Дата получения: 22.10.2025
Дата принятия: 14.12.2025
(стр. 27-39)

Ossetica I: Заметки о некоторых словах осетинского языка[*]

Ален А. Айрапетянц[**]

Аннотация

В настоящей работе рассматриваются отдельные осетинские лексемы, которые, на наш взгляд, представляют особый интерес и требуют дополнительных комментариев в свете данных филологического, сравнительно-исторического и этимологического анализа. Обсуждаемые лексические единицы преимущественно относятся к сфере эпической и культовой лексики, отражающей архаические представления и элементы традиционной духовной культуры осетин.

Ключевые слова: этимология, индо-иранское наследие, осетинский, осетинская мифология, табуизация

---

[*] Статья подготовлена в рамках проекта 21AG-6A079 Госкомитета по науке Республики Армения.

[**] Институт востоковедения, Российско-Армянский Университет, Ереван (a.hayrapetyants@gmail.com | ORCID: 0009-0007-9225-9085)

Alægatæ ‘Алагаты, один из трех функциональных родов осет. эпоса”, букв. “потомки Алага”

Согласно В. Абаеву (*ИЭСОЯ*: I/44f.), мифоним *Alæg* имеет западнокавказское происхождение и восходит к абх. **a-ləg*, что было принято широким кругом исследователей (Szemerényi 1977: 132; Кумахов / Кумахова 1985: 84f.; Zgusta 2011: 214 и др.). Однако, эта гипотеза встретила и серьёзную критику и была оспорена рядом весомых аргументов (см. подробно Гаглойти 1998; Cheung 2002: 151). — По-прежнему наиболее обоснованной считается этимология от **ārya-* ‘ариец’, образованного с полной степенью начального гласного (Thieme 1938: 148; Dumézil 1958: 81). Данная версия происхождения *Alæg* впоследствии была признана и разделена многими представителями научного сообщества (Bielmeier 1977: 185; Thordarson 1989: 478; Cheung 2002: 151; Ньоли 2002: 30; Дзиццойты 2017: 224-228 и др.). Тем не менее, гипотеза Ю. Дзиццойты в данном русле, рассматривающего этимон *árya-* не как этноним “арий”, а как “религиозного деятеля, жреца”, представляется сомнительной. Прежде всего, следует отметить, что корень не обладает подобной коннотацией в иранской традиции (подробно об этом Bailey 1987), наследником которой выступает осетинский. Значение “религиозный деятель, жрец” не находит подтверждения и в контексте ведической традиции: в Ригведе, наиболее древнем пласте ведических текстов, *ārya* был культурным термином, обозначавшим носителей санскрита и представителей ведийской культуры и ритуала, а ко времени Будды и ранней санскритской драмы он уже просто означал “благородный” (Witzel 2001: 3). Кроме того, во многих гимнах *ari-* обозначает щедрого покровителя ведических жрецов *ṛṣi* (см. Benedetti 2023, fn. 14).

ard | art ‘клятва’

Этимология прозрачна: < др.-ир. *(*a*)*rta*- ‘правильный; истина, справедливость, мировой порядок, закон, священный порядок’ (< и.-е. *h_2er- ‘приводить в порядок’[1], ср. скр. *ṛtú*- ‘правильное время’, арм. *ardar* ‘справедливый’ и т.д.); ср. алан. ⍺ρδ ‘бог’ (в названии города Феодосии ’Ⲁρδⲁβδⲁ ‘семь богов’), ав. п./ав. г. *arəta*-, др.-перс. *arta*- (исконно др.-перс. **rtamiça* зафиксирована в элам. источниках), ср.-перс. ’lt’y/*artā*(*y*) ‘справедливый’, ман. ср.-перс. ’rd’yyh/*ardāyīh* ‘справедливость’, и т.д (см. подробно *ЭСИЯ*: I/206). Следует отметить, что формула *ard xæryn*[2] ‘приносить клятву’ используется также применительно к небожителям (*НК ИАЭ*: VI/245; VII/27)[3]. Феномен участия самого божества/небожителя в совершении обряда (клятва/молитва/жертвоприношение) косвенно напоминает мифологему тысячелетнего жертвоприношения Зурвана, верховного иранского божества в альтернативной космогонии гипотетического религиозного движения, с целью

[1] Сопоставление осет. *ard* с внеиранским языковым материалом (Дзарасов 2022: 73) представляется натянутым: и.-е. корень *h_1er- (Gr. ἔρα) не засвидетельствован в ир. языках. Положение о том, что земля выступает объектом клятвоприношения, также не может быть принято: “земля” (осет. *zæxx*) не образует единой синтагмы с *ard xæryn*, причём в данной функции засвидетельствованы и другие стихии, в частности огонь (см., например, *НК ИАЭ*: VII/7).

[2] По мнению М. Шварца (Schwartz 1989: 294), перс. *saugand xurdan* ‘приносить клятву’, которое с синхронической точки зрения буквально означает ‘есть/пить серу’, также как и осет. *ard xæryn*, в основе своей имеет др.-ир. *$h_{\underline{u}}ar$- ‘клясться’. Впоследствии этот корень был вытеснен омофоничным корнем *$h_{\underline{u}}ar$- ‘получать, схватывать’, в конечном итоге тождественным корню *$h_{\underline{u}}ar$ ‘есть, пить’. Эта гипотеза подтверждается данными иранских языков, а параллельные др.-тюрк. и индо-ар. обороты рассматриваются как вост.-ир. кальки (там же: 295). В рамках указанной гипотезы, однако, следует уточнить, можно ли считать арм. *erdum-krak utel* (не засвидетельствованное в класс. арм.) – досл. ‘есть клятву-огонь’ калькой с иранского?

[3] Подробно об этом см. также Гутиева / Дзарасов 2022: 19.

обретения им сына[1]. Исходя из этой предпосылки, вопрос о том, можно ли рассматривать акт принесения клятвы со стороны божества в осетинской традиции как черту индо-иранского общего наследия, требует дальнейшего анализа.

ælgæny xos ‘снадобье, улучшающее состояние’

В сказании о рождении Сырдона и его сыновей (*Syrdon æmæ jæ fyrtty rajguyrd*) говорится о том, как покровитель питьевых вод и родников Гатаг помазал чудодейственным зельем беременную Дзерассу, дабы облегчить ей роды (*НОГЭ*: I/225; *НК ИАЭ*: IV/12). Формально, представляется возможной реконструкция **arʲaka-* (> *æl*(*æ*)*g-*) с суфф. принадлежности *-æn* ‘арийский, принадлежащий арийцам’. Напрашивается гипотеза о бытовании у скифских племен специфического ритуального снадобья, которое могло восприниматься как часть арийского культурного кода, хотя, впрочем, свидетельств, позволявших подтвердить данную гипотезу, не выявлено. Сравнение с армянским *arganak* «бульон», происходящим от пока неидентифицированного иранского источника (Olsen 1999: 302), может также рассматриваться как возможная альтернативная линия для реконструкции этимона.

biræ̆g | beræ̆g ‘волк’

Происхождение данного слова не до конца ясно; закономерная осет. форма должна была быть **wærg*/**wærx*. Замена исконной формы рассматриваемым словом, по-видимому, связана с процессами табуизации. Сближение с тюркскими формами

[1] По мнению раннесредневекового армянского философа Езника Колбаци, сам факт того, что верховное божество совершает жертвоприношение, косвенно указывает на существование другого, иерархически более высокого божества, однако у магов жертвоприношение обладает ценностью само по себе - *causa sui ipsius*, независимо от объекта, аналогично тому, как Ахурамазда приносит жертву в конце времён (Zaehner 1955: 61f.).

проблематично,[1] так как ни в одной из них окончание *-æǧ* не встречается (Cheung 2002: 173). В этом свете, гипотеза о заимствовании из Khot. birgga- ‘волк’ (Bailey 1979: 289), предложенная Абаевым (*ИЭСОЯ*: I/262f.), не может быть исключена. В связи с этим возражение Дж. Чунга о том, что геминированное *-gg-* не соотносится с фрикативным *-ǧ*, представляется справедливым лишь отчасти. Система письма хотано-сакского была разработана с учетом употребления g для обозначения [y], тогда как геминированное *-gg-* отражает [g] (см. подробно Emmerick 1981: 188ff.), что подтверждается заимствованиями из санскрита и пракрита (напр. *upaggutta-* < *Upagupta*; об этом подробно Hitch 2015). Из изложенного следует, что при заимствовании из хотанского в осетинском слове должно было бы сохраняться лишь одно *-g-*, т.е. **birga*. Представляется возможным, что со временем произошла метатеза *birga* → *birag*, обусловленная, по-видимому, аналогией с широко употребительным в осетинском языке словом *biræ* ‘много’, а также с производными образованиями типа *birægaj* ‘понемногу’ и сложными словами с частицей *biræ-* (ср. *biræzonæg* ‘знаток, всезнайка’, *biræzurag* ‘многословный’ и др.).

buræmæz / **buræmæʒ**[2] | **boræmæz** n.: ро. ‘чудесный клей’

Сложное слово, образованное из *buræ* ‘желтый’ и *-mæz* ‘навар, варево’(?). В.И. Абаев (1965: 18) рассматривает основу *-mæz* в контексте так называемых «скифо-европейских изоглосс», сопоставляя её со ст.-слав. *мазати*, русск. *мазь*, *мазать* и др. При этом, как он справедливо отмечает, корень не засвидетельствован

[1] С фонетической точки зрения, нет оснований полагать, что морд. *ӧvérǵes* (*ӧvérǵis*/*ӧvérǵiz*) ‘волк’, которое является ранним иранским заимствованием, могло бы “способствовать возникновению осетинских неологизмов”, как пишет А. Ёки (Joki 1973: 342f.).

[2] Формы с *-ʒ-*, вероятно, вторичны.

в индоиранском (там же). Если верна гипотеза В.А. Кузнецова о реальном бытовании у сармато-алан рыбьего клея, применявшегося при изготовлении луков (см. подробно Кузнецов 2022),[1] то корень *mæz-* с равным основанием может быть интерпретирован как архаизм, восходящий к древней полной ступени PIE **meh₂ǵ-* ‘месить’, с закономерным переходом *-ǵ-* > *-z-*; ср. гр. μᾶζα ‘ячменный хлеб/лепешка’ (Beekes 2010: 890), лат. *massa*, арм. մաձ- [mac-] ‘приклеиваться, затвердеть, сворачиваться (о молоке)’ и т.д.[2] Помимо этого, семантические различия ([клей] ~ [мазь]) между осетинскими и славянскими словоформами служат дополнительным камнем преткновения при их сопоставлении.

Udxæssæg / udisæg | wodesæg ‘ангел смерти’

Это композиты, образованные от ud ‘душа’ + *xæssæg* ‘уносящий’ и *ud | wod* + *isæg | esæg* ‘берущий, отбирающий’;[3] по всей видимости - эвфемистические обозначения, вытеснившие первоначальное значение. Со временем в результате семантического расширения, данные слова приобрели значение ‘(злая) смерть’[4] и в целом

[1] Следует отметить, что на данный момент не выявлено прямых археологических свидетельств, подтверждающих данное предположение.

[2] Указанный корень был обстоятельно рассмотрен А. Мейе (Meillet 1916: 122f.).

[3] Ср. также udisæn bon ‘день испускания души’ (Кокоева 2015: 23).

[4] В актуальной языковой практике Udxæssæg выступает в роли пейоративного обозначения, направленного на описание внешнего облика индивида (‘урод’!). Лексема также встречается в осет. пословицах и поговорках: *Wastyrži ’mæ udxæssæg yznægtæ sty* “Уастырджи и смерть/ангел смерти – враги”, *walzæg/fæzzæg – ævzærty udxæssæg* “Весна/осень – ангел смерти для ничтожеств”, *udxæssæg rynḱynæj gærtam næ isy* “смерть/ангел смерти не берет взятки у больного” (Гуытъиаты 1976: 297, 339). Слово также фигурирует в обрядовой песне свадебного ритуала *nanajy zaræg* “песня матери”, где поезжане (осет. *ḱynzæxsžytæ*) сравниваются с “уносящим душу”: *ğej, nana, ḱynzxæssæg udxæssæg k₀y u* “Гей, нана, увозящий невесту, увозит душу” (Кулова 2024: 180). По всей видимости, перед нами проявление хорошо засвидетельствованного в мировой этнографической традиции параллелизма между смертью и браком,

перестали осмысливаться носителями языка как обозначение определённого персонажа.[1] — На данный образ обратил внимание еще В. Ф. Миллер в XIX в., отметив: “Въ часъ смерти является въ образе волка *ўодјесäг* (диг.) – извлекатель души и завидя его, больной страшно пугается и указываетъ на потолокъ или на темный уголъ” (*ОЭ*: II/295). Предположительно, образ волка восходит к архаическому индоевропейскому представлению о псе, выполнявшем функцию психопомпа и связанном с ритуальной практикой отделения души от тела (см. подробно Schlerath 1954; Мысыккаты 2019).[2] Данная функция наглядно проилюстрирована в сказании *Sirdon ʒeneti*, зафиксированном на дигорском диалекте, где рассказывается о том, как уодесаг сопровождает Сирдона сначала в рай, а потом в ад (*НК ИАЭ*: IV/277ff). — Особого внимания заслуживает историческое развитие и трансформация образа. По существу, об удисаге как о волкообразном существе пишет В.Ф. Миллер, опираясь на материалы, собранные им в ходе пяти экспедиций в Осетию (1879-1886 гг.). Впрочем, по прошествии

оба из которых функционируют как *rites de passage* – ритуалы посвещения, предполагающие разрыв с прежним социальным статусом и вступление в новый.

[1] Редкие исключения фиксируются преимущественно среди представителей старшего поколения, см. например Кокоева 2015: 16.

[2] Примечательно, что в дагестанской мифологической традиции Дзызлан – “хозяйка рек”, которая, согласно поверьям, разгневавшись, могла вселяться в людей, боялась только собаки и волка (Сефербеков 2009: 143). Рассматривая образ в сравнительном ключе с образом пса в зороастризме, которая способна отгонять оскверняющих демонов и присутствует в обрядовом очищении (об этом подробно Omidsalar et al. 1995; Moazami 2006), можно ли связать это явление с зороастрийской традицией? (о ряде предположений о возможном присутствии зороастризма в рассматриваемом регионе, см. подробно Гаджиев 1980: 38; Гаджиев 2007; он же 2009; он же 2016; Маммаев 2005; он же 2006; о методологии выявления зороастрийских элементов в северокавказских традициях, см. Асатрян 2024).

двух-трех десятилетий, почти синхронно, драматург и поэт А. И. Токаев пишет следующие строки:

Udxæssæg zary	*Уносящий душу поет*
Хохтæ ærgom	*Горе открыто,*
Wyj jyl ævzary	*Он на ней испытывает*
Cævæžy kom…	*Острие косы …* (Хетагурова 2017: 299)

Танатологический мотив Смерти в образе носителя косы/жнеца, несомненно, явление относительно новое по сравнению с зооморфным обликом и отчетливо обнаруживается уже в русской литературе классической эпохи, например в рассказе А. П. Чехова «Перекати-поле», в стихотворении «Балаганчик» А. Блока, в повести «Жизнь Матвея Кожемякина» М. Горького и т.д. В качестве предварительной гипотезы представляется возможным интерпретировать образ смерти с орудием как отражение не-алано-осетинского суперстрата, сформированного в результате контаминации славянских верований и христианских представлений и позднее наслоившегося на автохтонные религиозные традиции алан-осетин. Его *fons et origo* можно усматривать в комплексе описаний облика *Смерти*, засвидетельствованных в средневековой Руси.[1] Наиболее известным примером является фрагмент византийского «Жития Василия Нового» (X в.) — «Хождение Феодоры по воздушным мытарствам» (Сахаров 1879: 167). Аналогичные мотивы присутствуют и в позднейшей редакции «Повести о споре Жизни и Смерти», созданной неизвестным книжником XVI в., где Смерть

[1] Правомерно замечание А. Н. Соболева (1913: 37), что вышеупомянутый образ смерти встречается не только на лубочных картинах и в старинных рукописях, но и в представлениях простых людей.

предстаёт перед человеком, нося различные орудия (см. *ПЛДР*: VII/48). В данном контексте представляют интерес следующие наблюдения В. Гнатюка относительно восточнославянских представлений о смерти: "У смерти может быть пять орудий: грабли, коса, метла, лопата, пила. От косы – легкая смерть, от пилы – трудная." (Седакова 2004: 65). Примечательно, что в осетинской эпической традиции, орудием для извлечения души является *багор* (осет. *udxæssæn*/*udisæn xæbræğ*), который может представлять собой локальную адаптацию общего праобраза,[1] хотя, насколько нам известно, не засвидетельствован в славянской традиции.

Библиография

Абаев, В. И. (1965), *Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада*, Москва, Наука.

Асатрян, Г. С. (2024), "О зороастризме в Дагестане", *История, археология и этнография Кавказа*, Том 20.3, сс. 683-696.

Гаглойти, Ю.С. (1998), "О происхождении фамильного имени Алагата", *Studia Iranica et Alanica*, Rome, сс. 85-103.

Гаджиев, Г. А. (1980), "Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин", *Семейный быт народов Дагестана*, Махачкала, сс. 29-46.

Гаджиев, М. С. (2007), "Зороастрийский погребальный комплекс близ Дербента", *Российская археология*, No 4., сс. 51-63.

Гаджиев, М. С. (2009), "К выделению и интерпретации зороастрийских символов в знаковой системе Дербента середины VI века", Международная научная конференция "Археология, этнология, фольклористика Кавказа", *Сборник кратких содержаний докладов*, Тбилиси, сс. 104-110.

[1] В пермских говорах упоминается образ мужчины с киркой (Подюков 2018: 170).

Гаджиев, М. С. (2016), “Опыт интерпретации знаков строителей Дербента”, *Степи восточной Европы в средние века. Сборник статей памяти С. А. Плетневой*, Москва, сс. 81-114.

Гутиева, Э. Т. / Дзарасов, В.С. (2022), “Клятвоприношение и клятвоотступление в текстах нартовских кадагов”, *Kavkaz-Forum*, 10 (17), сс. 16-30.

Гуытъиаты, Хъ. (1976), *Ирон æмбисæндтæ*, Орджоникидзе.

Дзарасов, В. С. (2022), “Ард хæрын – приносить клятву или есть ее? К проблеме этимологии”, *Известия СОИГСИ*. Школа молодых ученых (30), сс. 69-76.

Дзиццойты, Ю. А. (2017), *Вопросы Осетинской Филологии*, Том 1, Цхинвал.

ИЭСОЯ: Историко-этимологический словарь осетинского языка, Том I-IV, Ленинград, 1958-1989.

Кокоева, А. Б. (2015), “Погребальный обряд осетин как этнокультурный феномен”: *дис. канд. ист. наук*, Владикавказ.

Кузнецов, В. А. (2022), “Волшебный клей «Бурамаз» и миграция ранних алан на центральное предкавказье”, *Nartamongæ*, Том XVII, N 1, 2, сс. 290-296.

Кулова, И. И. (2024), *Ритуальные практики осетин как факторы развития национальной музыки, дисс. на соискание уч. степени канд. исскуствоведения*, Ростов-на-Дону.

Кумахов, М.А. / Кумахова, З.Ю. (1985), *Язык адыгского фольклора, Нартский эпос*, Москва.

Маммаев, М. М. (2005), *Зирихгеран – Кубачи: очерки по истории и культуре*, Махачкала.

Маммаев, М. М. (2006), “Еще раз о зороастризме в средневековом Дагестане”, *Вестник Института ИАЭ*, No 2., сс. 143- 159.

Мысыккаты, Б. (2019), “Wæjyg”, *Nartamongæ*, Том XIV, N 1, 2 сс. 289-377.

НК ИАЭ: *Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос*, Том I-VII, Дзæуджыхъæу, 2003-2012.

НОГЭ: *Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х кн.*, Москва, 1989-1991 (Сост. – Т. А. Хамицаева / А. Х. Бязыров).

Ньоли, Г. (2002), *Название алан в сасанидских надписях*, Владикавказ.

ОЭ: Миллер, В. Ф. (1881-1887), *Осетинские этюды 1-3*, Ученые записки императорского Московского университета, Москва.

ПЛДР: *Памятники Литературы Древней Руси. середина XVI в.*, Том 7, 1985, Москва.

Подюков, И. А. (2018), "Образы смерти в русской народной культурной традиции Прикамья", *Традиционная культура*, Том 19, N 5, Тамбов.

Сахаров, В. (1879), *Эсхатологические сказания и сочинения в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи*, Тула.

Седакова, О. А. (2004), *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва.

Сефербеков, Р. И. (2009), *Пантеон языческих божеств народов Дагестана*, Махачкала.

Соболев, А. Н. (1913), *Загробный Мир по древнерусским представлениям*, Изд. кн. магазина М. С. Елова. – Сергиев Посад : Тип. Вильде.

Хетагурова, Д. К. (2017), "Интерпретация фольклорного образа черта в поэзии А. И. Токаева", *Nartamongæ*, Том XII, сс. 297-304.

ЭСИЯ: Расторгуева В. С. / Эдельман Д. И. (2002), *Этимологический словарь иранских языков*, Том I-VI, М..

Bailey, H. W. (1979), *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge / London / New York / Melbourne.

Bailey, H. W. (1987), "Arya", *Encyclopaedia Iranica*, vol. II, Fasc. 7, pp. 681-683.

Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden/Boston, MA.

Benedetti, G. (2023), "The Meaning and Etymology of ārya", *Bhasha*, vol. 2, N 1, pp. 123-142.

Bielmeier, R. (1977), *Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzantail im ossetischen Grundwortschatz*, Frankfurt am Main / Bern / Las Vegas.

Cheung, J. (2002), *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism, Beiträge zur Iranistik*, Wiesbaden.

Dumézil, G. (1958), "arí, Aryamán, à propos de Paul Thieme "ari, Fremder"", *Journal Asiatique*, pp. 67-84.

Emmerick, R. E. (1981), "The Consonant Phonemes of Khotanese", *Monumentum Georg Morgenstierne*, vol. 1, Gilbert Lazard (ed.) (*Acta Iranica* 21), Leiden, pp. 185–209.

Hitch, D. (2015), "tt in Old Khotanese", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 135 (4), pp. 663-688.

Joki, A. J. (1973), *Uralier und Indogermanen. Die älteren Berührungen zwischen den uralischen und indogermanischen Sprachen*, Helsinki.

Meillet, A. (1914), "Slave mazati, arménien macanim", *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, vol. 18, pp. 122–123.

Moazami, M. (2006), "The dog in Zoroastrian religion: Vidēvdād Chapter XIII", *Indo-Iranian Journal*, vol. 49, pp. 127-149.

Olsen, B. A. (1999), *The Noun in Biblical Armenian: Origin and Word-Formation – with special emphasis on the Indo-European heritage, Berlin*, New York.

Omidsalar, M. et al. (1995), "Dog", *EIr.*, vol. VII, Fasc. 5, pp. 461-470.

Schlerath, B. (1954), "Der Hund bei den Indo-Germanen", *Paideuma*, vol. 6, pp. 25-40.

Schwartz, M. (1989), "Pers. saugand xurdan, etc. 'to take an oath' (not *'to drink sulphur')", *Études irano-aryennes. Festschr. Gilbert Lazard*, Charles-Henry de Fouchécour/Philippe Gignoux (ed.) (= *Cahiers de Studia Iranica*, vol. 7, Paris 1989), pp. 293–295.

Szemerényi, O. (1977), *Studies in the kinship terminology of the Indo-European languages*, *Acta Iranica* 16, vol. VII, Leiden.

Thieme, P. (1938), *Der Fremdling im Ṛgveda: eine Studie über die Bedeutung der Worte ari, arya, aryaman und ārya*, Leipzig.

Thordarson, F. (1989), "Ossetic", *Compendium Linguarum Iranicarum*, R. Schmitt (ed.), Wiesbaden, pp. 456-479.

Witzel, M. (2001), "Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian texts", *Electronic Journal of Vedic Studies*, vol. 7, Issue 3, pp. 1-93.

Zaehner, R. C. (1955), *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford.

Zgusta, L. (2011), "Typology of Etymological Dictionaries and vol. I. Abaev's Ossetic Dictionary", *Nartamongæ*, vol. VIII, pp. 207-218 (*Studia Iranica et Alanica: Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the occasion of his 95th birthday*, Roma, Ist. Ital. per l'Africa e l'Oriente; 1998, pp. 525-540).

Ossetica I: Remarks on Certain Ossetic Words

Alen A. Hayrapetiants
Russian-Armenian University, Yerevan

Abstract

The present article examines a number of Ossetic lexemes that warrant closer scrutiny and further commentary within the framework of philological, comparative-historical and etymological analysis. The words discussed belong primarily to the epic and ritual spheres and preserve archaic conceptual layers characteristic of Ossetian traditional spirituality and worldview.

Keywords: Etymology, Indo-Iranian Heritage, Ossetic, Ossetic Mythology,Tabooization