

Лексические единицы, обозначающие атрибуты осетинского поминального обряда *зыхæссæн*

Дарчиева М.В.

В статье, носящей междисциплинарный характер, анализируется вербальный код осетинского обрядового текста на примере поминального обряда *зыхæссæн*.

Ключевые слова: обрядовый текст, обрядовый символ, ритуальное дерево, ритуал посвящения усопшим, гендерная стратификация

This interdisciplinary paper analyzes the language elements used in an Ossetic ritual text having to do with funerary/memorial rites known as *зыхæссæн*.

Key words: ritual text, symbolism, ritual/sacred tree, Ossetic funerary and memorial rites, gender differences

Ритуальные предметы не только играют важную роль в самом обряде, но и конкретизируют текст обряда, несут в себе символическую и мифическую наполненность. С одной стороны, они выполняют утилитарную функцию, с другой — представляют собой вполне самостоятельный объект, наделенный своими особыми характеристиками. Форма предмета, его материал, хозяйственные функции вызывают множество ассоциаций. Как правило, вещи вплетены в сложную систему разнообразных символических связей. Ритуальная функция предмета не в том, чтобы сообщить какую-то информацию, а в том, чтобы оказать воздействие на человека и окружающий мир, дать выход накопившимся эмоциям.

Обрядовый термин, как отмечают многие этнолингвисты, в отличие от общеупотребительной терминологии, обладает полисемантизмом, синонимичностью, обрядовым символизмом и часто имеет метафорический характер. «Для выяснения принципов номинации обрядовых реалий, прямое обозначение которых табуировано, недостаточно простого описания предметно-действенного состава обряда. Метафоры описательной лексики и фразеологии не столько отражают физические признаки обрядовой реалии, сколько интерпретируют эту реалию в связи с некоторыми общими представлениями, которые, наравне с лексикой, репрезентированы в невербальном тексте обряда» [Седакова 1983: 16].

Как известно, анализ обрядовой символики и атрибутики позволяет раскрыть архаические представления народа. И здесь не стоит забывать о том, что в символическом языке культуры знаки разных субстанций (реальные, вербальные, изобразительные и т. п.) имеют разный семиотический статус, и, естественно, «первичное» символическое значение принадлежит реальным вещам и атрибутам, тогда как слово или изображение получает эту семантику от обозначаемой реалии «отражённо», вторично [Толстой, Толстая 1993: 165].

Изучение связи символики, использующейся в вербальной составляющей обряда, с атрибутами, употребляющимися в обрядах, даёт возможность раскрыть на основе анализа обрядов их первоначальный смысл. Исследование обрядовой символики, помимо мировоззренческого, имеет и весьма важный эстетический аспект, потому что «поэтический символ часто оказывается долговечнее ритуального атрибута» [Обряды и обрядовый фольклор 1982: 8].

К *обрядовым символам* мы относим все компоненты обрядности, позволяющие выделить в них символический аспект. Под *атрибутом* понимается вещественный, определенченный символ, т. н. «обрядовый реквизит», а определяющая его лексика и представляет собой обрядовую терминологию.

Заметим, что вычленение «чистого» символа из обряда является определенной абстракцией, поэтому целесообразнее говорить о символическом аспекте того или иного обрядового атрибута. А всякая интерпретация символа «сама остается символом, но несколько рационализированным, то есть несколько приближенным к понятию», причём интерпретация смыслов может непосредственно послужить практике, имеющей дело с вещами [Бахтин 1979: 368]. П.А. Флоренский определяет символ как «нечто, являющее собою то, что не есть он сам, большее его и, однако, существенно через него объявляющееся» [Флоренский 1990: 287].

По нашему глубокому убеждению, многообразие символов и знаков осетинских обрядов может быть сведено в единую самостоятельную систему, обладающую определенным этническим своеобразием. Выделяясь в отдельную группу, обрядовые «символы и атрибуты вместе с тем являются как бы стержнем всей обрядово-праздничной символики традиционной культуры, куда входят также родильные, свадебные, похоронные, лечебно-профилактические, любовные, производственные и прочие обряды» [Курочкин 1982: 138].

Поминальный обряд *зaxæccæн* насыщен символами и атрибутами, такими, как *зaxbæлас* (обрядовое дерево), *цырагъдарæ* (подсвечник), *æлæм* (дерево, украшенное сладостями), *куатæ* (передник), *гауыз* (ковёр) и др. Ниже в статье мы рассмотрим каждый из этих обрядовых символов отдельно.

Зaxbæлас (обрядовое дерево)

Пожалуй, одним из главных атрибутов обряда, стержнем его, является *зaxbæлас* (дерево), которое представляет собой небольшую ель или сосну, украшенную различными сладостями — конфетами, сушками, баранками, печеньем, сухофруктами, в частности изюмом, грецкими орехами. Кроме того, на ель некоторые вешают различные мелкие предметы, вещи, например носки или сигареты.

В осетинской поминальной обрядности деревья занимают более высокий уровень символизации по сравнению с другой растительностью и заключают в себе основную идею ритуального действия.

Как в источниках, так и в собранных нами в районах республики словесных сопровождениях осетинских поминальных ритуалов есть небольшие разногласия, касающиеся *гендерной стратификации*, т. е. того, какому умершему собирать *забæлас*, и все же чаще информанты склоняются к тому, что это скорее атрибут умершего в молодом возрасте мужчины, либо женщины вне зависимости от возраста.

Интересно употребление лексемы *нæз* (ель) одной из наших информантов:

Зæххæсæны та-у кодтой нæзыйы къæлиу, æмæ-у гъе уый сарæзтой къæфеттæй, печенийæ, цыдæриддæр адджинагæй и, гъе уыдон-у ыл æрцауыгътой, æмæ-у сæ ахастой хæдзарæй уæлмæрдтæм, æмæ сæ цагътой, æмæ-у сæ сывæллæттæ уыгътой сæхицæн. Барæг уыди, бæхыл бадти, æмæ йæ уыгъта. Зæххæ нæ хæудысты, цы йыл уыди ауыгъд, уыдон, æмæ-у сæ сывæллæттæ уыгътой сæхицæн. — А на зæххæсан делали ветку ели, и вот ее украшали конфетами, печеньями, все, что есть сладкого, вешали на нее, и несли из дома на кладбище, и трясли ее, а дети подбирали себе. Всадник был, сидел на лошади и тряс ее. Сладости же, те, что висели на ней, падали на землю, и дети подбирали их (6)¹.

Во втором томе «Историко-этимологического словаря осетинского языка» В.И. Абаева читаем: *naz/nazu* ‘ель’, *Piceaabies*’ [Абаев II, 1973:163]. Таким образом, лексема *нæз* используется для обозначения только ели, в отличие от лексемы *зæз*, означающей в современном осетинском языке как ель, так и сосну и тис.

Все съедобные атрибуты готовятся после обеда в пятницу. Далее дерево, как и всё остальное, что приготовили к этому

¹ Цифры в скобках обозначают информантов. Полные данные см. в конце статьи.

дню родственники, посвящается, произносится соответствующая молитва. Часть угощения разбирается в тот же день, оставшуюся часть на следующее утро относят на кладбище, где у могилы покойного произносится всё та же поминальная молитва, после чего все атрибуты, включая сладости, которыми украшается дерево, раздаются тем, кто пришел на кладбище. Само же дерево оставляют возле могилы.

Заметки об отдельных элементах атрибутов, используемых в обряде *зыххасан*, встречаем в рукописи Е.Н. Студенечкой: «На могилах приходилось видеть воткнутые в землю палочки с намотанными на них тряпочками — приношениями, как объясняли, лоскутками от одежды покойника. В с. Дигора в 1939 г. на одной могиле была палочка с лоскутком от мужской полосатой рубашки, на другой — кремовая с цветочками материя. В с. Синдикау на некоторых детских могилах были воткнуты деревца, обмотанные бумагой и стружкой с кисточками на концах веток. На них были подвешены птички из тряпок и бумаги. Такие же птички были привезены в свое время А.А. Миллером. Он же привез всадника, сделанного из тряпок, тоже с детской могилы. Куфтин привез птичку из Какадура» [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 119].

О связи *зыххасан* с культом предков, о причинах его использования в поминальной обрядности осетин говорят сами информанты:

Зыххасан факканыц уый тыххасей, амас аенусон цъах бэлас-царды, фиданы нысан кай каны, уый тыххасей. — Ель собирают потому, что это вечнозеленое дерево является символом жизни, символом будущего (1).

Есть и другие представления, несколько отличающиеся от указанных:

Афтас фазэагъыныц, заз каман уа, уый маердты йа аууоны баддзан, каман на уа, уый та — хурма. Аууон ын на уыдзан. Цырагъ та — цамасей йын рухс уа, уый тыххасей. — Говорят, **те, кому приготовили ель,**

будут в стране мертвых сидеть в ее тени, а у кого не будет ее — на солнце. Не будет у того тени от дерева. А подсвечник — для того, чтобы покойному было светло (4).

Таким образом, есть понятие, что покойный на том свете сидит под тенью дерева, которое подготовили для него родственники. Тот же, у кого не будет подобного дерева, вынужден будет сидеть на солнце, изнывая от жары, так как родственники лишили его тени от дерева. Дерево дается покойному живыми родственниками.

С.М. Толстая пишет, что «при толковании культурного знака *дерево* контекстами, на основании которых выделяются релевантные для толкования признаки, служат обычаи помещать на дерево те или иные предметы с целью удаления их из этого, земного, мира и “отправления” на тот свет, например скоромной пищи перед началом поста, одежды больного и других предметов в медицинской магии, обычай хоронить под деревом умерших некрещеными детей, запрет залезать на дерево “нечистым” женщинам и т. п. Все это для языковой семантики, т. е. семантики слова *дерево* нерелевантно. В культурной дефиниции дерева должны быть отмечены такие смысловые элементы, как 1) значение вертикали, соединяющей земной и верхний, небесный мир; 2) значение роста и плодородия; 3) метафорическая соотнесенность с человеком (откуда происходят запреты сажать некоторые виды деревьев у дома или рубить какие-то виды деревьев); 4) значение дерева как сакрального или демонического локуса и др.» [Толстая. Электронный ресурс].

Таким образом, мы можем выделить следующие семантические элементы обрядового дерева *зазбалас*: 1) значение символа, связующего действительный и потусторонний миры, своеобразная метафора дороги; 2) символ связи поколений; 3) символ вечной памяти; 4) символ культа умерших; 5) символ воплощения души умершего.

Æлæм/алам (флаг)

Аналогом обрядового дерева *зазбæлас*, его своеобразным заменителем является следующий, не менее важный атрибут — *æлæм*. Функциональное отличие данного атрибута от обрядового дерева *зазбæлас* в том, что *æлæм* осетины готовят исключительно для мужчин, чаще пожилых.

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева дается следующее толкование этого термина: «*Ælæm/ilæn* — обрядовый предмет, связанный с поминками, справляемыми в праздник *komaxsæn* (заговенье)» [Абаев I, 1958: 125–126]. В различных источниках дается разное описание того, что представлял собой *алам*, как он готовился. В.Ф. Миллер определяет *алам* как «нечто вроде креста или хоругви из скрещенных жердей, с нитями, на которые нанизываются пряники, грецкие орехи и конфеты» [Миллер 1992: 456]. Интересующий нас материал содержится также в работе Б.М. Каргиева «Осетинские обычаи и обряды»: «*Нæлгоймаджы мардæн кæнынуц селæм. Æлæм скæнынуц марды хотæ кæнæ кæнгæ хотæ, чызджытæ, хаттæй-хатт хи бинонтæ дæр. Къафеттæ, æнгузтæ, æхсæртæ, фæткъуытæ æмæ æндæр ахæмтæ иу-дыууæ нутмæ æввахс, фидар бæхсныгыл хæлттæ-хæлттæ кæрæдзиуыл хæстæй бафидар кæнынуц роггомау хъылыл. Уый фæхуыйны селæм.* — Для покойного мужчины готовят *алам*. *Алам* собирают родные или сводные сестры покойного, дочери, иногда собственно его семья. Конфеты, грецкие орехи, лесные орехи, яблоки и тому подобное, приблизительно 1–2 пуда, на крепкой толстой нитке присоединяют друг к другу и к легкой палке. Это и называется *алам*» [Каргиев 1991: 110].

Еще один вариант дается в книге Ф. Хозиева: во время обряда *захассан* в качестве дани почета умершему изготавливали *алам*. Срубали маленькое деревце, которое затем надо было обстругать. На конце поперек прикрепляли короткую палку и вешалки. Вешали на них конфеты, яблоки, сухофрукты, орехи

и другие сладости. Несколько всадников, словно флаг, несли его по селам. Там, где они встречали скопление взрослых людей или детей, трясли его, и сладости осыпались на землю перед людьми. Это делалось для того, чтобы больше людей смогли откусать от поминального стола. По возвращении в дом покойного палку устанавливали во дворе. Тому, кто мог вскарабкаться на нее и достать что-нибудь из сладостей, дарили какую-либо вещь, чтобы он носил ее в память о покойном [Хозиты 1999: 211].

Хьил (шест) является атрибутом поминального обряда. Он устанавливается вертикально, украшается конфетами и другими сладостями. В.С. Уарзиати раскрывает смысл этой обрядовой игры посредством сопоставления с представлениями о путях и способах достижения «иногo» мира, существенная роль в которых принадлежит дереву как средству переправы в рай [Уарзиати 2007: 252]. Таким образом, высоко задранный к небу шест имеет культовое назначение, обозначая обрядовый предмет, связывающий все три зоны мира священной вертикальной осью.

В.А. Цагараев приводит любопытный свадебный обычай с использованием длинного шеста с крестообразным концом *фарныххьил*. Неженатая молодежь опускала его через светодымовое отверстие *ердо* в крыше дома. Несколько юношей крутили трехметровый шест вдоль оси до тех пор, пока на крестообразный конец не насаживали кушанья с праздничного стола. Лексема *хьил* в осетинском языке, кроме значения шеста, имеет значение 'высоко задранный'. В. Цагараев делает следующий вывод: кушанья, насаженные на крестовину подобного шеста, явно говорят об их жертвенном движении вверх, т. е. к небу [Цагараев 2000: 226–227].

В собранных нами текстах подтверждается, что обрядовый элемент *аелам* в настоящее время встречается не столь часто. По своей функциональности атрибуты *аелам* и *зазбаелас* идентичны. Они одинаково украшены сладостями, одним способом доставлялись на кладбище: и *зазбаелас*, и *аелам*

доставляли всадники. В этот день устраивались особого рода скачки — *адамхассан*. Все информанты вспоминали, как еще несколько десятилетий назад, в пору их детства или юности, *азбелас* или *адам* из дома умершего молодого человека всадник вез на кладбище, в местах скопления народа останавливался и тряс дерево, чтобы с него осыпались сладости. Чаще всего за всадником бежала детвора и подбирала упавшие с дерева сладости.

Предположительно, все вышеперечисленное и послужило причиной семантического отождествления данных атрибутов, но при этом в народной памяти все еще сохраняются обе лексемы.

В абхазском похоронно-поминальном цикле обрядов есть атрибуты, аналогичные осетинскому *аламу*. В частности, ритуальная древовидная свеча *ацамака*, а также специальный ритуальный предмет *ахъанан*, причём большая связь прослеживается между *аламом* и *ахъанан*. Последний изготовлялся семьей умершего, если тот был молодым, специально для проведения конной обрядовой игры *атарачей* (*атарачей*). *Ахъанан* мог быть в форме двухколенной свечи наподобие *ацамака* либо деревца, состоящего из перекрещенных, унизанных орехами (каштанами, фундуком) дуг, с крестовидным деревянным основанием.

Алам и *ахъанан* одинаково использовались в конной обрядовой игре. В разгар поминок из среды сидевших за длинным поминальным столом поочередно начинали выходить оповещенные юноши, которые должны были принять участие в конной игре. Конники подъезжали к дому. «Там наиболее ловкому и сильному из них, обычно другу или родственнику умершего, вручался *ахъанан*. Тот должен был, вырвавшись вперед, мчаться к намеченной на расстоянии цели, остальные гнались за ним, чтобы отобрать этот предмет. На пути конников были преграды в виде забора, ям, ухабин — чем труднее путь, тем азартнее игра. Держащий *ахъанан* обязан был, добравшись до цели, повернуть обратно и объехать

вокруг (выделено нами — М.Д.) двора. Всадник, несший *алам*, объезжал *вокруг* (выделено нами — М.Д.) кладбища, по разным данным, от одного до трёх раз. В случае если гнавшиеся за юношей, держащим *ахъанан*, не смогли отобрать его, то подарок в виде кисета, домашней выделки полотенца либо другое изделие, доставался “держателю” *атарачеи*. В противном случае подарок доставался тому, кто отобрал *ахъанан*» [Малия 2004: 249–250].

Рассматривая такое обрядовое действие, как объезжание на коне *вокруг* дома (в случае с абхазской *ахъанан*) или кладбища (в случае с осетинским *аламом*), следует сказать об интерпретации замкнутого круга как оберега. Обереги, связанные с формой круга, Н.А. Лавонен считает явлениями архаическими, «несомненно, восходящими к язычеству и испытывавшими позднее влияние христианства, хоть последнее и не могло изменить народной основы этих древних обычаев, связанных с верой в магическую силу замкнутого круга» [Лавонен 1977: 81].

Тырыса (траурный флаг)

Об этимологии термина *алам*, объясняющей его сходство с флагом, читаем в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева: «Слово *ælæt* — арабского происхождения, известное и другим кавказским народам; ср. араб. *‘alam*, перс. *alam*, тур. *alem*, ‘знак’, ‘знамя’, груз. *alati* ‘знамя’, ‘флаг’, ‘значок’, инг. *ælæt*, *ælæt-beghæ* ‘надмогильный шест с белым флагом, ставится над умершим от ран’» [Абаев I, 1958: 126].

На семантическое единство *алам* и *тырыса* — в данном случае траурного флага — также использовавшегося в поминальной обрядности осетин, указывает и В. Уарзиати: «Материалы языкознания показывают, что в основе названия *алам* лежит арабско-персидский корень ’LM с исходным значением ‘знак / знамение / чудо’. Данные понятия находятся в прямой связи с понятием “знамя / флаг”. Вспомним грузинское

алами, сванское *лем*» [Уарзиаты 1995: 221]. У Е.Н. Студенецкой также дается некоторый материал о траурном флаге: «На некоторых могилах были белые, красные или черные флаги, подобные тем, которые ставят мусульмане на могилах особо почитаемых людей, святых и т. п. Б. Куфтин привез в 1926 г. знамя, употреблявшееся во время поминальных скачек. Оно сшито из черной и белой ткани. На белой половине нашиты два черных креста, на черной — два белых. Посередине флага — фигуры в виде цветка из розового шелка. Возможно, что между поминальным флагом и флагом на могилах есть связь» [НА СОИГСИ. Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 120].

Осетинский этнографический материал свидетельствует о следующем. Если покойный был молодым мужчиной, то *алям* «дополняется флагом черного цвета. Нижний угол полотнища обрезался по кривой, а на древко повязывали черную ленту, концы которой свисали вниз. Во время скачек (осет. *дугъ*) *алям* вручали наиболее сильному всаднику, а флаг — всаднику на резвой лошади. По некоторым сведениям, на флаге указывалось и имя покойного, в чью честь устраивались скачки. Если судить по данным исторического фольклора, то данный обычай у осетин отмечен еще в Средневековье» [Уарзиаты 1995: 221–222].

В записях профессора Б.А. Алборова, хранящихся в НА СОИГСИ, отмечено, что похоронный «флаг изображает райскую ветвь», а относительно ветви произносят: «Пусть тебе будет дано право рвать фрукты с райских деревьев» [НА СОИГСИ. Фонд 19, д. 147, л. 7–8]. Данная дефиниция, по мнению В. Уарзиати, совершенно четко фиксирует функцию флага в похоронно-поминальной обрядности осетин: флаг есть символ «дерева жизни» [Уарзиаты 1995: 222].

Гауыз (ковёр)

Еще одним атрибутом обряда *закхэссэн*, близким к атрибуту *алям* является *гауыз* (ковёр). В научной литературе этот обрядовый термин не встречается, но неоднократно

упоминается в рассказах наших информантов. *Гауыз* представлял собой нечто вроде ковра, который так же, как *аелам* или *забэлас*, украшался всевозможными сладостями. В некоторых случаях основой был действительно ковер, на который крепились сладости.

Уый-та молодойтаен кодтой. Йер-уу кьалиу куы нэ кодтой, уэд та-уу гауыз, аелам аей хонынц ироннау. Гауызыл афтэ алыхуызон къафетт, печени, кьрендели, алцытэ иу сендахыл кодтой семэ-иу сэ афтэ гауызыл бакодтой. Аемэ-иу уыцы гауыз-аелам ахастой уелмардмэ, семэ-иу аей куы ныххелар кодтой, уэд-иу аей ракодтой, иу ранмэ-иу аей аермбырд кодтой, стэй-иу сэ байуарстой. Гауыз дэр афтэ: йэ хиуэттсэй хэстэгдсер чи у, уымаен-иу аей радтой, йэ номыл аей дар. Уый дэр йэ бон алкамаен нэ уыди — гауыз кэнын. Ныр дэр афтэ у: дэ бон, дэахаэцэнтэ куыд ысты, афтэ. Гье ныр аэз махи Айлартимэ куы абарон, иу тигьсэй инна тигьмэ резиденцитэ камаен и, гье ныр уый ахаэцен семэ ма ахаэцен иу сты? Уаллон йахи калмыл куыд барста, уыйау. — А это собирали для умершего молодым. Если, например, не делали ветку, то собирали ковер, алам называется по-осетински. На ковер крепили различные конфеты, печенья, баранки и т. д. Их называли на нитки и таким образом прикрепляли к коврам. И этот ковер-алам относили на кладбище, посвящали его, потом разбирали, складывали все в одно место, затем раздавали. И ковер также: отдавали его тому из родственников, кто наиболее близким был, чтобы в память об умершем был у него этот ковер. Не все могли себе позволить собрать ковер. Да и сейчас это так: в зависимости от того, как позволяют твои материальные возможности. Если я буду сравнивать себя со своими состоятельными соседями? Подобно тому, как червь дождевой сравнивал себя со змеей (5).

Примечательно, что в данном тексте подобный ковер назван информантом *гауыз-аелам*, таким образом подчеркивается близость данных атрибутов, их семантическое и функциональное тождество.

Гауыз — атрибут, который изначально не делался, он, на наш взгляд, появился под влиянием другого обрядового атрибута — *аелам*. Различие состоит в том, что *аелам* готовили исключительно для покойных мужчин. Со временем умершим женщинам во время проведения обряда *закхассан* стали готовить поминальный *гауыз* (ковер). Но в настоящее время и этот атрибут частично забыт.

Цырагъдарсен (ритуальный подсвечник)

Цырагъдарсен — атрибут, восходящий непосредственно к символу дерева и сочетающий в себе вместе с тем еще и символику света. В научной литературе нет упоминаний о данном атрибуте. Однако он весьма интересен. В осетинско-русских словарях термин *цырагъдарсен* переводится как подсвечник, но ничего не говорится о его культовой семантике, а также о данном термине как об обозначении атрибута, использующегося в осетинском поминальном обряде *закхассан*.

Цырагъдарсен представляет собой действительно что-то наподобие подсвечника. Каркас готовится из металлических или же деревянных прутьев, которые обматываются нанизанными на нитку конфетами или изюмом. *Цырагъдарсен* имеет устойчивую ножку, на которую крепится крестовина, и от неё уже идут вертикально четыре (по другим данным пять) прута — ветви. На концы этих веток насаживаются чаще яблоки, реже апельсины, крепятся свечи, которые потом, во время обряда, зажигаются.

Информанты не сходятся во мнениях при определении количества ветвей атрибута *цырагъдарсен*: одни называют число 4, другие — 5. Если обратиться к числовой символике, то, как известно, в осетинской обрядности четные числа

связаны с похоронно-поминальной практикой и специально в ней подчеркиваются.

Удивительным является сходство осетинского обрядового атрибута *цырагъдарæн* с абхазской поминальной древовидной свечой *аццамака*. Древесно-свечи *аццамака* готовятся к поминкам, приуроченным к годовщине со дня смерти умершего. Как и *цырагъдарæн*, *аццамака* изготавливается близкими родственниками умершего (сестрой, племянницей, тетей, дочерью), а также родней с материнской стороны. Чаще родственники за помощью в изготовлении свечи обращаются к мастерице. *Цырагъдарæн* и *аццамака* украшаются фруктами и конфетами в обертках и т. д. К вершине *аццамака* прикрепляли изогнутые в дуги веточки, либо накрест перекрещенные проволочки, называемые «руками». К веткам *аццамака* прикреплялись свечки, которые зажигались позже на поминальном столе.

Абхазские *аццамака*, как и осетинские *цырагъдарæн*, выставлялись на поминальном столе. *Аццамака* зажигалась женщиной, принесшей ее, и должна была гореть всю ночь. После обряда древовидные свечи оставались в доме, а некоторые из них могли быть розданы мужчинам, сидевшим во дворе. Кроме того, некоторые *аццамака* могли быть забраны на могилу, где их сжигали целиком. Е.В. Малия выделяет также черты абхазских ритуальных свечей, которые, как мы думаем, вполне соотносимы с чертами осетинского обрядового атрибута *цырагъдарæн*: величавость, вертикальность, стремление к украшательству ветвей и ствола [Малия 2004: 248].

Данный поминальный атрибут готовится обычно не в единственном экземпляре, помимо семьи покойного, *цырагъдарæн* могут приготовить его близкие родственники. Количество абхазских поминальных древовидных свечей *аццамака* также определялось положением умершего в семье, числом его ближайших родственников и т. д. [Малия 2004: 240].

Обращает на себя внимание обязательное использование яблок при украшении данного атрибута. «*Фæткъуытæ, апельсинтæ йыл саварыну рæсугъдæн, свечкæтæ аргъуансæй.* —

Яблоки, апельсины насаживают для красоты, свечи из храма» (4). В записях проф. Б.А. Алборова, хранящихся в НА СОИГСИ отмечено, что похоронный флаг изображает «райскую ветвь» и относительно ветви произносят: «Пусть тебе будет дано право рвать фрукты с райских деревьев» [НА СОИГСИ. 3 литер. ф. — 19, д. 147, л. 8].

В тексте, записанном от Валентины Андреевны Халлаевой в г. Дигора, также упоминается райское дерево:

Сæ дзæнети фæткъу дæр дæ хуæруни барæ уæд. —

Пусть будет право у тебя есть плоды райской яблони (3).

Не менее важной является функция атрибута *цырагъдарæн* как источника света для покойного. Слово *цырагъдарæн* означает, как уже отмечалось выше, подсвечник, где *цырагъ* — ‘свет, свеча’ и *дарæн* — ‘возможность держать’. На концах деревянных или металлических прутьев этого атрибута крепятся свечи, которые должны гореть всю ночь до утра. И если считается, что *зæзбæлас* служит для покойного в потустороннем мире источником тени в солнечный день, то *цырагъдарæн* по аналогии является источником света:

Афтæ фæзæгъыныц, зæз кæмæн уа, уый мæрдты йæ аууоны баддзæн, кæмæн нæ уа, уый та – хурмæ. Аууон ын нæ уыдзæн. Цырагъ та — цæмæй йын рухс уа, уый тыххæй. — Говорят, тот, у кого есть ель, в царстве мертвых сидит в тени ее, а у кого нет ее — на солнце. Не будет у того тени. А подсвечник — чтобы светло ему было, вот для чего (1).

Наряду с мнением о взаимозаменяемости рассматриваемых обрядовых атрибутов бытует и иное определение, говорящее об их самостоятельности. *Цырагъдарæн*, как и другие вышеупомянутые атрибуты осетинского поминального обряда *зæзхæссæн*, является воплощением мирового «дерева жизни», основная идея которого связана с жизненной силой, вечной жизнью и бессмертием.

Исходя из тезиса, высказанного Н.И. Толстым и С.М. Толстой, о признаках, «по которым слово, реалья или понятие

совпадают с другими словами, реалиями или понятиями (входят в “синонимические” ряды), имеют не меньшее значение для их интерпретации и узуса, чем признаки, выделяющие их из подобных рядов» [Толстой, Толстая 1993: 164–165], можно отметить следующее. Наличие ветвей и плодов на их концах соотносит обрядовый атрибут *цырагьдарсен* с деревом, заострённость ветвей — с колющими, режущими предметами, используемыми в качестве оберегов и орудий защиты, наличие переплетений — с такими предметами, как сеть, решето, сито и т. п., за которыми закреплены преимущественно защитные функции, а наличие свечей и сама форма обрядового атрибута — с подсвечником. Таким образом, обрядовый атрибут становится основой нескольких самостоятельных символов с разными значениями.

Мелкие предметы из изюма и сладостей

Обычай изображать на надгробьях различные предметы быта, характерные для рода занятий, профессии покойного, существовал почти у всех северокавказских народов. Вероятно, желая оставить потомкам хоть какую информацию о предках, на плитах создавались рисунки, обозначающие род деятельности покойного. Ж. Дюмезиль отмечал: «Если осетины уже не хоронят с покойником его оружия и вещей, то память об этом обычае сохраняется в изображении таких вещей на могильном столбе. Нам нередко приходилось видеть памятники, расписанные красками; на них изображаются: ряд патронов, носимых на черкеске, пороховница, нож, ружье, пистолет, плеть; под ними — лошадь, кувшин и чашка. Без сомнения, эти изображения представляют практическую замену обычая класть все эти предметы в могилу покойного» [Дюмезиль 1990: 189].

Нельзя не отметить обязательную гендерную составляющую изображений на надгробных памятниках. На мужских надгробьях изображали коня, гребень для расчесывания коня, кинжал, саблю или шашку, пистолет, ружье, пороховницу,

патронташ, кнут, обувь (чаще всего сапоги), а в более раннем периоде, — лук, стрелы, колчан, щит, копьё. На могильных плитах женщин запечатлевали зеркало, кувшин, сундук, ножницы, чарыки, иголки, а также ювелирные украшения: серьги, браслеты, ожерелья и т. д. Весь набор перечисленных изображений является отзвуком языческих представлений о потустороннем мире, пережитком представлений о материальности загробного мира.

Во время обряда *закхæссæн*, помимо перечисленных выше атрибутов, из изюма и других сладостей готовятся различные предметы, будь то элементы одежды или же предметы, которыми пользовался при жизни покойный в силу своей работы или увлечений. И в этом тоже соблюдали обязательную гендерную дифференциацию. Остальные предметы родственники готовят на свое усмотрение, и здесь уже учитываются увлечения покойного при жизни. Изображения на памятниках, как видим, большей частью совпадают с атрибутами, изготавливаемыми к поминальному дню *закхæссæн*.

Для женщин обязательно украшают сладостями и изюмом *сæрбæттæн* (косынка), *кæлмæрзæн* (платок), *раздарæн*, *куатæ* (передник, фартук), при этом для обряда покупают новые вещи, которые после проведения ритуала посвящения всего приготовленного покойному раздаются родственникам и соседям.

На картине известного осетинского живописца Махарбека Туганова всадник, несущий *алам*, изображен в одежде или кольчуге, сделанной таким же образом из изюма и сладостей. В.С. Уарзиати считает обрядовое ряжение частью похоронно-поминального цикла: «Лучший всадник на эти скачки (*æлæмхæссæн* — М. Д.) заранее рядился в особую одежду — подобие кольчужного панциря и шлем, сплетенные из коры дерева, луба (*мæцъ*) или суровых конопляных веревок (*бæхсныг*). Вся обрядовая одежда была украшена сладостями, фруктами, орехами, пряниками, кусковым сахаром, конфетами» [Уарзиати 2007: 227].

В.С. Уарзиати предполагает, что ряженный в *аламай згъар* (букв. 'панцирь из алама') как бы персонифицировал умершего, который из «настоящего» мира раздавал сладости; видимо, поэтому в поминальных причитаниях осетин сохранились и такие обращения к усопшему: «Собрались и маленькие дети, ожидающие от тебя сладостей, которые ты принес с собой» [Уарзиати 2007: 227].

Предметы, вышедшие из обихода, забыты и уже не изготавливаются, но на смену им приходят новые, что еще раз свидетельствует о том, что обряд не отмирает, а, наоборот, продолжает развиваться, приобретая новые черты. Ещё в начале XX в. отмечалось, что временам более отдалённым, чем те, когда существовали луки и стрелы, принадлежат шлемы, щиты и панцири, плетенные из древесных ветвей и кожи. Воспоминание об этой младенческой поре оборонительного оружия все еще сохраняется в одном черкесском обычае. «Во время поминальных скачек выезжает партия наездников, одетых в шлемы и панцири, сплетенные из ветвей дерева, например орешника, вдогонку за ними пускается целая стая всадников. Одни стараются подальше ускакать со своими доспехами, а другие норовят отнять эти доспехи и надеть на себя и т. д. Черкесские джигиты, конечно, видят в этом упражнении простую забаву, но из глубины веков на них с любовью взирают тени тех, кто в свое время луком и стрелами отстаивал свое существование, кто деревянным шлемом прикрывал свою голову и прятался за плетеным из веток панцирем. История оставляет свое клеймо. И поэтому в обычаях, подернутых туманом религиозных предрассудков, долгий ряд веков сохраняются и способы труда и орудия, давным-давно изгнанные из жизни» [Чурсин 1982: 276].

О проведении поминальных скачек черкесами Г. Чурсин пишет [Чурсин 1982: 276] что скачки, устройство манекена из одежды умершего, посвящение коня имеют устойчивые параллели в традиционном быту народов Средней Азии и Казахстана. Как пишет В. Уарзиати, «по всей вероятности,

они были привнесены в быт кавказцев скифо-аланскими племенами. Об этом косвенно говорит и абхазская номинация манекена *анишан*, восходящая к перс. *nišān* ‘знак / метка’. В этом смысле номинация полностью соответствует семантической направленности данного факта — воспроизвести образ или облик покойного» [Уарзиаты 1995: 21].

Важность скачек (осет. *дугъ*) и зависимость их проведения от материального положения семьи покойного подчёркивается в осетинских поговорках: «*Хъæздыг лæг йæ фыды фыдаен дæр дугъ уадзы*. — Богатый человек и деду своему устраивает скачки» [Гутиев 1976: 107] или «*Фæрныг йæ заронд мæрдтæн дæр дугъ уадзы*. — Богач и давно умершим (букв. ‘старым’) покойникам своим устраивает скачки» [Там же: 107], причем в последней поговорке как раз подразумевается, что обычно поминальные скачки устраивались родственниками недавно умерших.

Современные обрядовые атрибуты

Один из сравнительно недавно появившихся обрядовых атрибутов — *къуту* букв. ‘амбар’, ‘корзина для хранения зерна и других продуктов’ — нигде в литературе не встречается. Кроме того, сами информанты говорят о том, что раньше подобный обрядовый элемент не использовался в поминальном обряде *зæххæссæн*. Нет также единого слова для его обозначения: *къуту* ‘бумажный каркас в виде конуса, украшенный различными сладостями, чаще конфетами’, *мæкъуыл* ‘копна’, *кулёк* (от русск. кулёк).

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Абаева лексема *къуту* означает ‘ёмкость, клеть, корзину для хранения зерна и пр.’ Вероятно, из тюрк. *qutu* ‘коробка’ [Абаев I, 1958: 643]. В поминальной обрядности предмет представляет собой бумажный каркас в виде конуса, украшенный различными сладостями, чаще конфетами. Готовится он преимущественно для покойных женщин.

Еще один, сравнительно недавно появившийся, предмет, который также готовят для покойной женщины, — *корзинка*.

Интересно, что осетинское наименование уже не используется при назывании атрибута, оно заменено заимствованием из русского языка. Её, как и всё остальное, делают из сладостей, а внутрь обычно кладут нитки с иглками и другие принадлежности для шитья. Для женщины, которая при жизни очень любила шить, делают ножницы из изюма, каркас швейной машины, который затем украшается изюмом и т. д. Здесь швейная машина пришла на смену ранее использовавшимся орудиям труда:

Пирæн дæр ма-иу кодтой, ныр — нал. — Чесалку для шерсти делали еще раньше, теперь уже нет (4).

Нить является особым составляющим элементом обряда и заслуживает отдельного изучения. Здесь лишь отметим, что на *таг* 'нить' нанизываются все сладости, применяемые в обряде *зæххæссæн*, а катушка нити как сугубо женская принадлежность кладется в корзинку, изготовляемую покойной женщине. По народным поверьям, нить служила средством передвижения покойного в потустороннем мире. «Поперёк тела усопшего кладут шерстяную нитку красного цвета, ярко-красной нитью обматывают и гроб несколько раз из конца в конец» [Еремина 1991: 141].

Для мужчин, естественно, готовят другие предметы. Если покойный был мужчиной пожилого возраста, то обязательно из изюма *худ* — 'шапка', *лæдзæг* — 'палка, трость', *рон* — 'пояс', а также предметы соответственно увлечению или работе покойного при жизни.

Особо отметим и *цветовую символику* обряда. Если в поминальном обряде *зæрдæвæрæн* обрядобразующим элементом является зеленый цвет (*цъæх*), цвет травы, дёрна (*кардæгхуыз*), то *зæххæссæн* строится вокруг жёлтого (*бур*) и, в частности, его золотого оттенка, цвета изюма, который используется в формировании практически всех атрибутов обряда *зæххæссæн*. Осетинское *бур* в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В.И. Аббаева, с одной стороны, «неотделимо от русского *бурий*,

с другой — от перс. *būr, bōr* ‘бурый’, ‘рыжий’, ‘желтый’, язг. *bar*, шугн. *vür*, мундж. *vür*, ягн. *vir*. Вместе с ними восходит к старому субстратному евразийскому слову, представленному в различных языковых группах. Судя по тому, что оно служит в осетинском языке эпитетом божества огня *Бур-Æртхурон*, а также эпонимом виднейшей нартовской фамилии в эпосе (*Борæтæ*, *Бурæ-фæрныг*), слово было связано с примитивными религиозно-мифологическими представлениями» [Абаев I, 1958: 271–272]. Слово *бур* входит составной частью во множество слов, в том числе в имена героев артовского эпоса (*Бурæфæрныг*) и осетинских сказок (*Бурсамдзели*).

Заключение

По сравнению с другими обрядами поминальные обряды наиболее консервативны, поскольку отражают медленно трансформирующиеся представления о смерти, а соблюдение установленных ритуальных действий всегда считалось важным для души в загробном мире и являлось моральной обязанностью родственников по отношению к умершему. Обряд *захæссæн*, будучи ярчайшей иллюстрацией культа предков, постепенно становится предметом этнолингвистического изучения. Его уникальность, традиционность и наличие в нём христианских мотивов вызывают несомненный интерес.

Вербальный код осетинского обряда *захæссæн* представлен наименованиями обрядовых атрибутов и ритуальных актов, обрядовой терминологией, содержащей наименования обрядовых атрибутов и систему действующих лиц — участников обряда, а также вербальными текстами, сопровождающими определенные ритуалы. Лексические единицы обозначения атрибутов обрядового текста отражают насыщенность обряда, характеризуя естественные процессы трансформации исконных элементов в новые. В связи с этим меняется и терминология обряда, но, как ни удивительно, неизменной остается семантика обряда.

Литература

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. Москва–Ленинград, 1958.

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Ленинград, 1973.

Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // *М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества.* Москва, 1979.

Гутиев К.Ц., сост. Осетинские пословицы и поговорки. Орджоникидзе, 1976.

Дарчиева М.В. Об атрибутах вербального текста осетинского поминального обряда *Зазхæссæн (Зазхассан)* // Молодой ученый. 2009, №12. С.32–39.

Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. Москва, 1990.

Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Ленинград, 1991.

Каргиев Б.М. Осетинские обычаи и обряды. Владикавказ, 1991.

Курочкин А.В. Растительная символика календарной обрядности украинцев // *Обряды и обрядовый фольклор.* Москва, 1982.

Лавонен Н.А. О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора) // *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.* Ленинград, 1977.

Малия Е.М. Древо-свечи в поминальной обрядности абхазов // *Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА.* Сухум, 2004.

Миллер В. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева (*НА СОИГСИ*). 3 литер. фонд — 19, д. 147, л. 8.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева (*НА СОИГСИ*). Фонд 19, д. 147, л. 7–8.

Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева (НА СОИГСИ). Фонд 9. История, оп. 1, д. 10, л. 119–120.

Обряды и обрядовый фольклор. Москва, 1982.

Седакова О.А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Москва, 1983.

Толстая С.М. Постулаты московской этнолингвистики. <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11734>. Дата обращения 15.11.2009 г.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vessel-) // Славянское языкознание: XI Международный съезд славистов: Доклады российской делегации. Москва, 1993.

Урзиати В.С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. *В.А. Цагараев, Е.М. Кочиева, сост.* Владикавказ, 2007.

Урзиаты В. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Москва, 1990.

Хозиты Ф. Уæлладжырыкомыл — Туалтæм. Дзæуджыхъæу (Через Алагирское ущелье — к туалтам). Владикавказ, 1999.

Цагараев В.А. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.

Чурсин Г. Культурные переживания. Новое обозрение. 1901, № 5586 // *Л.А. Чибиров, сост.* Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвали, 1982.

Список информантов:

1. *Агузаров Т.*, 1929 г.р., сел. Рамоново Алагирского района. Текст из фольклорного архива кафедры русской литературы СОГУ. Записан 3 июля 2008 г.
2. *Бацоева Зикка*, 1923 г.р., г. Алагир. Текст записан 14 марта 2009 г.
3. *Калоева–Халлаева Валентина Андреевна*, 1925 г.р., г. Дигора. Текст записан 28 июня 2008 г. З.А. Халлаевой.

4. *Марзоева Зоя*, 1925 г.р., г. Алагир. Текст записан 14 марта 2009 г.
5. *Ревазова Аза Константиновна*, 1927 г. р., г. Алагир. Текст записан 16 июля 2008 г.
6. *Фарdziнова–Басиева Ведя Ивановна*, 1922 г.р., г. Алагир. Текст записан 18 марта 2009 г.

Дарчиева Мадина Владимировна
ФГБУН «Северо-Осетинский институт гуманитарных
и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНЦ РАН и
Правительства РСО-Алания»
m.darchieva@gmail.com