

## ЦЫКУРА (CYKÛRA)

З. К. Кусаева

В предлагаемой статье рассматривается вопрос семантической насыщенности мифологемы Цыкура / СукÛра (компонент наименования чудесной бусины), занимающей значительное место в фольклорно-этнографической традиции осетин. Вместе с тем, акцентируется внимание на смысловом значении ритуального действия и обрядового моления, связанных с культом почитания небесных покровителей – патронов уникальной реликвии. Также в круг исследуемых задач входит обоснование солярной (божественной) природы чудесного предмета. В результате исследования представлена авторская этимология термина Цыкура, в определенной мере отличная от общепринятой традиционной. Согласно предложенной гипотезе, Цыкура-фæрдыг / СукÛра-færdyg (бусина Цыкура) в иронском диалекте осетинского языка, интерпретируется как 'солнечная бусина'. Следует признать, что, на основании анализа, проведенного в статье, данная позиция полностью согласуется с семантикой понятий с аналогичным значением, встречающимся в дигорском диалекте: *solaq / ġolaqı færdyg*. В качестве аргументированного обоснования особое внимание уделяется обращению к историко-культурному аспекту и традициям, связанным с подобными бусинами у различных народов мира. Автор останавливается на наиболее явных сходениях осетинской Цыкура-фæрдыг с тибетскими и китайскими «солнечными бусинами Дзи». В ходе исследования проясняется, что семантическая и фонетическая близость тибетской и китайской «Дзи» к осетинской «Цыкура» слишком велика, чтобы допускать суждение о случайном сходстве, скорее, есть все основания говорить об их генетическом родстве. Сопоставление изучаемых мифологем представляется вполне мотивированным. Высказанное нами предположение подкрепляют также многочисленные артефакты, обнаруженные в ходе археологических экспедиций. Тема перспективна для дальнейшего изучения.

**Ключевые слова:** осетинский фольклор, «Кадаги о Нартах», Цыкура-фæрдыг, солнечная бусина, солярная семантика, бусины Дзи.

С возникновением новых научных методов исследования, в рамках полидисциплинарности, представляется возможным более глубокое рассмотрение фольклорно-этнографического и мифоэпического материала, составляющего основу осетинской традиционной культуры. Приоритетным для данной работы является осмысление семантической насыщенности этнических констант, образующих картину мира осетин в ее вербальном, мифологическом и мировоззренческом выражении.

К подобным базисным концептам относится уникальная реликвия *Цыкурайы фæрдыг / СукÛраjы færdyg* (чудесная бусина), повсеместное почитание которой на территории Осетии (как Северной, так и

Южной) возводит ее в разряд культовых элементов, имеющих сакральное значение в этнокультурной традиции и являющихся ее важной вещественной атрибутикой.

Глубокая архаика присутствия в религиозно-мифологических представлениях осетин и их предков (скифов, сарматов, алан) культа почитания чудесной бусины подтверждается многочисленными археологическими свидетельствами и этнографическими описаниями.

Анализируя вопросы генетической связи скифов и осетин, известный ученый Ю.С. Гаглойти в ряду других наглядных сходений в качестве примера привел свидетельства бытования у скифов «змеиною камня», который является

явным аналогом осетинского *Цыкурайы фæрдыг*. Весомым аргументом в пользу данного утверждения, по наблюдениям исследователя, явилось краткое сообщение римского автора I в. н.э. Плиния Старшего (23–79 гг.), создателя знаменитой «Естественной истории» в 37-ми книгах: «Скифы рассекают голову змеи между ушами, чтобы достать камешек, который, как говорят, она проглатывает в испуге. Другие используют всю голову. Из змеи изготовляют пилюли, которые используют для многих лекарств» [1, 417]. Приведенная традиция свидетельствует о древности верований в целебные свойства чудесной бусины, присутствующих в культуре осетин по настоящее время.

Архетипический мотив, связанный с *Цыкурайы фæрдыг*, представлен в качестве важного сюжетобразующего компонента во всех жанрах осетинского фольклора, включая текстуальное пространство «Кадагов о Нартах», и характеризуется существенной вариативностью и повторяемостью. Напомним, что символическое значение чудесной бусины отражено в этиологических мифах о происхождении небесных светил («Нарты сфæлдысты æнусон кадаг» – «Кадаг о сотворении Нартов»), где в картине первотворения бусина ассоциируется с божественной энергией, солнечным светом и участвует в построении космологических моделей:

*«Дзырдтой намысон фыдæлтæ раджы, мæнг дуне, дам, уыдис, фынаг, æмыр, саудалынг, стæй цъæх арвы зылдыл фæзындис хуры цалх, мæйы зынг, стъалыйы æрттывд, сауæхсид æмæ нывæндæг Æрфæны Фæндаг. Стæй сæ рухсы æндæрг фæрдыгау цæхæртæ ацагъта цъæх арт, æмæ арвæй фесхъиудта зынджы стъæлфæн, уый фæстæ фестадис саумылазон фæнык зæххы цъарыл... Уый фæстæ Хуыцау сфæлдыста уыцы цæхæр æрвон арты фæныкаг Нарты. Фыццаг фæзынди дунейы æрдзæй, Хуыцауы комытæфæй, Цыкурайы бур фæрдыг, уый номæй сæвзæрд*

*Бурæфæрныг...»* – «Поведали славные предки, что в давние времена призрачный (мнимый) мир был безжизненным, безмолвным и мрачным. Потом на синем небосклоне появился солнечный диск, отблеск луны, сияние звезды, утренняя заря и след Млечного Пути. Позднее в их свете возник силуэт бусины и засверкал синим пламенем. И отскочила от неба огненная искра, и, превратившись в черную золу, покрыла поверхность земли... Затем из золы от искрящегося небесного огня, Бог создал Нартов. Изначально от дыхания Создателя во Вселенной появилась *Цыкурайы бур фæрдыг* (желтая бусина Цыкура), а от ее имени произошел *Бурæфæрныг*... (здесь и далее перевод наш. – З.К.) [2, I, 4–5; 3, IV, 6–7].

В ранее опубликованных научных статьях автором предлагаемого исследования достаточно подробно было изложено смысловое значение ритуального действия, связанного с культом почитания небесных покровителей, наделяющих *Цыкура-фæрдыг* чудесными свойствами [4, 12–142; 5, 58–68]. Детальное изучение обрядового моления способствовало утверждению о небесном происхождении бусины, вопреки встречающемуся (в том числе и в научной литературе) суждению, относящему ее, либо к предметам фетишистского поклонения, либо к оккультным символам, имеющим отношение к низшей мифологии [6, 141–150]. Значительный корпус хорошо известных этнографических описаний о различных способах обретения человеком данной реликвии, включая сведения о ее функциональных особенностях, также является дополнительным источником осмысления сакральности чудесного предмета и его высокого статуса в традиционной культуре осетин.

В настоящей работе предпринимается попытка нового прочтения смыслового наполнения названия мифологемы *Цыкурайы фæрдыг*, одной из вариативных и наиболее предпочтительных форм ко-

торой является наименование – *Цыкура-фæрдыг*.

Важно подчеркнуть, что в этнической картине мира осетин сохранились архаичные понятия – концепты, служащие раскрытию феномена ментального мира осетин: *кадæг, фарн, куывд, фæндыр, хъазт, балц* и др. Соответственно, при переводе подобных концептуальных единиц на другие языки, возникают сложности, поскольку доступные эквиваленты не отражают их семантики в полной мере. К подобным категориям причисляется также и исследуемая мифологема. Исходя из этого, представляется целесообразным сохранение оригинального написания. Так, в данной работе предлагается закрепление в русской орфографии названия исследуемого концепта *бусина Цыкура*.

На основании предлагаемой нами гипотезы рассматривается вариант происхождения изучаемого термина, в определенной мере разнящийся с традиционным этимологическим толкованием, согласно которому укоренившееся «*Цыкурайы фæрдыг*» интерпретируется как «бусина исполнения желаний» (букв. «бусинка чего-попросишь» (*færdyg* «бусинка», «самоцвет», су «что» *kūraj* «просить») [7, I, 320]. Вместе с тем, подвергается сомнению дефиниция «чудесная бусина», являющаяся результатом вольной метафорической трактовки. Указанное понятие не включено в лексический контекст изучаемой мифологемы и при буквальном переводе на язык оригинала оно тождественно словосочетанию «*алæмæты фæрдыг*». Вызывает неуверенность также устоявшееся определение «бусина исполнения желаний», так как в осетинском названии данного предмета, согласно общепринятому толкованию, отсутствует значение «исполнение». Очевидно, что данное выражение является стилистически несовершенным. По нашему предположению, его происхождение основано на принципах народной этимологии, построенной на сближении слов, согласно их внешнему

сходству, но не имеющему твердой опоры в реальных фактах истории языка. Следовательно, название бусины, выведенное из глагола условного наклонения «*курай*» – «*попросишь*», («*цы-курай*» – букв. «*что попросишь*»), требует детального осмысления. Принимая во внимание вышесказанное, складывается мнение, что на определенном этапе развития языка оно вышло из употребления и, подобно большинству архаизмов, перестало быть понятным носителям языка.

Важным уточнением является предложенное К.Л. Хетагуровым определение *Цыкурайы фæрдыг* в значении «бусина изобилия и счастья», в этнографическом очерке «Особа» [8, IV, 327–328].

Известно, что результаты многочисленных научных изысканий, посвященных данной теме, констатируют факт правомерности общепринятого этимологического толкования указанного понятия. Более углубленная характеристика смыслового значения *Цыкура-фæрдыг* представлена в новой работе А.Р. Чочиева, который, тем не менее, придерживается традиционной трактовки: «Идея в том, что бусина из пасти змей добывалась и давала просимое – исполняла просьбы. И важно отметить, что «просить» – *kur*, это основа понятий *gyryun* – «рождаться», *agiryun* – «искать», *kuryn* – «просить», активно оно означало «стремиться к появлению чего-либо» с помощью испрашивания *kuryn* или поисков *agiryun*» [9, 15–16]. Соответственно, сомнения в состоятельности и однозначности укоренившегося обоснования термина способствовали поиску альтернативного прочтения его семантического кода.

Исходя из сказанного, логично обратиться к природе самого культового объекта, традиции его почитания и включенности в контекст мифопоэтической символики. Как известно, бусины *Цыкура* представляют собой материальную субстанцию и отличаются разнообразием цвета, сообразно которому определя-

ются их функциональные особенности, подробно верифицированные З.Д. Гаглоевой. Исследовательница сообщает, что бусины, согласно отдельным источникам, встречаются двух видов: черного цвета с белыми и красными пятнами и белые с желтым оттенком. По другим данным, цветовая палитра более многообразна и насчитывает шесть разновидностей: 1) красная с тремя полосками – синей, черной и белой; 2) белая, с легким синим оттенком, называемая «*æхсыры бæркады цыкурайы фæрдыг*» (буса-Цыкура, дающая изобилие молочных продуктов); 3) черная – дарующая детей бездетным; 4) желтоватая, дающая благосостояние скоту; 5) белая с черным оттенком, дающая изобилие урожая; 6) красная, служащая для предсказания будущего [10, 172].

Кроме того, согласно цветовым различиям, бусины наделяют своих обладателей творческим даром и исцеляют от всевозможных недугов. С их помощью предвещают грядущие события, что подтверждает мифологическую синонимию *Цыкура-фæрдыг* и *Арвайдаен* (*Небесного зеркала*), сведения о которой образно и красноречиво передает текст осетинской обрядовой поэзии:

*Ахæм мой-ма скæнин æз!  
Уæртæ мын авд хофы фале  
Залиаг калм Цыкурайы фæрдыгаей хъазы.  
Уый Арвайдаен у, Арвайдаен.  
Гъеуый магнаен чи 'рбахæссид,  
Уый уайд магнаен мае цардæмбал!  
Авд æфсымæраен уыди зыбыты иунæг хо,  
Дунейы расугъд, æмае мой кæны!..*

Еще бы я вышла замуж за того!  
Там, за семью горами  
Залийский змей (Дракон) играет бусиной  
Цыкура.  
Бусина эта – Небесное зеркало,  
Небесное зеркало.  
Кто принесет мне ее,  
Тот и станет мне спутником жизни...  
У семи братьев была единственная сестра,  
Краса Мира, и выходит она замуж!.. [5, 63].

Однако, представляется важным пояснение, что бусина Цыкура, в отличие от

архетипического символа Арвайдаен, как часть фундаментальных онтологических категорий, реально существует в этнокультурной традиции осетин.

Одной из характеристик полифункциональности бусины является ее способность воскрешать умерших. Это свойство чудесного предмета также широко отражено в произведениях различных жанров осетинского фольклора.

Конкретные функционально-дифференциальные признаки Цыкура-фæрдыг согласованы с ее колористическими отличиями, в которых закодирована определенная символика. Следует обратить внимание и на каноническое обрядовое моление, дошедшее до наших дней посредством изустной традиции. Наиболее значимым наблюдением можно признать факт отсутствия в тексте молитвы каких-либо конкретных просьб. Участники ритуального действия прославляют Создателя и небесных покровителей, наделивших бусину чудесными свойствами, призывая их к благосклонности: «О, Цыкура-фæрдыг! Цы дзуæрттæ дын радтой тых æмае хъару, уыдонæн табу уæд!» – «О, бусина Цыкура! Табу небесным покровителям, которые наделили тебя чудодейственной силой!»

Заметим, что мифомышление осетин во все времена отличалось дуалистической природой, основанной на опасении нарушить табу. В данном контексте оно связано с традицией почитания уникальной реликвии, поскольку ее осквернение, либо исчезновение влекло за собой неминуемые беды. Согласно многочисленным этнографическим сведениям, чудесный предмет является достоянием значительного числа осетинских семей, которые ревностно сохраняют преемственность канонов его почитания. В редких случаях хранится реликвия и в святилищах отдельных ущелий, к примеру, в святилище Тбау-Уацилла, расположенном в селении Цæгат Ламардон Даргавского ущелья. В отличие от узкосемейного ритуала, в

честь бусины, принадлежащей целому обществу, ежегодно устраивают съезжий пир (*куывд*) с участием выходцев из данной местности. Проводят специальное культовое действо (ритуальное омовение бусины в молоке и пр.), подобное обряду, совершаемому по настоящее время в святилище фамилии Казаховых в селении Махческ Дигорского ущелья. Обладателями уникального предмета становятся избранные, поэтому к нему относятся с особым чувством священного трепета и тщательно скрывают от посторонних глаз. Сакрализован также порядок содержания реликвии.

Согласно сообщению С. Каргиева, основанному на материалах полевых исследований, «Цыкура-фæрдыг, бур-фæрдыг, æлутон (всесовершенный, всенаполняющий, всеисцеляющий) есть светящееся тело; лучи, испускаемые им в обильном количестве, чисты, прозрачны, блестящи, а сила их действия настолько велика, что они пронизывают даже камень. Мало того, лучи света, испускаемые Цыкура-фæрдыгом, настолько ярки, что их не может затмить даже свет солнца; они же в темноте свободно заменяют собою лампу. Чтобы он не потерял чудодейственной силы, говорят осетины, надо хранить его в таком месте, куда не проникает солнечный свет, от действия которого его целебное свойство испаряется» [11, 247].

В соответствии с этим бусину бережно заворачивают в чистую белоснежную ткань либо вату, которую всякий раз по завершении специального культового действия обновляют. Помещают реликвию, как правило, в три шкатулки и тщательно укрывают в потайном месте. Следует отметить, что прототипы подобных шкатулок, датируемых VIII–IX вв., были найдены среди материалов аланских погребений (Гамовская Балка, Мощевая балка и др.). О наличии аналогичных представлений у сарматов свидетельствует находка, относящаяся ко II–I вв. до н.э.

и обнаруженная в ходе археологической экспедиции в с. Заманкул (Северная Осетия) [12, 24–249].

Четко структурированное пространство осетинского жилища предполагает хранение бусины в его культовой части – правом от входа верхнем углу женской половины дома, либо на чердаке (*цары*). Угол этот называется *бынаты бын* – место покровителя домашнего очага или *Сæры зæды бынат* – место ангела головы. Лишь в период новогодних празднеств, в день покровителя домашнего очага *Бынаты хицауы æхсæв*, ее извлекают из тайника и в присутствии исключительно представителей данного семейства, совершают специальный обряд. Участие в ритуале табуировано, как для посторонних лиц, так и для домочадцев (молодой невестки, зятя), появившихся в семье в течение года, поскольку, согласно традиции, принадлежность к роду устанавливается только после рождения их первенцев.

Сакральная модель обрядового действия характеризуется вариативностью. Так, в некоторых ущельях бусину помещают в чашу с топленным маслом (*царв*), имеющим важное ритуальное значение в осетинской этнокультурной традиции. Погружение реликвии на дно сосуда предвещает семье счастье и благополучие в грядущем году. Любопытно, что бусины обладают свойством покрываться испариной, меняться в цвете, приумножаться, либо уменьшаться в количестве, если их изначально было несколько. При этом каждый прецедент имеет особое символическое значение. По другим сведениям, обрядовая практика предполагает омовение Цыкура-фæрдыг в молоке, которое совершает юноша ввиду своей чистоты и целомудрия. Затем ее внимательно осматривает глава семьи и определяет, какие события им предстоят в новом году. Благоприятным признаком принято считать, если бусина сохранила свой первоначальный вид, либо приумножилась (наблюдаются случаи, когда вместо одной,

в шкатулке обнаруживаются две и более бусины). Появление же на ее поверхности мутного оттенка, либо темных пятен расценивается как недоброе предзнаменование. Тогда представители семейства приступают к еще более усердной молитве, чтобы небесные покровители убергли их от невзгод. При этом бусину помещают в центр одного из трех ритуальных пирогов (верхнего), символизирующего божественный мир (*уэларв*), поскольку в рамках мифологической мировоззренческой системы осетин она находится в основе мироздания как реалистически мотивированный аналог Солнца. Участники ритуала вверяют свою семью покровительству небожителей (*фæдзæхст*) при посредничестве священного предмета, который в данной религиозно-мифологической конструкции представляется аналогом универсальных мифоэпических символов: Вселенского Яйца и Всевидящего Ока. Соответственно, интерпретация понятия *Цыкурайы фæрдыг* в значении 'бусина исполнения желаний', по нашему мнению, неоднозначна и требует более глубокого осмысления.

Представляется значимым, что в дигорском диалекте осетинского языка данная реликвия находит выражение в двух лексемах: *золахъи фæрдуг* (драгоценный камень) [13, 283] и *гъолахъи / гъулахъи фæрдуг* (жемчуг, драгоценный камень) [13, 232]. Следует отметить, что форма *гъулахъи фæрдуг*, которая встречается в кадагах, записанных Губади Дзагуровым от сказителя Омара Калицева в 1910 г., является показателем отличительных особенностей Задалеск-Ханазского говора, бытовавшего в данной местности до 30-х гг. XX в. [3, II, 12]

Несомненно, типологическое сходство указанных мифологем позиционирует их как взаимозаменяемые формы одного и того же понятия. Однозначная природа анализируемых единиц передается также содержанием эпических сюжетов. Согласно предварительному

семантическому анализу терминологической сути наименований бусины в дигорском диалекте, становится очевидной их генетическая разнородность со смысловым значением иронской *Цыкурайы фæрдыг* ('бусина что просишь').

Однако задача данного исследования направлена на поиск идентичных кодов в названиях чудесного предмета в обеих диалектных формах. В свете предложенных наблюдений, проясняющих вопрос семиотического соответствия указанных фольклорных концептов, их родство можно подкрепить детальным этимологическим анализом. На первый взгляд, исследование приведенных понятий усложняется значительными изменениями, которые претерпели дигорские варианты наименования бусины, преобразовавшись до малопонятных ныне форм. Об этом свидетельствуют и вопросительные знаки относительно формы *гъулахъи фæрдуг*, указанные Губади Дзагуровым при фиксации эпических текстов [14, 241–243]. Возможно, собиратели и комментаторы кадагов считали, что данные названия неизвестны осетинской этнонимической номенклатуре. Однако, при ближайшем рассмотрении семантических особенностей изучаемых понятий, признание их тождественности представляется вполне вероятным.

Примечательно, что в кадагах чудесная бусина встречается преимущественно в цикле о Сослане [3, II, 139, 204, 214, 738]. Согласно одной из эпических версий сказания о рождении Сослана («*Сосдорæй игурд Нарти Сослан*»), герой рождается от Сос-камня и чудесной бусины, представленной в сюжете как предмет, имеющий солярную семантику.

«*Нарти Æхсийнæ хъæппæлтæ æхснадта дони билæбæл, æ уæле цубур курæт искодта, уотемæй. Иннæ фæрсти фиййау исцудæй, æма 'йимæ Æхсинæ æхе равдесæ-бавдесæ кодта. Æр имæ хицæ кодта, фал имæ бацæуæн нæадтæй, æма уæдта Хуцаумæ искувта: «А Хуцау,*

*æдта ми ка рацæуа, уой гъулахъи фæрдуг фæстадæй, æма 'й фехста, уæддæр йе нæ хъæртдзæнæй, зæгъгæ. Ахсина дæр æхе фæййеуварс кодта, æма дорбæл исæмбалдæй, æма уоми уодгоймаг бацудæй» [3, кн. 2, 12]. – Нартовская госпожа (Шатана. – З.К.) стирала белье на берегу реки в коротком бешмете. По противоположному берегу шел пастух, и Ахсина (госпожа – З.К.) привлекла к себе его внимание. Пастух воспылил к ней страстью, но не смог приблизиться. Тогда он взмолился Богу: «Преврати то, что из меня выйдет, в чудесную бусину, чтобы хоть она достигла цели». Но Ахсина увернулась от бусины. И та, ударившись о камень, вселила в него дух (оплодотворила его) (перевод наш. – З. К.)*

Как полагает В. Цагараев, в данном сюжете поздняя мифологическая новация облекла в бытовой эротический эпизод древнейший мифологический сюжет Священного брака Неба и Земли, с последующим рождением эпического героя. «Нетрудно заметить, что в данном архаичном тексте повторяется священный для древнего человека сюжет оплодотворения Матери-Земли Отцом-Небом, где вещественная ипостась земли – камень, а небожитель Уастырджи (в образе пастуха. – З.К.), прямо связывается с животворящей силой солнечных лучей» [15, 55].

Соляная природа нарта Сослана нередко являлась поводом для научных дискуссий. В дополнение к справедливости вывода Ж. Дюмезиля о чертах культурного героя в образе нарта Сослана, которые «прекрасно согласуются с его солнечной природой» [16, 79], Ю.А. Дзиццойты представил убедительные аргументы. Приведенное ученым высказывание Тейлора о том, что в мифологии многих народов в качестве культурного героя выступает «само олицетворенное солнце» [17, 170], позволяет, по мнению Дзиццойты, снять искусственно созданное противопоставление позиций Ж. Дюмезиля и

Е.М. Мелетинского [18, 48–53]. Представляет значительный интерес, что исследователь при сопоставлении сказания о рождении Сослана с древнеиндийскими текстами «Ригведы» обнаружил их типологическое соответствие и полное совпадение мотивов о рождении Солнца [19, 295–303]. Высказанное мнение вполне согласуется с позицией Ф.М. Таказова, рассмотревшего мифологические архетипы в осетинской космогонии и обосновавшего концепцию божественной природы нарта Сослана, его антропоморфное воплощение, символизирующее образ Солнца [20, 127–135]. С учетом вышеизложенного, соляная семантика чудесной бусины вполне очевидна, что является основанием для поиска в самом названии предмета (как в иронской, так и в дигорской диалектных формах осетинского языка) корневого слова, отражающего данное понятие.

Так, на примере термина *золахъ / solaq* путем сопоставления лингвистического материала достаточно легко распознается общее корневое слово *sol* – ‘солнце’. В.И. Абаев, предлагая этимологическое толкование лексемы ‘солнце’, рассматривал его соответствия в различных языках. Например: *xūr | xor* – 1. ‘солнце’, ‘солнечный’; 2. переносно также ‘счастье’; др. иран. *\*hwar*, др. инд. *svar-*, ст. слав. *slъnъce*, русск. *солнце*, лит., латыш. *saulė*, гот. *sauil*, др. сев. *sol*, лат. *sol* и пр. Иранское *xor*, контактируя с европейского *\*sol-*, могло дать компромиссную форму *\*xol*, откуда имя одного из братьев-родоначальников скифов *Колаξαις = xol-a-xšaya* – «Владыка Солнце» [7, IV, 247–248].

Поскольку в древнеиранском языке начальная индоевропейская *-s* сохраняется если она переходит в *-z*, то мы наблюдаем переход *sol* в *zol*. «В современном осетинском старые *s* и *š* (а также *z* и *ž*) совпали в одном сибиланте, который в различных диалектах приближается то к *s* (*z*), то к *š* (*ž*)» [21, 208]. Соответственно, *золахъ / solaq* правомерно рассматривать

как лексему, состоящую из корневого слова \*sol – ‘солнце’ и суффикса -aq, смысловое значение которого в данном случае отображает принадлежность Солнцу. Аналогично этимологизируется мифологема *гъолахъи* | *xolaqi* – ‘солнечный’, где – *гъол* [\*xol] – корневое слово – ‘солнце’, -aq – суффикс, характеризующий принадлежность, -i – падежное окончание родительного падежа. В данном случае переход *sol* в *гъол* [\*xol] закономерен, поскольку при выпадении начальная праиндоевропейская -s в древнеиранском языке переходит в -x. Мотивированным представляется также переход суффикса -ag|-ag в -aq|-axъ. Подобные случаи наблюдаются тогда, когда -g оглушено и в производных словах переходит в -xъ: *саг* – олень, *сахъ* – ‘бравый’, ‘смелый’. Как наглядно показывает проведенный анализ, весьма высока вероятность смыслового содержания и единства понятий *solaq* / *xolaqi* (*golaqi*) *færдыг* в значении ‘солнечная бусина’.

В этом контексте вызывает определенный интерес и мифологема *golaë* (*xъул* – ‘альчик’, ‘бабка для игры’), которая на иранской почве этимологизируется как ‘шар’, ‘круглый’ и восходит к понятию \*xūr [7, II, 314]. Подобный термин в дигорском диалекте встречается в названии золотых монет, что в соответствии с системой символов подчеркивает семантическое родство концептов ‘золото’ и ‘Солнце’. Представляется логичным воспроизведение примеров, экспонирующих переход иронского начального -xъ в дигорском диалекте в -гъ: *хъазт* – ир. | *гъазт* – диг. (‘игра’, ‘танцы’, ‘свадьба’, ‘шутка’); *хъомыл* – ир. | *гъомбæл* – диг. (‘взрослый’, ‘воспитывать’) и др.

На основании вышеизложенного, решение поставленной в предлагаемом исследовании задачи видится в верификации достоверности мнения о солнечной природе бусины Цыкура. В подкрепление данной гипотезы целесообразно напомнить предание об одном из самых распро-

страненных способов обретения бусины, где, соответственно сюжетной линии, она органично включается в символическую парадигму мифологемы ‘Солнце’. Согласно фольклорному тексту, Цыкура-фæрдыг падает на землю с небес во время разгула стихии, сильной грозы, сопровождающейся громом. Реконструируя базовый индоевропейский миф, в котором основной мифологемой является противостояние героя хтоническому существу, данное явление объясняется как похищение Солнца Драконом. Предметом, маркирующим Солнце в представленной мифологической конструкции, является Цыкура-фæрдыг, а маркером хтонического существа, Дракона, – змея, чьей добычей становится бусина, упав на землю. Характерно, что свое функциональное назначение она обретает лишь в том случае, когда человеку, непременно, с риском для жизни, удастся добыть бусину из зева ядовитой змеи. В рамках же мифологической мировоззренческой системы восстанавливается мировая гармония, нарушенная вследствие борьбы Света и Тьмы [4].

Отсюда следует, что в осетинской мифологии обращение к культу Солнца приобрело фундаментальное значение. В традиционной культуре осетин символика солнечной стихии является одной из важнейших архетипических аллегорий верхнего мира и характеризуется довольно высоким коэффициентом изученности. Обращение к солярной сфере содержится в научных трудах значительного ряда современных осетиноведов (см., например: [22; 23; 24; 25; 26]). Принимая во внимание очевидность детального осмысления указанной темы, мы опускаем здесь ее подробное изложение.

Таким образом, возвращаясь к вопросу о семантических особенностях мифологемы *Цыкурайы фæрдыг*, добавим, что иронская диалектная форма названия чудесного предмета *цыкурайы* / *cykūrajy* представляет собой композитное образо-



вание, состоящее из двух корневых слов *-ци* | *-су* и *-кур-* | *-kūr-*. Следуя предложенной концепции, проясняющей смысловое содержание исследуемого понятия, мы вправе предположить, что вторая составная единица данного термина представлена корневым словом *\*xūr* (хур) – ‘солнце’, ‘солнечный’.

Более глубокого и многоаспектного исследования требует экспликация начального *-ци* | *-су*. Характерно, что в современном осетинском языке морфема *-ци* не используется в качестве самостоятельной единицы, однако она активно фигурирует в сложных словах. Широту амплитуды этого обхвата демонстрирует отношение данного форманта к общему этимологическому ряду, где в качестве индоевропейской основы многокорневых слов могут выступать компоненты: *\*ti*, *\*cy*, *\*dzi*, *\*zi*, *\*chi*, *\*ki*, *\*k'i*, *\*si*, *\*ci* и др. Характерно, что изучаемая морфема входит в состав лексем, смысловое наполнение которых ассоциируется с вихревыми, круговыми движениями, божественной энергией, огнем, собственно кругом, как солярным символом и олицетворением непрерывности мироздания.

Проиллюстрируем примерами со сходным значением:

*cīn* | *cijnæ* (цин) – ‘радость’, ‘благоволение’ [7, I, 312];

*simd* | *sind* (симд) – старинный хороводный массовый танец [7, III, 107];

*cyren* | *ciren* (цырен) – ‘яркое пламя’ [7, I, 324];

*k'iri* | *k'ere* – ‘лепешка’, ‘пирог с сыром’ (первоначально культового значения) [7, I, 633];

*zilyn*: *zylid* | *zelun*: *zild* (зилин) – ‘вертеться’, ‘вращаться’, ‘кружиться’ [7, IV, 310] и др.

В качестве осторожной гипотезы можно предположить, что в роли индоевропейской основы искомого понятия *-ци* | *-су* может выступать, созвучная с *\*cy*, корневая морфема *\*ti*. Значительный интерес для идентификации данного фор-

манта представляет лексический фонд индоевропейского языка, подробно представленный в трудах ученых Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова [27, 250]. Изучая канонические элементы корневых морфем в структуре индоевропейского корня, ученые объяснили происхождение поздних многоморфемных индоевропейских форм, к одной из которых относится *\*t'i-ey-jo-os* => и.е. *t'ijios* (др.инд. *divyáh*, греч. *διος*, лат. *dīus*) в значении ‘божественный’. Подобные переходы корневой морфемы *\*ti* в *\*cy* можно рассмотреть на примере лексемы *cyrġ* | *cirġ* (цыргъ) – ‘острый’. Согласно этимологии В.И. Абаева, данная лексема закономерно преобразовалась от *\*tigra* (*t* перед *i* → *c*), Ср. пам. и. *tīrg* ‘острый’ перс. *tīr* ‘стрела’, др. перс. *-tigra-* ‘острый’ (*tigrahauda-* ‘с острыми шапками’ = ос. *cirġxod*). В словарной статье ученого приведена лексема *tigra* < *tig-* ‘острый’, она наличествует в осетинском языке в форме *tīġ* | *teġ* с семантикой ‘острие’, ‘выступающий угол’ и пр. С другим формантом этот корень встречается в др. инд. *tigma-* ‘острый’ [7, I, 325].

Аналогичный переход корневой морфемы *\*ti* в *\*cy* видится в термине *cixt* | *ciġd* (цыхт) – ‘сыр’. В.Ф. Миллер, сопоставляя его с древнеиндийским словом *tikta-* ‘острый по вкусу’, ‘горький’, ‘соль’, признает иранскую этимологию слова. В.И. Абаев поддерживает безупречность звуковой стороны, поскольку переход *ti* → *ci* вполне закономерен. Просматривается также соответствие смыслового содержания, т.е. «острый, соленый продукт» [7, I, 328].

В ряду рассматриваемых понятий, значительный интерес представляет термин, встречающийся в иронском диалекте осетинского языка, – *titykky*. и.: *titykky færdyg* ‘самоцвет *titykk*’ (*færdyg* ‘самоцвет’, ‘бусинка’) – чудесный, необыкновенной красоты самоцвет. Абаев, предлагая этимологию данной лексемы, приводит восстановленный Г. Бей-

ли иранский корень *\*ti, \*tai-* в значении 'смотреть'. Он распознается в следующих словах: бел. *tēlay* 'глаз', ав. *Tištrya-*, пехл. *Tir* 'звезда Сириус'. В осетинском языке, по мнению ученого, *titykk* возводится к *\*taitaka-* и сближается с приведенной группой. Для семантики лексем 'смотреть', 'видеть', 'глаз' → 'самоцвет' Абаев предлагает обратиться к древнеперсидскому языку, дабы сравнить данные понятия с *kasaka-* 'самоцвет', 'драгоценный камень' от *kas-* 'смотреть' (осет. *kæsyn*) [7, III, 298]. Данная этимология вполне согласуется с предложенной нами семантикой – «Всевидящее Око», к которой мы пришли в результате анализа текста обрядового моления, где Цыкура-фæрдыг предстает в этом образе: «О, Цыкура-фæрдыг! Зæххон лæджы цæст цы нæ уыны, уый ды уыныс, æмæ нын нæ царды фæндаг фæрæстмæ кæн!» – «О, бусина Цыкура! Ты видишь все, что не доступно взору земного человека, направь нас по праведному пути!» [5].

Следовательно, смысловое содержание начального компонента рассматриваемого понятия имеет еще одно оттеночное значение 'всевидящий', что также подчеркивает принадлежность чудесного предмета к верхнему, божественному миру.

В результате этимологического анализа, стало очевидным, что в рамках современного осетинского словообразования форма *цыкурайы* | *cykūrajy* разлагается на два корневых слова *-цы-* и *-кура-* и падежное окончание родительного падежа *-йы*. Соответственно, дефиниция мифологемы *Цыкура-фæрдыг* | *Cykūra-færdyg*, в значении 'солнечная бусина', представляется вполне обоснованной. При этом начальное корневое слово *-cy* (*\*ti*), указывает на божественное происхождение чудесного предмета. Следует признать, что, на основании исследования, проведенного в предлагаемой статье, данная позиция полностью согласуется с аналогичным семантическим значением поня-

тий, встречающихся в дигорском диалекте осетинского языка: *solaq* / *ğolaq* *færdyg*.

Аргументированным обоснованием предложенной концепции служит обращение к историко-культурному аспекту, в частности, к традиции, связанной с подобными бусинами у различных народов мира, поскольку, присущий архаичной эпике осетин мифологический мотив о чудесной бусине, распространен в культурах многих этносов. Типологические параллели относительно веры в существование подобных бусин, либо камней (чаще в фольклорной традиции), отмечены у соседящих с осетинами кавказских народов: армян, грузин, карачаевцев, балкарцев и др. Н.Я. Марр и Я.И. Смирнов упоминают «армянские и грузинские сказки о драконе, роняющем из пасти драгоценный, приносящий счастье владельцам его, камень [7, I, 320]. Согласно сведениям А. Гакстаузена, приведенным Гаглоевой, у армян существовало поверье: «Между змеями горы Арарат есть порода, которая находится под владычеством избранной ими царицы. Царица держит во рту волшебный камень. В известные ночи она высоко бросает его, и он сияет тогда, как солнце. Вечное благоденствие тому, который схватит его на лету» [10, 172]. Представляет интерес сообщение Д. Фрэзера, который пишет о вере греков в целебные силы камня, именуемого "змеиный". Однако, по мнению автора, его исцеляющее действие проявлялось лишь при укусе змеи [28, 45]. Сведения о существовании аналогичных представлений в культуре ряда кавказских народов приводятся также Л.А. Чибировым [29, 234–238]. Однако наиболее явные сходства осетинской Цыкура-фæрдыг прослеживаются с тибетскими и китайскими «солнечными бусинами Дзи», что в контексте исследуемого вопроса предполагает привлечение известных свидетельств о древних и средневековых связях иранских племен с народами Тибета и Китая, весьма подробно изложенных в научных

изысканиях Б.И.Кузнецова [30] и А.А. Туаллагова [31].

Укрепили нашу позицию также сведения, опубликованные исследователем А.А.Бязыровым. Автором, в качестве рабочей, выдвинута гипотеза, согласно которой корневое слово *Ци* (*Zi*), включенное в китайскую лексику, представляет собой понятие, привнесенное в лингвистический фонд сино-кавказской макросемьи из древнейшего, вышедшего из употребления, языка. Его носители в глубокой древности жили на юго-востоке Малой Азии (в верховьях реки Евфрат) и являлись создателями культового центра Гебекли-Тэпэ, тур. *Göbekli-Tepe* (Пузатый холм) – храмового комплекса, расположенного на Армянском нагорье в верховьях реки Евфрат. По мнению исследователя, в китайский язык, где по настоящее время термином *Ци* пользуются для обозначения понятия «энергия», он мог попасть вследствие миграционной волны носителей указанного праязыка в регион [32]. Лексема *Ци* и сейчас используется в

китайских топонимах и гидронимах [33, 475]. Кроме того, она содержится в названии китайской династии Цин, основанной маньчжурами (1644–1912).

Следует признать, что семантическая и фонетическая близость тибетской и китайской *Дзи* к осетинской *Цикура* слишком велика, чтобы допускать суждение о случайном сходстве, скорее, есть все основания говорить об их генетическом родстве. Сопоставление исследуемых мифологем представляется вполне обоснованным. Высказанное нами предположение подкрепляют также многочисленные артефакты, обнаруженные в ходе археологических экспедиций. Однако вопрос лингвистического заимствования на данном этапе остается открытым.

Таким образом, представленные в статье результаты не исчерпывают всего круга очерченных вопросов. Заданная тема обладает немалым исследовательским потенциалом и является перспективной для дальнейшего изучения.

- 
1. *Гаглойти Ю.С.* Нарты и аланы. Цхинвал, 2017.
  2. Ирон адамон сфалдыстад. Дыууæ томы. Фыццаг том / Сарæзта йæ З. Салæгаты. Дзæуджыхъæу, 2007. (на осет. яз.)
  3. Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. Дзæуджыхъæу, 2004. Дыккаг чиныг; 2007. Цыппæрæм чиныг. (на осет. яз.)
  4. *Кусаева З.К.* Семантические связи Нартовского эпоса и афористических жанров осетинского фольклора // Известия СОИГСИ. 2016. Вып. 20(59). С. 127–142.
  5. *Кусаева З.К.* Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // Вестник КИГИ РАН. 2016. № 3. С. 58–68.
  6. *Парастаева Э.С.* Древний оккультный камень «Цыкурайы фæрдыг». Дети кварца и проклятые кварцем // Генеалогия народов Кавказа. Традиции и современность. 2019. Вып. XI. С. 141–150.
  7. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I; Л., 1973. Т. II; Л., 1979. Т. III; Л., 1989. Т. IV.
  8. *Хетагуров К.Л.* Особа // Полное собрание сочинений в 5-ти тт. Владикавказ, 2000. Т. IV.
  9. *Чочиев А.Р.* Формирование этноса осетин: ir-iron с неолита Анатолии – до alan-as в процессах государствообразований Евразии. Владикавказ, 2019.
  10. *Гаглоева З.Д.* Составные элементы праздника «Ног Бон» // Известия ЮОНИИ. 1958. Вып. 9. С. 172–174.

11. *Каргиев С.* Радий в горах // Периодическая печать Кавказа об осетинах / Сост. Л.А. Чибиров. Цхинвали, 1982. Кн. 2. С. 246–249.
12. *Туаллагов А.А.* Осетинские волшебные бусины и некоторые историко-археологические параллели // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. 2015. Вып. 3. С. 234–249.
13. *Дигорско-русский словарь* / Сост. Ф.М. Таказов. Владикавказ, 2003.
14. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Ф. 351. П. 145.
15. *Цагараев В.* Золотая яблоня нартов. История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.
16. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М., 1990.
17. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
18. *Мелетинский Е.М.* Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957. С. 37-74.
19. *Дзиццойты Ю.А.* Вопросы осетинской филологии. Цхинвал, 2017. Т. I.
20. *Таказов Ф.М.* Архетипы Солнца. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ, 2014.
21. *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949.
22. *Абаева Ф.О.* О семантике и символике коня бæх в свадебной обрядности осетин // Фундаментальные исследования. 2012. № 11-1. С. 182–186.
23. *Дарчиева М.В.* Хуры чызг (дочь Солнца) в космологической структуре нартовского эпоса осетин // Молодые ученые в решении актуальных проблем науки. III Международная научно-практическая конференция. Владикавказ, 2012. С. 152–155.
24. *Мамиева И.В.* Мифологическая семантика концептов «плешь» и «безбородость» в сказочной наррации: к проблеме национальных трансформаций // Вестник СОГУ. 2011. Вып. 3. С. 255–261.
25. *Салбиев Т.К.* Святость осетинской надочажной цепи (истоки и семантика культа) // Вестник ВНИЦ РАН. 2019. № 4. С. 23–29.
26. *Таказов Ф.М.* Связь мифонима Сослан с архетипом в нартовском эпосе осетин // Известия СОИГСИ. 2014. Вып. 14(53). С. 55–62.
27. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.
28. *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь. М., 1980.
29. *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.
30. *Кузнецов Б.И.* Древний Иран и Тибет. История религии Бон. СПб., 1998.
31. *Туаллагов А.А.* Государство Яньцай (проблемы локализации) // А.А. Туаллагов. Ранние аланы. Владикавказ, 2014. С. 9–40.
32. *Бязыров А.А.* Дуальный характер архаичной осетинской идеологии. [электронный ресурс]. URL: <https://proza.ru/2019/01/19/1826>
33. *Крюков М.В., Хуан Шу-Ин.* Древнекитайский язык (тексты, грамматика, лексический комментарий). М., 1978.

**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

## CYKŪRA.

**Keywords:** Ossetian folklore, “Kadags of the Narts”, *Cykūra-færdyg*, sun bead, solar semantics, *Dzi* beads.

In the proposed article, the question of the semantic richness of the mythologeme *Cykūra* (a component of the name of a wonderful bead), which occupies an important place in the folklore and ethnographic tradition of the Ossetians, is reflected. At the same time, attention is focused on the semantic meaning of the ritual action and ritual prayer associated with the cult of veneration of the unique relic's patrons. Also, the range of tasks under study includes the substantiation of the solar (divine) nature of a wonderful object. As a result of the study, the author's etymology of the term *Cykūra* is presented, to a certain extent different from the generally accepted traditional. According to the proposed hypothesis, *Cykūra-færdyg* (*Tsykura* bead) in the Ironic dialect of the Ossetian language, is interpreted as a “sun bead”. It should be admitted that, based on the analysis carried out in the article, this position is fully consistent with the semantics of concepts with a similar meaning found in the Digor dialect: *solaq / ġolaqi færdyg*. As a reasoned justification, special attention is paid to the appeal to the historical and cultural aspect and traditions associated with such beads among different peoples of the world. The author dwells on the most obvious convergence of the Ossetian *Cykūra-færdyg* with the Tibetan and Chinese “solar *Dzi* beads”. In the course of the study, it becomes clear that the semantic and phonetic closeness of the Tibetan and Chinese “*Dzi*” to the Ossetian “*Cykūra*” is too great to allow a judgment about accidental similarity; rather, there is every reason to talk about their genetic relationship. Comparison of the studied mythologemes seems to be quite motivated. Our assumption is also supported by numerous artifacts discovered during archaeological expeditions. The topic is promising for further study.

## REFERENCES

1. Gagloiti, Yu.S. *Narty i alany* [Narts and Alans]. Tskhinval, Respublika, 2017.
2. Salagaeva, Z.M. (comp.) *Iron adæmon sfældystad. Dyuuæ tomy. Fytctcag tom* [Ossetic Folk Art. In 2 vols.]. Vladikavkaz, Ir, 2007, vol. 1. 719 p. (in Ossetian).
3. *Narty kaddzhytæ. Iron adæmy epos. Dykkag chinyg* [Nart Sagas. Ossetic Epic]. Vladikavkaz, Izdatelsko-poligraficheskoe predpriyatie im. V.A. Gassieva, 2004, book 2. 896 p.; 2007, book 4. 518 p. (in Ossetian).
4. Kusaeva, Z.K. *Semanticheskie svyazi Nartovskogo eposa i aforisticheskikh zhanrov osetinskogo fol'klora* [Semantic connections of the Nart epic and aphoristic genres of Ossetic folklore]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2016, iss. 20(59), pp. 127–142.
5. Kusaeva, Z.K. *Semiotika zerkala v folklorno-etnograficheskoi traditsii osetin* [Semiotics of the mirror in the Ossetic folklore and ethnographic tradition]. *Vestnik KIGI RAN* [Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences]. 2016, iss. 3, pp. 58–68.
6. Parastaeva, E.S. *Drevnii okkultnyi kamen' “Tsykuraiy færdyg”*. *Deti kvartsa i proklyatye kvartsem* [The ancient occult stone “*Tsykuraiy Færdyg*”. Children of quartz and quartz-damned]. *Genealogiya narodov Kavkaza. Traditsii i sovremennost'* [Genealogy of the peoples of the Caucasus. Tradition and Modernity]. 2019, iss. 11, pp. 141–150.
7. Abaev, V.I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and etymological dictionary of Ossetian language]. Moscow-Leningrad, USSR Academy of sciences, 1958, vol. I, 655 p.; Leningrad, Nauka, 1973, vol. II. 449 p.; Leningrad, Nauka, 1979, vol. III. 360 p.; Leningrad, Nauka, 1989, vol. IV. 328 p.

8. Khetagurov, K.L. *Osoba* [Osoba]. *Polnoe sobranie sochinenii v 5-ti tt.* [Complete Works in 5 vols]. Vladikavkaz, Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriiatie im. V.A.Gassieva, 2000, vol. 4. 330 p.
9. Chochiev, A.R. *Formirovanie etnosa osetin: ir-iron s neolita Anatolii – do alan-as v protsessakh gosudarstvoobrazovaniia Evrazii* [Formation of the Ossetian ethnos, Ir-Iron from the Neolithic of Anatolia to Alan-As in the processes of state formation in Eurasia]. Vladikavkaz, 2019. 90 p.
10. Gagloeva, Z.D. *Sostavnye elementy prazdnika "Nog Bon"* [Components of the "Nog Bon" (New Year) fest]. *Izvestiia YuONII* [Proceedings of the South Ossetian Research Institute]. 1958, iss. 9, pp. 172–174.
11. Kargiev, S. *Radii v gorakh* [Radium in the Mountains]. *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob osetinakh* [Periodical press of the Caucasus about the Ossetians]. Tskhinvali, 1982, book 2, pp. 246–249.
12. Tuallagov, A.A. *Osetinskie volshebnye businy i nekotorye istoriko-arkheologicheskie paralleli* [Ossetic magic beads and some historical and archaeological parallels]. *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii* [Narts Studies in the 21<sup>st</sup> Century: Modern Paradigms and Interpretations]. 2015, iss. 3, pp. 234–249.
13. Takazov, F.M. (comp.). *Digorsko-russkii slovar'* [Digor-Russian Dictionary]. Vladikavkaz, Alaniya, 2003. 736 p.
14. *Nauchnyi arkhiv Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnykh i sotsialnykh issledovaniia* [Scientific Archive of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. Fund 351. Folder 145.
15. Tsagaraev, V. *Zolotaya yablonya nartov. Istoriya, mifologiya, iskusstvo, semantika* [Golden Apple-Tree of Nartrs. History, Mythology, Art, Semantics]. Vladikavkaz, Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriiatie im. V.A. Gassieva, 2000. 330 p.
16. Dumézil, G. *Skify i narty* [Scythians and Narts]. Moscow, Nauka, 1990. 231 p.
17. Tylor, E.B. *Pervobytnaya kultura* [Primitive culture]. Moscow, Nauka, 1989. 414 p.
18. Meletinsky, E.M. *Mesto nartskikh skazanii v istorii eposa* [The place of Nart Sagas in the history of the epic]. *Nartskii epos* [Nart Epic]. Ordzhonikidze, Ir, 1957, pp. 37-74.
19. Dzitstsoity, Yu.A. *Voprosy osetinskoi filologii* [Ossetian philology issues]. Tskhinval, Respublika, 2017, vol. 1. 464 p.
20. Takazov, F.M. *Arkhetipy Solntsa. Mifologicheskie arkhetipy modeli mira v osetinskoi kosmogonii* [Archetypes of the Sun. Mythological Archetypes of the World Model in the Ossetian Cosmogony]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2014, pp. 127–135.
21. Abaev, V.I. *Osetinskii yazyk i folklor* [Ossetian language and folklore]. Moscow-Leningrad, USSR Academy of sciences, 1949. 602 p.
22. Abaeva, F.O. *O semantike i simbolike konya bækh v svadebnoi obryadnosti osetin* [On the semantics and symbolics of the horse in the Ossetic wedding rituals]. *Fundamentalnye issledovaniia* [Fundamental research]. 2012, iss. 11-1, pp. 182–186.
23. Darchieva, M.V. *Khury chyzg (doch' Solntca) v kosmologicheskoi strukture nartovskogo eposa osetin* [Khury chyzg (Daughter of the Sun) in the cosmological structure of the Ossetic Nart epic]. *Molodye uchenye v reshenii aktualnykh problem nauki. III Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya* [Young Scientists in Solving Current Problems of Science. The 3<sup>d</sup> International Scientific and Practical Conference]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2012, pp. 152–155.
24. Mamieva, I.V. *Mifologicheskaya semantika kontseptov "plesh" i "bezborodost'" v skazochnoi narratsii: k probleme natsionalnykh transformatsii* [Mythological semantics of the

concepts “baldness” and “beardlessness” in a fairy tale narration: towards the problem of national transformations]. *Vestnik SOGU* [Bulletin of the North Ossetian State University]. 2011, no. 3, pp. 255–261.

25. Salbiev, T.K. *Svyatost' osetinskoj nadochazhnoi tsepi (istoki i semantika kulta)* [Holiness of the Ossetic Hearth Chain (Origins and Semantics of the Cult)]. *Vestnik VNTs RAN* [Vestnik of Vladikavkaz Scientific Center of RAS]. 2019, iss. 4, pp. 23–29.

26. Takazov, F.M. *Sviaz' mifonima Soslan s arkhetypom v nartovskom epose osetin* [Connection of the Mythonym Soslan with the Archetype in the Nart Epic of Ossetians]. *Izvestiia SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2014, iss. 14(53), pp. 55–62.

27. Gamkrelidze, T.V., Ivanov, Vyach.Vs. *Indoevropskii iazyk i indoevropeitsy. Rekonstruktsiia i istoriko-tipologicheskii analiz prayazyka i protokultury* [Indo-European language and Indo-Europeans. Reconstruction and historic-typological analysis of the proto-language and proto-culture]. Tbilisi, Tbilisi University, 1984. 428 p.

28. Frazer, J.D. *Zolotaya vetv'* [The Golden Bough]. Moscow, Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1980. 832 p.

29. Chibirov, L.A. *Traditsionnaya dukhovnaya kultura osetin* [Traditional spiritual culture of Ossetians]. Vladikavkaz, Ir, 2008. 598 p.

30. Kuznetsov, B.I. *Drevnii Iran i Tibet. Istoriya religii Bon* [Ancient Iran and Tibet. History of the Bon religion]. St. Petersburg, Evraziya, 1998. 353 p.

31. Tuallagov, A.A. *Gosudarstvo Yantsai (problemy lokalizatsii)* [Yantsai State (Localization Problems)] A.A. *Tuallagov. Rannie alany* [Early Alans]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2014, pp. 9–40.

32. Byazyrov, A.A. *Dualnyi kharakter arkhainoi osetinskoj ideologii* [Dual Character of archaic Ossetian ideology]. [electronic resource]. URL: <https://proza.ru/2019/01/19/1826>

33. Kryukov, M.V., Khuan Shu-In. *Drevnekitaiskii yazyk (teksty, grammatika, leksicheskii kommentarii)* [Huang Shu-Ying. Ancient Chinese (Texts, grammar, lexical commentary)]. Moscow, Nauka, 1978. 512 p.