

DOI: 10.46698/VNC.2022.98.44.001

З. А. ДЖИОЕВА,

*с.н.с. отдела Древней Истории и Нартоведения ЮОНИИ, к.и.н.,
dzioevazalina09@gmail.com*

ОБ ОДНОЙ КОБАНО-СКИФО-ОСЕТИНСКОЙ ПАРАЛЛЕЛИ: К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ КОБАНЦЕВ

Вопросы, связанные с изучением взаимодействия между племенами скифо-сарматского круга и кобанской цивилизацией, степени культурного взаимовлияния этих племен являются одной из наиболее важных проблем истории Кавказа и юга России. Проблема этнической принадлежности кобанцев по-прежнему остается дискуссионной и продолжает вызывать оживленный интерес у исследователей.

Письменные источники по рассматриваемому периоду весьма малочисленны, поэтому приобретает особое значение комплексный подход к изучению истории взаимоотношений скифов и кобанцев. Вне всякого сомнения, наряду с письменными источниками, довольно малочисленными, важное место в реконструкции этого периода истории Осетии имеют данные фольклора, мифологии, прикладного искусства, этнографии и археологии.

Исключительное значение в свете заявленной нами темы является нартовский эпос осетин, поскольку в искусстве и духовной культуре кобанцев можно усмотреть сюжеты, которые с высокой степенью вероятности можно связать с сюжетами нартовского эпоса.

Нартовский эпос осетин — поэтизированная, зашифрованная история осетин, художественное отражение различных событий, побед и потрясений, которые происходили в различные эпохи существования народа. Точно так же, как в Илиаде и Одиссее Гомера мы можем найти отголоски реальных исторических событий истории эллинского народа, так и нартовский эпос осетин хранит многие тайны истории наших предков, которые нам предстоит еще разгадать.

Нартовские сказания отражают черты, восходящие к скифо-сармато-аланской мифологии [Абаев, 1949: 42; 1957: 32; 1990: 216; Дюмезиль, 1976: 173; Кузнецов, 1980: 21; Иванеску, 1999 :30] и, возможно, даже и отражают мифологические представления восходящие к кобанской древности.

Выдающийся осетинский историк-нартовед Ю. С. Гаглойти отмечал, что многие сказания нартовского эпоса воспроизводят реальные события из жизни народа и за внешней фантастической оболочкой нартовских сказаний скрывается «рациональное зерно» [Гаглойти, 1977: 5].

Весьма перспективным методом изучения спорных вопросов древней истории Осетии является сопоставление сюжетов нартовского эпоса и данных археологии Кавказа. Такой подход не является новым, отражение мотивов нартиады в археологии отмечал еще Вс. Ф. Миллер, в дальнейшем сопоставление сюжетов нартовского эпоса и археологического материала занимались и некоторые советские ученые и современные исследователи. [Семенов, 1949; Семенов, 1957; Кузнецов, 1980; Туаллагов, 2020: 84–90].

В архаических мифологических системах, каковой является и кобанская религия, образ змеи носил двоякий характер. Этот символ, который соединяет небо и землю.

Как уже неоднократно отмечали исследователи, древняя цивилизация кобанцев отражает представления о трехуровневой структуре бытия, в том числе и представление о хтоническом, подземном и подводном мире. Образы змей и рыб, которые символизируют мир хтонический, в большом количестве встречаются в искусстве кобанских племен.

Изображения этих животных фиксируются археологами уже с конца второго тысячелетия до н.э. и входят в сложные сюжеты на бронзовых топорах, которые были найдены в Кобанском и Тлийском могильниках, что тоже весьма примечательно [Тотров, 1978: 52–53; Техов, 2002:477].

Говоря о культуре змеи у кобанцев, следует особо отметить замечательный дважды изогнутый топор с изображением змея, опоясывающего весь корпус топора, найденный в Кобане. Хронологически этот топор можно отнести к X–VIII вв. до н.э. [Мошинский, 2010, с. 72, илл. 70; с. 68, илл. 65].

Исследователи, изучающие кобанскую культуру, обращали внимание на то, что в искусстве кобанцев вместе со змеей изображались рыбы, существа символизирующие подземный мир. [Доманский, 1984: 11, рис. 1; илл. 13–15; Техов, 1988, рис. 1–4, 6].

В большом количестве пряжки с графическим образом змеи встречаются в дигорских памятниках. Бронзовые пряжки VI–V вв. до н.э. в форме змей были найдены в Кобанском и Тлийском могильниках [Техов, 1985, табл. 120, 5].

Очень любопытна, с точки зрения религиозной семантики, змеобразная пряжка VI в. до н.э. из могильника Фаскау (сел. Галиат). На пряжке изображена змея и голова барана. Здесь, видимо, отражена довольно сложная система мифопоэтической системы мироздания у жителей кобанского ареала культуры. А. П. Мошинский вслед за М. Н. Погребовой предположил, что

подобный синкретизм свидетельствует о единстве Верхнего и Нижнего миров [ПОГРЕБОВА, 1984: 91–95; Мошинский, 2010:178, 179, илл. 237].

В этом плане чрезвычайно важной и интересной является сцена борьбы охотника и семи змей, представленная на бронзовом кобанском топоре из коллекции Р. Вирхова [ПОГРЕБОВА, 1984:90, табл. V, 1]. Сюжет этот привлекал пристальное внимание исследователей, которые предлагали самые разные его интерпретации.

По мнению М. Н. Погребовой, в мировосприятии кобанцев этот сюжет рассматривается как единство двух миров — верхнего и среднего. Лучник со стрелой символизирует небо, грозу, змея — землю. Исследовательница проводит здесь параллель с верховным божеством древних римлян Юпитером, ранней ипостасью которого была стрела. Стрела символизирует молнию. [ПОГРЕБОВА, 1984: 91–95].

Исчерпывающую интерпретацию данного сюжета дал, на наш взгляд, Л. П. Семенов. Исследователь провел блестящую параллель и совершенно логично связал сюжет, изображенный на топоре с древними мифами о змеборце и о солнце, с нартовским эпосом осетин, с сюжетами в которых упоминается семиглавая «залийская» змея и семиглавое чудовище Кандзаргас [СЕМЕНОВ, 1949: 58-61].

Точку зрения Л. П. Семенова и его понимание изображения на кобанском топоре как соответствующего нартовским сюжетам, повествующим о борьбе героев с змееподобными чудовищами, поддержал и В. А. Кузнецов [КУЗНЕЦОВ, 1980: 31–40].

В. А. Кузнецов, полагал, что змеборческий мотив в нартовском эпосе есть отражение кавказской архаической фольклорной основы [Кузнецов, 1980: 40–44]. На наш взгляд, это не совсем корректный вывод, поскольку общепризнанным является тот факт, что змеборческий сюжет является основным индоевропейским мифом и появляется в мифологии и религиозных представлениях индоевропейцев раньше, чем у кавказцев. С другой стороны, многие исследователи отмечают, что на Кавказе индоевропейцы фиксируются очень рано, уже в третьем тыс. до н.э. и если признать тот факт, что кобанцы были индоевропейцами, то точка зрения В.А. Кузнецова выглядит вполне логичной [НИКОЛАЕВА,2011: 209–210; ТЕХОВ, 2002: 476–477].

Змея олицетворяла у многих народов землю, автохтонность, она является хтоническим символом и здесь, само собой напрашиваются параллели со змееногой скифской богиней, чьи изображения весьма многочисленны в скифском искусстве, а также с генеалогическими легендами Геродота о происхождении скифов от Геракла и женщины-змеи — Ехидны (Hdt, IV, 9-10).

Змея в большинстве мифологических систем символизирует плодородие, матушку землю, женскую производящую силу, с другой стороны

змея связана с мужским началом, небом, как например в египетской мифологии Геб – змей олицетворяет небо, мужское оплодотворяющее начало.

Возвращаясь к змеборческому сюжету, изображенному на бронзовом топоре из коллекции Р. Вирхова, надо отметить его особенное значение так как здесь изображен целостный миф, миф который имеет индоевропейское происхождение и встречается и в осетинской мифологии и фольклоре и в мифологии и искусстве племен скифо-сарматского мира.

Согласно осетинским преданиям залийский змей преграждает путь к источнику воды, взамен требует принести ему в жертву красивых девушек. В дань семиглавому дракону приносили прекрасных дев и тогда народ имел свободный доступ к источнику воды.

Сюжет змеборчества нередко встречается также и в скифском искусстве.

В качестве примера можно привести изображение на костяном гребне, найденном в женском захоронении 4 кургана Гаймановой могилы. По мнению Ю. Б. Полидовича, изображенный на гребне рисунок представляет миф о змеборчестве. [Полидович, 2019: 483–492]

Исследователи отмечают, что в скифской иконографии встречаются изображения чудовищ с передней частью хищника, туловищем и хвостом «морского чудовища» и «грифоньи» крылья [Мелюкова 1981:42]. Изображения подобных монстров достаточно многочисленны в скифском искусстве [Мелюкова 1981: 42–43; Полидович 2015: 125–127].

В мифологии этих чудовищ обычно принято называть драконами [Чеснов 1986: 59–72; Безсонова 1977:17–18; Полидович: 124–129]. По видимому, драконом является и существо, изображенное на гаймановом гребне [Яковенко, Бидзиля 1979: 460; Безсонова 1977: 17–18; Бидзиля, Полин 2012: 483–484].

Исследователи предположили, что чудовище, изображенное на гребне имело голову хищного зверя и грифоньи крылья. Возможно, у чудовища было несколько голов [Безсонова 1977: 17]. Такого рода чудовища также встречаются в скифском искусстве в контексте сцены сражения [Безсонова, 1977: 11–15; Полидович, 2015: 127].

На пластине изображена, по мнению исследователей, скифская легенда, которая повествует о борьбе героя с чудовищным змеем, поражение героя, далее идет месть второго героя и гибель чудовища [Полидович, 2019: 486].

Изображенный сюжет сопоставляется Ю. Б. Полидовичем с иранским мифом. Эта параллель между иранским мифом о победе над Аджи-Дахакой и сюжетом, изображенным на гаймановском гребне вполне логична и оправдана. Правда, среди исследователей возникли разногласия по

поводу того, каких именно персонажей иранской мифологии следует соотносить с героями скифского эпоса. [Полидович, 2019: 486].

Д. С. Раевский проводил параллель между Йимой и Тагимасадом, которому поклонялись скифы царские (Herod. IV, 59) [РАЕВСКИЙ 1977:122–123].

По мнению ряда исследователей, со скифским Таргитаем соотносится авестийский Траэаона [РАЕВСКИЙ 1977:81–86; БЕССОНОВА 1983: 16–17].

С. Бессонова отмечала сходства Йимы и Колакся [БЕССОНОВА 1983: 18–19]. Некоторые исследователи полагали, что Йиме соответствует Таргитай [АКИШЕВ 1984: 83; БОЙКО 1990: 59]. Той же версии придерживается и Ю. Б. Полидович [Полидович, 2019: 489].

Победа героя над хтоническим божеством, обыкновенно выступающим в змееподобном образе, – сюжет, имеющий широкое распространение у индоевропейских народов. И миф этот встречается в том числе в скифских генеалогических легендах [РАЕВСКИЙ, 1985: 34–112]. Победа скифского Геракла (Таргитая) над змееногой богиней – это скифский сюжет, который дублирует этот индоевропейский миф.

Как уже отмечалось выше, змееборческий сюжет встречается и в осетинской мифологии и фольклоре, а поскольку осетины являются прямыми наследниками скифской цивилизации, было бы вполне логично обратиться и к осетинскому материалу.

Согласно некоторым сюжетам нартовского эпоса, Залийский змей владел бусиной желания [ГАЗДАНОВА, 2007: 288]. В нартовском эпосе говорится и о другом змееподобном существе — Руймоне [Нартæ, 2005:140, 272; Нартæ. 1990:399; Нарты, 2005: 292]. Исследователи, занимавшиеся изучением сюжетов, посвященных этому образу, отмечают что миф о Руймоне соответствует индоевропейским мифам о борьбе героя со змеем [ГАЗДАНОВА, 1997: 215–227; ТУАЛЛАГОВ, 2010: 240, 319; ДАРЧИЕВ, 2017: 268–279].

Осетинское сказание о том, как женился нарт Сослан на дочери Челахсартага Бедухе, отражает на наш взгляд, тот же змееборческий мотив.

Сослан убивает змея, владеющего чудесной бусиной желания, отнимает у него ее и оживляет Бедуху [Сказания о нартах, 1978: 196–197]. Данный сюжет является реминисценцией индоевропейского змееборческого сюжета, распространённого у индоиранцев и древних греков. Для индоариев и греков присущ сильный культ солнечных богов, богов света. Так в греческом эпосе в роли змееборцев выступают Аполлон и Зевс, который на Крите почитался как бог дня. [МОСКАЛЕНКО, 2018: 215]. Как и Аполлон, нарт Сослан — солнечный герой, это само солнце. И миф этот транслирует победу света над тьмой, порядка над хаосом, поскольку Сослан — солнечное божество, а змея символизирует хтонические силы, хаос.

Тема борьбы залиаг змея и героя встречается также в осетинских сказках и легендах. В легенде «Почему Уастырджи называют Лаегты -дзуар» также прослеживается общеиндоевропейский змеборческий сюжет, согласно которому Уастырджи убивает змея, отрезавшего людей от воды. По мнению В. С. Газдановой, Уастырджи совмещает в себе функции Индры, Ашвинов и Митры-Варуны [Газданова, 1998: 259].

Драконовидные чудовища нередко описываются в индоевропейской мифологии, в том числе они встречаются и в мифологии и фольклоре осетин, прямых потомков скифов.

Так, в сказке «о семиголовом уаиге и Залиаг-змее» говорится о том, как младший из трех братьев победил семиголового уаига и расправился с залийским змеем. Победив уаига, герой отправляется в подземное царство. Добрался он до одного дома, заночевал там. Хозяева не имели доступ к источнику воды, так как в реке сидел Залиаг-калм (змей, дракон) и не позволял им брать воду. К тому же, чудовищу платили каждый месяц дань — отдавали ему на съедение девушку.

Герой убивает семиглавое чудовище и спасает таким образом людей от залиаг змея [«Волшебная бусина», 1976].

На наш взгляд здесь можно привести в пример сказание о женитьбе нарта Батраза на прекрасной Аколе. Акола упрекает Батраза в том что он не освободил своего деда, который находится в плену у Кандзаргаса, семиголового чудовища, а также дочерей Солнца и Луны [Нарты, 2005: 245–248].

Сюжет, в котором герой убивает хтонических чудовищ, спасая тем самым людей от неминуемой смерти, от человеческих жертвоприношений является весьма распространенным в мифологиях индоевропейских народов, достаточно вспомнить мифы о Минотавре и Тезее, о лабиринте, о Персее и Андромеде. Фигурирует этот миф и в осетинской мифологии и, видимо, отражает переход человечества от стадии родоплеменных отношений к стадии цивилизации, от матриархата к патриархату, от хтонической магии бронзового века к веку героическому, когда появляется уже запрет на человеческие жертвоприношения, на умерщвление стариков [Лосев, 1996: 241–242; Чочиев, 1996: 72–80].

Змееобразные существа в индоевропейской мифологии полисемантичны, они олицетворяют, с одной стороны мудрость, изобилие, а с другой хаос, зло, разрушение и смерть. Не стала исключением и осетинская мифология и система религиозных представлений, согласно которой змею нельзя убивать, змея приносит бусину желаний, которая охраняет семью от бед и невзгод. С другой стороны змей боялись, называли их «наезаегъинаг», великие герои нартовского эпоса, олицетворяющие силы света, борются со змееподобными чудовищами и побеждают их.

В свете проблемы, рассматриваемой нами, можно провести еще одну аналогию — греко-скифо-осетинскую. Речь идет о культуре Аполлона. Аполлон — сияющее божество солнца, прорицатель, бог гармонии и красоты, змееборец, побеждающий Пифона, чудовищного дракона который опустошал окрестности Дельф пожирая людей и скот. Этот эллинский миф о победе сияющего солнечного божества над Пифоном, являющийся вариантом индоевропейского мифа о герое-змееборце соотносится с осетинскими сказаниями о борьбе великих нартовских героев — солнечного Сослана и громовержца Батраза с хтоническими чудовищами — Залийской змеей и Кандзаргасом.

И Аполлон и Батрадз соответствуют индийскому богу Индре, что отмечалось многими исследователями [Дюмезиль, 1990: 50–56; Петросян, 2015: 747–752]. Аполлон изначально бог – разрушитель и в этом плане можно проводить аналогии между ним и индийским Рудрой. [Петросян, 2015: 248]

Как известно, Аполлон является союзником троянцев в «Илиаде» и главным противником героя Ахилла. Образ Ахилла восходит к мифологическому змею. Ахилл был убит самим Аполлоном или Парисом при помощи Аполлона во время свадьбы с Поликсеной [Лосев, 1996: 339].

Есть мнение о том, что Ахилл изначально являлся одним из демонов подземного мира [Хоммель, 1981: 53–76; Гуцуляк, 2017: 151].

В. Н. Топоров также считает, что образ Ахилла восходит к мифическому змею, а имя его является одним из вариантов индоевропейского корня названия змея [Топоров, 1986: 25–37; Топоров, 1990: 64–95]. Мать Ахилла Фетида, морская нимфа, у Гомера названа сереброногой, так как нижняя часть у нее чешуйчатая как у рыб, т.е. она существо, связанное с хтоническим миром [Лосев, 1996: 56]. Отсюда и демоническая сущность, гневность Ахилла, его безудержность. Согласно данным Льва Диакона, который ссылается на Арриана, Ахилл был родом из Скифии, из города Мирмикиона и был изгнан скифами за необузданность, жестокость и высокомерие [История, IX, 6]. Исследователи указывают на связь греческого культа Ахилла в Северном Причерноморье с культом змей [Лазаренко, 2016: С. 21; Лазаренко 2015: 30–57].

Как известно хтонические существа символизировали хаос, тьму. Из борьбы солнечных и грозных божеств с чудовищами подземного мира и рождался космос, гармония, цивилизация. Так Аполлон, божество несущее свет и гармонию, побеждает Пифона, убивает Ахилла, символизирующего хаос, разрушения, первобытный мир в противоположность Гектору, который является предвестником цивилизации, городов, порядка. Ахилл — это прошлое, Гектор — символизирует будущее [Боннар, 1994: С. 52].

Точно так же нартовские герои неба и света Батраз и Сослан побеждают чудовищ хтонического мира — Кандзаргаса, Залиаг калм и др.

В нартовском эпосе, как отмечает А. Р. Чочиев, нарт Батрадз символизирует новый этап в развитии нартовского общества — переход от варварства к цивилизации. Именно с ним связан аристократический переворот или культурная революция — распад родоплеменного строя и выделение профессиональных воинов в воинскую касту кшатриев и образования государственных структур [Чочиев, 1996: 72–80].

Относительно змеборчества, можно выделить еще один аспект в понимании этого индоевропейского сюжета. Змея, драконы, змеевидные существа символизируют землю, женскую сущность, в то время как солнечные, грозные герои — мужское начало. Возможно этот змеборческий сюжет отражает стадию перехода от матриархата к патриархату, начало героического века.

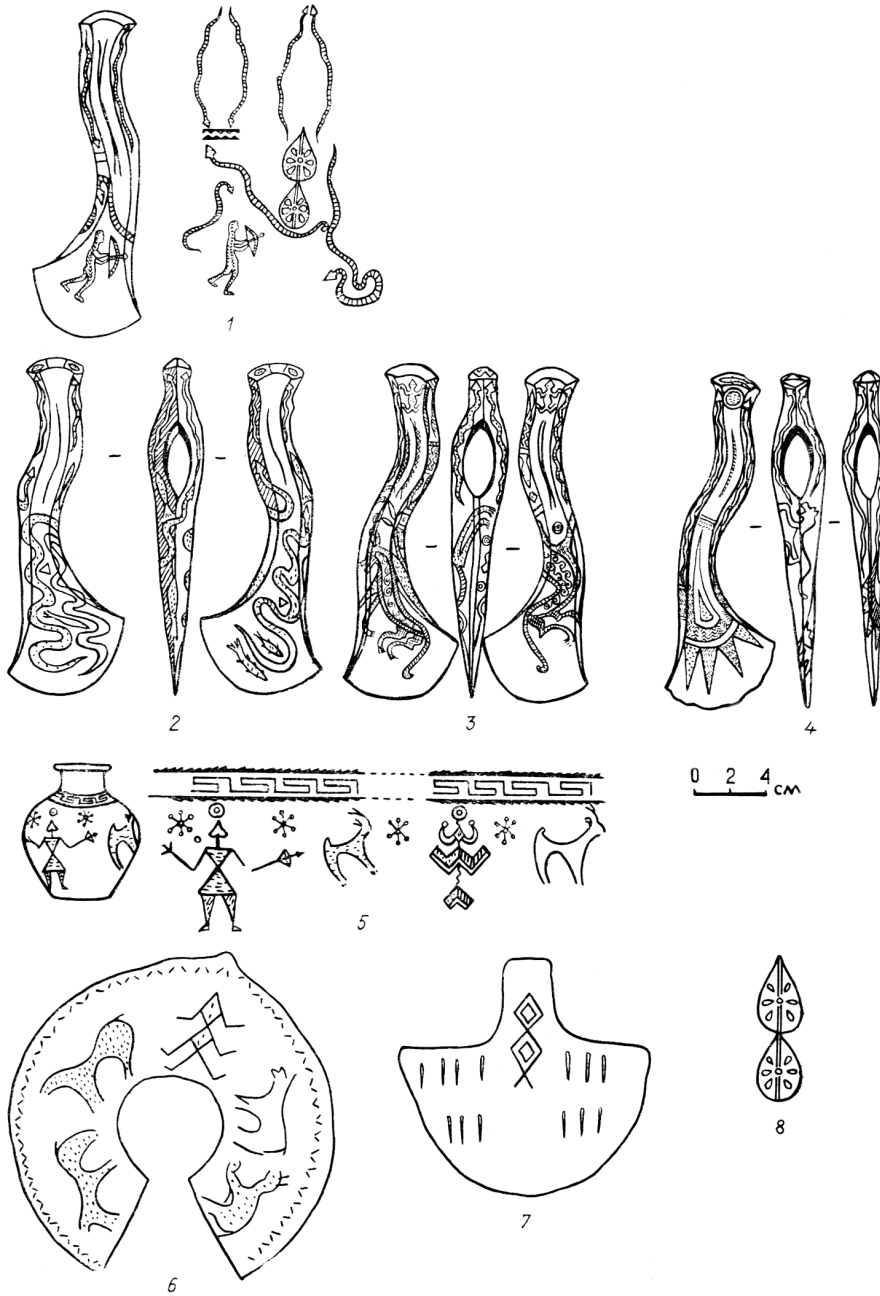
Подобно скифскому Таргитаю, иранскому Йиме, нартовские солнечные герои являются культурными героями, которые положили начало героическому веку, цивилизации и порядку, установили запрет на человеческие жертвоприношения.

В заключении, опираясь на изложенный выше материал можно сформулировать следующие выводы.

Индоиранский сюжет о борьбе героя с драконовидным чудовищем встречается еще в кобанском искусстве. Изображение на бронзовом топоре из коллекции А. Вирхова транслирует змеборческие мифы о борьбе солнечных богов, громовержцев, которые находят отражение и в скифском искусстве и мифологии и в осетинском нартовском эпосе, фольклоре.

Можно предположить, что кобанцы, будучи кавказцами по месту проживания, по культуре, языку, обычаям являлись индоевропейцами, родственными скифам.

Гипотезу о индоевропейском происхождении кобанцев обосновывают и некоторые археологи. По мнению Н. А. Николаевой, кобанцы — это древнеевропейцы, которые попали на Кавказ в результате миграции из древней Европы. Она выдвинула гипотезу о включении в состав осетин неиранской, но индоевропейской группы кавказского населения. Исследовательница, полагает, что скифо-европейские изоглоссы, которые были выявлены В. И. Абаевым [Абаев, 1965], и данные археологии и мифологии, позволяют сделать вывод о переселении не окончательно разделившихся древнеевропейцев на Северный Кавказ и подтверждают древнеевропейскую основу в сложении осетинского этноса. Под древнеевропейцами подразумеваются предки современных балтов, кельтов, славян и германцев. Присутствие древнеевропейцев на Северном Кавказе, судя по



Топор с фигурой лучника и близкие его декору орнаментальные мотивы:
 1 — бронзовый топор из Кобанского могильника (коллекция Р. Вирхова);
 2-4 — бронзовые топоры из Тлийского могильника; 5 — орнамент
 белоинкрустированного сосуда; 6 — орнамент белоинкрустированного сосуда;
 7 — сечка бронзовая; 8 — розетка на топоре из колл. Р. Вирхова

данным археологии и лингвистики, фиксируется с III тыс. до н.э. [НИКОЛАЕВА, 2011: 209–210].

Б. В. Техов, опираясь на данные археологии, привел убедительные аргументы в пользу индоиранского происхождения кобанцев. Исследователь отмечал, что во второй половине II – первой половине I тысячелетия до н.э. именно в центральной части Кавказа формировалась культура, которая известна как кобанская и создателями этой культуры были ираноязычные племена [ТЕХОВ, 2002: 476–477].

Рассмотренный выше сюжет борьбы божеств света и культурных героев с хтоническими чудовищами – змеевидными существами и драконами, является одной из многих кобано-скифо-алано-осетинских параллелей, которые свидетельствуют о том, что создатели кобанской культурно-исторической общности, будучи кавказцами по месту обитания, были индоевропейцами, скорее индоиранцами, чем древнеевропейцами.

Таким образом сопоставление археологических материалов с данными письменной традиции и мифологии является вполне плодотворным для выявления культурно-генетических соответствий между кобано-тлийской цивилизацией и скифо-алано-осетинской традицией. Можно предположить, что начальные этапы этногенеза осетин относятся еще к эпохе кобанской культурно-исторической общности.

ЛИТЕРАТУРА

1. АБАЕВ В. И. Историческое в нартском эпосе // Нартский эпос. Дзауджикау, 1949.
2. АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. М. Л, 1949.
3. АБАЕВ В. И. Проблемы мартовского эпоса // Абаев В. И. Избранные труды. Т. I. Владикавказ, 1990.
4. АКИШЕВ А. К. 1984. Искусство и мифология саков. Алма-Ата.
5. БЕЗСОЛОВА С. С. Образ собако-птаха у мистецтві Північного Причорномор'я скіфської епохи // Археологія. 1977. С. 11–24.
6. БЕЗСОЛОВА С. С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983.
7. БИДЗИЛЯ В. И., ПОЛИН С. В. Скифский царский курган Гайманова Могила. Киев, 2012.
8. БОННАР А. Греческая цивилизация Ростов-на-Дону, 1994. Т. 1.
9. Волшебная бусина. Осетинские народные сказки // Составитель Г. З. Калоев. Орджоникидзе. 1976.
10. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса Цхинвали, 1977.
11. ГАЗДАНОВА В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. М., 2007.

12. Газданова В. С. Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин // Дарьял. Владикавказ. 1998. № 3.
13. Газданова В. С. Руймон: имя и образ // Дарьял. 1997. № 2. С. 215–227.
14. Гуцуляк О. Ахиллес — Известный неизвестный // Апокриф-113. 2017. № 3.
15. Дарчиев А. В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа. Nartamongæ. 2017.
16. Доманский Я. В. Древняя художественная бронза Кавказа. М. 1984.
17. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
18. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.
19. Иванеско А. Е. Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция // Донская археология. 1999. № 2.
20. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
21. Козенкова В. И. Специфика духовного мира кобанских племен. М., 2017.
22. Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Владикавказ, 1980.
23. Лазаренко В. Отражение культа Ахилла в нумизматических памятниках // Емінак: науковий щоквартальник. 2016. № 3 (15). Т. 4.
24. Лазаренко В. Г. Образ Змея и архаический культ Ахилла в Северном Причерноморье // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. СПб., 2015. Т. VII. С. 30–57.
25. Лев Диакон. История; Пер. М. М. Копыленко, М. Наука, 1988.
26. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.
27. Мелюкова А. И. Краснокутский курган // М.: 1981. 112 с.
28. Москаленко И. И. Традиционное сознание индоиранских народов в его культурно-историческом развитии. М., 2018.
29. Мошинский А. П. Древние бронзы Кавказа. М., 2010.
30. Нартæ. Ирон адамон героикон эпос. М., 1990.
31. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос. Дзауджыхъæу, 2005: Æртыккаг чиныг.
32. Николаева Н. А. Этнокультурные процессы на Северном Кавказе в III–II тыс. до н. э. в контексте древней истории Европы и Ближнего Востока. М., 2011.
33. Петросян А. Е. О происхождении имени и образа Аполлона // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб., 2015.
34. Погребова М. Н. Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время. М., 1984.
35. Полидович Ю. Б. Гребень из Гаймановой Могилы и скифский миф о змееборчестве // Археологія і давня історія України. 2019. Вип. 2 (31). С. 483–492.
36. Полидович Ю. Б. Образы фантастических животных в искусстве народов скифского мира. Донецький археологічний збірник, 19, с. 85–142.

37. РАЕВСКИЙ Д. С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э. М., 1985.
38. РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.
39. СЕМЕНОВ Л. П. Нартские памятники Северной Осетии // Нартский эпос. Дзауджикау, 1949.
40. СЕМЕНОВ Л. П. Нартский эпос и памятники материальной культуры и Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957.
41. Сказания о нартах. М., 1978.
42. ТЕХОВ Б. В. Тайны древних погребений. Владикавказ. 2002.
43. ТЕХОВ Б. В. Бронзовые топоры Тлийского могильника. Тбилиси. 1988.
44. ТЕХОВ Б. В. Тлийский могильник: каталог. Т. III. Тбилиси. 1985.
45. ТОПОРОВ В. Н. К реконструкции «прото-Ахилла» // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 25–37.
46. ТОПОРОВ В. Н. Об архаическом слое в образе Ахилла / В. Н. Топоров // Образ-смысл в античной культуре. — М, 1990. С. 64–95.
47. ТОТРОВ В. К. Культ змеи в мифологии и верованиях осетин. // Известия ЮОНИИ 1978. Вып. XXIII. С. 52–53; ТЕХОВ Б. В. , 2002, С. 477
48. ТУАЛЛАГОВ А. А. Всеволод Фёдорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010.
49. ТУАЛЛАГОВ А. А. Осетинский эпос и археология // KAVKAZ FORUM Вып. 1(8) 2020.
50. ХОММЕЛЬ Х. Ахилл-бог / пер. с нем. // Вестник древней истории. 1981. № 1. С. 53–76.
51. ЧЕСНОВ Я. В. Дракон: метафора внешнего мира // Жуковская, Н. Л. (ред.). Мифы, культуры, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 59–72.
52. ЧОЧИЕВ А. Р. Нарты арии и арийская идеология. М., 1996.
53. ЯКОВЕНКО Э. В., БИДЗИЛЯ В. И. Гравированные костяные пластины из «Гаймановой Могилы» // Проблемы античной истории и культуры: Доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран «Эйрене». 1979. 2, с. 457–464.