhitektura pose-lenij Južnogo Kavkaza V – III tys. do n.je.– Tbilisi, 1973.
7. Džattiaty R.G. Kul'tura pozdnesrednevekovoj Osetii. Vladikavkaz: Ir, 2002.
8. D'jachkov-Tarasov A. N. Abadžehi// Zapiski Kavkazskogo otdelenija Russkogo geografičeskogo obwestva. Kn. 22. Vyp.4. Tiflis, 1902.
9. Krupnov E.I. Drevnjaja istorija Severnogo Kavkaza. M.: Nauka, 1960.
10. Lelekov L.A. Otrazhenie nekotoryh mifologičeskix vozzrenij v arhitecture vos-točnoiranskih narodov per. pol. I tys. do n.je // Istorija i kul'tura narodov Srednej Azii. – M.: Nauka, 1976.
11. Makovskij M.M. Sravnitel'nyj slovar' mifologičeskoj simvoliki v indoevropejskix jazykah. M.: Gumanit. izd. centr VLADOS, 1996.
12. Robakidze A.I., Gegechkori G.G. Formy žhiliwa i struktura poselenija gornoj Osetii // Kavkazskij jetnografičeskij sbornik. T. V. Chast' 1. Tbilisi, 1975.
13. Rostunov V. L. Kuro-Araksskaja kul'tura na Central'nom Kavkaze // Antichnost' i varvarskij mir. Sb. nauchnyh trudov. Ordžhonikidze, 1985.
14. Tmenov V. H. Srednevekovye istoriko-arhitekturnye pamjatniki Severnoj Osetii. Ordžhonikidze, 1984.
15. Frejdenberg O. M. Mif i literatura drevnosti. M., 1978.
16. Hamicaeva T. A. Pamjatniki narodnogo tvorčestva osetin:Trudovaja i obrjadovaja po-jezija // Sost. T. A. Hamicaeva. T.1. Vladikavkaz: Ir, 1992.
17. Čajld G. U istokov evropejskoj civilizacii. M., 1952.

Рецензенты:

Дзодзикова З.Б., д.филол.н., профессор кафедры осетинского и общего языкознания ФГБОУ ВПО «Северо-Осетинский государственный университет им. К.Л. Хетагурова», 362025, РСО – Алания, г. Владикавказ;

Гацалова Л.Б., д.филол.н., ведущий научный сотрудник отдела осетинского языкознания ФГБН «Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований имени В.И. Аббаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А», г. Владикавказ.

Работа поступила в редакцию 03.07.2012.