

Ю. А. ДЗИЦЦОЙТЫ

К ЭТИМОЛОГИИ ТЕОНИМА «КУЫРДАЛАГОН»

Значительное место в осетинской мифологии принадлежит образу небесного кузнеца Курдалагона (осет. *Куырдалагон*). В знаменитом эпосе о героях-нартах (осет. *нарты кадджытæ*) Курдалагон играет столь важную роль, что сегодня невозможно представить себе жизнь нартов без этого мудрого советчика и заботливого покровителя. Знают этот образ и другие жанры осетинского фольклора. Неудивительно, что происхождению теонима *Куырдалагон* уделили внимание как осетиноведы, так и индоевропеисты. Все исследователи сходятся в том, что в первой части рассматриваемого теонима скрывается осетинское слово *куырд* ‘кузнец’. Но что касается происхождения второй части (*-алагон*), то тут единодушия среди исследователей нет.

Начнем с того, что в рамках современной осетинской морфологии форма *алагон* разлагается на корень *-алаг-* и суффикс *-он-*. Учитывая одно из значений суффикса *-он-*, сложение *-алагон* можно переводить как «происходящий из рода / фамилии Алаговых». Именно так понимал анализируемый теоним выдающийся французский ученый Ж. Дюмезиль [Дюмезиль 1976: 173; Дюмезиль 1990: 112]. Действительно, согласно большинству сказаний, нарты делились на тр и р а: д Алагатаæ, Ахсæртаæггатаæ и Борæтаæ. Анализ теонима *Куырдалагон* мог бы свидетельствовать о том, что в прошлом небесный кузнец считался представителем рода Алагатаæ. Этот род, согласно теории самого же Ж. Дюмезиля, характеризуется мудростью, а в нартовском обществе занимает то же место, что и брахманы в Древней Индии [Дюмезиль 1976: 11]. Кузнецы же в архаической традиции действительно рассматриваются как мудрецы, как носители неких сакральных знаний. Достаточно вспомнить о русском *блехчий* ‘кузнец’, возводимом к чагатайскому *bilgüçi* ‘знаток, мудрец’ [ФАСМЕР, I: 174]. К тому же в картвельской (сванской) версии нартовского эпоса кузнец Деветил считается представителем рода Аликовых, а

сванское «Алик» – это всего лишь искаженное осетинское *Алæг* [ГАГЛОЙТИ 1989: 14; см. также: ГАГЛОЙТИ 1998: 90-91]. Исходя из чисто фонетических соображений этимологию Ж. Дюмезиля принял и Дж. Чёнг [2008: 210].

Казалось бы и лингвистические, и мифологические реалии однозначно свидетельствуют в пользу «народной» этимологии рассматриваемого теонима. Однако против такой интерпретации можно привести ряд возражений. Во-первых, в осетинских сказаниях о нартах кузнец Курдалагон причислен и к роду Борæтæ [ПНТО, II: 42; ИАС, I: 307], и к роду Æхсæртæггатаæ [Н, I: 352; НК, III: 234, 239; НК, V: 423], но ни разу – к роду Алæгатаæ. К тому же квартал «земных» кузнецов, согласно осетинской нартиаде, располагался в селении рода Æхсæртæггатаæ [ПНТО, I: 86]. Во-вторых, в карачаево-балкарской версии нартовского эпоса кузнец Алауган также принадлежит к роду Схуртуковых [НГЭБК: 172, 432]. Матерью Алаугана считается вешая Сатанай [Там же: 455], а отцом – герой Сосрук [Там же: 390]. Карачаево-балкарское «Схуртук» – это искаженное осетинское Æхсæртæг [АБАЕВ 1989: 229], а герои Сатанай и Сосрук принадлежат именно к роду Æхсæртæггатаæ.

Таким образом, родовая принадлежность Курдалагона представляется достаточно неопределенной и вряд ли вообще имеет какую-либо ценность для этимологии названия этого божества.

Но есть еще один важный аргумент, мимо которого нельзя пройти. В. И. Абаев указал в свое время на то, что в дигорской версии нартовского эпоса имя небесного кузнеца встречается как в форме *Курдалагон*, так и – *Курд-Алæ-Уæргон* [ПНТО, II: 10]. В. И. Абаев резонно предположил, что вторая из этих форм является наиболее архаичной, а первая представляет собой ее стяженный вариант. Стяжение произошло через ступень *Курд-Алæугон*, которая также зафиксирована в нартовских текстах [ПНТО, II: 19, 42], см. [АБАЕВ 1949: 593].

Как же быть с этими аргументами? Ж. Дюмезиль попросту исключил форму *Курд-Алæ-Уæргон* из обсуждения, назвав ее «неопределенной» [ДЮМЕЗИЛЬ 1976: 173]. Однако такое решение не может нас удовлетворить. Конечно, нас не может не настораживать факт единичной фиксации формы *Курд-Алæ-Уæргон*, но ведь форма *Алæугон*, которая также противоречит этимологии Ж. Дюмезиля, встречается дважды в осетинской нартиаде, а также в карачаево-балкарской версии нартиады, где сына кузнеца Дебета зовут *Алауган* [НГЭБК: 394-396, 399-435]. На карачаево-балкарской почве встречается также форма *Улауган* [Там же: 360], появившаяся, очевидно, в результате тюркского сингармонизма из формы *Алауган*. Кроме того, в этой же версии нартиады встречается патроним

Алауганлары [Там же: 151], букв. «Алаугановы». Форма *Алауган* || *Алавган* встречается и в картвельской версии нартиады [Дзидзигури 1986: 4, 64, 66, 86].

В свете приведенных данных становится ясно, что этимологии теонима *Куырдалагон* должно предшествовать выяснение вопроса о первичности одной из этих форм. Учитывая, что форма *Алаугон* || *Алауган* является осетинско-карачаево-балкарско-картвельской изоглоссой, а форма *Алагон* – исключительно осетинской, именно последняя форма и должна быть признана инновационной. Об этом же говорит историческая фонетика осетинского языка. В осетинском языке прослеживается выпадение *ў* в позиции перед согласной, тогда как эпентеза *ў* не наблюдается. Следовательно, форма *Алаугон* первична по отношению к форме *Алагон*. А это значит, что ассоциация этой формы с родовым названием *Алагатаэ* возникла вторично, уже после упрощения *Алаугон* > *Алагон*.

Сказанное хотя и опровергает этимологию Ж. Дюмезиля, но не дает ответа на вопрос о происхождении рассматриваемого теонима и в частности на соотношение форм *Алаугон* – *Ала-Уаргон*. Действительно ли первая форма является стяженным вариантом второй? Если исходить из возможностей исторической фонетики осетинского языка, то в таком предположении не окажется ничего необычного.

Осетинский дифтонгоид *æўæ*, восходящий к др.-иран. сочетанию **awa*, оказавшись в конечной позиции слова, обычно стягивается в *o*. Ср. *науаг* > *ног* ‘новый’, *рауад* > *род* ‘теленок’, *цауат* > *цот* ‘потомство’ и т.п. Но в случае, если за дифтонгоидом *æуæ* следует еще один слог, он может подвергнуться синкопе *æуæ* > *æу*. Ср. *науаг* ‘новый’ > *науджытæ* (из **наугытæ*) ‘новые’, *цауаг* ‘идуший’ > *цауджытæ* ‘идушие’ и т.п. Сравните также осетинское название города Владикавказа – *Дзауаджыхъæу*, букв. «селение Дзавага», в современном произношении – *Дзауджыхъæу*.

Таким образом, из формы *Алауаргон* вполне могла получиться синкопированная форма **Алаургон*, которая впоследствии упростилась в *Алаугон* > *Алагон*. Осетинский язык плохо мирится со скоплением трех согласных в одном слове и обычно упрощает трехсогласное сочетание в двусогласное. Ср., например, осет. *уырғ* ‘почка’ из др.-иран. **w(ə)rtka-* [АБАЕВ 1989: 123; ЧЁНГ 2008: 345].

Как видим, фонетическая эволюция от формы *Курд-Ала-Уаргон* к *Куырдалагон* не вызывает сомнений. Что касается этимологии исходной формы *Курд-Ала-Уаргон*, то В. И. Абаев производит ее от др.-иран. сочетания «кузнец аланский (арийский) Варгон», где *Ала* восходит к др.-иран. **arya-* ‘арийский’, а *Уаргон* – к др.-иран. **v(a)rka-* ‘волк’ + суфф. *-ān-*, и

означает «сын волка». Точно так же, по мнению осетинского ученого, имя римского бога-кузнеца *Vulcānus* восходит к незасвидетельствованному латинскому **vulc-* || **volc-* ‘волк’ + суфф. *-ān-* [АБАЕВ 1938: 317 сл.; АБАЕВ 1949: 28, 71, 592-594; АБАЕВ 1958: 610; АБАЕВ 1960: 7-8; АБАЕВ 1965: 28-29, 38, 92-97; АБАЕВ 1989: 93-94].

Специалисты по-разному отреагировали на этимологию В. И. Абаева. Одни безоговорочно ее приняли [ТРУБАЧЕВ 1986: 338; ТРУБАЧЕВ 1998: 508; ГУСАЛОВ 1987: 77; КНОВЛОСН 1991: 37, 63-64; ИВАНОВ 1992: 22; КАЛОЕВ 1992а: 29; ИСАЕВ 2000: 84, 85], а другие, напротив, отвергли [БЕНВЕНИСТ 1965: 139; DUMEZIL 1986: 74-76]. Третья группа ученых попыталась выработать альтернативные этимологии, имеющие, как нам кажется, один общий изъян – недостаточно строгий учет исторической фонетики осетинского языка. Но прежде чем вернуться к этимологии В. И. Абаева, попытаемся хотя бы вкратце остановиться на альтернативных этимологиях.

Б. А. Алборов возводил теоним *Куырдалаггон* к сочетанию *курд* + *һар* + *аг* + *он*, что в переводе, по мнению данного исследователя, должно означать «кузнец горный» [АЛБОРОВ 1968: 145]. Несостоятельность данной этимологии очевидна: «гора» в древнеиранском языке-основе – **gari*, а не *har*. Из этимона **gari* же в осетинском языке ожидали бы рефлекс **хъаг* || **гъаг*, но не *алаг*.

Следующая по времени этимология принадлежит Г. В. Бейли, возводящему компонент *Алаг* к др.-иран. **āθra-* ‘огонь’, т. е. к названию наиболее важной стихии в ремесле кузнеца. При этом связь с антропонимом *Алагатаг* английский иранист считает сомнительной, а для формы *Уаргон* не исключает другое происхождение [BAILEY 1980: 254]. В ряде иранских языков сочетание *rt* (*rd*) действительно переходит в *l*, но осетинский язык не относится к их числу, поэтому этимологию Г. В. Бейли следует признать неудачной.

Совершенно другую этимологию предложил французский славист Ф. Корнильо. Исходя из гипотетического древнеосетинского **Wāragan*, тождественного общеиранскому названию демона «Вэрэтрагна», Ф. Корнильо предложил для *Курд Алаг Уаргон* этимон **Hukrt Arija Wāragan*, что в переводе должно означать нечто вроде «Благодетельный арийский сын дракона» [CORNILLOT 1994: 176 ff.; CORNILLOT 2008: 165]. Но из формы **Wāragan* в современном осетинском языке следовало ожидать рефлекс **Уарагган*. Этимология Ф. Корнильо предполагает, во-первых, неоправданную в данной ситуации синкопу срединной гласной, а во-вторых, метатезу долгой и краткой гласной. Все это крайне сомнительно. Реконструкция *krt-* для осетинского *куырд* «кузнец» также неоправданна, т. к. остается необъясненным умлаут в осетинском слове.

Сказанное позволяет нам вернуться к этимологии В. И. Абаева как самой надежной. Отметим, что существует еще одна, четвертая, группа исследователей, которая пыталась усовершенствовать отдельные ее стороны.

Так, известный индоевропеист В. Мейд, не возражая против сопоставления осетинского *Уæргон* с латинским *Volcānus*, высказал сомнения в наличии в их основе индоевропейского слова *wl-q^w-o-s* ‘волк’. По мнению этого ученого, праиндоевропейский этимон обоих названий небесного кузнеца может быть связан с древнеиндийским *ulkā́* ‘зарев; огненное сияние’ [MEID 1961: 125-131].

Как и в случае с этимологией В. И. Абаева, одни ученые приняли интерпретацию В. Мейда [PUHVEL 1987: 150]¹, а другие ее отвергли [BAILEY 1980: 254]. Немецкий индоевропеист И. Кноблох же попытался примирить этимологию В. И. Абаева с этимологией В. Мейда.

По мнению И. Кноблоха, как древнеиндийское *ulkā́* (< и.-е. **wl-q^w-ā*) ‘огненная стихия’, так и и.-е. **wl-q^w-o-s* ‘волк’ могут означать «рвущая; рвущий» и принадлежать к тому же корню, что и литовское *val-gù-s* ‘прожорливый’, *válgyti* ‘есть’, «с другим гуттуральным расширителем»². *Volcanus* и *Уæргон* предполагают и.-е. этимон **wlq^w-āno-s*, где носовой элемент соответствует известному индоевропейскому носовому аффиксу для названий владельцев (ср. лат. *dominus*: *domus*) или повелителей (ср. лат. *Neptunus*: **neptus* ‘влажная стихия’) и богов-покровителей (ср. лат. *Fortuna* ‘богиня рождения’, позднее ‘богиня счастья’: готское *ga-baurps* ‘рождение’). К и.-е. **wlq^w-āno-s* восходит и название скандинавского божества *Loki*, который, таким образом, тождествен с латинским *Volcanus* и осетинским *Уæргон* и в то же время является отцом волка Фенриса [КНОБЛОХ 1974: 136-137].

Убедительные аргументы в поддержку этимологии В. И. Абаева и в частности связи «волк» – «кузнец» привел Вяч. Вс. Иванов. Российский индоевропеист указал на то, что, согласно древнегерманской традиции, кузнецы ставили на мече знак волка. С другой стороны, в древнеисландской традиции мечи называли *vargr* или *ulfr*, что означает ‘волк’. Кроме того, в немецкой традиции куски железного шлака назывались «волками» [ИВАНОВ 1977: 157].

¹ Очевидно, к числу этих ученых следует отнести и А. Р. Чочиева, для которого в имени *Куырдалагон* заключено значение «разгорающегося огня» [ЧОЧИЕВ 1985: 204]. Ср. [Там же: 210].

² Ср.: «...первичное индоевропейское значение ‘волка’ – это, следовательно, ‘раздирающее (добычу) животное’, ‘зверь-убийца» [ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ 1984, II: 492].

Таким образом, связь осетинского кузнеца *Уæргон* с волком не вызывает никаких сомнений. Осетинский материал, не привлеченный В. И. Абаевым, убедительно свидетельствует в пользу родства небесного кузнеца Курдалагона как со стихией огня, так и с волком. Образ 'обожевленного кузнеца' – бога огня и кузнечного дела прослеживается и в общеиндоевропейской традиции [ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ 1984, II: 715]. Рассмотрим связь Курдалагона с огнем и волком. Начнем с очевидной связи «кузнец» – «огонь».

Богом огня и домашнего очага в осетинской мифологии является Сафа [ППК, III: 129 прим.; АЛБОРОВ 1979: 117]. Как справедливо отметил В. И. Абаев, «в некоторых сказаниях и обрядах он (Сафа – Ю. Д.) выступает как бог-кузнец и как бы дублирует Курдалагона» [АБАЕВ 1979: 9]. К такому же приблизительно выводу пришли и осетинские этнографы [КАЛОЕВ 1971: 104; ЧОЧИЕВ 1985: 201].

Действительно, в некоторых фольклорных текстах Сафа прямо назван «искусным небесным кузнецом» [ПНТО, I: 9], «небесным кузнецом» [ССКГ, V: 18] и *дæсны куырд* 'искусным кузнецом' [Н: 298]. У Сафы своя кузница (Сафайы куырдадз) [Брытъиаты, II: 233] и соответственно двенадцать кузнечных мехов (дыууадæс куынцы) [ХИФ: 157]. Любопытно отметить, что у Сафа еще и эпитет *милгуыбын* [ИАС, 1:31], т. е. «(тот, у кого) живот вымазан в саже».

Согласно большинству фольклорных текстов, Курдалагон накладывает медные заплаты на разбитые головы героев [НК, II: 146; ИАА, II: 354], но эту же миссию иногда выполняет Сафа [ИАС, I: 320]. В большинстве нартовских текстов Курдалагон кует чудесные стрелы для героев, но в одном тексте эту роль выполняет «небесный Сафа» (*уæларвы Сафа*) [Н, I: 384]. В одном и том же нартовском тексте герой Тæпсыхъо назван то сыном небесного кузнеца Курдалагона [НК, I: 152], то сыном Сафа [Там же: 153].

Существуют тексты, в которых Сафа и Курдалагон отождествляются. Так, в одном из нартовских текстов читаем: *Уæдта'й равардта уæларв Курдалагонмæ, Сафамæ исæрунмæ* «И уложил его для закалки у небесного кузнеца Курдалагона, (у) Сафы» [НК, II: 16]. Комментируя данный пассаж, собиратель сказаний Г. Дзагуров пишет со ссылкой на сказителей: «По представлению Сабæ и Баззе — Сафа и Курдалагон — одно лицо» [Там же].

В одном сказании небесный кузнец носит двойное название – *Сафа-Куырдалагон* [Арх: 17], а в другом – *Куырдалагон-Сафа* [Арх: 25]. По другим сведениям «Курдалагон – первый из осетин ученик Сафа, <...> который научил его кузнечеству» [ППК, III: 129]. Говорят также, что Кур-

далагон «раньше был нарт и поднялся до божества благодаря своему искусству в кузнечном деле» [КЪУБАЛТЫ 1978: 174].

Таким образом, Сафа является двойником Курдалагона, однако теоним *Куырдалагон* чаще встречается в языке осетинского эпоса, а теоним Сафа – в обрядовой практике осетин. Следовательно, Курдалагон, как и Сафа, мыслился не только кузнецом, но и богом огня.

Не меньше интереса представляет связь Курдалагона (и вообще кузнеца) с волком. В. И. Абаев в цитированных выше работах приводит такой любопытный факт. Курдалагон закаливает героев либо в огне своей кузницы, либо в волчьем молоке. К этому следует добавить мифологические сведения, сохранившиеся у основоположника осетинской драматургии Бырытъиаты Елбыздыхъ (1881-1923)¹.

Покровителем волков в осетинской мифологии является божество Тутыр [Миллер 1881: 127; Миллер 1882: 243; АБАЕВ 1979: 322-323; КАЛОЕВ 1971: 248; КАЛОЕВ 1992b: 534]. В известных нам фольклорных текстах Тутыр не обнаруживает связей с кузнечным ремеслом. Но в одном из произведений Е. Бырытъиаты у Тутыра – своя кузница, носящая название *Тутыры куырдадз*. Этой кузницей пользовались драконы (*кафхъуындартæ*) для пополнения своего «штата» охранников. Поймав простых людей (*хуымаэтæджы адам*), драконы помещали их в кузницу Тутыра и, сильно накалив, бросали в море, после чего люди превращались в железномордых волков [БРЫТЪИАТЫ, II: 46].

Цитированный текст позволяет высказать предположение, что в ходе эволюции образа кузнеца-волка на осетинской почве функция благого кузнеца отошла к Курдалагону, тогда как Тутыр принял на себя функцию кузнеца-демона, действующего во вред людям. Именно по этой причине образ кузнеца-волка со временем и мог быть предан забвению.

Показательно также, что в недавнем прошлом на третий день Великого поста, в среду, в день Тутыра, осетинские кузнецы «раскаляли самые мелкие прутики железа и потом, когда они остывали, кусочки из них зашивали в ладанки вместе с шелковым лоскутом, ватой и воробьиным пометом. Эти ладанки-амулеты носились детьми на шее» [АЛБОРОВ 1979: 116, 117].

В осетинской обрядности сохранилась еще одна показательная деталь, подтверждающая причастие Тутыра к ремеслу кузнецов. Тутыр, как и Курдалагон, обнаруживает особую связь с огнем. Из этнографической литературы известно, что в дни празднования Тутыра «нашивают у всех

¹ В одной из своих работ мы пытались показать ценность мифологических сведений, содержащихся в произведениях данного автора, см. [DZITTSOITY 2002: 91-92].

детей на правом плече едва приметный крестик» [ППК, I: 78]. Согласно одному фольклорному тексту, особые знаки, нашиваемые на тыльной стороне шеи мальчика, называются *Тутыры конд артытае* [ИАС, I: 390], т. е. «огни, нанесенные (букв, сделанные) в (дни) Тутыра».

Таким образом, Тутыр имеет связь как с волком, так и с кузнечным ремеслом и огнем.

Однако дело этим не ограничивается. Неожиданное подтверждение связи «волк» – «кузнец» обнаружено нами в украинской народной сказке «Волк и святой Юрий» [УНС: 232-235]. Содержание сказки вкратце таково.

Однажды святой Юрий – покровитель волков и животных – собрал своих подопечных и попросил рассказать о делах, совершенных ими в течение дня. Каждый из них поведал о своих «подвигах». Когда очередь рассказывать дошла до волка, то он сообщил хозяину о том, как стащил хлеб у нищего мужика. Это сильно расстроило святого Юрия, и он решил наказать волка – в течение трех лет волку предстояло прислуживать мужику. Волк обернулся добрым молодцем и пошел на службу к мужику. Где-то в поле он нашел три ржавых гвоздя и выковал из них три ножа. Жена мужика продала ножи и купила хлеба и кусок железа. Парень-волк выковал из железа еще больше ножей, на которые жена мужика купила для него еще больше железа. Тогда парень-волк построил кузницу и стал ковать сельскохозяйственные инструменты. Вскоре волк-кузнец достиг такого уровня мастерства, что стал перековывать в своей кузнице стариков в молодых людей. А затем обучил своему ремеслу мужика, но не научил, как перековывать стариков в молодых. Мужик разбогател. А к тому времени вышел срок службы у парня-кузнеца. Перед тем, как вернуться к прежней жизни, парень-волк наказал мужику никогда не браться за перековывание стариков. Но мужик не удержался и взялся перековать старого отца своего пана в молодого мужчину. Естественно, мужик не справился с этой работой – старый пан заживо сгорел в кузнице. Мужика осудили на смерть через повешение. Узнав об этом, парень-волк спас мужика.

Волк-кузнец украинской сказки приходится родным братом Вулкану, Варгону и Локи. Украинский материал ставит окончательную точку в вопросе о происхождении как латинского, так и осетинского теонима.

Возникает вопрос. Почему образ осетинского волка-кузнеца стоит изолированно на иранской почве? Ответ на данный вопрос содержится в цитированных работах В. И. Абаева – речь должна идти о скифо-европейской изоглоссе.

Показательно, что изоглосса, связывающая современную Осетию с Европой, охватывает и территорию Украины. Такой же изоглоссой явля-

ется осет. *уа́йыг* ‘великан’ – украинское *Вий*, дальнейшие связи которой ведут, с одной стороны, к балтийской мифологии, а с другой – к итальянской [АБАЕВ 1995: 390-393, 433]. Эти наблюдения, недавно убедительно подтвержденные в исследовании [ВАСИЛЬКОВ, РАЗАУСКАС 2003], вместе с отмеченной нами украинско-осетинско-латинской изоглоссой могут указывать на территорию современной Украины как на один из возможных очагов возникновения скифо-европейских изоглосс.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Абаев 1938 – *Абаев В. И.* Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // Памяти академика Н. Я. Марра. М.; Л.

Абаев 1949 – *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Абаев 1958 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л.: «Наука».

Абаев 1960 – *Абаев В. И.* Дохристианская религия алан // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. М.

Абаев 1965 – *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М.: «Наука».

Абаев 1979 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.: «Наука».

Абаев 1989 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.: «Наука».

Абаев 1995 – *Абаев В. И.* Избранные труды. Т. II. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ: «Ир».

Алборов 1968 – *Алборов Б. А.* Легендарное колесо нартских сказаний // Известия СОНИИ. Языкознание. Вып. XXVII. Орджоникидзе.

Алборов 1979 – *Алборов Б. А.* Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе: «Ир».

Арх. – *Архив* Северо-осетинского Института гуманитарных и социальных исследований. Фонд «Фольклор». Оп. 1, д. 350.

Бенвенист 1965 – *Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку / Пер. с франц. К. Гагкаева. М.

Брытъяты (II) – *Брытъяты Е.* Уацмыстæ. Т. II. Орджоникидзе: «Ир», 1982.

Васильков, Разаускас 2003 – *Васильков Я. В., Разаускас Д.* Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю // *Scripta Gregoriana*: Сборник в честь семидесятилетия академика Г. М. Бонгард-Левина. М.: Вост. лит.

Гаглойти 1989 – *Гаглойти Ю. С.* Трехфункциональное деление в этнической культуре осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе.

Гаглойти 1998 – *Гаглойти Ю. С.* О происхождении фамильного имени Алагата // *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday.* Rome. P. 85-103.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 – *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета.

Гусалов 1987 – *Гусалов В. М.* Вербальное табуирование в осетинском // *Проблемы осетинского языкознания.* Вып. 2. Орджоникидзе. С. 64-82.

Дзидзигури 1986 – *Дзидзигури Ш. Б.* Грузинские варианты нартовского эпоса. Тбилиси.

Дюмезиль 1976 – *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. А. З. Алмазовой. М.: «Наука».

Дюмезиль 1990 – *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты / Сокр. пер. с франц. А. З. Алмазовой. М.: «Наука».

ИАА (II) – *Ирон адæмон аргъæуттæ.* Т. II. Сталинир, 1960.

ИАС (1) – *Ирон адæмы сфæлдыстад.* Дзæуджыхъæу. Т. I (1961).

Иванов 1977 – *Иванов В. В.* К балкано-балто-славяно-кавказским параллелям // *Балканский лингвистический сборник.* М.

Иванов 1992 – *Иванов В. В.* Кузнец // *Мифы народов мира. Энциклопедия.* Т. II. М.: «Советская энциклопедия». С. 21-22.

Исаев 2000 – *Исаев М. И. Василий Иванович Абаев.* М.: «Наука».

Калоев 1971 – *Калоев Б. А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. М.: «Наука».

Калоев 1992а – *Калоев Б. А.* Курдалагон // *Мифы народов мира. Энциклопедия.* Т. II. М.: «Советская энциклопедия».

Калоев 1992б – *Калоев Б. А.* Тутыр // *Мифы народов мира. Энциклопедия.* Т. II. М.: «Советская энциклопедия».

Кноблех 1974 – *Кноблех И.* Kurd-Alægön и Volcānus // «*Этимология-1972*». М.: «Наука», 1974. С. 136-137 (Пер. с нем.).

Къубалты 1978 – *Къубалты А.* Уацмыстæ. Орджоникидзе: «Ир».

Миллер 1881 – *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Т. I. М.

Миллер 1882 – *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Т. II. М.

Н – *Нартæ.* Цхинвал, 1975.

Н (I) – *Нарты.* Осетинский героический эпос. Кн. 1. М.: «Наука», 1990 (На осет. и русск. яз.).

НГЭБК – *Нарты.* Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: «Наука», 1994 (На балк., карач. и русск. яз.).

НК (I, II, III, V) – *Нарты кадджытæ.* Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу: «Ирыстон». Т. I (2003), Т. II (2004), Т. III (2005), Т. V (2010).

ПНТО (I, II) – *Памятники народного творчества осетин*. Владикавказ. Т. I (1925), Т. II (1927).

ППК (I, III) – *Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах*. Цхинвал: «Ирыстон». Т. I (1981), Т. III (1987).

ССКГ (V) – *Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. V. Тифлис, 1871.

Трубачёв 1986 – *Трубачёв О. Н.* (Дополнения к кн.) Фасмер, I.

Трубачёв 1998 – *Трубачёв О. Н.* Василий Иванович Абаев и этимология // *Studia Iranica et Alanica*. Rome. P. 499-510.

УНС – *Украинские народные сказки* / Пер. с укр. М., 1965.

Фасмер, I – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва. Т. I. М.: «Прогресс», 1986.

ХИФ – *Хуссар Ирыстоны фольклор*. Сталинир, 1936.

Чёнг 2008 – *Чёнг Дж.* Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. Т. К. Салбиева. Владикавказ – Цхинвал.

Чочиев 1985 – *Чочиев А. Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвал: «Ирыстон».

Bailey 1980 – *Bailey H. W.* Ossetic (Narta) // *Traditions of Heroic and Epic Poetry*. London.

Cornillot 1994 – *Cornillot F.* L'aube scythique du monde slave // *Slovo. Revue du CERES*, № 14.

Cornillot 2008 – *Cornillot F.* Le Testament du Roi Rasparagan: du Feu des Slaves au Nom des Roxolans // *Nartamongæ*. Vol. V, № 1-2.

Dumézil 1986 – *Dumézil G.* Fêtes romaines d'été et d'automne. Gallimard.

Dzittoity 2002 – *Dzittoity Yu.* Ossetic *fydaz* and OPrs. *dužiyāra-* // *Nartamongas*. Vol. I, № 1.

Knobloch 1991 – *Knobloch Johann.* Homerische Helden und christliche Heilige in der kaukasischen Narteneplik. Heidelberg.

Meid 1961 – *Meid W.* Lat. *Volcānus* – osset. *Wærgon* // *Indogermanische Forschungen*. LXVI, Hft 2. Strassburg, Berlin, Leipzig. S. 125-131.

Puhvel 1987 – *Puhvel J.* *Comparative Mythology*. Baltimore; London.