

ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ФОЛЬКЛОРИСТИКА

СВЯЗЬ МИФОНИМА СОСЛАН С АРХЕТИПОМ СОЛНЦА В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

Ф.М. ТАКАЗОВ

Нартровский эпос – вершина мифотворчества народа, аккумулировавшего в целостном эпическом сказании мифологические архетипы, изменения, происходившие в мифологическом сознании многих поколений, а также мифологизированные исторические и общественно-социальные события.

Нарты отразили космогонические, тотемические, этиологические, близнечные, героические, эсхатологические мифы. «В целом нартровский эпос поражает богатством и разнообразием сюжетного материала. <...> Сюжеты сказаний разнообразны, но некоторые можно считать типическими: борьба с великанами; походы за добычей; приключения на охоте; борьба между нартскими фамилиями и отдельными героями, обычно на почве кровной мести; соревнование героев за женщину и добычу жены; путешествие в загробный мир (в цикле Сослана); борьба с небожителями (в цикле Батраза)» [1, 152-153].

Одним из самых популярных героев в нартском эпосе осетин по праву считается Сослан / Созырыко. Он рожден из камня «сосдор», оплодотворенного по одним вариантам Сосаг-алдаром (по другим – Уастырджи, или пастухом), при виде обнаженной Сатаны / Шатаны на берегу реки. По просьбе Шатаны небесный кузнец Курдалагон закаляет Сослана в волчьем молоке, но по вине Сирдона корыто получилось короче на дюйм, в результате чего колени его оказались незакаленными. Именем же Сослан его нарекает Сирдон [2, 114]. Сослан не знает поражений, часто выруча-

ет нарттов. Несмотря на то, что он моложе Урузмага и Хамица, часто возглавляет нарттов во время набегов и охоты. Сослан женат на дочери Солнца. Он единственный из нарттов, кому удалось побывать живым в царстве мертвых. «О популярности и глубоко национальном характере этого героя свидетельствуют, помимо самих сказаний, множество местных преданий, связанных с его именем, особенно в Дигории. Многие древние могильники в Дигории ссылают за могилы Сослана. Показывают также камни, на которых он сидел. Один из летних праздников звался «праздником Сослана». Радуга зовется по-дигорски «Сослани аендурæ» – «лук Сослана», как в персидском «лук Рустема» (*kaman – i Rustam*). В одном сказании рекомендуется каждому позаботиться о том, чтобы его покойник получил на том свете более удобное место, чтобы наблюдать за последней схваткой Сослана с Тотрадзом, которая произойдет в загробном мире» [1, 173].

Замечание В.И. Абаева о «популярности и глубоко национальном характере» Сослана у осетин бесспорно, так же как бесспорен и тезис, что Сослан-Сосруко / Сасырква настолько же популярен у других народов Кавказа, у которых бытуют сказания о нартах, и, несомненно, имеет глубоко национальный характер. Потому имя этого персонажа все исследователи старались расшифровать из национального языка.

Но необходимо, учитывая схожесть сюжетов и мотивов, исходить из того, что нартский герой Сослан / Сосруко / Сасырква представляет собой мономиф, свя-

занный с архетипом данного персонажа. И, прежде чем обращаться к этимологическим изысканиям, необходимо выявить архетип образа Сослан, тесным образом связанный с космогонией нартского эпоса.

В нартском эпосе осетин широко представлены мифологемы, отражающие Модель Мира. Проанализировав мифопоэтическую Модель Мира нарт, можно проследить и за эволюцией архетипов.

Сложность вычленения архетипов заключается в том, что осетинская космогония в своей эволюции достигла пика своего развития, в результате чего мифологическое мировоззрение стало частью религиозной системы. Но, в силу того, что формирование религиозных верований осетин происходило в собственно осетинской мифосистеме, а не было привнесено извне, архетипы продолжали жить в сознании народа, продолжая служить фундаментом и в мифотворчестве современных осетин. Вследствие эволюционных процессов в мифологическом сознании, на которые огромное влияние оказывали различные исторические и социально-культурные процессы, многие мифологемы приобретали иногда совершенно противоположную семантику, превращая архетипы в полисемантические мифологические единицы. Потому, вычленив, к примеру, в мифе о появлении трех нартских родов (Ахсартатката, Бората, Ацата) архетип Модели Мира, необходимо учитывать, что в результате эволюции этот миф мог подвергнуться влиянию социально-политических и идеологических процессов в древнем обществе, что расширило бы семантику архетипа. Соответственно, это позволило Ж. Дюмезилю выделить в мифе про три нартских рода архетип трифункционального социального деления общества (у скифов, нарт и осетин) [3, 153-194]. Также на архетип мифологемы Солнца, в антропоморфном образе которого выступают герои, наслаиваются совершенно разные по своей семантике символы и мифологемы.

Нарт Сослан, представляющий наиболее яркий архетип Солнца [4, 2548-2551], заключает в своем образе и другие архе-

типические мифологемы: он выступает в роли культурного героя, выполняет социальные функции (предводителя в походах), он отождествляется с исторической личностью (осетинского царевича Давида Сослана, мужа грузинской царицы Тамары).

В нартском эпосе осетин широко представлены архетипы верхнего мира. Одни персонажи изображаются как небожители, что позволяет определенно отнести их к верхнему миру. Другие, в антропоморфном виде, предстают как культурные герои. Первоначальный же их образ порой можно вычленив по отдельным признакам их характера, деяний или необычного рождения. Иногда архетип того или иного образа бывает скрыт за этимологией имени героя.

Центральное место в осетинской мифологии среди персонажей верхнего мира занимает Солнце. Архетип культа Солнца распространен не только в устном народном творчестве, но и в ритуалах, обрядах и символике осетин. Осетины обоготворяли и представляли его в антропоморфических или зооморфических образах: Уастырджи, Сослан, Батраз, Сайнаг-алдар, Колесо Балсага, конь, олень, орел, ласточка. Символами Солнца выступают: камень, колесо, чаша, яйцо.

Рассматривая солярные мотивы, необходимо учитывать, что в одних случаях мифы выступают как остаток культа Солнца, в других – как олицетворение, художественный образ, без религиозно-мифологической подоплеки. Но в обоих случаях они отражают архетип солярных мифов.

Сослан, как и Уастырджи, связан с тремя мирами. Он, как солнечное божество, связан с верхним миром. Он побывал в Царстве мертвых – т.е. в нижнем мире. Его атрибуты, как у скандинавского Одина, – волк и ворон. Когда ноги Сослана отрезало колесо Руймона / Балсага, именно волк и ворон выражают ему сочувствие и отказываются попробовать его мясо. [5, 640-641]. И недаром он навешивает на своего коня шкуру волка. Волк – представитель нижнего мира. И в данном сюжете Сослан выступает как представитель нижнего мира.

Его антипод – Тотраз – превосходит Сослана как по силе, так и по нравственным качествам. Он идеальный герой. Тем самым он стоит на вершине Мировой горы/Мирового древа. Тотраз хочет поднять и Сослана на эту вершину (Тотраз навешивает Сослана на свою пику – Ось мира). Но в Сослане выиграло тщеславие, низменные чувства. В итоге он предпочел остаться в нижнем мире, за что его осуждают старцы. «Когда Сослан, расправившись шаманским приемом с Тотразом, возвращается домой, он встречает неизвестных ему трех старцев. И эти старцы, вместо того, чтобы поздравить Сослана с победой, громко и резко осуждают его. Что это за старцы? Думаю, не ошибусь, если скажу, что они олицетворяют то, что мы теперь называем “общественным мнением” [1, 441].

С точки зрения борьбы верхнего и нижнего мира становится понятным, почему осетины / нарты связывали конец мира с последней битвой Сослана и Тотраза, в которой победу одержит Тотраз [2, 86-88].

Со временем любой архетип, эволюционируя, становится полисемантическим. Полисемия характерна и для сюжета схватки Сослана с Тотразом. Но при этом архетип Мировой горы / Мирового древа сохраняется.

На солярность образа Сослана указывает и сюжет противостояния Сослана с Сайнаг-алдаром. Согласно различным текстам конфликт между ними произошел, по одним вариантам, из-за того, что Сайнаг-алдар не сдержал своего слова выдать за Сослана свою сестру, по другим вариантам – из-за того, что Сайнаг-алдар украл жену Сослана. Основной фабулой всех вариантов является:

- конфликт между Сосланом и Сайнаг-алдаром из-за сестры / жены;
- Сослан хочет силой вернуть жену;
- Сайнаг-алдар прячется в своей крепости;
- Сослан выманивает своего врага из крепости, притворившись мертвым;
- Сослан убивает Сайнаг-алдара.

Конфликт Сослана с Сайнаг-алдаром сохраняется во всех вариантах сюжета [5, 105-257]. Но для осмысления всей семан-

тики мотива конфликта важны детали, отсутствующие в разных вариантах. С учетом объединения различных вариантов вырисовывается следующая картина:

1. Сослан / Созрыко встречает сына Тыха Мукару, который встретил на охоте оленя и не смог его убить. Сослан / Созрыко пошел по следам Мукары, но и ему не удалось убить оленя. Он преследует его до кургана, где он исчезает. Сослан / Созрыко следует за ним и входит в курган. Там встречает златокудрого старца с длинной до земли бородой, чьей дочерью оказывается олень. Сослан / Созрыко женится на ней, но по дороге домой встречает Сайнаг-алдара, который обманом умыкает его жену и запирает в своей крепости [5, 209-212].

В некоторых вариантах же Сослан / Созрыко и Сайнаг-алдар гостили у Бурафарныга. Приходит Арахцау. Сайнаг-алдар оскорбляет Арахцау, и тот, обиженный, покидает дом Бурафарныга. Понимая последствия такой обиды, Сайнаг-алдар просит Сослана / Созрыко примирить его с Арахцау, за что он готов выдать за Сослана / Созрыко свою сестру. Сослан / Созрыко возвращает Арахцау, но Сайнаг-алдар изменяет своему слову и прячет свою сестру в крепости [5, 204-208].

2. Сайнаг-алдар оскорбляет Арахцау, сказав, что тот воняет рыбой.

3. Созырыко / Сослан притворился мертвым возле воды. Сайнаг-алдар долго не решается к нему приблизиться. Поверив, что Созырыко / Сослан умер, Сайнаг-алдар приводит своих коней на водопой. Созырыко / Сослан вскакивает, успевает нанести Сайнаг-алдару удар мечом по голове. Сайнаг-алдар залатал медью свой череп у небесного кузнеца Курдалагона.

4. Созырыко / Сослан назначает Сайнаг-алдару день поединка. Противники встретились возле воды. Сайнаг-алдар стоял со стороны воды, а Созырыко / Сослан – со стороны суши. Созырыко / Сослан не может одолеть Сайнаг-алдара до тех пор, пока не отрезает ему путь к воде.

Хотя варианты имеют отличия в деталях, однако они выражают один и тот же

мифологический архетип, взаимодополняя друг друга. В первом случае олень, курган, златокудрый старец (архетип Солнца) с длинной до земли бородой (архетип Оси мира) являются символами верхнего мира. Мукара – символ природной стихии – представляет нижний мир. Во втором случае дом Бурафарныга (у которого гости) представляет нижний мир. В сюжете представлена и вода. В некоторых вариантах конфликт происходит в доме Алагата, представляющих средний мир. Таким образом, различные варианты данного сюжета, дополняя друг друга, отражают архетип модели мира.

Противостояние Сослана и Сайнаг-алдара отражает смену фаз солнечного цикла. На смену одной фазы приходит другая. С этой точки зрения становится понятным, почему Сослан притворяется мертвым. Для Сайнаг-алдара начало нового солнечного цикла означает собственный конец. Потому мертвый Сослан для него – продолжение цикла. И он выводит на водопой своих коней. В данном случае кони – верхний мир, вода – нижний мир. Соответственно, продолжается круговорот. Но восходящее Солнце – Сослан убивает заходящее Солнце – Сайнаг-алдара.

В образе Сослана, который женится (или хочет жениться) на дочери Солнца Акуле, отражается начало нового солнечного цикла.

Согласно мифологическим воззрениям осетин, параллельно с «земным» Солнцем существует «Дудзихор» (букв. двойное, второе солнце) – солнце в царстве мертвых [6, 251], иногда называемое «Мæрдти хор» (букв. «Солнце мертвых»). Закат Солнца воспринимался как его смерть, уход в нижний мир, а восход – рождение, восхождение в верхний мир. И в рассматриваемом сюжете перед нами не только отражение фаз солнечного цикла, но и архетип двух Солнц – Солнца верхнего мира, антропоморфным образом которого является Сослан, и Солнца нижнего мира, антропоморфным образом которого является Сайнаг-алдар.

На то, что образ Сайнаг-алдара отражает Солнце нижнего мира, указыва-

ет его связь с водой. Сайнаг-алдар стоял со стороны воды (реки), а Созырыко – со стороны суши. Как только медный череп Сайнаг-алдара накалялся в ходе битвы, он окунал голову в воду. Созырыко не мог его одолеть, пока ведунья не посоветовала ему не подпускать Сайнаг-алдара к воде. Потеряв связь с водой, Сайнаг-алдар погибает [5, 209].

Различные фазы солнечного цикла отражаются и в противостоянии Сослана и Колеса Балсага / Ойнона, подробно рассмотренном Ж. Дюмезилем [3, 68-76]. Но в отличие от сюжета борьбы Сослана с Сайнаг-алдаром конфликт Сослана с Колесом Балсага отражает годовой цикл. Колесо Балсага перед схваткой с Сосланом убивает его 12 товарищей, олицетворяющих 12 месяцев. Таким образом, завершается годовой цикл, и смерть Сослана неизбежна.

Ни один архетип не сохранил в неизменном виде свою первоначальную семантику. Пройдя определенную эволюцию, архетипы трансформировались, зачастую отражая совершенно разные мифологемы. Продолжая играть базовую роль в структуре сюжета или мотива, архетип со временем становился носителем совершенно разных интерпретаций. Огромное значение, как для фольклорного текста, так и для последующих его интерпретаций имеют не только сюжетные архетипические блоки, состоящие из архетипических мифологем, но и собственно персонажи, архетипический образ которых воспроизводился в самых различных ипостасях. Таким персонажем, прежде всего, является Нарт Сослан.

Сослан, имея божественную природу, являясь в эпических сказаниях о Нартах антропоморфным образом Солнца, одновременно составляет бинарную оппозицию: культурный герой – природная стихия, выразителем которой является великан Нокар / Мукара, составляющий антропоморфную оппозицию Солнцу. Вобрав в себя различные архетипические мифологемы, наиболее яркие черты образа Сослана связаны с Солнцем. И, по всей видимости, мифоним *Сослан* также связан с его архетипом.

Имя рассматриваемого героя в осетинских нарттовских сказаниях встречается в двух вариантах: Сослан и Созырыко (Созырыхъо).

Несомненно, оба варианта имени нарттовского героя заслуживают внимания и их нельзя отделять друг от друга. Предпочтительное название «Сослан» продиктовано лишь частотой употребления имени в осетинских текстах о нартах. Из 177 текстов, вошедших во 2-ой том полного издания нарттовских сказаний осетин [5], в которых Сослан / Созырыко выступает в роли главного героя, вариант имени «Сослан» встречается 105 раз, тогда как Созырыко – 67 раз. В пяти текстах оба варианта имени встречаются одновременно как два самостоятельных персонажа. При этом в дигорских текстах имя «Созырыко» не встречается.

Однако частота бытования того или иного варианта мифонима не всегда является показателем отражения его архетипа. В любом случае необходимо бывает исходить из контекста. В данном случае общим для обоих вариантов имени является их первая часть – *Сосл-* / *Созр-*, что предполагает общее их происхождение.

Первая часть имени героя совпадает как в осетинских вариантах, так и в национальных версиях эпических сказаний народов Кавказа: Саусэрыкъуэ – у адыгов и абазин, Сасыръуа – у абхазов, Сосрукъ – у балкарцев, Сосурукъ – у карачаевцев, Сеска Солса – у чеченцев и ингушей. Не только имя героя, но и сюжеты и мотивы, связанные с ним, во многом сходны. Отличительные особенности сюжетов и мотивов с Сосланом / Сосуруко / Сасыръуа в разных национальных версиях не противоречат тезису единства этого образа. Отличительные особенности национальных версий отражают главным образом национальную мифологическую систему эпоса в целом. Относительно образа Сослана / Сосруко довольно подробный сопоставительный анализ провел Е. М. Мелетинский [7, 165-187], что избавляет нас от проведения подробного обзора. Помимо Е. М. Мелетинского на сходные сюжеты и мотивы,

связанные с образом Сослана / Сосруко / Сасыръуа указывали и другие исследователи-нарттоведы: Ж. Дюмезиль [8, 72-94], В. И. Абаев [1, 171-182], Ю. С. Гаглойти [9, 57-71; 10; 11, 5-37], И. В. Тресков [12], Т. А. Гуриев [13, 107-118], З. Д. Джапуа [14, 218-237; 15; 16; 17, 246-266], З. К. Ханаева [18, 229-244] и др.

Для объяснения имени Сослан предлагались различные этимологии, большинство из которых имеют отдаленное отношение к научному методу анализа мифонимов. Наиболее приемлемой этимологией, устоявшейся в нарттоведении, считается предложенная В. И. Абаевым гипотеза о происхождении имени Сослан / Сосруко из ногайского языка. По мнению В. И. Абаева, «Сослан» восходит к ногайскому *«suslan-»* 'иметь грозный вид'. Вариант же *«Sosruqo»* рассматривает «как результат адыгской адаптации имени *Soslan»* [19, 139].

Исходя из архетипического образа Сослана трудно согласиться с такой гипотезой. К тому же, исторические реалии не согласуются с распространенным по всему Кавказу именем нарттовского героя Сосруко / Сасыръуа. Связь осетинского «Сослана» с его кавказскими вариантами «Сосруко, Сасыръуа, Сосурук, Саусэрыко» несомненна. Но маловероятно, что осетины могли перенять *«suslan-»* у ногайцев, пришедших на Северный Кавказ в середине XVI в., и, в свою очередь, передать адыгам, а те уже в адыгезированном виде распространить по всему Кавказу, т.к. осетины к тому времени были заперты в горах и не имели контактов с адыгами до тех пор, пока последние не пришли вместо ногайцев на среднекавказскую равнину. При этом имя Сослан у осетин фиксируется в письменных источниках XII в. [19, 139]

Заслуживает внимание и гипотеза, предложенная З. И. Алиевой и И. И. Алиевым [20], прежде всего потому, что в интерпретации имени Сослана / Сосрукъ, Сосурукъ авторы опираются на мифологические архетипы текстов нартского эпоса. По мнению авторов, *сослан* у карачаевцев, *состур* у балкарцев означает «гранит», от корня *сос-* 'гранит' + *улан* 'сын', т.е. «сын

гранита, гранитный» или «очень твердый, несокрушимый» [20].

Действительно, Сослан / Сосруко во всех национальных версиях тесно связан с камнем. Поэтому можно было бы предположить, что гипотеза З.И. Алиевой и И.И. Алиева верна. Но, к сожалению, учитывая факт отсутствия корня *сос-* в других тюркских языках, не только в значении гранита, но и какого-либо другого камня, маловероятно такое дружное восприятие всеми кавказскими народами карачаево-балкарского слова для именованья своего любимого героя. Тем более что формирование балкарского, особенно карачаевского народа происходило после XIII-XIV вв., когда уже, по крайней мере, абхазы не могли заимствовать это имя не только у балкарцев, но и у адыгов. Оригинальность значения «гранит» «*сослан / состур*» в карачаево-балкарском языке говорит о том, что посыл на тюркское влияние, на которое ссылаются авторы гипотезы, не мог иметь место, т.к. ни в ногайском, ни в крымско-татарском, ни в кумыкском, ни в турецком языках, которые в разные времена служили на Северном Кавказе языком межнационального общения, нет ни сюжетов про Сослана / Сосруко, через которые могли заимствовать карачаево-балкарское слово *сослан / состур*, но и самого корня *сос-*.

Корень *сос-* есть и в осетинском языке. Этот корень встречается в словах *сосдор* «пемза» (от *сос-* + *дор* «камень»), *сосаен* «жара, жаркий летний период» (от *сос-* + суффикс *-аен*) [13, 466-467], *Сосаг-аелдар* «по некоторым вариантам отец Сослана» (от *сос-* + суффикс *-аг* + *аелдар* «князь, владетель»). Все приведенные слова встречаются в нартовском эпосе и связаны с Сосланом: «Сын *Сосаг-алдара*, рожденный из *сосдора*, да будет имя твое Сослан» [2, 114]. Июль месяц, считающийся у осетин самым жарким месяцем, называется *сосаени маѣйае* «июль месяц». Именно в этот месяц Сослан входит в шкуру быка, чтоб обмануть своего врага Челахсартага / Борафарнуга: «*Сослан еу гал равгарста, а хурфидзаумауттае ин ракалдта 'ма уой хурфи бацудѣй тѣккае амистолѣй сосаени астаеу*» «Сослан заре-

зал одного быка, выпотрошил его и влез в его нутро как раз между месяцами июнь и июль» [21, 50]. В этот месяц празднуется жителями с. Нар Дигорского ущелья «День нарта Сослана». Месяц *сосаен* приходится в современном календаре на середину июня и середину июля.

И не случаен факт рождения Сослана из пемзы, так как у осетин-дигорцев помимо «*сосдор*» пемза зовется «*хори дор*» «солнечный камень». Т.е. Сослан рождается именно из этого камня потому, что пемза связывается с Солнцем. Связь пемзы с солнцем могла произойти из-за свойства этого камня аккумулировать тепло.

Нет сомнения, что все три слова (*Сосаг-*, *сосаен*, *сосдор*) имеют один и тот же корень *сос-*, наглядно продемонстрированный В.И. Абаевым, который возводит этот корень к индоевропейскому **sus-*, **saus-* «сохнуть», а производное от *sos-* «*sosaen*» – к **saušana-* «сухость, сушь, засуха» [19, 175].

Таким образом, опосредованно все три слова связаны с Солнцем или его действием. Именно поэтому имя Сослан не может быть производным от корня *сос-* рассмотренных трех слов. Все три слова, скорее всего, в данном случае вторичны. Вторично и приводимое З.И. Алиевой и И.И. Алиевым карачаево-балкарское слово *сослан / состур* «гранит», так же как вторично дигорское название радуги «*Сослани аендурѣ*» «лук Сослана», т.е. имя Сослана происходит не от названия радуги, а наоборот, название радуги привязали к имени Сослан. Если карачаевцы и балкарцы для привязки к граниту исходили из героического начала, то осетины исходили из его мифологического архетипа.

Учитывая, что во всех национальных вариантах имени Сослан совпадает корень *сосл / соср*, то можно предположить, что имяобразующим формантом также должен быть *сосл / соср*, а не *сос*. Обращает внимание вариант имени рассматриваемого героя у чеченцев и ингушей – *Сеска-Солса*. Вторая часть имени *Солса*, скорее всего, и отражает имя Сослан. Поэтому можно предположить, что *сосл / соср* разлагается на две составляющие мифонима Сослан – *со+сл*, которые в чеченском и ингушском

располагаются в другом порядке, нежели в других национальных вариантах.

Компонент *so-* может быть связан с и.е. корнем **seu-* / **su-* 'производить', 'рождать' [4, 597, 878] так же, как осетинский корень *sos-* (в словах *sosdor*, *sosæn* и *Sosæg-ældar*) связан с и.е. **sus-* 'сохнуть' [19, 175]. Поэтому переход и.е. *u* в *o* вполне закономерен в осетинском языке. Второй же компонент *sl* / *sol* закономерно восходит к и.е. **sā-el-* / **sol-* 'солнце' [22, I, 188; II, 684]. Компонент же *-an* в имени Сослан является в осетинском языке излюбленным суффиксом *-on* (от староосетинского *-an*), указывающим на происхождение, принадлежность к роду.

Принимая во внимание рассмотренные этимоны в ключе выявленного архетипа образа Сослан, можно заключить, что мифоним *Soslan* (*so-* / **su-* + **sā-el-* / **sol-*) означает 'рождение солнца'.

Следовательно, все национальные варианты имени рассматриваемого нарттовского героя восходят к одному корню, с различным оформлением окончания: в

осетинском с помощью суффикса *-an*, в адыгских – с помощью форманта *-къуэ* / *къо* 'сын'. Фактически, осетинское и адыгское окончания в имени Сослан / Саусэрыкъуэ могут взаимозаменяться, так как выполняют одну и ту же роль – выражают патронимичность.

Чечено-ингушская же форма *Сеска-Солса* стоит особняком. Первая часть имени *Сеска-*, скорее всего, связана с осетинским *Sosæg-*. Во второй же части мы имеем перестановку *sol* 'солнце' + *sa* / *су* 'рождать'. Ингушский *Сеска-Солса* представляется более архаичной формой имени, что говорит о параллельном бытовании осетино-адыго-ингушских вариантов. По всей видимости, заимствование в адыгских и чечено-ингушских языках индоевропейской основы имени Сослан / Саусэрыкъуэ / Сеска-Солса произошло в более раннюю эпоху, чем возможное алано-осетинское влияние.

Таким образом, мифоним «Сослан» неразрывно связан с архетипом Солнца, фактически являясь его манифестацией.

1. Абаев В. И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
2. Нарты: мифология и эпос на дигорском языке (Нартæ: Мифологи æма эпос дигорон æвзагбæл/Составители: А. Я. Кибиров, Э. Б. Скодтаев. Владикавказ, 2005. (На осет. яз.).
3. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
4. Таказов Ф. М. Архетипы Солнца в осетинской мифологии // Фундаментальные исследования. 2013. № 10. С. 2548-2551.
5. Нарттовские сказания: эпос осетинского народа (Нарты кадджытæ: ирон адæмы эпос)/Составитель Т. А. Хамицаева. В 7-ми тт. Владикавказ, 2004. Т. 2. (На осет. яз.).
6. Дигорско-русский словарь/Составитель Ф. М. Таказов. Владикавказ, 2003.
7. Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос: Материалы совещания 19-20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 2004. С. 37-81.
8. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.
9. Гаглойти Ю. С. Абхазо-осетинские нартские параллели // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. Цхинвали, 1969. Вып. XVI. С. 57-71.
10. Гаглойти Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.
11. Гаглойти Ю. С. Осетино-абхазские нарттовские параллели // Проблемы осетинского нарттовского эпоса: Сборник статей. Владикавказ, 2000. С. 5-37.
12. Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.
13. Гуриев Т. А. Историческая основа некоторых антропонимов в осетинском нарттовском эпосе // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.

14. Джапуа З.Д. Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // Фольклор: Проблемы тезауруса. М., 1994. С. 218-37.
15. Джапуа З.Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995.
16. Джапуа З.Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абырыкиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.
17. Джапуа З.Д. Абхазские и осетинские нартские сказания о Сасрыкуа/Сослане/Созырыко (Опыт сравнительного Указателя) // Кавказоведение: опыт исследований: Материалы Международной научной конференции (Владикавказ, 13-14 октября 2005 г.). Владикавказ. 2006. С. 246-266.
18. Ханаева З.К. Сослан (Созырыко — Сосруко) в осетинских и адыгских нартских сказаниях // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Владикавказ. 1993. С. 229-244.
19. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 5-ти тт. Л. 1979. Т. III.
20. Алиева З.И., Алиев И.И. Антропонимы в Карачаево-Балкарском нартском эпосе как свидетельство национальной идентичности // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения: Материалы I Международной научной конференции. (Пятигорск, 21-23 сентября 2006 года). Пятигорск, 2006. Ч. I.
21. Памятники народного творчества (северных) осетин. Владикавказ, 1927. Т. II.
22. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. I, II.