

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ИМ. В.И. АБАЕВА ВНЦ РАН И ПРАВИТЕЛЬСТВА РСО-АЛАНИЯ

Ф.О. АБАЕВА

**ОБРЯДОВЫЙ
СВАДЕБНЫЙ ТЕКСТ ОСЕТИН
(ЛЕКСИКА, СЕМАНТИКА,
СИМВОЛИКА)**

ВЛАДИКАВКАЗ 2013

УДК 811.221.18
ББК 81

*Рекомендовано к печати Ученым советом СОИГСИ
ВНЦ РАН и РСО-А*

Серия: Первая монография

Абаева Ф.О. Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика): Монография [Текст] ФГБУН Сев.-Осет. ин-т гум. и соц. исслед. / Ф.О. Абаева. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВЦ РАН и РСО-А, 2013. – 251 с.

ISBN 978-5-91480-182-0

Научный редактор: Е.Б. Бесолова, доктор филологических наук,
заслуженный деятель науки РСО-А

Рецензенты: **З.Б. Дзодзикова**, доктор филологических наук, профессор
М.А. Ахматова, кандидат филологических наук, доцент

Монография посвящена осетинской свадебной обрядности, её лексике, семантике и символике. Анализ лексики, семантики и символики акционального, предметного, персонажного кодов свадебного обрядового текста и его вербальной составляющей, раскрытие культурных функций лексики и терминологии легли в основу реконструкции традиционного свадебного обряда осетин и корпуса обрядовой свадебной терминологии.

Исследование носит междисциплинарный характер, выполнено с привлечением собранного автором большого полевого материала.

Книга адресована учёным различного профиля – языковедам, осетиноведам, этнологам, фольклористам, культурологам, а также всем, кого интересует традиционная культура осетин.

*В оформлении обложки использована картина А. Джанаева
«Свадьба Ацамаза и Агунды»*

ББК 81

© ИПЦ СОИГСИ ВЦ РАН и РСО-А, 2013

ISBN 978-5-91480-182-0

© Абаева Ф.О., 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА I	
ОСОБЕННОСТИ ПРЕДСВАДЕБНОГО ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА ОСЕТИН	9
1.1. Терминология предсвадебного обрядового текста осетин	9
1.2. Лексика и семантика акционального кода	15
1.3. Лексика и семантика предметного кода	26
1.4. Лексика и семантика персонажного кода	40
1.5. Вербальный код предсвадебного обрядового текста осетин	62
ГЛАВА II	
СОБСТВЕННО СВАДЕБНЫЙ И ПОСЛЕСВАДЕБНЫЙ ОБРЯДОВЫЕ ТЕКСТЫ ОСЕТИН	69
2.1. Лексика и семантика собственно свадебного обрядового текста осетин	69
2.2. Лексика и семантика акционального кода	72
2.3. Лексика и семантика предметного кода	91
2.4. Лексика и семантика персонажного кода	106
2.5. Вербальный код осетинского свадебного обрядового текста осетин	130
2.6. Послесвадебный обрядовый текст осетин	149
ГЛАВА III	
СЕМАНТИКА И СИМВОЛИКА ЗНАКА В ОБРЯДОВОМ СВАДЕБНОМ ТЕКСТЕ ОСЕТИН	170
3.1. Паремия	170
3.2. Мифологическая составляющая	173
3.3. Числовая символика	176
3.4. Гендерный аспект	187
3.5. Семантика цвета	199

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	211
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	224
Источники	224
Список информантов.....	224
Словари, энциклопедии	225
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	227
ПРИЛОЖЕНИЕ.....	235

ВВЕДЕНИЕ

Начиная с 40–50 годов XX века, наблюдается постепенное исчезновение многих обрядов и ритуалов, их значений и сакральных смыслов, что оправдывает интерес к изучению традиционной национальной обрядности, в частности осетинской. Вместе с этим, как это ни прискорбно сознавать, уходит и лексика, с нею связанная. Процессы деритуализации и десакрализации в век глобализации обусловили остроту и актуальность сохранения архаичной формы традиционной обрядности и, в первую очередь, сохранения лексики и терминологии. Не секрет, что многие этносы в стремлении к прогрессу постепенно утрачивали свою самобытность. Лишь в конце XX – начале XXI вв., стремясь к самопознанию, они стали уделять повышенное внимание изучению традиционной культуры, в частности обрядности. Исходя из положения, что этнолингвистика «... изучает отражения в языке культурных, народно-психологических и мифологических представлений и «переживаний» [Толстой, 1995: 1], мы реконструировали комплекс свадебной обрядности осетин, её лексику, терминологию, семантику и символику.

Свадебная обрядовая лексика и терминология осетинского языка практически не исследованы, не выявлены лексемы, входящие в акциональный, предметный, персонажный и другие коды, которые требуют системного описания и предполагают фиксацию для сохранения языковой идентичности свадебного обрядового текста осетин.

В монографии выявлены и исследованы лексика, семантика и символика акционального, предметного, персонажного кодов свадебного обрядового текста осетин, а также его вербальная составляющая.

В работе сделана попытка реконструировать схему традиционного народного свадебного обряда осетин. На её основе выяв-

лены и описаны лексико-семантические группы обрядовой терминологии, связанной с действиями, персонажами и сакральными предметами свадебного обряда; дана в ней характеристика лексемам, называющим действия, предметы и участников свадебного обрядового текста осетин; описана вербальная часть свадебного обрядового текста осетин; соотнесена свадебная терминология с семантикой и структурой экстралингвистических факторов; определены характер и роль символики обрядовой терминологии в функциональной направленности текста ритуалов. Составлен корпус обрядовой свадебной терминологии осетин, данный в приложении.

При написании монографии мы опирались на основополагающие работы Н.И. Толстого, С.М. Толстой, В.Н. Топорова, А.С. Герда, С.Е. Никитиной, М.М. Копыленко, А.В. Гуры, А.Ф. Журавлёва, Т.А. Агапкиной, Г.И. Кабаковой, и др., а также научные труды осетиноведов: Дж.Т. Шанаева, Б.Т. Гатиева, В.И. Абаева, А.Х. Магометова, Б.А. Калоева, М.И. Исаева, Т.А. Гуриева, Л.А. Чибирова, В.С. Уарзиати, В.С. Газдановой, Е.Б. Бесоловой, З.А. Битарти, Т.К. Салбиева, М.В. Дарчиевой и др.

Материалом для анализа послужила обрядовая свадебная лексика этнографических описаний осетинской свадьбы, фольклорных сборников народного творчества осетин, данные толкового, этимологического и двуязычных словарей, включающих сведения о традиционной культуре осетин. Полевой материал, собранный нами с 2010 по 2013 гг. в сёлах Верхняя Саниба и Ногир Пригородного района, в районах – Алагирском, Ардонском и Моздокском Северной Осетии – дополнил авторскую картотеку.

Междисциплинарность выполненного изыскания мотивировала методы и подходы, использованные в работе: этнолингвистический анализ языкового материала и текстов народного творчества осетин, а также описательно-аналитический, сравнительно-исторический, структурно-типологический методы анализа. Обработка словарей выполнялась с помощью метода сплошной выборки свадебной лексики. Проводилась интерпретация семантики и символики, заключённых в обрядовой терминологии.

Лёгшие в основу исследования положения: обрядовая свадебная лексика осетин отражает этнокультурологические и мифологические представления народа и охватывает класс слов, относящихся к обрядовому фольклору. Её номинации участников, ритуальных и сакральных предметов и собственно обрядовых действий являются частью языковой картины мира осетин. Вербальный код свадебного обрядового текста осетин составляют свадебные молитвословия, благопожелания, приговоры, песнопения. Многозначности культурного знака, как и языкового, соответствуют как разные ритуальные функции, так и вхождение в разные культурные и языковые контексты, – подвели нас к полученным ниже результатам.

Проведено системное изучение и описание лексики свадебной обрядности осетин; выявлены особенности построения свадебного обрядового текста осетин на внешнем и внутреннем уровнях.

Проанализирована лексика и терминология обряда. Обосновано положение о том, что обрядовый свадебный текст осетин содержит в себе способ организации пространства, отражающий специфику мифопоэтического видения мира этноса.

Выявлены семантика и символика компонентов обряда, праструктура текста ритуала, определено значение обрядовых актов, предметов и участников обряда и отображены его специфические черты на лингвоэтнографическом уровне с помощью этнолингвистического анализа осетинской свадебной лексики. И как итог – в научный оборот введён новый языковой материал, который может быть использован в дальнейших работах сравнительно-сопоставительного и кросс-культурного характера.

Трудно переоценить значимость выявления общих закономерностей построения свадебного обрядового текста осетин, способов кодировки его символических смыслов и знаков.

Рассмотрение на едином уровне данных лингвистики, этнографии и фольклора дало возможность реконструкции осетинского свадебного обряда как целостной системы и как части обрядового комплекса осетин.

Налицо возможность использования его материалов в создании словаря обрядовой лексики осетинского языка.

Работа представляет фактический и аналитический материал для последующей разработки вопросов обрядовой лексики осетинского языка, что делает возможным представление о свадебном обрядовом тексте как выражении народной картины мира, сохранившейся и в бессознательном, и в практически прожитом его носителями варианте, иллюстрируя общую языковую картину мира осетин.

ГЛАВА I

ОСОБЕННОСТИ ПРЕДСВАДЕБНОГО ОБРЯДОВОГО ТЕКСТА ОСЕТИН

1.1. Терминология предсвадебного обрядового текста осетин

Традиционный свадебный церемониал осетин представляет собой очень сложный обрядовый институт, состоящий из целого комплекса подобрядов, магических действий, отдельных свадебных церемоний и фольклорно-этнолингвистического комплекса. Материальные предметы, служащие атрибутами свадебной обрядности осетин, которые также «пишут» свадебный обряд, свадебные песни, молитвословия, благопожелания, присловья и приговорки, помимо прямого смысла, заключённого в самом обрядовом тексте, также содержат в себе некую магическую трактовку.

Обряд с этнографической точки зрения – это система обрядовых актов, ритуалов, представляющих собой микроструктуры с определёнными целевыми установками, темпоральными условиями, действующими лицами и обрядовыми реалиями.

Обряд с лингвистической стороны – это словесный текст, последовательность знаков (символов), которые организуются при помощи обрядового синтаксиса. Особенностью обрядового языка является то, что символ может выражаться в трёх основных обликах: реальном (предметном), акциональном (действенном), вербальном (речевом) [Толстой, 1995: 15–26]. Язык обряда специфичен, включает различные лексические пласты. Ввиду недостаточной изученности обрядовой лексики отсутствует единое научное название этой группы словарного состава. В этнолингвистических работах определения «обрядовая лексика» и «обрядовая терминология» синонимичны. Терминология понимается в широком смысле как лексика, обслуживающая специальную область народной культуры – обряды, обычаи, верования.

Лексика, обслуживающая сферу свадебной обрядности осетин, представляет собой значительный корпус языковых единиц.

В осетиноведении, на наш взгляд, такую лексику можно определить как отраслевую терминологию, которая включает в себя всю лексику, касающуюся свадебной обрядности осетин, т.е. *свадебная обрядовая лексика*. Такая терминология также подразумевает под собой наименование всякого предмета, явления и действия, имеющего непосредственное отношение к свадебной обрядности осетин. Означенная обрядовая лексика (терминология), одновременно принадлежащая и языку, и культуре, заслуживает систематического изучения с позиций комплексного этнолингвистического подхода.

В работе свадебная терминология анализируется нами в тесной связи с обрядом, так как термин в обряде, ритуале и мифологии отражает ключевые моменты обряда. Терминология свадебного обрядового текста осетин, аккумулирует в себе языковую, внеязыковую и специальную информацию, которая охватывает и обслуживает множество реалий свадебного церемониала осетин, и рассматривает её под разными углами.

Обрядовые термины обладают набором характерных для фольклорной лексики признаков, которые отличают их от других терминосистем: это полисемантизм, синонимичность, экспрессивность, обрядовая символика и метафоричность.

Терминология обрядов подчиняется свойственным данному языку закономерностям формальной и семантической организации лексики, способам номинации, правилам соотношения с другими единицами и подсистемами словаря, она является неотъемлемым компонентом обряда, шире – духовной культуры, все особенности внеязыкового плана передаются в лексемах в концентрированной форме, термин служит семантическим стержнем, организующим обрядовые и мифологические формы народной культуры.

Обрядовая терминология представляет собой язык обряда, своеобразную систему знаков и символов. Обрядовая реалья и обрядовый термин являются сопутствующими реальями этнолингвистических исследований. Вместе с С.М. Толстой, обрядовую терминологию мы определяем как «специальную терминологию обрядов и верований, называющую семиотически (куль-

турно) значимые реалии – ритуальные предметы, действующих лиц, действия, свойства, функции, отношения и т.п., обозначающую сами обряды или их части» [Толстая, 1989: 216].

Обрядовая терминсистема подразумевает такие названия свадебных реалий, семантика которых противопоставлена повседневному, профанному (например, *свадебный флажок саеры заеды хаецыл*, диг. *саери изаеди кымбус*). Согласно Мирче Элиаде, «первобытный человек помещает свой идеал человечества в плоскость сверхчеловеческого» [Элиаде, 1994: 116]. В его понимании: «1) полностью человеком становятся лишь тогда, когда превосходят и в некотором смысле низвергают «естественное» человеческое состояние, ведь посвящение сводится в конечном итоге к парадоксальному сверхъестественному опыту смерти, воскресения и второго рождения; 2) обряды посвящения, предполагающие всякие испытания, символические смерть и воскресение, были введены богами, героями-основателями цивилизаций или мифическими Предками; следовательно, эти обряды имеют сверхчеловеческое происхождение и, выполняя их, неофит имитирует сверхчеловеческие божественные действия. Следует запомнить, что религиозный человек не желает быть таким, каким он является на естественном уровне, он стремится сделаться таким, каким видится ему идеал, открываемый мифами. Первобытный человек стремится достичь некоего религиозного человеческого идеала, и уже в этом стремлении содержатся зародыши всех этик, разрабатывавшихся впоследствии в развитых обществах» [Там же: 116–117].

Свадебными терминами являются также и те лексемы, которые в обычном употреблении нетерминологизированы, но в метаязыке обрядности приобретают обрядовое сакральное значение (например, *курæг*, букв. проситель, а в контексте свадебного обрядового текста – *сватающийся*; *минæвар* *посол*, в свадебном обрядовом тексте – *сват*).

Терминология свадебного обрядового текста осетин – это иерархически сформированная система, в которой можно выделить самостоятельные подсистемы обрядовых терминов: 1) названия обрядов и обрядовых действий; 2) названия исполнителей и

участников обрядовых актов; 3) названия обрядовой атрибутики материальные составляющие обряда; 4) обозначения духовных понятий; 5) словесные формулы (молитвословия, свадебные песни, благопожелания, приговорки, свадебные присловья).

В свою очередь такую систему терминов следует разбить на циклы: 1) лексика предсвадебного цикла свадебной обрядности; 2) лексика собственно свадебного периода; 3) лексика послесвадебного цикла.

Свадебная терминология проявляется в основном через описание обряда и сопутствующих ритуалов, причём и народное творчество осетин оказалось хорошим подспорьем для выявления свадебных терминов.

Так, для последующего системного этнолингвистического анализа терминологии свадебной обрядности осетин находим разумным дать общую характеристику свадебной обрядности, а также свадебной картины мира осетин.

Свадебный обрядовый текст осетин представляет собой некоторую интерпретацию совокупного текста связанных между собой актов и реалий. В данном исследовании мы попытаемся реконструировать идеальную модель свадебного обряда осетин.

Рассмотрение свадебного обряда осетин в синтагматическом и парадигматическом аспектах позволит нам выявить общую характеристику его семантики и символики.

При разборе обряда как текста мы выделили два типа внутренней его организации: парадигматический и синтагматический. Первый тип предполагает исследование такого текста на разных уровнях и подуровнях, а второй – представляет собой последовательность располагающихся на одном уровне, в единой временной плоскости разных элементов, получающих значение во взаимном отношении друг к другу. Семантика и символика обряда в каждом из этих случаев будут различны.

Закономерно, что определение семантики и символики всего обряда в целом более точно в парадигматическом аспекте, т.к. «парадигматическая модель мира строится как иерархия семантических уровней, определенным образом ориентированных («верх – низ» при линейной ориентации, «внешнее – внутреннее»

при концентрической), причём каждый пласт выступает как выражение для следующего, расположенного ближе к семантической основе, и содержание для ближайшего в противоположном направлении» [Лотман, 2000: 431].

Мотив «плодородия» и «изобилия» проходит практически через все аспекты. В свадебной обрядности осетин достаточно отчётливо и устойчиво наблюдается разделение на три последовательных, взаимозависимых и друг из друга вытекающих, этапа: *предсвадебный (подготовительный), собственно свадебный и послесвадебный*. В общем ходе свадебного цикла эти этапы имели неодинаковое значение. Предварительный, или подготовительный, этап имел главным образом формально-бытовое значение: в этот период оформляются соглашение (сговор) сторон – жениха и невесты – о предстоящем заключении брака.

В данной работе мы придерживаемся основополагающих положений об обрядовом тексте, вынесенных Е.Б. Бесоловой в монографии «Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте её текстуально-вербального выражения» [Бесолова, 2008: 17]:

Предсвадебный обрядовый текст осетин рассматривается нами в работе на основе этнолингвистического аспекта, который предполагает, что любой обряд «представляет собой культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам: *акциональному* (обряд – последовательность определённых ритуальных действий), *реальному*, или *предметному* (в обряде производятся действия с некоторыми обыденными предметами или со специально изготовленными ритуальными предметами), *вербальному* (обряд содержит словесные формулы, приговоры, благопожелания и т.п., сюда же относятся терминология и имена), а также *персональному* (ритуальные действия совершаются определёнными исполнителями и могут быть адресованы определенным лицам и персонажам), *локативному* (действия приурочены к ритуально значимым элементам внешнего или внутреннего пространства или вообще пространственно ориентированы – вверх, вниз, вглубь и т.д.), *темпоральному* (действия, как правило, производятся в определённое время года, суток, до или после како-

го-либо события семейного или социального и т.п.), *музыкальному* (в сочетании со словом или независимо), *изобразительному* (изобразительные символы ритуальных предметов, пищи, одежды, утвари и т.п.) и т.д.» [Толстой, 1995: 167].

Понятие «код» широко используется в семиотике и позволяет раскрыть механизм порождения смысла сообщения. В теории информации (К. Шенон, У. Уивер) «код» определяется как совокупность (репертуар) сигналов. В работах Р.О. Якобсона и Умберто Эко «код», «семиотическая структура» и «знаковая система» выступают как синонимичные понятия, причём понятие «код» отличается от понятия «сообщение».

Иначе говоря, «код» – это:

- 1) знаковая структура;
- 2) правила сочетания и структурирования символов;
- 3) взаимно-однозначное соответствие символа определённо-му означаемому.

Наиболее близким термином по смыслу выступает «язык» – как способ организации высказывания по определённым правилам (на подобном синонимическом употреблении настаивал швейцарский лингвист, основатель семиологии Ф. де Соссюр). Согласно Ю.М. Лотману, «код» психологически ориентирует нас на искусственный язык и некую идеальную модель языка (а также «машинную» модель коммуникации), тогда как «язык» бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования; если код не предполагает истории, то язык, напротив, можно интерпретировать как «код плюс его история» [Лотман, 2000].

Обрядовая свадебная лексика осетин отражает этнокультурологические и мифологические представления народа и охватывает класс слов, относящихся к обрядовому фольклору.

Весь комплекс ритуалов, обрядов, действий, атрибутов, персонажей, вербальных элементов, сопровождающих предсвадебные действия объединяется общим единым термином *институт сватовства* **минæварады** (диг. **минæвайради**) **æгъдау**.

Особенностью подготовительного этапа свадебного обрядового текста осетин является то, что он в основном представлен

бытовыми обычаями, а обрядовые элементы в нём представлены слабо.

Как правило, у осетин такой период начинался с поисков и смотрин невесты, так как, по обычаю, в большинстве случаев инициатива исходила от родителей и родственников парня, искавших для сына невесту.

Терминология предсвадебного цикла осетин отличается наличием в ней лексем, в которых проявляются мотивы поиска (*чызг агурын*), выбора (*лаппуы æвзарын*), договора (*фидауын*), прошения (*курын, курæг*) и т.д. Практически с момента *свадебного сговора фидыд* начинаются традиционные магические обряды, апотропейные и постулирующие плодородие и богатство; обряды, связанные с домашним культом предков; множество сопутствующих магических обрядов и обычаев, относящихся преимущественно к подражательной магии. Все эти аспекты непременно отражаются и закрепляются на уровне *лексики*, рассмотрение которой в связи с обрядовой реальностью даёт нам подробнейшую картину обрядового пространства свадебного текста осетин.

В осетинском предсвадебном тексте существовал и существует целый комплекс ритуальных актов. В таком случае мы можем вести речь об *институте сватовства у осетин минæварад*.

1.2. Лексика и семантика акционального кода

Акциональный код предсвадебного обрядового текста осетин сочетает в себе действия, направленные на определённый ритуальный объект. Такие действия, как правило, предполагают субъекта (того, кто исполняет действие) и в зависимости от этого могут быть индивидуальными или коллективными. По структуре они простые и сложные (например, направленные не на один, а на несколько объектов одновременно).

Что касается семантического признака, то обрядовые действия различаются *по функциям*. По функциональному характеру в основном это магические действия: *апотропейные* и *профилактические* (запреты), *продуцирующие* и влияющие на плодородие,

плодовитость и деторождение, *умилюстивительные, подчинительные, очистительные*.

В данном разделе в центре нашего внимания стоит само действие, хотя другие элементы обрядовой ситуации с неизбежностью присутствуют. Рассматриваются как собственно обрядовые действия, так и обряды и акты, поскольку под *ритуальным актом* нами понимается любой акциональный компонент какого-либо ритуала. Собственно ритуальный акт – это совокупность обрядовых действий, связанных с исполнителем, местом и временем осуществления, иными словами, с обрядовой ситуацией, а обряд обозначает как весь свадебный обряд, целую последовательность действий, цепь ситуаций, так и отдельные его блоки, состоящие, в свою очередь, из нескольких подактов.

Систематизация терминосистемы акционального кода предсвадебного обрядового текста осетин требует исходить как из формы, так и из содержания ритуального действия. Для нас и то и другое является важным. Разные по форме и виду действия могут выражать одно и то же содержание, смысл (например, *наделение плодородием, благополучием, фарном*), равно как и одно значение может быть выражено различными формами выражения (*акциональные*).

Как правило, обрядовый смысл ритуального акта может сохраняться, изменяться или утрачиваться.

Досвадебный цикл – наиболее важный этап в свадебном процессе, так как в этот период происходит *завязка свадебной игры*, основная *цель* которой – *достичь положительных результатов*, но при этом соблюсти материальный расчет, выраженный в форме выкупов, даров, приданого. *Сватовство минава-рад* или *сватанье курын* – традиционный *зачин* свадебного церемониала. Термины имеют конкретную обрядовую мотивацию по действию «сватать» (*курæг æрвитын*), зафиксированы в словарях как свадебные лексемы с определённой семантикой: сватовство – предложение девице, а более – родителям её отдать замуж. После торга, договорившись о размере *калыма ираед*, который назначала родня девушки, совершалась церемония *рукопожатия* (рукобития) *кбых цæвын* и совместная *трапеза фынг*.

Затем старший **минæвар** оставлял в доме невесты **залог мысайнаг/нысайнаг**.

Акциональный код обряда сватовства – это ритуальные действия, которые сопровождают предсвадебный цикл. *Предсвадебье чындзæхсæвы агъомæ* состоит из следующих эпизодов: выбора сватов **минæвартты снысан кæнын**; прихода сватов в дом юноши **минæвартты æрцыд лæппуы хæдзармæ**; обряда сватовства **минæварады æгъдау**, состоящего из трёх визитов сватов в дом девушки; брачного сговора **фидыд**, где обсуждались все последующие ритуалы свадебного обряда, назначали день свадьбы, и пр.; тайного визита жениха в дом невесты **сусæгцыд**; окончания сватовства **курæг æрвитыны фæстаг æгъдауттæ**.

По сведениям информантов, в предсвадебном цикле выделяются особые церемонии: поиск девушки **чызгагурыны фæтк** и выбор парня (выведывание) **лæппувзарыны фæтк**, сватовство **минæварад**, заключение брачного договора **фидыд**, визит будущего зятя в дом невесты или тайный визит **сусæгцыд**, визит брата жениха в дом невесты **тиуы цыд/«тиудзыд»** [Каргиев, 2008: 71], обряд получения калыма **ирæдисыны фæтк**, совместное поедание хлеба **«кæрдзыныхæрд»** [Каргиев, 2008: 77], подготовка к свадебному ритуалу, куда, в свою очередь, входят: приготовление приданого, поиски друзей, шаферов и остальных участников обряда.

Традиционным зачином свадебного обряда является сватовство **минæварад**. Но этому предшествовали поиск девушки **чызгагурыны фæтк** и выбор парня **лæппувзарыны фæтк**. Поисками, как правило, занимались родственники парня, мать и отец, братья и сёстры, знакомые; дело было нелёгким, по сведениям информанта, и тянулось достаточно долгое время. *Поиски девушки чызгагурыны фæтк* происходили двумя способами: открыто **æргомай** и тайно **хинымæры**. Открытый визит **æргом цыд** наносили с целью выяснить, собирается ли девушка выходить замуж, готова ли она. Тайные визитёры **хинымæры уынаг/фæрсæг** могли посетить родных девушки в тайне от неё самой. Тайное сватовство **сусæг минæварад** не являлось обязательным и не было ритуализировано.

Общественная природа обряда восходит к первым культам, когда человек уже знал о чёткой связи между Небом, Космосом и Землёй, понимал, что поведение небесных светил оказывает влияние на Землю. Во все времена и у всех народов молитвословия, музыка, слова, песнопения, ритмические пляски, театрализованные действия сопровождали обращение людей к богам. Божество, его сверхъестественная, необъяснимая природа вызывают благоговейный трепет, который человек ощущает внутри себя и выражает в обряде, ритуале. Обряд и ритуал наделены символическим значением. Они призваны драматизировать показываемое событие, люди освящают обычные рутинные действия, придают им торжественность, элементы праздничности, тем самым превращая их в предмет, недостижимый для критики и сомнений.

Удачное сватовство скрепляли совместной трапезой, с произнесением молитвословий.

Построение обряда сватовства из *трёх* посещений сватами родителей девушки имеет, на наш взгляд, мифологическую основу. Повторённое несколько раз действие – неперенный признак древности мифа. Также это имело и практический характер – давало возможность родственникам молодых оценить состоятельность друг друга до заключения брачного сговора.

Свадебный сговор, примирение, примеривание у осетин является кульминационным моментом предсвадебных обрядовых действий. Решаются вопросы практического характера, определяется день свадьбы, и др.

В свадебной обрядности весь комплекс ритуальных актов приурочен к материальным ценностям обеих сторон, поэтому родные невесты должны были выяснить, насколько им подходит семья жениха.

Обрядовый текст института сватовства комментирует обрядовые действия, причём эмоциональный компонент отступает при этом на второй план. Словесные формулы данного обряда являются пояснением самого обряда и осуществляют коммуникацию.

В досвадебные действия также входили гадания девушек о своём будущем. Кульминационный момент подготовительного этапа свадебного обряда – объявление стороной невесты стороне

жениха о своем согласии или отказе принять предложение выйти замуж. Этот акт волеизъявления нередко сопровождается ярким символическим оформлением, как словесным (произнесение вербальных формул), так и акциональным. Значимость и судьбоносность этого решения порождает охранительные, по сути, попытки подвергнуть его шифровке (конечно, нужно принимать во внимание и включенность данного акта в сценарий свадебного обряда, весь текст которого исключительно символичен). Магия подобия широко используется в свадебной обрядности осетин. С этим также связано много свадебных примет.

Вполне актуально для осетинского обрядового текста, что свадебный обряд имеет ярко выраженный программирующий характер: он определяет жизнь молодых и их судьбу, характер и пол их детей. Пожелание будущего потомства является доминирующей мотивировкой множества действий.

Встреча у воды парня и девушки имела две функции: практическую, утилитарную (больше нигде, кроме танцев, было встретиться) и символическую, опирающуюся на водную символику.

Терминология и лексика предсвадебных действий и актов подвергается анализу их семантики и символики. Высматривание девушек на свадьбах, игрищах старшими свахами для своих родных; нередко семья парня просила присмотреть, поискать им подходящую для будущей невестки девушку.

Выведывание и смотрины положения жениха происходили у осетин до сватовства. Данный момент предсвадебного цикла являлся очень важным, так как от него зависели все последующие. Смотрины девушки во время поиска невесты выполнялись с целью выяснить, что она собой представляет, а главное, каких родственников приобретёт дом жениха. Итогом всех сватательных обрядов был *сговор* двух сторон *фидыд*.

Сговор фидыд у осетин представляет собой продолжение сватовства. Происходило в основном вечером – *во время сумерек дыууæ изæры астæу между двумя вечерами*, как сообщил нам информант. Обряд проводился, как правило, без особой огласки. Большое значение имеет время суток и день недели отправления сватов. Как сообщает большинство информантов, сватать ходи-

ли поздно вечером. Это имеет, на наш взгляд, несколько интерпретаций. Первая, довольно понятная: сватов, по обыкновению, засылали, не зная, завершится их дело положительным ответом, примут ли их хозяева, тем самым можно было избежать позора, и меньше свидетелей было бы этому. Символика таинства, заключённая в обряде сватанья, выражается и в условности выбора дня и времени. Сватовство, со слов наших информантов, должно было храниться в глубокой тайне и от родственников и от соседей. В этом заключены и магико-апотропейные функции, смысл которых в том, чтобы задуманное мероприятие не сглазили недоброжелатели, уберечь дело от нечистой силы. Этим участники сватовства могли обезопасить успешное продолжение и завершение обрядового акта. Выбор дня недели, в который ходили сватать, осуществлялся по следующему принципу: удачными днями, со слов информантов, считались *вечер (ночь) с субботы на воскресенье хуыцауæхсæв* или *вечер (ночь) с понедельника на вторник дыццагæхсæв*, так как именно эти временные промежутки считались наиболее «лёгкими» (удачными). Выбор дня недели для совершения обряда сватовства напрямую связан с тем, что, по представлениям осетин, каждый из них (дней недели) связан с определённым покровителем, например, «вторнику (*«дыццаг»*) покровительствовал святой *Уастырдж*. У дигорцев вторник так и называется – *«георгибон»*. Согласно представлениям осетин, *Уастырдж* собирался в путь только по вторникам. Считалось, что все добрые начинания вторника увенчаются успехом» [Газданова, 2005: 23].

При определении основной цели обрядового текста института сватовства у осетин мы разделяем следующую точку зрения: «Цель любого обряда – сохранить привычный миропорядок ритуальных действий и языковую картину мира, то есть соблюсти традиционный уклад, обезопасив тем самым себя и свой род» [Бесолова, 2008: 24].

Как и большинству свадебных ритуалов, предсвадебному договору характерна направленность обрядовой процессуальности от стороны родных сватающего юноши к сватаемой девушке. Во время этого обряда достигается окончательная и безвозвратная

договорённость двух родов, семей о женитьбе. Важно отметить, что во время ритуала, по его окончанию, образуются новые родственные связи между семьями девушки и юноши. С этого момента уже проявляется *переходная семантика* свадебного обряда.

Основным значением *ритуала свадебного сговора фидыды фæтк* (букв. порядок примирения) – достижение договора, обоюдного согласия на брак путём брачного сговора, закреплённого *жертвой мысайнаг*. Такой договор был нерасторжимым. Семантически свадебный сговор осетин равносителен помолвке. Иногда, по словам информантов, сговор мог проходить довольно эмоционально, так как решался вопрос размера *калыма ирæд*, который жених должен был выплатить за невесту её отцу.

Терминология акционального кода предсвадебных действий представлена следующим: *спросить о согласии «про себя», т.е. тайно, хинымæры фарст*; *спросить о согласии в первый раз фыццаг фарст*; *узнать о намерении выйти замуж у девушки фæндон базонин*; *тайное сватовство сусæг минæварад*; *открытое сватовство æргом минæварад*; *этикет застолья свадебного сговора фидыды фынджы æгъдау*; *заключительное застолье кæронбæттæны бадт*; *два застолья участников свадебного сговора фидауджыты дыууæ бадты*; *рукобיתье къух раттын/цæвын*; *задумать жениться ус курынвæнд скæнын*; *цард сбæттынвæнд кæнын*, букв. пожелать связать свою жизнь с кем-либо; *ныхас раттын*, букв. дать слово (поручиться); *день свадебного сговора фидыды бон*; *породниться хæстæгдзинад скæнын*; *наметить день свадьбы (когда забирать невесту из дома её отца) чындзхасты бон снысан кæнын*. Данные термины приобретают свою обрядовую значимость в контексте предсвадебной реальности.

Термины обряда собственно сватанья у осетин характеризованы и *числовыми* признаками, т.е. большинство из них содержит в составе числовой элемент. Это, на наш взгляд, восходит к мифологическим воззрениям и имеет место практически на протяжении всего обрядового свадебного текста осетин: *первый* визит сватов *минæвæртты фыццаг (раззаг) æрцыд*, *второй* визит сватов *минæвæртты дыккаг æрцыд*, *третий* (последний) визит сва-

тов *минавæртты æртыккаг (фæстаг) æрцыд*. Но бывало иногда и большее количество визитов.

Приглашение сватов родителями жениха *минавæрæй цæуыны хуынд*, букв. приглашение пойти в качестве свата, оформлено в отдельный ритуал у осетин. Но, прежде чем приглашать сватов, их необходимо было выбрать *минавæртты снысан кæнын*. *Приглашать сватов минавæртты хонын* отправлялись обязательно на лучших конях, вечером, выбирались лучшие представители фамилии, в этом заключалась трудность, которая и вытекает в отдельный этап. Учитывались возраст, воспитание, умение говорить и красиво вести себя (поведенческий и речевой этикет). Иными словами, выбирались люди, способные наилучшим образом достойно представить жениха и его семью. Перед отправлением их в дом к девушке проходило застолье, где произносились определённые молитвословия. Сватам желали благополучного исхода дела. По возвращению их из дома девушки также происходило застолье с молитвословиями. Данные действия выполнялись во время всех трёх визитов сватов.

Отдельно следует рассмотреть термин *фидауæггаг (мысайнаг) æрæвæрыны фæтк* – очень важный момент обрядового ритуала, сопровождающий сговор, и, как правило, завершающий его, при котором старший со стороны *фидауджытæ* кладёт своеобразный *залог-подношение* на *ритуальный стол фынг*.

Термин «*куыртæ-фыртытæ зæддаг фосмæ бауадзыны фæтк*» [Айларты, 1996: 307], относящийся к акциональному коду предсвадебного текста осетин, ныне относится к древностям, так как утратилась практическая значимость совершения обряда, который он подразумевает – *ритуал запускания самки быков-баранов к скотине*. Обряд, символика которого заключена в плодovitости будущей невестки, где под самкой животного подразумевается невеста, совершался в доме засватанной девушки. Такой обряд предопределял также богатство будущей семьи, так как, по словам информантов, чем больше скота, тем больше богатства.

Термин *арфæ кæнын* определяется нами как обрядовое действие, сопровождаемое вербальным кодом. Взаимодействие об-

рядовых кодов (соединение акционального и вербального компонентов) в данном обрядовом элементе демонстрирует разноплановость и широту обрядового термина. Собственно *благопожелание арфæ* – это ритуальное слово, это текст-оберег. Пожелания счастья, здоровья, богатства, благополучия и прочих благ – должны были вызвать всё это в действительности, это основная цель благопожеланий, причём «сакральный характер обряда определяет то, что обрядовые благопожелания – это тексты закреплённые, строго фиксированные и обладающие поэтому большой иллюкутивной силой. Но сам устойчивый характер обрядовых благопожеланий обеспечивает их лёгкую воспроизводимость не только в обрядовой ситуации, но и вне её и ведёт к тому, что с течением времени иллюкутивная значимость благопожеланий снижается» [Этнолингвистика текста, 1988: 95]. Но с утратой веры в магическую силу слова они оставались только добрыми пожеланиями: если «символ вообще – предметный или словесный знак, условно выражающий сущность какого-либо явления, то обрядовый символ отличается тем, что выявляет свою знаковую сущность лишь в соответствующем ритуальном контексте» [Там же: 138].

Термины предсвадебного цикла осетин *чызгæрвыстмæ цæттæ кæнын* *подготавливаться к отправлению невесты* и *чындзхастмæ цæттæ кæнын* *подготавливаться привести невесту* характеризуются своей отнесённостью к разным текстам свадьбы (мужскому и женскому). Термин *чызгæрвыстмæ цæттæ кæнын* принадлежит к тексту невесты, а понятие *чындзхастмæ цæттæ кæнын* относится к тексту жениха, равно как и термины *чызгæрвыстмæ æрхуынд* *приглашение на свадьбу в дом к невесте* («невестину свадьбу») и *чындзхастмæ æрхуынд* *приглашение на свадьбу к жениху* («женихова свадьба»). Выделяя семантические характеристики данных терминов, необходимо указать, что если рассматривать «семантическое пространство слов, составляющих лексикон традиционной народной культуры, то оба указанных уровня в некоторых случаях продолжают третьим – уровнем культурной символики» [Березович, 2007: 23]. Именно такая «культурная символика» имеет место в указанных терминах.

Термин *фидыды æгъдауттæ* носит собирательный характер. В него включены все моменты и действия, связанные с процессом свадебного сговора: *ирæд, фидыд, къух раттын/цæвын, мысайнаг* и т.д.

В числе акционального кода досвадебного цикла осетин следует отметить обряд *сгæрст*, который «представлял собой временное (от двух до четырёх недель) проживание жениха в семье засватанной им девушки; за этот короткий период будущий зять должен был своим трудом и поведением доказать родителям девушки, что они не ошиблись, согласившись выдать за него свою дочь. После сгæрст жених имел право свободно посещать дом своей невесты» [Дзадзиев, 1994: 127]. В настоящее время обряд утрачен, как и утрачена семантика этого свадебного термина. Слово *сгæрст* активно ныне в бытовом обыденном значении. Термин *сгæрст* имеет отглагольное происхождение – семантика самого обряда заключена в лексическом значении производящего глагола *сгарын*, что значит «проверять, разведывать, искать, разузнавать и т.д.». Слово довольно архаично, как и сам обряд. Принадлежность лексемы *сгарын* к иранизмам осетинского языка также указывает нам на древность понятия [Абаев III, 1979: 117–118].

Так, *вступительной частью* свадебного обряда является *волеизъявление* юноши *жениться ус курынæнд скæнын*. Кульминацию *брачного сговора* у осетин составляет окончательная договорённость двух сторон *фидыд*.

Свадебный сговор отделяла от собственно свадебного периода подготовка к свадебному ритуалу.

Между *сговором фидыд* и *свадьбой чындзæхсæв* существовали немаловажные обряды: *сусæгцыд тайный визит* юноши *в дом засватанной девушки* и *тиуты цыд визит братьев жениха в дом невесты* [Каргиев, 2008: 71]. К данному моменту относится и термин *чындзы æрдзурын кæнын*, букв. заставить заговорить невесту – действие, совершаемое братом жениха по отношению к невесте во время визита перед свадьбой. Семантика данного ритуала предполагает некую инициацию для невесты и брата жениха, их знакомство и установление предварительных родственных отношений.

Термин *хи амбаехсыны фæтк*, касающийся обрядового текста жениха, обозначает *обрядовое избегание юношей* родственников невесты.

К терминам, характеризующим обрядовый предсвадебный текст по гендерным различиям, относятся: *хæдзар фæрсæг цæуын* тайное посещение семьёй невесты дома жениха, *хæдзар уынæг цæуын* тайное посещение семьёй жениха дома невесты. Основные лексемы, обозначающие сватовство, объединены одним мотивом, связанным с его основной ритуальной функцией.

Любому договору, даже незначительному, придавалось огромное значение. С одной стороны, он помогал человеку «сдерживать слово», ибо от этого зависела его репутация. С другой – договор воспринимался как некое подобие божественного акта, что отобразилось во всех мифологических системах индоевропейцев.

Смысловая доминанта ряда ритуалов предсвадебного цикла – мотив подготовки к совершению перехода, смены социального статуса юноши и девушки. Невеста, как правило, является объектом обрядовых действий.

Семантика *смотрения, движения, хождения, прошения, разведывания*, связанная со значением сватовства осетин как обряда, подготавливающего к переходу, эксплицитно представлена в лексике, причём, как правило, это терминология предсвадебных действий, связанных в обрядах с невестой. Данная лексика актуализирует степень пассивности невесты, что проявляется в преобладании объектного значения терминов. Статика невесты в свадьбе столь ярко выражена, что отразилась в образных народных выражениях типа *чынды цыд куыд кæны идёт (ходит) словно невеста* (т.е. медленно); *чынды лауд кæны стоит как невеста* (т.е. без движения), *ног чындау ныхъхъус притих(ла) как невеста* и т.д.

Заметим, что в семантическое поле «движения-перехода» входят и термины с общей номинацией, акцентирующей идею «прошения»: ср. наименования предбрачного общения молодых, сговора, *ритуала определения дня свадьбы чындзхасты бон снысан кæнын*, ритуального торга о калыме и дарах, предсвадебного поведения молодых, ритуала взятия калыма.

Процесс свадебного договора в акциональном коде предсвадебного обрядового текста осетин обозначается как *примирение, договаривание бафидауын кæнын, фидауын кæнын*.

Мы, различая терминологию по тому, на кого направленно обрядовое действие, выявили, что объектами могут быть и атрибуты свадьбы; например, процесс *подготовки приданого невесты чындзы дзаумæттæ цæттæ кæнын* и процесс *сбора калыма ираед æмбырд кæнын*.

1.3. Лексика и семантика предметного кода

В данном разделе рассматривается лексико-семантическая группа терминов предметного кода предсвадебного обрядового текста осетин. Применение этносемиотического анализа для раскрытия его семантики и функций способствует более точной и подробной разработке специфики данной темы.

Семантика, символика и внутренняя форма лексики, обозначающей атрибуты предсвадебного цикла осетин, характеризуется общим мотивом дарения, жертвы, выкупа.

Суждение Е.Б. Бесоловой о том, что «ритуальная функция предмета не в том, чтобы сообщить какую-то информацию, а в том, чтобы оказать воздействие на человека и окружающий мир» [Бесолова, 2008: 246], верно и в отношении предсвадебной атрибутики. Как оказалось, это предметы преимущественно апотропейного и магического характера.

Распространёнными предметами, используемыми в обряде сватовства, являются *жертвенное животное* для кувд'а *кусæрттаг*, *три пирога æртæ чъирийы* и *пиво бæгæны*. Символика этого предметного ряда направлена на благополучный, успешный и беспрепятственный ход дел и всего предстоящего обряда в целом.

Разбор предметных кодов осетинской досвадебной обрядности подвёл нас к мысли, что все ритуальные предметы, используемые в обряде, призваны обеспечить новой семье благополучие, богатство, хорошее потомство и позволяют характеризовать свадебный обряд как переходный. Диалог двух сторон во время

сватовства мог проходить как вербальный, так и, наоборот, невербальный.

К предметному коду института сватовства у осетин относился в недавнем прошлом *калым ирæд*, а сейчас вместо этого существует *плата при заключении брачного соглашения фидауæггаг*. Лексема *ирæд*, согласно «Историко-этимологическому словарю осетинского языка» В. И. Абаева, имеет иранскую этимологию: «...сближаем с **др.инд.** *vrata-*, ав. *urvata-* ‘(религиозное) установление’, ‘обычай’, *urvati-* ‘договор’» [Абаев, I, 1958: 547]. *Калым ирæд* – «купля невесты», «плата за невесту её родителям» [Абаев, I, 1958: 546–547] – размер его определялся в зависимости от знатности и веса той фамилии, к которой принадлежала засватанная девушка. Обычно за единицу стоимости ирæд’а принималась стоимость одной коровы, причём размер калыма варьировался от 25 до 100 коров [Хетагуров, 1974: 256–257]. Выкуп невесты у родителей – помимо того, что представлял собой материальный вклад в её семью, нёс в себе символическую функцию того, что девушка отныне не относилась к своим родителям и своему роду всецело уже принадлежала роду будущего мужа. *Ирæд*, как мы отметили выше, являлся, несомненно, «мерилом достоинства крови» [Хетагуров, 1974: 256].

К предметному ряду обрядового текста института сватовства осетин относится также денежная сумма определённого размера, которую старший из сватов оставляет в доме невесты в качестве *залога мысайнаг/нысайнаг*. В лексике предсвадебья термин означает «подарок, знак», несёт символику завершённости обряда сватовства и сговора. Известно и слово-составление для обрядового действия, например, *нысан кæнын* «назначать», «оставлять залог». Данная реалья всегда обладает глубоким символическим смыслом, соответствующим общей свадебной семантике. *Нысайнаг* как *дар* или знак с точки зрения материального содержания (оружие, деньги и т.д.) неодиначков. Так, ту же смысловую нагрузку несли ранее предметы, оставленные вместо денежной суммы, например, *пистолет дамбаца*, *шашка æхсаргард*, *ружьё топп*, *стрела фат*. В перечисленных атрибутах выражен предельно явно и открыто

символ плодородия, плодовитости и деторождения в контексте свадебной обрядности.

Предметы в обряде различаются и по принадлежности к мужскому/женскому обрядовому тексту. К тексту невесты относятся принадлежности *костюма засватанной девушки куырдуаты бадаеджы дарас*, атрибуты *приданого невесты чындзы дзаумаеттæ*. Другой термин для обозначения *приданого невесты чындзы фæлыст* дословно переводится как «наряды невесты». По словам информантов, невесте полагалось приготовить в приданое несколько платьев, нарядов, так как после замужества она уже не может одевать свою *девичью одежду и платья чызгон дарас*. В терминах прослеживается семантика обновления и перерождения персонажа *девушки чызг*. Исходя из этимологии слова *фæлыст*, предлагаемой В.И. Абаевым, то, что оно «может быть, из *fæl-ğund-* иран. **pari-ğund-* от **ğund-* «покрывать», «одевать» и пр.» [Абаев, III, 1979: 444–445], даёт основание утверждать, что в термине, несомненно, присутствует мотив покрытия, укрытия невесты. Это указывает на характеристику свадебного обряда как обряда инициации и перехода, в данном случае – посредством атрибутов одежды. Термин *чындзы фæлыст* двусоставный, доминирующим и определяющим обрядовую признаковость семантики лексемы (свадебная) является слово *чындзы*, стоящее в притяжательной форме, вместе с *фæлыст*, букв. «наряженный», «украшенный», «нарядный», «наряд», «комплект одежды» [Абаев, I, 1958: 444].

Предметного кода текста жениха в предсвадебном периоде осетин касается всё то, что он брал в свой *предсвадебный визит сусæгцыд* в дом родителей невесты, из которых главное – *конфеты зятя сияхсы къафеттæ* или *сладости адджинаг*. Термин *сияхсы къафеттæ* *конфеты зятя/конфеты от зятя* – двусоставный, образован путём сложения существительных *сияхс* и *къафетт* в устойчивое сочетание. Свадебную семантику данному термину придаёт слово *сияхсы*, стоящее в притяжательной форме. Термин *адджинаг сладости* образован от прилагательного *адджын* «вкусный, сладкий». Ключевым в раскрытии смысла является признак «сладкое лакомство» в обоих терминах. Как со-

общили нам информанты, такие конфеты и сладости после визита зятя следовало раздать всем, кто присутствовал и участвовал в этом обряде, а также соседям. В первую очередь раздавали молодым незамужним девушкам. Девушка, получившая из конфет жёниха, могла радоваться, что, положив их перед сном под подушку, увидит своё будущее (своего суженого) во сне. По отношению к характерным для свадебной обрядности признакам-концептам (*благостный, изобильный, треугольный* и т.д.) термины содержат признаковость *сладкого* и символизируют благополучную и счастливую жизнь участников обряда, причём раздача такого угощения другим приобщает и их к радости раздающих.

В систему предметного кода предсвадебного обрядового текста осетин входит *ирæд* калым, а в его подсистему реалии, его составляющие. К ним относятся *подарок коня матери невесты мады лæвары бæх/мады бæх, подарок коня родному брату матери невесты мадырвады бæх, фаты бæх*, дословно переводимое как «конь стрелы/конь для стрелы». Количество принесённых в жертву животных равно трём. На наш взгляд, это не случайно и связано с числовой символикой, поскольку «три – являлось священным числом при ашвамедхе, ритуале жертвоприношения коня, и было связано с символикой мирового дерева» [Кузьмина, 1977: 112].

Понятие *фаты бæх* Ш.Ф. Джикаев трактует так: «*Бæхы лæвард уыди фидыды нысан. Хæмыц куры Донбеттырты чызджы æмæ сын йæ бæх ныууагъта фаты бæхæн – уый уыди фидыды мысайнаг. Ирæды хыгъдмæ цыди мады бæх – сияхсы лæвар каистæн чызджы мады номыл.* – Подарок коня означал свадебный сговор. Хамыц посватал дочь Донбеттыра и оставил им коня стрелы фаты бæх – это был залог в качестве знака брачного сговора. В счёт калыма шёл подарок коня матери невесты – подарок зятя родственникам невесты именем её матери» [Джыккайты, 2010: 24]. Согласно Ш.Ф. Джикаеву, *фаты бæх* – это залог, который шёл в счёт калыма, а сама реалья относилась к моменту сговора *фидыд* в предсвадебном цикле осетин.

Другой этнограф, Б.М. Каргиев, даёт следующее объяснение этому понятию: «*Цæмæй сияхс æргом цæуын райдайа йæ*

каистæм, уый тыххæй суынаффæ кæны сиахсдзыд бакæнын. Чызджы мадагæн балхæны бæх (фаты бæх),... Чтобы зять мог открыто ходить к родственникам невесты, для этого он решается нанести визит зятя в дом невесты. Матери невесты он покупает коня (фаты бах), ...» [Каргиев, 2008: 72]. Здесь **фаты бæх** интерпретируется как некая условность или условие и относится к актуальному коду предсвадебного цикла, а конкретнее – к официальному обрядовому визиту зятя в дом невесты **сиахсдзыд**.

Дж.Т. Шанаев, подробно описавший свадебный обряд осетин, пишет, что **фаты бах** преподносился женихом в период после обряда сватовства «не в зачёт выкупа» [Шанаев, 1870: 13]. Он расшифровывает эту идиому, ссылаясь на народную этимологию и не отрицая его «иносказательного значения»: «Это выражение дословно значит конь стрелы, конь для стрелы, – от слов: **фат** – стрела, и **бæх** – конь, лошадь... ..Осетины часто говорят: «*Нæ хъуыддаг фæраст, фаты хуызæн*» – дело наше сделалось прямым, подобно стреле, т.е. нужно понимать, что дело приняло весьма благополучный оборот. Поэтому, говорят осетины, фаты-бах отдавался как бы в знак совершения благополучного (прямого, как стрела), направления дела. Так истолковывают сами осетины смысл фаты-бах» [Шанаев, 1870: 13]. У Дж.Т. Шанаева встречается именно такое написание – через дефис.

По А.Р. Чочиеву, «смысл иносказания совершенно определённо выступает из условностей свадебной же обрядности: среди главных обрядов свадебного цикла один связан с вождением невесты к святилищу **Мады Майрæм** – божеству женского чадородия. При этом мальчики, сопровождавшие процессию, осыпали святилище наконечниками стрел (позже – пуль), требуя для невесты семерых (девятирех), по числу этих наконечников или пуль, мальчиков, и одну синеокою девочку. После рождения ребёнка, если это бывал мальчик, женщины несли к святилищу стрелы. При введении невесты в дом жениха в косяк двери втыкалась стрела, а введение в **хæдзар** сопровождалось песней «На рождение мальчика». В ней испрашивалось благословение Отца-Бога и Матери Марии для плодovitости невесты, и песня заканчивалась

словесной формулой: «У них над порогом стрела имеется – Стрелоподобным да будет (мальчик)» [Чочиев, 1985: 41–42].

По нашему мнению, термин «**фаты бæх**», возможно, восходит к родинному обрядовому тексту осетин. На празднике по случаю исполнения года мальчику дарились также *игрушечные кони хъзаен бæх* и железные предметы (*наконечник стрелы фаты бырынкъ* и т.д.). По словам наших информантов, во время *годового ритуала по случаю рождения мальчика афæдзы куывд* по выявлению его наклонностей считалось счастливым предзнаменованием, если мальчик потянется к острым и железным предметам (*стрела фат*).

При рассмотрении реалии *коня-подарка фаты бæх* реализуется, на наш взгляд, символика двух атрибутов: *стрелы фат* и *коня бæх*. Стрела как символ плодородия, а конь выступает символом того, что обеспечивает это плодородие. Союз символов «стрела–конь» образует усиление мифологемы «*движения/пути/дороги*», которые они обозначают, олицетворяет комплекс концептов «жизнь–путь (здесь – свадьба)». В мифологеме «*дороги/пути*» значительное место занимает образ коня, который символизирует мифологему дороги, актуализирующей символику жизненного пути, а стрела – это мифологема «прямого пути». Таким образом, конь и стрела восходят к мифологеме «*прямой (жизненный) путь*». Стрела также – солярный символ, обозначающий стремительные лучи солнца, а конь, как нам известно, – символ самого солнца.

Мужская оплодотворяющая символика стрелы в свадебном обрядовом тексте осетин проявляется и в ритуале поднятия фаты с лица невесты *хъзисæны фæтк* с помощью символической «стрелы» (*свадебный флажок для поднятия фаты невесты сæры заед/сæры заеды хæцъыл*) и её *втыкания в косяк двери уæлкъæсæр фат* при вводе невесты в дом жениха. В этих ритуальных актах мы видим охранительную магию – действия по отпугиванию нечистой силы от невесты, которая продолжит род, или от жилища, куда она придёт. Сама стрела – это символ соединения мужского и женского начала: наконечник – женское, а древко стрелы – мужское. Для обозначения лексемы *наконечник* в осетинском языке

(помимо *бырынкъ*) при рассмотрении данного символа в контексте свадебной обрядности нам удобнее взять слово *æрттигъ*. У В.И. Абаева мы находим: «*rttiġ/ærtteġ* так называются в эпосе наконечники стрел... ..буквально «трёхгранник» [Абаев, III, 1979: 426].

Принимая во внимание походно-военное прошлое осетин, мы можем обозначить термин «фаты бах» как *боевой конь, или конь для боя*.

Остановимся на символике собственно коня *бах* в подсистеме данной группы терминов, сберегательные свойства которого заключены в его медиативных и жертвенных функциях в контексте института сватовства осетин. Подарок коня родным невесты читается как жертва Богине-Матери, воплощённой в образе невесты. То, что «священное» (и тем более жертва) институализируется именно в ритуале, составляет, несомненно, очень важную особенность ритуала» [Топоров, 2010: 39]. Наиболее важным и главным является *подарок коня матери невесты мады лавары бах* и *подарок коня родному брату матери невесты мадырвады бах*. Такой подарок считался подарком чести *цыты лавар*: «*Цыты хъуыддаг уыди бах лавар каънын... ..Ирон адаммæ хæрæфырт кадджын у. Лавар ын кодтой байраг каънæ æвзаргæ бах. Хуыдтой йæ мадырвады бах*. – Почётным делом было дарить коня... ..У осетин племянник уважаем. Дарили ему жеребёнка или отборного коня. Назывался такой подарок *мадырвады бах конь дяди со стороны матери*» [Джыккайтты, 2010: 24]. По нашему мнению, дарение коня, в первую очередь, матери невесты и её родным (*мады æрвадæлтæ*, термин, обозначающий родственников со стороны невесты для жениха, в осетинском языке отличается: ср. *каистæ* родственники жены) является проявлением матриархального прошлого осетин. Это подтверждается и тем фактом, что коня дарили дяде именно по материнской линии.

Так, в свадебном обрядовом тексте осетин ярко прослеживается главенство родных матери невесты, что показывает важность женщины-матери у осетин. Такой подарок-жертва семантически отражает две важнейшие фазы жертвоприношения – вознесение снизу вверх жертвенного посланника (молитвословия) и возвра-

щение сверху вниз божественной благодати. Это связано с тем, что «специфика функционирования предмета в обряде заключена в особом обращении действующего лица с тем или иным предметом, что, конечно же, способствует усилению символических са-кральных характеристик этого предмета» [Бесолова, 2008: 247].

Конь бæх выступает символом благородства, достоинства, уважения и почёта и в таком моменте предсвадебного цикла: со времени свадебного сговора жених *избегал æмбæхсын* (букв. прятаться, скрываться) родных невесты, а если случалось проезжать мимо их дома или дома их родственников, или встретиться на пути с кем-то из них на коне, то он обязательно должен был спешиться, если был верхом, и пройти мимо них пешком.

В символике реалии *конь бæх* присутствует также и хтоническое начало, хотя его основным символом является его солярный образ, что проявляется в связи с водой. Водная сущность – неотъемлемая часть солнечного коня, одновременно с ней отождествляется также и женское начало, а это – общеиндоевропейская черта.

Возможно, помимо практического компонента, в паремиях свадебной тематики нашла своё отражение и такая связь: *конь+вода+женское начало*, где невеста и конь стоят на одном уровне: *сылгоймаг æмæ бæхы сæ цыдаей æвзарыныц* *женичину и коня по походке выбирают; бæх æмæ ус лæджы амондаей ысты* *конь и жена достаются мужчине по везению; байраджы йæ мадаей æвзарыныц* *жеребёнка по матери выбирают* (в значении – невесту выбирают по её матери); *хорз ус æмæ хорз бæх – лæджы амонд* *хорошая жена и хорошая лошадь – счастье для мужчины* и т.д.

Конь бæх в обрядовом свадебном тексте осетин представляет собой комплексный мифоритуальный образ *коня-медиатора*, соединяющего род невесты и род жениха; образ посредника, посланника; транспортёра.

Е.Б. Бесоловой замечено, что «к ритуальным предметам сопроводительного характера издавна у осетин относился конь, культ которого был широко распространён на Кавказе и связан с культом солнца» [Бесолова, 2008: 247]. Значение *коня бæх* как

солнца и совмещение его со значением «*конь+вода*» ярко отражено в предсвадебных действиях осетин, причём одна из важных функций была направлена на повышение плодородия.

К основным семантическим и символическим признакам образа *коня бæх* в свадебном обрядовом тексте осетин относятся *солярный, хтонический, плодородный* (их можно объединить в космогонический аспект), *медиативный, жертвенный* (обобщаются в оберегательных свойствах образа).

К религиозно-магическим действиям свадебного обряда Е.Г. Кагаров относит «две основные группы: 1) предохранительные или профилактические действия, имеющие целью оградить жениха и невесту от влияния злых сил и 2) побудительные протрепетические («обращающий к философии». – Ф.А.) или экспетитивные акты, обеспечивающие молодым какие-либо положительные ценности или блага: чадородие, богатство, согласие и любовь, покровительство духов дома мужа и т.д.» [Кагаров, 1928: 152]. Считается, что засватанная девушка более остальных персонажей свадебного обрядового текста подвержена *сглазу цæстхизын* (диг. *цæст*), *порче хин* и прочему негативному воздействию. Пока девушка не засватана, также до *брачного сговора фидыд*, ей «разрешалось ходить и без головного убора. Но после замужества она лишалась этого права. Не только по выходе замуж, но и сразу после сватовства девушка начинала прятать волосы, повязывая их платком. Это было признаком её замужества» [Магомедов, 2011: 192].

Помимо *платка кæлмæрзæн* в большинстве случаев, по словам информантов, использовали также и *кусоч материи красного цвета сырхбын хъуымацы гæппæл*. Другой термин для обозначения платка для покрытия волос и головы засватанной девушки *кæрдæн* приобретает свою обрядовую значимость в контексте предметного кода предсвадебного цикла осетин. Полисемантность данного термина (помимо значения «платок», данная лексема также обозначает *кусоч материи, ткани*) даёт нам основание для предположения, что всё-таки предпочитали покрывать отрезом ткани. Это связано, возможно, с символикой «нетронутого», с образом творения, «зарождающегося», на что указывает и эти-

мология слова. Иранское происхождение термина указывает на его древность, а глагольный способ образования («производное от *kærdyn* «резать», собственно «отрезанное», «отрез» [Абаев, I, 1958: 583–584]) относит его к терминосистеме отглагольного типа. Отличительной особенностью является наличие суффикса *-æн*, указывающего на результат действия.

Этот элемент в предсвадебном цикле осетин использовался в числе «предохранительных, профилактических» действий: атрибут, прикрывающий волосы и голову, служил не только своеобразным знаком того, что девушка засватана, но и защищал её от сглаза и порчи. Мы видим в этом головном уборе засватанной девушки символическое накопление и временное прикрытие женской энергии, сосредоточенной в волосах. Ещё Е.Г. Кагаров, изучавший свадебную обрядность и её происхождение, заметил, что «покрывание головы и лиц молодых является одним из наиболее распространённых свадебных обычаев всех времён и народов, начиная с Месопотамии, древней Греции и Рима и кончая современными народами Европы и других материков. Это универсальный приём защиты от губительных влияний сглаза и злых духов» [Кагаров, 1928: 163]. Отмеченные нами апотропейная и магическая функции платка засватанной девушки, согласно таким данным, исходят из древних представлений людей, а их закреплённость указывает на результативность.

Протекторную функцию выполняет также и цвет платка или отреза ткани. *Красный цвет сырх/сырхбын* здесь символизирует новую жизнь девушки, выходящей замуж, олицетворяет плодородие, здоровье, защищает от злых духов, сглаза, порчи, болезни. Лексема *сырх* восходит к иран. *suxra-* и содержит тот же корень *suk-*, *syč-*, который распознаётся в *«sūzyn* ‘гореть’, ‘жечь’, *syğdæg* ‘чистый’, *ræsuğd* ‘красивый’, *ræsuğ* ‘прозрачный’, *suğ* ‘дрова’; все эти слова в идеоматическом плане представляют дериваты ‘огня’» [Абаев, III, 1979: 209]. Известно, что красным сукном повязывали также и коня, участвующего в том или ином свадебном действии, в том числе и в предсвадебном цикле осетин. Конь стоит в таком случае в одном ряду с засватанной. Символика красного цвета, связанная с небесным огнём, с продуцирующей магией,

с тем, что девушка готова стать матерью, даёт основание сделать вывод, что *красный* – это *цвет свадьбы*.

К терминам, обозначающим досвадебную одежду осетинской девушки, причисляется головной убор *гонн*, информацию о котором нам любезно предоставила Л.Б. Моргоева, причём, по её словам, до сватанья девочка носила *гонн*, обтянутый цветными лоскутками, а после того, как она была засватана, либо вступала в тот возраст, когда её можно было сватать, он обтягивался однотонной тканью.

В данном головном уборе видится птичья символика, поскольку буквальное значение слова *гонн* «хохол» [Абаев, I, 1958: 524]. Возможно, девушка представлялась птицей, которой в будущем предстоит высиживать птенцов, т.е. через «птичьи» символы проступает свадебный мотив деторождения.

«Предохранительную, профилактическую» функции выполняют и определённые предметы, выполненные специально или имеющие природное происхождение, либо предметы, которые ранее применялись в быту, т.е. не с магической целью – *амулеты, обереги ахъазгаенаг*. Сама лексема, обозначающая такой *охранительный предмет, оберег ахъазгаенаг* представляет собой отглагольное образование с помощью верба *ахъаз каенын* «помогать, благоприятствовать» и признакового суффикса *-аг*. Уже на лингвистическом уровне видна магическая защитная способность обережного предмета.

В качестве оберегов, в том числе и свадебных, использовали, по описанию этнографа Г.Ф. Чурсина, мелкие кости, зубы и изображения медведей и оленей, лесной орех, каменные и стеклянные бусины с глазками, косточку персика, вишни, камешек с отверстием и т.д. [Чурсин, 1928]. Вообще, можно полагать любые женские украшения использовались, в первую очередь, как атрибуты защитного магического характера.

Известно, что в эпических сказаниях осетин, *бусина фæрдыг* (в сказаниях – *цыкурыйы фæрдыг*, букв. бусина того, что желаешь) выступает в качестве магического предмета, амулета, оберега, она исполняет желания. Возможно, именно мифологические предпосылки и послужили наделению элементов украшений ма-

гических функций. Заметим, что работа над темой выявила, что этнографическая свадебная лексика отражает этнокультурологические и мифологические представления осетин и охватывает класс слов, относящихся к обрядовому фольклору.

В основном, как выяснилось, используемые засватанной девушкой амулеты были металлические, как правило, железные; это – монеты *згъæрæхца*; булавки *сæрдзæвæн*; иголки *судзин*; *æрцындз* (трёхгранная игла), *теман* (большая игла для мешков); ножницы *хæсгард* и т.п. Данные термины обозначают бытовые предметы, которые в обрядовом свадебном тексте получили магические сакральные характеристики.

Применение подобного рода способов защиты связано с тем, что «непривычная для человека обстановка вынуждает действовать его иначе, чем обычно. Появляется система требований, запретов, нарушение которых чревато для человека неприятностями и опасностью для жизни. Временное нивелирование границ придаёт знакомой обстановке, бытовым предметам модальность, то есть дополнительное, обрядовое значение» [Бесолова, 2008: 65]. Если брать во внимание, что во время *куырдуат* девушка должна пребывать в стенах родного дома, здесь *дом хæдзар* как предмет также выступает оберегом.

Перечисленные термины приобретают обрядовую функцию посредством своего символического значения, в то же время важность их практического применения не уменьшается. По мнению Е.Б. Бесоловой, подробно исследовавшей обрядовый текст осетин, «для обрядовой терминологии характерна неопределённость её предметной отнесённости: она подчёркивает решающую роль символического значения над его конкретно-предметным воплощением в сфере ритуала» [Бесолова, 2008: 120]. Особенность предметного кода, по сравнению с остальными, и, в первую очередь, персонажным и акциональным, заключается в том, что в нём преобладают предметы, изготовление и применение которых зачастую ритуализировано и входит в обрядовую систему. Символическая функция и сакральный смысл таких атрибутов преобладает над их практическим применением.

Известен специальный амулет, описанный В.Ф. Миллером: «Чтобы предохранить здоровье детей, им изготовлялись амулеты в честь Сафы (покровитель домашнего очага у осетин. – Ф.А.). На третий день великого поста, в среду, давали кузнецу раскалывать самые мелкие прутки железа, эти кусочки зашивали в ладанке вместе с лоскутом сукна или шёлковой материи, кусочком ваты и воробьиным помётом и заставляли детей носить на шее» [Миллер, 1998: 385]. Принимая во внимание активное участие Сафы в свадебной обрядности осетин, справедливо предположить, что подобного рода амулет мог применяться и засватанной девушкой.

Использование осетинами железа, предметов из него в качестве защиты от нечистой силы *хæйрæджытæ*, сглаза *цæстдзыд*, (диг. *цæст*, *цæстуг*, *цæстуд*, *цæстдзуг*, *дзæстуг*) не случайно. Осетины верили в оберегающую силу железа. Считается, что оно отпугивает и отгоняет злые силы. Лексема *железо æфсæн* (современное – *æфсæйнаг*) в осетинском языке относится к древнейшему иранскому слою. По происхождению слово родственно, вероятно, «... с **ав.** *span-*, *spānta-* «святой», первоначально – «происходящий с неба»: металлам приписывалось небесное происхождение» [Абаев, I, 1958: 481]. Из этимологии слова «божественная сущность» становится понятной связь металла с его апотропейной функцией.

Согласно этнографическим данным, «в Осетии было частым явление ездить в другое селение сватать девушку или посетить свадьбу в чужой одежде – черкеске, рубашке или шароварах, которые обычно выпрашивались у односельчан» [Магомедов, 1963: 116]. Под таким действием просматривается символическое значение «чужой» взятой взаймы одежды, чтобы «не узнала» нечистая сила, дабы дело удалось, с целью обмануть неудачу. Объяснить это можно тем, что «носители традиционной культуры прибегают к сакральному языку лишь в определённых жизненных ситуациях, и именно им понятен сакральный смысл текстов, а само сохранение традиции служит лучшим доказательством возможности восприятия её сакрального, ценностного смысла» [Бесолова, 2008: 275].

В состав предметного кода предсвадебного обрядового текста осетин входят также подарки,готавливаемые засватанной девушкой в течение периода *куырдуат*. Следует также различать термины для обозначения подарка: лексема *хуын*, обозначающая «подарок», «приношение, подношение», т.е. свадебный комплекс в форме съестного, и слово *лавар* в значениях «дар», «подарок». Для подарков невесты в большей степени характерен термин *чындзы лавæрттæ*, букв. невестины подарки, подарки невесты.

Подсистема данного терминологического подряда в основном включает предметы одежды, тканей для неё, обувь, туалетные принадлежности, атрибуты шитья и т.д. На это нам также указывают этнографические данные: «За время *куырдуат* девушка со своей стороны готовила разные подарки родственникам жениха: ткала *сукно тын* на черкеску для свекра, для него же она могла сшить и бешмет, ноговицы. Для свекрови, если она была старой, или бабушке жениха шила длинный бешмет, заменявший собой пальто, тёплые шерстяные чулки и ещё что-нибудь другое. Для братьев и других родственников жениха она приготавливала башлыки, белые войлочные шляпы, тёплые шерстяные носки и др. Для молодых девушек привозила всякие мелкие предметы: зеркала, напёрстки, иголки и др.» [Магометов, 1963: 145]. Кроме перечисленных предметов, по словам наших информантов, к разряду подарков невесты также относились: *подарок названной матери каенга мады лавар*, *подарок шаферу къухылхæцæджы лавар*, *подарок куму æмдзуарджыны лавар* и *подарок снимающему вуаль хызисæгы лавар*. Это, как правило, были отрез на платье (для названной матери) и предметы одежды (для шаферов и *хызисæг*'а). Отдельные подарки в виде бантиков, сладостей и других мелких предметов, невеста готовила для соседских детей, детей родных жениха – *сабитæн лавæрттæ*.

В системе подарков невесты важное место занимает концепт «новое». Символику благополучного и счастливого союза олицетворяли именно специально сшитые атрибуты одежды из вновь сотканного сукна, ранее не использовавшегося.

Таким образом, семантическим центром терминосистемы предметного кода института сватовства у осетин, с точки зре-

ния субъектно-объектных отношений, является, главным образом, *сватаемая кураæггаг чызг*, а затем *засватанная куырд чызг/чызг-чынды* девушка. Обрядовые, полуритуализированные и ритуализированные предметы и атрибуты и то, что происходит с *девушкой чызг*, обозначаются специальной лексикой.

Термины, обозначающие подарки невесты, состоящие из атрибутов одежды, предметов туалета и прочей утвари, вне контекста свадебной обрядности не обладают той ритуально-обрядовой семантикой, которой их наделяет предсвадебная реальность.

Все предметы в контексте предсвадебного цикла осетин ориентированы на ритуально-магические функции, призванные обеспечить благополучное протекание дальнейших свадебных и послесвадебных действий, даровать благополучие участникам обряда.

Лексико-семантическая группа предметного кода предсвадебного обрядового текста осетин получила свою обрядовую маркировку в большей степени в результате семантической аналогии, например, термин *фидауæггаг*, образованный отглагольным способом с помощью глагола *фидауын* «мириться, примирять», «заключать договор». В данном случае внеобрядовая семантическая параллель помогает понять смысл и назначение обрядового предмета *фидауæггаг*, букв. предмет/вещь примирения.

1.4. Лексика и семантика персонажного кода

Безусловно, персонажный код занимает особое место в свадебном обрядовом тексте осетин. В процессе свадьбы образуются различные отношения родства: *кровное* (у детей жениха и невесты с родственниками обеих сторон), *ритуальное* (у шафера и невесты), *по свойству* (между родственниками жениха и невесты). Все участники предсвадебного цикла готовятся совершить переход, который для каждого из них несёт некоторую опасность. Он связан с нарушением и изменением устоявшихся отношений, взаимосвязей и препарации к преодолению некоего рубежа.

Персонажный код института сватовства у осетин разграничен на два противоположных лагеря: мужской и женский тексты. К первому относится персональный ряд со стороны жениха, ко второму – персональный ряд со стороны девушки. Однако роли девушки и парня неравноправны. В центре актов предсвадебного цикла у осетин оказывается именно девушка. Этот персонаж пассивен, доходит в некоторых моментах до полного отсутствия сватаемой девушки в обрядовом тексте. Образ юноши разработан менее полно.

Соотношение обрядовых текстов жениха и невесты в *терминологическом оформлении* категорически расходится с представленным выше утверждением. В результате родственники юноши оказываются более значимыми, чем родственники сватаемой девушки, они чаще маркируются определёнными терминами, именно с ними связано подавляющее число обрядовых действий.

Следует также разграничивать по *функциональному принципу* действующих лиц предсвадебья. Нами выделяются непосредственные главные персонажи, на которых направлено действие (сватаемая девушка, юноша) и ритуальные лица, исполняющие обрядовые функции (сваты). В свадебном обряде участвуют не две семьи, а два рода. Брак заключается между коллективами, а не между индивидами.

Влияние на терминологический состав действующих лиц, образующих агентивный код предсвадебного обрядового текста осетин, оказал тот факт, что даже ещё в недалёком прошлом состав большой осетинской семьи доходил до 50 и больше человек. Характерная же особенность персонажного кода института сватовства осетин – наименьшее количество задействованных лиц из числа родственников, соседей и др. В этом признаке воплощен таинственный и сакральный смысл указанного периода свадебной обрядности осетин.

Естественно, наиболее важное место занимают в данном обряде *сваты минæвæрттæ*, так как во многом от их действий и личных качеств зависит положительный (ожидаемый родными юноши) исход дела. По сведениям информантов, семья жениха выбирала несколько мужчин (как правило, их трое), которых за-

сылали сватать девушку. Один из них должен быть *уважаемым и велеречивым старшим из рода жениха мыггаджы хистæр дзыррджæуæ лæг*, второй – *близкий и авторитетный родственник каджын лæг хæстæджытæй*, а третий – *уважаемый и красноречивый сосед дзырджæуæ сыхаг*. Сначала они приходили к соседям семьи девушки, желали знать, объяснив цель своего визита, готовы ли их принять. После того, как им давался положительный ответ, сваты наносили свой первый визит в дом девушки. В *первый приход минавæртты фыццаг æрбацыд* сваты объявляли о цели своего визита. В этот же день они договаривались о втором визите; во *второй свой визит минавæртты дыккаг æрбацыд* доверенные лица жениха, естественно, получали отказ. Если семья девушки сообщает им, что они могут прийти и в третий раз, то появляется надежда, что третий визит будет результативным. В *третий свой визит минавæртты æртыккаг æрбацыд* при положительном ответе договаривались о *брачном сговоре фидыд* и других моментах обряда, *согласно осетинскому обычаю ирон æгъдаумæ хæсгæ*.

Со слов информантов, активную роль в обряде сватовства (и устроении брака вообще) играла сторона жениха. Обязательным условием успешного сватовства было обоюдное согласие обеих сторон (двух родов/фамилий) на брак. Выделим здесь термин *мыггаг*, включающий в себя понятие целого рода и представителей одной фамилии, и определение *мыггаджы хистæр старший и почитаемый человек фамилии, рода*. Как правило, эти участники предсвадебных обрядовых действий играют решающую роль в исходе сватовства.

Нам предстоит расшифровать текст, скрытый в обряде, заключённый в данном случае в агентивном коде предсвадебного обрядового теста осетин.

Предсвадебный цикл чындзæхсæвы агъоммæ – наиболее важный этап в свадебном процессе, от которого зависят все последующие действия. На этом периоде происходит завязка свадебного церемониала, основная цель которого – достичь положительных результатов, при этом соблюсти материальный расчёт, выраженный в форме выкупов, даров и приданого. Необходимо выделить

морально-этические аспекты досвадебных актов: происходит сложный переход девушки в другую половозрастную категорию, нахождение её в сложном лиминальном состоянии (*засватанная девушка кыырдуаты бадæг*).

Рассматриваются все лица, участвующие в предсвадебных ритуалах. Такие персонажи объединяются в общий класс сватов. Спектр ритуальных действий обуславливает число участвующих в них. Назовем их: 1) лицо, которое выполняет поиски невесты: *нымудзæг, чызгамонæг, лæппузарæг, хинымæры уынаг*; 2) лица, которые первыми знакомятся с семьей невесты и выясняют, можно ли засылать сватов. Часто это бывает *сосед* семьи невесты *сыхаг*, к которому специально обращаются с такой просьбой родные жениха; 3) лица, отправляющиеся сватать девушку, собственно *сваты минæварттæ, хатджытæ* – уважаемые в селе мужчины в количестве от трех до пяти человек (*локусные различия*); 4) лица, определяющие дни свадебных торжеств; 5) лица, совершающие примирение двух сторон в случае брака умыканием *скæфæт* и скрепляющие договор между ними в случае традиционного брака сватовством – *фидауджытæ*.

Система терминов, обозначающих участников предсвадебных обрядовых действий у осетин, различается степенью обоснованности этих обозначений: 1) главными функциями сватов: *фидауæг* – тот, кто примиряет, от слова *фидауын*; 2) совершаемыми ими ритуальными действиями, где обрядовое лицо может быть как субъектом (*нымудзæг*), так и объектом действия (*хонæг*); 3) обрядовыми реалиями: *нымæттухæг*; 4) отношением к другому персонажу обряда: *каенгæ мад*; 5) возрастом участников обрядовых актов: *хистæр, кæстæр*; 6) числовыми характеристиками: *фыццаг хистæр*.

В обрядовом свадебном тексте осетин широко используется терминология родства (*æфсин, чызджы мад, чызджы фыд, тцу*). Особенностью образования терминологии предсвадебья у осетин является также и то, что свадебный термин способен переходить в разряд лексем, обозначающих родство; например, концепт *къухылхæцæг* как свадебный термин *шафер* переходит в термин свойства *хион*.

Значительное число дериватов имеет отглагольное происхождение и обуславливается характером предсвадебных ритуалов, где совершается осматривание невесты и сговор (*уынаæг, чыз-гуынаæг, лæппуызарæг*).

Практически весь терминологический ряд обозначений сватов у осетин имеет простой однословный состав. Лексемы составного характера встречаются крайне редко и обычно используется такая конструкция с определённой целью: 1) обозначение отношения одного участника ритуала к другому: *чызджы фыд*; 2) степень важности: *фыццаг хистæр*.

Отметим, что не для каждого участника свадебных действий существует специальный термин. Чины мужского пола маркируются гораздо чаще, чем женского, взрослые, как правило, имеют единичный термин, а молодёжь – групповые общие названия.

В большинстве случаев каждый персонаж имеет строго регламентированный набор функций в обрядах предсвадебного периода у осетин. Реже некоторые функции, закреплённые за одним персонажем, бывают специальными или основными функциями другого действующего лица, наряду с ним отмеченного термином.

Обрядовая терминология предсвадебного цикла осетин, касающаяся персонального кода, подчеркивает магическую важность свадьбы, а именно то, что сватом мог выступать только человек, обладающий определёнными, особыми качествами. Сват – это обязательно благополучно женатый авторитетный и велеречивый мужчина – то есть женатый единственный раз (не вдовец), имеющий детей, а лучше – внуков, и положительную репутацию в обществе. Одним словом, человек, который обладает определённым авторитетом в вопросах брака и несомненной удачей в данном аспекте. Такими же качествами должны быть наделены и остальные сваты, т.е. все участники данного обряда.

Здесь необходимо указать на то, что перед нами тот редкий случай, когда народная традиция ставит человеческие качества выше, нежели кровное родство. Это говорит не только о степени важности обряда сватовства в народном сознании, но и раскрывает некую жреческую функцию свата. Его особые свойства,

особый статус, ритуалы, совершаемые перед, во время и после сватовства, свадебные обряды с его участием лишний раз подтверждают это.

Пословицы и поговорки, относящиеся к сватовству: *«аенафоны минæвæрттæн – аенафоны митæ несвоевременным сватам – такие же дела; сусæг минæвар хуыснагæй уæлдай нæу, – талынгмæ хъавы тайный сват – что вор, – темноты дожидается; сусæг хатæг – фистæг, æргом хатæг – бæхджын тайный сват – пеший, а открытый сват – на коне; минæвæрттæ – изæры уазджытæ сваты – вечерние гости; минæвар дыууæ изæры астæумæ хъавы сват дожидается сумерек; минæвар цæуæн – æхсæв время сватать – ночь; минæварæн лæвæрттæ каенæгау словно делая свату подарки; дыууæ минæварæй, зæгъы, цу хъуыддаджы сраевдзыл архайдта, иннæ – йæ халынул из двух сватов, говорят, один заботился о завершении дела, а другой – как его испортить; кæйдæр минæвар, зæгъы, фæстагмæ йæхи хъардта, стæй усгур разынд чей-то сват, говорят, в итоге себя предлагал, а потом женихом оказался; цурон æмæ цæстмæхъус хатæгæй мæ ныууадз оставь меня от льстивого и лицемерного свата; цудароны минæвары фæстагмæ кад нал вæййы постоянный сват уже теряет уважение под конец»* [Айларты, 1996: 304].

Переходная характеристика свадебного обряда видна на примере термина, обозначающего сватаемую девушку *курæггаг чызг*, которая начинала называться невестой *чынды* только со дня брачного сговора *фидыды бон*.

Многие термины агентивного кода осетинского предсвадебья имеют отглагольное происхождение: *курæг* сватающийся от слова *курын* «испрашивать, сватать». Термин *курæг* имеет прозрачную обрядовую мотивировку по действию. В словарях, помимо прямого значения слова «просить», приводится также в качестве свадебной лексемы. Особенностью значения данного термина является то, что он не может обозначать собственно свата *минæвар* (сватающийся), а обозначает юношу, за которого сватают девушку.

Наличие мотивации определяется характерными признаковыми особенностями обрядового свадебного термина. Большинство

свадебных лексем, обозначающих какого-либо участника свадебного обряда происходят от действия, ими совершаемого, где собственно «семантический уровень поля составлен значениями слов; его структура, группировка единиц определяется логическими отношениями между понятиями» [Березович, 2007: 23].

Терминосистема предсвадебного обрядового цикла осетин, касающаяся определений участников обрядовых актов указанного периода свадьбы, а именно тех лиц, которые способствуют женитьбе юноши и выходу замуж девушки, обозначались такими терминами, как *чызгамонджытæ*, букв. указывающие на девушку; *свахæ искаемæн мойаг агураг*, букв. ищущая кому-либо жениха; *свахæ искаемæн усаг агураг*, букв. ищущая кому-либо невесту; *свахæ* (для юноши) *искаемæн усаг хъараг*; *свахæ* (для девушки) *искаемæн мойаг хъараг*; *выбирающие парня лæппувзарджытæ*; *лица, которые разведывают, насколько подходят парень и девушка друг другу, аккаджы бæрæггæнджытæ*. Представленные термины образованы по действию, совершаемому объектом, присутствуют мотивы *поиска, выбора, указания, разведывания, наставления*.

Из свадебных терминов, обозначающих главных действующих лиц предсвадебного цикла, среди зафиксированных в словарях (Абаев, 1970), отмечены такие лексемы, как *искаемæн мойаг каенæ усаг агураг (хъараг) сваха; аккаджы бæрæггæнджытæ справлявшиеся о том, подходит ли парень девушке и её семье; лæппувзарджытæ выбирающие парня*. Все лексемы составные, производные от глаголов, это указывает на то, насколько важным является этот факт не только для отдельной семьи, но и для всего общества, и ещё на протяжённость совершаемого действия во времени. Участие самих парня и девушки, как видно, пассивное.

К терминам *досватального периода минавæртты агъомæ* относятся: *хинымæры уынаг* (термин обозначает *лиц, которые тайно шли к родителям девушки спросить о согласии на брак без её ведома*) и *цæстæвæраг* «*тот, кто где-либо примечает девушку, чтобы потом посватать её кому-либо*».

К терминам, относящимся к разным гендерным текстам (текст невесты и текст жениха) обряда, можно отнести лексемы,

обозначающие сторону невесты и сторону жениха (включающих всех участников обряда целиком) по отношению друг к другу в контексте обрядовой свадебной реальности: сторона жениха **фæрсæг** и сторона девушки **уынаг**. Термины собирательные, по составу – однословные, имеющие отглагольную основу, которая определяет роли, которые отводятся стороне невесты (от слова **уынын** «видеть, смотреть») и стороне жениха (от слова **фæрсын** «спрашивать, просить»), т.е. посредством лексического анализа выяснены мотивы одной стороны по отношению к другой.

Лингвистический анализ терминов, касающихся персонажного кода предсвадебного обрядового текста, представляет обширный материал, на примере которого появляется возможность проследить эволюцию системы родства у осетин.

Для нас, в первую очередь, представляют интерес такие словосочетания, как **мой кæнын**, **моймæ цæуын**, **чындзы цæуын**. Первая часть словосочетания **мой кæнын** – индоевропейский термин родства, в современном осетинском языке имеет одно единственное значение «муж». Второе его значение – «мужчина» – из осетинского языка вытеснено словом **лæг**, заимствованным из кавказских языков и обозначающим также *мужа*. Лексическая единица **мой** в значении «супруг (а)» оказалась более устойчивой. Как исконно осетинская она сохранила все семантические оттенки своего основного значения, служит словообразовательным элементом во многих композитах и устойчивых словосочетаниях: **мидæгмой** *примак* (букв. **мидæг** «внутренний» – **мой** «муж»), **мойгонд** *замужем, замужняя*, **моймæ цæуын** *выходить замуж*, **мой-мойгæнгæ цæуын** *часто выходить замуж, менять мужей* [Битарти, 1976: 157].

Как словообразовательный элемент **мой** всегда является первым компонентом и, за исключением составного глагола **моймæ цæуын**, стоит в именительном падеже.

Словосочетания **мой кæнын** и **моймæ цæуын** в современном осетинском языке имеют одно семантическое содержание – «*выходить замуж*». Однако нам представляется, что словосочетание **мой кæнын** является более ранним образованием и относится к эпохе матриархата, когда был развит матрилокальный брак. При

матрилокальном браке не имеет смысла словосочетание *моймае цæуын*. Объясняется это тем, что в условиях материнского рода устойчивой социальной единицей был клан матери. «Дочери не покидали клана своей матери. Наоборот, мужья дочерей покидали свой клан и переходили в клан своих жён» [Исаченко, 1953: 65].

Факт наличия матрилокального брака у осетин древнейшего периода подтверждают учёные – исследователи истории, языка и культуры осетинского народа.

Об этом также свидетельствуют и тексты нартовского эпоса, в котором женщина пользуется огромным уважением и почётом. Она занимает высокое общественное положение, свободно располагает своей судьбой, выходит замуж по своему желанию, т.е. самостоятельно, без участия родителей, публично выбирает себе жениха. В языке этот обычай прекрасно отражается в составном глаголе *мой кæнын выхидит замуж*. В связи с этим не может быть никакого сомнения в том, что *моймае цæуын* образовалось позднее под непосредственным влиянием устойчивого словосочетания *чындзы цæуын* «выходить замуж», которое следовало бы понимать в прямом смысле, а именно, действительно уход из рода, в дом мужа в чужую семью. Тем самым в словосочетании *моймае цæуын* слово *моймае* заменяется словом *чындзы* «невестка». Женщина могла называться *чындз* только в доме супруга, по отношению к родным мужа. Об этом свидетельствует и этимология данного слова: «...к иран. **kantī-* (*kan+ti*). Для основы *kan-* в значении «молодой» ср. др.инд., *kanā-*, *kanyā-* «девушка», «молодая женщина», *kaniṣṭha-* «младший» [Абаев, I, 1958: 607].

Известно, что изучением происхождения истории отдельных слов и морфем занимается научная этимология. Но в терминологии родства и родственных отношений осетинского языка существует много слов и словосочетаний, которые легко объясняются при помощи народной этимологии.

Так, на осетинской свадьбе в состав официальных гостей со стороны жениха входит *кæстæр уазæг* «младший гость» [Газданова, 2003: 11]. Его называют также *хъæмхор уазæг* и *къæмхор уазæг*. В настоящее время у осетин уже нет ясного представления

о функциях и задачах этого официального лица. *Кæстæр уазæг* младший гость, который просто сопровождал остальных гостей и обслуживал их. Интересны по своей конструкции и содержанию два других названия: *къæмхор уазæг*, *хъæмхор уазæг*. Слово *къæм* в осетинском языке означает «волосок», а *хъæмн* «солома», «сено», т.е. *хъæмхор* – букв. «едящий солому, сено». Рассмотрим отношение значения «соломоедящий» к младшему гостю. По сообщению информантов, в старину жених по договору обязан был пригнать в дом невесты несколько голов крупного и мелкого рогатого скота, а также принести определённое количество араки и съестных припасов. Всё это должно было быть доставлено в дом невесты в канун свадьбы. Если невеста жила далеко, то снаряжали в путь несколько человек. Они и доставляли по назначению и скот и араку. В дорогу их снабжали кормом для скота – *хъæмн*. Всю эту церемонию возглавлял младший гость, который, соответственно, и получил название *хъæмхор уазæг* «гость, едящий солому», т.е. руководящий доставкой скота [Битарти, 1976: 158]. Связанный с соломой свадебный мотив плодородия значителен: солома как жатвенный символ, сочетающий понятие урожая.

Огромный интерес, как с точки зрения этнографии, так и с точки зрения лингвистики, представляет социально-культурный термин *æфсин*. Слово это иранского происхождения, но довольно широко представлено также в некоторых среднеазиатских языках со значением «правитель» и является заимствованием из скифского (массагетского), в котором оно служило первоначально наименованием массагетских правительниц [Абаев, I, 1958: 110–111].

Несмотря на то, что в заимствованных языках термин *æфсин* стал уже обозначать правителей мужчин [Абаев, I, 1958: 110], от этого его семантическое содержание не изменилось, и в обоих случаях выражает одно понятие «хозяин». В современном осетинском языке термин *æфсин* относится исключительно к женщине, но можно предположить, что в отдалённые времена он мог применяться и к мужчине. Об этом свидетельствует сохранившееся в языке изречение: *æз искаей фæллоуæн мæхи куды æфсин*

каенон как я могу считать себя хозяином чужого имущества, которое одинаково могут произносить как женщины, так и мужчины.

В патриархальной семье роль *æфсин* была огромна. Она распоряжалась хозяйством, припасами, угощением. Отсюда и появление известной поговорки: *хæдзары нæлгоймаг уазæг у мужчи-на в доме – гость*.

В осетинском языке зафиксировано несколько значений слова *æфсин* [Битарова, 1976: 158 – 161]:

1. Хозяйка, т.е. распорядительница припасами. *Хорз æфсин цы нæ хæринаг авæрдæн лæгæн йæ разы!* – Хорошая хозяйка каких только кушаний не поставит перед человеком! Очевидно также, что *æфсин* как почтительное выражение становится эквивалентом другого осетинского термина *æхсин*, обозначающего благородную особу, и в ряде случаев оба выражения воспринимаются как синонимы: *Æхсийнæ – æфсийнæ Сатана*. – Госпожа – хозяйка Шатана.

Кроме того, в осетинском языке известно значительное число поговорок, в которых термин *æфсин* хозяйка выступает основным смысловым компонентом: *Уазæг æфсинмæ кæсы*. – Гость на хозяйку смотрит; *Гæды æфсины куырмæ бæллы*. – Кошка о слепоте хозяйки мечтает; *Бинонтæн се 'нгомдзинад се 'фсиныл баст у*. – Сплочённость семьи зависит от хозяйки; *Хæдзарæн йе 'фсин хæдзардзин куынае уа, уæд ын йæ бæркад дымгæ хæссы*. – Когда в доме плохая хозяйка, то его изобилие ветер уносит; *Æнæ æфсин хæдзары бæркад нæй*. – Без хозяйки в доме нет изобилия; *Æфсинмæ нузæн авæр æмæ дыккаг дæр æрхæсса*. – Преподнести хозяйке бокал, чтобы она второй принесла; *Æфсины армæй сой тæдзы*. – С рук хозяйки жир течёт (т.е. хозяйка дома олицетворяет изобилие семьи); *Æвзæр æфсин бæркадсур*. – Плохая хозяйка разгоняет изобилие; *Æфсин хæрдæн афон куынае зона, уæд фынг дыууæ хатты авæры*. – Если хозяйка не знает время для еды, она подает на стол дважды.

Во всех приведённых поговорках особо подчеркивается роль и значение хозяйки в осетинской семье: она является хранительницей домашнего очага, дающей изобилие, уют и ласку.

2. Жена, супруга. *На фынсэй кодта Таймуразы зæронд æфсин дæр*. – Не спала и старая жена Таймураза. В данном случае синонимами *æфсин* являются: *ус*, *бинойнаг* (иногда во множественном числе *бинонтæ*), *æмкъай*, *кæрдзынгаенæг*.

3. Свекровь. *Æфсин йæ чындзы нæ бауарзта æмæ-иу ын фыд-куыстытæ кæнын кодта*. – Свекровь невзлюбила свою невестку и заставляла её исполнять самую тяжелую работу.

Последнее значение более конкретно обозначает «мать мужа». Этнографические данные о жизни осетинского народа свидетельствуют о том, что понятие «мать мужа» слово *æфсин* стало приобретать значительно позже – уже в период укрепления и расширения в жизни осетин института малой семьи.

Большая семья характеризовалась многочисленностью её членов. Во главе её стоял старейший по возрасту. Им мог быть отец, дед, прадед, а после их смерти – старший брат. Бабушка – *æфсин*, хотя и была старшей хозяйкой дома, могла и не быть матерью мужа, тем более, что очень часто функции *æфсин* переходили к жене старшего брата. Членами большой семьи могли быть и двоюродные, и даже троюродные братья. Родственные отношения в таких случаях не могли характеризоваться по прямой линии, а носили разветвлённый характер. Для текста невесты *æфсин* могла быть как свекровь (мать мужа), так и *ятровъ файнуст* (жена брата мужа).

Малая семья вносит некоторые изменения в структуру семейных отношений осетин. Здесь мы уже видим иную, более простую картину: родители и их дети. Тут четко вырисовывается родственная связь между невесткой и свекровью. В малой семье *æфсин* обычно была матерью мужа. Постепенно этот термин, когда-то обозначавший только два понятия «руководитель» и «хозяйка», приобретает новое семантическое содержание – «мать мужа», выражающее родственную связь между невесткой и свекровью. Таким образом, этот термин прошел ряд ступеней общественного развития, наполняясь новым и новым содержанием. По свидетельству З.А. Битаровой, в грузинском языке свекровь носит название *дедамтили*, а свёкор – *мамамтили*. Хотя формант *мтили* этимологически не поддается объяснению, первые ком-

поненты приведенных слов *деда мать* и *мама отец* свидетельствуют о том, что образование этих названий у грузин шло иным путём и не зависело от экономических факторов, как осетинское *æфсин* [Битарова, 1976: 160].

Аналогичную с осетинским *æфсин* картину мы видим в адыгских языках, где распорядительница домашним хозяйством носит название *гуаццэ*, букв. «госпожа», «владыка». От этого слова образовано *тигуацц* «наша свекровь», оно подобно осетинскому сочетанию *не 'фсин*, в современных адыгских языках означает «мать мужа». Оба эти термина – осетинский *æфсин* и адыгский *гуаццэ* – в своем значении «мать мужа» имеют одинаковую эволюцию и относятся к одной семантической группе слов [Битарова, 1976: 162].

Термин *æфсин* получил распространение в некоторых языках народов, соседствующих с осетинами. На почве заимствования языковых единиц данный термин менялся не только фонетически, но и семантически. Так, в хевсурском диалекте грузинского языка встречается собственное мужское имя *Апишина*. Из осетинского образовано балкарское *апишэн, афсээн* *золовка*. Хевсурское имя лишний раз свидетельствует о том, что осетинское *æфсин* могло в прошлом относиться также и к мужчине [Битарова, 1976: 162].

Терминологизации подвергаются лишь те лица, которые выполняют в обряде ритуально значимые действия и играют наиболее важные роли в благополучном свершении дела.

Что касается терминологии родства, представленной в предсвадебном обрядовом тексте осетин, то ему свойственна описательная система. Специальные элементарные термины представлены лишь для тесного круга членов одной семьи: *фыд отец, мад мать, фырт сын, чызг дочь, æфсымаер/æрвадæ брат, хо сестра* (в ранний период – *хара*). Кровные родственники, находящиеся не на таком близком уровне, обозначаются описательно – через указанные выше термины (например, *бабушка по матери мады мад, дедушка по матери мады фыд* и т.д.). Однако представители, объединённые свойственным или искусственным родством, имеют специальные термины: *къухылхæцæг, æмдзуарджын*.

Термин *хæстæгдзинад*, букв. близость по родству, обозначает родство, основанное на отношениях брака и порождения. *Хæстæгдзинад* определяется и как родство по браку, и как собственное родство, и как родство кровное.

На протяжении всей свадебной обрядности осетин, всех обрядовых действий прослеживается мотив важности женщины, женской сути. Она – это богиня-мать, воплощённая в дочери, девочке *чызг*, сватаемой девушке *куринаг чызг*, невесте *чындз*, новой невестке *ног чындз*, и т.п., которой подносят дары и совершают в её честь различные жертвы-молитвы.

Термины, обозначающие сватов как главных лиц предсвадебного обрядового текста осетин, включают в себя лиц, тем или иным образом участвующих в ряде предсвадебных ритуалов. Они объединяются в класс сватов, но функции этих персонажей различны. Сваты иногда участвуют в выборе невесты, если это близкий родственник юноши, в собственно обряде сватанья, в свадебном сговоре, определяют день свадьбы. Если девушку умыкнули, то сваты примиряют два рода.

Некоторые участники обряда сватовства имеют специальные атрибуты, которые используются в основном в магических целях, для достижения успеха в сватовстве. Одним из таких был *нымæттухæг*, букв. заворачивающий, кутающий в бурку. Он, как правило, отвечал за перевоз приданого невесты в день свадьбы. Мотивировка прихода сватов, как правило, открытая, если, конечно, это не *тайное сватовство сусæг минæварад*.

Выделим характерные особенности термина *невеста чындз* в предсвадебном обрядовом тексте осетин. Просватанная – это уже не просто девушка на выданье, это уже практически невеста, ступившая на путь перехода. С этого момента её жизнь начинает меняться. Её называют *куырдуаты бадæг чызг*, т.е. *просватанная, обручённая девушка*. Термин происходит от определения собственно самого состояния сосватанности девушки и периода пребывания её в доме родителей до собственно дня свадьбы – *куырдуаты бадын*.

Социальный статус жениха также изменялся. Он уже не появлялся среди остальных молодых людей, так как все его силы были

направлены на сбор калыма. Однако жизнь молодого человека не претерпевала каких-либо действительно значимых изменений в отличие от невесты, которую могли, с одной стороны, освободить от домашних работ для того, чтобы она могла полноценно подготовиться к переходу в другую семью, – то есть попрощаться со всеми своими родственниками и подругами, завершить приготовление приданого и т.п., а с другой стороны, полностью отделить от обычной жизни семьи (подобно тому, как временно исключали беременную женщину, которая, в силу своего положения, считалась существом из «инога мира»).

По словам информантов, иногда невеста не могла даже есть вместе с родными, принимала пищу отдельно от остальных.

Одновременно со всем этим, просватанная девушка как бы лишалась естественной человеческой защиты и становилась особенно уязвимой для «нечистой силы», всякого рода сглазов и колдовства. *Чызг фидыды бонаей фастаема аеддаема даяр аема донма даяр нае цауы* девушка после дня брачного сговора не выходит ни на улицу, ни за водой не идёт. Никакие мероприятия девушка до свадьбы не могла посещать.

Термины, обозначающие участников свадебного сговора, обряда, следующего за сватовством, номинированы также по действию, которое они совершают *фидауын каенын* «примирять» – *фидауджытае*. *Фидауджытае* – это сдержанные, красноречивые и опытные мужчины, в составе от пяти до семи человек, из которых один-два из фамилии жениха, по одному – из соседей и родственников девушки со стороны её матери, либо из племянников.

В процессе сговора устанавливаются и закрепляются новые родственные отношения между участниками обряда. На этом этапе девушка окончательно могла называться невестой *чындз*, а парень женихом *мойгаз*.

Немаловажно рассмотреть термины, относящиеся, на наш взгляд, к персонажному коду – *благородная фамилия хаерзыггаз* или *неблагородный род фидмыггаз*. Этим качествам уделяли внимание тогда, когда родные парня узнавали о готовности девушки к замужеству. В свою очередь, родные девушки справлялись о

том, нет ли кровного родства между ними (до седьмого колена), о благосостоянии семьи юноши, о том, какими они будут родственниками, будут ли они *хæрзмæггаг* или *фыдмæггаг*.

Проанализируем персональный код предсвадебного цикла осетин с точки зрения отношения персонажа к тому или иному тексту (имеется в виду *текст невесты* и *текст жениха*).

Количество акторов свадебного обрядового текста невесты меньше, чем акторов жениха. Семантика, символика и функции персонажного кода двух главных текстов свадебной обрядности осетин разномотивированы.

Терминология предсвадебного обрядового текста осетин, касающаяся агентивного кода, включает в себя как отдельных, самостоятельно участвующих в обряде, лиц, так и объединения участников ритуала. Например, *свадебная свита стороны жениха, которая приезжает за невестой чындзхæстджытæ*, вбирает в себя группу людей, участвующих в одном ритуале, а самостоятельным персонажем может выступать жених *мойæг*.

Выделение обрядовой функции и роль персонажа обрядового свадебного текста позволяет нам различать акторов свадебного действия. Основная функция предсвадебья – успешное сватовство девушки, договор двух сторон, двух текстов – обрядового текста жениха и обрядового текста невесты.

Термины, связанные с персонажным кодом, касающиеся предсвадебного периода осетин, состоят как из собственно свадебных лексем, так и лексем, обретающих свою значимость в контексте обряда.

Персональный код института сватовства у осетин, как мы уже отмечали выше, разграничен на два противоположных лагеря. К первому относится персональный ряд стороны жениха, ко второму – персональный ряд стороны девушки. В свадебном обряде участвуют не две семьи, а два рода. Брак заключается между коллективами, а не между индивидами. Характерно, что в обряде сватовства участие принимает наименьшее количество лиц, что символизирует собой *таинство* ритуала. Естественно, наиболее важное место занимают в данном обряде *сваты минæвæрттæ* – от их действий зависит успешное сватовство.

Термины, обозначающие обрядовых лиц собственно процесса сватанья, – *уважаемый старший из рода жениха мыггаджы хистер дзырддзæугæ лæг*, близкий и авторитетный родственник *кадджын лæг хæстæджытæй*, уважаемый сосед *дзырддзæугæ сыхаг* показательны в отношении качеств, которыми должен обладать совершенный сват, – уважаемость, почётность, красноречивость, благородство.

Полисемантичность некоторых лексем, относящихся к обрядовой терминологии осетин, предполагает превращение из бытового слова в ритуальное сакральное, например, *хатæг* в значении «сват» в контексте свадебной обрядности и в его прямом значении «переворачивающий, обращающийся, уговаривающий, упрасивающий, понимающий». На основе способа образования данного термина показана и расшифрована его другая обрядовая семантика. Таким способом, семантическая реконструкция слова позволила выяснить логику его развития и выявить его внутреннюю семантику.

Мыггаджы хистер – важная персона свадебного обряда осетин, так как с его разрешения дом жениха может отправлять сватов.

Фидауæг – термин, обозначающий одного из главных участников свадебного сговора, т.е. «примиритель, посредник». Данный термин также, как и большинство остальных, обозначающих персонажей предсвадебного цикла, образован от глагольной основы.

Фидауджытæ – доверенные лица родителей жениха (если брачное соглашение с родителями невесты проходит в доме невесты), посредники при заключении брачной договорённости.

Участники свадебного сговора: *сваты минавæрттæ*, в некоторых случаях к ним могут примыкать и *шафер къухылхæцæг*, и *дружка æмдзуарджын*. Их обрядовая функция в предсвадебном цикле не столь очевидна, как в последующих циклах свадебной обрядности осетин.

Термин *фысымтæ* употребителен в обрядовом тексте невесты, так как для её стороны участник свадебного сговора со стороны жениха *фидауæг* является гостем *уазæг*.

Родители невесты после сговора обозначаются термином **чызгæрвитæг бинонтæ**, т.е. *семья, отправляющая невесту*. Таким образом, посредством лексики происходит инициация, переход в иное состояние. Лексема **чызгæрвитæг бинонтæ** определяет также обрядовую функцию участников обрядового действа.

Термин **чындзхæсджытæ** *свадебная свита жениха*, поезжане, заявлен в словарях как *свадебный*. Составляет иерархически организованную группу участников обряда, в которую входят: человек, которого выбирали из соседей, который будет говорить от лица всего села **чындзхæсджыты нæлгоймаг-хистæр**; двое старших мужчин из фамилии жениха: *первый старший мужчина* **фыццаг нæлгоймаг-хистæр**, *второй старший мужчина* **дыккаг нæлгоймаг-хистæр**; *старшая из женицин, женицина из села жениха (иногда родственница)* **чындзхæсджыты сылгоймаг-хистæр**; *вторая старшая женицина из ближайших жениху родственников* **чындзхæсджыты дыккаг сылгоймаг-хистæр**; *старший мужчина за столом (обязательно – мужчина-сосед, красноречивый, авторитетный и опытный)* **чындзхæсджыты фынгыл бадты хистæр**; *третий старший мужчина, обязательно из фамилии жениха, скромный и авторитетный* **чындзхæсджыты фынгыл бадты æртыккаг хистæр**; *трое старших для отдельного стола участников сговора из села, фамилии или другого, соседнего села* **хуынд адæмы (фысымты) фынгыл бадты æртæ хистæры**; *первая старшая за столом женицин* **фыццаг хистæр сылгоймагты фынгыл**; *вторая старшая за столом женицин* **дыккаг хистæр сылгоймагты фынгыл**, *третья старшая за столом женицин* **æртыккаг хистæр сылгоймагты фынгыл**.

Сложный состав лиц, которых следовало специально выбрать и организовать, – это организующие свадебный обряд **чызгæрвысты архайджытæ**: *старший, следящий за тем, что происходит на свадебном дворе* **кæрты фæткмæ цæстдарæг хистæр**; *старший помогающих* **лæггадгæнджыты хистæр**; *указывающий помогающим* **лæггадгæнджытæн уынаффæгæнæг**; *следящий за порядком в кладовой* **къæбицы уагдарæг**; *тот, кто хорошо сведущ в свадебных порядках среди соседей* **чызгæрвысты æгъдауттæм хорз чи архæхсы, ахæм нæлгоймаг сыхбæстæй**.

Термин *каердзынгæнджытæ*, касающийся женщин, которые пекли пироги на свадьбу. Персонаж *каердзынгæнæг* (букв. пекарь) играет в свадебной обрядности важную символическую роль наравне с *кусартæнджытæ* (закалывающие и обрабатывающие жертвенное животное для свадебного молитвословия); *фынгæвæрджытæ* накрывающие на стол; *уырдыглауджытæ* юноши, обслуживающие столы; *уæрдон скъæрæг/бæхтæрæг* извозчик (тот, кто повезёт невесту) (в более позднее время – *шофыртæ* шофера), *барджытæ* всадники; *чегъретæ* распорядители на танцах.

Термины, обозначающие участников свадебного обряда, отражают в своём значении также и релевантные признаки (например, отнесённость к той или иной свадебной стороне: *чындзы æмбал*, *чындзы мад*; пол, степень родства *мадырвæд*, *тиу*, *сиахс*, возраст *хистæр*, *кастæр*; брачный статус: *каенгæ мад*; иерархическое положение: *первый старший фыццаг хистæр*, *второй старший дыккаг хистæр*, *третий старший æртыккаг хистæр*; способности: *дзырddзæугæ лæг* (личное качество свата) и т.п.

Хонæг гонæц за неделю до свадьбы отправленный со стороны невесты в дом жениха, сообщал им день, когда они могут приехать за невестой, а также оповещал по составленному списку приглашённых на свадьбу.

Лица, участвующие в ритуале предсвадебного цикла осетин, взимающие калым, – это *ирæдисджытæ*, в состав которых входили отец девушки *чызджы фыд* и посредники *æхсæнылæгтæ*.

Обрядовая функция текста жениха в контексте предсвадебья – знакомство со стороной, а главное – с невестой, ритуализированным способом.

Ритуальная функция брата жениха *тиу* как важного участника предсвадебного цикла – участник обрядового акта – заключается в знакомстве с невестой посредством поднесённого ей напитка.

Жених и невеста в контексте предсвадебного периода осетин, безусловно, являются центральными участниками обряда. Изменение статуса невесты символически осмысливается как *смерть*, т.е. пребывание её в «полночной», т.е. северной стороне – в мире

мёртвых, это было необходимым условием её перехода в новое состояние. *Происходит умирание в прежнем качестве и рождение в новом.* Лексемы, обозначающие невесту в разные периоды, демонстрируют эту переходность. Термин, обозначающий девушку, достигшую возраста, когда можно выходить замуж, т.е. *девушку на выданье чындздзон чызг* – переходит в *куринаг чызг* – девушка, которую сватают. Термины, относящиеся к девушке, – *куырд чызг* просватанная девушка (определение образовано по действию *сватать курын*) и *куырдуаты бадаг* уже просватанная, обручённая, – актуальны именно в предсвадебном периоде осетин. Эти термины, как и понятие *чындзыцауаг*, досл. «идущая замуж», демонстрируют лиминальность главного участника обрядового акта.

Чындз, усаг невеста – главный сакральный субъект свадьбы, *чызггур, усгур жених* – завоеватель. Один из базовых для осетинского свадебного обряда кодов – *военный* – воплощается, в частности, в устойчивой традиции *приезжать за невестой на конях*. Свадебный поезд жениха при этом ассоциируется с вражеским войском, призванным «захватить», «отбить» девушку у другого рода. Именно она подвергается испытаниям и переживает основные перемены. Первая половина свадебного обряда (*чызгæрвыст*), проникнутая тревогой и печалью, посвящена символической смерти девушки, а вторая, следующая после всех ритуальных действий в доме жениха (*чындзхаст*), как правило, весёлая, строится вокруг возрождения невесты. Лексема *чызгæрвыст* производна от слов *чызг* девушка, девочка, дочь и *æрвитын* посылать, отсылать; лексема *чындзхаст* – от *чындз* невеста, невестка и *хæссын* приносить, приводить. На лексическом уровне прослеживается *статусный переход* осетинской девушки *чызг* в статус невесты *чындз*, т.е. в родительском доме она – дочь, в доме жениха становится невесткой. Примечательно то, что лексема *чындз* восходит к иранской этимологии, а лексема *чызг* – к тюркской.

Во всемирной традиции патриархального уклада жизни и зависимого в той или иной степени статуса женщины осетины не являются исключением. Главой семьи и социально активным членом всегда считался старший мужчина *хæдзары хицау, хистæр*

лаг, счёт родства велся по мужской линии, а женщина во многом подчинялась ему. Но это никак не говорит о приниженном статусе женщины, речь идет всего лишь о разграничении мужского и женского миров и о распределении функций в соответствии с физиологией и религиозными верованиями осетин. Среди женщин главной была распорядительница в доме, свекровь, хозяйка *æфсин* (*хистæр æфсин*, *хистæр ус*). Её важность в системе семейного обрядового комплекса очевидна; см. пословицы и поговорки: *хæдзары бæркад æфсиныл баст у изобилие дома завязано на свекрови*; *æнæ 'фсин хæдзары бæркад нæй без хозяйки нет в доме изобилия*; *æфсинты армаей сой тæдзы с рук хозяек масло капает*. В контексте свадебного обряда осетин именно она является главной распорядительницей ритуалов, связанных со свадьбой. Этикетное «младшинство» женщин пронизывает всю свадебную обрядность осетин. Мужские полномочия – отправление ритуалов, совершение молитвословий, женские – снабжение мужчин всем необходимым и пассивность в исполнении сакральных действий.

Ключевым кодом к рассмотрению «женского» и «мужского» текстов ритуала у осетин считается воплощение «женского» в свадебной обрядности в архетипе феминности и его наиболее значимой ипостаси – архетипе матери как одном из универсальных культурных архетипов, являющий собой образец вселенской вечности, преодолевающей границы времени.

В осетинской традиции «мужские» и «женские» коды рассматриваются не только как дихотомия, но и как иерархия. «Мужское» обычно отождествляется также с «человеком» и «общечеловеческим». Лексема *лаг* является «субстратом, представленным в кавказских языках в значении «человек» – «мужчина» – «крестьянин» – «раб» [Абаев, I, 1958: 20].

В этнической культуре важное значение придается духовному и практическому опыту обоих полов, разведение сфер жизнедеятельности мужчин и женщин (в сакральном и профанном мирах) способствует благополучию и целостности коллектива.

Положение женщины в традиционной культуре осетин не может оцениваться однозначно, так как статус, связанный с символической репрезентацией женского начала, не совпадает со стату-

сом женщины как в обрядово-праздничной, так и бытовой сферах деятельности. Негативные качества в системе бинарных оппозиций, физиологическое отличие от мужчины и принадлежность к чужому роду сообщали женщине низкий статус в сакральной сфере, хотя в реальности же он был гораздо выше: *усæй цæуы хæдзары бæркад æмæ лæджы хорз от женищины исходит изобилие дома и мужская доблесть; усы хорз лæгыл дæр зыны хоршую жену можно определить по мужу.*

К предсвадебным терминам персонажного кода относится понятие *цыты чызг*, букв. девушка чести, *устар.* девушка почёта, которая выдаётся родственниками убийцы в род убитого в качестве «цены крови» в знак примирения. Интересной этнографической деталью данного брачного союза – примирения – был символический брачный выкуп, это, как правило, верховая лошадь с седлом. Выкуп означал окончательное примирение бывших кровников и установление между ними родственных отношений не путём унижительной для обеих сторон платы «цены крови», а путём пусть символического, но брачного выкупа.

Итак, терминологический анализ показал, что лексика, обозначающая исполнителей или участников предсвадебного цикла осетин, оказывается обоснованной характерными признаками обряда как такового. Использование общеупотребительной лексики и терминов родства является одним из продуктивных способов номинации персонажей и обогащения терминологической лексики. Многочисленными являются также примеры семантической деривации. Для данной лексико-семантической группы (персональный код) в целом наиболее продуктивен морфологический тип словообразования (аффиксальная деривация), словосложение, словосочетание. Одной из характерных черт терминологической группы «персонажный код предсвадебья» является исключительная продуктивность некоторых основ, значение которых актуально для предсвадебной обрядовой реальности (*курын, фæрсын, æрвитын* и т.д.)

Терминология обрядовых лиц предсвадебного обрядового текста осетин отражает архаическую семантику сватовства как договора, обмена, и уже ярко виден мотив свадьбы как обряда пе-

рехода, где выделяется лиминальность персонажа невесты *чызз*
→ *чындз/мойаг*.

1.5. Вербальный код предсвадебного обрядового текста осетин

Вербальный код является одним из важнейших символических «языков» свадебного ритуального действия. Посредством словесного общения в ритуале передается наиболее значимая информация, имеющая ключевое значение для реализации всего ритуала. Слово как одна из основных единиц этнолингвистики является базовым, центральным, ключевым знаком и выступает в обряде в качестве главного выразителя смысла, оно же в ритуале становится художественным, свободным от конкретики повседневного общения.

В обряде вербальный текст имеет специальную организацию. Любая реплика, не говоря уже о песнях, любое высказывание, являющееся структурным элементом ритуала, так или иначе несёт на себе печать дополнительных ограничений, в результате которых мы имеем дело не просто с высказываниями, а с формулами. Как точно подчеркнула С.Е. Никитина, «фольклорный текст представляет собой сложным образом закодированное сообщение» [Никитина, 1993: 66], которое расшифровывается в процессе этнолингвистического анализа. *Сватанье курын* является составляющим элементом обряда и понимается как вербальный код, изосемантический смыслу обряда в целом и составляющий единую парадигму с другими кодами: ритуальных действий, предметов, действующих лиц. Анализ современных полевых записей показывает, что процесс сватовства, состоящий из устойчивых вопросов и ответов, в ритуале транслирует некоторые устойчивые сочетания, имеющие тенденцию к фразеологизации, исходя из ритуального контекста (*бар дæттын; дзырд бакæнын; дзуапп раттын; хæстæг бакæнын; мыды къусы хуызæн*), а также комментирует ритуальные действия (*мæнæ уын ацы æхца мысайнагæй уадзæм оставляем вам эти деньги в качестве залога*). Таким образом, их можно воспринимать как контекстные понятийные фразеологизмы.

Текст, который произносится во время обряда – есть вербаль-

ный код обрядового текста. Он имеет достаточно чёткую позицию в этнолингвистике. В основе осетинского предсвадебного обрядового текста выделяются его лингвистические особенности, структура, лексические характеристики, а также культурологический аспект данного обряда. Источником культурной интерпретации являются также слова-символы, или слова, словосочетания, получающие символическое прочтение. В отличие от собственно символов, роль языкового символа заключена в смене значения языковой сущности на функцию символическую.

Свадебные молитвословия и песни, формулы благопожеланий заключают в себе магическую функцию обрядового слова. Человек оказывает воздействие на окружающий мир или выше него стоящую силу с помощью слова, которому подчиняются ритуальные действия института сватовства осетин. Произнесённое во время обряда, оно содержит в себе символические функции, так как «обрядность любого народа представляет тот слой культуры, который несёт основную этническую нагрузку, причём её основой являются традиционность и устойчивость форм. Несмотря на значительную степень разрушенности и неотвратимость определённых эволюционных преобразований, обрядовая сфера сохраняет отдельные элементы очень архаичных структур и глубинной мифологической семантики» [Бесолова, 2008: 202].

Исследование вербального кода интересно нам с позиций выявления обрядовой лексики, содержащейся в нём в чистом виде. Известно, что обрядовая терминология в большей степени способна сохраняться именно в различных видах вербального кода обрядового текста.

Вербальный код обряда сватовства реализуется устойчивыми формулами. Согласно осетинскому обычаю *ирон æгъдаумæ гæсгæ*, сначала сваты заходили к соседу семьи девушки, чтобы испросить позволения войти в дом по такому поводу: *Мах, минæвæрттæ, æрбацыдыстæм Сазонты кадджын мыггагæй, бацæуыны бар нын ис? Мы, сваты, пришли от уважаемой фамилии Сазоновых, позволяете ли нам войти?* Затем соседи спрашивают семью девушки: *Мæнæ уæм узджытæ æрбацыдысты, бар сын дæттут бацæуын? Бар нын ис дзуапп раттыны тых-*

хай? Вот, пришли к вам гости, разрешаете ли им войти? Есть у нас право дать им ответ? После того, как семья девушки дала разрешение войти к ним, вместе с соседом сваты входили в дом. Сваты **минæвæрттæ** высказывали волеизъявление породнить две фамилии: **Абайты фæнды сымахимæ хæстæг бакæнын, æмæ уæ куыд фæнды? Æвзæр мыггаг не сты, лæппу æнæ хъару нæу, йæ æмгæртты æхсæн æгад нæу, сæ хæдзар мыды къусы хуызæн у Абæевы** (в данном случае – фамилия жениха) *хотят породниться с вами, а вы как желаете? Фамилия эта неплохая, парень не без доблестей, среди сверстников не худший, а дом их – чаша с мёдом. Старший фамилии мыггаджы хистæр,* а в некоторых сёлах – отец девушки или её брат – отвечали: **ныртæккæ нæ бон нæу сымахæн дзуапп раттын, махæн дæр ис хæстæджытæ, æрвадæлтæ, хъуамæ фæнæм кæрæдзийы. Дзырð бакæнæм, иннæ æрбацыды тыххæй, æмæ уын дзуапп ратдзыстæм** *сейчас у нас нет возможности дать ответ, и у нас есть родня, родственники, и мы должны с ними обговорить. Договоримся о вашем другом визите, и тогда дадим ответ.*

Обрядовый текст института сватовства, несомненно, воздействует на окружающий мир. Если речевой акт выполнен верно, с соблюдением всех правил, то цель данного ритуала обязательно будет достигнута. К примеру, во время *брачного сговора фидыд* и назначения дня свадьбы **чындæхсæвы бон снысан кæнын** сторона невесты накрывает стол для сватов **фидауджытæ**, а старший из **фидауджытæ** произносит: **цалынмæ ам цы хъуыддаджы фæдыл стæм, уый ахицæн кæнæм, уæдмæ нæдæр хæрæн ис, нæдæр нуазæн** *пока не уладим дело, по поводу которого мы здесь, до тех пор не едим мы и не пьём.*

Идёт своеобразная словесная игра обеих сторон. Цель игры в принципе одна – достичь соглашения и примериться друг к другу. Для того, чтобы достигнуть цели приезда и получить положительный ответ, **минавæр** в данной ситуации описывает жениха самым достойным образом, перечисляя все его положительные качества. Если же родители девушки не могут сразу дать ответ, то также вежливо, дабы не оскорбить род, который сватается к ним, уклончиво отвечают. В том случае, если семья девушки из-

начально против, даётся отрицательный ответ, текст которого таков: *Махмæ уыдонæн чызг нæй у нас нет для них девушки.*

Во время застолья участников свадебного сговора *фидауджыты фынгыл*, со слов наших информантов, после совершения *Большого молитвословия Стыр скуывд* произносятся следующие тосты-молитвословия: 1) за *Единогo Большогo Бога Иунæг Стыр Хуыцауы номыл*; 2) за покровителя мужчин *Уастырджы Уастырджийы номыл*; 3) за удачное свершение свадебного договора, в котором также свершается молитвословие за счастье и благополучие двух фамилий *дыууæ мыггаджы цардамондæн*, за невесту *чындзы тыххæй*, шафера *къухылхæцæджы тыххæй*, дружку *æмдзуарджыны тыххæй* и названую мать *каенгæ мады тыххæй*. Шафер, дружка и названная мать здесь выступают в роли заместителей (представителей) жениха.

Согласие и отказ на сватовстве выражались в особых ритуальных формах, и выражалось оно всегда вербально. Отказ в грубой форме считался неприличным и мог повлечь за собой неудачу.

Приведём текст сватов *минæвæртты ныхас*, который был начитан информантом на диктофон: *нæ фæрныг фысыммтæ! Сымахмæ нæ æрбарвыстой Абайты уæздан хистæртæ стыр курдиатимæ, æмæ нæм, уæ хорзæхæй, байхъусут. Ацæут æмæ, дам, Дзугаты уæздан мыггагæн æгъут, семæ нæ хæстæгдзинад бакæнын кæй фæнды, уый. Абайты Измаилы фæрнæйдзаг хæдзары схъомыл Хуыцауы уарзон æмæ æгъдауæй æххæст лæппу – Олег, æмæ Иры чызджытæй хуыздæрæн равзæрста мæнæ, фæрн æм бадзурæд, Харитоны чызг Раяйы. Мах уæ Абайты мыггаджы номæй, Хуыцауæй курæгау, курæм – уыцы дыууæ сыгъдæгуд кæстæры кæрæдзиуыл бафæдзæхсæм! Уæ хорзæхæй, нæ курдиатыл нын рацауæ уæ къух ма ауигъут! Курæг мæгуыр у, æмæ нын уый хатыр бакæнут. Уæ хорзæхæй, исты зæрдæдарæн дзуапп нын раттут!.* – Наши наделённые фарном хозяева! К вам нас отправили благородные старшие Абаевых с большой просьбой, и будьте милостивы выслушать нас. Пойдите, говорят, к благородной семье Дзугаевых и скажите, что мы хотим породниться с ними. В полном фарном доме Абаева Измаила вырос любимый Создателем и воспитанный по обычаям мальчик – Олег, среди де-

вушек Осетии лучшую выбрал, да будет она благословенна, дочь Харитона, Рая. Мы вас, Творцом заклиная, от фамилии Абаевых просим – эти две чистые души младших поручаем друг другу! Будьте милостивы, на нашу просьбу не махните рукой! Просящий беден, и это простите нам. Проявите милость, дайте нам какой-нибудь обнадеживающий ответ!

За этим следовал *ответ хозяев **фысымты дзуапп**: Мах стыр бузныг стæм, Абайты уæздан мыггаг нæ хæстæгæн кæй агурыны, уымæй. Æмæ уал афæрсæм нæ хистæрты, нæ къабæзты, стæй уын исты дзуапп ратдзыстæм. Хæдзармæ фæндаг та уын æхгæд нæу.* – Мы благодарны за то, что благородная семья Абаевых желает породниться с нами. Но нам сначала следует спросить наших старших, тогда мы вам сможем дать какой-то ответ. А в дом наш дорога вам не закрыта.

Второй визит был аналогом первого.

На третий заключительный визит сватов существовали следующие формулы ответов: согласия (***разы стæм***, букв. согласны); отказа (***махмæ сымахæн чызг нæй, æмæ уæ курам, уыцы хъуыддаджы охыл мауал æрбацæут!*** *У нас нет для вас девушки, и просим вас, не приходите больше к нам по этому поводу*).

Причиной метафоричности выражения согласия или отказа, как и в случае с иносказательностью начала сватовства, является желание защититься от нечистой силы. В случае согласия такое желание очевидно, так как с этого момента для молодых начинается новый этап жизни, и они более уязвимы. А в случае отказа высказанный вслух прямой ответ, по словам информантов, мог навлечь несчастья на род девушки, отворотить других сватов, она могла остаться старой девой.

В предсвадебном цикле вербального кода терминологизации подвергается такая формула как ***бафидыдтам!*** (букв. договорились!). Это однокомпонентная формула речи-действия, равнозначная подписанию договора. Свадебный сговор считается заключённым мгновенно после произнесения этой словесной формулы. Данная лексема в контексте свадебной обрядности осетин обозначает завершение обряда сватовства и примирение сторон юноши и девушки, которые отныне становятся женихом и невестой.

Синонимичным значением обладает и произнесение *молитвословия старшим хистаеры куывд* во время *сговора фидыд*. Оно закрепляет факт породнения двух фамилий. Таким способом функция ритуального акта, фиксируемая в лексическом значении термина, в значительной степени определяет языковой знак обряда.

Набор лексем и вербальных формул, закрепляющих решение стороны невесты, характеризуется резкой асимметрией: негативные формулы, различными способами выражающие *отказ дауд*, встречаются много чаще, чем изъявления согласия *барлаевард (разыдзинад)*. Приведём несколько наглядных *формул отказа* при сватовстве: *«нае бон наеу хастаег каенын у нас нет возможности породниться; чызгаен моймае даеттын афон наема у девушке пока рано выходить замуж»* [Каргиев, 2008: 66]; *наема наем и мойгаенаег чызг у нас пока нет девушки на выданье; сымах аккаг чызг наем наей у нас нет подходящей вам девушки; махмае мойгаенаег чызг наема и у нас пока нет девушки на выданье*.

При реконструкции символики словесных респондентных формул мы исходим как из семантики знака символического языка, так и из системных связей самой ситуации свадебного ответа.

Вербальный код предсвадебного обрядового текста воспроизводит ритуальные акты. Словесные формулы, сопровождающие институт сватовства осетин, поясняют его. Характерно, что когнитивная функция обряда в этом случае нивелируется, а коммуникативная, наоборот, выходит на передний план.

Итак, в главе нами выделена лексика, относящая к акциональному коду института сватовства:

чызгагурыны фаетк обряд, обычай поиска девушки, *лаппуызарыны фаетк* обряд, обычай выбора парня, *ус курын* свататься, *курын просить/свататься/жениться*, *минаевар цауын* идти сватать, *баминаевар каенын* посвататься, *минаеварттае барвитын* заслать сватов, *фидауын* заключать брачный договор, *фидауаен бон* день сговора, *фидыд* заключение договора, *минаеварттае севритын* посылать сватов, *фидыды фаетк* обряд свадебного сговора, *сусаегцыд* визит будущего зятя в дом невесты или тайный визит, *тиуы цыд* визит брата жениха в дом невесты, *иред исыны фаетк* обряд получения калыма, *хинымсеры уынын/*

фæрсын тайно выведывать/смотреть, æргом фæрсын открыто выведывать/смотреть, æргом цыд открытый визит, хинымæр цыд тайный визит, хæстæг бакæнын породниться и т.д.

Терминосистема персонажного кода предсвадебья осетин репрезентирована такими понятиями, как *чызг-чындз* засватанная девушка (букв. девушка-невеста); *куырдуаты бадæг* засватанная, обручённая девушка; *лæппулæг* молодой человек, достигший брачного возраста (букв. мальчик-мужчина); *усгур лæппу* молодой мужчина в брачном возрасте; *чызггур* жених (букв. просящий девушку), *уазджыты хистæр* старший среди гостей, *фысымты хистæр* старший среди хозяев, *фидауджытæ* сговорщики, *хæрзмыггаг* благородная фамилия, *фыдыггаг* неблагородная фамилия, *дзырddзæугæ лæг* авторитетный мужчина, *чызгамонджытæ* указывающие на девушку, *искаемæн мойаг агурæг сваха* (букв. кому-то ищущая жениха), *искаемæн усаг агурæг сваха* (букв. кому-то ищущая невесту), *искаемæн усаг хъарæг сваха* (букв. кому-то невесту предлагающая), *искаемæн мойаг хъарæг сваха* (букв. кому-то жениха предлагающая), *лæппувзарджытæ* выбирающие парня, *аккаджы бæрæггæнджытæ* те, кто выведывает, подходят ли юноша и девушка, *фысымтæ* сторона сватаемой девушки (хозяева, принимающие гостей) для участников сватовства и брачного сговора.

Термины предметного кода предсвадебного цикла осетин представлены в меньшем количестве, что это обусловлено особенностями рассматриваемого периода свадебной обрядности: *фидауæггаг* залог, *сырхбын хъуымацы гæппæл* кусок материи красного цвета, *кæлмæрзæн* платок, *ирæд* калым, *мады бæх/мады лæвары бæх* подарок коня матери невесты, *мадырвады бæх* подарок коня брату матери, *фаты бæх* фатыбах, *бæх* конь, *ахъазгæнæг* оберег, *чызджы хæдзар* дом невесты.

Анализ выявил, что в осетинской традиции сватанья *минæвар* основу составляет вербальный код. Обрядовый текст института сватовства комментирует обрядовые действия, причём эмоциональный компонент отступает при этом на второй план. Словесные формулы данного обряда являются пояснением самого обряда и осуществляют коммуникацию.

ГЛАВА II СОБСТВЕННО СВАДЕБНЫЙ И ПОСЛЕСВАДЕБНЫЙ ОБРЯДОВЫЕ ТЕКСТЫ ОСЕТИН

2.1. Лексика и семантика собственно свадебного обрядового текста осетин

Кульминацией обрядового цикла является собственно свадебный период, который отличается от предыдущего («сватательного») временными рамками – семь (девять) дней. Насыщен ритуалами, динамичен, концентрирует весь арсенал сквозных актов; сопутствующие обряды разнообразны и ритуально маркированы.

Свадебные термины этого периода в основном группируются вокруг таких узловых обрядов, как подготовка невесты и жениха к свадьбе, поездка за невестой, проводы невесты, введение невесты в дом жениха, снятие фаты и т.д.

Каждый этап обладает набором свадебных актов, атрибутов, вербального сопровождения и отмечен определёнными персонажами с соответствующей обрядовой номинативной лексикой.

В главе анализируются *терминология и лексика акционального, предметного, персонажного и вербального кодов собственно свадебного обрядового текста осетин*.

Номинации более разнообразны по сравнению с досвадебным циклом, а локальные особенности сопутствующих актов, предметов, персонажей и терминологии, репрезентирующей эти ритуалы, придают собственно свадебному циклу национальную специфичность.

Лексика и семантика собственно свадебного обрядового текста осетин представляют собой наиболее крупный пласт, касающийся всей свадебной обрядности, в связи с чем мы подробно остановились на выявлении и раскрытии его символического содержания, связанного с акциональным, предметным, персонажным и вербальным кодами.

Для свадебной обрядности характерно противостояние двух родов, которое предполагает оппозицию «свой–чужой». Ярче всего маркируется «чужое». Так, в процессе установления новых родственных отношений происходит освоение этого «чужого», а затем, как следствие, – превращение его в «свое». Например, для невесты дом, в который её привели, должен стать родным.

Семантика обновления отношений может передаваться и посредством оппозиции «старый–новый». Эта оппозиция, по нашему мнению, завершает обряд как обряд перехода, где происходит ритуальное возрождение, появление новой семьи. Подтверждением могут служить молитвословия, в которых невесте часто желают, чтобы в своём новом доме она была счастлива: *йæ ног хæдзары амондджын уæд уæ чындз* – *пусть в новом доме ваша невестка будет счастлива*.

Так, именно в лексике, на наш взгляд, в рамках оппозиций проявляется трансформация родственных отношений. Семантика «своего» и «чужого», резко противопоставляемая в предсвадебных ритуалах, меняется в собственно свадебном цикле, где «чужое» должно стать «своим» для невесты. Для жениха чужими и «неизвестными» являются невеста, которую он приводит, её род, её дом, который он посещает лишь **временно**. Для невесты чужими являются жених, его род и его локус, которые в итоге должны стать для неё своими. Для жениха они «своими» становятся формально для невесты почти фактически.

Для собственно свадебного обрядового текста осетин является характерным синкретизм акционального, вербального и реального кодов; действия и реалии пронизаны обрядовой символикой, которая, кроме ритуально-магической направленности, обладает социальным подтекстом, заключённым в номинациях.

Собственно свадебный цикл как основная свадебная церемония состоит, в свою очередь, из ряда ритуалов, происходящих сперва в доме невесты (подготовка к приезду поезжан, приезд свадебного поезда, застолье поезжан в доме невесты, одевание невесты в свадебный костюм, оглашение подарков, прощание невесты с очагом, вывод невесты), затем путь от дома невесты до дома жениха (скачки), и обряды, совершаемые в доме жениха

(подведение невесты к старшим, приобщение к очагу, посвящение центральному столбу дома, подведение невесты к углу, снятие фаты, вручение невесте нагого младенца), свадебный пир, одаривание невесты, отправление молодых на свадебное ложе.

Структура и семантика различных кодов образуют чрезвычайно сложное семантическое пространство свадебного обряда.

В контексте собственно свадебного цикла у осетин через все его ритуалы проходит мотив перехода, поэтому главные его участники становятся подвержены опасности как сглаза, так и нечистой силы. В связи с тем, что свадебной церемонии наиболее присущи «опасные для молодых промежуточные, деструктурированные моменты обрядового «перехода» [Гура, 2012: 70], в ней отмечено наибольшее количество защитных действий и символов.

Собственно свадебный обрядовый период выделяется своей сложной парадигматической структурой. В нём принимает участие более широкий круг обрядовых лиц по отношению с остальными циклами (предсвадебным и послесвадебным), выполняющих более разнообразные ритуальные функции, используются разнообразные предметы, специализированные, ритуально обусловленные, атрибуты.

Архаические черты свадебной обрядности осетин позволяют нам более точно определить основные семантические и символические стороны обряда. На этапе рассмотрения собственно свадебного обрядового текста осетин наметились устойчивость и единство структуры свадебной обрядности осетин в целом.

Проведённый нами ниже, в последующих разделах главы, семантический анализ выявил функции и символику отдельных свадебных действий, ритуалов, персонажей, предметов, а также вербальное содержание собственно свадьбы.

Свадебный обряд в духовном и культурном пространстве осетинского народа занимает, пожалуй, центральное положение, как по сохранности элементов, так и по объёму обрядово-ритуальных действий, состояний, речевых и фольклорных текстов, атрибутов, предметов, действующих лиц и словаря. Нет ничего исключительного и в том, что свадебный обряд осетин всегда интересовал этнографов, историков, краеведов, фольклористов, лингвистов. В

настоящей главе он рассматривается с позиций этнолингвистики.

Обряд фиксирует миропорядок, оформляя бытие в виде устойчивых словесных, действенных, предметных кодов. При этом всякий обряд может быть представлен как определённый текст, как некая последовательность действий, ритуальных манипуляций с предметами-символами. Интерпретация кодовой системы обрядового текста даёт представление о традициях проведения семейных обрядов. При расшифровке семантики лексических единиц обрядовых текстов можно получить информацию об общей структуре обряда, символике предметов, традиционных действующих лицах и др.

Безусловно, свадебный обряд имеет прямое отношение к мистическому союзу, сакральному браку Земли и Неба, Солнца и Луны, солярного быка и лунной коровы, от которого зависят жизненные силы Неба и Земли, плодородие скота и урожай.

Характерная бинарность свадебного обряда, где два рода должны объединиться, предполагает и ставит своей целью как можно скорее сформировать новую жизнь, произведя переход, который с помощью всех свадебных ритуалов, предметов, действий, молитвословий и др. становится более незаметным и минимизирует все те трудности, которые с ним (переходом) связаны.

Итак, собственно свадьбе в большей степени присущи опасные для невесты промежуточные, деструктурированные моменты обрядового перехода, включая приезд свадебного поезда, одевание невесты, прощание с очагом и надочажной цепью, проводы невесты, переезд невесты в дом жениха, ввод невесты в дом жениха и т.д.

2.2. Лексика и семантика акционального кода

Обрядовые акты, совершаемые в собственно свадебный цикл, у осетин отличаются своим многообразием и семантикой. Теперь, в отличие от предсвадебного периода, обе стороны, оба рода жениха и невесты стремятся к общему успеху совершаемого ими обряда.

Соблюдение всех церемоний, по всей видимости, обеспечивает успешное прохождение переходного обряда, коим является свадебный. Это становится возможным только за счёт строгого соблюдения всех норм и правил обрядового поведения.

Лиминальный характер свадебного обряда предполагает, в первую очередь, наличие в нём профилактических обрядовых действий, предполагающих защиту невесты **чындз** и других персонажей свадебного обрядового текста осетин от нечистой силы, которые представлены различного рода запретами и табу. Главным среди них является *молчание невесты чындзы уай-сæст*, причём молчание это заключается не только в том, что она не может говорить, но и в молчании невесты в целом, т.е. полное отсутствие производимых невестой действий. Запрет для невесты выходить из дома и работать или совершать другие действия, за неё, как правило, выполняет кто-то другой на протяжении всех свадебных актов. Смысл в этом запрете не столько в ограждении от физических нагрузок, а в сокрытии её как центрального объекта всего обряда. В этом и есть оградительная направленность всего – чтобы невеста не появлялась на глаза, чтобы её никто не видел, дабы не стать объектом дурных мыслей. Здесь уместно провести параллель с новорожденным: *ног чындз æмæ ноггуырды цæст тынгдæр хизы* – молодую невестку и новорожденного легче сглазить; *ног чындз æмæ ноггуырды ахсæвыгон, талынджы æддæмæ цæуын нæ фæтчы* – молодой невестке и новорожденному ребёнку в ночное время в темноте быть запрещено.

Полное *отсутствие* (прятание) жениха на свадьбе *сиахсы æмбæхст*, на наш взгляд, является матриархальным пережитком, который, вероятно, в прошлом предполагал полное отсутствие мужчины в совершении обряда. В более позднее время такое действие, возможно, приобрело апотропейный характер наряду с изолированием невесты от жениха до свершения всех обрядовых актов.

Воздержание от еды хойраджы ивар (тобæ) во время свадебного обряда символизирует защитную специфику такого запрета. Возможно, это связано с тем, что через рот невесты могла

каким-то образом выйти её душа, но также и войти злой дух. Пищевое табу распространялось также и на свекровь, мать жениха.

Смысловой определяющей основных ритуалов собственно свадебного обрядового текста осетин является мотив свершаемого перехода, постепенная смена статуса всех основных участников обряда, семантически значимой в которой является зеркальность обрядовых действий, свершаемых в доме невесты (когда её собирают, провожают, выводят из дома, где она родилась) и при вводе её в дом жениха, где она теперь будет жить постоянно (приобщение к *очагу кьона*, приобщение её к священному *столбу цаеджындз* и т.д.). Термины, которыми обозначаются два дома (дом невесты и дом жениха) показывают на лексико-семантическом уровне, какое значение имеет для невесты дом, в котором она жила до замужества, и дом, в который она пришла: *райгуыраен бынат*, букв. «место, где (она) родилась» и *цаерыны хадзар*, букв. «дом, где (она) живёт». В первом термине не случайно вместо слова *дом* употреблено слово *бынат место*, а в другом – *хадзар дом*. С точки зрения символического текста обряда, мы можем это прочесть так: девочка, родившись, до дня своей свадьбы, до дня, когда её приведут в дом жениха, считается неживущей, а после свадебного обряда она становится «живой».

Защитным от дурного воздействия на главный персонаж свадьбы – невесту – считалось, по сведениям информантов, её *переодевание чындзы ног фæлыст кæнын*, которое совершается в той или иной степени на протяжении всего ритуала. Обрядовое переодевание и изменение головного убора (его качественно-го вида) символизировало в данном случае изменение сущности человека, в частности, половозрастного и социального статуса невесты, которая во время свадьбы *умирала* в одном и *возрожда-лась* в другом качестве. Практически на каждом этапе свадьбы невеста меняла свою одежду (например, переодевание невесты перед выходом из дома, *одевание фартука для кормления свекрови куатæ бакæнын*, *снятие фаты ног чындзы хыз исын* и т.д.), со временем это превратилось в устойчивую фольклорную формулу и несло защитную функцию, так как невеста, находясь в переходном состоянии, могла навредить окружающим.

Наиболее активным способом защиты от воздействия потусторонних сил считалось внешнее ограждение от них. К такому роду действий следует отнести *покрывание головы и лица невесты чын-дзыл калмаерзаентæ бакæнын*, которое является одним из наиболее распространённых свадебных обычаев многих стран мира. На наш взгляд, покрывание невесты наделяет её ритуальной «слепотой», что вполне может являться признаком иного/другого мира. Цель такого покрывания невесты имеет двойной смысл: с одной стороны, защищена невеста, с другой – все остальные от неё.

Семантику защиты несут и такие действия, как преграждение и *закрывание пути для свадебного поезда раз æхгæнын* перед тем, как он увезёт невесту. В настоящее время первоначальная суть такого обряда утратилась. Это делалось для того, чтобы оградить невесту от злых сил, от представителей «чужого» ей пространства.

Небольшая группа из двух (обычно) парней (братьев) и одной подружки (сестры), сопровождающая невесту из отчего дома в дом жениха и там находящаяся рядом с ней, – тоже своего рода ограждение от влияния потусторонних сил вне «своего» пространства.

Средствами для отгона, удаления и защиты от влияния сил «иноного» мира также были и остаются в настоящее время амулеты-обереги, которые, по мнению осетин, имеют сильный охранительный эффект. Это совершение *выстрелов из ружья гæрах кæнын*. Действиями профилактического характера можно считать втыкание иголок и булавок в подол и по линии спины свадебного костюма невесты, одевание украшений с сердоликом, самым популярным камнем осетин и их предков, обладающим отвращающей способностью. Апотропейной семантикой наделяны все предметы, имеющие форму круга. В качестве оберега на невесту как можно больше надевают украшений в виде круга: бусы, браслеты, кольца и пояс. Круг – один из значимых символов, который, в числе других, отражает представление об основных формах структурирования пространства. Известно, что и огню присуща очистительная функция; отсюда и обряд троекратного обхождения невестой очага, где горит огонь, в своём доме и в доме жениха.

По словам информанта, бросание под ноги невесте *веника цъ-ылын* предполагает, что она как хорошая будущая хозяйка дома, в который её привели, поднимет его и сделает несколько взмахов им. Действия с веником в народном сознании осетин также связаны с предохранением и защитой. Участие веника в ритуально-магических приёмах возможно также основано на представлении о том, что он наделён демоническими и апотропейными свойствами, так как является предметом уборки (нечистое).

Перегораживание дороги свадебному поезду мы также рассматриваем как апотропеический акт. На наш взгляд, это пример имитационной магии: для того, чтобы предотвратить препятствия, которые может учинить нечистая сила, участники обряда устраивают их сами.

Другие ритуально-магические действия собственно свадебного обрядового текста осетин связаны с идеей плодородия и изобилия. Перечислим их: *осыпание* невесты и дороги, по которой она выходит из дома, и свадебного поезда *хмелем хуымæллæг калын*, *сахаром сæкæр калын* или *конфетами къæфеттæ калын* и т.п. Подобные действия символизируют зарождение жизни, роста, изобилия. В народном сознании существовала вера, что признаки, которыми обладают перечисленные предметы, перенесутся на тех, кто их касается.

Акциональный код собственно свадебного обрядового текста осетин, сопровождающийся предметной парадигмой: *шерсть фæсмын*, *войлок нымæт/буйнаг*, *мех царм* – имеет цель: повысить плодородие невесты, способствовать беременности. Например, невесту ставили на разостланную шерстью вверх шубы (локально). Функция этих предметов – повышать производительность невесты. Подобные действия соотносятся с contagiозной магией (человеку от контакта с определённым предметом передаются его признаки).

Заплетание невесте двух кос дыууæ дзыккуйы бийын во время обрядования её в свадебный костюм также имеет продуцирующую функцию, так как соотносится с зарождением, ростом, преумножением, а расчёсывание волос невесты выступает как ритуальное действие, направленное на увеличение жизненных

её способностей – волосы, по представлениям осетин, являются средоточием жизненных сил человека.

В основе земного брака лежит небесный сакральный брак: «Священный брак – сложное понятие. В архаических космогониях – это первый брак богов, давший начало всему сущему, в мифологии – брак божества и смертного, часто первого царя или родоначальника. Основным смыслом ритуалов Священного брака во многих обществах древности было ниспослание божеством через своего земного партнёра различных благ обществу, которые те представляли в виде военного могущества, обильного урожая, многочисленного потомства, процветания торговли и т.д.» [Цага-раев, 2000: 67].

Основополагающим, по нашему мнению, в собственно свадебном обрядовом тексте осетин является действенный код, поскольку при реконструировании мифологического хронотопа действие и то, что оно обозначает, приобретают определённую семантику благодаря их неоднократному повторению (дуальность/зеркальность обрядовых действий). Дуальность ритуальной организации свадебных действий у осетин является её характерной особенностью. На семантическом уровне она обозначает лиминальность невесты.

В контексте акционального кода собственно свадебного обрядового текста осетин стоит рассмотреть такое действие, как *поливание молодыми незамужними девушками рук невесты водой **чындзы къухтыл дон калын***, после чего она дарила поливающим по носовому платочку ***фындзыкаелмæрзæн/къухмæрзæн*** и по колечку ***къухдарæн*** (локально). Такие действия, связанные с водой, были направлены, думается, на обеспечение плодородия, где льющаяся вода – *дождь **кавда***, а *руки невесты **чындзы къухтæ*** – *земля **зæхх***.

Если рассматривать лексику с точки зрения её отнесённости к разным гендерным обрядовым текстам (жениха – невесты), поэтому выражение ***ачындз кæнын*** *выдать замуж* относится к обрядовому тексту невесты, а ***чындз æрканын*** *привести невесту* – к тексту жениха. Далее, обрядовый текст невесты: ***чызджыты æхсæв*** *девичник* (букв. ночь девушек); обрядовый

текст жениха: **чындзæхсæв** гуляния в доме жениха (букв. ночь невесты).

Среди свадебных действий важным является *обряд первого ввода невесты в дом ног чындзы фыццаг хатт хæдзармæ бакæныны фæтк*. Такое действие предполагало начало открытия для невесты дороги в дом мужа, а также её приобщение к *покровителю дома Бынаты хицау*.

Дом невесты **чызджы хæдзар** – центр родового пространства невесты. Он копирует трёхчленную модель мира: верх – крыша с *дымовым отверстием ердо/сæйраг*, *окно-проход* – символ-посредник между двумя мирами и *порог къæсæр*. Оно связано с небом (охранительная функция) и с культом предков (проводник на тот свет). По сведениям информантов, дверной проём обливали невестиной водой (локально) **уæлкъæсæрыл дон калын**, которую она приносила с собой, – знак символического очищения и защиты от нечистой силы.

Обрядово оформлены также *знакомство невесты с её шкафром чындз æмдзуарджынимæ базонгæ кæнын* и *представление её куму чындз къухылхæцæгæн æвдисын*.

Анализ обрядовых терминов **акционального** кода собственно свадебного обрядового текста осетин, которые определяют концепт «свадьба-действие», предполагает их изучение в контексте самого ритуального действия, его функций, семантики и символики. Итак, состав терминов, которые обозначают свадьбу (**ус æрхæссын**, букв. привести жену; **ус ракуырын**, букв. выпросить жену; **чызг курын**, букв. невесту просить; **чындз хонын**, букв. невесту приглашать; **чызг æрвитын**, букв. дочку отправлять; **чындзæхсæв**, букв. невестина ночь; **чындзæхсæвы куывд**, букв. свадебный пир-молитва; **чындзхаст**, букв. свадьба; **чындзхасты куывд**, букв. пир-молитва свадьбы; **чындз кæнын**, букв. невесту приводить; **чызгæрвитæн бон**, букв. день отправления дочери; **чындзæрхæсæн бон**, букв. день привода невесты и др.) образован с помощью включения в них лексем, тем или иным образом имеющих отношение к *девушке-невесте-жене* – **чызг**, **чындз**, **ус**. Термины также разделяются по принадлежности к разным гендерным текстам: **чындзы хонын** – *устраивать свадьбу* (брать не-

весту в дом жениха) – обрядовый текст жениха; *моймае цауын*, букв. идти к мужу, – *выходить замуж* – обрядовый свадебный текст невесты.

В свадебном обряде осетин *невеста чындз* символизирует засеваемую землю. Связанное с этим суеверие, что у *молодой невесты ног чындз* будет столько детей, сколько зёрен упадёт на неё во время свадебного обсыпания, имеет отношение к символике плодородия, которая проходит через все свадебные обряды и подразумевает под собой годовой круг, в свою очередь, олицетворяющий весь жизненный цикл человека.

Оглашение подарков лаварттае дзурын, которые поезжане привозят с собой, производит названная мать невесты. Присутствовать должны старшие женщины со стороны невесты. Содержащийся в дарообмене (невеста тоже готовила подарки стороне жениха) древний архаический смысл ритуала, на наш взгляд, несёт в себе жертвенный символ.

Свадебные дары также имеют прямое отношение к контактной магии [Фрэзер, 2011: 43–44]. Заключённая в подарке частица дарителя переходит посредством дарения к принимающему дар. Таким образом, подарок невесте *чындзæн лавар* содержит функцию приобщения невесты к роду жениха и несёт мотив соединения.

Характерно, что подарки невесте совершались от всего рода жениха, а подарки со стороны невесты, приготовленные её руками, исходили непосредственно от неё. Взаимодарение, по нашему мнению, не имеет прямого отношения к материальному, а осмысляется как действие, наделённое магической функцией. Дарообменный процесс выражает расположение, доброжелательность, закрепляет будущие внутривидовые отношения. Предметы дарения (посуда, одежда, украшения, еда, напитки) в собственно свадебном обрядовом тексте осетин содержат знаковый смысл, выполняют функцию медиатора – заместителя дарителя.

Главным дарителем на всех этапах свадьбы является невеста. При обмене дарами со своим родом, родителями, родственным и неродственным окружением (подруги, соседки) на первый план выступает функция прощания с близкими людьми.

Ритуальная *варка пива баггены бахсидын* и *выгонка араки араххъ уадзын* ко дню отправления невесты являлись важнейшими действиями, связанными с пищевым кодом свадьбы. Заклѳенный в таких действиях мотив творения, связанная с самими напитками символика плодородия и отнесѳенность к сакральной пище оправдывают их обрядово оформленное приготовление. Двусоставные термины *баггены бахсидын* и *араххъ уадзын* имеют отношение к общепраздничным названиям у осетин.

Свадебные действия, которые происходят в день отправления невесты, направлены на успешное заключение союза, успешные проводы дочери в дом жениха. Это – *приготовление свадебных столов фынгтае аеварын* (понятие включает в себя приготовление стола для пиршества, еду на нѳм и т.д.); *заклание жертвенного быка в честь отправления невесты чызггевысты номыл кусарт акаенын*, которого семье невесты заранее привозила сторона жениха; *резание кур для свадебного стола каерчытае аерггевдын*, что является характерной особенностью свадебного стола в доме невесты (семантика плодородия, заклѳенная в курице), т.к. в доме жениха кур не зарезали и на стол не клали. Вот как описывается обряд заклания жертвенного животного В.Ф. Миллером: «Молодой человек подводит барана к домашнему очагу. Подходит старик, берѳт животное за левый рог и произносит молитву Богу и святому, которому посвящается жертва. По окончании молитвы старик горящим поленом делает барану крестообразную метку на шее за правым ухом и на морде, причѳм, когда кверху идѳт дым от опаляемой шерсти, говорит: да пойдѳт наше приношение к Богу. Когда роль старика кончилась, молодой человек с помощником кладут барана на фынг так, чтоб голова его была обращена к свету, а горло к востоку, и по произношении слов: Хцау дауан табу – барану перерезается горло. Пока кровь стекает в таз, резник должен хранить молчание. Затем он отрезает голову, снова приставляет еѳ на мгновение и подаѳт еѳ старику, который опаляет тщательно шерсть и бросает голову в котѳл» [Миллер, 1992: 448].

Моментом *открытия* (начала) свадебных торжеств является совершение молитвословия старшего со стороны встречающих

*фысымты хистæры куывд: Нæ буцæениаг уазджытæ, уæ æрбацыд Стыр Хуыцауы æердамæ фææцауæд æмæ уæ йæ хорзæх уæд! Абон Рубайтæ æмæ Сазонтæ цумæ цы хъуыддагыл цин кæныны, уый Дунескæнæг Хуыцау рæстмæ фæкæнæд! Сымах та нæм æгас цæут æмæ Хуыцауы уазæг ут! Милые наши гости, пусть ваш приход понравится Большому Богу и снизойдёт на вас его милость! Пусть Всевышний благословит радостное событие, которое сегодня у фамилий Рубаевых и Сазоновых! А вы проходите к нам будьте гостями Всевышнего! Молитвословие посвящено гостям, которые сравниваются с Божьими гостями Хуыцауы уазæг. Эпитет *буцæениаг*, определяющий гостей и переведённый нами как «милые», в буквальном значении употребляется как «те, кого следует лелеять». В молитвословии испрашивается благословение прихода гостей у Всевышнего. Данное молитвословие приравнивается к благопожеланию, так как в нём прослеживается мотив пожелания некоего блага, а также, чтобы дело сделалось прямым *рæстмæ фæкæнæд* (счастливым). В этот момент к нему подходят *шафер къухылхæцæг* и кум *æмдзурджын*, берёт три пирога *æртæ чъирийы*, плечевую кость *базыг*, кусок шашлыка *физонæджы карст* и относит их жениху *сиахсмæ ацаходынмæ ахæссын*, который дожидается за воротами, чтобы дать ему отведать молитвенной пищи (мотив соединения/объединения). С невестой тоже производят подобное действие *чындзæн ацаходын кæнын* (при выводе её из спальни после того, как её нарядили в свадебный костюм), что символизирует её прямую (счастливую) дорогу в дом жениха.*

За этими действиями было ответное совершение *молитвословия старшим со стороны поезжан* (старшим сватом) *уазджыты хистæры ракуывд*.

Таким образом, двумя такими ответными актами и начинались дальнейшие свадебные ритуалы.

Обязательными действиями со стороны поезжан были: *поношение бокала с частью огузка танцующим нузæн æмæ сгуыимæ хъазтмæ бацауыны фæтк*; одаривание собранной между поезжанами суммой денег *матери невесты чызджы мад*, *женщин, готовивших пироги кæрдзынгæнджытæ*, *молодёжь*, *об-*

служивающую за столом *уырдыглауджытæ* и распорядителя напитками *дзагдарæн*.

По сведениям информантов, среди культовых действий акционального кода собственно свадебного обрядового текста осетин являлось *испрошение благословения у святого места, где жила невеста чындзы дзуармæ (кувæндонмæ) акæнын*. Такой ритуал предполагал, что покровитель святилища благословит невесту на счастливую дорогу и благодатную жизнь.

Обязательным условием при *обряде одевания свадебного костюма невесты чындзыл разгæмттæ кæнын* было то, что решение поезжанам нарядить её мог дать только родной брат невесты (брат/дядя по матери, если нет родного), а распространённым свадебным действием в это время являлось «*прятание*» *невестинных вещей* (какой-нибудь одной вещи) *чындзы дзауматæй исты бамбæхсын*, которую потом надлежало выкупить главному шаферу невесты *къухылхæцæг*. В комплекс обряда одевания невесты входило *усаживание невесты на кровати чындзы хуыссæнтыл сбадын кæнын*, чтобы шафер отдал выкуп за то, чтобы она встала с неё.

Процесс *вывода невесты из её комнаты чындз йæ уатæй ракæнын* должен был сопровождаться обязательным снятием головных уборов теми, кто выводил её – *шафером къухылхæцæг* и кумом/сокрестником *æмдзуарджын*. Во 2-ом томе «Толкового словаря осетинского языка» дружка и шафер (невесты) обозначаются лексемой *ком*, *комтæ* [Габараев, 2010: 426] с иллюстрацией: *Комтæй иу чындзы разæй айдаен хæссы. Один из дружек несёт зеркало перед невестой. Чындзы йæ комтæ рахонынц хæдзарæй. Дружки выводят невесту из хадзара*. Мы можем предположить, что необходимая условность нести зеркало перед невестой с целью отвращения злых сил являлась также знаком уважения к роду невесты и означало то, что для них она «умирает», чтобы вновь родиться в другом статусе в доме жениха. С точки зрения символической трактовки зеркала как отражателя потустороннего мира данный обряд трактуется следующим образом: отражаясь в зеркале, невеста как лиминальный персонаж могла не «заблудиться» в «другом» мире

и благополучно совершить переход, «возродившись» в статусе жены.

Апотропейные действия, производимые при *выводе невесты чындзы раконд* шаферами из её дома и при *вводе чындзы баконд* её в дом жениха, имеют ярко выраженную цель защитить невесту от дурного воздействия: например, девушки рвут на шаферах черкески, пока они ведут невесту к священной надочажной цепи, сама невеста при этом должна плакать, произносится многочисленное количество молитвословий прежде, чем свадебный поезд отправится в путь, невеста целует надочажную цепь, чтобы она её благословила в дорогу [Каргиев, 2008: 91]. Для *приданого невесты чындзы дзауматæ* специально была приготовлена отдельная *украшенная повозка чындзы фæлыст уæрдон*.

Ритуал выведения невесты шафером и кумом во двор чындз картмæ ракаеныны фæтк сопровождается танцами, перед самой невестой танцует молодой парень. *Усаживанию невесты в свадебную повозку чындз уæрдоны сбадын каенын* предшествует другое важное действие – первой в повозку (обязательно – с правой стороны) садится мать невесты и сходит с неё в левую сторону. На наш взгляд, она вбирает в себя весь предполагаемый негатив и возможную нечисть, «очищая» повозку. Таким действием мать также благословляет дочь на счастливую семейную жизнь.

Среди актов выкупательного характера – символическое игровое «воровство» *девушки-свата чызг-чындзхæссæг бамбаехсын*, которую шафер должен выкупить; «воровство» *свадебного флага чындзы тырыса скаефын*, который также, если тот, кто его «выкрал», успевал доставить его в дом невесты, выкупали поезжане; «воровство» *шапки невесты чындзы худ скаефын*; закидывание шапок друг друга в повозку невесты, которые потом их владельцы должны были выкупить у неё.

При *подходе к дому жениха лæппуы хадзæрма фæхæццæ каенын* сваты, везущие невесту, начинают стрелять из ружей, возвещая тем самым, что они приближаются. Первый всадник, который доскачет к дому жениха и сможет зайти на коне в комнату невесты, получает подарок и наивысшие похвалы.

Из свадебных действий собственно свадебного обрядового текста осетин следует выделить те, которые имеют отношение к мотиву плодородия. Например, невесту усаживают на трёхногий стул и *дают поддержать нагого малыша-мальчика чындзы хъебысы гомгаерц лаппуы аваерын*; катание новорожденного из родных жениха по брачной постели *ноггуырды чындзы уатыл ратул-батул каенын* (локально). Сидение невесты на трёхногмом стуле, на наш взгляд, символизирует акт плодородия, а собственно ребёнок – его результат.

Обряд *мыды къус/царвы къус* является одним из главных, во время которого невеста «кормит» старших женщин и, в первую очередь, свою свекровь смесью мёда и масла; в некоторых местах бывает только масло, поэтому обряд называется *царвы къус чаша масла*. Этот обряд встречается и у других народов, к примеру, у греков: «μελοβοῦτερο, ‘блюдо, которым свекровь на пороге встречает сына и невестку’ (букв. мёд-масло) < μέλι ‘мёд’ + βοῦτερο ‘сливочное масло’» [Категория родства в языке и культуре, 2009: 187]. Цель обряда – социализация среди старших женщин со стороны жениха. Чашу эту *мыды къус/царвы къус аскъаефын* также «крадёт» молодёжь после свершения обряда.

Обряд заведения невесты в специально приготовленную для неё комнату *чындзы йæ уатмæ бакæныны фæтк* сопровождался танцами молодёжи, которая следовала за невестой и шаферами. Следующие действие обозначается термином *чындзы къумы æрлаууын каенын*, т.е. *подведение невесты к углу комнаты*, где она должна была стоять следующие три дня после того, как отстояла три дня возле *цæджындз* опорного столба жилища (*хæдзар*’а – главного помещения в жилище). Затем уже организовывались *танцы в комнате невесты чындзы уаты хъазт* [Каргиев, 2008: 97].

По приезде свадебного поезда *приносили в жертву животное в честь поезжан чындзхæсджыты номыл кусарт акæнын*, и только после этого дня начинались приготовления к собственно свадьбе, поскольку невесту приводили в субботу, традиционно считавшейся поминальным днём у осетин. Свадебные действия в доме жениха начинались в *воскресенье Хуыцаубон*, букв. день Бога, – праздничный день у осетин.

Обряд приглашения незамужних девушек на свадьбу **чы-зджыты чындзæхсæвмæ хонын**, а именно на **танцы хъазт**, устраиваемые по этому поводу, сопровождался испрашиванием согласия у их братьев, поскольку именно брат отвечал за честь девушки до её замужества.

Обряд снятия фаты **хызисæны фæтк** обозначен в собственно свадебном обрядовом тексте осетин как наиболее значимый, его оформление отводит нас к мотиву плодородия, приобщения, посвящения. Культ плодородия мы находим в немного ином варианте данного обряда, который «происходил у дерева. Для этого невесту выводили во двор, обязательно к **плодоносящему** дереву, и там **хызисæг** трижды обносил флажок вокруг головы невесты с известной нам словесной формулой (**Фарн, фарн, фарн! Авд лæппуы æмæ цу цъæх** (вариант – **цъæхцæхст**) **чызг!**... – Ф.А.), затем поднимал фату и проводил флажком по ветвям дерева, и только потом флажок заносился в хадзар» [Газданова, 2007: 81]. В таком обряде выражено поклонение дереву, а т.к. дерево должно было быть плодовым, то тут налицо симпатическая магия. Реликтом поклонения дереву в современном варианте этого обряда остался **столб цæджындз**, который символизировал мировое древо.

Обряды, сопровождающие и предшествующие брачной ночи, начинаются только после обряда снятия фаты, в ночь, когда **семья жениха хæдзары бинонтæ** уже легла спать. Жених вместе с **шафером къухылхæцæг** и **кумом æмдзуарджын** пробирается к невесте в спальню, но там обычно бывают дружки невесты, приехавшие с ней и охраняющие её.

В комплексе обрядов брачной ночи существовал **обряд развязывания свадебного корсета**, сшитого из кожи красного цвета **чындзы халын кæрц халыны фæтк** – символа девственности девушки. Особенностью этого обряда было – снять корсет таким образом, чтобы развязать, не повредив и не порвав все узелки на нём. В этом обряде проверялись **терпимость быхст** и **самообладание хъæддыхдзинад** жениха, качества мужчины, которые являлись важными у осетин.

Элементы **обрядового ряженья** имеют место и в свадебном цикле, отмечает В.С. Уарзиати: «В обществах Центральной Осе-

тии: в Урстуал, Хъудыгом, Тырсыгом – обычай ряжения был известен на свадьбах. Здесь девочки 12–15 лет надевали мужскую одежду, приклеив усы и надвинув на лоб шапки, появлялись вечером к концу свадебного застолья. Изменив голоса, они представлялись как гости соседнего ущелья и подшучивали над захмелевшими мужчинами» [Уарзиати, 2007: 226]. Ряжение предполагало переодевание. Таким образом, на свадьбе могли рядиться *ослом хæрæг*, медведем *арс*, обезьяной *маймули* и т.п. *Украшение лица сажей милаей ахуырист* не только могло приблизить ряженого к изображаемому им персонажу, но и носило защитный характер. Условие парности в выступлениях ряженных (где один всегда главнее другого) символизирует **парность** как знак взаимодействия двух стихий – **воды дон** и **земли зæхх**. Собственно термина для слова *ряженный* в осетинском языке не отмечено, но их называли по тому персонажу, которого они изображали.

Особенное значение придаётся обрядам, связанным с плодородием и направленным на его усиление, и тем ярче они бывают оформлены. Связь свадебных представлений ряженных с культом плодородия обозначена, во-первых, их внешним обликом (характеристики обозначаемого персонажа представляются в гипертрофированной форме), их действиями и словами, которые они произносят.

В ряду апотропейных действий имеет место *поплевать на невесту чындзыл тутæ канын*. Известно, что слюна является древним мифическим символом оживления. Непосредственно «в охранительной практике плевков – повсеместно распространённый способ отвращения зла и опасности, особенно сглаза, порчи, болезни, нечистой силы от самого себя, скота, работы, урожая и существ, наиболее подверженных опасности в силу своего «пограничного» состояния» [Славянские древности, 2009: 69]. В нашем случае – это невеста *чындз*. Именно она – самый уязвимый персонаж во всех отношениях. В любом случае сам *плевок ту* как акт – это, безусловно, магическое действие. Возможно, он имеет отношение и к контагиозной магии. Старшие женщины, совершая такое действие, вместе со слюной «передавали» свою женскую мудрость. Учитывая, что женщины говорили благопожелания невесте, то

«при выполнении многих ритуальных действий, при произнесении заговоров и заклинательных формул плевков служит своеобразной закрепкой, призванной усилить действие ритуала или магического текста» [Славянские древности, 2009: 70].

В символике плевка, по нашему мнению, проявлена также символика плодородия: *плевков ту* на невесту подобен молнии (грозе), соединённой с матерью–землёй. Такие заключения могут быть обоснованы мифологическим кодом обряда.

Ритуальное битъё жениха сиахсы фæнæмын (локально) как магическое действие в контексте собственно свадебных обрядовых актов выполняет продуцирующую функцию. Битьё жениха провоцирует деторождение, а вместе с тем и плодородие (вызывание дождя, обеспечение урожая), рост, здоровье и благополучие. Орудия битья – палка, ветка дерева, веник, и т.д. – выступают как проводники продуцирующей магии. Ритуал совершался на пороге, в воротах молодёжью со стороны невесты.

Одним из важнейших и интереснейших этапов собственно свадебного обрядового текста осетин являются *свадебные скачки чындзаехсæвы дугъ*. В одной из таких свадебных игр, связанной с *похищением шапки невесты чындзы худ скаффын* и *похищением свадебного знамени чындзы тырыса скаффын*, мы усматриваем матриархальные корни данного игрового действия. Изначально, возможно, в скачках принимала участие и сама невеста, и целью было догнать именно её во время устраиваемой скачки.

Все обрядовые термины и терминосочетания акционального кода собственно свадебного обрядового текста осетин мотивированы: 1) временем проведения ритуала (*вечер, ночь æхсæв*); 2) характером и содержанием обряда (*вести кæнын, приглашать хонын, водить кæнын, отправлять æрвитын*); 3) основными персонажами (*невеста чындз*).

Поскольку обрядовый текст осетинской свадьбы в свою очередь разделяется на текст невесты (F-текст) и текст жениха (M-текст) [Байбурин, 1990: 76], то мы имеем термины, обозначающие свадьбу, подходящие исключительно к одному из них, например, понятие со значением *бабинойнаг кæнын* «сделать членом семьи, принять в семью» относится к тексту жениха, а

бабинойнаг уын (уæвын) «стать членом семьи, войти в семью» – к тексту невесты. Причём, определяющими эту принадлежность лексемами в данном случае являются: *кæнын* (текст жениха) и *уын/уæвын* (текст невесты).

Что касается темпорального кода собственно свадебного обрядового текста осетин, то, ставшие нам известными от наших информантов подробности о том, что свадьбу играли *семь дней авд боны*, находят своё подтверждение и в мифологическом коде обряда. Так, в кадаге «Сатана и Борагановская девица» («Сатана æмæ Борæгъæнты чызг») есть следующие строки, касающиеся этого: «*Иннаæбонаей-иннаæбонмæ та сарæзта Ёртæ Нартæн чындзæхсæв Уырызмæг*» [Нарты I, 1990: 108] «от одного дня недели до другого такого же дня устроил Урузмаг им свадьбу» [Нарты II, 1989: 41]. Лиминальность обряда, которая проявляется в темпоральном коде собственно свадебного обрядового текста осетин, отражена в ритуале отправления невесты *чызгæрвыст*, который совершался в субботу *сабат*, день недели, который у осетин считается поминальным днём.

В лексике и терминологии осетинского собственно свадебного цикла отражены различные метафоры (мифологемы) свадьбы и брака, соединения.

По мифологическому воззрению осетин, замешивание теста, способ изготовления осетинских пирогов – раскатывание теста и закладывание в него начинки, заворачивание, его выпекание – символизируют создание новой семьи. Это *общая метафора со-зидания*.

Пиво бæгæны/æлутон – главный свадебный напиток, его готовили заранее и много. Заквашивание пива также символизирует зарождение всего. Известна примета: если пиво получается сразу, хорошо квасится, то и жизнь семьи будет счастливой и благополучной. Закваска пива – это самостоятельный ритуал в контексте пищевого кода собственно свадебного обрядового текста осетин. Причем, именно лексема *æлутон* более подходит для праздничной обрядности, в частности – свадебной.

К табуированным терминам относятся те, что связаны с подготовкой невесты к обряду. Например, *купание невесты перед*

свадьбой чындзы найын бон. По сведениям, полученным от наших информантов, перед днём, когда невесту одевают в свадебный костюм, привезённый поезжанами, её прежде должны искупать в молоке. Молоко **æхсыр** здесь, на наш взгляд, выступает в качестве метафоры дождя и как свадебная реальия воплощает мифологему воды. «Медиумная функция символа метонимически связана с одушевляющей поведением человека идеей, с исходной речемыслительной программой, использующей наглядно-чувственные образы. При этом следует помнить, что этот наглядно-чувственный образ есть лишь метка идеальной программы, но никак не её «слепок», не её копия. Такая, данная чувственно-наглядным образом, метка идеальной программы и есть символ» [Алефиренко, 2012: 239].

Лексема **æхсыр** *молоко* восходит к иранскому фонду осетинского языка. В.И. Абаев в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» проводит такие параллели, которые, возможно, способны раскрыть основную семантику и символику молока в собственно свадебном обрядовом тексте осетин: «хсыг/æхsir ...сближает *kšīra-* с *kšar-* ‘течь’: *kšīra-* относится к *kšar-*, как *tīra-* ‘берег’ к *tar-*, *dhīra-* ‘крепкий’ к *dhar-*, *sīrā-* ‘река’ к *sar-* и т.п.» [Абаев, IV, 1989: 242]; тем более, что происхождение лекемы *къæвда* *дождь* не ясно, а другое слово, обозначающее *дождь* – **уарын**, обозначает все осадки в целом и поодиночке. Возможно, такой обряд с молоком имеет и мифологические корни, воплощая мотив волшебного молочного озера, купанье в котором имело чудодейственную силу. Молоко **æхсыр** также связано и с цветовой символикой, где белый цвет символизирует чистоту невесты.

Следующим обрядом, связанным с молоком, было *мытьё волос невесты кислым молоком сæрыхъуынтæ туаг æхсырæй (хуырхæй) æхсын*. Кислое молоко **туаг æхсыр** символизирует, на наш взгляд, акт сотворения. Не исключаются нами и мифологические истоки такого обрядового действия: «По информации сказителей, в теле Шатаны вместе с кровью течёт молоко. Фольклор осетин зафиксировал кровь и молоко как соки у особых, священных деревьев. Красный цвет олицетворял в ритуальном симво-

лизме древних эмоциональные проявления: гнев, жар, эротику; белый цвет ассоциировался с чистотой, святостью, охлаждением. Совмещенные вместе, они означали контроль, сдерживание, гармонию жизни, заключенные в границы сакрального тела женской богини» [Цагараев, 2000: 56].

Итак, в системе собственно свадебного обрядового текста осетин мы выделили следующие основные акты:

- *обряд отъезда свадебного поезда за невестой **чындзмæ фæцæуыны фæтк***;

- стояние невесты в углу своей комнаты в ожидании приезда поезжан;

- знакомство с шаферами;
- выкуп места у его «хранителей»;
- угощение гостей в доме невесты, совершение молитвословий и прощание её с домом и родными;
- прощание невесты с очагом;
- следование поезда к святому месту;
- встреча невесты в доме жениха;
- собственно свадебный пир-молитва;
- посвящение невесты священному столбу жилища;
- приобщение невесты к очагу и надочажной цепи;
- вручение невесте грудного нагого ребёнка (мальчика);
- взаимное кормление невесты и свекрови медово-масляной смесью;

- *снятие фаты невесты **хызисæн***;
- *посвящение невесты хозяину спальни **Уаты/Бынаты хицау***;

- брачная ночь и связанные с ней ритуалы;
- свадебные пиры-молитвы в доме невесты и в доме жениха.

Подводя итог, констатируем, что запечатленное в лексемах поля «Акциональный код» содержание даёт основание для выводов относительно психологических, культурологических, когнитологических особенностей собственно свадебного обрядового текста осетин. Как древний пласт лексики, так и современные обозначения выявляют своеобразие символов семантического содержания.

2.3. Лексика и семантика предметного кода

В данном разделе посредством этнолингвистического анализа рассматриваются предметы (реалии) собственно свадебного обрядового текста осетин.

Предметный код брачного церемониала вместе с акциональным и вербальным кодами представляет собой единый свадебный обрядовый текст. Нами предпринята попытка дать лексико-семантическую характеристику свадебных лексем, изучить способы терминологизации обрядовой лексики, касающейся предметного кода, выявить интерпретацию семантики и символики, заключённых в предметном коде собственно свадебного обрядового текста осетин.

Лексика, обозначающая наименования свадебной атрибутики обрядового текста осетин, в силу специфических обстоятельств её применения носит ритуальный характер. Это обстоятельство служит основанием для анализа предметного кода с целью определения нивелированных мотивов и символов собственно свадебного обрядового текста осетин.

Исходя из положения, что «этнолингвистика рассматривает текст прежде всего как семантическое целое, как поле смыслового напряжения, в котором актуализируются значения, заложенные в каждом отдельном компоненте текста, а разные по своей природе знаки «поддерживают» друг друга и взаимно усиливают свой семантический потенциал» [Толстая, 2006: 7], мы можем сказать, что семантике собственно свадебного обрядового текста осетин в целом присущи мотивы перехода, изобилия, благополучия и плодородия, а также ограждения от всего злого. Одной из главных задач обрядового текста, на наш взгляд, является закрепление перечисленных благ на последующий за этим обрядом период, что подтверждают предметы, используемые во время свадебных ритуалов; к примеру, мотив благополучия проявляется в *чаше с мёдом и маслом мыды къус*, лиминальность свадебного обряда – в пороге *къæсæр*.

Предметный код собственно свадебного обрядового текста осетин характерен ритуализованным изготовлением и приго-

товлением его вещного атрибута, а также преобладанием в нём сакральной функции над утилитарной. Показательный пример: отличия в приготовлении ритуальной пищи от её приготовления в бытовой ситуации.

Состав предметных реалий собственно свадебного цикла у осетин представлен различными атрибутами: это – *свадебные блюда чындзæхсæвы хойраг*, флажок для снятия фаты *сæры зæды хæцыл*, свадебный ритуальный флаг *чындзы тырыса*, свадебный костюм невесты *чындзы фæлыст*, свадебная черкеска *усгуры цухъхъа* и каракулевая шапка жениха *усгуры бухайраг худ/бухархуд*, напитки *нозт*, ритуальные (жертвенные) животные *кусæрттæгтæ*, очаг *артдзæст* и надочажная цепь *рæхыс*, стихийные атрибуты-символы, ритуальная посуда, маркировочные предметы, обозначения ритуальных пространств (*угол невесты чындзы къуым*).

Принимая во внимание наличие в системе перечисленных атрибутов внутренней предметной наполненности, мы различаем и подкоды, т.е. атрибуты свадебной одежды, пищевой код, пространственный код, музыкальный код (инструменты), танцевальный код (*нарядная разукрашенная трость распорядителя танцев чегърейы фæлыст лæдзæг*).

Безусловно, вызывает интерес и локусный подкод в свадебном обряде, в котором всё имеет сакральное значение: *порог къæсæр*, зона очага *артдзæст*, дверь *дуар*, ворота *кулдуар*, угол невесты *чындзы къуым*, комната невесты *чындзы уат*, кладовая *къæбиц*, зона приготовления пищи *къæбиц*. Этим пограничным локусам присущ в основном мотив перехода.

Сакральное значение порога и дверного косяка у осетин одинаково важно, что также видно и на лексическом уровне: лексема *къæсæр* в осетинском языке обозначает не только порог, но и дверной косяк. Согласно «Историко-этимологическому словарю осетинского языка» В.И. Абаева, она грузинского происхождения [Абаев, I, 1958: 630]. В традиционном сознании осетин в данном локусе обитает *покровитель брака къæсæры дзуар/бардуаг*. Об этом пишет и Н.Ф. Сумцов: «Порог, подобно печи, некогда был предметом поклонения и жертвоприношения, в силу того обсто-

ительства, что вблизи его предполагали помещение домашнего духа, покровителя семьи» [Сумцов, 1996: 147]. По словам наших информантов, невесте при входе в дом жениха следовало переступить порог именно с правой ноги, что должно было сулить ей счастливую жизнь. Подобные условности при входе невесты во внутреннюю часть дома имеют широкое распространение в свадебной обрядности осетин. Поэтому неудивительно, что именно «около порога сосредоточивалось значительное число обрядов, имевших целью освятить и укрепить брачный союз, придать ему важное и нерушимое значение в межродовых отношениях» [Сумцов, 1996: 147]. В семантике порога *къагсар* достаточно ярко воплощен мотив перехода, если образно – переступая порог дома жениха, невеста совершает переход из одного мира (*своего*) в другой (*чужой*) мир, из одного рода в другой (род жениха), целью перехода является его бесповоротность и благополучие, переход из внешнего мира во внутренний. Поэтому не случайно при вводе невесты в дом *хагдзар* произносили и молитвословия, и благопожелания (например, *хорз къах аербаварæд доброй ногой пусть ступает (в дом)*; *амонды къах аербаварæд счастливой ногой пусть ступает (в дом)* и т.д.).

С помощью магических обрядовых атрибутов невеста наделялась плодовитостью. К примеру, при входе в дом жениха невеста мазала маслом (жиром) дверной косяк, что связано с изобилием в семье, в которую она пришла.

Примечательно то, что обрядовый атрибут в традиционном сознании вызывает, как правило, присущую ему метафору, а не сам предмет. К примеру, порог в сознании осетин олицетворяет метафору перехода: «Ориентируя жилище, человек тем самым связывает его со своими представлениями об организации мира, соотносит его с основными параметрами картины мира. С этой точки зрения, жилище не просто строится: по мере его строительства и обживания оно обрастает всеми необходимыми связями с человеком, с одной стороны, и с вселенной, с другой, с микрокосмом и макрокосмом» [Байбурин, 1983: 127–128].

В продолжение изучения локального подклада необходимо отметить важность места, где должна находиться невеста во время

свадебного церемониала. Из работы этнографа Б. Гатиева выходит, что место невесты у осетин – передний «западный угол, где находится украшенный рогами домашних и диких животных священный столб, называемый *саеры заед*» [Гатиев, 1876: 320]. Как видим, она лицом становилась к восходу солнца, т.е. навстречу новой жизни, ведь запад символизировал умирание, а восход – возрождение, что в контексте свадебной обрядности осетин свидетельствует о возрождении и обновлении невесты после инициации. На лексическом уровне это прочитывается следующим образом: западная сторона обозначается в осетинском языке как *хурныгуылаены 'рдыгаей*, букв. там, где заходит солнце, а восточная – *хурскаесены 'рдыгаей*, букв. там, где восходит солнце. Становится понятным, почему «...сакральным центром дома является передний угол, ориентированный обычно на восток или юг (там, где встает солнце)...» [Агапкина, 2011: 13–14]. Возможно, обычай ставить невесту в передний западный угол, лицом к восходу солнца, соотносится и с жертвоприношением, причём в качестве предметной жертвы может выступать *некоторая сумма денег мысайнаг*, за которую выкупают шаферы место невесты. Основываясь на мифологическом коде, невесту могли поставить также и в *восточный угол хурскаесены къуым*. Так, в нартском сказании «Как появился фандыр» после ухода Сырдоны «нарты долго думали над его словами, пока не догадались, что в новом доме в восточном углу не хватает хозяйки, а угол восточный, понятно, пуст без хозяйки. И пригласили тогда нарты женщину, нарядили её, как молодую невесту, поставили её на восточном углу и решили: – Сходим последний раз за Сырдоном» [Осетинские нартыские сказания, 1948: 205–206]. Тем не менее, восточный угол, т.е. угол, расположенный в той стороне, откуда восходит солнце (осетинская лексема *хурскаесен*, букв. там, где всходит солнце), не меняет его жертвенной специфики как свадебной реалии.

Согласно народной этимологии, именно в углу дома сосредотачиваются духи предков, которые помогают, на что также указывает и Н.И. Толстой: «... отношения к четырём углам дома как к сакральному месту, чаще всего как к месту пребывания домашнего духа – домового либо душ предков» [Толстой, 2003: 280].

Известно, что у некоторых славянских народов невесте следовало постоять во всех углах в доме жениха, чтобы она смогла «прижиться» в новом доме. Возможно, то, что невеста в свадебной обрядности осетин стоит в углу, также имеет функцию приобщения её к новому пространству.

Жертвенная специфика угла **кѣуым** выражена в том, что, прежде чем шафер приведёт невесту в угол, он должен выкупить его. Западный угол жилища – женский локус, кроме шафера и кума из мужчин никто к нему не подходил, отсюда и определение невесты как **кѣуымы лаууаг**, букв. «стоящая в углу». Лексема **чындрэ** табуировалась. Табуирование термина **чындрэ** «невеста» предполагало защиту персонажа «невеста» от сглаза и дурного воздействия.

Углы также «маркировали границу «своего», внутреннего пространства, обход углов изнутри, нахождение в углу служило магическим способом приобщения к дому, освоения в нём нового члена сообщества» [Славянские древности, 2012: 341]. Получается, что угол **кѣуым** – символ плодородия, приобщения и оберега.

Семантика угла **кѣуым** выражается также в том, что он является местом, откуда всё начинается. Известно, что «обычай начинать что-либо делать именно с переднего угла сам по себе встречается довольно широко» [Агапкина, 2011: 19]. Лексема **кѣуым**, по В.И. Абаеву, восходит к «*k'ut* из *k'ult*. Ср.: фин. *kulma* «угол», откуда русск. (диал.) *кульма* «угол», «кут» [Абаев, I, 1958: 649]. Семантическая маркированность лексемы **кѣуым** (угол) как внутреннего пространства (Ср., **тигъ** – внешний угол дома) подразумевает, что «осмысление структуры традиционного жилого пространства и внутреннего соотношения его углов, их семантика и символика обусловлены взаимопроекцией по крайней мере трёх начал: бытового, обусловленного функциональностью отдельных элементов дома, космического, связывающего земное пространство с верхним миром и сакральными лицами, и социального, задающего поло- и социо-возрастное измерение отдельным элементам жилого пространства» [Агапкина, 2011: 28].

На наш взгляд, местоположение нахождения невесты во время свадьбы связано с её приобщением к чужому ей пока миру. В то же время «четыре угла традиционного жилища были не только

знаками границы, за которой простирался чужой, враждебный человеку, мир. Одновременно они маркировали и «своё», внутреннее пространство, поэтому обход углов изнутри, пребывание в них служило магическим способом приобщения к дому, освоения в нём нового члена сообщества, и потому широко практиковалось, прежде всего, в свадебном обряде» [Агапкина, 2011: 37].

Пограничные локусы в собственно свадебном обрядовом тексте осетин отмечены особыми ритуальными актами. «Всем действиям у входа/выхода приписывается высокая степень семитичности. Самая простая их интерпретация связана с пространственно-временным противопоставлением начало-конец пребывания в жилище, под которым в этом случае понимается особый мир с определённой системой правил, предисловий, со своей системой ценностей. Характерным способом маркирования начала (входа) и конца (выхода) является остановка перед порогом дома, часто сопровождаемая краткой молитвой» [Байбуurin, 1983: 136]. Свадебными приговорами шафера перед тем, как невеста войдёт в дом жениха – *амондджын къах æрбаæрæд, йæ ног цæрæнтæ йын амонды, æнæннызы бынат фæуæнт!* Пусть же её приход будет удачным, и обретёт она счастье и здоровье в своём новом доме! – оформляется момент входа невесты в дверь.

Дуар дверь как граница, которую необходимо преодолеть, резко актуализируется в процессе свадебного обряда. Е.Б. Бесолова подчёркивает, что: «дверные проёмы, ворота, проёмы в изгороди, оконные проёмы относятся к проницаемым границам, т.к. посредством их осуществлялась связь внутреннего и внешнего пространства. В обрядах и обычаях основное внимание уделялось дверному проёму, и особенно такой его составляющей, как *порог (къæсæр)*, через который надо переступить, чтобы попасть из внешнего пространства во внутреннее и наоборот» [Бесолова, 2008: 148].

Отдельно стоит рассмотреть семантику *опорного столба цæдджынды*, к которому подводили невесту для совершения молитвословия. Его ещё называли *сæры заед*, дословно переводимое как «ангел головы», что соотносилось с сакральным прочтением такого символа в собственно свадебном обрядовом тексте осе-

тин. Значение этого термина указывает нам на его отнесённость к высшему верхнему миру. Например, А.К. Байбурин считает, что «традиционные формы и способы структурирования жилого пространства (наряду с устройством двора, структурой поселения) отражают устойчивый комплекс представлений, связанный, в конечном счёте, с представлениями о строении мира, во-первых, и с механизмом ориентации в этом мире, во-вторых» [Байбурин, 1983: 126]. Согласно традиционной картине мира осетин, такой столб был местом ангела, защищающего домашний очаг, поэтому часто использовался именно в семейной обрядности. На его сакральность указывает и тот факт, что украшался такой столб рогами различных животных, железными предметами (нож, кинжал) и т.д.

Сама лексема, обозначающая покровителя очага, – *Сары заед* – имеет инициационный характер (*ангел головы*), отмечена мотивом посвящения «нового» человека в новый род. Подтверждением этому служит и посвятительная специфика молитвословий, произносимых около этого столба: «*О, Сары заед, поддай нам милость твою! Да будет принята эта невеста тобой как священная гостья, И в дни жизни её будь её хранителем!*» [Гатиев, 1876: 320]. Этим словом (*Сары заед*) обозначался также и флажок невесты, предназначенный для ритуала снятия фаты. Полная фиксация и описание лексики и семантики, относящейся к предметному коду собственно свадебного обрядового текста осетин, способствует прослеживанию динамики развития лексического состава языка и сохранению устаревающих лексических единиц в связи с исчезновением обозначаемых ими реалий, что видно из описания лексемы *Сары заед*.

Другой пограничный локус-реалия – *ердо* – «светодымовое отверстие в жилище осетин». Реалия *ердо* включает в себя понятие главного центрального отверстия–окна традиционного осетинского жилища, через которое выходит дым и проникает свет. В обрядовом свадебном тексте осетин оно выполняет двойственную символическую функцию. Во-первых, *ердо* – медиатор, который связывает происходящие события и участников обряда с духом предков. Во-вторых, оно символизирует женскую сущность.

Данное понятие может выражаться следующими лексемами: *ердо, сәйраг, сәйраг рудзынг*, (диг. *кәәрадзгә*). Особенная значимость дымового отверстия – *ердо* – видна из лексемы *сәйраг*, которая буквально переводится «главный». Слово *ердо* грузинского происхождения и имеет значение «плоская крыша» [Абаев, I, 1958: 413].

Главными реалиями в системе пищевого подкода являются, на наш взгляд, треугольные *ритуальные пироги с обильной сырной начинкой дзаджджын әртәәдзыхәттә/сәфсәг* и свадебный большой пирог *гуыдын*.

Приготовление толстых, с обильной сырной начинкой, треугольных и большого ритуального (*гуыдын*) пирогов связано, думается, с симпатической магией, символизирующей скорую беременность невесты. Терминологически пироги разделяются по назначению (для чего/кого они готовятся): *әртәә әртәәдзыхоны чындзәсджытәен* три треугольных пирога для поезжан; *әртәә әртәәдзыхоны чызгәен* три треугольных пирога для невесты; *әртәә әртәәдзыхоны чындзәрвысты фынгмә* три треугольных пирога для прощания с девушкой в доме её родителей; *әртәә кәрдзыны (чъирийы) әмә гуыдын чындзәхсәвы фынгмә* три круглых пирога с сыром и свадебный пирог в дом жениха; *әртәә кәрдзыны (чъирийы) сияхсы мыггаджы хистәры номыл* три круглых пирога с сыром для старшего фамилии зятя; *әртәә әртәәдзыхоны чындзәсджытәен фәндараст зәгъынаен* три треугольных пирога для прощания с поезжанами; *әртәәдзыхонтә ләппуйы хәдзармә хызисгәйә Сафа әмә Сәрызәдмә скувынаен* треугольные пироги в дом жениха для обряда снятия фаты; *әртәә аивфыст чъирийы чындзәхсәвы скувынмә* три тонких пирога с сыром для свадьбы в доме жениха.

Комплексу свадебных обрядовых предметов соответствуют следующие функции: инициация девушки и юноши; обмен дарами между двумя сторонами (чужими, пока, друг для друга) для способствования помощи высшими силами. В качестве примера, иллюстрирующего данное положение, приводим обрядовый предмет – *фату невесты чындзы хыз* (инициация).

Нагрудники с застёжками *риуагънаеджытæ*, пояс невесты *камари*, кафтанчик *цыбыр куырæт*, длинный бешимет *куырæт*, рубаха *хæдон*, застёжки на рукава *дысагънаеджытæ*, серьги *хъусцаеджытæ*, шапочка из красного сукна *чындзы сырх худ*, шелковый платок *цыллæ кæлмæрзæн*, красные штаны *сырх хæлаф*, чулки *цыындатæ*, корсет *хæлын кæриц*, распашное платье *разгом къаба*, кисет *чыссæ*, фата ног *чындзы хыз*, суконные чуваки *хæцъил дзабыртæ*, либо обувь *къахы дарæс* – все они составляют систему терминов, обозначающих атрибуты свадебного обрядового костюма осетинской невесты *чындздзон дарæс*. Ткани, из которых изготавливали свадебную одежду, по словам информантов, были в основном *коленкор цикъа*, *ситец джипайфыст*, *сатин сатин*.

Семантика, символика и внутренняя форма лексики, обозначающей атрибуты свадебного костюма невесты у осетин, характеризуются мотивами плодородия, плодовитости, защиты.

Большое значение придаётся «материалу, из которого изготавливается одежда, а также способ его обработки (значимы лён, шерсть, мех, суровое полотно, домотканая одежда) и особенно цвет, который, кроме половозрастного значения, наделяется ещё и магическими функциями» [Толстая, 2005: 44]. Свадебной обрядовой одежде осетин были присущи красный и белый цвета.

Ритуалы, проводимые с использованием таких предметов (например, *свадебный флажок саеры зæды хæцъил* (диг. *саери изæди къымбус*), которым невесте открывают лицо), символизируют как мировое древо, так и саму невесту, противопоставлены хаосу и направлены на обеспечение порядка, воцарения космоса. На сакральном и социальном уровне, на наш взгляд, такие предметы были способны влиять на человека таким образом, что он начинал верить в своё счастливое будущее и благополучную изобильную жизнь.

По обрядовой лексике и терминологии определяют способы перехода сознания участников свадебного обряда осетин из мира профанного в мир сакральный (мифологический).

Лексические единицы собственно свадебного обрядового текста осетин можно разделить на три группы: 1) собственно са-

кральные (к примеру, три пирога, свадебный флажок, жертвенное животное и т.д.); 2) потенциально сакральные, т.е. сакрализующиеся в момент обряда и порождающие новые обрядовые единицы (к примеру, атрибуты свадебного костюма осетинской невесты и т.д.; 3) ситуативно сакральные лексические единицы, относящиеся к нескольким обрядам, в том числе и к праздничной лексике (к примеру, печь, платок, полотенце, веник и др.).

На наш взгляд, эти атрибуты имеют глубокую мифологическую семантику и обладают константной смысловой нагрузкой (в основном – магического характера). В зависимости от фрагмента обряда лексическая единица, которая обозначает предмет, реализует одно из своих значений. Концепт-мифема осуществляет двойную функцию: называет предмет профанного мира, находясь вне обряда, а попадая в его состав, вызывает представления, выходящие за границы обыденного. В традиционном сознании место очага в доме (центр дома) тесно связано с огнём (покровителем семьи).

Двусоставная лексема *цыллæ кæлмаерзæн* «шёлковая шаль, сплетённая из сырца шелкопрядов», имеет обережную функцию и, выступая в разных значениях, даёт понять, что без данного предмета обряд лишён магической силы. *Белая шаль урс цыллæ кæлмаерзæн* и *красное платье сырх разгом къаба* являются символом чистоты и непорочности невесты. В комплексе атрибутов костюма невесты определённое значение имеет также ажурный шёлковый платок кремового цвета с длинной бахромой *хауаг цыллæ хыз*.

На невесту, по словам некоторых информантов, надевали до семи платков. Символика платка носит двойственный характер – охраняет и защищает невесту от дурного глаза и нечистой силы, а также изолирует ту опасность, которая исходит от невесты. Так, во время ритуального одевания после того, как на невесту надели украшенную золотым шитьём шапочку *хаердæхуыд худ*, ей на голову накидывали несколько шёлковых платков *зелдаг кæлмаерзæн* и только после этого надевали собственно *фату невесты хызы кæлмаерзæн*, а за пояс невесты закладывали белый платок для утирания слёз *цæсты кæлмаерзæн*.

Фата невесты хыз и *отрез ткани каердаен*, который накидывали на невесту при выводе её из дома, означал также и то, что она не будет знать обратной дороги в *цаггат* (родительский дом). Лексема *хыз* обозначает также и сеть/невод, что отправляет нас к *водной* символике.

Анализ предметного кода свадебного обрядового текста осетин подвёл нас к выводу, что все ритуальные предметы, используемые в обряде, призваны обеспечить новой семье благополучие, богатство, хорошее потомство, они же позволяют характеризовать свадебный обряд как переходный.

Круглый столик на трёх ножках фынг символизирует мироздание, а *корыто для замешивания теста арынг* у осетин, возможно, олицетворяет место творения мира.

Известно также о широком использовании зеркала *айдэен* в свадебном обряде осетин в прошлом и о вере в его магические свойства. Считалось, что зеркало напрямую связано с солнечным культом. Об этом свидетельствуют находки круглых металлических зеркал, изготовлявшихся из высокооловянистой бронзы и имевших массовое распространение в аланских могильниках: «Ярко сверкающие диски напоминали небесное светило и должны были вызывать к себе религиозно-мистическое отношение» [Хазанов, 1964: 91].

Многие обрядовые реалии были направлены на наделение невесты плодovitостью и обеспечение благополучного деторождения. К примеру, орнамент на атрибутах костюма невесты и её украшения носили именно такой характер: пояс *камари*, имея апотропейную функцию благодаря заключённой в нём символике круга, замкнутого пространства, символизировал оппозицию верхнего и нижнего миров, потому что разделял верхнюю и нижнюю части костюма.

Отдельно в комплексе предметного кода собственно свадебного обрядового текста осетин следует отметить термины, обозначающие атрибуты, включённые в систему *мыды къус*, которая подразумевает не только сам предмет (чаша с мёдом и маслом), но целый обряд, важный инициационный эпизод в системе всего обряда свадьбы: *мыды къусы чырын корзина, куда помещались*

все принадлежности для обряда мыды кѳус; **хѳаедын кѳус мыдаен царвимѳе** деревянная чаша для смеси мѳда и масла (в более позднее время – **авджын кѳус мыдаен царвимѳе** стеклянная чаша для смеси мѳда и масла); **чынды раздарѳен** (букв. невестин фартук) свадебный передник невесты; **хѳаедын цайцымаен уидгуытѳе** деревянные чайные ложки; **фынды кѳелмаерзѳентѳе** носовые платки; **кѳухсѳерфѳентѳе** полотенца для рук; **куатѳетѳе фартуки**; **сѳербѳеттѳентѳе** косынки, **чынды тырыса** свадебный обрядовый флаг (букв. невестино знамя); **сѳеры зѳеды хѳецѳил** свадебный флажок.

Одним из значимых ритуальных предметов, носивших именно свадебно-обрядовый характер, был свадебный флаг **тырыса**. Он использовался в основном в игре с его похищением. На наш взгляд, такой флаг мог олицетворять невесту **чынды** вместе с её приданым, о чём говорят нашитые на флаг атрибуты и цветовая гамма флага.

К номинациям приданого невесты относим: невестин сундук **чындыззон чырын**; нижнее бельѳе **мидѳеггаг дзаумѳеттѳе**; ночная одежда **ѳехсѳехуыссѳен дзаумѳеттѳе**; три комплекта одежды **ѳертѳе фѳелысты**; **зѳлдаг (чындыззон) кѳелмаерзѳен** шѳлковый платок; **бѳезджын зымаѳгон кѳелмаерзѳен** тѳплый зимний платок; кусок ткани из тонкого шѳлка **глазийѳе кѳабайаг**; кусок ткани на юбку **дѳеллаггуыраг (юбкаѳйаг)**; кусок плотной хлопчатобумажной ткани **цѳикѳѳе**; обувь **кѳахыдарѳес (басмахѳытѳе)**; куски сафѳьяна **сѳерѳектѳе**; чулки **цѳындаѳѳе**; серебряные нагрудники **ѳѳвизѳт риуѳегѳнаѳджытѳе**; серебряный (золотой) пояс **ѳѳвизѳт (зѳерин) камари (рон)**; два матраца **дыууѳе гобаны**; два одеяла **дыууѳе хѳѳецулы**; четыре подушки **цѳыппар базы**; медный таз **ѳерхуы тас**; медный рукомойник **ѳерхуы хѳуывгѳан**; утюг **иту**; зеркало **ѳидѳен/кѳѳен**; ножницы **хѳесгард**; швейная машинка **хуыйѳен машина**; **хисѳерфѳентѳе** полотенца; **сапон** мыло; **хѳазѳентѳе** игрушки, **лентытѳе** ленты, **бантытѳе** банты, **кѳѳѳеттѳе** конфѳеты – для соседских детей.

Понятие «**чынды чырын**» (букв. сундук невесты) включает в себя весь предметный комплекс, который входит в состав приданого невесты. Другие лексемы, обозначающие приданое – **чын-**

дзы дзаумæттæ, букв. вещи невесты; *чындзы фæлыст*, букв. наряды невесты и *чындзаг/киндздаг*, букв. невестино.

В комплекс *подарков невесты чындзы лæвæрттæ чызгæрвысты хуынтæ* входили: *отрез на черкеску отцу жениха сияхсы фыдаен фæсмынаей цухъхъайаг*; *кусочек шерстяной ткани на платье матери жениха сияхсы мадаен тæбын къабайаг*; *башлык брату жениха сияхсы æфсымæрæн басылыхъхъ*; *сафьяновые наколенники и чуваки, башлыки шаферу и куму къухылхæццæг æмæ æмдзуарджынаен сæрак зæнгæйттæ, басылыхъхъытæ æмæ сæрак дзабыртæ*.

Символическим оберегом приданого невесты выступает *шёлковый* шнур для перетягивания сложенного приданого невесты *зæлдаг синаг*. В контексте свадебной обрядности осетин он (шнур) наделяет невесту жизненной силой и участвует в установлении связи между домами невесты и жениха. Другим оберегом приданого можно считать *войлочный ковёр бинаг нымæ* (диг. *буйнаг*), в который его заворачивали. В нём (ковре) заключена плодородная символика шерсти. Известно, что клок шерсти клали в обувь жениху, чтобы изобильной была жизнь. *Клок овечьей шерсти весенней стрижки фисты гæппæл* выступал в качестве апотропея главного персонажа свадебной обрядности осетин – невесты.

Если предметный код собственно свадебного цикла сгруппировать по отнесенности к мужскому тексту (текст жениха) и женскому (текст невесты), то перечисленные выше предметы могут войти в текст *чызгæрвитджытæ* (отправляющих, выдающих девушку в новую семью), т.е. в текст невесты.

Лексико-семантическая группа терминов предметного кода собственно свадебного цикла рассматривается в работе в соответствии с законами этносемиотики: раскрываются семантика, символика и функции свадебных реалий.

Функции предмета определяются его сакральностью/профанностью. Известно, что в системе обряда за той или иной вещью закреплена магическая функция (протекторная, замещения, очищения и др.). В то же время её практическая, бытовая функция – уходит на второй план. Показателен для такого утверждения следующий пример: *передник невесты куатæ*, надеваемый во

время совершения обряда *мыды кьус*, обладает двойной функцией: практическая – не дать испачкать свадебное платье невесты в то время, когда она угощает мёдом женщин, другая, магическая – защищает невесту от негативного воздействия «дурного глаза». В таком акте также, возможно, усматривается первый шаг невесты к роли хозяйки.

В ритуале поднятия *свадебным флажком саеры заед/саеры заеды хацъил* фаты *хызисаены фаетк* с лица невесты с помощью символической «стрелы» *уелкъаесер фат* и её втыкания в косяк двери при вводе невесты в дом жениха мы видим охранительную магию – действия по отпугиванию нечистой силы от новобрачной, которая продолжит род, или от жилища, куда она вошла.

К религиозно-магическим действиям свадебного обряда Е.Г. Кагаров относит «две основные группы: 1) предохранительные, или профилактические действия, имеющие целью оградить жениха и невесту от влияния злых сил, и 2) побудительные, протрептические («обращающие к философии». – Ф.А.) или экспетитивные акты, обеспечивающие молодым какие-либо положительные ценности или блага: чадородие, богатство, согласие и любовь, покровительство духов дома мужа и т.д.» [Кагаров, 1929: 152].

Предохранительная, профилактическая функция присуща определённым предметам (*амулеты, обереги ахъазгаенаг*), специально изготовленным или имеющим природное происхождение; это могли быть предметы, которые ранее применялись в повседневном быту не с магической целью. Сама лексема, обозначающая такой охранительный *предмет-оберег ахъазгаенаг*, представляет собой отглагольное образование с помощью преверба *ахъаз* + *каенын* «помогать, благоприятствовать» и признакового суффикса *-аг*. Уже на лингвистическом уровне видна магическая защитная способность обережного предмета. Достаточно широко в обережной свадебной культуре используются *монеты згъаерахца*, *булавки саердзавен*, *иголки судзин*, *аерцындз* (трёхгранная игла), *теман* (большая игла для мешков) и т.п., причём здесь основную защитную функцию выполняет *металл згъаер*. Амулеты, используемые при одевании невесты, как выяснилось, тоже были сделаны из металла.

Как видим, перечисленные термины приобретают обрядовую функцию посредством своего символического значения, в то же время важность их практического применения не уменьшается. По мнению Е.Б. Бесоловой, подробно исследовавшей обрядовый текст осетин, «для обрядовой терминологии характерна неопределённость её предметной отнесённости: она подчёркивает решающую роль символического значения над его конкретно-предметным воплощением в сфере ритуала» [Бесолова, 2008: 120]. Особенность предметного кода, по сравнению с остальными, и, в первую очередь, персонажным и акциональным, заключается в преобладании предметов, изготовление и применение которых зачастую ритуализировано и входит в обрядовую систему. Символическая функция и сакральный смысл таких атрибутов довлеет над их практическим применением.

Итак, обрядовую лексику составляют лексемы общеупотребительного характера, которые получают обрядовую маркировку в результате семантической аналогии, ср., названия посуды для приготовления ритуальной пищи, отдельные атрибуты свадебного костюма и т.д.

По нашему мнению, основной семантический центр терминосистемы «свадебные предметы» у осетин, с точки зрения субъектно-объектного аспекта, – невеста *чындз/усаг*. Обрядовые свадебные атрибуты, связанные с персонажем невесты, обозначаются специальной лексикой. Основная матримониальная специфика символики предметного кода заключается, думается, в моделировании счастливой и благополучной жизни между двумя фамилиями.

В осетинской свадебной терминологии распространена «птичья (особенно куриная)» лексика: птичьи названия получают выпеченные зооморфные фигурки на невестином *гуыдын*'е (*птички дзибатæ*). В свою очередь сам обряд включает обязательные ритуальные действия с реальной курицей (обязательным блюдом).

Таким образом, ритуальные функции и символические значения предметного кода собственно свадебного обрядового текста осетин во многом объединяются *продуцирующей функцией*, которая включается практически в каждый свадебный атрибут.

Термины предметного кода имеют разнообразные *мотивационные* модели: *по назначению, способу применения* и т.д. Предметы в обряде могут выступать в качестве объекта (орудия) различных свадебных ритуалов и в качестве атрибутов участников обряда.

В контексте обряда предмет неразрывно связан с действием и с тем, кто производит действие с применением этого предмета, причём предмет в этой парадигме содержит, в первую очередь, символический смысл.

В отличие от обрядовых терминов акционального и персонажного кода только небольшая часть терминов предметного кода имеет *специальный* обрядовый термин, хотя они и заключают в себе определённый символический смысл. Так, в основном терминологизируются собственно ритуальные предметы, которые участвуют только лишь в контексте свадебного обряда, а для остальных атрибутов обычно используются их бытовые наименования.

2.4. Лексика и семантика персонажного кода

Круг терминов, обозначающих участников обряда и обслуживающих собственно свадебный обрядовый текст осетин, предполагает соотнесение терминологии с семантикой и структурой экстралингвистических фактов. Актуально также определение характера обрядовой символики персонажей собственно свадебного обрядового текста осетин, их функций и ролей в нём.

На основе того, что особенности обряда как текста могут быть выявлены в лексике и символике, мы считаем, что изучение персонажного кода необходимо в первую очередь.

Безусловно, персональный код занимает особое место в свадебном обрядовом тексте осетин. В процессе свадьбы образуются различные отношения родства: *кровное тугхæстæгдзинад* (у детей жениха и невесты с родственниками обеих сторон) и *искусственное аразгæ (кæнгæ) хæстæгдзинад* – *свойственное – кæисдзинады хæстæгиуæг* (родство по браку у стороны жениха

со стороны невесты), *ритуальное* (у шафера и невесты; у кума и невесты; у названной матери и невесты; у *хызысага* и невесты). Все участники собственно свадебного цикла находятся в лиминальном состоянии, все они совершают переход, который для каждого из них несёт некоторую «опасность», как «неизведанное». Он связан с нарушением и изменением устоявшихся отношений, взаимосвязей и препарации к преодолению некоего рубежа.

Персонажный код собственно свадебного обрядового текста осетин, прежде всего, включает в себя как лиц, непосредственно принимающих участие в обрядовых действиях, так и людей, которые занимают опосредованное место в ритуалах.

Главными признаками, по которым стоит распределить участников свадебного обряда, будут: *пол, отнесённость к той или иной стороне* (стороне жениха или стороне невесты), *возраст, старшинство, семейное положение, степень родства по отношению к главным участникам ритуала, функции в контексте обряда, наличие обрядового атрибута*.

В качестве отличительного признака персонажного кода собственно свадебного обрядового текста осетин выступает **дуализм**: не столько соединение и объединение двух молодых людей (жениха и невесты), сколько интеграция двух родов/фамилий. Так, молитвословия произносят *за счастье двух фамилий и двух молодых дьууæ мыггаджы æмæ дьууæ кæстæры амонды тыххæй*.

Участников обрядового текста невесты можно классифицировать также и по *иерархическому* принципу: 1) центральный персонаж – невеста **чындз**; 2) кровные родственники – отец **чындзы фыд**; мать – **чындзы мад**; родной брат невесты – **чындзы хæрз æфсымæр/мады зæнаг**; двоюродный брат невесты по матери – **мады æрвад**; отец жениха **сиахсы фыд**; мать жениха **сиахсы мад**; 3) другие персонажи – те, кто привозит невестино приданое **хуын хæсджытæ**.

Ярко выраженное взаимодействие двух обрядовых текстов (жениха и невесты) происходит на этапе собственно свадьбы. Терминологически это показано в обозначениях, которыми называются участники обряда. Так, отец невесты для жениха ста-

новится *тестем* (отцом жены) *каис*, а мать невесты для жениха становится *тёщей усы мад*. Термин *каис* может также обозначать любого другого родственника со стороны жены по отношению к мужу, а форма множественного числа «*каистæ*» – обозначать собирательно всех или отдельно несколько членов большой семьи жены (синекдоха). Родственники зятя *сиахсы хæстæджытæ* для родственников невесты *чынды хæстæджытæ* называются *лæджы хæстæджытæ*.

В систему участников собственно свадьбы входит такой персонаж, как *гость уазæг*. Термин общий для всех гостей, пришедших на торжество. Варьируется данный термин следующим образом: *хуынд адæм* «люди, которых пригласили» (ср., *æрцæуæг адæм* – термин противоположный свадебному, употребляется в похоронно-поминальной обрядности осетин и буквально переводится «пришедшие люди» (т.е. имеется в виду без приглашения). Глагольная терминообразующая основа *хонын* «приглашать» оправдывает семантику собирательного персонажа: *свадебные гости – приглашённые люди*. Известно, что прийти без приглашения на свадьбу, было не к чести пришедшего.

Свадебный обряд как переходный, «по природе своей связанный с изменением статуса персонажа, фиксирующий самое состояние происходящего изменения, в наибольшей степени сохраняет в слове *уазæг гость* зыбкое соединение противоположных смыслов. Гость здесь – персонаж, осуществляющий связь двух сфер: своего и чужого пространства и социума, своей и чужой стороны, пространства жениха и пространства невесты, «того» и «этого» света и т.п.» [Невская, 1993: 104].

Терминологизации подвергаются лишь те лица, которые выполняют в обряде ритуально значимые действия и играют наиболее важные роли в благополучном свершении дела.

Родство свекрови и невесты происходит в процессе свадебного обряда, поэтому оно обозначено как «**ритуальное родство**». Персонаж *æфсин свекровь* в свадебном обряде отмечен как лиминальный. По причине того, что переход всегда опасен (ведь он связан с нарушением устоявшихся отношений, взаимосвязей, с преодолением границы), участники обрядовых действий нужда-

ются в защите от разного рода негативных сил (сглаз, порча и т.д.). Во время свадьбы *мать жениха лаппуы мад* переживает большие перемены в своем статусе: выполнив свой материнский долг и женив своего сына, особенно если речь идёт о последнем сыне, женщина считает, что она выполнила своё основное предназначение. Статус *матери жениха усгуры мад* как *хозяйки дома хаедзары афсин* оказывается под угрозой. Основными обязанностями матери жениха были встреча невесты и приобщение её к новой роли. Так, основные функции свекрови в свадебном обряде выполняет персонаж *каенга мад посажёная мать/названная мать*, который становится обрядовым «заместителем» матери жениха. Она сопровождает невесту во время свадьбы, подсказывает в той или иной ситуации как себя вести и др.

В циклах свадебного обряда осетин персонаж «свекровь» обозначен: в досвадебном – *минавар* или *лаппуы мад*; на свадьбе у жениха *чындзхаст – усгуры мад*; в собственно свадебном – *афсин*. Таким образом, мать жениха приобретает после приезда невесты в их дом, а именно после взаимного обрядового кормления невестой и свекровью *смесью мёда и масла* (в прошлом – только масла) *мыды къус* и снятия *фаты хызисены фатк*, статус *афсин*, т.е. *свекрови*.

В досвадебной обрядности мать юноши могла выступать порою в роли *сводницы нымудзаг*, т.е. лица, участвующего в выборе невесты. Она, в числе остальных, присматривала *будущую невестку чындзаг* среди девушек на выданье.

Мифологический архетип свекрови заключён в идеальной женщине и хозяйке – Сатане.

Следует указать и на народные суеверия, ставшие нам известными благодаря нашим информаторам. Они связаны с обрядом *мыды къус* – основным ритуалом, где свекровь и невеста знакомились друг с другом; по сведениям информатора, если невеста, угощая свою свекровь этой смесью, незаметно ударит ложкой свекровь по зубам, то та будет к ней добра, и она (*невеста чындз*) будет главнее неё.

В предметном коде свадебного обрядового текста осетин, касающегося даров невесты, главным обозначается и озвучивается

æфсинаг подарок свекрови от невесты. Как правило, это бывало длинный женский беимет *даргъ куырает*. Позднее, как более современный вариант, *æфсинаг* – это то, что свекровь выбирает одно из подаренных невесте на свадьбу украшений.

Акциональный код обозначен, прежде всего, обрядом *чындз æфсинмæ хонын*. Мотивы плодородия и изобилия, связанные со свекровью, проявляются в ритуальном осыпании молодой солодом, когда та, в свою очередь, смазывает кончики обуви *æфсин* жиром.

Значительную роль *æфсин* играет в обряде осмотра постели на следующий, после брачной ночи, день *чындзы чызгдзинад фенд*, в котором заключён мотив целомудрия.

Мотивы посвященности и преемственности в свадебном обрядовом тексте, характерные для взаимоотношений свекрови и невесты, читаются в *обряде передачи огня невестке*. Все перечисленные действия происходят возле очага *къона/артдзæст*, олицетворяющего семейное благополучие и мир. Согласно сведениям, полученным и от наших информантов, коснуться *свадебного флажка сæры зæды хæццыл*, диг. *сæри изæди къимбус*, которым с лица невесты снимают *вуаль хыз*, кроме *дружки хызисæг*, могла только *æфсин*.

Персонаж свекрови относится к обрядовому тексту жениха и входит в группы чинов родителей молодых. В *ритуале кормления невесты и свекрови мыды къус* зашифровано, на наш взгляд, знакомство невесты не только со свекровью, но и со всей фамилией жениха, потому что именно через мать актуализируются отношения между разными членами семьи [Славянские древности, 2004: 203].

Благопожелания матери жениха, исполненные в адрес невесты, имеют силу заклинания и приравниваются к моменту заключения союза (брака): *амондджын бынат дын фæуæд! пусть будет тебе счастливым местом; фæрнай иумæ цæрут! живите вместе благословенно; кæрæдзийы уарзгæйæ цæрут! живите, любя друг друга; кæрæдзийæн адджын фæут! будьте сладкими друг для друга; ацы мыд куыд адджын у, афтæ адджын цард фæкæнут зæронды бонмæ адæмы 'хсæн! как сладок этот мёд,*

так сладко проживите вы среди людей до глубокой старости; ацы мыд куыд адджын у, дæ бинонтимæ афтæ адджынаей фæцæр! как сладок этот мёд, такую сладкую жизнь проживи и ты со своей семьёй.

Только свекровь **æфсин** среди остальных женщин рода могла выполнять жреческие функции: «**Æфсин** – единственная женщина, за которой было признано право прямого обращения к **Хуыцау**, необходимое для общего координирования жизнедеятельности семьи» [Хадикова, 2006: 26]. Непосредственное обращение молодых невесток к **æфсин** запрещалось, поскольку *обычай избегания уайсадын* в первое время после свадьбы соблюдался не только в отношении мужчин, но и старших женщин, тем более самой **æфсин**. Обращение к ней тех, кто имел на это право, это – «наша добрая (мудрая) хозяйка», ласкательно – «**нана**», редко просто «**не’фсин**» – «хозяйка дома» [Хадикова, 2006: 26].

Известно, что среди женщин главной распорядительницей была свекровь, хозяйка дома **æфсин** (*старшая хозяйка хистæр æфсин, старшая женщина хистæр ус*). Её важность в системе семейного обрядового комплекса трудно переоценить и очевидна: *æнаæфсин хæдзары бæркад нæй без хозяйки нет в доме изобилия; æфсины армæй сой тæдзы с рук хозяйки дома масло капает; æнаæфсин хæдзары бæркад нæй без хозяйки (свекрови) в доме нет изобилия.*

Æфсин свекровь в сознании осетин, по нашему мнению, соотносится с Богиней-Матерью: в ней воплощаются все те качества, которыми впоследствии должна обладать невеста **чындз**.

Итак, роль свекрови в свадебной обрядности осетин прослеживается в следующих моментах: дары невесты свекрови (платок, бешмет); встреча **æфсин** невесты; взаимное кормление смесью мёда с маслом свекрови и невесты, смазывание этой смесью обуви свекрови; надевание на голову невесты платка свекровью после снятия фаты; подготовка постели к первой брачной ночи (локально); танец свекрови с невесткой (локально); воспитательная роль **æфсин** в течение всей семейной жизни.

Роль **æфсин** свекрови в основных свадебных ритуальных действиях была направлена на призывание в семью благополучия,

благополучия и плодородности, на проживание нового члена семьи **чындз** в любви и согласии со свекровью.

Термины, обозначающие лиц, которые едут из дома жениха в дом невесты с целью забрать её из отчего дома и привести на сторону жениха **чындзхæссæг/хæссджытæ/чындзхонтæ** (диг. **киндзхæссæг/хæссгутæ**), букв. несущие, ведущие, зовущие, приглашающие невесту. Свадебный поезд жениха выступает в роли медиаторов. В контексте данного термина следует обратить внимание на терминообразующие лексемы **хæссын** (приносить, приводить) и **хонын** (звать, приглашать), с помощью которых мы можем определить семантику данного ритуала, которая собственно и заключается в том, что невесту приглашают, приводят в дом к жениху (имеется в виду, что она не сама приходит). Также в термине, на наш взгляд, заключена символика так называемой «временной смерти» невесты, и сама она не в состоянии совершать каких-либо действий. На этапе собственно свадебного цикла осетин очень важным и сложным персонажем является *главный шафер, центральное лицо, которое сопровождает невесту – къухылхæцæ* (диг. *къохбалхуæцæг*), букв. тот, кто держит за руку. Согласно этнографическим данным, къухылхæцагом мог стать один из близких родственников жениха, счастливо женатый. Известно, что данный персонаж играет немаловажную роль на протяжении всей жизни новой семьи, в основном в жизни невесты. С момента представления их друг другу они становятся «братом и сестрой». Исполнение им обрядовых функций мы прослеживаем от начала свадебных действий (включая сватовство) до их окончания.

Къухылхæцæг шафер – главный представитель жениха в свадебном обряде, пограничный персонаж, одновременно относящийся и к тексту невесты и к тексту жениха, являющийся ритуальным заместителем жениха. Список обрядовых функций у него довольно широк. Во-первых, он является медиатором между двумя родами, во-вторых, главный шафер является распорядителем свадебных действий, что естественно подразумевает, что он должен хорошо в них разбираться, в-третьих, он – человек, отгоняющий беду и нечистую силу, так называемый человек-оберег. Более

того, выступая сам в качестве апотропея, он сам производит протекторные действия, например, делает несколько выстрелов перед невестой, произносит свадебные приговоры, молитвословия.

Важно, что *къухылхæцæг шафер* руководит свадебным поездом, это всецело его функция, иногда едет верхом вместе с возглавляющим свадебный поезд в качестве *къорды хистæр/сæргъы лæууæг*.

Атрибуты шафера следующие: *пистолет дамбаца*, в прошлом у него вместо пистолета была войлочная плётка *нымæ-техс/нымæтын ехс* (диг. *нимæтин «йæхс»* [Абаев, 1970: 362]), которой он ударял о землю, а удар, как известно, «для древнего сознания символизировал *боготворчество сверхъестественной силы*» [Маковский, 2013: 220]. В позднее время удары стали заменяться выстрелами из пистолета.

Для того чтобы наиболее точно определить семантику и символику шафера в свадебной обрядности осетин, следует также обратиться и к мифологии осетин, где в свадебных песнопениях *къухылхæцæг* сравнивается с божеством.

В собственно свадебном обрядовом тексте осетин практически все участники строго организованы, их действия соответствуют обряду, определяющему ролевое поведение персонажей.

Максимальный интерес вызывает у нас свадебный термин *æмдзуарджын сокрестник* в связи с тем, что его семантика в свадебной обрядности гораздо шире. Термин может обозначать как вместе освящённых людей, так и людей, имеющих общее святилище. Именно поэтому мы и связываем понятие *æмдзуарджын* с реалией *креста дзуар*.

Присутствие *косо́го креста зылын дзуар* в свадебной обрядности осетин замечено этнографами. Например, в обряде свадебного заклания жертвенного животного у осетин перед собственно совершением ритуала «на лбу и за правым ухом животного ставится крестообразная метка с помощью горящего полена, и дым от палёной шерсти, восходящий к небу, служит сообщением о жертвоприношении, медиаторная функция дыма» [Миллер, 1992: 448].

Мы пытаемся выяснить роль персонажа *æмдзуарджын* в тесной связи с символом косо́го креста *зылын дзуар* и мирового дре-

ва. Семантика персонажа второго шафера исходит из семантики и символики креста. По словам наших информантов, второй шафер (*æмдзуарджын*, букв. сокрестник) держит своей **правой** рукой *правую* руку невесты, т.е. фигурное значение такого действия воплощается в форме крестного креста (×).

Обрядовая роль *æмдзуарджын*'а заключалась в выполнении роли помощника *шафера къухылхæцæг*, но в то же время, наряду с другими функциями, второй шафер выступает также и в роли *крёстного* невесты. Таким образом актуализируется семантика «второго» рождения – лиминальность персонажа *невесты чындз*.

Возрастная характеристика *æмдзуарджын*'а определяется тем, что он должен быть одного поколения с женихом. В этимологическом отношении слово *æмдзуарджын* вполне прозрачно. Терминообразующая лексема *дзуар* имеет несколько значений. Для нас, пожалуй, наиболее подходящее – *крест*. Семантика данного термина получает оценку в связи с обязанностями обозначаемого им персонажа. Это – жертвенные выплаты, сопровождение невесты, ответственность за приданое невесты (являлся его хранителем), расположение с левой стороны от невесты, охрана (защита) невесты. Как известно, *æмдзуарджын* безотлучно находился при невесте в течение всей свадьбы, и можно с уверенностью говорить о том, что первоначально в его задачу входил и *магический оберег невесты от порчи*. Например, в состав действий магического характера входило обрядовое ношение им зеркала перед невестой, когда её выводили из дома *чындзы разей айдæн хæссын*. В персонаже *æмдзуарджын* чётко прослеживаются, на наш взгляд, функции *волхва дæсны*.

На связь *æмдзуарджын*'а с женихом нам указывает следующий термин, сохранившийся в дигорском диалекте: *уокил*, букв. свидетель, заместитель, доверенный [Таказов, 2003: 517]. Семантика данного термина освещает ритуальную функцию персонажа *æмдзуарджын* как обрядового заместителя *жениха сияхс*. Одним из названий дружки было также и *сияхсы æмбал* со значением «друг жениха», и это также указывает на принадлежность персонажа к обрядовому тексту жениха. Как *сияхсы æмбалтæ* вместе

с шафером *къухылхæцæг* они выступают при обрядах *сусæгцыд* (до свадьбы) и *сиахсы цыд* (после свадьбы).

Мы допускаем и такую мысль, что происхождение персонажа *æмдзуарджын* имеет отношение к христианству, к венчанию, где он (кум) выполнял роль *крёстного и свидетеля*.

Перечисление остальных названий второго шафера, семантически равных понятию *æмдзуарджын* в собственном свадебном обрядовом тексте осетин, раскрывает обрядовое значение «предназначение рассматриваемого персонажа». Это – *кастæр æмбал*, букв. младший товарищ и *медзуари*, слово семантически равное слову *æмдзуарджын*, преимущественно использовавшееся у дигорцев и моздокских осетин, которое мы нашли в монографии Б.А. Калоева «Моздокские осетины» [Калоев, 1995: 161]. Лексема *медзуари* восходит, возможно, к грузинскому языку.

Отношение *æмдзуарджын*'а к обрядовому тексту невесты определяет его положение с левой («женской») стороны от неё, но в то же время принадлежность его и к обрядовому тексту жениха символизирует свадебный *мотив соединения*. На значительность персонажа указывает то, что назначение чина *æмдзуарджын* происходило на самом начальном этапе всех свадебных действий и его отношение к главным участникам свадебного поезда. Он одним из первых среди мужчин-поезжан входил в дом невесты. Иногда группу поезжан-юношей называют общим термином *æмдзуарджынтæ*.

Косой крест зылын дзуар – распространённый орнаментальный мотив у осетин (на центральном столбе жилища, посуде, котлах и т.д.). Вполне очевидна и связь символики креста со звездой. Так, «дзуаром называют осетины также падающие звёзды, но только такие, которые падают не перпендикулярно, а как бы скользят по небу» [Миллер, 1992: 424].

Известно, что у осетин *косой крест* довольно часто обозначался на столбе жилища (святилища). Такой *столб цæджындз* мыслился как обозначение Великой Богини. Естественно, крест играл и апотропейную функцию, «защищал» жилище и тех, кто в нём живёт. Будучи высшим божеством, она [Великая Богиня], возможно, была призвана покровительствовать жилищу в целом

и семье, которая в нём живёт, поэтому её условное обозначение изображалось как на центральном столбе дома, так и на других сакральных локусах жилища – пороге и над входом (в настоящее время мы можем наблюдать такие перекрестия на элементах осетинских святилищ).

Семантика и символика косого креста, рассматриваемая нами в его связи с обрядовой функцией и ролью дружки в собственнo свадебном обрядовом тексте осетин, определяется, по нашему мнению, лексическими значениями слова **дзуар**: в осетинском языке лексема **дзуар** обозначает «крест» (предмет, символ) и одновременно – «святое место» (локус), «святилище» (локус), «обиталище духов» (локус), «божество» (см. Абаев, I, 1958: 401). Одним словом, лексема **дзуар** («крест») имеет признаковость как предмета и символа, так и локуса.

Хотелось бы остановиться и на существовании в собственно свадебном обрядовом тексте осетин реалии куклы-невесты (**свадебной куклы**). В осетинском языке реалия куклы имеет следующие обозначения: **хъазæн чындз**; **хъæццылън деда**; **хъæццылън чындз**; **гыккына**; **нымæстын чындз**; **нымæстын деда**. Тряпичные куклы, выполненные, как правило, самостоятельно, по сведениям наших информантов, изготавливались подружками девушки или ею самой в то же время, когда готовились приданое и подарки стороне жениха. По словам информантов, вместо лица у такой куклы был такой нитяной крест из ниток красного животворящего цвета, что получался **косой** крест. Такое сакральное *перекрестие* **дзуарæвæрд** означало связь куклы как антропоморфного предмета с Богиней-Матерью, поскольку перекрестие делалось только на кукле, изображавшей невесту (в то же время как кукле-жениху вышивалось лицо). Перекрестие как акт, возможно, выступало символом ограждения невесты от всего худого: **чындзыл дзуаргæтæ æфтауын** *перекрещивать невесту*.

Как пишет В.С. Уарзиати, «детали женского пола обязательно подчеркивались в кукле, будь-то одежда или же формы и пропорции женской фигуры. Собственно, и само слово **чындз** в своем основном переводе обозначает в осетинском языке «невеста» [Уарзиати, 2007: 206].

С помощью метода сплошной выборки из различных словарей осетинского языка мы выявили, что большинство лексем, именующих реалию «кукла», означают либо «невеста», либо «ребёнок». К примеру, и «... в славянских языках известна группа близких по форме слов (вроде восточнославянского лялька), обозначающих куклу, а также маленького ребёнка, младенца» [Морозов, 2011: 45].

Такие лексические параллели (*чындз* = *кукла и невеста*) определяют, на наш взгляд, высокую степень важности женщины и функции, связанной с деторождением, ребёнком в комплексе жизненных ценностей народа.

В словарной статье относительно лексемы **чындз** В.И. Абаев предлагает соотнести её с лексемой *k'annæg*: «*k'annæg* и. 'маленький', 'малый'... ~Восходит к иран. **kanya-ka* 'малый', 'юный'. В других иранских языках выступает чаще со значением 'девушка', 'девочка': перс. *kanīz* 'девушка', перс. диал. *kine*, пам. м. *kincäkä*, *kintika* 'девушка', 'девочка', согд. *qnčk* 'дитя', *knčyk* 'девочка', сак. *kanaiska* 'мизинец', пехл. *kanīk*, парф. *kanīg*, ав. *kainyā-* 'девушка'» [Абаев, I, 1958: 618]. Отсюда можно вывести, что название куклы связано с невестой (женской фигурой) и ребёнком (младенцем мужского пола).

На наш взгляд, по той причине, что наименования «кукла» и «невеста» сходятся в одном слове **чындз**, можно полагать, что обрядовая кукла является воплощением Богини-Матери, функции которой в контексте свадебной обрядности осетин обусловлены основным мотивом обряда, это — плодородие, плодовитость, продолжение жизни, вечная жизнь. Тот факт, что куклу-невесту, повторяющую наряд невесты, ставили на видное место в комнате невесты, укрепляли на машине, в которой её везут (современный вариант), куклу, по словам наших информантов, держала в руках *названная мать каенга мад*, когда невесту забирали из отчего дома в дом жениха, наводит нас на мысль, что кукла — это **вотивный** предмет, а, ведь, «удвоение мира в слове и человека в пространстве образуют исходный дуализм», по авторитетному мнению Ю.М. Лотмана. [Лотман I, 1992: 143]. Кукла, установленная на повозке, везу-

щей невесту, воспринимается нами как **знак**, что в ней невеста, что является одновременно и апотропеем и мифологемой невесты. Функцию удвоения выполняет здесь и зеркало (мотив двойника), потому что «... удвоение с помощью зеркала иногда не есть простое повторение: меняется ось «правое-левое» или, что еще чаще, к плоскости полотна или экрана прибавляется перпендикулярная к нему ось, создающая глубину или добавляющая вне плоскости лежащую точку зрения. ... взламывание границы «внутреннее/внешнее» путём отражения в зеркалах» [Лотман I, 1992: 157].

Известно, что «крестом помечали священный хлеб» [Смирнова, 2006: 144]. В украшении *свадебного обрядового пирога невесты чындзы гуыдын*, приготовляемого на свадьбу в доме невесты и отправляемого со свадебным «деревцем», воткнутом в него, с приданым в дом жениха также присутствовали косые крестики в виде косичек.

Мы находим проявление символики косого креста и в свадебном костюме невесты. Это – *перевязывание крест-накрест свадебного корсета невесты чындзы хаэлын кærц*. Известно, что перекрестия на одежде выполняли *обережную* функцию.

Возможно, частое изображение *косого креста зылын дзуар* у осетин связано и с почитанием огня. Древнейшим способом добывания огня являлось трение двух деревянных брусков, расположенных **крест-накрест**, которые стали священными предметами в связи с жизненной необходимостью огня, что способствовало тому, что он стал предметом поклонения.

Определяющим и наиболее ярким проявлением связи персонажа *æмдзуарджын* с реальей *косого креста зылын дзуар* является свадебное «дерево» осетин, которое находилось в руках второго шафера. В устной беседе зав. отделом этнологии ЮОНИИ Аза Багратовна Кокоева любезно поделилась информацией о том, что свадебное (невестино) «дерево» имело место и в свадебной обрядности южных осетин.

Упоминание о свадебном дереве мы находим и в осетинском эпосе, в сказаниях на дигорском диалекте:

«Киндзхонти фæдбæл авд уæрдунæми,
 Авд уæрдунæми – домбайтæ
 йефтигъд,
 Киндздзон дзаумаутæ йетæ ласунцæ.
 Йетæ ласунцæ Сау хонхи рагъбæл.
 Æ къохбæлхуæцæг – рæшити
 Уаисерги,
 Дуггаг уæхæн ин – Нарты Урузмæг;
 Сæ разæй цæуæг – бæрзонд Никкола,
 Туруса хæссæг – Будур изæд.
 Бæхбæл нигъгъазуы читгин Елиа:
 Уомæн йе 'хи къæрцц арви нæрун
 æй,
 Бæхарчи цæхæр – арвæн æ ферттивд,
 Æ бæхи разурд – æгас адагæ,
 Æ бæхи финкæ – зумæгон бурдæн.
 Байхонунцæ зердигъæлдзæгæй
 Сайнæги кижгæ Агундæ-хани.
 Фæрнæй баковуй нæртон хуарз уоши,
 Нæртон хуарз уоши – Сатанай
 къахбæл.
 Нæуæгæй бабæй уæд идзулунцæ.
 Уæдæй байзадæй æгъдауæн, мæ хор,
Къуæре бæласæ нæ хуарз адамæн»
 [Нарты I, 1990: 328].

«Вслед за свадебным шествием на
 семи колесницах,
 На семи колесницах, запряжённых
 зубрами,
 Приданое они везут,
 Они везут по гребню Чёрной горы.
 [Агунды] старший шафер –
 праведный Уасгерги,
 Второй [шафер] – нарт Урузмаг;
 Возглавляет шествие высокий
 Никкола,
 Знаменосцем – изэд Равнины.
 На коне гарцует многочисlimый Елиа:
 Удар его плётки – небесный гром,
 Сверкание копья – молния,
 Скользнёт ли [копыто] коня – целый
 овраг,
 Пена коня – как зимняя снежная
 метель.
 Приводят, веселясь сердцем,
 Дочь Сайнага Агунду-хан.
 С фарном она склоняется нартовской
 славной жены.
 Нартовской славной жены Сатаны
 к ноге.
 И вновь тогда начинается веселье.
 С тех пор и сохранился обычай, моё
 солнце,
[Обычай] недельного дерева у нашего
 славного народа» [Нарты II, 1989:
 339].

*Недельным деревом **къуæре бæласæ*** оно называлось, возможно, по семидневному сроку проведения свадебных ритуалов, а весь свадебный обряд или, возможно, *обряд забирания невесты **чындзхаст*** именовался ***къуырийы бæлæс*** [Нарты кн. 3, 1991: 95].

По словам информатора, в прошлом на свадебное «дерево» навешивались такие «мелкие» подарки, которые, после обряда брачной, ночи невеста раздавала женщинам и детям. *Свадебное (невестино) «дерево» **чындзы бæлæс*** у осетин в виде реликта в современной версии свадебного обряда осталось в форме «мелких» подарков невесты женщинам, детям и др.

Невестино «дерево» символизировало мировое дерево наравне с *центральной столбом* жилища *цаеджындз*, *свадебным флагом чындзы тырыса*, *флажком для поднятия фаты сьеры заед* и другим атрибутом собственно свадебного обрядового текста осетин – *крестовидным древком с повязанными на нём платками и лоскутками цветной материи фарн-фарны хыл*, которые своими корнями восходят к символике *креста дзуар*.

Стереотипы ролевого поведения инвариантны. Они сформировались в процессе длительного и повсеместного бытования свадебного обряда и не связаны с конкретными носителями. В зависимости от обрядового контекста, от способностей персонажа к импровизации, от региональных традиций и обычаев, ролевое поведение варьируется.

Участие *родного брата невесты чындзы афсымаер* в свадебном обряде осетин значительно. Он является главным её представителем и защитником, у него в процессе обряда формируется определённое количество функций. С самого детства брат несёт ответственность за сестру, особенно, когда она возрастала и вступала в брачный возраст (14–17 лет). К примеру, девушка не могла выйти из дома одна, без сопровождения брата. В собственно свадебном обрядовом тексте осетин задача брата невесты сводится не только к защите сестры, но и к максимальному участию в её благополучии в новой семье.

Обрядовые функции *родного брата невесты чындзы афсымаер*, если такого не имелось, выполнял брат со стороны матери *аервад*. Они сводились к следующему: 1) брат невесты даёт разрешение одеть её в свадебный костюм; 2) после того, как невесту одели в свадебный костюм, именно родной брат должен опустить фату и закрыть лицо невесты, при этом он должен отвесть *кусочек шашлыка физонаг*, с которым произносилась молитва. Такое откушивание от ритуальной пищи символически подкрепляло разрешение выводить невесту из дома.

Таким образом, *брат афсымаер* несёт ответственность за девичество невесты. В то же время «нередко судьбу девушки решал её брат, выдавая сестру замуж без её согласия и получая за это от жениха верхового коня или какой-нибудь другой ценный подарок» [Калоев, 1995: 158].

Мать невесты **чындзы мад** принимает более активное участие в собственно обрядовых актах, в то время как роль *отца невесты чындзы фыд* практически нивелирована. Обрядовые функции матери активизируются непосредственно к моменту отправки дочери в дом жениха. Мать невесты провожает её, осыпая дорогу перед нею сахаром, солодом, хмелем, конфетами. Такие действия матери символизируют счастливую и благополучную жизнь своей дочери в новой семье, а также и то, что она будет им также сладка, как перечисленные предметы, и плодovitа.

Поэтический образ матери невесты, пожалуй, в некоторой мере отражает её положение в системе обряда. В свадебных песнопениях она представлена «страдалицей» в контексте *обряда отправления невесты чызгæрвитыны фæтк/чындзæрвысты бон*:

«Ой, нана, дæ бæрзонд мæсыг дын абон
хæрзбон куы зæгъы,
Уæд цы уыдзынае, **цæй фæрсты фидар
дын ис?!**
Изæры дæ бинонты нымайын куы
райдайай
Æмæ дæ худгæ хуры дæ цæст куы нал
уына,
Уæд дыл **цæй фæрсты фидар
уыдзæн...**» [ПНТО, 1992: 85].

«Ой, нана, сегодня с тобой
прощается твоя высокая башня,
Что же будет с тобой, до чего же
ты терпелива!
Вечером, когда ты начнёшь
пересчитывать своё семейство
И взглядом не уловишь смеющегося
солнышка своего, –
Как же **крепки должны быть
твои бока...**» [ПНТО, 1992: 242].

Как видим, выражение **цæй фæрсты фидар дын ис** повторяется несколько раз и присутствует в разных вариантах песни, обращённой к матери невесты. На наш взгляд, оно в гипертрофированной форме показывает, как тяжело приходится матери расставаться со своей дочерью, которая, после выхода замуж, могла увидеть своих родных, по меньшей мере, только через год. Поэтический оборот **цæй фæрсты фидар дын ис** в буквальном переводе «*как же крепки должны быть твои бока*», употреблён в переносном значении, лексема **фæрстæ** является ключевой и передаёт семантику силы эмоциональной в большей степени, нежели физической. Данная лексема воплощает символику самой жизни, что даёт нам возможность интерпретировать данный композиционный приём как «*сколько же жизней у тебя есть*», ведь

фæрстæ→*силы*→*бока*→*границы и стороны целого*, а разрушение сторон-границ приводит к нарушению целого и его уничтожению.

Как замечено Т.А. Хамицаевой, «когда невеста вводится в хæдзар и прощается с домашним очагом, мать невесты скромно стоит среди всех родственников. Она даже не в первом ряду, а где-то позади и с грустью смотрит на дочь. Ни мать, ни дочь не могут выразить на людях свои чувства. За них это делают поезжане» [ПНТО, 1992: 12], о чём свидетельствует *песня-плач* участников свадебного поезда:

*«Уæй, нана, дæ буц чызг, зæгъы,
Чындзы фæцæуы.
Уæй, нана, маенæ уæдджытæ, зæгъы,
уæдджытæ фæцæуың.
Уæ, дæ рын бахæрон...»*
[ПНТО, 1992:84-85].

*«Ой, нана, тобой взлелеянная дочь,
говорят,
Замуж выходит.
Ой, нана, вот гости, говорят,
гости уезжают,
Взять бы мне твои болезни...»*
[ПНТО, 1992: 241].

Поезжане чындзхæсджытæ в данном случае выступают трансляторами чувств и эмоций прощающихся друг с другом матери и дочери, что сближает песнопение с причитанием. В данном случае подразумевается то, что «словесная организация стиха обрядового плача соответствует психологической коллизии самого обряда. Через обряд обрядовая поэзия укрепляет связи с действительностью. У причитаний имеется своя область идейных и художественных интересов, своя сфера эмоционального воздействия, свои границы и возможности [Бесолова, 2008: 193–194]. Специфика ритуала-прощания матери и дочери прямым образом отражается в приведённом фольклорном тексте.

Роль *отца невесты чындзы фыд* в собственно свадебном обрядовом тексте осетин, по сравнению с его активным участием в предсвадебном цикле, практически не видна, т.к. он не принимает активного участия ни в одном из его ритуалов. Отсутствие собственно обрядовых функций у него имеет, на наш взгляд, отношение к матрилокальному прошлому осетин, которое в принципе подразумевало главенство женщины, и поселение на её «стороне» обусловило обрядовое неучастие *отца невесты чындзы фыд*.

Незамужних девушек чындздзон чызджытæ на свадьбе следует рассматривать как собирательный персонаж в контексте собственно свадьбы, поскольку они в ней значительны своим присутствием и поведением (танцуют, поют, веселятся), причём считаем это знаком, утверждающим и закрепляющим процедуру совершившегося отчуждения невесты от данной возрастной группы. Сам термин *чындздзон чызджытæ* «девушки на выда- нье», т.е «незамужние девушки», в осетинском сознании означает ту возрастную группу женского пола, которая уже вступила в тот период, когда их уже можно сватать.

Собственно свадебный цикл наиболее интенсивно реализует противостояние двух коллективов, двух родов, двух фамилий. Драматическое столкновение строится на оппозиции, которая, в свою очередь, определяет отношения между ролевыми партнёрами как защитниками «своего» пространства, своего рода (род невесты) и нарушителями, «уводящими» *хæсджытæ* – «чужими» (род жениха).

Условия обряда перехода (отчуждение – переход – приобщение) регулируют и выравнивают статус участников обряда, противопоставленных на момент свадебных ритуалов друг другу. Процесс отторжения ролевых персонажей из рода невесты, их переход на «чужую» сторону, изменение поведения, постепенно смягчает и устраняет это противостояние. Свадебная обрядность осетин, на наш взгляд, демонстрирует преобладание обряда приобщения: в оппозиции по отношению к роду жениха невеста находится вплоть до обряда снятия фаты, а следующие обрядовые действия (взаимное кормление смесью мёда и масла, посвящение комнаты невесте, брачная ночь) завершают процесс перехода, окончательно исключают оппозицию. Невеста приобщается к семье, входит в новый род, где она должна стать «своей».

Воздетая вверх правая рука *шафера къухылхæцæг* во время *молитвословий кувæд* рассматривается нами отдельным символом. Рука *къух* символизирует здесь божественную активность, обращение к небесному. Рука – молитва, выраженная невербально: «Особое значение имеет тот факт, что у руки пять пальцев – во-первых, прежде всего благодаря разнообразным параллелям с

фигурой человека (состоящей из четырёх конечностей и головы). Во-вторых, благодаря символизму числа пять (обозначающему любовь, здоровье и человеческую природу)» [Кирло, 2010: 372].

Воздеты к небу руки во время совершения молитвы как шафера, так и старшего и других. Известно, что такой жест моления, обращённый к Богу, имеет общечеловеческое распространение, где рука помимо *магической силы*, возможно, воплощает и *восходящее солнце*.

По отношению друг к другу жених *сиахс* и шафер *къухылхæцæг* с кумом *æмдзуарджын* считаются названными братьями *æрдхорд-æфсымæртæ*. Термин *æрдхорд-æфсымæртæ* – сложное слово, лексическое значение которого полностью оправдывает степень взаимоотношений данных персонажей в системе свадебной обрядности осетин. Так, слово *æрдхорд*, букв. «священный клятвой» < ард «клятва» + хæрын «есть», т.е. ард хæрын «есть клятву» = «клясться» [Абаев, 1949: 571]; «названный брат», а *æфсымæртæ*, букв. *братья*. Так назывались люди, торжественно поклявшиеся друг другу в вечной дружбе с соблюдением определённого обряда [Абаев, I, 1958: 174].

Свадебная персонажная лексика различает, кем один персонаж приходится другому, например, шафер *къухылхæцæг* становился опекуном *фысым* жениха, а жених для шафера называется подопечным *хъан*. Известно, что в прошлом своего «*фысым*» имела и невеста.

В персонажный код обрядового текста невесты входят *друзья невесты чындзæмбæлттæ*, сопровождающие её в дом жениха вместе со свадебным поездом.

Такой персонаж, как знаменосец *тырысахæссæг*, занимающий в комплексе персонажей свадебного поезда немалую роль, своими корнями, на наш взгляд, имеет отношение к завоевательному прошлому осетин. В символике собственно свадебного обрядового текста осетин знамя олицетворяет невесту, а персонаж, несущий его – весь род жениха.

Термин *фæндырдзæгъдаг* называет персонаж *женщины, играющей на гармонике*, которая входит в состав поезжан *чындзæсджытæ*. Обрядовая роль гармонистки не проста – играть

при выводе невесты из её дома и при вводе её в дом жениха. **Фандырдагъдаг** постоянно при невесте: когда её подводят к старшим, к женщинам, её функция музыкально обозначивать передвижения невесты. Кроме того, молитвословия, обращённые к Богу, покровителям и святым, направленные в адрес молодых в присутствии невесты, **фандырдагъдаг** сопровождает игрой на инструменте, одновременно и в знак почтения и как разграничение молитвенных тостов. Значительно сложнее символическое значение персонажа **фандырдагъдаг**. Со звуками гармоник связывается возрождение мира, так как согласно древнейшим воззрениям, звук (музыка) был первоначалом и был способен превращать Хаос в Космос – упорядоченное мироустройство. Гармоника как реалья маркирует, на наш взгляд, этапы свадебных действий. Звук, издаваемый осетинской гармоникой, имеет и апотропеическую функцию, а игра на ней рассматривается как магический приём. Звук организует пространство, выполняя одновременно медиативную функцию в контексте свадебных обрядовых актов.

Персонаж *сосед-мальчик* **сыхаг лæнну** в свадебной обрядности осетин имеет функции оповестителя. Главная его функция – медиаторная – связывает род невесты и род жениха. Обрядовая функция персонажа заключается в оповещении за неделю до свадьбы верхом на коне (это обязательное условие) сторону жениха о том, когда им можно приехать за невестой. В доме жениха ему обязательно делают подарок, либо дают некоторую сумму, что указывает на жертвенный мотив свадебного обряда.

При рассмотрении одного из главных персонажей, сопровождающих невесту в продолжение всего свадебного церемониала, главного (первого) шафера невесты **къухылхæцаг**, мы будем отталкиваться от семантики слова. Функции и роль его заключаются, на наш взгляд, в самом лексическом значении слова. Словообразованная лексема **къухылхæцаг** содержит образующие её слова – **къух** *рука* и **хæцын** *держатъ*. «Рука – главное орудие труда, символ обладания и средоточие **социальных связей** человека, ср. этимологию слав. **roka*, от глагола со значением ‘собирать’, причём правая [рука] соотносится с властью, силой, правотой и

сакральным началом...» [Славянские древности, 2012: 254–255].

Известно, что стереотипизированные характеристики право-го и левого могут переходить и на соответствующие зоны человеческого тела, в частности – на руки. Например, «правая рука, которая функционально соединяет верх и низ, т.е. священные зоны в теле человека, являлась для мифологического сознания древнего человека своеобразным сакральным медиатором этих зон, поэтому и особо отмечалась в его обрядовой практике», и далее: «Интерес человека к правой руке был естественным: она держала меч и чашу, убивала врага и подносила ко рту священный напиток. Именно в таком положении зафиксирована правая рука на скифских антропоморфных стелах» [Цагараев, 2003: 54].

Собирательный персонаж *поезжане-сваты чындзхæсджытæ* состоит, в свою очередь, из отдельных его участников: *сват-мужчина чындзхон-наелгоймаг*, *сват-женщина чындзхон-сылгоймаг*, *глава поезжан-мужчин наелгоймаг хистæр*, *старшая женщина поезжан хистæр æфсин*, *младшие поезжане кæстæртæ*. Важность персонажей «поезжане» *чындзхæсджытæ* видна и из термина, которым обозначался день, когда ехали за невестой – *чындзхонты цауæн бон*, букв. день отъезда поезжан. В свадебный поезд, помимо перечисленных лиц, входили обычно *три всадника æртæ барæджы*, которые располагались во главе свадебного поезда, за ними – *повозка с девушками чызджыты уæрдон*, затем – *молодёжь чындзхон фæсивæд*, которая пела свадебные песни, а за ними уже все остальные поезжане. К воротам дома невесты они должны подъехать весело, со *звуками* гармоники и песнями; туда же, по приглашению родных жениха, приезжают к невесте *чындзхонты* – *родственники невесты* на второй день свадьбы. Ритуал приезда с музыкой за невестой и её увоза в дом жениха, возможно, «пытался воспроизвести не только акт божественного Творения (звук – первотворение Божества), но и наделял звук глубокими неземными смыслами на основе разнообразных мифических образов, соединённых с метафорически значимыми жестами и танцами (телодвижениями)» [Маковский, 2013: 183].

Осетинская невеста в народном сознании ассоциируется с чистотой, а на празднестве, посвященном бракосочетанию, она бы-

вает самым ярким участником обрядового акта. Практически все эпитеты, метафоры и сравнения, сочетаемые с лексемой **чындз** невеста в осетинском языке отводят нас к семантике «чистота и свет»: *йæ иу уæхскыл – хуры тын, йæ ‘ннаæ уæхскыл – маейрухс* на одном её плече солнечный луч, на другом её плече – лунный свет; *чындз хурæй уыд рухсдæр, маейæ – фæлурсдæр, донæй тæ – зарагдæр* невеста была светлее солнца, луны бледнее, воды – певучее; *хурæй рухсдæр* светлее солнца; **чындзы зæрин хил** невестин золотой волос; **урсцъар чындз** белокожая невеста.

Локально в числе приехавших за невестой находился персонаж **нымæттухæг**, букв. сворачивающий войлок; заворачивающий войлочный ковёр, **«нимæттохæг** – участник «свадебного поезда», отвечающий за перевоз приданого невесты [Таказов, 2003: 394], обозначенный так по свойственному ему предмету – «войлочный ковёр (подстилка) из овечьей шерсти» **бинаг нымæт** (диг. *буйнаг*). Обрядовая функция персонажа и лексическое значение термина, которым он обозначен, отражают друг друга – он заворачивал в войлочный ковёр приданое невесты, чему также служит подтверждением другое название этого персонажа – **«дзауматухæг»** [Нарты, кн. 1, 1990: 108], букв. заворачивающий приданое. Символическое значение персонажа рассматривается нами в образе хранителя/охранителя.

Другим архаичным персонажем в собственно свадебном обрядовом тексте осетин выступает **«хордзендзау»** [Калоев, 2012: 29], букв. «от *хор** < **hwarna-* или **hwāra-* от базы **hwar-* «есть» и означает собственно «пища», «еда» + *цæуын* «идти», «ходить» из перс. *xurjīn-* < араб. *xurj-* [Абаев, I, 1989: 217]. Это персонаж, который перед прощанием невесты с домом наполнял суму варёным мясом жертвенного животного, пирогами и напитками для еды в пути. Сейчас, по сведениям информантов, всё перечисленное для поезжан собирает кто-нибудь со стороны невесты, например, **чындзы дыккаг æмбал** друг, сопровождающий невесту. Лексема **хордзендзау** исходит из **хордзен** *перемётная* сума. Как правило, это атрибут конского снаряжения – два мешка в одну связь для перекидки через плечо или через седло. В нашем случае – это мешок для **хордзендзау**, перекинутый через **правое** плечо.

Наименования, присваиваемые невесте в собственно свадебный цикл, могут различаться по тому, кто называет невесту, например, *æндæрхъæуккаг*, букв. человек из другого села. Как правило, такое обозначение невесты характерно для стороны жениха, если невеста из другого села. Лексемы *усаг*, *къайаг*, *чындз*, *мойгæнæг*, диг. *ностаг/ностæ* со значением «невеста» зафиксированы нами в словарях как собственно свадебные термины, употребляемые в обрядовом контексте. В настоящее время наиболее употребительной для обозначения невесты является лексема *чындз*.

Специфичность персонажа невесты заключается в его амбивалентности, которая включает в себя бинарные оппозиции: свой–чужой; опасный–подверженный опасности. Двойственность эта одновременно вызывает двоякость функций персонажа, где она выступает в роли объекта ритуальных действий (невесту сватают, одевают; её водят, одаривают; произносят в её честь молитвословия, благопожелания; за ней приезжают сваты и т.д.), будучи пассивным действующим лицом в определённых обрядовых актах. И, наоборот, в роли субъекта обрядовых действий – невеста становится основным элементом обряда (в одаривании родных и гостей, в ритуалах, совершаемых при входе в дом жениха, при знакомстве с матерью жениха).

На лексическом уровне лиминальность персонажа невесты отражает слово *ностæ*, чаще используемое в дигорском диалекте. Этимология лексемы отображает новое (другое) состояние девушки, выходящей замуж. Подобное табуистическое обозначение персонажа невесты *ностæ* (согласно этимологии – *новая женщина*) должно было защитить молодую девушку, вступающую в чужой для неё дом, другой род, от дурного воздействия. Слово *ниссæ*, также употребляемое для обозначения невесты в дигорском диалекте, означает «дама». По В.И. Абаеву, для *ностæ* «закономерное иронское соответствие **nūst* сохранилось в *fajnūst* ‘ятровь’. Восходит к *иран.* **snuša-* (с вторичным усилением гласного – **snauša-*) с закономерным отпадением начального *s* (ср. *najyn*, *nwar*) и наращением *-t* / *-ta*, как в *cæst* / *cæstæ*, *myst* / *mistæ*, *syst* / *sistæ*, *sæftæg*. Усилению гласного в осетинском (*nos-* вместо *nus-*) могла способствовать контаминация с **næw-ostæ* ‘новая

(молодая) женщина' с последующим стяжением» [Абаев, II, 1973: 190]. Наше внимание привлекла цитата из работы В. Ф. Миллера, приведённая В.И. Абаевым: «Сближение с др.инд. *snuṣā-* без сомнения неверно; *nostæ* сопоставляется с слав. неvěста, хотя звуковая сторона обоих слов не вполне ясна» [Абаев, II, 1973: 190–191]. Но от этого наше предположение о табуированном обозначении персонажа «невеста» не меняется.

Сиахс жених. Участие жениха в собственно свадебном обряде максимально пассивное, причём вплоть до того, что он просто не может находиться на ней и пребывает в доме своего **шафера фысым**. Его всегда представляют другие персонажи (шафер, кум, поезжане и т.д.). Жених в контексте собственно свадебного периода предстаёт в качестве ритуального символического объекта, обрядовые функции которого выполняют его заместители. Терминология, которая соотносится с женихом, представлена в словарях: **мойнаг** будущий муж, **мойаг** суженый, **къайаг** будущий супруг, **усгур** намеревающийся жениться. Основной лексемой в контексте собственно свадьбы является слово **сиахс**, которое и наиболее употребительно.

Лексемы **мойаг** и **къайаг** со значением «жених», на наш взгляд, более точно можно определить как «суженый» и «предназначенный быть мужем». Мотивировка такого заключения взята нами из способа словообразования данных терминов (**мойаг**, **къайаг**): суффикс *-аг*, указывающий на «предназначение» [Осетинско-русский словарь, 1952: 502] на что-либо + основные словообразующие лексемы **мой** «муж, супруг» и **къай** «пара, чета».

Итак, терминологический анализ показал, что лексика, обозначающая участников собственно свадебного обрядового текста осетин, оказывается обоснованной основной семантикой обряда.

Использование общеупотребительных слов, терминов родства и собственно свадебной лексики в терминообразовании является одним из продуктивных способов в обозначении персонажей.

Лексико-семантическая группа «Персонажный код собственно свадебного обрядового текста осетин» продемонстрировала морфологический тип словообразования (аффиксальная деривация), словосложение, словосочетание.

Важной чертой терминологической группы «Персонажный код собственно свадьбы» является исключительная продуктивность некоторых основ, значение которых актуально для предсвадебной обрядовой реальности (*хаэссын, хонын, аервитын, каенын* и т.д.).

Состав участников свадебного обряда обоснован определёнными правилами, устоявшимися в рамках обряда, и в целом участники собственно свадебного обрядового текста осетин составляют концептуальное единство.

2.5. Вербальный код осетинского свадебного обрядового текста осетин

Вербальный код собственно свадебного обрядового текста осетин представлен *молитвословиями, песнопениями, благопожеланиями, приговорками и другими словесными текстами*, касающимися указанного цикла.

Традиционный обряд – это самобытная *знаковая система*, которая обладает и своим содержанием, и своим способом передачи этого содержания. Создание знаков – сугубо человеческая особенность, потому что символические знаки языка, – по определению Э. Кассирера, – существуют для того, чтобы бытие выводить из значения этих символов [Cassirer, 1923: 42].

Обрядовый текст собственно свадебного периода осетин рассматривается нами в разделе как текст с комбинацией символов, в котором одними из них выступают *арфæтæ* формулы *благопожеланий* осетин. Они кодируют ценности и мировосприятие этноса. При анализе содержания текста благопожеланий возникают два вопроса: какую информацию хранит текст, и как он её кодирует. Устойчивые формулы – одно из основных орудий межкультурной коммуникации. Условиями межкультурной коммуникации являются наличие *а)* общего языка и субъектов коммуникации; *б)* канала передачи информации; *в)* правил передачи информации (см. Габуниа, 2005: 13–15).

Формирование и закрепление формул благопожеланий основывается на базе духовных и материальных ценностей и прио-

ритетов этноса. Задача благопожеланий состоит в том, чтобы передать таинственную силу проговорённого слова. Это даёт возможность отнести их к проявлениям магической функции речи, причём «отнесение к фразеологии оборотов речи, выражающих различные пожелания, оправдано, прежде всего, их устойчивостью. Ими говорящий пользуется в готовом виде, а не составляет их при употреблении, как это бывает со свободными словосочетаниями или фразами» [Исаев, 1964: 35].

Благопожелания, приуроченные к свадьбе, признаются *событийными*. Их формулы в свадебной обрядности осетин носят ярко выраженный эмоционально-экспрессивный характер. В осетинском языке благопожелания обозначены словом **арфæтæ** и переводятся как «благословение», «поздравление», «приветствие», в дигорском также «заговор», что доказывает родство жанра благопожелания с жанром заговоров. В этимологии лексемы **арфæ** прослеживается амбивалентное значение слова: «...восходит к иран. *āfrī-* (ожидаемого перехода *r* в *l* перед *l* не произошло, вероятно, потому, что исходной была форма на сильной ступени: *āfray-*): перс. *āfarīn*, *āfrīn*, перс. *āfrīn* 'хвала', перс. *nafrīn* 'проклятие', согд. **āfrīw-* ('*pruw-*), **āfrīn-* ('*pryn-*), 'благословлять', **āfrīwan* ('*pruwn*), 'благословение', парф. **āfrīwan* ('*frywn*), сак. *aũga-*, ав. *āfrīti-* 'закливание' 'благословение' 'проклятие', *āfrī-* (из *ā* + *frī-*, др.инд. *prī-*) 'пожелать кому (хорошего или дурного)', *āfrī-vācah* 'благословляющий', 'проклинаящий' (= ос. *arfæjy wac*). Амбивалентность значения 'благословлять' – 'проклинать' хорошо сохранилась только в осетинском языке [Абаев, I, 1958: 64].

Более всего благопожелания осетин привязаны к духовным ценностям: **амондимæ фæцæр!** *живи счастливо*; **амондджын къах æрбавæр!** *ступи счастливой ногой*; **амондджын бынат дын фæуæд!** *пусть будет тебе счастливым местом*; **кадимæ фæцæр!** *живи в уважении*; **кад æмæ амондимæ фæцæр!** *проживи в почёте и счастье*; **кад æмæ радимæ фæцæр!** *проживи в славе и почёте*; **кады арфæтæ райс!** *прими благодарность с уважением*; **кадджынæй фæцæр!** *проживи в уважении*; **кадджын у!** *будь уважаема*; **фæрнæй цумæ цæрут!** *живите благополучно вместе*. Формулы демонстрируют приоритеты осетин: **амонд**

счастье, кад почёт, уважение, фарн благополучие, преуспевание, благоденствие.

В основе формул благопожеланий лежит метафора (в широком смысле, т.е. разного вида переносные употребления слов – собственно метафора, метонимия, сравнение, олицетворение, гипербола, символ и т.п.). В благопожеланиях сравнение – это смысловой стержень фразы, путь от «действительного» к «желаемому», и метафора – генератор смыслов, инструмент проникновения в тайны вещей и главный фактор поэтической выразительности.

В жанре благопожеланий каждое слово имеет своё, строго определённое, место, от чего зависит эмоциональная его нагрузка. Слово несёт определённую смысловую нагрузку и пронизано искренним желанием добра и благополучия: *каерæдзийы хорздзинæдтæм цæут! ходите друг к другу по хорошему поводу; каерæдзийы уарзгæйæ цæрут! живите любя друг друга; каерæдзийæн аддæжын фæут! будьте сладкими друг для друга.*

Особую роль в *арфæ(тæ)* играет троп «сравнение», который «является не только важным средством выражения настроения, душевных переживаний и выявления тех или иных внешних качеств образа, оно придаёт образу законченность, даёт ему определённую социально-бытовую характеристику» [Бесолова, 2008: 224]. Применение сравнения усиливает эмоциональность благопожелания и подчёркивает его главную мысль.

Осетинские благопожелания насыщены сравнениями: *уа чын-дз каркау бæдудджын фæуæд! да будет невестка ваша матерью многочисленного потомства, как наседка; тулдзбæласау йæ уидæгтæ куыд ауадза как дубовое дерево пусть пустит корни.* Сравнение жизни молодых со сладкими конфетами, с курицей, с дубовым деревом демонстрирует нам всю эмоциональность содержания формулы.

Порядок слов также является особенностью осетинского благопожелания. В момент его произнесения говорящий становится жрецом и входит в своеобразный транс, чтобы его пожелание ментально донеслось до высших сил и неминуемо воплотилось в жизнь: *хайдæжын у Хуыцауы хорздзинæдтæй! пусть Всевышний*

поделит с тобой свои блага, *Хуыцауы хорзæх дæ уæд!* пусть будет твоей благодать Всевышнего, *Хуыцауы арфæ дыл сæм-бæлæд!* пусть Всевышний благословит тебя.

Во время благопожелания давали также наставления в дальнейшем поведении лиминального объекта. Жениху наказывали: *дзырдæн хицау у!* будь своему слову хозяином; невесте – *куы-стуарзон у!* будь трудолюбива, *куыстхъом у!* будь работоспособной, *адæмаен лæггадгæнæг у!* помогай людям, *адæмаен сæ хæрзтæ фидынхъом у!* будь благодарна людям за их хорошее, *адæмимæ æмуд у!* будь дружна с людьми.

В благопожеланиях проявляется и мифологическое и образное мышление этноса: *донычызджыты хорзæх дæ уæд!* пусть прольётся на тебя благодать русалок, *цыкурайы фæрдыг ссар!* бусину счастья найди. Образность передаёт экспрессию, красоту слова.

Встречаются благопожелания с представлением желаемого, практически свершившимся фактом: *уæ чындз лæппуты мад фæуæд!* пусть ваша невестка станет матерью мальчиков, *авд лæппуйы мад фæуæд!* пусть станет матерью семерых мальчиков; а также благопожелания-наставления: *æмзай-æмзæронд баут!* состарьтесь вместе, любя и уважая друг друга, *æмзæрдæйæ алцыдæр кæнут!* всё делайте единодушно.

Различие свадебных благопожеланий осетин проявляется и в модальности (целевой установке речи). Существуют установочные формулы: благопожелание-приказ (*æмзонд ут!* живите в согласии), благопожелание-молитва (*цæргæ-цæрæнбонты маст ма фен!* никогда в жизни горя тебе не видать) и благопожелание-просьба (*адæмаен лæггадгæнæг у!* будь услужлива людям).

Благопожелание выражает требование, пожелание или просьбу, обращено к кому-то или к чему-то. В основе своей благопожелания лаконичны, в них предельно чётко выражена только главная мысль, но они могут развиваться и заполняться разными деталями. Различаются благопожелания по принципам их построения, обуславливаемыми характером обрядовых действий, в которые оно входит, и изменениями в научном мировоззрении. Простейший и, вероятно, наиболее древний их вид – непосредственное

обращение к объекту, на который хотели воздействовать. А воздействовать пытались на весь окружающий мир, на явления природы, которые персонифицировались; к ним обращались, как к живым существам. Большую часть благопожеланий, обращенных непосредственно к объекту воздействия, можно определить как императивные пожелания: «Повелительное наклонение является главной формой, организующей большинство формул. Если формулы пожеланий выражены глаголом, то повелительное наклонение является обязательным по законам осетинской грамматики» [Бесолова, 2008: 281]. Ср.: *амондджын у!* *будь счастлива*; *амонд ссар!* *найди свое счастье*; *арфаггонд у!* *будь благословенна*; *арфæйаг у!* *будь достойна благодарности* и т.п. Их начальная, наиболее устойчивая формула – обращение-требование (*авд лаппуы мад фæуы!* *стань матерью семерых мальчиков*), которое нередко составляет целое благопожелание. К императивным благопожеланиям по словесной структуре близки благопожелания-просьбы. Но они принципиально отличаются от заклинаний первого типа тем, что обращены не непосредственно к объекту воздействия, а к посреднику – сверхъестественному существу, от которого ждали помощи. Например: *О Хуыцау! Амондджын æй фæкаен!* *О Всевышний! Сделай её (его) счастливой (-ым)!* Как и императивная форма благопожелания, благопожелание-мольба могло быть очень кратким и состоять только из обращения-просьбы (*æнæнизæй фæцæр!* *живи в здравии*).

Слово в качестве знака фиксирует обряд верой в магические свойства звучащего и целенаправленного слова, преклонением перед его особой, не до конца понятной, силой. Ср.: «Речевые благопожелания имеют, по-видимому, своим источником обряд» [Этнолингвистика текста, 1988: 95]. Еще в древних цивилизациях люди знали об особом воздействии слов на психику и здоровье человека, а также на жизнедеятельность растений, животных и предметы окружающей среды.

Значение устойчивых формул благопожеланий основывается на национально-культурных признаках материальной культуры и сознания. Семантика осетинских благопожеланий проявляет базовые коды этнолингвистического изучения обряда. Известно,

что, благодаря наличию у разных народов неких общих представлений об окружающей действительности, существуют и универсальные, общечеловеческие нравственные ценности. Например, крепкая семья – показатель здорового общества, а мирная жизнь – признак процветания и достатка для всех народов, независимо от их культурной жизни и уровня развития языка. Семантика свадебных благопожеланий у осетин и других кавказских народов практически одинакова. Эта содержательно-тематическая близость связана, видимо, с тем, что практически во всех кавказских языках понятия «счастье» и «радость» очень ёмки и вбирают в себя такие ценности, как здоровье, любовь, успех, процветание. Нагляднее всего сказанное подтверждают конкретные ассоциации понятий «счастье» и «радость» в каждом из языков, поскольку именно эти категории являются первостепенными в мире нравственных ценностей человека. В осетинском языке понятие *«амонд»* счастье неразрывно связано с устойчивым выражением благопожелания *«дæ амонд ссар»*, что значит «выйди замуж/женись», дословно – «найди своё счастье». Можно предположить, что, благодаря этому слову, понятие «счастье» стоит в данной культуре ближе к духовному миру человека, нежели к материальным ценностям. Кроме того, в благопожеланиях также употребляются прилагательные, образованные от существительных *амонд* счастье, *арфæ* благодать, *кад* уважение, *хур* солнце, метафорическая семантика которых отвечает определенным чувствам и настроениям говорящего и слушающего. Ещё одну большую группу пожеланий составляют благопожелания, включающие слова, «выражающие отсутствие или лишённость чего-нибудь» [Багаев, 1965: 184], ср.: *æнæнизæй фæцæр! живи без болезней; æнæниз дæ Хуыцау уадзæд! пусть Всевышний тебя оставит без болезней; æнæнизæй, уæнгрогæй зæронды бонтæм фæцæр! проживи без болезней, легко до старости; æнæниз æмæ æнæмаст у! будь без болезни и горя; æнæмаст цард дын Хуыцау саккаг кæнæд! пусть Всевышний удостоит тебя жизнью без горя; цæргæ-цæрæнбонты æнæнизæй фæцæр! всю жизнь проживи без болезней.* В подобных высказываниях позитивный смысл пожелания реализуется через отрицание возможности не-

гативных событий, явлений, то есть по принципу «**счастье – это отсутствие несчастья**». В результате этого достигается эффект искренности благопожелания, возможно, за счёт схожести со словами обряда древнего магического заклинания. Так, мы видим, что приоритетным духовным ценностям противопоставлено то, чего осетинский этнос остерегается и боится допустить в свою жизнь: **низ** болезнь и **маст** горе.

Можно провести параллели осетинских и кабардинских благопожеланий. Родственникам невесты кабардинцы говорят: *пятику счастливую пусть у вас оставит, носок счастливый пусть понесет; дай Бог, чтобы [она] вступила в ваш дом счастливым носком; осетины – амондджын къах æрбавæр!* (дословный перевод: счастливую ногу перенесёт). **Каб.:** Аллах в счастливый час да отправит её; **осет.:** *Хуыцауы арфæ дыл сæмбæлæд!*, букв. Божья благодать пусть встретит тебя. **Каб.:** сотню сыновей пусть вам родит; **осет.:** *авд лæппуйы мад фæуæд!* семи мальчиков матерью стань; **каб.:** дай вам бог вместе состариться; **осет. æмзай-æмзæронд баут!** состарьтесь вместе.

В устойчивой формуле благопожелания невесте – **амондджын къах æрбавæр!** *принеси счастье* – слово **къах** нога наделяется магической функцией. Такая устойчивая формула, как **къах æрбавæрд**, очень интересна с лингвистической стороны. Лексема **къах** нога в осетинском – кавказский субстрат: ср.: чеч. *kog*, туш. *kok*, инг. *kog*, акуш. *ках* нога, также хварш. *кака* голень [Абаев, I, 1958: 619]. **Къах æрбавæрд** означает «переступить порог», в формуле чётко проявляется символика перехода. В данном случае акциональная и словесная магии основываются на мифологических представлениях осетинского этноса. **Къах æрбавæрд** воспринимается как безвозвратный переход из одного мира в другой. В мифологическом сознании – принадлежность ног к материально-телесному низу. Свадьба существует как бы в двух пространствах: реальном (мирском) и священном (символическом). Ноги – одна из самых мифологизированных частей человеческого тела, они связаны с хтоническим началом, поскольку более других частей тела приближены к земле и с ней соприкасаются. Так актуализируется семантика ног в традиции благопожеланий (*арфæтæ*).

Слово воспринимается как действие, действие воспринимается как слово, поясняет и закрепляет его. Благопожеланиям придаётся магическое значение – они должны были обеспечить тому, кому они были адресованы, всяческое благополучие. Традиция благопожеланий складывается из акционального, реального и вербального компонентов. Вербальный компонент реализует лишь часть инвариантной структуры обрядового текста, внутри которого словесные формулы несут различную нагрузку, соответственно, получают различное выражение.

Отдельно отметим благопожелание, связанное с обрядом снятия фаты у невесты:

– *Фарн, фарн, фарн!*
Авд лаеттуйы аемае иу цъаех чызг.
Фарн, фарн, фарн!
Каркау – баебулджын!
Фарн, фарн, фарн!
Арсау – хъаебулджын!
Фарн, фарн, фарн!
Фырау – къаебулджын!
Фарн, фарн, фарн!
Тулдз баеласау – уидагджын!
Фарн, фарн, фарн!
Бинонтсен – уарзон!
Фарн, фарн, фарн!
Хъаеубастсен – адджын! [Полевой
материал автора].

Фарн, фарн, фарн!
Семь сыновей и одну синюшнюю
дочь!
Фарн, фарн, фарн!
Как наседка – многодетна!
Фарн, фарн, фарн!
Как медведица – плодovitа!
Фарн, фарн, фарн!
Как баран – крепкошея!
Фарн, фарн, фарн!
Как дубовое дерево – богата корня-
ми!
Фарн, фарн, фарн!
Семьей – любима!
Фарн, фарн, фарн!
Односельчанами – уважаема!

Существуют разные варианты этого благопожелания. По Е.Б. Бесоловой, определение *цъаех* в вышеприведённом благопожелании в контексте *цъаехдзаст*, *цъаех чызг* означает «синюшнюю» девочку-нежилыца, и эта семантика мотивируется предпочтением в старину мужского потомства, что было обусловлено рядом причин, среди которых главная: только мальчики наделялись землёй, которой так не хватало в горах» [Бесолова, 2009: 167].

Благопожелание это употребляется как в контексте обряда снятия фаты, так и самостоятельно, в добропожеланиях невесте друзей, старших женщин и т.д.: *каркау – баебулджын!* подобно курочке-наседке – плодovitа; *тулдз баеласау – уидагджын!* по-

добно дубовому дереву – с корнями; хъаруйæ – хъаруджын! силой – сильнее; амондаей – амондджын! счастьем – счастливее; бинонтæн – адджын! семье – сладка; хъæубæстæн – уарзон! селу – любима.

Благопожелание – это ритуальное слово, это текст-оберег. Пожелания счастья, здоровья, сказочного богатства, благополучия и прочих благ должны были вызвать всё это в действительности, это основная цель благопожеланий, причём «сакральный характер обряда определяет то, что обрядовые благопожелания – это тексты закреплённые, строго фиксированные и обладающие поэтому большой иллюкутивной силой. Но сам устойчивый характер обрядовых благопожеланий обеспечивает их лёгкую воспроизводимость не только в обрядовой ситуации, но и вне её и ведёт к тому, что с течением времени иллюкутивная значимость благопожеланий снижается» [Этнолингвистика текста, 1988: 95]. С постепенной утратой веры в магическую силу слова они оставались только добрыми пожеланиями: «Если символ вообще – предметный или словесный знак, условно выражающий сущность какого-либо явления, то обрядовый символ отличается тем, что выявляет свою знаковую сущность лишь в соответствующем ритуальном контексте» [Там же: 138].

Много благопожеланий со словом *амонд* – *счастье*, что даёт нам основание сделать вывод о том, что на лексико-семантическом уровне осетинские *арфæтæ* полностью специфичны, это – исконно осетинские традиционные формулы, существующие многие века.

Социальная и морально-этическая направленность *арфæ* в качестве формулы речевого этикета и многозначность заключённого в нём смысла отражают специфику речевого поведения осетин, свидетельствуют о радушии, бескорыстии, доброте и душевности народа, их создавшего. Во всех языках суть магии слова одна – слово неминуемо влечет за собой свое овеществление.

Слово – воплощённый смысл. Язык транслирует духовные ценности и традиции этноса: *ацы къафеттæ куыд адджын сты, афтæ адджын цард фæкæнут зæронды бонмтæм адамы*

'хсаен! как эти конфеты сладки, такую сладкую жизнь и вы проживите среди людей до старости.

Часто произнесению благопожеланий сопутствует ряд ритуально-магических действий. Битьё/удары, обсыпание зёрнами, хмелем, сахаром, сладостями и т.д. в комплексе с речевым актом передают двойную семантику магического действия, что довольно характерно для обряда перехода.

Отдельно в контексте вербального кода собственно свадебного обрядового текста осетин следует рассмотреть **приговоры** в качестве «малого» фольклорного жанра. Например, приговор-пожелание, когда невесте дают поддержать *нагого ребёнка (мальчика) гомгæрц лæппу: Хуыцау дын тагъд дæхимæ радтæд! пусть вскорости Всевышний пошлёт твоего собственного.* Приговор названной матери в обряде *мыды къус: Ацы мыд куыд адджын у, ахæм адджын цард цæргæ-цæрсæнбонты ды дæр фæкаен!* как *сладок этот мёд, такую сладкую жизнь до старости и ты проживи.* Приговорка шафера, когда он подводил невесту к сакральному столбу жилища *цæдджындз: ног бинойнаг амондджын къах æрбавæрæд ацы хæдзармæ æмæ Бынатыхицауы уазæг уа, ноджы дзыхæй бараг куыд уа, гуыбынаей – араг, æмæ бирæ лæппутæ куыд ныййара!* *новый член семьи пусть со счастливой ногой войдёт в этот дом и будет гостьей его покровителя, пусть словами будет прощающей, а животом – плодовита, и много мальчиков пусть родит.*

Свадебными приговорами сопровождается и обряд ввода невесты в дом жениха, при котором молодёжь выкрикивает следующие слова: **Фарн фæцауы! Фарн идёт!** Невеста семантически приравнивается к фарну, она является вместилищем счастья. Приговорки старших также имеют магию слова: **амонд йæмæ, афтæмæй æрбацауæд!** *с счастьем пусть приходит.* Благопожелания всаднику, который первым вступит в комнату невесты: **фæрнай фæбад дæ бæхыл æмæ хъаруджынаей фæцу де 'мгæрттимæ!** *будь счастливым всадником и в здравии (крепышом) будь, как твои ровесники.* В таких вербальных формулах также усматривается акт материализации мысли-желания.

Приговоры шафера сопровождают все ритуалы. Например, выйдя за дверь из невестиного дома, шафер приговаривал: **ой, амонд йемае, афтæмаей рацæуæд!** *ой, вместе со счастьем пусть выходит.*

Вера в дурной глаз до сих пор имеет место в жизни осетин. Достаточно ярко это видно на примере вербального акта, сопровождающего обряд одаривания невесты золотом и оглашения всех украшений людям, которые присутствуют на нем, как со стороны невесты, так и со стороны жениха. Так, *старшая среди женщин-поезжан хистæр ус-чындзхæссæг* говорит собравшимся, которые подолгу глядят на невесту: **мæ йæм кæсут, фæцæст-дзыд йæ кæндзыстут не глядите на неё, сглазьте.**

Старшие женщины, например, приходя поглядеть на невесту, приговаривали в шуточной форме: **мæнæ ма цы фыдынд чындз у, мæнæ ма нын нæ раесугъд лæппуйы асайдта!** *посмотрите, какая некрасивая невеста, нашего красивого юношу обманула. Девушке, подружке невесты, желали: ныхыдзуар фæхæсс! найди своё счастье.*

Собственно свадебный обрядовый текст осетин постоянно сопровождается определённым песнопением как в доме невесты, так и в доме жениха. *Свадебные песни сопровождающих невесту чындзхæсджыты зарджытæ* исполняются родными жениха, сватами и друзьями в дороге, в то время, когда они едут за невестой, везут невесту в дом жениха, и тогда, когда её заводят в дом жениха. Для примера нами приведён отрывок одного из вариантов песни поезжан, которая проникнута общим мотивом благожелания невесте. Каждая строка песни в отдельности может расцениваться как самостоятельное благопожелание:

«Ой, фæцæуæм уæм, фæцæуæм,
Ой, **амондджын** къах фæхæссæм!
Ой, уе 'хсав хорз уа, нæ фысымтæ,
Ой, æгас фæцæуой уазджытæ!
Ой, арфæгонд уæнт балцæттæ,
Ой, хъæлдзæг нын уой уазджытæ!
Ой, фарнимæ уæм фæцæуæм.
Ой, **амонд** немæ фæхæссæм!
Хъуыддæгтæ **амондджын** æрбауой, ...
[ПНТО, 1992: 90].

Ой, идём к вам, идём,
Ой, **счастье** несём с собой!
Ой, добрый вечер, наши хозяева,
Ой, добро пожаловать, гости!
Ой, да будут благословенны путники!
Ой, пусть веселы будут гости!
Ой, с фарном к вам идём.
Ой, счастье с собой несём!
Пусть **счастливы** идут наши дела
свадебные, ...
[ПНТО, 1992: 246].

Значительное внимание в песне поезжан уделяется *встречно-му* путнику *æмбæлæг*. Практически от его пожеланий и от него зависит успешное завершение их дела и даже дальнейшая судьба невесты и жениха:

«Ой, *раствæндагтыл фæцæуой!*
Ой, хорз æмбæлæг ныл сæмбæла,
Ой, хорз арфæтæ нын ракана!
Ой, не 'мбæлæг – хæрзæмбæлæг!» [ПНТО,
 1992: 90].

Счастливых дорог им!
 Ой, пусть добрый **человек** нам встретится,
 Ой, пусть нам добра пожелает!
 Ой, **встречный** – добрый встречный!
 [ПНТО, 1992: 246].

Следует отметить *первый тост фыццаг арфæйы сидт*, который произносит первый старший – с тремя пирогами, шашлыком и чашей пива – когда привозят невесту и подводят к старшим, согласно обычаю:

О дунескæнæг Стыр Хуыцау,
абон Мадина йæ царæнбынат ивы,
фыццаг къæхдзæф кæны йæ æркуæвæн
хæдзармæ, æмæ йын æй амондджын
фæкæн!
Хетæгкаты бинонтæн фарн æмæ
амонд куыд æрбахæсса, ахæм арфæ
йын ратт!
Табу дахицæн!
О зерин Мады-Майрæм,
йæ ног хæдзары йын ног тыхтæ,
ног хъару æмæ ног циндзинæдтæ
ратт!
Йæ ног бинонтæн уарзон куыд фæуа,
ахæм хорз ын ракаен! Табу дахицæн!
Табу даæ сыгъдæгдзинадæн!
О къæсæры Уастырджы, амæй
фæстæмæ ацы къæсæрыл мидæмæ
хизгæйæ æрдарухс куыд уа,æддæмæ
хизгæйæ фæндарæст куыд кæна, ахæм
хорз ын ракаен!
Табу дахицæн, сызгъæрин базыр
Уастырджы! [Полевой материал
 автора].

О, Создатель Великий Всевышний,
 Сегодня Мадина меняет свой дом,
 делает первый шаг в свой новый дом,
 сделай его для неё счастливым!
 Семье Хетагуровых пусть она
 фарн и счастье принесёт, такое
 благословение дай ей!
 Слава тебе, Всевышний!
 О, золотая Мать Мария, даруй ей в
 её новом доме новые силы, новые
 способности и новые радости!
 Даруй ей быть любимой новыми
 родственниками!
 Хвала тебе! Хвала твоей святости!
 О Уастырджы порога (покровитель
 порога),
 с этого дня, переступая этот порог,
 жизнерадостной пусть будет, людей
 добрым словом пусть провожает,
 даруй ей такое благословение! Хвала
 тебе, златокрылый Уастырджы!

Приведённый тост стоит, на наш взгляд, считать молитвословием, поскольку в нём присутствуют обращения и испрошения благ у высших сил. Молитвословие проникнуто общей семанти-

кой счастливого свершения перехода невестой и носит характер благословения, приурочивается к моменту заключения брака.

Отмечаем также молитвословие старшего из поезжан, произносимое в тот момент, когда он вместе с другими проходит в *къ-æбиц*, чтобы поблагодарить и благословить *æфсинтæ* женицин, пекущих национальные пироги (при этом *хистæр* складёт в бокал, приподнесённый ему, *мысайнаг* деньги): *Хуыцау, уæдæ мæ ныхæстæ барст фæуой, цы æхца радтон, уыдон хайыр куыд фæуой, бирæйы бæркад сæ уæд, кæмæн сæ дæттæм, уыдонæн! Всевышний, пусть слова мои угодны будут, деньги, которые я дал, пусть впрок пойдут, пусть в изобилии будут они у тех, кому их дарим!*

Поэтический образ осетинской невесты основан на описании её как совершенной женщины с идеальным приданым и идеальными качествами. Демонстрация в текстах свадебных песен самых лучших черт характера, присущих девушке-горянке – трудолюбия, красоты, чистоты, доброты, послушания – становится неотъемлемой частью её образа.

В создании поэтического образа невесты органично переплетаются две семантические сферы. Одна из них рисует невесту как воплощённый образец красоты девушки-горянки и лучших женских черт характера. Другая – подчёркивает переменчивость, незащищённость, временную «хаотичность» её состояния. В свадебных текстах внешняя красота невесты описывается традиционной для восприятия осетинской картины мира символикой.

Названия-определения невесты в свадебных песнях раскрывают этот идеальный образ девушки, выходящей замуж: *рæсугъд хъæбул* красивое дитяtko; *раджы бадаг* рано встававшая; *хурау худаг* смеявшаяся подобно солнцу; *стъалыйау æртттивгæ* сияющая звездочка; *райсомæй раджы стаг* рано встававшая; *изæрæй æрæгмæ хуыссаг* поздно ложившаяся; *буц чызг* изнеженная дочь; *уатгæнæг* постель расстилавшая; *уатисæг* постель застилавшая; *дондзау* воду носившая; *æнæзивæг чызг* расторопная дочь; *æхсæв артнуæрдæг* вечером огонь золой прикрывавшая; *райсом артгæнæг* утром огонь разводившая; *бæрзонд мæсыг* высокая башня; *худгæ хур* смеющееся солнце; *фынг*

аразæг на стол накрывавшая; *кæрт фæлгонцæнæг* двор убиравшая; *гæрстæ æхсæг* вещи стиравшая; *иту æвæрæг* одежду гладившая; *лыстæг хуыйаг* мелкими стежками вышивавшая; *кæрты фидауц* украшение двора. Отмечаем, что описания девушки в песнях матери, которые поются в отчем доме по приезду поезжан, произносятся в *прошедшем времени*. Это, по нашему мнению, символизирует «умирание» девушки для её родителей, а также её переходный статус, предполагающий её возрождение в доме жениха *цæраенбынат* дом, в котором она живёт (имеется в виду постоянный дом) (ср., *райгураен хæдзар*, букв. дом рождения).

Постепенно, по мере свершения свадебных ритуалов, раскрывается образ невесты. В последующих песнях, которые поются при вводе невесты в дом жениха и на собственно свадьбе, эпитеты, обращённые к невесте, отводят к символам плодородия, плодовитости, уживчивости, добропорядочности и т.п. Проводится аналогия невесты со счастьем, источником жизни и фарном. Для передачи привлекательности, обаяния и характеристик невесты используются анималистические символы (лебедь, олень, курица, медведица). Отождествление девушки с животными происходит обыкновенно посредством специального поэтического приёма – параллелизма.

О совершении девушкой «перехода» символизирует *будущее время* в описании невесты: *фæуыдзæн* «станет», *уыдзæни* «будет». Кроме того, вместо лексемы *чызг* «девочка, дочка», использовавшейся в песнях в родительском доме невесты, применяется лексема *сылгоймаг* «женщина».

Центральной характеристикой образа невесты в свадебных песнях становится художественное описание её приданого и подарков, приготовленных ею для жениха и его родителей, а также для шафера и кума. Сложная символика «женского творения мира», связанная с изготовлением приданого, демонстрируется в вербальном коде собственно свадебного обрядового текста осетин: диг. *авд авди – гобæнттæ, аст асти – гъæддзæлтæ, æфсийнаг æмæ хецайуаг, уорс зæлдагæй курæттаг, тинтикъийæй цохъайаг, и кæстæртæн дессæгтæ, дæлфадбæстæ, астæубос, данбацайæн зæринбос* семью семь матрацев, во-

семью восемь одеял, подарок свекрови и подарок свёкру, белый шёлк на бешимет, тонкая шерсть на черкеску, для младших – чудеса, штрипки, учкуры, для револьвера – золотой шнур [ПНТО, 1992: 92, 248].

В песнях в доме жениха невесту называют: диг. *фæлмæн хор* ласковое солнце; *адæмлимæн зæрбатуг* ласточка дружелюбная; *хестæр, кæстæр зонагæ* уважающая старших и младших; *мæдхæдзарæ – сойна*, *муд* мёд и масло для дома; *дзиуарæ* ангел.

Свадебная семантика перехода проявлена и в вербальном коде. Известные строки из песни поезжан символическими образами передают переходность обряда:

*«Сырдонцъуу бæласæй ратахти,
Бæласы къалиуыл абадти.
Чындздон чызг хæдзарæй рараст и,
Иннæ хæдзармæ бацыди»* [ПНТО, 1992: 90].

«Воробей с дерева слетел,
На ветку (другого) дерева сел.
Девушка (на выданье) из дому
отправилась,
В другой дом вошла» [ПНТО, 1992: 246].

Проводимая параллель между невестой и воробьём как символом потустороннего мира интерпретируется нами таким образом: невеста также считается существом из потустороннего мира, которое переходит (перелетает) в мир людей. Символика такого перелёта в песне обозначает и *обрядовый переход невесты*, и способ её перевозки в дом жениха.

Песню **Алай**, на наш взгляд, правомерно считать центральной в собственно свадебном обрядовом тексте осетин. Она имеет большое количество вариантов. Главная идея песни – воспевание идеальной свадьбы, идеальной невесты и её идеального приданого, воспевание того, что должно было воплотиться в реальности. С помощью многочисленных метафор и сравнений, употреблённых в песне, достаточно ярко выражена, на наш взгляд, вербальная магия. Невеста изображается в свадебной песне Алай с идеальными внешностью, характером, способностями и т.д.: *урсцъар* беллица, *тымбылрус* круглощёка, *уæнзрог* подвижная, *зæрдæрухс* жизнерадостная, *хъазхъуыр* длинношеяя, *фæтæнриу* с широкой грудью, *зылдæрфыг* круглоброва, *сырхфæрдыг* красная бусинка и т.д.

Значение слова **алай** отправляет нас к лексеме **ала** *копоть*; *чад*; которая «сближается с **инг.** *alæ*, груз. *ali*, **сван.** *hal* «пламя», **абх.** *alwa* «дым», *alwaq* «сажа»; ср. также **авар.** *lah* «сажа»; можно предполагать связь перечисленных слов с **араб.** *alaw*, **тур.** *alâw*, *alew* «пламя» [Абаев, I, 1958: 43]. Одним словом, этимология слова отсылает нас к огню и очагу, которые в свадебных ритуалах являются одними из главных его составляющих.

Рефренное слово **алай**, проходящее через всё песнопение, возможно, обозначает саму невесту, её переход. Здесь важно указать на «**др.-инд.** *alāta-* «головешка», «уголь» [Абаев, I, 1958: 43]. Невеста – это та головешка, тот уголёк, которым разжигают огонь в очаге. Дуальность исполнения песни и обряда **алай** – когда выводили невесту из отчего дома и вводили в дом жениха – также отправляет нас к символу передающегося огня как новой жизни. По словам наших информантов, в прошлом невеста, когда шафер подводил её к очагу, брала из него горстку золы, которую по приезду в дом жениха сыпала в очаг, когда шафер подводил её к нему. В этом ритуале нами прочитывается также свадебный мотив соединения.

В словарях мы находим: **алайæдзаг** «покрытый копотью», «закопчённый» [Осетинско-русский словарь, 2004: 29]. **Алай** – «торжественный обряд брачного пира, проводы невесты под покрывалом» [Дигорско-русский словарь, 2003: 22].

Стремление к повторению, умножению действий, слова, образа, символа – этническая особенность осетин. Сакральную значимость это явление приобретает в обрядовых рамках. Ритуальные повторы подчиняются системе их образующей, главным в которой является **число** повторяемых действий и/или слов. Считается, что такие повторы нужны, так как совершенное один раз – обыденное, повседневное, а удвоение специализирует совершаемое и/или произносимое.

Троекратное повторение совершается в привязке к сакральной отмеченности числа *три æртæ* в осетинской традиции, так как оно соотносимо с устройством мироздания. Свадебная песня **Алай** – это одновременно и обряд, и песня, и танец, исполняе-

мые и в доме невесты, когда она прощалась с родным очагом, и в доме жениха, когда невеста приобщалась к новому очагу. Данная песня, на наш взгляд, происходит из заговора, о чём свидетельствуют ритуальные повторы в ней: **Уой, Алай**, пронизывающие весь текст песни. Конец предыдущей строки повторяется в следующей:

«Мах ахæм чындыз **фæхонæм**,
фæхонæм, ой, алай!
Нæртон хорз æй **ысхонæм**,
ысхонæм, ой, алай!.. [ПНТО, 1992:
93].

Мы такую невесту ведём,
Ведём, ой, алай!
Сказочно прекрасной (букв. нартов-
ской) её назовём,
Назовём, ой, алай!.. [ПНТО, 1992:
249].

Троекратное повторение слова **Алай** встречается и – в начале и в конце песни – в некоторых её вариантах: *Ой, Алай, Алай, Алай!*

Песня **Алай** по своему характеру весёлая, что даёт возможность отнести её к величальным песням свадебного обряда осетин. Удивительно то, что, когда пели эту песню, то обязательно хлопали при этом в ладоши.

По сведениям Ш.Ф. Джикаева, «алай-булай (диг.) – хоро-
вая песня с ритуальными танцами и элементами театраль-
ного действия; исполнялась ряжеными на свадьбе в доме жени-
ха в присутствии невесты. Ведущий речитативом произносил
рифмованные стихи, хор подпевал: «Алай-булай æркæнæм»
(совершим алай-булай). Смысл названия Алай-булай не подда-
ётся этимологическому объяснению. Содержание стихов – от-
кровенная эротика, разнузданное сквернословие, в основном
адресованное невесте. Песня и ритуал порождены древним
верованием в магическую силу слова и имитацию обряда; их
цель – обеспечение чадородия невесты. Ритуал в определённой
мере напоминает древнегреческий праздник в честь Диониса,
бога животворящих сил природы, вина и виноделия» [Осет. эт-
ногр. энц., 2012: 39].

Мы можем предположить, что лексема **алай**, возможно,
восходит к производящему слову **аласын** «увезти», что под-
крепляется теми действиями, которые свершаются в момент
пения (девушку увозят, сама она не идёт). Известно, что в про-
шлом у предков осетин – алан – существовал обряд «**алай**»,

отголоском которого на сегодняшний день осталось обрядово оформленное забирание невесты и увоз её из родительского дома в дом жениха.

Балкарский этнограф и фольклорист Махти Чиппаевич Джуртубаев в статье «О карачаево-балкарской народной хореографии» даёт описание балкарского танца «АЛАЙ-БЫЛАЙ» (букв. «так и этак»): групповая, вольная, раскованная молодёжная пляска; поэтому часто исполнялась дружками жениха перед отправлением за невестой, а также при первой поездке с женихом в дом её родителей» [Цит. по: Жабелова, 2009: 265]. Таким образом, учитывая некоторые родственные связи с балкарским народом, можно предположить, что в осетинской свадебной обрядности он имел такую же трактовку. Наши поиски выяснили, что в большом казахско-русском словаре *алай-булай* переводится как «туда-сюда», «так и сяк» [Бектаев, 1999: 40]. Так возникает предположение о том, что такой песенный рефрен *алай-булай* подразумевает специфику обряда перевозки невесты из одного дома в другой (туда-сюда).

Вербальный код, сопутствующий закваске пива, отражает специфику свадебного обряда как обряда созидающего. Приговоры, которые произносили изготовлявшие его: *О, рæстмæгæнджытæ, фæрæстмæ йæ кæнут!*, букв. *о, удачные свершатели (удачно свершающие), пусть удасться она* (варка пива); *О, Хуыцау, фæрæстмæ йæ кæн! о, Всевышний, пусть она* (варка пива) *удасться; Хуыцау нын æй фæрæстмæ кæнæд!* *пусть Всевышний нам верно её направит; Нæ хъуыддаг нын Иунæг Кадджын Стыр Хуыцау фæрæстмæ кæнæд!* *пусть Великий Единый Славный Всевышний наше дело удачно направит.* Приговорка-обращение (к высшим силам) должна была способствовать благоприятному исходу дела. Варка пива в свадебном обряде осетин – один из главных и значимых ритуалов его пищевого кода. Закваска для пива *æнтуан* – *хуымæллæгæй æнтуан* олицетворяет зарождение нового (новой семьи). Приготовлению пива сопутствует обрядовая песня «*Бæгæны æнтауджыты зарæг*» – «*Песня за-вашивающих пиво*»:

Нарты наертон æфсин Сатанайы
 Къухæй æфтыд фæу!
 Дæ кад Сидæмоны кадагн фæуæд!
 Де хсар Æлгъуызы ахсарæн фæуæд,
 Дæ бæркад – Хъусæгоны бæркадагн!
 Кæй тыххæй дæ рауагътой,
 Уымæ сыгъдæгæй фæхæццæ у.
 Мæ къах æмæ дын мæ къух хорз
 фæуæнт!
 Чи дæ баназа, уыдонæн сойау батай!
 Маен та дæ кадæй хай уæд!
 [Народное творчество осетин, 1961:
 330]

Рукой нартовской Сатаны пусть гото-
 вится!
 Уважение твоё пусть будет как у Си-
 дамона!
 Твоё мужество пусть будет как у Ал-
 гуза,
 Изобилие твоё – как у Кусагона будет!
 В честь кого тебя варят,
 К тому в святости дойди.
 Рука и нога мои пусть будут счастли-
 выми для тебя!
 Кто тебя выпьет, как масло для них
 растай!
 А у меня пусть часть твоего блага
 будет!

Варщицами пива бæгæныхсиддджытæ исполнялись также и другие песни: «*Сау бæгæны цæмæй вæййы*» – «*Из чего гото- вится пиво*» и «*Бæгæный зарæг*» – «*Песня пива*» [Народное творчество осетин, 1961: 329–333], в которых описывается поэ- тапное приготовление сакрального напитка. Пиво иногда варщи- цами *бæгæныхсиддджытæ* сравнивается с *жиром сой*, символом блага и изобилия, например, песенный рефрен: *Уай, сой, сау бæ- гæны! Уай, жир, чёрное пиво.*

Примерами редупликации пронизана вся песня о пиве: «*ракæрд-бакæрд; раив-баив; рафтау-бафтау; феппар-феппар; радау-бадау; ратигъ-батигъ; рахус-бахус; рахсид-бахсид; ран- тау-бантау; ракув-бакув; расид-басид*» и т.д. [Народное творче- ство осетин, 1961: 330–331].

Характерная для осетинских песен о пиве редупликация гла- голов сближает песенный жанр с заговорным. Все используемые в такой песне-заговоре языковые средства направлены на то, что- бы усилить действие слова, поэтому многие из них строятся на всевозможных повторах. Интенсивность явления как процесса подчёркивается корневым повтором отглагольного имени и гла- гола: «*рахсид-бахсид*». Лексический повтор – подхват, помимо эмоционального воздействия, концентрирует внимание потусто- ронних сил и заговариваемого на наиболее значимых, с точки зре- ния заговаривающего, событиях.

В заключение описания вербального кода собственно свадебного обрядового текста осетин заметим, что главным и первообразным в нём является *произнесённое* слово; свой символ несёт голос, звук, с помощью которого, по представлениям осетин, можно оградить совершаемое дело, обрядовые действия и т.д. от дурного, злого воздействия. Голос/звук способен также воздействовать на деторождение, плодovitость скота, плодородие и др. блага. В то же время голос/звук служит средством контакта с высшими, сакральными силами, к которым обращаются в молитвословиях. Именно через слово наиболее отчётливо структурируется синтагматика ритуала, а также конкретизируется содержание других кодов.

2.6. Послесвадебный обрядовый текст осетин

Послесвадебный обрядовый текст осетин знаменателен тем, что в нём определяется окончательное вступление главных участников церемониала в свой новый статус, а невесты – в положение снохи, а также проверкой её хозяйственных навыков; окончательно закрепляются новые родственные связи между двумя фамилиями. Заключительный этап обрядового цикла может быть растянут до года и более. Обрядовые акты главным образом сосредоточены на первой неделе после свадьбы (эта неделя в условной периодизации является *точкой отсчёта*). Послесвадебный период отличается весёлым и радостным настроением всех его участников, предельной насыщенностью ритуальными действиями, разнообразием исполнения обрядов, испытаниями молодых, родителей и сватов и т.д. Заключительным обрядом данного цикла является традиционное посещение невестой её родителей, которое в структуре актов послесвадебного периода стоит обособленно, так как происходит, как правило, через год. В целом, весь этап отличается чёткостью структуры, иерархичностью и регламентацией.

К числу послесвадебных ритуалов относился и *обряд проверки хозяйственных способностей* невесты: публичное подметание

двора, уборка *хæдзар*'а и т.д. Возможно, публичное подметание двора за пределами ворот дома означал заявление себя как члена семьи, а поскольку гостям не принято убираться и подметать в чужом доме, то этот обряд можно классифицировать как акт признания её как «своего» члена семьи.

Среди обязательных и обрядово оформленных ритуалов послесвадебного обрядового текста осетин выделяются: *вождение невесты к воде, ритуальные испытания и первая хозяйственная деятельность молодой жены в доме мужа*, а также *пир, устраиваемый для тех, кто помогал на свадьбе, на котором невеста прислуживала им*.

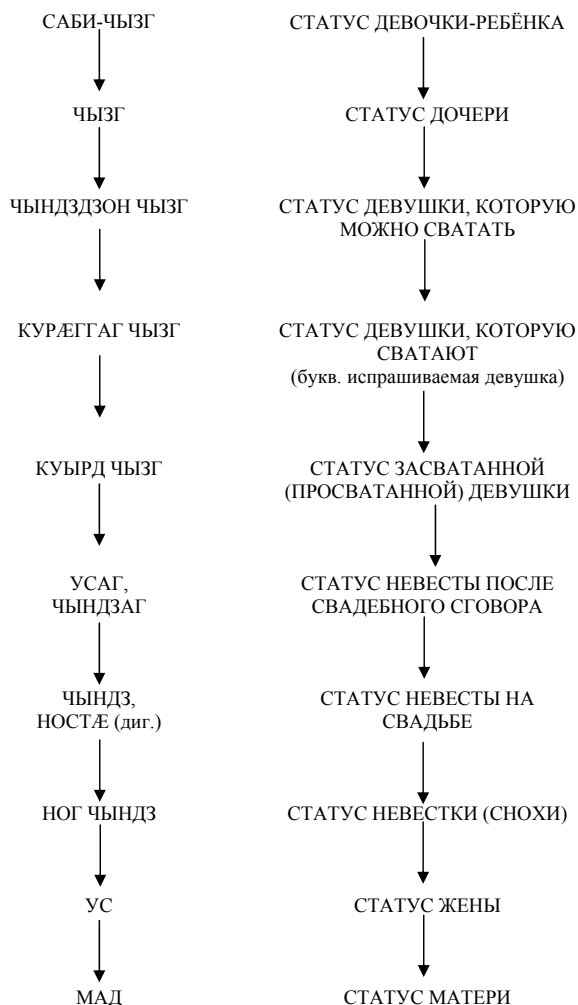
Завершающим актом послесвадебного цикла и всего свадебного обрядового текста осетин было *посещение невестой через год её отчего дома*, иногда оно происходило лишь *после появления первого ребёнка*.

Смысловой доминантой послесвадебного цикла и сопровождающих его ритуалов является мотив свершившегося перехода и окончательная смена статуса *девушки чызг* и *юноши лæппу*, прошедших этап *невесты усаг/чындз* и *жениха мойаг* и ставших *невесткой мойджын/чындз* и *зятем снахс*.

Проследим обрядовый переход персонажа «невеста», отражённый в терминах, на примере схемы.

Одним из важных моментов послесвадебного цикла у осетин являлся *обряд переодевания невесты разгæмттæ ивын* в *женское приталенное («замужнее») платье гуырджын сыф*, которое она носила первый год после свадьбы и до рождения первого ребёнка. Обряд протекал торжественно, в нём принимали участие женщины во главе со старшей хозяйкой дома *хистæр æфсин*. Термин *гуырджын сыф* *женское платье* обусловлен лексемой *гуырджын*, букв. приталенный. Такое платье (его крой) выступало маркером социального статуса молодой нерожавшей женщины среди остальных замужних женщин. Мотивация данного сочетания заключена также в обрядовой реальности *сыф*, но несколько иной символической функции – платье фигурирует в обряде не столько как атрибут знакового характера, сколько как подарок молодой.

Схема переходности персонажа невеста в свадебном обрядовом тексте осетин



Большое значение в обряде приглашения новой невестки в дом (имеется в виду основная центральная постройка в жилище – хæдзар) имел *темпоральный код*. По словам наших информантов, обряд совершали в воскресенье, вторник или четверг. *Хуыца-*

убон воскресенье у осетин считается счастливым и праздничным днём, а *дыццаг* вторник и *цыппарæм* четверг – благоприятные дни для проведения подобного рода ритуалов. Эти дни, по словам наших информантов, назывались *растмæйы афонтæ* или *растмæйы бонтæ*, что означает «удачная пора» «удачные дни», а дело (событие), совершаемое в этот период, обозначается как *растмæйы хъуыддаг*, букв. удачное (счастливое) дело.

Персонажный код включал названую мать, шафера, кума, человека, снимавшего фату, свекровь. Невесту облачали в свадебное платье и торжественно вели в *хæдзар* – основной дом жилища.

Термин *цæраен хæдзар* рассматривается нами с точки зрения его значимости в обряде. Терминообразующая и мотивирующая лексема *цæраен* – для жилья – предполагает, что место, куда привели невесту, отныне и навсегда станет её основным домом, местом её жилья. На это также указывают и благопожелания шафера невестке при данном обряде: *ацы бынат дын дæ цæраен бынат куыд суа, ахæм амонд дын Хуыцау радтæд! пусть Всевышний даст такое счастье, чтобы это место стало твоим жилим домом*. Символически это благопожелание прочитывается таким образом: девушка до своего замужества не живёт, а после свершения всех свадебных обрядов она рождается вновь, «по-настоящему», т.е. в нём отражена символика обряда заведения невестки в *хæдзар* – основной дом, который для неё становится домом главным на всю оставшуюся жизнь. Именно поэтому, даже в случае смерти мужа, невестка остаётся в доме мужа, а не возвращается в родительский дом *цæгат*.

На сакральность события указывают также благопожелания и молитвословия, произносившиеся при этом обряде. Например, *амондджын къах æрбавæр ацы хæдзармæ æмæ ацы бинонтæм! счастливой ногой ступи в дом и семью; дæ къахы æрбайст æхцон фæуæд Бынатыхицау æмæ Сæрыздæн! пусть твой приход будет угоден Покровителю дома и Покровителю очага; хæдзарвæндагæн адджындæр бинойнаг цы æфсæрмаджы кæстæр баскъуыхти, уый æмбал дæ Мады Майрæм фæкæнæд! пусть Мать Мария сделает тебя для семьи равной самому сладкому и уважаемому младшему из всех*. Упоминаемые в них женские

покровители подтверждают важность женщины в домашних обрядах.

Шафер, будучи главным приближённым лицом новой невестки *ног чындз*, в своих молитвословиях ратует за её благополучие в новой семье: *куывдтæ Хуыцаумæ хорзæй фехъуысæнт, æмæ мæ хо уарзон кæстæр фæуæд ацы хæдзарæн æмæ бинонтæн, амондджынæй-амондджындæр йæ ног бинонтимæ куд цæра! пусть моления услышит Всевышний, и моя сестра станет любимой младшей в этом доме и семье, пусть счастливее и счастливее она живёт со своей новой семьёй.*

Хæдзармæ бакæнæны бон — день заведения (введения-знакомства) новой невестки в основной дом *хæдзар*. Следом за этим обрядом следовал, как правило, обряд переодевания невесты её свадебного платья, которое она снимала навсегда.

Ритуально оформленный обряд с пиром и молениями. Женское платье уже внешне указывает на свершившийся *переход* невесты в статус замужней женщины. Смыслообразующей лексемой термина *кусæн фæлыст* является определение *кусæн* «рабочий», «для работы», что определяет назначение наряда замужней женщины.

Среди остальных послесвадебных терминов особо выделяется *чындзы чырын скъахын*, что значит «вскрыть невестин сундук» [Каргиев, 2008: 106]. Обряд «вскрытия» *сундука невесты чындзы чырын скъахын* совершался через две недели, после того, как привезли приданое. *Дружка къухылхæцæг* открывал невестин сундук и доставал оттуда подарок, при этом, называя, для кого он [подарок] предназначен. Акциональная часть данного обряда заключалась в посвящении данному ритуалу трёх ритуальных пирогов с сырной начинкой *æртæ чъирийы скувын*. Делалось это, по слова информантов, для того, чтобы подарок пошёл впрок и оказался счастливым для того, кому он предназначался. Вербальный код данного ритуала не менее важен, ведь дружка, прежде, чем отдать подарок, произносил благопожелания, например, *хайыр дын фæуæд! пусть будет тебе полезным подарком; амондджын дзаума дын фæуæд! пусть будет тебе счастливой вещью; бирæ азты йæ амондимæ фæдар! много лет проноси его*

в счастья; *амондджын лавар дын фæуæд!* пусть станет тебе счастливым подарком; *хайыр лавар фæуæд!* полезным подарком пусть будет и т.д.

Свадебный обряд глубоко символичен. Один из распространённых знаков в нём – **круг** (*круглые* ритуальные пироги **чыриутæ**; вожделение невесты *вокруг* очага; расположение танцующих и наблюдателей на **хъазт**'е; *спиралеобразные* движения свадебным флажком, совершаемые при открытии лица невесты; *конусовидная шапочка невесты гонп*, серебряный пояс **чындзы æвзист рон**), который означает вечность. Со слов информантов, стало известно, что *сундук невесты чындзы чырын* в далёком прошлом был круглой цилиндрической формы (локально), изготовлялся из ствола грушевого дерева (свадебный *мотив плодородия*), на котором мастер вырезал солярные знаки, которые, как считалось, служили оберегами *приданого невесты чындзы дзаума*. По разъяснениям информантов, такой сундук после *обрёда* оглашения *приданого невесты чындзы дзаумæттæ дзурыны фæтк*, переходил в хозяйственную кухонную утварь, в которой хранили осетинское ритуальное пиво.

Акциональный код послесвадебного обрядового текста осетин отличается мотивом окончательного объединения двух родов. Все обряды этого цикла, включая и тот, согласно которому *родные невесты чындзы цæгат* через неделю после свадьбы присылают остаток её *приданого* вместе с подарками, которое объединяется в термин **хуын** (букв. приношение, подарок) в *дом жениха снахсы хæдзар*. Номинация обряда **хуын æрбарвитыны фæтк** предполагает раскрытие его значения через мотивирующее слово **æрбарвитын**, букв. прислать. Таким образом, в этом обряде присылания подарков прослеживается мотив соединения и примирения двух сторон.

В *предметный код* данного обряда входит, как правило, *большой ритуальный пирог гуыдын*, причём именно в обряде **хуынхаст** такой пирог назывался «*хурыгуыдын*» [Айларты, 1996: 338], букв. солнечный пирог. Такое название, возможно, восходит к культу Солнца, тесно связанного со свадебной обрядностью осетин, где невеста олицетворяла возрождающееся Солнце.

Помимо этого, предметными реалиями данного ритуала были: *три пирога с сыром **аертæ чъирийы**, мясо (плечевая кость) **базыг**, три «высоких» пирога с обильной сырной начинкой **аертæ дзаджджын чъирийы**, курица **карк** и три треугольных ритуальных пирога **аертæ аертæдзыхоны**, шашлык **физонаг**, пиво **баггæны** и, если в доме был маленький ребёнок, то для него специально присылался маленький овальный пирог или хлебец **дзаджджын гуыл**, который символизировал в этом случае ребёнка и в целом выражал символику плодovitости невесты, так как изготовлялся он из того же теста, что и большой ритуальный пирог *привозивших приданое и подарки – хурыгуыдын*.*

В персонажный код обряда *хуын аервитыны фæтк* входят следующие термины: *хуындзæуттæ* посланцы с подарками (собираетелная номинация для всех участников обряда со стороны невесты). Далее: *старший мужчина нæлгоймаг-хистæр* (как правило, его выбирали из соседей); *старшая женщина сылгоймагты хистæр* (старшая женщина-соседка); *старшие мужчины из родственников невесты хистæр нæлгоймагтæ*; несколько женщин из родственников *хион сылгоймагтæ*; девушки *чызджытæ*; юноши *лæппутæ* (соседи и родственники невестки); *чындзæмбæлттæ* дружки невесты с её стороны.

Со стороны персонажного кода зятя мы можем назвать дружку *къухылхæцæг*, названую мать *каенгæ мад*, шафера *æмдзуарджын*.

Молодая невестка *ног чындз*, особенно в первое время, в новом доме всё делала в первый раз, и все эти действия были ритуально оформлены. Первый завтрак новой невестки не был исключением. Он приравнивался к празднику. В обряде участвовали в основном женщины, готовили преимущественно сладкие блюда (мотив сладкой счастливой жизни). Персонажный код обряда состоял из *свекрови æфсин*, *соседок сыхаг устытæ*, *золовок чындзы ходыгъдтæ*, *ятровей чындзы файнустытæ*, *шафера къухылхæцæг*, *кума æмдзуарджын* и названной матери *каенгæ мад*. По сведениям информантов, невесту выводили к первому завтраку в её свадебном костюме *чындздзон дарæс*.

Рассмотрим и другие термины послесвадебного обрядового текста осетин. Практически каждое действие невесты в данный период было ритуализировано, и каждый такой обряд имел своё наименование. Первый завтрак молодой снохи в доме жениха сопровождался также и её приобщением к женской части семьи, во главе со старшей женщиной дома. В номинативном сочетании, обозначающем *обряд знакомства* свекрови, золовок и ятровей с молодой невесткой **чындзмæ цæуæггаг** [Хæуытаты, 2012: 213] семантической доминантой является его акциональный компонент, заключённый в производящей основе **цæуын**, букв. «идти». Собственно термин **цæуæггаг** этнографический, обозначал обряд посвящения мальчиков в мужчины [Таказов, 2003: 622]. Семантика *движения* и *хождения* прослеживается практически во всех свадебных ритуалах, что подтверждает инициационный характер осетинской свадьбы и определяет его обрядом перехода.

Мотив плодородия, проходящий через весь свадебный комплекс, прежде всего, связан с персонажем невесты, поскольку именно она должна стать его источником. Обряды, имеющие отношение к пище (еде), как символу изобилия сопровождалась ритуальной трапезой, на которой совершались молитвословия, и обряд первого *завтрака* невесты не стал исключением. В термине данного обряда **чындзы фыццаг аходæн** отражена семантика начала новой жизни молодой невестки. Наличие порядкового числительного **фыццаг** в составе термина **чындзы фыццаг аходæн** соотносится здесь с концептами «новый», «молодой». Семантика номинации обряда первого завтрака конкретизируется лексическим значением, включённых в него слов: **чындзы** – *невестин*, **фыццаг** – *первый* и **аходæн** – *завтрак*. Суть обряда заключается в том, что на первое утро второго дня после брачной ночи, приходили *дружка* **къухылхæцæг**, кум **æмдзуарджын**, названная мать **кæнгæмæд** и снимавший фату **хызисæг**, чтобы приобщить новую невестку к завтраку с её новой семьёй.

Отдельно также в акциональном коде послесвадебного цикла необходимо выделить момент *представления свекровью невестки* **чындзы раргом кæныны фæтк**. В данном терминосочетании мотивирующим словом является **раргом**, буквальное значение ко-

торого раскрывает суть ритуала – «открыть», «обнаружить». Невесту «обнаруживали», открывали, символически это также обозначало произошедшую инициацию, рождение новой женщины.

Вербальный код, который сопровождает данный обряд, выделяется молитвословием, которое произносили во время *пира-молитвы кувьд* в его честь:

О, Дунесфæлдисæг нæ Стыр Хуыцау, табу дæхицæн! Ацы чызг абон йæ ног бинонтимæ зонгæ кæны æмæ фыццаг аходæн хæры ацы хæдзары, 'мæ кæрæдзийы уарзгæйæ кувьд царой ахæм арфæ сын ратт! Йæ 'фсинимæ мад æмæ чызджы хуызæн кувьд уой, ходыгъдтæ æмæ фæйнуыттимæ кæрæдзийæн хотау кувьд уой, ахæм арфæ сын ракаен! О, Мады Майрæм, табу дæхицæн, табу дæ сыгъдæгдзинадæн! Дыууæ сабийы кæрæдзи уарзгæ кувьд царой, ахæм арфæ сын ракаен! Бирæ цот сын кувьд рантыса, ахæм амонд сын саккаг кæн! Табу дæхицæн, табу дæ сыгъдæгдзинадæн! Бынаты Хицау æмæ Сæры зæд, ацы чындзæн ацы бынаты йæ ми, йæ архайды фарн кувьд уа, æмæ ахæм хорз та йын сымах ракаенут! Йæ бинонты 'хсæн зæрдæрухсæй æмæ æнæмастæй кувьд царæ æмæ йын ацы аходæнæй мæгуырдар кувьд нукуы уæ, ахæм арфæ дæр ын ракаенут, уæ хорзæхæй! Омен! [Полевой материал автора].

О, Создатель наш, Великий Бог, Слава Тебе! Сегодня эта девушка знакомится со своей новой семьёй и ест первый завтрак в этом доме, так пошли им такую благодать, чтобы они жили любя друг друга! Со свекровью своей пусть они будут как родные мать и дочь, с золовками и ятровьями – как родные сёстры, пошли им такую благодать! О, Мать Мария, слава тебе, слава твоей святости! Два дитя, любя друг друга чтобы жили, пошли им такую благодать! Много детей пусть у них появится, даруй им такое счастье! Слава тебе, слава твоей святости! Покровитель дома и покровитель священного столба, пусть у этой невестки её дела и её труды в этом доме будут благополучными, и вы благоволите ей в этом! Пусть живёт она среди семьи в радости и без печали и пусть у неё не будет завтрака беднее, чем этот, пошлите ей и такую благодать, заклинаю вас! Аминь!

Благопожелания дружки, рассматриваемые в контексте вербальной составляющей обряда первого завтрака, носят посвятельный характер: *амæй фæстæмæ дын ацы сылгоймаг (æфсин) дæ ныййарæджы мады бæсты кувьд уæ, ахæм амонд Хуыцау дын радтæд! пусть Всевышний шлёт тебе такое счастье, чтобы отныне и навсегда эта женищина (свекровь) стала тебе матерью вместо родной матери.*

Обряд первого завтрака закрепляется испитием невесткой и свекровью из одного бокала. Иногда (локально) свекровь давала

небольшой, заранее приготовленный, подарок невесте. Скрепление данного обряда происходило и вербально – свекровь должна была произнести следующие слова, давая этим разрешение невестке сесть с ними за один стол: *амәй фәстәмә нә хәрд, нә нозт иумә уыдзән, әмә сбад, саход махимә!* с этих пор наша трапеза и питьё будут совместными, сядь и отведай с нами.

Отдельно в акциональном коде послесвадебного цикла у осетин выделяется *обряд первого хождения молодой невестки за водой*. Он носил как инициационный, так и сакральный характер, так как связан с символикой воды. Обряд приходился на *касутә* весенний праздник, когда молодых невесток выводили к воде (реке). Обряд восходит в основе своей к древним традициям, он представлен также номинациями, отражающими суть ритуала: *чындзы донмә акәнын* ведение невесты к воде; *ног чындзы дон скәффынмә ахонын* приглашение невесты зачерпнуть воды; *ног чындзы доны чызджытыл бафәдзәхсын* поручить новую невестку русалкам; *ног чындз суадонмә акәнын* ведение новой невестки к роднику.

Все терминосочетания мотивированы обрядовыми действиями, обусловленными магической символикой воды как источника животворной и очистительной силы. Вода – символ свершившегося брака, обливание водой совершается с целью призвать на молодую плодородие, плодовитость и счастье. В зачерпывании невестой чашей воды прослеживается семантика оплодотворяющей влаги. В этом обряде проходят и испытания невесты, например, пока невеста зачерпывает воду и пока несёт её, ей постоянно пытаются помешать, чтобы она расплескала её, а невеста, в свою очередь, должна донести всю воду, не проронив ни капли, домой.

По словам наших информантов, вода, принесённая невестой, считалась святой, и каждый член семьи должен был испить её, а старшая женщина семьи окропляла всё жилище и очаг такой водой и готовила на её основе три сырных пирога для моления. Очень символично показано участие невестки в приготовлении пирогов для моления, в чём актуализируется послесвадебный мотив приобщения «нового» человека к семье на основе совместного молитвословия.

Обрядовая номинация послесвадебного цикла *ног чындзы доны чызджытыл бафæдзæхсын* поручить новую невестку русалкам по причине своей символической и мифологической направленности связана с карпогонистическими функциями русалок: в данном случае русалки, дочери воды, должны наделить новую невестку плодovitостью, а почву – растительными силами.

По словам информантов, вождение новой невестки за водой делалось и с той целью, чтобы представить новую женщину русалкам с целью задобрить их, в качестве оберега невестка должна была носить при себе иголку *судзин*.

Оберегом являлся и *вербальный код* данного обряда. Молитвословие, которое произносилось старшей невесткой, должно было способствовать избежанию гнева русалок и расположению их к себе: *Доны Чызджытæ! Ацы чындз-иу уæ разы куы æрбалæууа, уæд æм дзаг армæй куыд цæуат, уый рæсугъддзинадæй куыд æмбæхсат, йæ къæртатæм ын цы сыгъдæг дон уадзат, уыйау куыд уа йæ цард!* Дочери Воды! Когда эта невестка станет возле вас, приходите к ней с полными руками, от её красоты чтобы вы прятались, в её двор чистую воду чтобы пускали, и жизнь чтобы такой чистой у неё была.

Интересны и песнопения участниц обряда возле источника воды. Они носили весёлый развлекательный характер и придавали обряду праздничность:

<i>Ног чындзы цъылын сыгъдæг мæрзаг.</i>	Веник новой невестки чисто метёт,
<i>Сыгъдæг мæрзаг.</i>	Чисто метёт.
<i>Йæ гуырыконд хъæуы фидауц.</i>	Её стан – красота села,
<i>Хъæуы фидауц.</i>	Красота села.
<i>Йæ астæуыстæг – Сæнайы хох.</i>	Её осанка – гора Казбек,
<i>Сæнайы хох.</i>	Гора Казбек.
<i>Йæ цæстытæ – цъæх-цъæхид арв.</i>	Её глаза – ярко-голубое небо,
<i>Цъæх-цъæхид арв.</i>	Ярко-голубое небо.
<i>Сатанайау рæдау æфсин.</i>	Щедрая хозяйка, как Сатана,
<i>Рæдау æфсин.</i>	Щедрая хозяйка.
<i>Хистæрты раз – уæздан æхсин...</i>	Возле старших – учтивая барыня...

[Хъайтгаты, 2009: 272].

Несомненно, игровой характер носили устраиваемые испытания для невесты, хотя, возможно, в далёком прошлом они имели некий сакральный смысл.

Свадебная лексика, называющая акты обрядового цикла, обладает наибольшей смысловой нагрузкой, точно передаёт назначение и содержание ритуалов. Термины определяют обрядовые действия, мотивируются ими, поэтому большинство номинаций – это отглагольные существительные, номинативные сочетания, сложные слова, образованные на основе этих сочетаний.

Номинации обрядовых реалий могут быть мотивированы действующими лицами обряда (*чындзаг*, *сиахсаг*).

В послесвадебном цикле осетин персонаж *чындзы мад* *мать невесты* преобразуется в новый персонаж, приобретая ещё одну номинацию *усы мад* *тёща*, прочтению обрядового текста которой мы посвятили данное сообщение.

Термин персонажного кода послесвадебного обрядового текста осетин *усы мад* относится к тексту жениха, который со дня свадьбы по отношению к ней именуется *зятем* *сиахс*.

Наименование обряда акционального кода послесвадебного этапа *сиахсы хуынд*, в котором мы попытаемся определить функции и роль персонажей, в нём участвующих, следует рассматривать в оппозиции с предсвадебным термином акционального кода *сиахсы цыд*. Мотивирующими основами перечисленных терминов являются *хонын*, букв. звать и *цауын*, букв. идти, которые переходят в существительные *хуынд*, букв. приглашение и *цыд*, букв. визит (приход) в составе словосочетаний, образующих наименования обрядов.

Лексическое значение, на наш взгляд, в полной мере отражает специфику ритуалов и роль его участников: в первом случае, *женых мойаг* выступает инициатором встречи с матерью и родными невесты, а во втором – *усы мад*, уже *тёща*, специально приглашает мужа дочери *сиахс* в дом родителей его жены.

Обряд приглашения зятя *сиахсы хуынд* в дом родителей его жены имеет целью, по нашему мнению, довершить свадебный мотив «соединение/объединение». Обряд приглашения зятя – это визит-знакомство, в процессе которого происходило приобщение мужа дочери к семье жены, что в полной мере указывает на матернитет, бывший широко распространённым в древности.

Обрядовый текст тещи отмечен присутствием в нём *подарка матери жены усы мадаен лавар* (в прошлом – это были отрезки дорогих тканей на платья, шёлковые платки, в настоящее время – *золотое кольцо зэрин къухдарен*), что относится к его предметному коду. Кроме этого, теща должна была преподнести бокал с пивом, специально сваренным для этого случая. Зять, в свою очередь, опустошал такой бокал и, производя вотивное приношение деньгами, возвращал его теще. В таком двустороннем акте нами прочитывается семантика платы за молоко матери зятем теще, где напиток, сваренный матерью жены, являлся символом материнского молока, а деньги, вложенные в пустой бокал – символ платы.

Рассмотрение символического значения предметного кода, сопровождающего обрядовый текст тещи, очень важно. По авторитетному мнению Ш.Ф. Джикаева, *кольцо къухдарен*, букв. «то, что носят на руке», «имеет связь с индоевропейскими корнями осетин» [Джыккайты, 2010: 86] и является «*алаемет дзаума*» (предмет чуда. – Ф.А.) [Там же: 86]. Подарив теще кольцо, зять тем самым принимал родных своей жены во главе с её матерью в свой род, в свой «круг». Символика кольца-подарка как предмета послесвадебного обрядового текста осетин соотносится с образом замкнутого круга, олицетворяя продолжительность и целостность.

В обрядовом тексте тещи мы не можем обойти вниманием и ритуал сбора ею своего зятя во время первой косьбы *хосгæрдæн афон* в течение первого года после свадьбы. Согласно обычаю, теща готовила ему необходимую еду и одежду, которые затем в качестве подношения передавала для него. Термин, обозначающий такой подарок-отправление, обозначается *подарок косарю хосдзауы хуын*. В предметный код такого подарка-отправления входят следующие реалии: *белая войлочная шляпа урс нымæт-худ*, *черкеска цухъхъа*, *кожаные ноговицы сæрак зæнгæйттæ*, *кожаные чуваки сæрак дзабыртæ*, *сыр цыхт*, *ячменный или кукурузный хлеб кæрдзын*.

Рассмотрим номинацию *хосдзауы хуын*. Данное словосочетание состоит из лексем *хосдзау* «косарь» и *хуын* «приношение/дар»,

т.е. термин дословно переводится как «приношение/подношение косарю». Ритуал своеобразного подношения матерью жены своему зятю *хосдзауы хуын* нами прочитывается опять-таки как семантика приобщения молодого мужа к семье его жены. Известно, что посвятельные акты в свадебной обрядности наиболее присущи его конечному (послесвадебному) циклу. В прошлом такой обряд, помимо бытового значения, несомненно, имел магический смысл. Участие *матери жены усы мад* в нём указывает на символику плодородия, а сам *подарок-подношение зятю по случаю сенокоса хосдзауы хуын* должен был обеспечить молодым плодородную и счастливую жизнь. Помимо этого, он [обряд] маркировал фактическое приобщение зятя к семье его молодой жены.

Наиболее ярким и значительным в послесвадебных церемониях, на наш взгляд, был обряд *хъайла аемае хабизджын*, букв. яичница и пирог с сыром, который заключался в том, что соседские девушки от имени тёщи приготавливали *яичницу для зятя сияхсы хъайла*, которую он должен был выкупить и съесть со своими друзьями. Ритуал совершался во время послесвадебного визита зятя *сияхсы цыд/сияхсы цыд йае каистае* в дом родителей его жены.

Вместе с яичницей зятю подавался *пирог с начинкой из сыра хабизджын*, большего размера, чем обычные пироги, который тёща готовила специально по такому случаю. По словам наших информаторов, окружающие наблюдали, каким способом *зять сияхс* начнёт есть приготовленную для него *яичницу хъайла*, поскольку это могло «сказать» о том, была ли целомудренна невеста во время первой брачной ночи (локально). Информаторы также заметили, что зять выкупал такую яичницу только в том случае, если невеста оказалось «честной», т.е. девственницей.

Как видим, в таком обрядовом акте тёща выступает в роли той, кому демонстрируют, была ли девственной её дочь или нет, поскольку ответственность за честность *девушки, выходящей замуж усаг*, она разделяла наравне со своим сыном – *родным братом невесты мадызаенаг афсымаер*. Нередко в случае нецеломудренности девушки, её с позором отправляли в *родительский дом цаггат*.

Свадебный обрядовый текст тёщи отмечен также такими терминами, как *каердзыны хаерд* и *каисты хуынд*.

Термин *каердзыны хаерд* означает послесвадебный ритуал приглашения в гости родителями зятя мать и отца их новой снохи, а обрядовая номинация *каисты хуынд* – это ответное приглашение родными новой невестки родителей зятя. Интересным нам видится термин *каердзыны хаерд*, поскольку его буквальное значение – «поедание хлеба» (подразумевается, совместное поедание хлеба двумя сторонами). В этом ритуале нами усматривается плодородная и сближающая соединительная символика хлеба. Хлеб здесь также маркирует ритуальный «переход». Замечено, что обрядовый свадебный хлеб часто бывает большого размера с обильными начинками, в данном обряде приготавливали именно такой.

Символически обряд *каисты хуынд* (где в термине мотивирующим словом является *хуынд*, букв. приглашение, и завершающая его [термин] лексема *каистæ*, букв. родственники жены, стоящая во множественном числе родительного (притяжательного) падежа), на наш взгляд, завершает знакомство и приобщение двух фамилий друг к другу.

По завершению этих обрядов обе стороны могли беспрепятственно посещать друг друга, близко общаться.

Участие тёщи замечено нами и в обряде по случаю рождения первого ребёнка их замужней дочерью. Мы относим такой обряд к послесвадебным актам, хотя многое указывает на его отношение к начальному этапу родинного обрядового текста осетин. Речь идёт об обрядовом комплексе приготовлений по случаю праздника в честь рождения мальчика *каехц*, букв. чаша, а также приготовлений по случаю рождения девочки – *авдаенбаэттаен*, букв. привязывание к колыбели.

К обряду *каехц* относятся термины *каехцгаенен*, букв. приготовление чаши (блюда), который обозначает указанный обряд, и термин *каехцгураег*, букв. испрашивающая чашу (блюдо). Участие тёщи в обрядах *каехц* и *авдаенбаэттаен* заключалось в том, что именно она делала основные приготовления для ритуалов. *Усы мад* отправляла для новорожденного жертвенного быка или барана, одежду и остальные принадлежности для ребёнка.

Термином *каехцгурæг* же обозначается персонаж молодой невестки, которая отправлялась в отчий дом родить первенца и соблюсти все обряды, связанные с этим (в прошлом). В более позднее время и в настоящем (локально) *каехцгурæг* – это невестка, которая принимает подарки, необходимые продукты (муку *ссад*, сыр *цыхт*, соль *цаехх*), жертвенное животное *фыр* (самец обцы) и всё необходимое для совершения обрядов *каехц* и *авдаенбæттæн* от своих родителей, в частности, от матери.

Интересно рассмотреть описательный термин *усы мад тæйца*. Самостоятельное название для персонажа «тёща» нами не обнаружено. Вариант *усы мад*, букв. мать жены, как видно, табуирован. С чем это может быть связано? Возможно, такое название имеет отношение к обычаю избегания зятем родных своей жены, мы усматриваем также в данном термине родства апотропейную семантику. Известно, что у осетин принято давать подобные названия и даже имена, чтобы избежать сглаза и пагубного влияния нечистой силы.

Подводя итог, мы можем сказать, что *обрядовый текст тæйци усы мады æгъдау*, её роль и функции в нём довольно широки и разносторонни. Участие тæйци в свадебных обрядах сосредоточенно в основном в послесвадебном цикле, поскольку в силу предельно строгого соблюдения осетинского *æгъдау* и сложившихся веками семейных укладов, она не могла до определённого момента вступить в обряд.

Мать невесты чындзы мад, а затем уже *мать жены усы мад* также проходила этапы инициации, как и её дочь, «умирающая» в процессе свадьбы и возрождающаяся в конце обряда. Переходность персонажа обуславливает участие–неучастие его в том или ином свадебном этапе.

Тёща как мать жены со стороны зятя находит глубокое почтение и уважение. Комплекс обрядов, связанных с этим, служит тому подтверждением.

Обоснованная связь матери с дочерью также играет роль в важности такого персонажа, как *тæйца усы мад*, в обрядовом свадебном текст осетин.

К числу послесвадебных обрядов следует отнести также и послесвадебные испытания молодой невестки. Послесвадебным испытаниям невесты посвящена статья Т.А. Хамицаевой «Проверка невесты» в свадебном обряде осетин» [Хамицаева, 2006: 253–262]. В ней отражён термин *æгъдау бакæнын* [Там же: 255] для обозначения обряда проверки невесты. Отталкиваясь от составляющего его слова *æгъдау обычай*, можем сказать, что ритуал испытания молодой невестки был обязательным послесвадебным актом, который в настоящее время утрачен. Стоит обратить внимание и на то, что существовал также обряд проверки жениха; он происходил, как правило, в предсвадебный период, а испытания невесты – в послесвадебный цикл. На наш взгляд, этот факт стоит в ряду других матриархальных пережитков.

Обряды приглашения новой невестки домой родственниками жениха *ног чындз хæдзармæ хонын фæсаходæнмæ*. Цель обряда – представление молодой невестки родственникам. Акциональным кодом обряда считалась обязательная праздничная трапеза, где невесте должны были подарить небольшой подарок, чтобы она могла с ними заговорить *дзурæггаг лæвар*, букв. подарок для говорения. Как правило, по словам информантов, это был отрез на платье *сыфы тын*.

Термин *уайсадын обычай избегания общения* образует, в свою очередь, другой термин, касающийся персонажного кода послесвадебного цикла *уайсадаг чындз невестка, соблюдающая обычай избегания*. Термин, как и собственно обряд, восходит своими корнями к глубокой древности, о чём свидетельствует этимология лексемы *уайсадын*: «...из **waz-sady* буквально «затенять, таить (*sady*) речь (*waz*)», с закономерным *z* → *s*. Для второй части ср. др.инд. *śhad-*, *śhādayati* «покрывать», «затенять», «прятать», «таить», «держат в тайне» [Абаев, IV, 1989: 43]. Такие запреты, по нашему мнению, носили предохранительный характер. Девушка, вышедшая замуж, считалась чужой в роду своего мужа. Такая отчуждённость длилась у неё до рождения первого ребенка, которое расценивалось как приобщение к крови рода мужа. Известно, что «чужак» всегда опасен, а запрет на говорение с членами семьи, называние их имён было необходимой мерой, направленной на

их предохранение от возможного негативного воздействия, исходящего от нового пришедшего человека в уже устоявшуюся семью. На это указывает и термин персонажного кода *æрцæуæггаг*, букв. пришедшая, обозначающий молодую невестку. Нарушение установленных веками запретов могло нанести вред не только ей самой, но и всей семейно-родственной группе мужа. С возрастом и рождением детей женщина всё больше приобщалась к роду (крови) мужа, в связи с чем ряд запретов мог смягчиться или исчезнуть вовсе.

Термины персонажного кода послесвадебного обрядового текста осетин, которые стоит рассмотреть, – это *чындзы хистæр ходыгъдтæ* старшие золовки невесты, *чындзы кæстæр ходыгъдтæ* младшие золовки невестки, *файнустытæ* ятрови (жёны братьев мужа). Роль терминов обусловлена степенью их участия в послесвадебных обрядах: их действия были направлены на то, чтобы помочь новой невестке приобщиться к роду мужа. Они были первыми помощницами для неё и в обряде подметания улиц *уынгтæ мæрзын* и в обряде уборки соседских дворов *сыхы кæр-тытæ сæрфын*.

Термины персонажного кода послесвадебного цикла, обозначающие жениха, носят переходный характер. *Сæры хицау*, букв. хозяин головы, имеет отношение к становлению патриархального периода, такое табуированное обозначение мужа имеет также и охранительный смысл. Другая номинация *мой/мойнæ* муж, *супруг* восходит к «*тапи*– ‘человек’, ‘мужчина’, ‘муж’ с закономерным появлением *j* перед *n* (ср. *æпсой/æпсойнæ*, *sagoj/sagojnæ* и др.) и с вторичным *-æ* на конце в дигорском. На иранской почве слово представлено очень скудно» [Абаев, II, 1973: 127–128].

Отдельно стоят термины *каис бакæнын породнитæ* через супружество и *каис кæнын роднитæ* через супружество. Термины относятся к обрядовому тексту жениха, так как актуальны именно для него.

Акциональный код послесвадебного периода осетин отмечен таким обрядом, как *сгарæг цæвын*. Термин обозначает послесвадебный обряд посещения матерью невесты дочери (через три (сакральное число) месяца). Мотивирующая лексема *сгарæг*

образована отглагольным способом от *сгарын* с лексическим значением «прощупывать», «разведывать», «раз узнавать», т.е. мать «разведывала», проверяла, хорошо ли живётся её дочери в новом доме, как с ней обходятся и т.д.

В заключение данного раздела мы можем отметить, что послесвадебный обрядовый текст осетин отмечен переходными обрядами, достигшими своего логического завершения. Кульминационным моментом перехода является первая брачная ночь. Сразу после совершения данного обряда молодые (особенно невеста) активно включаются в обрядовый процесс (переход от статики к динамике): невеста начинает говорить (после специального обряда *ног чындз æсдзурын кæнын заговорить с невесткой*). Дальнейшие обряды закрепляют этот переход, а участники обряда проходят все этапы инициации.

Цикл движения, перемещения завершается посещением невестой дома родителей. Обряд обозначен термином *хуындаеджы бадын*, букв. «сидение в гостях». Невеста уже определённое время не была в родительском доме, нахождение у своих родителей считалось «в гостях», так как её основной дом – это дом её мужа. Сама невеста в этот период называлась *хуындаеджыбадаг*. Условием такого посещения невестой родителей было обязательное приглашение с их стороны, что находит отражение в терминологии: *хуынд*, букв. «приглашённый». Термины, определяющие молодую невесту в период *хуындаеджыбадаг* – *æвгъæдыбадаг* и *къæсыбадаг* [Айларты, 1996: 335] – в настоящее время представляют утраченный лексический фонд осетинского языка, возможно, по той причине, что понятия, которые они обозначали, перестали быть актуальными. Данный момент послесвадебного обрядового текста особенно важен для новой невестки, поскольку он завершает её путь до полной схемы переходного ритуала: туда и обратно, но уже в новом статусе. Так замыкается круг. Не случайно в названиях анализируемого обряда явно доминирует семантика «гостение, движение вспять».

Таким образом, собственно свадьбе в большей степени присущи опасные для невесты промежуточные, деструктурированные, моменты обрядового перехода, включая приезд свадебного поез-

да, одевание невесты, прощание с очагом и надочажной цепью, проводы невесты, переезд невесты в дом жениха, ввод невесты в дом жениха и т.д. Запечатлённое в лексемах поля «Акциональный код» содержание даёт основание для выводов относительно психологических, культурологических, когнитологических особенностей собственно свадебного обрядового текста осетин. Как древний пласт лексики, так и современные обозначения выявляют своеобразие символов семантического содержания.

Ритуальные функции и символические значения предметного кода собственно свадебного обрядового текста осетин во многом объединяются *продуцирующей функцией*, которая включается практически в каждый свадебный атрибут, и имеют разнообразные *мотивационные модели*: по назначению, способу применения и т.д. Предметы в обряде могут выступать в качестве объекта (орудия) различных свадебных ритуалов и в качестве атрибутов участников обряда. В контексте обряда предмет неразрывно связан с действием и с тем, кто производит действие с применением этого предмета, причём предмет в этой парадигме содержит, в первую очередь, символический смысл. Лишь небольшая часть терминов предметного кода имеет **специальный** обрядовый термин, хотя они и включают в себе определённый символический смысл. Так, в основном терминологизируются собственно ритуальные предметы, которые участвуют только лишь в контексте свадебного обряда, а для остальных атрибутов обычно используются их бытовые наименования.

Терминологический анализ показал, что лексика, обозначающая *участников собственно свадебного обрядового текста осетин*, оказывается обоснованной основной семантикой обряда. Использование общеупотребительных слов, терминов родства и собственно свадебной лексики в терминообразовании является одним из продуктивных способов в обозначении персонажей. Лексико-семантическая группа «*Персонажный код собственно свадебного обрядового текста осетин*» продемонстрировала морфологический тип словообразования (аффиксальная деривация), словосложение, словосочетание.

Важной чертой терминологической группы «Персонажный

код собственно свадьбы» является исключительная продуктивность некоторых основ, значение которых актуально для предсвадебной обрядовой реальности (*хаессын, хонын, аервитын, каенын* и т.д.). Состав участников свадебного обряда обоснован определёнными правилами, устоявшимися в рамках обряда, и в целом участники собственно свадебного обрядового текста осетин составляют концептуальное единство.

Вербальный код собственно свадебного обрядового текста осетин главным и первообразным являет произнесённое слово; свой символ несёт голос, звук, с помощью которого, по представлениям осетин, можно оградить совершаемое дело, обрядовые действия и т.д. от дурного, злого воздействия. Голос/звук способен также воздействовать на деторождение, плодovitость скота, плодородие и др. благ. В то же время голос/звук служит средством контакта с высшими, сакральными силами, к которым обращаются в молитвословиях. Именно через слово наиболее отчётливо структурируется синтагматика ритуала, а также конкретизируется содержание других кодов.

Послесвадебный обрядовый текст осетин отмечен строгим соблюдением последовательности обрядовых актов, без которых бы не смог состояться и логически завершиться основной свадебный мотив перехода, о чём свидетельствует и сохранение некоторых из них и в современной свадебной обрядности осетин, хотя и они претерпели некоторые трансформации. Лексика, называющая акты послесвадебного цикла, обладает наибольшей смысловой нагрузкой, что позволяет более точно определить их мотивацию и содержание ритуалов. Мы также выявили, что определяющим во многих терминах, связанных с послесвадебным циклом осетин, является числовой признак: *фыццаг* например, *чынды фыццаг аходæн* первый завтрак невестки, *чынды фыццаг райсом* первое утро невесты, *чынды фыццаг æртæ райсомы* первые три утра невестки, *ног чынды фыццаг кустытæ* первые работы новой невестки и т.д. Общая семантика терминологии послесвадебного обрядового текста осетин выделяется мотивом свершившегося перехода и закреплением инициации главных обрядовых лиц.

ГЛАВА III

СЕМАНТИКА И СИМВОЛИКА ЗНАКА В ОБРЯДОВОМ СВАДЕБНОМ ТЕКСТЕ ОСЕТИН

3.1. Паремия

Паремия свадебного обрядового текста осетин включает в себя анималистическое составляющее. Обрядовая фразеология осетин обусловлена рамками свадебного ритуала. Пословицы и поговорки осетин (*æмбисæндтæ æмæ загъдаутæ*), связанные со свадебной обрядностью, наглядно отражают цель и смысл ритуала как комплекса обрядов, направленных на возрождение космоса и переход от хаоса к порядку. Это языковые знаки культуры, обладающие национально-культурной спецификой и репрезентирующие отношение осетин к свадебному обряду. Этнофразеологизмы, как известно, квалифицируются в теории языка и как микротекст, и как семиотический знак.

Изучение обрядовой терминологии с точки зрения семиотики предполагает выделение в каждом обрядовом термине знака. Обряд содержит сведения внеязыковой действительности, насыщенной символами и смыслами. Пословицы и поговорки осетин (*æмбисæндтæ æмæ загъдаутæ*) с анималистическим компонентом – яркое тому подтверждение. Они описывают определённую ситуацию, выражают отношение к ней, оценивают её: «На смену уровню с обрядовыми терминами приходят *термины-символы*, трактовка которых затруднена (или невозможна) без привлечения расширенного, общекультурного контекста» [Бесолова, 2008: 39–40].

Описания ритуальных обрядовых действий в осетинских свадебных текстах метафоризируются и начинают функционировать как символические образы: *æнæус лæг къуда галы хуызæн неженатый мужчина как бык без хвоста*; *усисæг – бирæгъ у беруций*

в жёны подобен волку, *чызгæскъæфæг бирæгъæй уæлдай нæу* тот, кто крадёт девушку, ничем не отличается от волка.

Эти сравнения главных персонажей свадебной обрядности осетин с определёнными животными идут из древних представлений человека, понимающего метафоры буквально, имеют склонность подставлять значения именно там, где подразумевался исходный символический смысл [Исаев, 1964: 96].

Анималистические символы плодovitости прослеживаются и в пословицах и поговорках, производных из песен: *каркау – бæ-дулджын, арсау – хъæбулджын, бæласау – уидагджын, мыстау – рабынджын* подобно курочке – плодови́та, подобно медведице – детородна, подобно деревцу – с корнями, подобно мышши – за-наслива.

Подобные «звериные» сравнения имеют магический характер: призываются положительные свойства и сильные стороны названных животных. Сопоставление с перечисленными животными восходит к симпатической магии. Человек, связывая невесту с определёнными животными, старается перенести их положительные качества (в основном – плодovitость) на неё.

Такие сравнения выполняют, безусловно, и защитную функцию. Участника обрядового акта свадебного текста, в особенности невесту, человек соотносит с тем или иным животным. Имеется в виду, если что-то пойдёт не так, как задумано, или же на свадебный персонаж будет направлен негатив с целью – нарушить привычный миропорядок ритуальных действ и языковую картину мира, то удар на себя возьмёт отождествляемое животное.

Паремиям свадебного обрядового текста осетин присуща, как выяснилось, высокая образность, которая выражена специфическим семантическим аспектом его анималистического компонента.

На наш взгляд, интересным является то, что такие анималистические компоненты, как «телёнок», «лошадь», «бык», «курица», в составе паремий обладают ярко выраженной этнолингвистической особенностью, которая проявляется в символическом их прочтении в контексте свадебной реальности осетин.

Свадебные паремии, в состав которых входит анималистическая составляющая, в большинстве случаев представлены иско-

ными оборотами, отражающими языковые, когнитивные и культурные особенности свадебной обрядности осетин. Именно в пословицах и поговорках осетин происходит «...экспликация стереотипа в этнолингвистике (когнитивная дефиниция)» [Толстая, 2009: 262–263], которая представлена воззрениями на предмет и которая интерпретирует действительность посредством языка.

Сваты и поезжане в пословицах ассоциируются с волками: *минæвар бирæгъ у сват подобен волку*. Зоосимвол «волк», использующийся в сочетании с существительным *минæвар* в контексте паремии, содержит семантику «похищающий», «отнимающий», «грабящий».

Символика звериных образов носит порою и поучительный характер: *сылтæ æмæ налтæ мыстытæй дæр ис особи мужского и женского пола есть и среди мышей*.

Женский образ в сознании осетин отождествляется с кошкой: *сылгоймаджы уд гæдыйы удæй фидардæр у женский дух (душа) крепче, чем у кошки*.

По нашему мнению, параллели, связывающие человека с определенным животным, а вернее, с теми качествами, которые оно олицетворяет в свадебных паремиях, коренятся в многовековых наблюдениях этноса за тем или иным зверем.

Важным, на наш взгляд, является то, что в паремиях свадебного обрядового текста осетин персонаж жениха связан с волком. Семантически жениху присваиваются хищнические свойства указанного животного, подобным образом жених связывается с образом похитителя невесты: *усгур – бирæгъ у жених – это волк*. Заметим, что большей частью образ волка связан с мужчинами и мужской символикой.

Проведённый анализ выявил, что широкое использование в паремиях звериной символики восходит к стремлению перенести положительные и сильные характеристики (часто – стереотипизированные) на человека (невесту, жениха), во-вторых, это способ защиты и оберега от дурного воздействия с помощью сравнения с животным, и, в-третьих, обличение определённых негативных сторон и качеств человека способствует стимулированию человека.

3.2. Мифологическая составляющая

Собственно церемониал свадьбы – есть, на наш взгляд, мифологический символ. В действиях свадебного обряда воплощена и отражена мифологическая свадьба, сакральный союз неба и земли. Связь обряда (ритуального действия) с мифом давно отмечена исследователями: «Обряд составляет как бы инсценировку мифа, а миф выступает как объяснение или обоснование совершаемого обряда, его истолкование» [Токарев, 1980: 235].

Обрядовый свадебный текст наполнен предметами, которые являются неотъемлемой частью мифологического и реального мира. Наиболее часто в обряде встречаются три группы предметов: в первую очередь – атрибуты свадебной одежды (*платье невесты чындзы къаба, шапочка невесты ног чындзы гопп*), атрибутика определённого свадебного акта (*чаша со смесью мёда и масла мыды къус, свадебный флажок для поднятия фаты саеры заеды хаецыл*) и пищевой код (*три пирога ьертæ чъирийы, три шампура шашлыка ьертæ физонаеджы уаехсты*). Свадебному обрядовому тексту осетин характерно чёткое разграничение таких понятий, как сакральное и профанное. Свадебный обряд – это таинство, а «таинство как форма Духа возникла на том уровне развития культуры, когда первобытный человек в своём сознании стал разделять мир на две качественно различающиеся области – профанную и сакральную, определяющие собой два образа бытия в мире, два способа существования первобытного человека. Сакральное – это созданный богами, освящённый ими Космос, это обитаемая территория, противопоставляемая необитаемому, опустошённому Хаосу» [Маковский, 2013: 136]. Все вышеперечисленные атрибуты несут в контексте свадебного церемониала не только обыденный, профанный характер, но имеют сакральное назначение, основанное на мифологических воззрениях.

Мифологические истоки мы находим, прежде всего, в предметном коде свадебного обрядового текста осетин. Например, такой архаичный атрибут свадьбы, как *зеркало айдаен*, использовался при перевозе невесты в дом жениха; встречается и в осетинских эпических сказаниях. К примеру, в сказании «Как Хамыц женился» зеркало выступает как волшебный, магический пред-

мет, в нём можно увидеть, что происходит на другом конце света, можно увидеть будущее и повлиять на ход событий:

*«В ущелье узком тесно двум врагам,
Лицом к лицу они столкнулись там.
Бой закипел жестокий и горячий.
Кому из них грозила неудача?
Озлоблены сражающихся лица,
И тело раскаляется Хамыца.
А в это время в зеркале Сатаны
Всё отразилось — и моря, и страны»*

[Нарты, 1957: 140].

Символическое прочтение реалии «зеркало» *айдген* в контексте свадебной обрядности осетин – источник солнечного и лунного света. Но одновременно мы видим, что оно являлось также неотъемлемым атрибутом приданого невесты. По словам наших информантов, зеркало непременно должно было быть в приданом невесты, причём не имело значения, какого оно размера или формы, но было условие: его должны были положить в *невестин сундук чындзы чырын* вместе с остальными вещами.

Признаком мифологического мышления можно было считать, по нашему мнению, денежное пожертвование, которое в случае успешного сватовства старший гость со стороны жениха оставлял в доме невесты *мысайнаг/нысайнаг*. Данный термин восходит к предметному коду предсвадебного обрядового текста осетин. Известно, что в качестве залога *мысайнаг* могли оставить *ружье топн*, *шашку æхсаргард*, *пистолет дамбаца*, *стрелу фат*. Все эти атрибуты символизируют плодородие.

Одними из ярких примеров воплощения мифологического сознания в обрядовом свадебном тексте осетин являются так называемые «невидимость» жениха и «умирание» невесты во время свадьбы. Проявление такой функции, как «невидимость» в свадебном обрядовом тексте осетин, имеет свои особенности. Присутствовать на свадьбе жених не имеет права и, как правило, находится в доме своего друга. Тем самым реализуется бинарная оппозиция «свой» – «чужой». Символически это трактуется так: жених и невеста находятся в разных мирах, противопоставлен-

ных друг другу. Такое положение жениха на свадьбе у осетин, на наш взгляд, иллюстрирует матриархальные корни, т.е. такого рода поведение жениха символизирует невидимость «чужого» (жениха) в локусе «умирающей» (невесты), уходящей **навсегда** в его мир.

Одним из таких подтверждений мифологических основ некоторых обрядовых актов было переодевание жениха. В прошлом, по словам информантов, жених не должен был наряжаться. Такое явление символизирует «невидимость» жениха на свадьбе. Сакральная «невидимость» жениха отражается в сказании «Свадьба Сайнаг-алдара», где один из главных персонажей нартского эпоса, Хамыц, переодевается в лохмотья встретившегося ему на пути пастуха, и в образе старика отправляется на свадьбу к Сайнаг-алдару, где ещё раз переодевается, набрасывая на себя белую бурку шафера. Так, обманными путями он проникает в комнату к невесте и, показав Кок-Дандаг (Зуб Аркыза), соблазняет её, т.е. именно он, переодетый, «невидимый», оказывается женихом.

Отделённость невесты и жениха друг от друга в свадебном церемониале осетин, их практическое нахождение в разных локусах символизирует процесс зарождения мира.

В мифологических воззрениях осетин, касающихся свадебной обрядности, воплощаются священный брак и представления, согласно которым, невеста является воплощением богини плодородия на земле, её земным двойником, что проявляется в традиционном свадебном наряде. Связь свадебного церемониала с культом богини плодородия прослеживается также в досвадебных обрядах, когда сваты оставляли *денежное пожертвование мысайнаг* в знак *сговора фидыд*, что интерпретируется как приношение в жертву женскому божеству. В основе свадебного обряда, согласно трактовке мифологических воззрений, лежит идея о женском божестве как источнике *животворящей* силы.

Интерпретацию ритуального дарения коня матери невесты женихом (*фаты баех*) даёт В.С. Газданова: «Возможно, в этом обычае закодирован древний мотив о первом браке между Небом-жеребцом и Землей-кобылой, в результате которого появляется все сущее на земле. Вместе с тем возможны и параллели со

скифской генеалогической легендой о лошадях Геракла, сокрытых мифологической матерью скифов — Змееногой девой» [Газданова, 2007: 51].

Итак, воплощение мифологического сознания в свадебном обрядовом тексте осетин происходит на различных его уровнях. Главным и основополагающим мифологическим символом, по нашему мнению, можно назвать связь брака земного с браком священным, союз неба и земли, обеспечивающим плодородие.

3.3. Числовая символика

Сакральную семантику в контексте свадебного обряда приобретают не все числа языка, а только определённые. Наиболее продуктивными в символизации являются числительные первого десятка, преимущественно нечётные. Числа *три æртæ* и *семь афд* в тексте свадебного обряда осетин употребляются наиболее часто и носят священный характер.

Свадебный обряд в целом может рассматриваться как выстроенная последовательность знаков, как текст, который составлен сложно и образует структурные организации текстов (например: текст невесты и текст жениха). Свадебный обрядовый текст насыщен также символами. Знак особого рода, во многих отношениях являющий собой полную противоположность знаку обычному. Такой знак-символ всегда включает в себя некий смысл. В случае рассмотрения свадебной обрядности осетин как семиотического пространства (области знаковой деятельности) знак несёт определённую информацию. Знаком же способно выступать любое материальное выражение (слово, предмет, *число* и т.д.), имеющее семантику и несущее определённый смысл.

Двойственность содержания числа как знака предполагает, что, с одной стороны, он материален (имеет план выражения), с другой — является носителем нематериального смысла (план содержания). Природа *знака-числа* определяет принципы семиотического анализа.

Символика числа находит своё выражение, прежде всего, в **акциональном** (три круга вокруг очага *артдзæст*, три удара об

надочажную цепь *рæхыс* ножом); предметном (*æртæ чъирийы* три пирога, на которых лежат *æртæ физонаеджы уæхсты* три шампура шашлыка с *авд дзидзайы къæртты* семью кусками мяса на каждом (данный предметный комплекс относится к понятию *кувинаг*), *фынг* (трёхногий стол); вербальном (благопожелание невесте: *авд лæппуы мад су стань матерью семи мальчиков*) кодах; реже – в темпоральном и персонажном (триада – *чындз* невеста, *къухылхæцæг* шафер и *æмдзуарджын* дружка/сокрестник). Что касается темпорального кода обрядового свадебного текста, то в нём также доминируют числа *три æртæ* и *семь авд*. *Три раза æртæ цыды* – в течение трёх недель ходили сватать девушку. Успешное завершение сватовства – главная цель сватающих, и число *три æртæ* здесь имело сакральное значение: семье девушки дать ответ раньше или позже этого времени было равносильно навлечению беды. *Семь дней авд боны* длился свадебный цикл осетин. Сакральное число *семь авд*, в таком случае, символизировало совершенство и успешное завершение свадебного ритуала.

Описание и реконструкция числовой картины мира обрядности осетин предполагает применение бинарной оппозиции. «Чёт – нечет». «Мир мёртвых – Мир живых». Для сравнения берём погребальную обрядность: «В архитектуре склепа, усыпальницы (*зæппадз, мардаваерæн*) Северной Осетии прослеживаются пропорции на основе числа «4» и «8» как удвоение числа четыре (4x2); число «восемь» – символ бесконечности мифологий древнего мира» [Бесолова, 2008: 138]. Приведём также осетинские пословицы, относящиеся к семантике числа в погребальной и в свадебной обрядности: *цыны бадтæн æртæ – хистæртæ, æртæ – кæстæртæ, зианы – дыууæ* для радостного застолья – *трое* старших и *трое* младших, для траурного – *двое*; *цыны фынгыл æртæйæн иу хай, зианы фынгыл – дыууæйæн* на радостном застолье *троим* один кусок, на траурном – *двоим*; *цыны фынгæн – æртæ хистæры æмæ æртæ кæстæры, зианы фынгæн дыууæ – хистæртæ, дыууæ – кæстæртæ* радостному застолью – *трое* старших и *трое* младших, траурному застолью – *двое* старших и *двое* младших. Число-символ демонстрирует полярность двух

основных обрядов осетин. Погребальному ритуалу соответствует символика числа *два дыууæ*, свадебному – *три æртæ*. Число *два дыууæ* в похоронной обрядности осетин свидетельствует об утрате третьего компонента мироздания. Число *три æртæ* в свадебной обрядности символизирует совершенство миропорядка. Что касается предметного кода, то нечётное количество пирогов – обязательная принадлежность торжественного стола у осетин, в том числе и свадебного.

Число имеет длинную и глубокую историю. Оно трактовалось как выражение гармонии космического и человеческого порядков. Числа не просто количественны, они имеют качественную символику. Число для традиционного общества – это архетип Абсолюта. Всё располагается согласно числам. «Культурная роль числа актуализируется в парадигматических типах в связи с идеей изоморфизма, а в синтагматических – порядка, ряда. В первом случае выделяется символическое значение чисел, во втором – последовательность. Соответственно, модель мира получает преимущественно пространственное или временное значение» [Лотман, 2000: 434].

Рассмотрим сакральное значение числа *три æртæ* в **акционном** коде свадебного ритуала осетин: к вечеру третьего дня свадебной процессии *шафер къухылхæцæг* и *дружка æмдзурджын* выводят невесту к гостям. *Шафер къухылхæцæг* ведёт невесту в центр дома, обводит её *три* раза вокруг находящегося там *очага артдзæст*, затем в правую руку берёт чашу пива, в левую – *три* ритуальных *треугольных* пирога *æртæдзыхæттæ* и произносит молитвословие. После молитвы он ударяет *три* раза ножом или кинжалом по надочажной цепи *рæхыс*, восклицая: **О Хуыцау! Фæндаграст æй фæкæ! о, Всевышний! Да будет прямым (удачным) её путь; Уастырджы! Фæндаграст æй фæкæ! Уастырджы! Да будет прямым (удачным) её путь; Сафа! Фæндаграст æй фæкæ! Сафа! Да будет прямым (удачным) её путь;** Другой вариант данного ритуала описан Ш.Ф. Джикаевым: «**Чызджы хæдзары дæр æмæ сияхсы хæдзары дæр къухылхæцæг сласы йæ кард (фæстаг æнусты æхсаргард кæнæ хъама), рахæцы чындзы рахиз цонгыл æмæ йæ æртæ хаты æрзилын кæны**

артдзасты алыварс, алы зылдæн кардæй Сафайы рæхыс ныццæвы, кувы «Фарн фæцæуы», афтæмæй. – И в доме девушки, и в доме зятя шафер къухылхæцæг достаёт свой нож (в последнее время – саблю или кинжал), берёт невесту за правую руку и три раза обводит её вокруг очага, после каждого круга (также символика числа три æртæ. – Абæва) ударяет о надочажную цепь, молясь «Фарн шествует!» [Джыккайты, 2010: 83].

Называние числа в контексте с ритуальными атрибутами свадебной обрядности (предметный код) приобретает некую степень символичности. С этого момента число и предмет становятся неотделимы. Расшифровка сакрального смысла происходит посредством этнолингвистического метода, который обеспечивает комплексный подход к интерпретации числа.

Число *три æртæ* обретает в приведённых примерах сакральное значение, соединяясь с понятием «круг». Три ритуальных круга перекрывают доступ злу. Та же семантика числа *три æртæ*, проявляющаяся посредством **акционального** кода, реализуется в *хызисæны æгъдау* обряде снятия фаты невесты: *хызисæг дружка, уполномоченный снять фату*, берёт в руки *сæры зæды хæцыл* свадебный флажок, **трижды** очерчивает **круг** вокруг головы невесты и произносит благопожелание, в котором трижды выкрикивает слово «*фарн*», семантика которого включает в себя понятия «благополучие» и «счастье». Эта же семантика троекратного произнесения желаемого лежит в основе «звуковой магии» свадебного ритуала. Троекратное повторение вербальных формул и акциональных действий организует магически эффективный ритуал. Правильное произнесение обрядового текста (благопожелания) ставится в зависимость от «счётных» формул магического этикета.

Варке *ритуального осетинского пива æлутон* также сопутствовал числовой код обряда: по поперечным клёпкам на котлах варщик пива определял, сколько солодового затора уже выкипело и сколько ещё нужно кипятить. «В зависимости от предполагаемых объёмов и качества приготавливаемого пива сусло, по воспоминаниям информантов, должно было максимально увариться до седьмого ряда клёпок» [Уарзиати, 2007: 326]. Помощник пивовара следил за тем, насколько уварилось сусло в котле: *иу зæ-*

гæл уал ныффыхт, дыууæ зæгæлы, æртæ зæгæлы, æвд зæгæлы æнæмаенг хъуамæ ныффыца уварилось до первой заклёпки, до второй, третьей, до седьмой заклёпки должно непременно увариться. Семантика числа *семь æвд* в данном случае отводит нас к понятиям совершенства, достаточности и гармонии.

Особенно сакральными у осетин были *æнæкъай* нечётные числа и среди них, в первую очередь, – *три æртæ* и *семь æвд*. «По сей день невестке желают «семерых мальчиков». Возможно, с этим также связано название люльки у осетин – *æвдæн* «для семерых» [Чибилов, 2008: 228].

Числа в тексте выступают как классификаторы неких существенных элементов текста, выраженных существительными и указывающих количество этих элементов или их порядок. Соответственно, в таких случаях выступают количественные (предметный код: *æртæ чъирийы три* пирога, *æртæ физонæджы уæхсты три* шампура шашлыка, *двенадцать* предметов в комплексе «*мыды къус*») и порядковые (персонажный код: *первый старший фыццаг хистæр*, *второй старший дыккаг хистæр*, *третий старший æртыккаг хистæр*; *первый визит сватов минæвæртты фыццаг æрбацыд*, *второй визит сватов минæвæртты дыккаг æрбацыд*, *третий визит сватов минæвæртты æртыккаг æрбацыд*) числительные. Число в свадебных текстах играет существенно иную роль, нежели в «чистой» математике и даже просто в практическом обиходе. Числовой код свадебного текста осетин, включающий обширный вербальный компонент, затрагивает в большинстве случаев числа первого десятка. Десятичный и двадцатичный счёт в свадебном тексте осетин встречается редко.

Вербальный код свадебного обрядового текста осетин представлен молитвословиями, обрядовыми песнями, благопожеланиями, причитаниями, поговорками, пословицами и заговорами народа, относящимися к свадебной обрядности. Свадебная песня «Алай» демонстрирует частое употребление чисел *семь æвд* и *восемь аст*:

Æвд æвди – *гобæнттæ*,

Уæй, алай, уæй, алай!

Аст – асти – *гъæддзæлтæ*,

Уæй, алай, уæй, алай! [ПНТО, 1992: 92].

Семью семь матрацев,

Уай, алай, уай, алай!

Восемью восемь одеял,

Уай, алай, уай, алай! [ПНТО, 1992: 248].

Сакральное значение чисел *семь авд* и *восемь аст* в песне удваивается. Такая словесная игра, вероятно, предполагает увеличение вдвое их сакрального действия посредством вербальной магии. Надо сказать, что и В.И. Абаев считал, что число *восемь аст* «лежало в осетинском в основе счёта наряду с десяткой» [Абаев, I, 1958: 77].

Традиционная молитва старшего в доме невесты *Хестæри кувд, киндзи ка фæццæуы, йеци кизгæн* обильно насыщена числовыми символами:

Дуйнетæ ка скодта, йеци еунæ Хуцау, Еу хатт дин дæ ном ку иссерæн, уæд сæдæ хатти агъазгæнæг уо! Мæнæ еу-дууæ сувæллоней туххæй æрбанбурд ан, Сæ цард кæрæдзæбæл бабастонца, Æмæ царди баст æвæсмондæр кæмæн рауадæй райдайæнæй кæрони уалдæнгæ, Уой æмбал аци дууæ сувæллоней цард искæнæд! Авди сæр, авд идауæги, Йеци дууæ сувæллоней туххæй ци мæнгæй æрæнбурд æй тургъи, Йета дууæ хæстæгæй астæу æвдай дзуарæ уæнтæ! Мах дæр исæмбæлæг адæн ан, 'Ма не сæмбæлд ка'й йе устур амонд уæд!.. ...И нæртон адæнæй æвддæсинсæй æмбали кæмæн адтæй, Йеци киндзæ ци бони фарни æриудæй, Аци киндзи дæр Хуцау йеци бони фарни æрцаун кæнæд! Нæ цæститæбæл ке уинæн, Æ рахес къохи сугъзеринæ кисæ фæххæссæд, Æ галæу къохи авди берекет фæххæссæд! [ПНТО, 1992: 123–124].	Создатель всего сущего, единый Боже, Если мы упомянем единожды твоё имя, Сто раз помоги нам! Вот ради этих двух детей собрались мы, Свои судьбы они соединили, И да уподобятся они тем, Кто, соединив свои судьбы, Прожил от начала до конца без сожаления. Начало семи-семь идаугов! Пусть между двумя роднящимися фамилиями Семьюдесятью божествами будут Те люди, Что собрались во дворе ради этих двух детей... ...Пусть эта невеста уходит в такой благодный день, Как та, у которой поезжанами были Семнадцать по двадцать из нартовского народа! Да увидим мы, что она несёт В правой руке золотой кошёлёк, В левой руке – обилие семи! [ПНТО, 1992: 278–279].
---	---

Число *один уу*, здесь – *еу* (дигор.), символизирует здесь Всевышнего, число *сто сæдæ* практически приравнивается к семантике числа *один уу*. Семь *авд* в тексте молитвы олице-

творяет древнейшее божество *Авд дзуары* (дословно – «семь святых»), семантику которого подробно разобрал и исследовал В.И. Абаев [Абаев, 1990: 89–96]. Семантика числа семнадцать по *двадцать* *æвддæсинсæй* равно числу *триста сорок* *æртæ сæдæ æмæ дыууиссæдзы*, в котором есть числа *три* *æртæ* и *четыре* *цыппар*, соединение которых приводит нас к сакральному числу *семь* *авд*. Принимаем во внимание индоевропейские корни осетинского языка и иранское происхождение всего числового ряда в нём; число *семь* *avd* восходит к др. инд *sapta-* [Абаев, I, 1958: 83], а при написании на санскрите изображается в виде зародыша ७. Таким образом, предполагаем, что число *семь* *авд* символизирует чадородие, а также – плодородие.

Символика числа *один* *иу* проявляется в лексеме *иунæг* «единный» в сочетании со словом *Хуыцау* *Всевышний*:

<i>Уæдæ, иунæг Хуыцау æмæ</i>	<i>Мады Так пусть, единый</i>	<i>Боже и Мать</i>
<i>Майрæм,</i>		<i>Мария,</i>
<i>Кæй сын радтæт, уыдон сын-иу</i>	<i>Те, кого вы им дадите,</i>	
<i>цæринаг фæуæнт,</i>	<i>Пусть будут жить они – семь</i>	
<i>Авд лæппуйы æмæ дыууæ чызджы!</i>	<i>сыновей и две дочери!</i>	
[ПНТО, 1992: 125].		[ПНТО, 1992: 281].

В контексте пожелания молодым *семь* сыновей *авд лæппуйы* и *две* дочери *дыууæ чызджы* встречается число *два* *дыууæ* в данной молитве. В текстах свадебных молитвословий число *два* *дыууæ* обозначает жениха и невесту, причём, они подразумеваются (план содержания) как единое целое.

<i>...Хуыцау, дæхи сконд пехуымæрттæ æмæ зæдтæ</i>	<i>...Боже, пусть пророки и зэды, созданные тобой,</i>
<i>Ахъазгæнæг фæуæнт ацы дыууæ</i>	<i>Будут помощниками этим двум</i>
<i>удæн!.. [ПНТО, 1992: 126].</i>	<i>душам!.. [ПНТО, 1992: 281].</i>

Часто в свадебном молитвословии встречается параллельное употребление сакрального числа *семь* *авд* в значении «*авд дзуары*» (семь святых) и «*авд лæппуйы*» (семь сыновей), что относит практически весь свадебный обряд к небесному божественному акту:

– Регахы **Авд** дзуары, **авд** лæппуйы сын – **Семь** Регахских святых,
 Куыд райгуыра, **афтæ сæ** «ралгъит»... Нашлите на них такое «проклятье»,
 [ПНТО, 1992: 128]. Чтобы у них родилось **семь** сыновей...
 [ПНТО, 1992: 284].

Свадебные осетинские благопожелания **арфæтæ** демонстрируют числовую символику числа **семь авд**: **авд дзуары уын авд хорзы балæвар кæнæнт!** *семь святых пусть даруют вам семь благостей*; **авд лæппуйы мад фауы!** *стань матерью семерых мальчиков*; **Хуыцау уын авд фыртты радтæд!** *пусть Всевышний пошлёт вам семерых сыновей*.

В народных мудростях, касающихся свадебного ритуала, также часто встречается сакральное число **три æртæ**: **ирон фын-гаен – æртæ къахы** *осетинскому столу – три ноги*, **нывондаджы кусартæн – æртæ кæрдзыны æмæ кувинаджы нуæзт** *при заклании жертвенного животного требуется три хлеба и праздничный напиток*, **чынздæхсæвы кусарты физонагæн скаеныци æртæ æртæдзыхоны æмæ æртæ уæливыхы æртыгай хорзæх-ты æмæ зæдты номыл** *к свадебному жертвенному закланию животного шашлык готовят, три треугольных ритуальных пирога и три круглых пирога с сыром – по три милости святых*.

Реже в обрядовом свадебном тексте осетин реализуется сакральное число **девять фараст**. Традиционная свадебная формула благопожелания обильного потомства молодым тоже иногда меняла свою форму. К примеру, вместо семи могли пожелать молодым также и девять мальчиков: **О Хуыцау! Фараст лæппуйы мад йæ фæкæн!** *о, Всевышний! Да станет она матерью девяти мальчиков*. Символика числа **девять фараст** в данном случае обозначает кратность сакральному числу **три æртæ** «три раза по три». Отметим также, что числительное **девять фараст**, в отличие от остальных, «не восходит к соответствующему общеиндоевропейскому названию (др.иран. *nava-*), а представляет новое, на осетинской почве возникшее, образование из *far-ast* (*pāra-ašta*) буквально «за восемьью», «сверх восьми» [Абаев, I, 1958: 419]. Пожелание могло менять свою формулу, и вместо девяти мальчиков желали «иметь **двенадцать** мальчиков и **одну** одноглазую девочку» [Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах, 2009: 310]. Символическая трактовка числа **двенад-**

цать *дыуадаес*, предположительно, могла прийти из христианства.

На примере различных вариантов формулы пожелания невесте обильного потомства мы можем проследить эволюцию ценностных ориентаций осетин в представлении об идеальной семье. Итак, мальчиков могли пожелать:

вариант № 1 (наиболее распространённый и закрепившийся в настоящее время) – *семь авд*;

вариант № 2 (довольно редко встречающийся и в основном в контексте молитвословий) – *девять фараст*;

вариант № 3 (встречается в качестве благопожелания *арфае*) – *двенадцать дыуадаес*.

Девочек, как правило, могли либо вообще не пожелать, либо пожелать одну *иу (иунаг)*, и максимальное число девочек, которое могли пожелать – это две *дыууе*.

В осетинском обрядовом свадебном тексте, как выяснилось, наиболее употребительным и применяемым числом является *семь авд*: оно более других сакрализировано. В контексте свадебного ритуала осетин число «семь» становится количественным символом «полной» мифологической модели космоса в его пространственно-временных и процессуально-ритуальных ипостасях. Именно его мифологическая символика стала причиной сакрализации этого числа и его составляющих *три* и *четыре* в традиционной культуре не только осетин [Бесолова, 2008: 138].

В свадебной обрядности осетин число *семь авд* символизирует единство целого и гармонизирует бином мироздания, соединяя в себе мужское начало – *три аертæ* с женским – *четыре цыппар, къай – аенаекъай чет – нечет, наелон – сылон мужское и женское*.

В персонажном коде обрядового свадебного текста осетин преобладает сакральное число *три аертæ*.

Предсвадебный период: три персоны в числе *сватов минæвæрттæ*; собственно свадьба: три главных действующих лица свадебного обряда (*невеста чындз* и двое близких семье жениха родственников или его друзей, которые сопровождают невесту в течение всей свадьбы *къухылхæцæг* и *æмдзуарджын*);

ритуальная свадебная трапеза: трое старших, произносивших основные молитвословия (главный *первый старший фыццаг хистæр*, второй старший *дыккаг хистæр* и третий старший *æртыккаг хистæр*; заключительная часть свадебного действия: невеста *чынды*, посажёная мать *кæнгæ мад/дыккаг мад* и шафер *къухылхæцаг*. Таким образом, что касается участников обряда, то в осетинском свадебном обрядовом тексте предпочтение отдаётся *нечётному* количеству участников.

Числовая символика не могла не проявиться и в **танцевальном** коде свадебного ритуального текста. Отметим, что главным условием обрядового танца-молитвы «Симд» было *чётное* количество танцующих. Парность присуща и танцевальному коду свадебного текста осетин: в *двойке дыууæ* в лице всех танцующих можно «прочитать» символы жениха *усгур* и невесты *чынды*.

Понимание *числового* кода осетинского свадебного обрядового текста легко позволяет обнаружить глубокую его архаику или, по меньшей мере, возможность её реконструкции. *Три æртæ* – число гармонии и законченности; оно имеет начало, середину и конец, подразумевает также под собой силу, так как содержит центральный элемент. Графическое воплощение числа *три æртæ* – *треугольник æртаекъуымон*.

Известно, что мифопоэтическая модель мира выражается символически (с помощью цветового, числового, геометрического и других кодов). Согласно праиндоевропейской традиции, мир делится на три уровня: верхний населён светлыми духами; средний – предоставлен человеку, обращающемуся за помощью к земным духам; нижний – скрывающий могущество сил земли и воды. Пространство в осетинской традиции представлено верхним миром – *Дунейы Рухс* Мировым Светом, *заедтæ, дауджытæ* духами, покровителями – это материальный мир; силы, несущие смерть и изменчивость бытия, представляют *даелимонтæ* – низшие духи, обитающие в нижнем мире.

В данной троичности заключается целостность Божественного мироздания: *Всевышний Хуыцау* объединяет всё сущее и не-сущее, всё, что рождается, и что переходит в иной мир и пребывает в нём.

Треугольник *æртæкъуымон* символизирует сущность Все-вышнего, его явленность в качестве производительных сил земли *зэдов* и *дауагов*: к ним обращаются в молитвословии, прося помощи и поддержки в земных делах: в домашнем хозяйстве, в воспитании детей, на охоте, войне, при сборе урожая и пр. [Цораев, 2007: 172]. Так реализуется сакральная символика числа *три æртæ*. Вербальному акту текста свадебного ритуального застолья *куывд* предшествует сакральное раздвигание трёх ритуальных пирогов на блюде. По нашему мнению, форма, которую они принимают, совершенно точно предполагает трикветр < лат. «имеющий три угла». Числовой код текста свадебной обрядности осетин тесно переплетён с его геометрическим кодом, где число *три æртæ* связано с треугольником, а число *один иу* – с кругом. Ритуальный свадебный стол, в зависимости от соответствующего момента обряда, включает в себя три пирога либо *круглой чъи-ри*, либо *треугольной æртæдзыхон/сæвсат* формы. Число *три æртæ* квалифицируется как совершенное число. Известно, что и во многих мифопоэтических системах треугольник также символизирует семантическую нагрузку своего числа, а также плодородную силу земли, совершенство и элементарные уровни мироздания.

Выделение определённого числа из ряда других и наделение его символикой присуще традиционным архаичным культурам. Для сущности числа характерен процесс переосмысления его семантики; по сравнению с другими лексическими понятиями многозначность при самостоятельном употреблении ему присуща в меньшей степени, а в культурном контексте число утрачивает числовое и приобретает сакральное, символическое, магическое значение.

Анализ акционального (движение и действия в ритуале), вербального (фольклорные тексты, молитвословия и лексика), персонального (лица, участвующие в обряде) и других компонентов свадебного обрядового текста позволяет нам реконструировать древнейшие смыслы обряда. Из воссоздания семантики и символики свадебного обрядового текста осетин как их основного витального обряда посредством числового кода можно заключить,

что число есть фундаментальный принцип, лежащий в основе мира вещей.

Таким образом, в тексте осетинской свадебной обрядности доминируют числа первого десятка. Число *три æртæ* символизирует троичную систему мироздания всего сущего. Число *семь æвд*, наиболее часто встречающееся в свадебном обрядовом тексте осетин, предполагает символику микрокосмоса человека и базируется на мифологических основах.

В свадебной обрядности осетин замечены две параллели. С одной стороны, обращение к нечётной символике (нечет в целом наделяется положительной семантикой), а с другой – использование в обрядовых песнях и свадебных молитвословиях чётного числа *два дыууæ*, приобретающего в тексте свадебного обряда конкретную символику и утилитаризм, связанных с объединением жениха и невесты в пару.

3.4. Гендерный аспект

Внутренняя осмысленность текста свадебного обряда подчиняется определённой логике развития ритуального действия и определяет особенности его протекания. Структура текста в этнолингвистическом понимании – процесс, точнее – ряд процессов, линейно направленных от начала текста к его концу. По такому принципу рассматривается свадебная обрядность осетин. Свадьба – ритуальное оформление одного из последовательных значимых переходов в жизни человека, и с этой точки зрения она – звено в цепи переходных обрядов.

Обряд, с одной стороны, обращен к вневременной, божественно-сакральной модели, с другой – отражает конкретное, единичное событие, происходящее с конкретными людьми «здесь» и «сейчас». Именно этой двойственностью традиционного обряда обусловлена его вариативность и даже принципиальная незаданность, что, конечно, может служить подтверждением взгляда на обрядовый текст как на «сложное» явление, наряду с представлением о нем как о «простом».

Свадебный обрядовый текст может восприниматься одновременно и как «простое», и как «сложное» явление, и тому есть до-

статочные основания. Простота, на наш взгляд, заключается в заданности «сценария» свадебного действия, в изначальной известности и неизменности основных, наиболее общих компонентов: композиционных элементов, участников и др. Обрядовый текст по своему составу неоднороден, и отдельные его элементы могут быть четко определены и в большей степени, нежели иные, клишированы. Для осетинского свадебного обряда таковыми можно назвать словесные формы, употребляемые при сватовстве, например, когда сосед спрашивает семью девушки: *Маенае уаеи уазджытæ æрбацыдысты, бар дæттут сын бацауын? Барнын ис дзуапп раттыны тыххай? Вот пришли к вам гости, позволите ли им войти? Даёте нам право дать им ответ?* В то же время другие элементы (тексты благопожеланий, «причитания» матери невесты и др.) могут содержать определённую долю измышлений.

Л.Б. Моргоева подчёркивает, что отсутствие в осетинском языке категории рода не влияет на совершенно чёткие различия в вербальных стереотипах и восприятии мужчин и женщин, что обнаруживается в богатом материале функционирующих в речи осетин речевых формул, делящихся на «мужские» и «женские» [Моргоева, 2008: 152]. Они отличаются лишь по своему семантико-синтаксическому и логико-смысловому содержанию, причём «особенности языка женщин и мужчин объясняются с одной стороны биологическими различиями, разделением сфер языкового общения, с другой стороны – сферой языкового сознания, динамичной и комплексной среды, существующей в виде разнообразных речевых построений и представляющей единство когнитивных, эмоциональных и языковых процессов» [Моргоева, 2008: 157]. Репрезентация «мужского» и «женского» в народной культуре осетин проявляется в отношениях между полами; мужских и женских сообществах; празднествах и трудовой деятельности; а также – в ролях и статусах (персонажный код обряда); символах и атрибутах (предметный код обряда); идее и верованиях, на которых базируются понятия «мужественность» и «женственность» (мифология пола) и в том числе в усвоении мужских и женских ролей и форм поведения в

процессе воспитания. С точки зрения Г. А. Левинтона, свадьба должна рассматриваться как «текст, по характеру и структуре сопоставимый с текстами повествовательными; соответственно, можно говорить о сюжете и о смысле обряда: обряд – это не столько действие «для чего-то» (прагматика), сколько высказывание «о чём-то» (семантика)» [Левинтон, 1991: 212].

«Мужской» и «женский» обрядовый символ выражается в трёх основных кодах: вербальном, акциональном и предметном.

Представление о «мужском» *лаэгдзинад* и «женском» *сылон æрд* в осетинской свадебной обрядности не составляет особую часть ритуала, а пронизывает весь комплекс осетинского свадебного обрядового текста. Данная особенность, безусловно, согласуется с трактованием А.К. Байбуриным и Г.А. Левинтоном свадебного обряда как «выражения сразу двух «точек зрения»: жениха (вкуне с его родней, деревней, «поездом» и т.п.) и невесты (также вместе с её окружением), т.е. как взаимодействие двух текстов, реализующих эти точки зрения, – мужского и женского (сокращённо: М-текста и Ф-текста), причём тексты эти существенно различаются по сюжету, по семиотизации пространства и т.п.» [Байбурин, 1990: 76].

«Мужской» и «женский» свадебный обрядовый текст – это, прежде всего, целостный обрядовый код невесты, и лишь во вторую очередь, – код жениха. В контекстуальном плане осетинской свадебной обрядности образы маскулинности и фемининности не столько отражение мужчины и женщины, сколько опосредованность действий сакральных сил в обыденной жизни. Текст жениха рассматривает свадьбу как «получение», текст невесты – как «отдачу», а для самой невесты это – «путь», «переход». Переход текста невесты в текст жениха формирует единый текст.

Отражение «мужского» и «женского» пронизывает всю свадебную обрядность осетин. Исследуя *акциональный код* осетинского свадебного ритуала в предсвадебном цикле обряда, начиная с выбора девушки, *сватовства минаæвæрттæ 'рвитын*, главную роль выполняют мужчины. Женщины практически не участвуют, иногда и не присутствуют вообще ни на *сговоре фидыд*, ни на *сватовстве ус курын*. Женщинам в ритуале отводится *молчаль-*

ная роль. Причём, молчание в данном случае нам представляется формой ритуального поведения. В традиционной культуре осетин молчание известно как форма ритуального и бытового этикета. Например, у осетин в комплексе акционального кода послесвадебного цикла соблюдается обет молчания *у́ййсадын*. Невестка практически ни с кем не разговаривает, ни на кого не смотрит. В свадебной обрядности молчание женщины рассматривается как условие для достижения успешного результата, допустим, в ритуале сватовства. Во время собственно свадьбы невеста также ни с кем не разговаривает, ни на кого не смотрит. В данном случае она является лиминальным объектом ритуала, переходит из одного статуса в другой. Она как бы в стадии «умирания» перед вхождением в новую жизнь. Невеста как главное действующее лицо свадебного обряда наиболее подвержена обязательной изоляции. Вместе с тем, сама невеста представляет некую опасность для окружающих, её добровольное молчание – это способ уберечь людей от её нежелательного влияния на них. Зло может прийти как извне в виде дурного глаза и т.п., но и от самой невесты также исходит опасность. Избегание-молчание невестки рассматривается и как условие, необходимое для её успешного «перехода».

Молчание – это обрядовое воздержание от речи, помогающее установить связь с иным, потусторонним миром, который осетины именуют как *æцæг дуне*, т.е. *настоящий реальный мир*. «Пространство жизни» (*мæнг дуне*) и «пространство смерти», или «вечной жизни» (*æцæг дуне*), пожалуй, основные понятия, которыми оперирует обряд», считает Е.Б. Бесолова [Бесолова, 2008: 70].

Молчание – форма ритуального поведения. В осетинском тексте обряда отказ от речи выявляет принадлежность того или иного существа к потустороннему миру и сверхъестественным силам вообще. Человек, отказывающийся от речи или же неспособный к ней, воспринимается как нечеловек, как «чужой». Так, невеста в свадебном обряде несёт в себе «чужой» текст, в отличие от «своего» текста жениха.

В этнолингвистическом словаре Н.И. Толстого говорится о «молчальной воде», которую набирают до восхода солнца, и счи-

тается, что такая вода обладает особой лечебной и магической силой.

Сферы деятельности мужчин и женщин в свадебной обрядности осетин резко отличаются друг от друга, действуют запреты и предписания, касающиеся поведения женщин, детей, мужчин по отдельности и в совокупности. Правила и запреты относительно женщин более многочисленны и особенно жёстко соблюдаются в священных местах. Большинство запретов связано с физиологическими особенностями женщин, а также верой в тесную связь женщин с миром духов.

В осетинской традиционной культуре идеал мужчин и женщин формировался на основании глубокого понимания «мужественности» и «женственности», а те, в свою очередь, устанавливались рядом ключевых символов. Важнейшим символом мужского комплекса качеств была сила, женского – красота. Данные категории выражались в их собирательном значении.

Изучение свадебного обряда как сюжетного текста подразумевает его рассмотрение в качестве обряда, состоящего из двух текстов: «текста жениха и текста невесты или текстов группы жениха и группы невесты (различия между этими двумя случаями мы рассмотрим ниже. – Ф.А.) – соответственно М-текста и F-текста» [Левинтон, 1991: 213].

Гендерные отношения в свадебном ритуале связаны с распределением статусов в зависимости от пола человека и их общим уровнем в социальном пространстве. Они основываются на представлениях о структуре Вселенной, отложившихся в сознании общества. Отражение в обрядах противопоставления двух начал существует с ранних времён. Оппозиция «мужского» и «женского» оказывается наиболее яркой в данном случае. Дифференциация сфер «мужского» и «женского» заложена в самом миропонимании осетинской народности, их взаимодействие лежит в основе мифологического мышления. Акт творения на обыденном и сакральном уровнях сводился к утверждению гармонии. В самом общем виде она может быть определена как установление равновесия противоположных начал: верха и низа, отрицательного и положительного, мужского и женского. Их соединение и порожд-

дает упорядоченный космос. Дуалистическое восприятие профанного и сакрального миров в различных культурах выражается посредством так называемых бинарных противопоставлений, носящих универсальный характер. Эти противопоставления образуют определенную систему и взаимосвязь основных признаков: левый – правый, женский – мужской, младший – старший, нижний – верхний, западный – восточный, северный – южный, черный – красный (белый), смерть – жизнь, болезнь – здоровье, тьма – свет, луна – солнце, земля – небо, лес – дом, вода – огонь, вода – земля, нечет – чет, море – суша, зима – весна.

В контексте осетинской свадебной обрядности мы говорим о единении понятий «мужского» и «женского», а не об их противопоставлении, хотя и не исключаем бинарность данного понятия. Обрядовое пространство представлено рядом культурных оппозиций:

1). «Левый» – «правый».

Сакральные представления о пространстве, в котором развиваются обрядовые действия, играют значительную роль в гендерной стратификации во всех обрядах. Свадебная обрядность осетин наиболее чётко демонстрирует резкое разграничение «мужского» и «женского» пространств, где эти группы почти не смешиваются. В осетинской свадебной обрядности всё, что «женское», связывается и исполняется с понятием «левый», мужское же – с понятием «правый». Понятие «левый» – женское начало, противопоставляемое «правому» – мужскому, деятельному, оплодотворяющему началу. Сакральность «левого» – в его зеркальности по отношению к миру реальному, в «инакости» мифического пространства» [Абаев, II, 1973: 133].

Согласно традициям осетинского застолья *фынг*, справа от главного первого старшего *фыццаг хистæр* сидит второй *дыккаг хистæр*, а слева – третий *æртыккаг хистæр*, самый младший из них. Значит это то, что именно он ближе к матери, т.е. к «женской» левой стороне. Во время танцев, которые устраивались во время свадьбы левый сегмент круга, предназначенного для танцев, занимали девушки и женщины, а правый – мужчины, наблюдавшие за танцами.

2). «Внешний» – «внутренний».

Мужчина символизирует выходящее, или направленное во вне, внешнее, экзотерическое, экстравертное; женщина – входящее, или направленное внутрь, внутреннее, эзотерическое, интровертное. Женщина, в соответствии с общесимволическими представлениями о «женском», выступает как деформирующее, изменяющее начало. Данная оппозиция находит своё подтверждение на основе распределения пространства свадебного ритуала. «Внешнее» принадлежит мужчине, «внутреннее» – женщине.

3). «Верхний» – «нижний».

Можно выделить концептуализированные области «мужественности» и «женственности», противопоставленные друг другу по ряду признаков: мужское – конь – верх – белое – священное и женское – корова – низ – черное (красное) – нечистое, соответственно. Данная оппозиция находит своё чёткое обоснование при рассмотрении **предметного кода** свадебной обрядности осетин, который включает в себя *ритуальный свадебный флаг чындзы тырыса*, свадебный флажок меньшего размера, нежели *тырыса*, *саеры заед*, который и включает в себя цветовые символы оппозиции «верх– низ»: *белый урс* – «мужской» и *красный сырх* – «женский». Сам флаг сделан из дерева, имеет сакральное значение «мировое дерево».

Соединение двух понятий «верх и низ» воплощено и в пищевом коде обряда, включающего в себя ритуальную чашу пива самого высшего качества (*алутон*). В *пиве алутон аелутоны баганы* воплощён символ неба, а в чаше – земли, т.е. «верх – низ». Долей женщин *сылгоймагты хай* при распределении мяса на пиршестве была нижняя челюсть головы жертвенного животного, а мужчинам достаётся верхняя часть головы. Данный момент пищевого кода свадебного обряда также репрезентирует оппозицию «верхний – нижний».

В акциональном коде обряда оппозиция «левый – правый» видна на примере движений девушки во время свадебного танца: они направлены вниз, а движения мужчины направлены вверх. Во время танца справа всегда находится мужчина, а слева от него – женщина.

Итак, в окказиональных обрядах, коим является свадебный, прослеживается связь «женского» обрядового текста с низом, водой, землёй, очагом, домом. В то же время мужская обрядность направлена по вертикали вверх, к верхним божествам. Прослеживается также связь «женской» обрядности с наиболее освоенной частью пространства (домашность женщины). «Женская» обрядность, как известно, уступает «мужской» по своей весомости, значимости для всего общества, и в то же время в обрядах жизненного цикла осетин прослеживается глубокое почитание женщины: *ус хæдзарæн йæ чысыл хур у, йæ зæды хай* женщина для дома его малое солнце и доля ангела; *ус – æнæдымгæ фæлмæн хур, бинонты зæды хай* женщина – спокойное нежное солнце, ангел семьи; *хорз сылгоймаг – хæдзары зæд* хорошая женщина – ангел дома; *алцыдæр сылгоймагыл баст у* всё завязано на женщине, *бæркад сылгоймаджы къухæй цæуы* изобилие исходит из рук женщины.

Ритуальное приготовление пищи в осетинской свадебной обрядности имеет разграничение на «мужские» блюда и «женские». *Пищевой код* осетинской свадебной обрядности, разделяемый на «мужской» и «женский», включает в себя мясные (*пирог с мясом фыдджын*; мясо, сваренное в котле *къуыдырвых дзидза*) «мужские блюда». Молочные блюда (*молоко æхсыр*; сыр *цыхт*; пироги, включающие в себя сыр, *чъиритæ, уæливæхтæ*), а также с растительными компонентами (*пироги со свекольной ботвой цæхæрадджынтæ*, картофелем *картофджынтæ*) и ритуальный напиток *пиво бæгæны* готовились женщинами. Е.Б. Бесолова считает, что «... мифологема воды как всеобщего зачатия и порождения выступает в роли женского начала, которое, в свою очередь, может фигурировать в образах молока женщины и молока вообще. Молоко, наравне с водой, как видим, являлось мифологическим символом плодородия» [Бесолова, 2008: 137].

Свадебный обряд воспринимается как одно из ключевых событий в жизни человека, мистически и семантически отмеченный переход, от протекания которого зависит дальнейшее существование его участников, и в этот переходный момент жизни человека происходит борьба космического и хаотического начал.

Свадебный обряд представляет собой регламентированный ритуал, определяющий последовательность событий, поведение всех участников, и включает большое количество действий магического характера, направленных на обеспечение благополучия, плодovitости, здоровья для главных действующих лиц, прежде всего, женщин. Роли мужчины как объекта и субъекта действий в рамках свадебной обрядности отводится место в меньшей степени. Объяснить это можно тем, что во время ритуала именно девушке уделяется особое внимание, так как её статус кардинально меняется после свадьбы: она становится женой, женщиной, членом другой семьи, будущей матерью. Большое значение имеет выполнение различных действий, направленных на повышение репродуктивных способностей, основанных на рациональных и иррациональных представлениях. К примеру, до сих пор невесте при входе в дом жениха дают подержать маленького мальчика. Комплекс таких действий входит в комплекс обрядов плодородия.

Переход женщины в новое социальное положение совершался на основе представлений и действий, насыщенных символами, отражающими архаичные аспекты традиционного мировоззрения. В «женском» предметном коде свадебной обрядности символично использовались пища, ткани и другие атрибуты свадебного ритуала *золотого зерин*, *жёлтого бур* и *красного сырх* цветов. Семантическое поле красного цвета (*сырх*) включало понятия «плодородие», «рождение», «женское лоно». В свадебном обряде красный цвет символизирует любовь, активность, связан с идеей родов, и в то же время он выступает в качестве оберега от зловредных сил и активизирует магическое пространство, связанное с усилением плодovitости женщин.

Невеста чындз, усаг – главный сакральный субъект свадьбы, *жених чызггур, усгур* – завоеватель. Так, один из базовых для осетинского свадебного обряда кодов – военный – воплощается, в частности, в устойчивой традиции приезжать за невестой на конях. Поезд жениха при этом ассоциируется с вражеским войском, призванным «захватить», «отбить» девушку у другого рода. Именно она подвергается испытаниям и переживает основные перемены. Первая половина свадебного обряда *чызггывыст*, про-

никнутая тревогой и печалью, посвящена символической смерти девушки, а вторая, которая следует после всех *ритуальных действий в доме жениха чындзхаст*, как правило, весёлая, строится вокруг возрождения невесты. Лексема *чызгаервыст* производно от слов *чызг* девушка, девочка, дочь и *аервытын* посылать, отсылать; лексема *чындзхаст* – от *чындз* невеста, невестка и *хаессын* уносить, уводить. На лексическом уровне прослеживается статусный переход осетинской девушки *чызг* в статус невесты *чындз*, т.е. в родительском доме она дочь, в доме жениха становится невесткой. Примечательно то, что лексема *чындз* восходит к иранской этимологии, а лексема *чызг* – к тюркской.

Во всемирной традиции патриархального уклада жизни и зависимого в той или иной степени статуса женщины осетины не являются исключением. Главой семьи и социально активным членом всегда считался *старший мужчина хаедзары хицау*, букв. хозяин дома, *хистаер лаг*, букв. старший мужчина, счёт родства вёлся по мужской линии, а женщина во многом подчинялась ему. Но это никак не говорит о приниженном статусе женщины, речь идет всего лишь о разграничении мужского и женского миров и о распределении функций в соответствии с физиологией и религиозными верованиями осетин. Среди женщин главной была распорядительница в доме, *свекровь, хозяйка аефсин (хистаер аефсин, хистаер ус)*. Её важность в системе семейного обрядового комплекса очевидна: *хаедзары баеркад аефсиныл баст у изобилие дома завязано на свекрови; аенаефсин хаедзары баеркад наей без хозяйки нет в доме изобилия; аефсинты армаей сой таеды* с рук хозяек жир течёт. В контексте свадебного обряда осетин именно она является главной распорядительницей ритуалов, связанных со свадьбой. Этикетное «младшинство» женщин пронизывает всю свадебную обрядность осетин. Мужские полномочия – отправление ритуалов, совершение молитвословий, женские – снабжение мужчин всем необходимым и пассивность в исполнении сакральных действий.

Ключевым кодом в анализе «женского» и «мужского» текстов ритуала у осетин считается воплощение «женского» в свадебной обрядности в архетипе феминности и его наиболее значимой ипо-

стаси – архетипе матери как одном из универсальных культурных архетипов, являющих собой образец вселенской вечности, преодолевающей границы времени.

В осетинской традиции «мужские» и «женские» коды рассматриваются не только как дихотомия, но и как иерархия. «Мужское» обычно отождествляется также с «человеком» и «общечеловеческим». Лексема *лæг* является «субстратом, представленным в кавказских языках в значении «человек» – «мужчина» – «крестьянин» – «раб» [Абаев, I, 1958: 20].

В этнической культуре важное значение придается духовному и практическому опыту обоих полов, разведение сфер жизнедеятельности мужчин и женщин (в сакральном и профанном мирах) способствует благополучию и целостности коллектива.

Положение женщины в традиционной культуре осетин не может оцениваться однозначно, так как статус, связанный с символической репрезентацией женского начала не совпадает со статусом женщины как в обрядово-праздничной, так и бытовой сферах деятельности. Негативные качества в системе бинарных оппозиций, физиологическое отличие от мужчины и принадлежность к чужому роду сообщали женщине низкий статус в сакральной сфере, хотя в реальности же он был гораздо выше: *усæй цæуы хæдзары бæркад æмæ лæджы хорз от женищины исходит изобилие дома и мужская слава; усы хорз лæгыл дæр зыны доблесть женищины отражается на мужчине.*

Выделение «мужского» и «женского» пантеона богов определило и участие *вербального* компонента в свадебном обрядовом тексте осетин. Чисто женскими богами, которым возносились и молитвы, были *Бынаты Хицау (бардуаг), Сафа и Сæры зæд. Молитвословие невесты чындзы куывд:*

*Бинонтæн куд уон уарзон,
Куд син нæ уон сайон,
Хуарздзинадабæл косæг – мæ зердæ,*

Тухгин кустæн федар – мæ цæнгтæ.

Мæ нивæ ба радæт-бадæт,

Хуцау мин йеци амонд радтæд.

*Сафа, уселарв Сафа,
Фæндараст мæ фæккæнæ,
Устур нивæ мæмæ æркæнæ!
[ПНТО, 1992: 121].*

*– Да буду я для всей семьи любимой,
Да не обману их ожиданий,
Пусть для добра работает моё сердце,*

*Для неустанной работы крепки мои
руки,*

*А счастье моё пусть всё прибывает и
прибывает.*

*Пусть такой судьбой наградит меня
Бог.*

*Сафа, небесный Сафа,
Дай мне счастливой дороги,
Дай мне большого счастья!
[ПНТО, 1992: 276].*

«Мужской» пантеон богов составляют **Стыр Хуыцау, Уастырджы, Быдыры Тæтæртупп, фосы Фæлвæра, хоры Уацилла**. Основные свадебные молитвы произносятся старшими мужчинами, как в доме невесты, так и на основной части свадебного ритуала в доме жениха. *Молитвословие старшего при вступлении невесты в дом жениха чындзы хæдзармæ куы æрбахоныцц, уыцы ракуывд:*

*Хуыцау, табу дæхицæн, Хуыцау,
табу де стырджинадæн!
Хуыцау, ацы уды дæр ды радтай
Æмæ йæ йæ ног ссард къаимæ æмзай-
æмзаронд бакæн!
[ПНТО, 1992: 125].*

*Боже, слава тебе, Боже,
слава твоему величию!
Боже, ты создал эту душу,
Дай же ей состариться вместе
с обрётённым супругом!
[ПНТО, 1992: 281].*

Свадебное молитвословие **чындзæхсæввы куывд**, также произносимое в доме жениха, демонстрирует обращение к людям, т.е. к гостям, прибывшим на свадьбу, дабы произносимые в это время слова были услышаны Всевышним:

*Хорз адæм, Хуыцаумæ бакувæм!
Хуыцауæй хорздзинад ракурæм,
Оммен, Хуыцау!
О Хуыцау, дæ хорзæх сын ратт,
Дæ зæдты хорзæх дæр сын ратт,
Оммен, Хуыцау! [ПНТО, 1992: 127].*

*Добрые люди, Богу помолимся!
Попросим у Бога милости.
Оммен, Хуыцау!
О Боже, дай им от милостей твоих,
Дай им и от милостей твоих зэдов.
Оммен, Хуыцау! [ПНТО, 1992: 282].*

Молитвословия, адресованные *Мады Майрæм*, в том или ином ритуале, возносились равноценно как мужчинами, так и женщинами. Женщинами также произносились *благопожелания арфæтæ*, а исполнение *молитвословий куывд* носило мужской характер. Сам *обряд свадьбы чындзæхсæвы фæтк* рассматривается как молитва. Предмет свадьбы и есть сама молитва.

Традиционная брачная обрядность осетин, начиная с выбора брачного партнёра и заканчивая послесвадебными обрядами, определяет конфигурацию гендерных отношений. Изучение терминологии обряда позволило нам сделать вывод, что большое количество слов производно от лексем *ус женщина, жена* и *чызг девочка, девушка*: *ус æрхæссын жениться, усаг невеста, усгур жених, усджын женатый, усакуырджыт женитьба, чызгæрвыст свадьба, чызггур жених*. Сакральная ценность и важность «женского» обрядового текста, воплощённая в обрядовом тексте невесты, очевидна. Женскому полу *сылыстæг* в свадебном обрядовом тексте осетин уделяется гораздо больше внимания, нежели мужскому *налыстæг*, несмотря на то, что всё-таки главой традиционного осетинского ритуала является мужчина.

Освещение гендерной стратификации свадебного обрядового текста посредством изучения символической репрезентации «мужского» и «женского» в системе бинарных оппозиций и обрядовых кодов позволило сделать вывод, что «мужской» *М-текст* свадебного обряда вобрал в себя черты духовного, верхнего, священного, а «женский» *Ж-текст* – черты бытового, нижнего, мирского. Своеобразие осетинского свадебного обрядового текста заключается и в том, что в нём строго разграничены «мужское» и «женское», где культ плодородия репрезентируется посредством *Ж-текста*. Свадебный ритуал в целом можно обозначить «*обрядом перехода*» для текста невесты и «*пороговым явлением*» – для текста жениха.

3.5. Семантика цвета

Осетинский свадебный обряд достаточно подробно и широко описан В.С. Газдановой в книге «Золотой дождь». В ней

Валентина Солтановна цитирует О.М. Фрейденберг, которая совершенно точно определила значение свадебного ритуала, назвав свадьбу «победой над смертью», а жениха и невесту обозначив как «царствующих богов», и, наконец, само действо, что очень важно в данном контексте – «поединком солнца и ночи, или жизни и смерти» [Газданова, 2007: 268]. Подобные сравнения, на наш взгляд, объясняют выбор цветовой гаммы осетинского свадебного ритуала и той символики, с которой их связывают.

Колористическая символика осетинского свадебного обряда в целом базируется на противопоставлении дня и ночи, где светлые теплые цвета символизируют день, белый свет и жизнь, рождение чего-то нового, что, в свою очередь, побеждает, прогоняет темные тона, олицетворяющие ночь.

Цвет интересует нас не только в эстетическом аспекте, но и в плане трактовки в качестве символа в свадебной обрядности.

Наделение определенной символикой цвета основывается как на эмоциональном его воздействии на человека, так и на разнообразных ассоциациях, с которыми его связывают, часто предельно простых: *зелёный цъæх*; *кæрдæгхуыз* – весна, надежда, пробуждение природы; *синий цъæх* – небо, чистота, беспредельность; *жёлтый бур* – солнце; *красный сырх* – огонь, кровь, жизнь; *белый урс* – источник света, ясность; *чёрный цвет сау* – неясность, темнота. Количество цветовых символов достаточно ограничено так называемыми «основными цветами»: *белым урс*, *чёрным сау*, *красным сырх*, *синим цъæх*, *зелёным цъæх*, *жёлтым бур*. Данный список может варьироваться в зависимости от конкретной местности и культуры этой местности. Заметим, что до сих пор не определены критерии отнесения того или иного цвета к «основным» [Фрумкина, 1984: 38–39].

Свадебный обряд осетин включает в основном три основных цвета: *белый урс*, вариант *серебряный авзист*; *жёлтый бур*, вариант *золотой зæрин/сыгъзæрин* и *красный сырх*, точнее – оттенки красного: от *бордового тар сырх/сырх-сырхид* до *розового сырхбын/уардихуыз*. Выбор цвета имел и имеет

существенное значение в свадебном обряде осетин. Цветовые характеристики обозначаются при описании одежды и аксессуаров участников ритуала, предметного ряда свадебной процессии.

Особенностью изучения свадебных обрядовых текстов является хроматический ряд.

В свадебной обрядности осетин ярко просматривается символика *серебряного* цвета. «Если в селении, где жила невеста, было святилище, то старший шафер должен был сопровождать её туда ... попросить благословления у святого покровителя, оставить там *серебряные* монеты в качестве приношения...» – (выделено нами – Ф.А.) [Газданова, 2007: 274]. Серебро – металл; благородный, блестящий, серебристо-белый. Служит символом защиты от порочных взглядов, мыслей и поступков. Олицетворение верности, дружбы и любви, что находит отражение в изготовлении свадебной атрибутики из серебра. Серебряными были и в настоящее время являются женские *нагрудные застёжки риуагънаеджытæ*, *пояс невесты камари*. Серебро символизирует здоровье. В мифологии серебряный цвет связывали с серебряной нитью, скрепляющей душу и тело.

Известно, что *зеркалу айдаен* осетины издавна придавали магические свойства. Ещё в XX веке он представлял собой значимый ритуальный предмет на свадьбе. К примеру, *шафер æмдзуарджын* нёс перед невестой зеркало, когда её выводили из дома, и «когда невеста садилась в повозку перед отправлением свадебного поезда, перед ней садился молодой человек, который держал *зеркало айдаен* лицом к невесте всю дорогу...» [Газданова, 2007: 305]. Не секрет, что зеркало отражает свет, и, тем самым, можно предположить, что данное обстоятельство в свадебном ритуале основывается именно на цветовой символике белого цвета, который олицетворяет благо, источник сил и здоровья. Таким образом, символика белого цвета была направлена на счастливую долгую жизнь невесты и тех, к кому она придет. Колористическую символику зеркала можно проследить и в ритуальной свадебной песне «Алай»:

*Æ, маенæ хуарз æриудæй!
 Никкидаер æ, маенæ хуарз æриудæй!
 Фесгун бони киндзæ цæуй!
 Ауæхæн дессаг киндзæ некад
 фæууиндæ 'й!
 Æ фиди хæдзари фарнæ ниууагъта;
 Æ цæрæн хæдзарæмæ фарнæ хæссуй;
 Æ киндзæ 'мбал – рохс Тæтæртупп;
 Æ кизгæ 'мбал – кизгайти кизгай;
 Мадаæ Майрæн ин – унафгæнæг;
 Æ рахæз фарсæй – зурнæй **айдæнтæ**,
 Æ галеу фарсæй – зурнæй авдæнтæ,
 Ауæхæн киндзæ некад фæууиндæй!
 [ПНТО, 1992: 91]*

*Вот счастье пришло!
 Ещё скажем: вот счастье пришло!
 В счастливый день невеста
 отправляется!
 Такой чудесной невесты никто
 никогда не видывал!
 В родительском доме фарн оставила,
 В постоянный свой дом фарн несет.
 Шафер её – светлый Татартупп,
 Подруга её – красавица из красавиц,
 Мада Майран – её советница;
 С её правой стороны – точёные
зеркала,
 С её левой стороны – точёные
 колыбели.
 Такой чудесной невесты никто
 никогда не видывал!
 [ПНТО, 1992: 247]*

Функцию зеркала могли выполнять *зеркальный меч* и другие отражающие поверхности.

Белый цвет урс как цвет радости, счастья, благополучия особое отражение находит в свадебных костюмах: «Как правило, невестка одевалась в наряд белого цвета. По сведениям информантов, и жених старался быть в белой черкеске. Белизна олицетворяла будущую светлую жизнь молодых, была символом радости и чистоты» [Чибиров, 2008: 219]. Л.А. Чибиров указывает, что белый цвет играл очистительную роль и имел культовое значение среди сарматских племен, символизировал солнечный свет и был связан с культом плодородия [Чибиров, 2008: 226]. Возможно, поэтому именно белый цвет в осетинском женском национальном костюме закрепляется и используется в настоящее время, и очень часто белому, светлому мужскому костюму жених отдает главное предпочтение в свадебной обрядности.

После снятия фаты, пишет В.С. Газданова, флажок (*Саеры заеды хæцъил* – палочку с заострённым концом, на которую прикреплялся кусок *белой урс* ткани) нельзя было трогать руками, так как считалось, что от этого будет болеть голова невестки [Газданова, 2007: 328]. В данном ритуале, должно быть, белый цвет – это чистота и здоровье. *Белый урс* тождественен солнечному све-

ту и, возможно, поэтому кусок ритуальной ткани белого цвета не допускалось трогать, дабы не нарушить её обережную функцию, так как в данном случае белый цвет символизирует оберегание здоровья молодой и выполняет очистительную функцию, а также, на наш взгляд, свидетельствует о покровительстве высших сил.

Протекторная функция символа белого цвета просматривается и в таком элементе женского свадебного костюма, как *кисея хыз*: «Поверх шапочки накидывалась тонкая белая кисея, которая в свою очередь прикрывалась обширной шелковой шалью, спускающейся на лицо» [Дзантиев, 1988: 363]. Белый цвет традиционно олицетворяет выраженную в нём чистоту и невинность.

Символика белого цвета в свадебной обрядности осетин имеет также *гендерное* различие. Если для девушки белый цвет олицетворяет *чистоту и целомудрие*, то для мужчины он является *источником сил*, символизирует *главенство и власть*. Белый цвет черескис жениха обозначает *возмужание и созревание мужчины*. Вместе с тем, универсальными символами белого цвета являются *жизнь и здоровье; безупречность и совершенство*.

В доме невесты *шафер аемдзуарджын* спрашивал её отца, в чем она будет греть воду в новом доме, чтобы помыть голову. «Медный котёл подается в ответ на вопрос шафера» [Хетагуров, 1974: 263]. В данном контексте «*медный котел*» также напрямую связан с цветовой символикой, так как *медь аерхуы* в осетинском языке переводится как «*бур*», т.е. *жёлтый*, и символизирует *плодородие и достаток*.

Магическое воздействие жёлтого цвета связано с *бессмертием, счастьем в браке, с женским началом*.

Символика цвета проявляется и в ныне действующем обычае *мыды къус* – символе новой изобильной жизни. Магический смысл данного ритуала связан не только с такими свойствами мёда и масла, как сладость и достаток, но и с цветом данной смеси. *Жёлтый*, солнечный цвет мёда несёт в себе благоприятное значение, согласие и безоблачную жизнь новой семьи.

Символика *жёлтого* цвета проявляется и в свадебной одежде, например, *кафтанчик цыбыр куырает* мог быть из ткани жёлтого цвета. *Жёлтый бур* – цвет солнца, которое является важ-

нейшим источником жизни на Земле. Жёлтый как самый светлый из цветов символизирует разум, познание, универсальную мудрость. Жёлтый цвет в свадебном наряде подчёркивает солнечное настроение. Он означает крепкое здоровье и благополучие. *Жёлтый цвет бур* аутентифицируется также со спелой пшеницей и тем самым символизирует плодородие.

Можно указать и на то, что концепт *жёлтый* единится со значением концепта *золотой*. Вышивкой золотыми нитями были украшены практически все элементы осетинского женского национального костюма. Такие предметы свадебного костюма, как *нагрудные застёжки риуагънаджытæ*, изготавливались из серебра с позолотой. Золотой цвет – символ светлой чистой внутренней энергии. Символом небесного цвета могло быть только золото. Дж.Т. Шанаев, описывая наряд осетинской невесты, подробно обрисовывает такой важный элемент традиционного костюма, как пояс: «...бешмет опоясывается широким поясом, называемым *камари*. Пряжка этого пояса представляет две равные половины, взаимно замыкающиеся. Каждая половина шириною, по крайней мере, в два дюйма, а длиною в три, изукрашена сердоликовыми кружками. Обе половины состоят из литого серебра, поэтому пояс этот, без сомнения, довольно ценен» [Цит по: Чибиров, 2008: 22]. Но ценность данного *пояса камари* заключалась не только в его материальной стоимости, а в том, какую смысловую нагрузку он нёс вместе со своими украшениями. Сердолик – камень оранжево-желтого цвета, камень солнца. Символика оранжевого цвета стоит между красным и жёлтым и вбирает в себя все лучшие качества этих цветов. В оранжевом цвете соединяются сияющая сила жёлтого цвета и витальное начало красного. Оранжевый цвет символизирует развитие, направленность на успешное завершение начатого.

В атрибутике женского осетинского национального костюма были элементы, украшенные *чернью и зернью*. Здесь налицо проявление положительной символики *чёрного сау* и *зелёного цъаех* цветов. Символика зелёного цвета в свадебной обрядности нам понятна и ясна: символ весны, начала нового, пробуждение, символ победы жизни над смертью. В данном контексте мы также

видим положительную символику чёрного цвета, который в осетинской культуре довольно часто трактуется подобным образом. *Чёрный сау* – цвет женственности (как убивающего и порождающего начала, аналогично Матери-Земле): «Только в осетинском и кабардинском языках «чёрный» содержит компонент значения «красивый; бравый» [Бесолова, 2009: 164].

Положительная символика чёрного цвета в осетинском свадебном обряде связана также с ритуальным напитком данного торжества – пивом *багганы*.

Традиционным эпитетом для пива является прилагательное *чёрный сау*, часто встречающееся в народных песнях осетин. Например, в такой свадебной песне, как «*Чындзхæсджыты зарæг*» *Песня поезжан*:

...Рахæсс-ма мын, нана, иу авджы
дзаг цъæх арахъхъ!
Сау багганы куысийы мидаг
сар-саргæнгæ... [ПНТО, 1992: 84]

...Вынеси-ка нам, нана, полную
бутылъ чистой араки,
Чёрного пива, в чаше пенящегося...
[ПНТО, 1992: 240]

В данном случае *чёрный цвет сау* имеет положительный смысл и выступает символом добра и чистоты, благородства, величия и совершенства. Пиво обладает высокой сакральностью, и этот глубокий смысл достаточно хорошо известен и нынешним осетинам. Если вспомнить, что пиво входило в комплекс высокопрестижной ритуальной пищи алан-осетин, то у нас появится возможность понять его символику. Хмельной напиток соединял в себе плоды земли и солнце небес. В таком понимании он, как и другие пищевые элементы ритуального застолья, являлся жертвой во славу небесных сил. Варили его в котлах из меди [Уарзиа-ти, 2007: 324–326]. Котёл сам по себе как символ чаши олицетворял плодородие, богатство и изобилие, а изготовленный из меди, он символизировал ещё тепло и свет.

Символику тёплой светлой гаммы свадебной обрядности осетинского народа можно также наблюдать в живописи художников Северной Осетии. В жанровой картине «Одевание невесты» (1956) художник Б.Н. Калманов показал знание жизни своего народа, его национальных особенностей. Тонкий, мягкий колорит, в котором преобладают тёплые тона, – всё это говорит о счастливом

и радостном событии в семье. Цвета наряда невесты: *белый урс* и *жёлтый бур* символизируют целомудренную чистоту невесты [Дзантиев, 1988: 98].

Если Б.Н. Калманов одел осетинскую невесту в бело-жёлтые тона (*жёлтый кафтанчик – бур цыбыр куырает; белое распашное платье – урс разгом къаба*), то на картине другого осетинского художника XX века, Н.А. Хетагурова, «Свадьба» (1984), невеста одета в *традиционное красное платье сырх разгом къаба* и *красную шапочку чындзы сырх худ* под белой воздушной *фатой белого цвета чындзы урс хыз*. Символику красно-белой расцветки свадебного наряда можно трактовать следующим образом: красный цвет в данном контексте может символизировать плоть, а белый цвет поверх него олицетворяет дух. По данной теме следует выделить символику вышивки на свадебном осетинском наряде, а именно цвета золотых ниток, которыми расшивали ворот, борта, подол кафтанчика. «От девушки требовалось, чтобы она умела вышивать золотом, серебром...» [Газданова, 2007: 294]. Золото означает любовь, постоянство и мудрость, благодать, богатство и достаток. Золотой цвет означает жизнь и тепло.

После того, как девушка была засватана, ей прикрывали голову и лицо куском *красного сырх* сукна, и в таком виде она обходила село в сопровождении родственников аула. По красному сукну на голове нетрудно было узнать девушку накануне вступления в новую жизнь [Дзантиев, 1988: 363]. *Красный цвет сырх* символизировал её скорое вступление в новую жизнь и обеспечивал обережную силу невесте, дабы никто не смог навредить ей или предстоящей свадьбе. Красный цвет мог отвлечь чей-либо дурной глаз, т.е. имел защитную функцию.

Символика красного цвета как символа жизни находит выражение и в ритуале, описанном Л.А. Чибировым: «Обычай трёхкратного обхода очажного огня настолько укоренился в быту осетин, что после выхода очага из употребления в быту и перехода к печке во многих семьях высокогорной Осетии во время свадьбы разводили огонь в центре жилища, вокруг которого обводили свадебный поезд» [Чибиров, 2008: 102]. Преклонение перед красным цветом и его довольно частое использование в свадебной

одежде, ритуалах и атрибутике вызвано удивительным свойством – отгонять нечистую силу. Мотивируется это тем, что «мистическая символика краски появилась на основе хроматических оттенков горящего огня, а огонь был символом божества, и краска, соотносящаяся с огнём, стала также символом божества. Понятия чистоты, прозрачности были неотделимы от огня в мировоззрении древних осетин, потому что главное место в нём занимал комплекс «небо – солнце – огонь – свет» [Бесолова, 2009: 165].

Таким образом, огонь собирает в себе основные символические цвета: голубой, белый и красный, которые вместе символизируют божественное начало, олицетворяют помощь небес, что собственно свадебным ритуалом обведения свадебного поезда вокруг огня и хотели добиться участники обряда.

Символика красного цвета достаточно ярко проявляется и в ритуале, описанном К.Л. Хетагуровым: «Шафер начинает освобождать «свою сестру» из объятий подруг и родственниц. Установив порядок, он обнажает шашку и берёт правую руку невесты... Невеста спускает свой платок, а любимая подруга накрывает её голову поверх платка красным сукном» [Хетагуров, 1974: 262]. *Красный цвет **сырх*** здесь символизирует новую жизнь девушки, выходящей замуж, олицетворяет плодородие, здоровье, защищает от злых духов, сглаза, порчи, болезни.

Символику синего и зелёного цвета в осетинской свадебной обрядности можно почерпнуть из очерка К.Л. Хетагурова «Особа», в частности из описания женской одежды: «...рубаша из бязи синего или зелёного цвета, короткий бешмет, красные штаны» [Хетагуров, 1974: 242]. «Зелёный цвет – успокаивающий, это цвет зелени, растений... но другое, символическое, значение слова зелёный... – еще не созревший» [Бесолова, 2009: 166]. Одежду зелёного цвета могли надеть на свадьбу подружки невесты. Зелёный цвет – символ молодости и незрелости. «В осетинском языке в обозначении цвета «голубой», «синий» предполагается явная ассоциация между концептом данного цвета и концептом небо; ср.: *æрвхуыз* «лазурь»; «голубой, лазурный», букв. подобный небу (*арв+хуыз* = небо+цвет, т.е. цвет неба) [Бесолова, 2009: 166].

Как было уже сказано, символика цвета в свадебной обрядности осетин проявляет себя доминирующим положением семантического ряда белого и красного цвета в основном в свадебных национальных костюмах жениха и невесты. Элементами женского свадебного костюма являлись *рубаша хæдон*, *корсет хæлын кæри*, *кафтанчик цыбыр куырæт*, *распашное платье разгом къ-аба*, *невестина шапочка чындзы худ*, *фата чындзы хыз*, *обувь къахы дарæс* [Газданова, 2007: 357–358]. *Пояс невесты чындзы рон/камари* – чаще всего *серебряный æвзист*, также мог быть и *золотым зæрин*. *Камари* имел большую ценность и передавался из поколения в поколение (по женской линии) в качестве приданого дочери.

Частью свадебного костюма была *шапочка зонн*. Она имела форму усечённого конуса с плоским дном, обтягивалась *красным сырх* бархатом. Околыш и донышко украшались *золотым шитьём хæрдгæхуыд* с зооморфным или растительным рисунком. Золотой цвет связан с жёлтым: «Этот цвет ближе всех к свету. В своей наивысшей чистоте он передаёт природу светлого и обладает свойством быть радостным, бодрым, приятно возбуждающим. Известно из опыта, что жёлтый производит впечатление тепла и уюта. Этот согревающий эффект лучше всего ощущается, когда смотришь на природу через жёлтое стекло, особенно в серый зимний день. Глаз радуется, сердце наполняется, настроение улучшается, кажется, что тебя обвевает непосредственное тепло» [Гёте, 1996: 302]. Данная цитата в полной мере отражает символику золотого (жёлтого) в свадебном ритуале осетин. По мнению исследователей, шапка на невесте, с одной стороны, защищала её от порчи, с другой, подчёркивала высокое положение невесты и жениха в контексте свадебной обрядности (Газданова, 2007: 363).

Свадебная символика цвета проявляется и в таком ритуале, как снятие фаты с невесты в доме жениха. «В настоящее время *хызисæг* поднимает фату *флажком* – *Сæры зады хæццыл*» [Там же: 319]. Практически во всех работах, посвященных данному обряду, исследователи говорят о бело-розовой и красной расцветке осетинского свадебного обрядового флага. Такая расцветка сим-

волизирует спокойную, радостную, счастливую жизнь, здоровье и плодovitость будущей женщины.

Велика роль покровителя надочажной цепи осетин Сафа в раскрытии символики цвета в свадебной обрядности осетин. В.С. Газданова пишет: «Сафа – патрон надочажной цепи – имеет прямое отношение к сотворению мира на уровне строительных ритуалов. Выступая специализированным божеством Неба, он является громовержцем, соединяет Небо и Землю» [Там же: 341]. Следовательно, речь здесь может идти о двух цветах: голубом, небесном, цвете и чёрном цвете плодородной земли. *Голубой цвет цъаех* – символ неба, небесных сил, цвет мудрости, великодушия, щедрости, веры, славы и истины. Чёрный цвет в свадебной обрядности олицетворяет плодородие и величие.

Таким образом, рассмотрев семантику и символику цвета в свадебной обрядности осетин, мы пришли к выводу, что колористика осетинской свадебной обрядности, базирующаяся на *белом урс*, *голубом цъаех*, *красном сырх*, *чёрном сау* и *жёлтом бур* цветах, характеризует ментальность и приоритеты осетин. Выработанные языковым сознанием цвета принимают активное участие в репрезентации окружающей действительности и в то же время характеризуют особенности мировосприятия и лингвокреативного мышления осетин.

Как видим, проведённый анализ выявил, что широкое использование в паремиях звериной символики восходит к стремлению перенести положительные и сильные характеристики (часто – стереотипизированные) на человека (невесту, жениха), во-вторых, это способ защиты и оберега от дурного воздействия с помощью сравнения с животным, и, в-третьих, обличение определённых негативных сторон и качеств человека способствует стимулированию человека.

Воплощение мифологического сознания в свадебном обрядовом тексте осетин происходит на различных его уровнях. Главным и основополагающим мифологическим символом, по нашему мнению, можно назвать связь брака земного с браком священным.

В обрядовом тексте осетинской свадьбы доминируют числа первого десятка. Число *три æртæ* символизирует троичную си-

стему мироздания всего сущего. Число *семь авд*, наиболее часто встречающееся в свадебном обрядовом тексте осетин, предполагает символику микрокосмоса человека и базируется на мифологических основах. В свадебной обрядности осетин замечены две параллели. С одной стороны, обращение к нечётной символике (нечет в целом наделяется положительной семантикой), а с другой – использование в обрядовых песнях и свадебных молитвословиях чётного числа *два дыууæ*, приобретающего в тексте свадебного обряда конкретную символику и утилитаризм, связанных с объединением жениха и невесты в пару.

Рассмотрение гендерной стратификации свадебного обрядового текста посредством изучения символической репрезентации «мужского» и «женского» в системе бинарных оппозиций и обрядовых кодов позволило сделать вывод, что «мужской» М-текст свадебного обряда собирает черты духовного, верхнего, священного, а женский F-текст – черты бытового, нижнего, мирского. В то же время культ плодородия репрезентируется как раз посредством «женского» в контексте свадебной обрядности осетин. Свадебный ритуал можно обозначить «обрядом перехода» для текста невесты и «пороговым явлением» – для текста жениха.

Колористика осетинской свадебной обрядности, базирующаяся на белом *урс*, голубом *цъæх*, красном *сырх*, чёрном *сау* и жёлтом *бур* цветах, характеризует ментальность и приоритеты осетин. Выработанные языковым сознанием цвета принимают активное участие в репрезентации окружающей действительности и в то же время характеризуют особенности мировосприятия и лингвокреативного мышления осетин.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведённый в этнолингвистическом аспекте анализ свадебной обрядовой лексики, структуры и предметно-действенного состава обрядового свадебного текста осетин позволил выявить его необходимость и актуальность в связи со стремительным разрушением ритуального института брака, вследствие чего утрачиваются многие значимые наименования, которые отражают свадебную картину мира осетин.

Исследование свадебной лексики, наряду с её семантикой и символикой, обнаружило системные связи между понятиями свадебной обрядности и словами, обозначающими эти понятия, как единство семантических и лексических полей для представления свадебного обряда осетин в виде логико-понятийного образца.

Изменения состава свадебной обрядности, как показала жизнь, отражаются в активном лексиконе носителей языка. Названия свадебных актов, участников брачного ритуала, предметов, ещё в недавнем прошлом использовавшихся в традиционной свадебной обрядности осетин, постепенно уходят из её лексики; наблюдается также затуманивание их семантики и символики.

Лексика свадебного обрядового текста осетин представляет собой обособленную терминосистему в ряду других обрядовых лексико-семантических групп. Несмотря на определённую автономность каждой выделенной группы (названия чинов, предметов, действий и актов), они составляют единую систему взаимосвязанных фрагментов свадебной обрядности, обусловленную системной связью отображаемых языком реалий.

Выявленные ключевые лексемы, имеющие разветвлённое семантическое многообразие и послужившие мотивирующей базой для номинации большинства терминов (*кæнын*, *хонын*, *æрвитын*, *хæцын*, *хæссын*, *бадын*, *æхсидын*, *уадзын* и пр.), содержат наиболее важные концепты свадебного обрядового текста осетин и определяют его как обряд «перехода», «инициации», «посвящения», объясняя архаическую семантику свадьбы как объедине-

ние двух родов, скрепляемого совместными *пирами-молитвами куывд* и дарением подарков и другими обрядами. Они являются частью языковой картины мира осетин. Анализ показал, что большая часть осетинской свадебной лексики является исконной и восходит к индоевропейским корням. Имеются и заимствования из кавказского мира. Системность свадебной терминологии и лексики осетин отразилась и в наличии сквозных свадебных мотивов «движения», «пути» (лексемы с корнями *хонын, кæнын, хæссын*), плодородия, плодовитости, деторождения, изобилия, богатства, соединения (*фидауын*), молчания (*уайсæст*), кражи (*мыды къус скæфын*) и т.д.

Свадебным молитвословиям присуще, как выяснилось, инверсия, аллитерация, обращение к нескольким божественным покровителям одновременно. Некоторые свадебные песни по своей стилистической окраске сближаются с плачами, что оправдывает обозначение свадебного обряда как обряда перехода. Адресатом большинства благопожеланий, касающихся свадьбы осетин, выступает центральный персонаж свадьбы – невеста.

В структурировании терминологии свадебной обрядности осетин также нашли отражение признаковые концепты «сладкий», «первый», «новый», «красный», «полный», «толстый».

В работе определена свадебная лексика осетинского языка, относящая к акциональному коду института сватовства: *чызгагурыны фæтк* обряд, обычай поиска девушки; *лæппувзарыны фæтк* обряд, обычай выбора парня; *ус курын* свататься, *курын* просить/свататься/жениться, *минаæвар цæуын* идти сватать, *баминаæвар кæнын* посвататься, *минаæвæрттæ барвитын* заслать сватов, *фидауын* заключать брачный договор, *фидыды бон* день сговора, *фидыд* заключение договора, *минаæвæрттæ æрвитын* посылать сватов, *фидыды фæтк* обряд свадебного сговора, *сусæгцыд* визит будущего зятя в дом невесты или тайный визит, *тиуы цыд* визит брата жениха в дом невесты, *ирæд исыны фæтк* обряд получения калыма, *хинымæры уынын/фæрсын* тайно выведывать/смотреть, *æргом фæрсын* открыто выведывать/смотреть, *æргом цыд* открытый визит, *хинымæр цыд* тайный визит, *хæстæг бакæнын* породниться и т.д.

Терминосистема персонажного кода предсвадебья осетин репрезентирована такими понятиями, как **чызг-чындз** засватанная девушка (букв. девушка-невеста); **куырдуаты бадæг** засватанная, обручённая девушка; **лаппулаг** молодой человек, достигший брачного возраста (букв. мальчик-мужчина); **усгур лаппу** молодой мужчина в брачном возрасте; **чызггур** жених (букв. просящий девушку), **узджыты хистæр** старший среди гостей, **фысымты хистæр** старший среди хозяев, **фидауджытæ** сговорщики, **хæрзмьггаг** благородная фамилия, **фыдмьггаг** неблагородная фамилия, **дыррddæугæг лæг** авторитетный мужчина, **чызгамонджытæ** указывающие на девушку, **искаемæн мойаг агурæг сваха** (букв. кому-то ищущая жениха), **искаемæн усаг агурæг сваха** (букв. кому-то ищущая невесту), **искаемæн усаг хъарæг сваха** (букв. кому-то невесту предлагающая), **искаемæн мойаг хъарæг сваха** (букв. кому-то жениха предлагающая), **лаппуварджытæ** выбирающие парня, **аккаджы бæрæггæнджытæ** те, кто выведывает, подходят ли юноша и девушка, **фысымтæ** сторона сватанной девушки (хозяева, принимающие гостей) для участников сватовства и брачного сговора.

Лексемы, входящие в предметный код предсвадебного цикла осетин, представлены в осетинском языке в меньшем количестве, чем это обусловлено особенностями периода свадебной обрядности: **фидауæггаг** залог, **сырхбын хъуымацы гæппæл** кусок материи красного цвета, **кæлмаерзæн** платок, **ираед** калым, **мады бæх/мады лæвары бæх** подарок коня матери невесты, **мадырвады бæх** подарок коня брату матери, **фаты бæх фатыбах, бæх** конь, **ахъазгæнæг** оберег, **чызджы хæдзар** дом невесты. К обозначениям элементов досвадебной одежды, причисляется и **гонн** – головной убор, который до сватанья состоял из цветных лоскутков, обтягивался однотонной тканью после того, как девушка была засватана, либо вступала в тот возраст, когда её можно было сватать. В семантике этого головного убора мы выделили птичью символику, исходящую из буквального значения лексемы **гонн** – «хохол птицы». Возможно, девушка представлялась птицей, которой в будущем предстоит высиживать птенцов, т.е. через «птичьи» символы проступает свадебный мотив деторождения.

Обрядовый текст института сватовства комментирует обрядовые действия, причём эмоциональный компонент отступает при этом на второй план. Словесные формулы данного обряда являются пояснением самого обряда и осуществляют коммуникацию. В предсвадебном цикле вербального кода терминологизации подвергается такая формула как *бафидыдтам!* (букв. договорились!). Это однокомпонентная формула речи-действия, равнозначная подписанию договора. Свадебный сговор считается заключённым мгновенно после произнесения этой словесной формулы. Данная лексема в контексте свадебной обрядности осетин обозначает завершение обряда сватовства и примирение сторон юноши и девушки, которые отныне становятся женихом и невестой. Набор лексем и вербальных формул, закрепляющих решение стороны невесты, характеризуется резкой ассиметрией: негативные формулы, различными способами выражающие *отказ дауд* (*нае бон наеу хастаг каенын* – у нас нет возможности породниться; *чызгаен мойма дæттын афон нама у* – девушке пока рано выходить замуж; *нама нам и мойгаенаг чызг* – у нас пока нет девушки на выданье; *сымах аккаг чызг нам наей* – у нас нет подходящей вам девушки), встречаются много чаще, чем изъявления согласия *барлаевæрд* (*разыдзинад*).

Обрядово оформлены также *знакомство невесты с её шафæром чындз æмдзуарджынымæ базонга каенын* и *представление её куму чындз къухылхæцæгæн æвдисын*.

Анализ обрядовых терминов акционального кода собственно свадебного обрядового текста осетин, которые определяют концепт «свадьба-действие», предполагает их изучение в контексте самого ритуального действия, его функций, семантики и символики. Итак, состав терминов, которые обозначают свадьбу (*ус æрхæссын*, букв. привести жену; *ус ракуырын*, букв. выпросить жену; *чызг курын*, букв. невесту просить; *чындз хонын*, букв. невесту приглашать; *чызг æрвитын*, букв. дочку отправлять; *чындзæхсæв*, букв. невестина ночь; *чындзæхсæвы куывд*, букв. свадебный пир-молитва; *чындзхаст*, букв. свадьба; *чындзхасты куывд*, букв. пир-молитва свадьбы; *чындз каенын*, букв. невесту вести; *чызгæрвитæн бон*, букв. день отправления дочери; *чынд-*

зæрхæссæн бон, букв. день привода невесты и др.), образован с помощью включения в них лексем, тем или иным образом имеющих отношение к *девушке-невесте-жене* – *чызг*, *чындз*, *ус*.

Термины разделяются также по принадлежности к разным гендерным текстам: *чындзы хонын* – *устраивать свадьбу* (букв. звать, приглашать невесту в дом жениха) – обрядовый текст жениха; *моймæ цауын* – *выходить замуж* – обрядовый текст невесты.

Ритуальные варка пива *багæны бахсидын* и выгонка араки *арахъхъ рауа-дзын* ко дню отправлению невесты являлись важнейшими действиями, связанными с пищевым кодом свадьбы. Заключённый в таких действиях мотив творения, символика плодородия, связанная с самими напитками, и отнесённость к сакральной пище оправдывают их обрядово оформленное приготовление.

Состав предметных реалий собственно свадебного цикла у осетин представлен различными атрибутами: это – *свадебные блюда чындзæхсæвы хойраг*, *флажок для снятия фаты саеры зæды хæцыл*, *свадебный ритуальный флаг чындзы тырыса*, *свадебный костюм невесты чындзы фæлыст*, *свадебная черкеска усгуры цухъхъа* и *каракулевая шапка жениха усгуры бухайраг худ/бухархуд*, *напитки нозт*, *ритуальные (жертвенные) животные кусæрттæгтæ*, *очаг артдзæст* и *надочажная цепь рæхыс*, стихийные атрибуты-символы, ритуальная посуда, маркировочные предметы, обозначения ритуальных пространств (*угол невесты чындзы къуым*).

Все эти лексемы – *нагрудники с застёжками риуæгъ-наеджытæ*, *пояс невесты камари*, *кафтанчик цыбыр куырает*, *длинный бешмет куырает*, *рубаша хæдон*, *застёжки на рукавах дысæгънаеджытæ*, *серьги хъусцаеджытæ*, *шапочка, обтянутая красным сукном чындзы сырх худ*, *шёлковый платок цыллæ кæл-мæрзæн*, *красные штаны сырх хæлаф*, *чулки цъындатæ*, *корсет хæлын кæрц*, *распашное платье разгом къаба*, *кисет чыссæ*, *фата ног чындзы хыз*, *суконные чуваки хæцъылын дзабыртæ* либо *обувь къахыдарæс* – составляют систему терминов и обозначают атрибуты свадебного обрядового костюма осетинской невесты *чындздзон дарæс*.

Мы выяснили, что символика числа три, заключённая в триаде «невеста **чындз**, шафер **къухылхæцæг**, кум **æмдзуарджын**», сопоставима с триадой «земля–небо–солнце», а также «Венера–Солнце–Луна». Известно, что в древнеиндийской философии основными элементами мироздания считаются: белое – вода, чёрное – земля и красное – огонь. Традиционно невеста одета в красное свадебное платье, шафер – в белую черкеску, а кум – в серую (тёмную) черкеску. Такой персонаж, как **знаменосец ты-рысахæссæг**, занимающий в комплексе персонажей свадебного поезда немалую роль, своими корнями, по нашему мнению, имеет отношение к завоевательному прошлому осетин. В символике собственно свадебного обрядового текста осетин знамя олицетворяет невесту, а персонаж, несущий его, – весь род жениха.

Невеста чындз является центральным участником свадебного обряда, выступающим постепенно в различных статусах, и это подтверждается терминологией (**засватанная куырды чызг**; **невеста усаг/чындз**; **молодая невестка, сноха ног чындз**; **замужняя чындзыцыд**). По той причине, что процесс обрядового перехода для невесты более актуален, чем для жениха, то и терминология, связанная с ней, обусловлена именно преодолением всех этапов этого перехода. Термин **чындз** в осетинском языке является активным словообразовательным элементом. С его помощью получается значительное количество композитов и устойчивых словосочетаний: **чындзаг**, **чындзхæссæг**, **чындзы дзаумæттæ**, **чындзы митæ**, **чындзы фæлыст**, **чындзы лæвæр**, **чындзы чырын**, **чындзыцыд** и пр.

Лексемы **мойаг** и **къайаг** со значением «жених», на наш взгляд, более точно можно определить как «суженый» и «предназначенный быть мужем». Мотивировка такого заключения взята нами из способа словообразования данных терминов (**мойаг**, **къайаг**): суффикс **-аг**, указывающий на «предназначение» на что-либо + основные словообразующие лексемы **мой** «муж, супруг» и **къай** «пара, чета».

Вывявленные нами благопожелания осетин, связанные со свадебным обрядом, привязаны в основном к духовным ценностям: **амондимæ фæцæр!** живи счастливо; **амондджын къах**

аербавæр! ступи счастливой ногой; *амондджын бынат дын фæуæд!* пусть будет тебе счастливым местом; *кадимæ фæцæр!* живи в уважении; *кад æмæ амондимæ фæцæр!* проживи в почёте и счастье; *кад æмæ радимæ фæцæр!* проживи в славе и почёте; *кады арфæтæ райс!* прими благодарность с уважением; *кадджынаей фæцæр!* проживи в уважении; *кадджын у!* будь уважаема; *фæрнæй иумæ цæрут!* живите благополучно вместе. Формулы демонстрируют приоритеты осетин: **амонд** счастье, **кад** почёт, уважение, **фарн** благополучие, преуспевание, благоденствие. Особую роль в **арфæ(тæ)** играет троп «сравнение». Применение сравнения усиливает эмоциональность благопожелания и подчёркивает его главную мысль. Выяснилось, что в осетинском языке понятие **амонд** счастье неразрывно связано с устойчивым выражением благопожелания **дæ амонд ссар** (букв. найди своё счастье), что значит «выйди замуж/женись», Можно предположить, что, благодаря этому слову, понятие «счастье» стоит в данной культуре ближе к духовному миру человека, нежели к материальным ценностям. Кроме того, в благопожеланиях употребляются прилагательные, образованные от существительных **амонд** счастье, **арфæ** благодать, **кад** уважение, **хур** солнце, метафорическая семантика которых отвечает определенным чувствам и настроениям говорящего и слушающего.

Ещё одну большую группу пожеланий составили благопожелания, включающие слова, выражающие отсутствие или лишённость чего-нибудь: *æнæнизаей фæцæр!* живи без болезней; *æнæниз дæ Хуыцау уадзæд!* пусть Всевышний тебя оставит без болезней; *æнæнизаей, уæнгрогаей зæронды бонтæм фæцæр!* проживи без болезней, легко до старости; *æнæниз æмæ æнæмаст у!* будь без болезни и горя; *æнæмаст цард дын Хуыцау саккаг кæнæд!* пусть Всевышний удостоит тебя жизнью без горя; *цæргæ-цæрæнбонты æнæнизаей фæцæр!* всю жизнь проживи без болезней. В подобных высказываниях позитивный смысл пожелания реализуется через отрицание возможности негативных событий, явлений, то есть по принципу «счастье – это отсутствие несчастья». В результате этого достигается эффект искренности благопожелания, думаем, за счёт схожести со слова-

ми обряда древнего магического заклинания. Так, мы видим, что приоритетным духовным ценностям противопоставлено то, чего осетинский этнос остерегается и боится допустить в свою жизнь: *низ* болезнь и *маст* горе.

Как показало исследование, ритуальные функции и символические значения предметного кода собственно свадебного обрядового текста осетин во многом объединяются *продуцирующей функцией*, которая включается практически в каждый свадебный атрибут, и имеют разнообразные *мотивационные* модели: *по назначению, способу применения* и т.д. Предметы в обряде могут выступать в качестве объекта (орудия) различных свадебных ритуалов и в качестве атрибутов участников обряда. В контексте обряда предмет неразрывно связан с действием и с тем, кто производит действие с применением этого предмета, причём предмет в этой парадигме содержит, в первую очередь, символический смысл. Лишь небольшая часть терминов предметного кода имеет **специальный** обрядовый термин, хотя они и заключают в себе определённый символический смысл. Так, в основном терминологизируются собственно ритуальные предметы, которые участвуют только лишь в контексте свадебного обряда, а для остальных атрибутов обычно используются их бытовые наименования.

Терминологический анализ показал, что лексика, обозначающая участников собственно свадебного обрядового текста осетин, оказывается мотивированной основной семантикой обряда. Использование общеупотребительных слов, терминов родства и собственно свадебной лексики в терминообразовании является одним из продуктивных способов в обозначении персонажей. Лексико-семантическая группа «Персонажный код собственно свадебного обрядового текста осетин» продемонстрировала морфологический тип словообразования (аффиксальная деривация), словосложение, словосочетание. Важной чертой терминологической группы «Персонажный код собственно свадьбы» является исключительная продуктивность некоторых основ, значение которых актуально для предсвадебной обрядовой реальности (*хаэссын, хонын, æрвитын, кæнын* и т.д.). Состав участников свадебного обряда обоснован определёнными правилами, усто-

явившимися в рамках обряда, и в целом участники собственно свадебного обрядового текста осетин составляют концептуальное единство.

Вербальный код собственно свадебного обрядового текста осетин главным и первообразным являет *произнесённое* слово; свой символ несут голос, звук, с помощью которых, по представлениям осетин, можно оградить совершаемое дело, обрядовые действия и т.д. от дурного, злого воздействия. Голос/звук способен также воздействовать на деторождение, плодovitость скота, плодородие и другие блага. В то же время голос/звук служит средством контакта с высшими, сакральными силами, к которым обращаются в молитвословиях. Именно через слово наиболее отчётливо структурируется синтагматика ритуала и конкретизируется содержание других кодов.

Одним из важных моментов послесвадебного цикла у осетин являлся *обряд переодевания невесты **разгæмттæ ивын** в женское («замужнее») приталенное платье **гуырджын сыф***, которое она носила первый год после свадьбы до рождения первого ребёнка. Такое платье (его крой) выступало маркером социального статуса молодой нерожавшей женщины среди остальных замужних женщин. Обряд протекал торжественно, в нём принимали участие женщины во главе со старшей хозяйкой дома ***хистæр æфсин***.

Смысловой доминантой послесвадебного цикла и сопровождающих его ритуалов является мотив свершившегося перехода и окончательная смена статусов *девушки **чызг** и юноши **лæппу***, прошедших этап *невесты **усаг/чындз** и жениха **мойаг*** и ставших *невесткой **мойджын/чындз** и зятем **сиахс***.

Среди остальных послесвадебных терминов особо выделяется ***чындзы чырын скъахын***, что значит «вскрыть невестин сундук». Обряд «вскрытия» *сундука невесты **чындзы чырын скъахын*** совершался через две недели, после того, как привозили приданое.

Выяснилась значительность вербального кода послесвадебных ритуалов. К примеру, шафер, вручая присутствующим членам семьи жениха подарков, произносил благопожелания: ***хай-***

ыр дын фæуæд! пусть будет тебе полезен; амондджын дзаума дын фæуæд! пусть будет тебе счастливой вещью; бирæ азты йæ амондмæ фæдар! много лет пронеси его в счастье; амондджын лæвар дын фæуæд! пусть станет тебе счастливым подарком; хайыр лæвар фæуæд! полезным подарком пусть будет и т.д.

Акциональный код послесвадебного обрядового текста осетин отличается мотивом окончательного объединения двух родов. Все обряды этого цикла, включая и тот, согласно которому *родные невесты чындзы цæгат* через неделю после свадьбы присылают остаток её приданого вместе с подарками, которое объединяется в термин *хуын* (букв. приношение, подарок) в *дом жениха сияхсы хæдзар*. Номинация обряда *хуын æрбарвитыны фæтк* предполагает раскрытие его значения через мотивирующее слово *æрбарвитын*, букв. прислать. Таким образом, в этом обряде присылания подарков прослеживается мотив соединения и примирения двух сторон.

Отдельно в акциональном коде послесвадебного цикла у осетин выделяется *обряд первого хождения молодой невестки за водой*. Он носил как инициационный, так и сакральный характер, так как связан с символикой воды. Обряд приходился на *касутæ* весенний праздник, когда молодых невесток выводили к воде (реке). Обряд восходит в основе своей к древним традициям. Он представлен также номинациями, отражающими суть ритуала: *чындзы донмæ акæнын* ведение невесты к воде; *ног чындзы дон скъæфынмæ ахонин* приглашение невесты зачерпнуть воды; *ног чындзы доны чызджытыл бафæдзæхсын* поручить новую невестку русалкам; *ног чындз суадонмæ акæнын* ведение новой невестки к роднику.

Обнаружилось также, что определяющим во многих терминах, связанных с послесвадебным циклом осетин, является числовой признак «*фыццаг*» (первый), например, *чындзы фыццаг аходæн* первый завтрак невестки, *чындзы фыццаг райсом* первое утро невесты, *чындзы фыццаг æртæ райсомы* первые три утра невестки, *ног чындзы фыццаг кустытæ* первые работы молодой невестки и т.д.

Проведённый анализ выявил, что широкое использование в паремиях звериной символики восходит к стремлению перенести положительные и сильные характеристики (часто – стереотипизированные) на человека (невесту, жениха). На наш взгляд, это способ защиты и оберега от дурного воздействия с помощью сравнения с животным; считаем также, что обличение определённых негативных сторон и качеств человека способствует стимулированию человека. Анималистические символы плодovitости прослеживаются и в пословицах и поговорках, производных из песен: *арсау – хъæбулджын! подобно медведице – детородна, мыстау – рабынджын! подобно мышши – запаслива; уа чындз каркау бæдулджын фæуæд! да будет невестка ваша матерью многочисленного потомства, как наседка.*

Основополагающим мифологическим символом свадебного обрядового текста осетин оказалась связь брака земного с браком священным, воплощённым в священном союзе неба и земли, обеспечивающим плодородие. Признаком мифологического мышления можно считать, по нашему мнению, денежное пожертвование-залог *мысайнаг (нысайнаг)*, которое в случае успешного сватовства старший гость со стороны жениха оставлял в доме невесты. Данный термин восходит к предметному коду предсвадебного обрядового текста осетин. В качестве залога *мысайнаг* могли оставить *ружьё топн, шашку æхсаргард, пистолет дамбаца, стрелу фат*. Все эти атрибуты символизируют плодородие. В основе свадебного обряда, согласно трактовке мифологических воззрений, лежит идея о женском божестве как источнике *животворящей* силы.

Символика числа находит своё выражение, прежде всего, в *акциональном* (три круга вокруг очага *артдзæст*, три удара об надочажную цепь *рæхыс* ножом); *предметном* (*æртæ чырийы* три пирога, на которых лежат *æртæ физонæджы уæхсты* три шампура шашлыка с *авд дзидзайы къæртты* семью кусками мяса на каждом (данный предметный комплекс относится к понятию *кувинаг*), *фынг* (трёхногий стол); *вербальном* (благопожелание невесте: *авд лæппуйы мад су стань матерью семи мальчиков*) кодах; реже – в *темпоральном* и *персо-*

нажном (триада – **чындз** невеста, **къухылхæцæг** шафер и **æмдзуарджын** дружка/сокрестник). Свадебные осетинские *благопожелания* **арфæтæ** демонстрируют и числовую символику цифры семь **авд**: **авд дзуары уын авд хорзы балæвар кæнæнт!** семь святых пусть даруют вам семь благостей; **авд лæппуы мад фауы!** стань матерью семерых мальчиков; **Хуыцау уын авд фырты радтæд!** пусть Всевышний пошлёт вам семерых сыновей!

В обрядовом тексте осетинской свадьбы доминируют числа первого десятка. Число *три* **æртæ** символизирует троичную систему мироздания всего сущего. Число *семь* **авд**, наиболее часто встречающееся в свадебном обрядовом тексте осетин, предполагает символику микрокосмоса человека и базируется на мифологических основах. В свадебной обрядности осетин замечены две параллели. С одной стороны, обращение к нечётной символике (нечет в целом наделяется положительной семантикой), а с другой – использование в обрядовых песнях и свадебных молитвословиях чётного числа *два* **дыууæ**, приобретающего в тексте свадебного обряда конкретную символику и утилитаризм, связанных с объединением жениха и невесты в пару.

Традиционная брачная обрядность осетин, начиная с выбора брачного партнёра и заканчивая послесвадебными обрядами, определяет конфигурацию гендерных отношений. Изучение терминологии обряда позволило нам сделать вывод, что большое количество слов производно от лексем **ус** *женищина, жена* и **чызг** *девочка, девушка*: **ус æрхæссын** *жениться*, **усаг** *невеста*, **усгур** *жених*, **усджын** *женатый*, **усракуыр** *женитьба*, **чызгæрвыст** *свадьба*, **чызггур** *жених*. Рассмотрение гендерной стратификации свадебного обрядового текста посредством изучения символической репрезентации «мужского» и «женского» в системе бинарных оппозиций и обрядовых кодов позволило сделать вывод, что «мужской» М-текст свадебного обряда собирает черты духовного, верхнего, священного, а женский F-текст – черты бытового, нижнего, мирского. В то же время культ плодородия репрезентируется как раз посредством «женского» в контексте свадебной обрядности осетин. Свадебный ритуал можно обозначить «обря-

дом перехода» для текста невесты и «пороговым явлением» – для текста жениха.

Рассмотрев семантику и символику цвета в свадебной обрядности осетин, мы пришли к выводу, что колористика осетинской свадебной обрядности, базирующаяся на *белом урс*, *голубом цъаех*, *красном сырх*, *чёрном сау* и *жёлтом бур* цветах, характеризует ментальность и приоритеты осетин. В атрибутике женского осетинского национального костюма были элементы, украшенные *чернью и зернью*. Здесь налицо проявление положительной символики *чёрного сау* и *зелёного цъаех* цветов. Символика зелёного цвета в свадебной обрядности нам понятна и ясна: символ весны, начала нового, пробуждение. В данном контексте мы также видим положительную символику чёрного цвета, который в осетинской культуре довольно часто трактуется подобным образом.

Итак, свадебный обрядовый текст есть выражение народной картины мира, которая сохранилась как в бессознательном, так и в практически прожитом его носителями варианте.

Распределение языкового материала свадебного обрядового текста осетин привело к прочтению исконной семантики его лексики.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Источники

1. Благопожелания и проклятия аварцев: Тексты, переводы, комментарии / Сост. Х.Г. Магомедсалихов. – Махачкала, ИЯЛИ ДНЦ РАН, 2007. – 101 с.
2. Ирон адамон сфæлдыстад (Народное творчество осетин) / Сост. З.М. Салагаева. – Т. II. – Орджоникидзе, 1961. – 692 с.
3. Нарты, эпос осетинского народа. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 416 с.
4. Нарты. Осетинский героический эпос / Сост. Т.А. Хамицаева, А.Х. Бязыров. – М. : Наука, 1989. – Т. 2. – 492 с.
5. Нарты. Осетинский героический эпос / Сост. Т.А. Хамицаева, А.Х. Бязыров. – М. : Наука, 1990. – Т. 1. – 430 с.
6. Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948. – 502 с.
7. Памятники народного творчества осетин // Сост. Т.А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. Т. 1 Трудовая и обрядовая поэзия, 1992. – 440 с.
8. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах // Сост., примечания и комментарии Л.А. Чибирова. – Владикавказ: Ир, 2006. Кн. 6. – 488 с.

Список информантов

1. *Атаева* Меретхан Галаовна, 1914 г. р., с. Ногир.
2. *Бугулиев* Георгий Константинович, 1949 г.р., г. Ардон.
3. *Гурциева* Ана Дмитриевна, 1927 г. р., с. Гизель.
4. *Даурова* Рая Дзимуровна, 1933 г. р., с. Хумалаг.
5. *Дзедисов* Борис Михайлович, 1954 г.р., с. В. Саниба.
6. *Джикаева* Дзерасса Уангиевна, 1930 г. р., г. Ардон.
7. *Елоева–Икаева* Светлана (Алла) Азаматовна, 1941 г.р., г. Алагир.

8. *Зангиев* Дзатте Георгиевич, 1939 г. р., г. Ардон.
9. *Зембатов* Дзантемир Александрович, 1937 г. р., г. Ардон.
10. *Кайтуков* Евдоким Тазгериевич, 1940 г. р., г. Ардон.
11. *Мзокова-Марзоева* Зоя Анкаловна, 1938 г.р., г. Алагир.
12. *Таболова* Зоя Дзамболатовна, 1936 г.р., г. Алагир.

Словари, энциклопедии

1. *Абаев В.И.* Русско-осетинский словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – 586 с.
2. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. – М.–Л.: Издательство АН СССР, 1958. – 656 с.; т. II. – Л.: Наука, 1973. – 448 с.; т. III. – Л.: Наука, 1979. – 360 с.; т. IV. – Л.: Наука, 1989. – 328 с.
3. *Бектаев К.* Большой казахско-русский, русско-казахский словарь. Алматы: Алтын Казына, 1999. – 704 с.
4. Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдут: 4 томæй / Гæбæраты Никъалайы иумæйæг редакцийæ; Уæрæсейы зонадты академи; Дзæуджыхъæуы зонадон центр; Хуссар Ирыстоны зонад-иртасæн институт. – М.: Наука, 2007. Т. 2. Б – КЪ. – 2010. – 486 ф.
5. *Кирло Х.* Словарь символов. 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории / Пер. с англ. Ф.С. Капицы, Т.Н. Колядич. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2010. – 525 с.
6. *Купер Дж.* Энциклопедия символов. – М.: Ассоциация духовного единения «Золотой Век», 1995. – 412 с.
7. Осетинская этнографическая энциклопедия / Под ред. проф. Л.А. Чибирова. Владикавказ: «Проект-Пресс», 2012. – 688 с.
8. Осетинские пословицы и поговорки / Сост. И. Айларов, Р. Гажинова, Р. Кцоева. – Владикавказ: Ир, 2006. – 712 с.
9. Осетинские пословицы и поговорки / Сост. К.Ц. Гутиев. Орджоникидзе: Ир, 1976. – 160 с.
10. Осетинско-русский словарь / Под ред. А.М. Касаева. М.: Государтсвенное. изд-во иностранных и национальных словарей, 1952. – 540 с.

11. Осетинско-русский словарь / 5-е изд. / Бигулаев Б.Б., Гагкаев К.Е., Гуриев Т.А. и др. – Владикавказ: Алания, 2004. – 540 с.
12. Осетинско-русский словарь. 3-е дополненное издание. С приложением грамматического очерка осетинского языка В.И. Абаева. – Орджоникидзе: Ир, 1970. – 720 с.
13. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3. – М.: Институт славяноведения РАН, 2004. – 704 с.
14. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М.: «Международные отношения», 2009. Т. 4: Переправа через воду – Сито. – 656 с.
15. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). – М.: Междунар. отношения, 2012. – 736 с.
16. Таказов Ф.М. Дигорско-русский словарь. – Владикавказ: «Алания», 2003. – 736 с.
17. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

18. *Абаев В.И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – 640 с.
19. *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – 601 с.
20. *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении [Текст] : сюжетики и образ мира / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2010. – 824 с.
21. *Агапкина Т.А.* Символика освоенного пространства: угол // *Время и пространство в языке и культуре*. М., 2011. – С. 13-53.
22. *Айларты И.Х.* Ирон фарн: Ирон адамы цардыуаг æмæ æгъдауттæ. – Дзæуджыхъæу: Ир, 1996. – 520 ф.
23. *Алефиренко Н.Ф.* Лингвокультурология: ценностно-смысловое пространство языка: учеб. пособие / Н.Ф. Алефиренко. – 2-е изд. М.: Флинта: Наука, 2012. – 288 с.
24. *Багаев Н.К.* Современный осетинский язык. Часть I (фонетика и морфология). – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1965. – 488 с.
25. *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – СПб.: Наука, 1983. – 191 с.
26. *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд*. М., 1990. – С. 64–98.
27. *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: «Индрик», 2007. – 600 с.
28. *Бесолова Е.Б.* Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте её текстуально-вербального выражения. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. – 406 с.
29. *Бесолова Е.Б., Балова И.М.* Цветообозначения в традиционной культуре адыгов и осетин // *Известия СОИГСИ*. Вып. 3 (42). Владикавказ: ИПО СОИГСИ им. В.И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, 2009. – 254 с.

30. Битарова З.А. О некоторых словах и словосочетаниях, отражающих родственные отношения в осетинском языке // Изв. Юго-Осетинского науч.-иссл. ин-та. Цхинвали, 1976. Вып. 20. С. 157-162.
31. Габуниа З.М., Улимбашева Э.Ю. Межкультурная коммуникация как мирозозидающий факт языка. – Нальчик: Каб.-Балк. ун-т, 2005. – 231 с.
32. Газданова В.С. Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. – Владикавказ: Иростон, 2003. – 152 с.
33. Газданова В.С. Традиционная культура осетин: Учеб. для 8-9 кл. общеобразоват. учреждений. – Владикавказ: Сем, 2005. – 192 с.
34. Газданова В.С. Золотой дождь: Исследования по традиционной культуре осетин. – Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. – 438 с.
35. Гатиев Б.Т. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. IX. Тифлис, 1876. – С. 1-83.
36. Герд А.С. Введение в этнолингвистику: Курс лекций и хрестоматия. – СПб.: СПбГУ, 2005. – 457 с.
37. Гёте И.В.: К учению о цвете (хроматика). В: Психология цвета. Сб. Пер. с англ. – М.: Рефл-бук, 1996. – С. 281-349.
38. Гостиев К.И. Народные традиции и обычаи осетин. Орджоникидзе, 1990. – 223 с.
39. Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М.: Издательство «Индрик», 2012. – 936 с.
40. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.
41. Гуриев Т.А., Габараев Н.Я. Исаев М.И. Лексикология современного осетинского языка. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 144 с.
42. Джыккайты Шамил. Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахаст. Миф. Фольклор. Æгъдау. Дзæуджыхъæу: ЦИПУ-йы рауагъдад, 2010 аз. – 264 ф. / Джикаев Ш.Ф. Древний быт и мировоззрение осетинского народа. – Владикавказ: Изд-во СОГУ, 2010. – 264 с.

43. Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. – Владикавказ, 1994. – 284 с.
44. Дзантиев А.А. Художники Северной Осетии. Л.: Художник РСФСР, 1988. – 208 с., ил.
45. Жабелова Л.Л. Он подарил нам радость. – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2009. – 272 с.
46. Журавлёв А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. – М.: Индрик, 1994. – 254 с.
47. Исаев М.И. Социоллингвистические проблемы языков народов СССР. – М.: Высшая школа, 1982. – 168 с.
48. Исаев М.И. Очерки по истории изучения осетинского языка. – Орджоникидзе, 1974. – 92 с.
49. Исаев М.И. Очерки по фразеологии осетинского языка. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1964. – 105 с.
50. Исаченко А.В. Индоевропейская и славянская терминология родства // Isačenko A. V. Opera selecta. München, 1984. S. 62-97 (1-е изд. 1953).
51. Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. – 335 с.
52. Кабакова Г.И. Мать // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 203-208.
53. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8. С. 152–195.
54. Калоев Б.А. Записки кавказоведа. Владикавказ: «Зонд», 2002. – 460 с.
55. Калоев Б.А. Моздокские осетины. Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1995. – 245 с.
56. Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. М.: Наука, 1999. – 394 с.
57. Калоев Б.А. Осетины Восточной Осетии и районов Грузии: (историко-этнографические очерки). – Владикавказ: Ир,

2012. – 160 с.

58. *Калоев Б.А.* Осетины: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2004. – 471 с.

59. *Каргиев Б.М.* Старинные и современные осетинские обычаи. – Владикавказ: Аланыстон, 2008. – 240 с.

60. Категория родства в языке и культуре / Отв. редактор С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2009. – 312 с.

61. *Копыленко М.М.* Основы этнолингвистики. – Алматы: Евразия, 1995. – 178 с.

62. *Кузьмина Е.Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. – Киев, 1977. – С. 96-119.

63. *Левинтон Г.А.* Мужской и женский текст в свадебном обряде: (Свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб., 1991. – С. 210-234.

64. *Лотман Ю.М.* Символ в системе культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3-х т. – Т. 1.: «Статьи по семиотике и типологии культуры». – Таллин: Александра, 1992. – 480 с.

65. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: В 3 т. – Т. 3. – Таллин: Александра, 1993. – 480 с.

66. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. – 704 с.

67. *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского крестьянства. Историко-этнографическое исследование. – Орджоникидзе, 1963. – 224 с.

68. *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа: историко-этнографич. исслед. / А.Х. Магомедов – изд. 2-е – Владикавказ: Ир, 2011. – 432 с.

69. *Маковский М.М.* Индоевропейская этимология: Предмет – методы – практика. М.: Книжный дом «Либроком», 2013. – 352 с.

70. *Миллер В.Ф.* В горах Осетии. Владикавказ: Алания, 1998. – 520 с.

71. *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. Ч. 2. – М., 1882.

72. *Моргоева Л.Б.* Субъективное в языке и речи: природа, содержание, выражение. Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2008. – 187 с.

73. Морозов И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (Кросс-культурное исследование идеологии антропоморфизма). – М.: «Индрик», 2011. – 352 с., ил.
74. Невская Л.Г. Концепт «гость» в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993. – С. 103-114.
75. Обухов Я.Л. Красный цвет // Журнал практического психолога. №5. – М.: Фолиум, 1996. – С.39-47.
76. Смирнова И.М. Тайная история креста. – М.: Эксмо, 2006. – 320 с.
77. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М., 1977. – 696 с.
78. Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996 (Этнографическая библиотека). – 296 с.
79. Токарев С.А. Обряды и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1980. – Т. 2. – С. 235-237.
80. Толстая С.М. Предисловие // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. Вып. 10. М., 2006. С. 7–9.
81. Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. – М.: Индрик, 2008. – 527 с.
82. Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. – М.: Книжный дом «Либроком», 2010.– 368 с.
83. Толстая С.М. Символический язык одежды // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научной конференции. Вып. 8. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. С. 42-53.
84. Толстая С.М. Стереотип и картина мира // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы международной научной конференции. – Екатеринбург, 2009. – С. 262-264.
85. Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // СБФ, 1989. С. 215-229.
86. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. – М.: «Индрик», 2003. – 624 с.

87. Толстой Н.И. Избранные труды. Т. I. Славянская лексикология и семасиология / Н.И. Толстой. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 520 с.
88. Толстой Н.И. Избранные труды. Т. II. Славянская литературно-языковая ситуация / Н.И. Толстой. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 544 с.
89. Толстой Н.И. Избранные труды. Т. III. Очерки по славянскому языкознанию / Н.И. Толстой. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 462 с.
90. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.
91. Толстой, Н.И. Очерки славянского язычества / Сост. и отв. ред. С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2003. – 622 с.
92. Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 496 с.
93. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 280 с.
94. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 544 с.
95. Уарзюати В.С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика / Сост. В.А. Цагараев, Е.М. Кочиева. – Владикавказ: Проект-Пресс, 2007. – 552 с.
96. Фрумкина Р.М. Психоллингвистика: учебное пособие для высших учебных заведений. 2-е изд., испр., – М.: Академия, 2006. – 315 с.
97. Фрумкина Р.М. Цвет, смысл, сходство. – М.: Наука, 1984. – 176 с.
98. Фрэзер Дж. Золотая ветвь / Джеймс Джордж Фрэзер; пер. с англ. М. К. Рыклина. – М.: Астрель, 2011. – 767с.
99. Хадикова А.Х. Осетинский этикет – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2006. – 104 с.
100. Хазанов А.М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов. СЭ, 1964. № 3. С. 89-96.

101. *Хамицаева Т.А.* «Проверка невесты» в свадебном обряде осетин // Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения. Материалы региональной научной конференции, посвящённой 120-летию со дня рождения Б. А. Алборова. Часть II. – Владикавказ, 2006. – С. 253–262.
102. *Хетагуров К.Л.* Собрание сочинений. В 3-х томах. Т. 2. Поэмы. Драматические произведения. Проза. – М.: Худож. Лит., 1974. – 304 с.
103. *Хъайттыты С.* Ирон хабæрттæ – 3-æм рауагъд. – Дзауджыхъæу: Ир, 2009. – 591 ф.
104. *Хæуытаты Къ.* Уæздандзинады гуырантæ. – Дзауджыхъæу: Проект-Пресс, 2012. – 259 ф.
105. *Цагараев В.А.* Золотая яблоня Нартов: История, мифология, искусство, семантика. – Владикавказ: Республиканское издательство-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева. 2000. – 300 с.
106. *Цагараев В.А.* Искусство и время: Очерки по истории визуальной культуры алан-осетин. – Владикавказ: Ир, 2003. – 464 с.
107. *Цораев З.У.* Мифический смысл и социальный код. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. – 271 с.
108. *Цораев З.У.* Три пирога. URL: <http://assdin.ru/articles/19-tri-piroga.html> (Дата обращения 26.03.2012 г.)
109. *Чибиров Л.А.* Осетинский аул и его традиции. Владикавказ: Ир, 1995. – 82 с.
110. *Чибиров Л.А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали: Ирыстон, 1984. – 218 с.
111. *Чибиров Л.А.* Осетинские народные праздники. – Владикавказ: Аланыстон, 1998. – 256 с.
112. *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин: Владикав. научн. центр РАН и Правительства РСО–А; Северо-Осетинский ин-т гуманитар. и соц. исслед. им. В.И. Абаева – Владикавказ: Ир, 2008. – 599 с.
113. *Чочиев А.Р.* Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). – Цхинвали: Ирыстон, 1985. – 290 с.

114. *Чурсин Г.Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов. Тифлис, 1928. – 91 с.
115. *Шанаев Дж.Т.* Свадьба у северных осетин // ССКГ. Вып. 4. – Тифлис, 1870.
116. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений в шести томах. Т. 2: Малые философские сочинения. Пер. с нем.; Общ. ред. и сост. А. Чанышева. – М.: Терра – Книжный клуб; Республика, 2001. – 528 с.
117. *Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С.Д. Серебряного. СПб.: Симпозиум, 2005. – 502 с.
118. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
119. Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. – 205 с.
120. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. T. 1. 1, Berlin, 1923.

ПРИЛОЖЕНИЕ

КОРПУС ОБРЯДОВОЙ СВАДЕБНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ОСЕТИН

1. **ÆВЗИСТ КАМАРИ** – серебряный пояс, надеваемый поверх свадебного платья невесты.
2. **ÆВЗИСТ РИУÆГЪНÆДЖЫТÆ** – серебряные нагрудники, нашиваемые на платье невесты; в прошлом применялись в качестве застёжек, а в настоящее время – в качестве украшений.
3. **ÆГЪДАУ БАКÆНЫН** – обряд, совершаемый молодёжью со стороны жениха, которая приходила после свадьбы к невесте в комнату, чтобы «соблюсти обычай» проверки невесты.
4. **ÆМДЗУАРДЖЫН** – кум, сокрестник невесты, назначаемый стороной жениха.
5. **ÆМДЗУАРДЖЫНЫ ЛÆВАР** – подарок от невесты куму.
6. **ÆРГОМ МИНÆВÆРТТÆ** – открытое сватовство.
7. **ÆРГОМ ЦЫД** – открытый визит сватов, которые выясняли, готова ли девушка выходить замуж.
8. **ÆРТÆ ЧЪИРИЙЫ ЧЫНДЗÆХСÆВЫСКУВЫНМÆ** – три тонких пирога с сыром для свадьбы в доме жениха.
9. **ÆРТÆДЗЫХÆТТÆ** – ритуальные праздничные пироги треугольной формы с обильной сырной начинкой, входили в состав *хуын*’а.
10. **ÆРЦÆУÆГГАГ** – букв. пришедшая, молодая невестка.
11. **ÆФСИН** – свекровь, мать жениха, участвующая в обрядах *мыды къус*, представления молодой невестки женщинам и т.д.
12. **ÆФСИНАГ** – подарок свекрови от невесты.
13. **АККАДЖЫ БÆРÆГГÆНДЖЫТÆ** – термин, обозначающий тех, кто справлялся о том, подходит ли парень девушке и её семье.
14. **АРАХЪХЪ УАДЗЫН** – выгонка араки для свадебного застолья.
15. **АРФÆ** – благопожелание.

16. **АРФÆ КÆНЫН** – произносить поздравления и благопожелания на свадьбе.
17. **АХЪАЗГÆНÆГ** – амулеты и обереги, которые прикреплялись к подолу платья невесты и черкески жениха.
18. **АЧЫНДЗ КÆНЫН** – выдать замуж.
19. **БÆГÆНЫ ÆХСИДЫН** – варка пива для свадебного застолья.
20. **БÆГÆНЫ/ÆЛУТОН** – пиво, специально сваренное для свадебного застолья.
21. **БÆГÆНЫХСИДЖЫТÆ** – варщицы пива для свадебного застолья.
22. **БÆЗДЖЫН ЗЫМÆГОН КÆЛМÆРЗÆН** – тёплый зимний платок, который невеста брала с собой в приданом и носила после замужества.
23. **БАБИНОЙНАГ КÆНЫН** – сделать членом семьи, принять в семью.
24. **БАБИНОЙНАГ УЫН (УÆВЫН)** – стать членом семьи, войти в семью.
25. **БИНАГ НЫМÆТ/БУЙНАГ** – войлочный ковёр для заворачивания приданого невесты.
26. **ГОПП** – женский головной убор, поверх которого накидывалась косынка. *Гопп* различался цветом ткани, которой он обтягивался: девочки носили *гопп* из цветных лоскутков, а за сватанные – из однотонной ткани.
27. **ГУЫРДЖЫН СЫФ** – приталенное платье, которое невеста брала с собой в приданом до рождения ребёнка.
28. **ДЗАГДАРÆН** – распорядитель напитками на свадьбе.
29. **ДЗАДЖДЖЫНÆРТÆДЗЫХÆТТÆ/СÆФСÆГ** – свадебные треугольные ритуальные пироги с обильной сырной начинкой.
30. **ДЗАУМАТУХÆГ** – персонаж из свиты жениха, который отвечал за приданое невесты.
31. **ДЗУРÆГГАГ ЛÆВАР** – подарок новой невестке, чтобы она могла прервать обряд молчания.
32. **ДЗЫРДДЗÆУГÆ СЫХАГ** – третий сват – уважаемый и велеречивый сосед.

- 33. ДЫСÆГЪНÆДЖЫТÆ** – застёжки на рукавах свадебного платья невесты.
- 34. ДЫУУÆ ДЗЫККУЙЫ БИЙЫН** – обряд заплетания невесте двух кос во время одевания её в свадебный наряд.
- 35. ДЫЦЦÆГÆХСÆВ** – вечер (ночь) с понедельника на вторник, которому покровительствовал Уастырджи. В такой вечер ходили сватать.
- 36. ЗÆЛДАГ (ЧЫНДЗДЗОН) КÆЛМÆРЗÆН** – шелковый платок, который был в приданом у невесты, который она должна была носить после замужества.
- 37. ЗÆЛДАГ СИНАГ** – шелковый крепкий шнур для перетягивания сложенного приданого невесты.
- 38. ИРÆД** – калым, выкуп за невесту.
- 39. ИРÆД ÆМБЫРД КÆНЫН** – процесс сбора калыма.
- 40. ИРÆДИСЫНЫ ФÆТК** – обряд забираяния выкупа за невесту.
- 41. ИРÆДЫ КУЫВД** – пир-застолье, устраиваемый по поводу получения калыма.
- 42. ИСКÆМÆНМОЙАГ КÆНÆ УСАГАГУРÆГ** – сваха.
- 43. КÆНГÆ МАД** – посажёная мать/названная мать невесты, назначаемая стороной жениха.
- 44. КÆНГÆ МАДЫ ЛÆВАР** – подарок от невесты названной матери.
- 45. КÆРДЗЫНГÆНДЖЫТÆ** – женщины-хозяйки, готовившие ритуальные пироги.
- 46. КÆРДЗЫНЫ ХÆРД** – послесвадебный ритуал приглашения в гости родителями зятя мать и отца их новой снохи.
- 47. КÆРДЗЫНЫХÆРД** – букв. поедание хлеба, совместное застолье в честь примирения сторон жениха и невесты, после которого они официально становились родственниками.
- 48. КÆРОНБÆТТÆНЫ БАДТ** – заключительное застолье двух сторон (жениха и невесты), на котором назначалась дата проведения свадебных торжеств.
- 49. КÆСТÆР ÆМБАЛ** – младший товарищ жениха, синоним слова «æмдзуарджын».
- 50. КÆСТÆР УАЗÆГ** – букв. младший гость, персонаж, вхо-

дивший в состав поезжан.

51. КАДДЖЫН ЛÆГ ХÆСТÆДЖЫТÆЙ – второй сват – близкий и авторитетный родственник.

52. КАИС – отец невесты для жениха, тесть.

53. КАИС БАКÆНЫН – породниться через супружество, термин актуальный для обрядового текста жениха.

54. КАИСТЫ ХУЫНД – ответное приглашение родными новой невестки родителей зятя.

55. КОМ – свадебный дружка невесты, назначаемый стороной жениха.

56. КУАТÆ БАКÆНЫН – обряд надевания фартука на невесту для кормления свекрови смесью мёда с маслом.

57. КУРÆГ – сватающийся, термин, семантически равный слову «минæвар».

58. КУРÆГГАГ ЧЫЗГ – девушка для сватанья.

59. КУСÆН ФÆЛЫСТ – платье, которое невеста брала с собой в приданом и носила после замужества (букв. рабочее платье).

60. КУСÆРТТАГ – ритуальное жертвенное животное, предназначенное для заклания в честь определённых свадебных ритуалов.

61. КУСАРТГÆНДЖЫТÆ – те, кто закалывал и обрабатывал жертвенное животное для свадебного молитвословия.

62. КУЫРÆТ – элемент свадебного костюма невесты, который представляет собой длинный бешмет.

63. КУЫРД ЧЫЗГ – засватанная девушка.

64. КУЫРДУАТ – пребывание засватанной девушки в родительском доме до тех пор, пока за неё не будет полностью выплачен калым.

65. КУЫРДУАТЫ БАДÆДЖЫ ДАРÆС – костюм засватанной девушки.

66. КУЫРТÆ-ФЫРТЫТÆ ЗÆДДАГ ФОСМÆ БАУАД-ЗЫНЫ ФÆТК – ритуал запуска самки быков-баранов к скотине.

67. КЪÆБИЦЫ УАГДАРÆГ – следящий за кладовой, в которой хранились продукты.

68. КЪАЙАГ – жених, будущий супруг; невеста, будущая супруга.

69. КЪАФЕТТÆ КАЛЫНЫ ФÆТК – ритуал осыпания конфетами дороги пред невестой, которую выводят из дома.

70. КЪУХ РАТТЫН/ЦÆВЫН – рукобיתье, обручение, помолвка.

71. КЪУХТЫЛ ДОН КАЛЫН – поливание молодыми незамужними девочками рук невесты.

72. КЪУХЫЛХÆЦÆГ – главный дружка невесты, назначаемый стороной жениха.

73. КЪУХЫЛХÆЦÆДЖЫ ЛÆВАР – подарок главному дружке от невесты.

74. КЪУЫРИЙЫ БÆЛАС – свадебное дерево невесты.

75. ЛÆВÆРТТÆ ДЗУРЫНЫ ФÆТК – ритуал оглашения подарков для невесты, исполняемый старшей женщиной со стороны поезжан.

76. ЛÆГГАДГÆНДЖЫТЫ ХИСТÆР – старший среди помощников на свадьбе.

77. ЛÆППУВЗАРÆГ – термин, обозначающий человека, выбирающего жениха для девушки на выданье.

78. ЛÆППУВЗАРЫНЫ ФÆТК – ритуал выбора парня (выведывание).

79. МАДЫ ЛÆВАРЫ БÆХ/МАДЫ БÆХ – подарок коня матери невесты.

80. МАДЫЗÆНÆГ ÆФСЫМÆР – родной брат невесты, который опускал ей свадебную шаль, закрывая лицо, перед отправлением её в дом жениха.

81. МАДЫРВАДЫ БÆХ – подарок коня родному брату матери невесты.

82. МЕДЗУАРИ – невестин кум, термин, равный по значению слову «æмдзуарджын».

83. МИНÆВÆРАДЫ АГЪОММÆ – досватательный период.

84. МИНÆВÆРТТЫСНЫСАНКÆНЫН – выборы сватов.

85. МИНÆВÆРТТЫ ФЫЦЦАГ ÆРБАЦЫД – первый приход сватов, когда они объявляли о цели своего визита. В

этот же день они договаривались о втором визите.

86. МИНÆВАР – сват.

87. МИНÆВАР ХОНЫН ЦÆУЫН – приглашение сватов родителями жениха.

88. МИНÆВАРАДЫ/МИНÆВАЙРАДИÆГЪДАУ – институт сватовства.

89. МИНАВÆРТТЫ ÆРТЫККАГ ÆРБАЦЫД – третий визит сватов, в который родным невесты следовало дать ответ.

90. МИНАВÆРТТЫ ДЫККАГ ÆРБАЦЫД – второй визит сватов.

91. МОЙАГ – жених, суженый.

92. МОЙГÆНÆГ – невеста.

93. МОЙМÆ ЦÆУЫН – выходить замуж.

94. МОЙНАГ диг. – жених.

95. МЫГГАДЖЫ ХИСТÆР ДЗЫРДДЗÆУГÆ ЛÆГ – название старшего свата, букв. уважаемый и велеречивый старший из рода жениха.

96. МЫДЫ КЪУС/ЦАРВЫ КЪУС – ритуальная чаша с мёдом и маслом, приготовляемая в доме невесты.

97. МЫДЫ КЪУС/ЦАРВЫ КЪУС АСКЪÆФЫН – ритуал похищения свадебной молодёжью чаши мёда с маслом.

98. МЫДЫ КЪУСЫ ЧЫРЫН – корзина невесты, куда клали все принадлежности для обряда мыды къус.

99. МЫСАЙНАГ/НЫСАЙНАГ – залог за невесту.

100. НОГ ЧЫНДЗ – молодая невестка.

101. НОГ ЧЫНДЗ ÆСДЗУРЫН КÆНЫН – обряд, во время которого с невесты снимают обет молчания.

102. НОГ ЧЫНДЗ СУАДОНМÆ АКÆНЫН – обряд первого ведения молодой невестки к роднику.

103. НОГ ЧЫНДЗ ХÆДЗАРМÆ ХОНЫН ФÆСАХОДÆН-МÆ – обряд приглашения молодой невестки домой родственниками жениха.

104. НОГ ЧЫНДЗЫ ДОН СКЪÆФЫНМÆ АХОНЫН – приглашение невесты зачерпнуть воды.

105. НОГ ЧЫНДЗЫ ДОНЫ ЧЫЗДЖЫТЫЛ БАФÆД-ЗÆХСЫН – обряд приобщения невестки к хождению за во-

дой (букв. обряд поручения молодой снохи русалкам).

106. НОГ ЧЫНДЗЫ СЫРХ ХУД – невестина шапочка из красного сукна

107. НОГ ЧЫНДЗЫ ФЫЦАГ ХАТТ ХÆДЗАРМÆ БАКÆНЫНЫ ФÆТК – ритуал первого ввода невесты в основную дом.

108. НОГ ЧЫНДЗЫ ХЫЗ – невестина вуаль, фата.

109. НОГ ЧЫНДЗЫ ХЫЗИСЫНЫ ФÆТК – ритуал снятия фаты с невесты.

110. НОГГУЫРДЫ ЧЫНДЗЫ УАТЫЛ РАТУЛ-БАТУЛ КÆНЫНЫ ФÆТК – обрядовое катание новорожденного мальчика из родных жениха по брачной постели.

111. НОСТАÆ – невеста, невестка.

112. НОСТАГ – невеста.

113. НУАЗÆНÆМÆСГУЫИМÆХЪАЗТМÆБАЦÆУЫНЫ ФÆТК – ритуал подношения бокала с частью огузка танцующим.

114. НЫМÆТТУХÆГ/БУЙНАГТУХÆГ – обрядовое лицо со стороны жениха, заворачивал в войлочный ковёр невестино приданое.

115. НЫМУДЗÆГ – сводница, сваха.

116. РАЗÆХГÆНЫНЫ ФÆТК – ритуал преграждения пути свадебному поезду, забирающему невесту.

117. РАЗГÆМТТÆ – термин, обозначающий весь комплект свадебного наряда невесты (надевается перед тем, как её увезут в дом жениха).

118. РАЗГÆМТТÆ ИВЫН – обряд переодевания невесты в одежду молодой замужней женщины.

119. РАЗГОМ КЪАБА – часть свадебного костюма невесты в виде распашного платья.

120. СÆКÆР КАЛЫНЫ ФÆТК – обряд осыпания сахаром невесты её матерью в отчем доме и свекровью – в доме жениха.

121. СÆРИ ИЗÆДИ КЪИБУС – свадебный флажок для открытия лица невесты.

122. СÆРЫ ЗÆД – свадебный флажок невесты и опорный

столб осетинского жилища, к которому её подводили.

123. СÆРЫЗÆДЫХÆЦЫЛ – свадебный флажок для поднятия фаты невесты.

124. СÆРЫХЪУЫНТÆТУАГÆХСЫРÆЙ(ХУЫРХÆЙ)ÆХСЫНЫ ФÆТК – ритуальное мытьё волос невесты кислым молоком, которое накануне свадьбы изготавливала названная мать невесты.

125. САБИТÆН ЛÆВÆРТТÆ – отдельные подарки в виде бантиков, сладостей и других мелких предметов, которые невеста готовила для соседских детей, детей родных жениха.

126. САФСÆГ – ритуальные праздничные пироги треугольной формы с обильной сырной начинкой, входили в состав *хуын*'а.

127. СГАРÆГ ЦÆВЫН – послесвадебный обряд посещения матерью невесты дочери, совершаемый через три месяца после свадьбы.

128. СГАРСТ – ритуальное испытание (проверка) жениха, проводимое до свадьбы родными засватанной девушки.

129. СИАХС – зять, жених.

130. СИАХСЫ ÆМБАЛ – друг жениха, которого он назначал шафером невесты.

131. СИАХСЫ ÆФСЫМÆРÆН БАСЫЛЫХЪХЪ – башлык брату жениха от невесты.

132. СИАХСЫ КЪАФЕТТÆ – конфеты (сладости) от зятя родным невесты, приносимые им во время помолвки.

133. СИАХСЫ МАД – мать жениха.

134. СИАХСЫ МАДÆН ТÆБЫН КЪАБАЙАГ – кусок шерстяной ткани на платье матери жениха в качестве подарка от невесты.

135. СИАХСЫ ФÆНÆМЫНЫ ФÆТК – ритуальное битьё жениха свадебной молодёжью.

136. СИАХСЫ ФЫД – отец жениха.

137. СИАХСЫ ФЫДÆН ФÆСМЫНÆЙЦУХЪХЪАЙАГ – отрез на черкеску отцу жениха в качестве подарка от невесты.

138. СИАХСЫ ХЪАЙЛА – яичница для зятя.

139. СИАХСЫ ЦЫД/СИАХСДЗЫД – визит зятя в дом жены

после свадьбы.

140. СКЪÆФТ – брак умыканием.

141. СКЪÆФТ ЧЫЗГ – похищенная (умыканием) девушка.

142. СУСÆГ МИНÆВÆРТТÆ – тайное сватовство.

143. СУСÆГЦЫД – предсвадебный тайный визит юноши в дом своей невесты.

144. СЫРХ ХÆЛАФ – невестины красные штаны от свадебного костюма.

145. СЫРХБЫН ХЪУЫМАЦЫ ГÆППÆЛ – кусок материи красного цвета, который должна была носить обручённая девушка.

146. СЫХАГ ЛÆППУ – сосед-мальчик, который извещал родных жениха о том, когда они могут приехать за невестой.

147. ТИУЫ ЦЫД/ТИУДЗЫД – визит брата мужа в дом невесты.

148. ТЫРЫСАХÆССÆГ – участник свадебного обряда, который нёс флаг невесты.

149. УÆРДОН СКЪÆРÆГ/БÆХТÆРÆГ – извозчик (тот, кто повезёт невесту).

150. УАЗДЖЫТЫ ХИСТÆРЫ РАКУЫВД – совершение молитвословия старшим со стороны поезжан (старшим сватом).

151. УАЙСАДÆГ ЧЫНДЗ – невестка, соблюдающая обычай избегания.

152. УАЙСАДЫНЫ ФÆТК – обычай избегания невесты после свадьбы.

153. УАТЫ ХЪАЗТ – танцы, устраиваемые свадебной молодёжью в комнате невесты после открытия её лица.

154. УРС ЦЫЛЛÆ КÆЛМÆРЗÆН – белая шёлковая шаль невесты.

155. УС ÆРХÆССЫН – привести жену, жениться.

156. УС КУРЫНВÆНД СКÆНЫН – изъявить желание жениться.

157. УС РАКУЫРЫН – жениться.

158. УСАГ – невеста.

159. УСГУР – жених.

- 160. УСГУРЫ БУХАЙРАГ ХУД/БУХАРХУД** – каракулевая шапка жениха.
- 161. УСГУРЫ МАД** – мать жениха.
- 162. УСГУРЫ ЦУХЪХЪА** – свадебная черкеска жениха.
- 163. УСЫ МАД** – мать невесты для жениха, тёща.
- 164. УЫРДЫГЛАУДЖЫТÆ** – молодёжь, обслуживающая сидящих за свадебным застольем.
- 165. ФÆНДОН БАЗОНЫН** – узнать о желании выйти замуж у девушки.
- 166. ФÆНДЫРДЗÆГЪДÆГ** – женщина, играющая на гармошке со стороны жениха во время выведения невесты из её дома и во время введения её в дом жениха.
- 167. ФАТЫ БÆХ** – конь стрелы/конь для стрелы, подарок жениха семье невесты.
- 168. ФИДАУÆГГАГ** – залог за невесту.
- 169. ФИДАУÆГГАГ (МЫСАЙНАГ) ÆРÆВÆРЫНЫ ФÆТК** – ритуал, сопровождающий сговор, и, как правило, завершающий его, при котором старший со стороны фидуджытæ кладёт своеобразный *залог-подношение* на ритуальный стол.
- 170. ФИДАУЫНЫ БОН** – день свадебного сговора.
- 171. ФИДАУЫНЫ КУЫВД** – пир-застолье, устраиваемый по поводу свадебного сговора.
- 172. ФИДЫД** – заключение свадебного договора сговора.
- 173. ФИДЫДЫ ФЫНДЖЫ ÆГЪДАУ** – этикет застолья свадебного сговора.
- 174. ФЫДМЫГГАГ** – неблагородный род (фамилия).
- 175. ФЫНГÆВÆРДЖЫТÆ** – те, кто накрывал свадебные столы.
- 176. ФЫНГТÆ ÆВÆРЫН** – приготовление свадебных столов.
- 177. ФЫЦЦАГ АХОДÆН** – первый завтрак невесты.
- 178. ФЫЦЦАГ ФАРСТ** – спрощение о согласии выдать дочь замуж у её родных в первый раз.
- 179. ХÆБИЗДЖЫН** – специально приготовленный пирог с начинкой из сыра, который подавался вместе с яичницей зятю

во время его послесвадебного визита в дом его жены.

180. ХÆДЗАР УЫНÆГ ЦÆУЫН – тайное посещение семьёй жениха дома невесты.

181. ХÆДЗАР ФÆРСÆГ ЦÆУЫН – тайное посещение семьёй невесты дома жениха.

182. ХÆДЗАРЫ ХИЦАУ/ХИСТÆР ЛÆГ – старший мужчина в доме.

183. ХÆДОН – рубаха, часть свадебного костюма невесты.

184. ХÆЛЫН КÆРЦ – корсет, часть свадебного костюма невесты.

185. ХÆРДГÆХУЫД ХУД – украшенная золотым шитьём шапочка невесты.

186. ХÆРЗМЫГГАГ – благородный род (фамилия).

187. ХÆЦЪИЛЫН ДЗÆБЫРТÆ – суконная обувь невесты.

188. ХАТДЖЫТÆ – сваты.

189. ХАУАГ ЦЫЛЛÆ ХУЫЗ (ХЫЗ) – ажурный шёлковый платок кремового цвета с длинной бахромой, который накидывали на голову невесты поверх свадебной вуали.

190. ХИÆМБÆХСЫНЫ ФÆТК – обрядовое избегание женихом до свадьбы родных невесты.

191. ХИНЫМÆРЫ УЫНÆГ/ФÆРСÆГ – тайные визитёры, которые посещали родных девушки в тайне от неё самой.

192. ХОНÆГ – приглашающий на свадьбу.

193. ХОРДЗЕНДЗАУ – обрядовое лицо из числа поезжан, в функции которого входило хранение ритуальной пищи, которую сторона невесты клала с поезжанами в дом жениха.

194. ХОСДЗАУЫ ХУЫН – подарок-подношение зятю от матери жены по случаю сенокоса.

195. ХУРСКÆСÆНЫ КЪУЫМ – угол, куда ставили невесту, восточный угол жилища.

196. ХУЫЗЫ КÆЛМÆРЗÆН – фата невесты.

197. ХУЫМÆЛЛÆГ КАЛЫН – осыпание невесты и дороги, по которой она выходит из дома, и свадебного поезда хмелем.

198. ХУЫН ÆРБАРВИТЫНЫ ФÆТК – обряд посещения невесты молодёжью из числа её родных и друзей через неде-

лю после свадьбы.

199. ХУЫНД АДÆМ – люди, которых пригласили на свадьбу, свадебные гости.

200. ХУЫНДÆДЖЫ БАДЫН – обрядовое посещение невестой дома родителей через год после свадьбы, после рождения ребёнка.

201. ХУЫНДЗÆУТТÆ – посланцы от стороны невесты с подарками и приданым.

202. ХУЫНХÆСДЖЫТÆ – привозящие невестино приданое.

203. ХУЫЦАУÆХСÆВ – вечер (ночь) с субботы на воскресенье, букв. ночь Бога. В этот временной период ходили сватать.

204. ХЪÆМПХОР УАЗÆГ/КЪÆМХОР УАЗÆГ – букв. гость, едящий солому, персонаж, входивший в состав поезжан.

205. ХЪАЙЛА ÆМÆ ХÆБИЗДЖЫН – ритуал приготовления для зятя специальной яичницы и пирога с сыром от имени тёщи, букв. яичница и пирог с сыром.

206. ХЫЗИСÆГ – дружка, снимающий невестину вуаль и открывающий ей лицо.

207. ХЫЗИСÆДЖЫ ЛÆВАР – подарок снимающему вуаль от невесты.

208. ХЫЗИСÆНЫ ФÆТК – ритуал поднятия фаты с лица невесты.

209. ЦÆДЖЫНДЗ – опорный столб жилища, к которому подвели невесту по приезду в дом жениха.

210. ЦÆСТЫ КÆЛМÆРЗÆН – белый платок для утирания слёз, который названная мать закладывала за серебряный пояс невесты.

211. ЦЫБЫР КУЫРÆТ – кафтанчик, часть свадебного костюма невесты.

212. ЦЫТЫ ЧЫЗГ – букв. девушка чести, девушка почёта, которая выдаётся родственниками убийцы в род убитого в качестве «цены крови» в знак примирения.

213. ЧЕГЪРЕ – распорядитель свадебных танцев.

- 214. ЧЕГЪРЕЙЫ ФÆЛЫСТ ЛÆДЗÆГ** – трость распорядителя танцев.
- 215. ЧЕГЪРЕТÆ** – распорядители на танцах.
- 216. ЧЫЗГ АЕМБАЛ** – дружка, назначаемый стороной невесты, сопровождал её в дом жениха.
- 217. ЧЫЗГ АЕРВИТЫН** – выдавать дочку замуж.
- 218. ЧЫЗГ КУРЫН** – брат в жёны.
- 219. ЧЫЗГ АЕРВИТÆГ БИНОНТÆ** – букв. семья, отправляющая девушку, термин, обозначающий тех, кто выдаёт замуж дочь.
- 220. ЧЫЗГ АЕРВИТÆН БОН** – день отправления невесты, свадьба в доме невесты
- 221. ЧЫЗГ АЕРВИТДЖЫТÆ** – выдающие девушку замуж (родные невесты).
- 222. ЧЫЗГ АЕРВИТЫНЫ ФÆТК/ЧЫНДЗ АЕРВЫСТЫ БОН** – обряд отправления невесты.
- 223. ЧЫЗГ АЕРВЫСТ** – ритуал отправления невесты, свадьба в доме невесты.
- 224. ЧЫЗГ АЕРВЫСТМÆ АЕРХУЫНД** – приглашение на свадьбу в дом к невесте.
- 225. ЧЫЗГ АЕРВЫСТМÆ ЦÆТТÆ КÆНЫН** – приготовления по случаю отправления дочери замуж.
- 226. ЧЫЗГ АЕРВЫСТЫ АРХАЙДЖЫТÆ** – те, кто подготавливал всё необходимое для свадьбы (еду, столы и др.).
- 227. ЧЫЗГ АЕРВЫСТЫ НОМЫЛ КУСАРТ А КÆНЫН** – заклание жертвенного быка в честь отправления невесты.
- 228. ЧЫЗГАГУРЫНЫ ФÆТК** – поиск девушки.
- 229. ЧЫЗГОН ДАРÆС** – девичья одежда.
- 230. ЧЫЗГУЫНÆГ/УЫНÆГ** – термин, обозначающий человека, присматривающего невесту для юноши.
- 231. ЧЫЗГ-ЧЫНДЗ** – засватанная девушка.
- 232. ЧЫЗГ-ЧЫНДЗХÆССÆГ БАМБÆХСЫН** – символическое игровое «воровство» девушки-свата.
- 233. ЧЫЗДЖЫТЫ АХСÆВ** – гуляния в доме невесты (букв. ночь девушек)
- 234. ЧЫЗДЖЫТЫ У АЕРДОН** – повозка с девушками-свата-

ми.

235. ЧЫНДЗ – букв. кукла-невеста, свадебная кукла, которую устанавливали на повозку.

236. ЧЫНДЗ – невеста.

237. ЧЫНДЗ – невестка, сноха.

238. ЧЫНДЗ АМДЗУАРДЖЫНИМÆ БАЗОНГÆ КÆНЫН – обряд знакомства невесты с её шафером.

239. ЧЫНДЗ АРКÆНЫН – привести невесту.

240. ЧЫНДЗ АФСИНМÆ ХОНЫН – обряд знакомства невесты со свекровью.

241. ЧЫНДЗ ЙÆ УАТÆЙ РАКÆНЫН – ритуал вывода невесты из её комнаты.

242. ЧЫНДЗ КÆРТМÆ РАКÆНЫН – ритуал выведения шафером и кумом невесты во двор.

243. ЧЫНДЗ КЪУХЫЛХÆЦÆГÆН АВДИСЫН – представление невесты куму.

244. ЧЫНДЗЫ УÆРДОН – свадебная повозка невесты.

245. ЧЫНДЗ УÆРДОНЫ СБАДЫН КÆНЫН – усаживание невесты в свадебную повозку.

246. ЧЫНДЗ ХОНЫН – вести невесту.

247. ЧЫНДЗÆМБÆЛТТÆ – друзья невесты с её стороны.

248. ЧЫНДЗÆН ЛÆВАР – подарок невесте.

249. ЧЫНДЗÆРХÆССÆН БОН – день свадьбы в доме жениха.

250. ЧЫНДЗÆХСÆВ – свадебные гуляния в доме жениха.

251. ЧЫНДЗÆХСÆВЫ ДУГЪ – свадебные скачки.

252. ЧЫНДЗÆХСÆВЫ КУЫВД – свадебный пир-молитва в доме жениха.

253. ЧЫНДЗÆХСÆВЫ ХОЙРАГ – свадебные блюда в доме жениха.

254. ЧЫНДЗАГ/КИНДЗДЗАГ – приданое невесты.

255. ЧЫНДЗДЗОН ДАРÆС – свадебный обрядовый костюм осетинской невесты.

256. ЧЫНДЗДЗОН ЧЫЗДЖЫТÆ – девушки на выданье, незамужние девушки.

257. ЧЫНДЗМÆ ФÆЦÆУЫНЫ ФÆТК – обряд отъезда

свадебного поезда за невестой.

258. ЧЫНДЗХÆСДЖЫТЫ НÆЛГОЙМАГ-ХИСТÆР – старший мужчина среди поезжан.

259. ЧЫНДЗХÆСДЖЫТЫ СЫЛГОЙМАГ-ХИСТÆР – старшая женщина среди поезжан.

260. ЧЫНДЗХÆСТДЖЫТÆ – свадебная свита стороны жениха, которая приезжает за невестой, поезжане.

261. ЧЫНДЗХАСТ – свадьба в доме жениха.

262. ЧЫНДЗХАСТМÆ ÆРХУЫНД – приглашение на свадьбу к жениху.

263. ЧЫНДЗХАСТМÆ ЦÆТТÆ КÆНЫН – приготовления по случаю свадьбы в доме жениха, а именно ко дню привидения невесты.

264. ЧЫНДЗХАСТЫ БОН СНЫСАН КÆНЫН – наметить день свадьбы (когда забирать невесту из дома её отца).

265. ЧЫНДЗХАСТЫ НОМЫЛКУСАРТ КÆНЫН – заклание жертвенного быка в честь отправления невесты.

266. ЧЫНДЗХОН-ФÆСИВÆД – молодёжь из сватов.

267. ЧЫНДЗЫ ÆМБАЛ – дружка невесты, который приезжал с её стороны вместе с ней в день отправления её в дом жениха.

268. ЧЫНДЗЫ ÆРДЗУРЫН КÆНЫН – букв. заставить заговорить невесту, действие, совершаемое родными жениха по отношению к невесте во время визита перед свадьбой.

269. ЧЫНДЗЫ БÆЛАС – свадебное (невестино) «дерево».

270. ЧЫНДЗЫ ГУЫДЫН – высокий круглый свадебный пирог. Приготавлился в доме невесты и отправлялся с нею в дом жениха.

271. ЧЫНДЗЫ ДЗАБЫРТÆ – чувяки невесты.

272. ЧЫНДЗЫ ДЗАУМАТÆ – приданое невесты.

273. ЧЫНДЗЫ ДЗАУМАТÆЙ ИСТЫ БАМБÆХСЫН – шуточный обряд прятанья невестиных вещей (какой-нибудь одной вещи).

274. ЧЫНДЗЫ ДЗУАРМÆ (КУВÆНДОНМÆ) КÆНЫНЫ ФÆТК – ритуал ведения невесты её шафером и кумом к святому месту, чтобы испросить благословления на замужество.

- 275. ЧЫНДЗЫ ДОНМÆ КÆНЫН** – обряд ведения невесты за водой.
- 276. ЧЫНДЗЫ ДЫККАГ ÆМБАЛ** – друг, сопровождающий невесту из её дома.
- 277. ЧЫНДЗЫ ЙÆ УАТМÆ БАКÆНЫН** – обряд заведения невесты в специально приготовленную для неё комнату.
- 278. ЧЫНДЗЫ КÆСТÆР ХОДЫГЪДТÆ** – младшие золовки невестки.
- 279. ЧЫНДЗЫ КЪУМЫ ÆРЛÆУУЫН КÆНЫН** – подведение невесты к углу комнаты.
- 280. ЧЫНДЗЫ КЪУЫМ** – угол невесты.
- 281. ЧЫНДЗЫ ЛÆВÆРТТÆ** – подарки невесты родным жениха, которые она приготавливала своими руками.
- 282. ЧЫНДЗЫ МАД** – мать невесты.
- 283. ЧЫНДЗЫ НАЙЫН БОН** – купание невесты перед свадьбой.
- 284. ЧЫНДЗЫ РАРГОМ КÆНЫНЫ ФÆТК** – ритуал представления невестки семье и родным мужа.
- 285. ЧЫНДЗЫ ТЫРЫСА** – свадебный флаг.
- 286. ЧЫНДЗЫ ТЫРЫСА СКÆФЫН** – похищение свадебного знамени.
- 287. ЧЫНДЗЫ УАТ** – комната невесты.
- 288. ЧЫНДЗЫ ФÆЛЫСТ** – свадебный костюм невесты.
- 289. ЧЫНДЗЫ ФÆЛЫСТ УÆРДОН** – невестина украшенная повозка.
- 290. ЧЫНДЗЫ ФЫД** – отец невесты.
- 291. ЧЫНДЗЫ ХÆЛЫН КÆРЦ ХАЛЫН** – обряд развязывания свадебного корсета невесты во время брачной ночи.
- 292. ЧЫНДЗЫ ХÆРЗ ÆФСЫМÆР/МАДЫЗÆНÆГ** – родной брат невесты.
- 293. ЧЫНДЗЫ ХИСТÆР ХОДЫГЪДТÆ** – старшие золовки невесты.
- 294. ЧЫНДЗЫ ХОНЫН** – устраивать свадьбу (брать невесту в дом жениха).
- 295. ЧЫНДЗЫ ХУД СКÆФЫН** – похищение шапки невесты.

296. ЧЫНДЗЫ ХУЫССÆНТЫЛ СБАДЫН КÆНЫН – обряд усаживания невесты на кровать перед тем, как её увезут в дом жениха.

297. ЧЫНДЗЫ ХЪÆБЫСЫ ГОМГÆРЦ ЛÆППУЙЫ АВÆРЫН – ритуал подношения подержать нагого малыша-мальчика невесте.

298. ЧЫНДЗЫ ЦÆГАТ – родные невесты; родительский (отчий) дом.

299. ЧЫНДЗЫ ЧЫЗГДЗИНАД ФЕНД – ритуал осмотра постели на следующий день после брачной ночи.

300. ЧЫНДЗЫ ЧЫРЫН – сундук невесты с приданым.

301. ЧЫНДЗЫЛ КÆЛМÆРЗÆНТÆ БАКÆНЫН – покрывание головы и лица невесты.

302. ЧЫНДЗЫЛ РАЗГÆМТТÆ КÆНЫН – обряд одевания свадебного костюма невесты.

303. ЧЫНДЗЫЦЫД – замужняя женщина.

304. ЧЫССÆ – кiset.



1. Элементы серебряного свадебного пояса невесты «æвзист камари»



2. Серебряная бляшка-застежка свадебного пояса невесты



3. Распашное платье невесты (*разкъартт къаба*)



4. «*Разгъмттæ*» – традиционный свадебный наряд невесты



5. Невеста (*чынды*) в свадебном головном уборе



6. Одевание невесты



7. Одевание невесты



8. Невеста (*чындыз*) в национальном костюме (конец XIX в.)



9. Невеста (чындрз)



10. Гармонистка (фандырдаэгдээг) свадебного поезда



11. Свадебный платочек невесты



12. Корзина невесты



13. Три свадебных ритуальных пирога с сырной начинкой треугольной формы



14. Мужчины-распорядители варят жертвенное мясо в котлах перед свадебным пиршеством



15. Мать посыпает сахаром дорогу, когда ее дочь (невесту)
выводят из отчего дома



16. Невесту подвели к старшим



17. Старшая женщина фамилии (*афсин*) произносит молитвословие перед оглашением подарков жениха родным невесте



18. Свадебное дерево



19. Свадебный пирог невесты – «гуыдын»



20. Чаша со смесью меда и масла (мыдыкъус), приготовленная стороной невесты



21. Шафер (*кѣухылхаџаџ*) произносит молитвословие перед обрядом снятия фаты



22. Дружка (*хызисаџ*) готовится поднять фату невесты свадебным флажком



23. Обряд снятия фаты невесты (*хызисаен*)



24. Названная мать (*каенга мад*)» надевает на невесту фартук перед обрядом
«*мыдыкъус*»



25. Невеста кормит свекровь смесью меда и масла



26. Невеста угощает старших женщин смесью меда и масла после обряда снятия фаты



27. Свекровь кормит невесту смесью масла и меда



28. Молодежь устраивает танцы (*хъазт*) перед невестой



29. Названная мать (*каѣгѣ маѣ*) надевает на невесту золотые украшения



30. Напутствия старшей женщины невесте



31. Свадебный танец невесты



32. Святилище села



33. Невесту ведут к святилищу села, в которое она вышла замуж, чтобы поручить ее его покровителю



34. Три ритуальных жертвенных пирога с сырной начинкой и три ребра, предназначенные для святилища, в которое приводят невесту



35. Шафер (*кӷухылхаѿæг*) оставляет «*мысайнаг*» – денежное приношение
в святилище

Научное издание

АБАЕВА ФАТИМА ОЛЕГОВНА

ОБРЯДОВЫЙ СВАДЕБНЫЙ ТЕКСТ ОСЕТИН
(ЛЕКСИКА, СЕМАНТИКА, СИМВОЛИКА)

Технический редактор – *Е.Н. Маслов*

Компьютерная верстка – *А.В. Черная*

Дизайн обложки – *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 30.11.13.

Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Бум офс. Печать цифровая.

Гарнитура «Times». Усл. п.л. 14,6.

Тираж 100 экз. Заказ № 175.

Издательско-полиграфический центр СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10

e-mail: rio-soigsi@mail.ru

Отпечатано ИП Харкеладзе А.Д.

362015, РСО-Алания, г. Владикавказ, ул. Тургеневская, 15