

Институт языкознания РАН
Институт перевода Библии

Родной язык

Лингвистический журнал

№ 1(3)

Москва, 2015

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*В.М. Алпатов, М. Беерле-Моор, А.В. Дыбо, М.И. Магомедов,
К.М. Мусаев, Д.М. Насилов, Г.Ц. Пюрбеев, М.З. Улаков,
Ф.Г. Хисамитдинова*

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Т.Б. Агранат, А.Н. Биткеева, В.Ю. Войнов, К.Т. Гадилля (главный редактор), Т.А. Майсак, О.А. Мудрак, Ю.В. Псянчин,
М.Ш. Халилов*

Редактор *Т.О. Майская*
Корректор *Т.В. Аксельссон*
Верстка *О.Г. Климова*

Адрес редакции: Москва, 119334, Андреевская наб. 2,
Институт перевода Библии
Тел.: (495) 956-64-46

Интернет-сайт журнала: <http://rodyaz.ru>
email: ibt_inform@ibt.org.ru, editor@rodyaz.ru

EDITORIAL COUNCIL

*V.M. Alpatov, M. Beerle-Moor, A.V. Dybo,
F.G. Khasamitdinova, M.I. Magomedov, K.M. Musaev, D.M. Nasilov,
T.Ts. Pyurbееv, M.Z. Ulakov*

EDITORIAL BOARD

*T.B. Agranat, A.N. Bitkeeva, K.T. Gadilia (editor-in-chief),
M.Sh. Khalilov, T.A. Maysak, O.A. Mudrak,
Yu.V. Psyanchin, V.Yu. Voinov*

Editor *T.O. Mayskaya*
Proofreader *T.V. Akselsson*
Typesetting *O.G. Klimova*

Address: Institute for Bible Translation, Andreevskaya nab. 2,
Moscow 119334
Tel.: (495) 956-64-46

Internet: <http://rodyaz.ru>
email: ibt_inform@ibt.org.ru, editor@rodyaz.ru

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
-------------------	---

Язык и социум

<i>Атаев Б.М.</i> Миноритарные языки аваро-андо-цезского региона: особенности функционирования и перспективы развития	7
<i>Lublinskaia M.D., Laptander R.I.</i> A Short Introduction to the History of Nenets Literature.....	28

Этнолингвистика

<i>Агузарова С.В.</i> Этнокультурная специфика концептуализации окружающего мира носителями осетинского языка (на основе анализа концепта <i>хъысмæт</i> 'судьба').....	45
<i>Дарчиева М.В.</i> Лексические единицы, обозначающие атрибуты осетинского поминального обряда <i>заххæссæн</i>	60
<i>Абаева Ф.О.</i> Термины института приданого в обрядовом свадебном тексте осетин.....	84
<i>Бесолова Е.Б.</i> О некоторых микроконцептах в осетинских паремиях	101

Юбилеи

<i>Майсак Т.А.</i> «Дагестанский (Кавказский) лингвистический сборник»: 1995–2010	121
<i>Майская Т.О.</i> Двадцать лет деятельности Института перевода Библии в России.....	156

Рецензии

<i>Андреева И.А.</i> Рецензия на учебно-методическое пособие «Форум педагогического мастерства».....	161
--	-----

Хроника

<i>Зайцева Н.Г.</i> V Всероссийская конференция финно-угроведов.....	166
--	-----

Дорогие читатели!

Очередной номер журнала «Родной язык», наряду с традиционными рубриками, содержит и новые — «Юбилеи» и «Этнолингвистика». Последняя — самая обширная и включает подборку из четырех статей, выполненных на материале осетинского языка.

В статье С.В. Агузаровой «Этнокультурная специфика концептуализации окружающего мира носителями осетинского языка (на основе анализа концепта *хъысмæт* ‘судьба’)» на материале литературных источников изучается национально-культурная специфика концепта *хъысмæт* ‘судьба’ в осетинском языке в соответствии с мировосприятием и мироощущением его носителей. М.В. Дарчиева в статье «Лексические единицы, обозначающие атрибуты осетинского поминального обряда *зæххæссæн*» описывает результаты междисциплинарного исследования и делает вывод, что меняется терминология обряда, но неизменной остается его семантика. Другой вехе человеческой жизни посвящена статья Ф.О. Абаевой «Термины института приданого в обрядовом свадебном тексте осетин». Автор рассматривает семантику, символику и лингвокультурологические характеристики предметного кода свадебного текста осетин. Наконец, Е.Б. Бесолова в статье «О некоторых микроконцептах в осетинских паремиях» рассматривает паремии, в которых человеческие качества и характеристики аллегорически передаются через описания животных, птиц и насекомых как эталонных носителей положительных или отрицательных качеств человека.

В рубрике «Язык и социум» две статьи. Б.М. Атаев (статья «Миноритарные языки аваро-андо-цезского региона: особенности функционирования и перспективы развития») не только обсуждает проблемы языковой политики, но и формулирует конкретные меры по сохранению этих языков. М. Люблинская и Р. Лаптандер в статье «A Short Introduction to the History of

the Nenets Literature» делают небольшой обзор истории ненецкой литературы, которая базируется на устной традиции и, несмотря на пока еще короткий путь развития, имеет глубокие истоки и самобытность.

В рубрике «Юбилеи» Т.А. Майсак делится воспоминаниями о «Дагестанском лингвистическом сборнике» (впоследствии «Кавказском лингвистическом сборнике») — одном из наиболее успешных издательских проектов М.Е. Алексеева, первый выпуск которого появился ровно 20 лет назад. Материал включает полный список статей, опубликованных в двадцати вышедших сборниках, а также языковой указатель. В материале «Двадцать лет деятельности Института перевода Библии в России» Т.О. Майская подводит итоги работы Института перевода Библии за прошедшие годы в России и приводит статистику изданий.

В своей рецензии И.В. Андреева знакомит читателей с учебно-методическим пособием «Форум педагогического мастерства (Москва, 2015)». Пособие составлено по материалам Всероссийского форума мастер-класса учителей родных, включая русский, языков, который в «Родном языке» №1(2) 2014 осветили И.В. Андреева и Т.Б. Агранат в рубрике «Хроника» (С. 167–171). Отбор материала для пособия осуществлялся по четко продуманным критериям: соответствие современным лингводидактическим требованиям, наличие оригинальных методических решений, эффективное использование инновационных методов и технологий. Рецензент отмечает, что представленные в пособии материалы позволяют «выявить новые приоритеты в обучении родным языкам» (С. 165).

В рубрике «Хроника» Н.Г. Зайцева пишет о V Всероссийской конференции финно-угроведов, которая состоялась 25–28 июня 2011 г. в г. Петрозаводске. 250 участников из 25 регионов РФ и 5 зарубежных государств обсуждали широкий спектр проблем лингвистики, фольклористики, литературоведения, археологии современного финно-угроведения. Н.Г. Зайцева рассказывает о ключевых моментах этого яркого научного события и показывает важность рассмотренных проблем в развитии финно-угроведения.

Редколлегия журнала «Родной язык»

***Миноритарные языки
аваро-андо-цезского региона:
особенности функционирования и
перспективы развития¹***

Атаев Б.М.

В статье рассматриваются необходимые условия для выживания языков малочисленных этносов аваро-андо-цезского региона Дагестана с разным социальным статусом и перспективы их сосуществования с языками более многочисленных народов. Исследуются проблемы, связанные с языковой политикой, приводится статистический обзор переписей разных лет, анализируются причины происходящего процесса исчезновения бесписьменных языков и обсуждаются условия, при которых возможно их сохранение.

Ключевые слова: малочисленные языки аваро-андо-цезского региона, статистический обзор, языковая политика, сохранение и развитие бесписьменных языков

This article examines the conditions that are necessary for minority indigenous languages of various social statuses in the Avar-Andi-Tsez region of Daghestan to survive and continue to co-exist with larger languages. Issues explored in the article include language policy, a statistical overview of censuses taken in various years, the causes of the disappearance of unwritten languages, and the conditions under which they may be preserved.

Key words: indigenous languages of the Avar-Andi-Tsez region, statistical overview, language policy, conservation and development of unwritten languages

¹ Выполнено в рамках проекта РГНФ, № 14-04-00011а

1. Статистический обзор и особенности функционирования

Из представленных на территории Дагестана двадцати миноритарных языков большая часть относится к языкам аваро-андо-цезского ареала — это андийский, ахвахский, багвалинский, бежтинский, ботлихский, гинухский, годоберинский, гунзибский, каратинский, тиндинский, хваршинский, цезский, чамалинский; исключение составляет арчинский язык, относящийся к лезгинской группе. Отличительной особенностью данного ареала от других регионов Дагестана является то, что здесь «в обычной для российской национальной школы дихотомии “родной язык — русский язык” место родного языка занимает аварский» [Алексеев 2013: 20].

Оценивая состояние языков бесписьменных народов Дагестана, М.Е. Алексеев отмечает, что «языковые коллективы, проживающие компактно и относительно замкнуто, менее подвержены процессам перехода на другие языки, в то время как активное иноязычное окружение заметно ускоряет эти процессы» [Алексеев 1992: 17]. Ссылаясь на наблюдения последних лет, автор отмечает пагубное влияние переселения и миграционных процессов, подчеркивая, что с отрывом от традиционной среды существования фактически утрачивается одна из важнейших функций языка — моделирование специфической для данного языка картины мира. Эти факторы способствуют ускорению процессов утраты родного языка. Данные обстоятельства уже сами по себе со всей неизбежностью вызывают большой научный и общественный интерес к вопросам численности и удельного веса каждого дагестанского этноса, а также определению количества владеющих своим национальным языком.

В настоящее время, используя современные технические средства, число носителей различных языков можно сосчитать более или менее точно, т. е. максимально приближаясь к объективности. Однако эти данные в некоторых случаях также могут быть относительными, так как социальные и полити-

ческие интересы иногда могут сыграть свою роль и привести к ложным ответам. К примеру, «если информатор владеет двумя языками, причем один является государственным и считается более престижным, а другой — менее престижным, он может признать, что говорит лишь на первом, престижном языке, хотя его родным языком является второй — менее престижный, чтобы “завоевать” симпатию элитного государственного языка» [Атаев 2012: 7]. Это наглядно было продемонстрировано во время Всероссийской переписи населения 2010 г., в частности в Дагестане [Национальный состав... 2012].

Многие официальные данные по миноритарным языкам и количеству их носителей не соответствуют реальным цифрам, которыми оперируют как официальные органы, так и лингвисты. По языковым данным, например, количество багвалинцев оценивалось в пределах 4 тыс. человек. Поэтому зафиксированное в переписи 2010 г. [Национальный состав... 2012] количество багвалинцев в Российской Федерации — 57 человек — отражает не реальное количество их носителей, а является отрицательным ответом такого количества багвалинцев на политический вопрос «считаете ли вы себя аварцами?». Такое же положение наблюдается и в ответах носителей многих других миноритарных языков Дагестана. Мы полагаем, что определение истинного количества носителей миноритарных языков Дагестана нужно осуществлять силами лингвистов, разграничивая политические и научные аспекты.

В современной этно- и социолингвистике принято квалифицировать населяющие страну народы по количественному признаку — числу людей, говорящих на том или ином языке. Так, согласно этому условному принципу, в составе народов России значатся этносы, так сказать, «многочисленные», насчитывающие свыше миллиона представителей, «среднечисленные», количество которых колеблется от нескольких сотен тысяч до 50 тыс., и «малочисленные», так называемые миноритарные этносы, численность которых нисходит от 50 тыс. до 600 человек.

Как свидетельствуют официальные данные, «миноритарные этносы в России составляют 63 этнические единицы и, оказавшись в зоне этнического бедствия, образуют объект приоритетной этнолингвоэкологической защиты» [Языки народов России... 2002]. Численность каждого из них не превышает 50 тыс. человек: например, андийцев насчитывается около 25 тыс., гинухцев — всего 700 человек. До недавнего времени языки многих малочисленных народов вообще не упоминались в переписях населения, например арчинский, гинухский, гунзибский, годоберинский, тиндинский. Кроме того, следует учитывать, что укоренившиеся в сознании дагестанцев политические традиции, получившие свое отражение в Конституции Республики Дагестан 1994 г., предусматривают обязательный учет пропорционального представительства народов Дагестана в органах государственной власти и в руководстве наиболее значимых организаций и учреждений республики. Таким образом, этническая принадлежность индивида, численность того или иного этноса, пропорции их реального представительства в структурах власти и прочие «этнические признаки» бытия дагестанского общества приобретают в Дагестане очень важное общественно-политическое значение.

Поскольку все указанные параметры определяются путем проведения государственных переписей населения, как правящая элита, так и широкие слои республиканской общественности проявляют повышенное внимание к этому мероприятию и заинтересованны в его результатах. Эта заинтересованность проявляет себя в обоих компонентах, определяющих итоги переписи: во-первых, в «предложении», т. е. в структурах этнической и языковой номенклатуры, которую закладывают в основной инструментальный переписи, во-вторых, в «спросе», т. е. в этнических установках и мотивациях населения, которые определяют выбор ответов на предложенные в переписных листах вопросы.

Нет сомнения в том, что идеологические установки организаторов советских переписей оказали прямое воздействие

на те «тенденции этнических процессов», которые были затем выявлены в Дагестане в ходе их анализа. Есть также серьезные основания предполагать, что вполне оправданный политический интерес власти к «национальному вопросу» способствовал «обострению» общественного внимания к нему, а это, в свою очередь, оказало обратное воздействие на то, что в «национальном вопросе» стало приниматься властью в качестве политически значимого.

Обратимся к истории. Так, в 1873 г. по статистическим данным начальника штаба Дагестанской области, андийцев насчитывалось 5693 человека, ботлихцев — 1102, каратинцев — 4952, ахвахцев — 2464, багвалинцев — 1989, тиндинцев — 2515, чамалинцев — 2418, хваршинцев — 1094, цезов — 4010, бежтинцев — 1707 человек. По сведениям А.В. Комарова, «все население, принадлежащее к аварским племенам в пределах одного только Дагестана, живет в 346 селениях и отселках, состоит из 25977 дворов и 96420 душ, что составляет в общем населении Дагестанской области 21,63 %» [Комаров 1873]. Эти данные сильно разнятся с цифрами, приводимыми в «Материалах посемейной переписи 1886 года» [Свод статистических данных... 1893], где указаны следующие цифры (табл. 1)²:

Таблица 1

Народы	Число дымов ³	Мужчин	Женщин	Всего	В % ко всему населению
андийцы	1964	3800	3775	7575	1,27
ахвахцы	838	1743	1842	3585	0,61
багулалы	398	732	742	1474	0,25
ботлихцы	345	676	707	1383	0,24

² В этом перечне отсутствуют гинухцы, которые были отнесены тогда к бежтинцам (около 250 чел.).

³ Здесь *дым* — крестьянский двор, хозяйство.

Народы	Число дымов	Мужчин	Женщин	Всего	В % ко всему населению
годоберинцы	203	420	467	887	0,15
каратинцы	1897	3616	3601	7217	1,22
тиндинцы	774	1618	1644	3262	0,55
чамалалыцы	1024	2000	1889	3889	0,66
гунзебцы	171	423	370	793	0,13
дидойцы (цезы)	1124	2507	2337	4844	0,82
капучинцы (бежтинцы)	484	1190	1140	2330	0,39
хваршинцы	338	728	678	1406	0,2
арчинцы	203	389	415	804	0,14
Всего	38768	79766	79394	159160	

По переписи населения 1926 г. [Всесоюзная перепись населения... 1926] показатели следующие: андийцев в Дагестане было — в 10 сельсоветах 7953 (9,6)⁴, ботлихцев — в 23 сельсоветах 3379 (4,1), годоберинцев — в 2 сельсоветах 1512 (1,9), каратинцев — в 5 сельсоветах 5391 (6,7), ахвахцев — в 7 сельсоветах 3720 (4,7), багвалинцев — в 5 сельсоветах 3301 (4,9), тиндинцев — в 5 сельсоветах 4095 (5,8), чамалинцев — в 5 сельсоветах 4028 (5,7), цезов — в 8 сельсоветах 3333 (5,8), хваршинцев — в 3 сельсоветах 1168 (2,0), гунзибцев — в 1 сельсовете 203 (0,4), бежтинцев — в 2 сельсоветах 2549 чел. (2,8), включая отнесенных переписью 1926 г. к бежтинцам гинухцев (по данным 1944 г. — 1 сельсовет, 244 жителя). По этим же данным, всего андо-цезов насчитывалось 40632 человека, проживавших на тот период в 207 аулах.

Приведенные выше цифры многое говорят о численном составе населения Дагестана в разные периоды. В то же

⁴ В скобках приведены для сравнения данные 1938 г. — в тысячах человек.

время нельзя забывать, что статистические приемы переписей тех времен были довольно несовершенны и к этим данным следует относиться весьма осторожно. Не с меньшей долей осторожности следует воспринимать и некоторые цифры Всероссийской переписи населения РФ 2002 г. Во всяком случае, вызывает сомнения достоверность сведений о владении русским языком отдельными дагестанскими этносами. Например, с трудом верится, что все назвавшиеся багулалами, ботлихцами, годоберинцами и чамалалами, поголовно, на все 100 % владеют русским языком. Удивляет, что такого абсолютного показателя в РФ по владению русским языком нет ни у собственно аварцев (85,9 %), ни у даргинцев (88,2 %), ни у кумыков (90,9 %), ни у лезгин (90,3 %), ни у лакцев (93,8 %). Даже этнические русские указывают, что родным, русским, языком владеет только лишь 99,8 % своего населения.

В связи с этим возникают еще вопросы: почему лишь 64,1 % гунзибцев знает русский язык, тогда как на нем свободно говорят якобы все 100 % их соседей — чамалинцев? Какие же отличительные особенности должны были повлиять на два близких соседних этноса, чтобы так резко отличались эти показатели? Почему показатели по владению русским языком у некоторых этносов в сельской местности выше, чем у их сородичей, проживающих в городах? Есть серьезные сомнения и в достоверности некоторых других цифр. Например, с трудом верится, что в городе Москве проживает всего лишь 4950 аварца и 179 человек из них не владеет русским языком [Национальный состав... 2004: 43].

На наш взгляд, структуры, готовившие рекомендации для разработки материалов Всероссийской переписи населения РФ 2002 г., не до конца разобрались в современных этнополитических процессах, происходящих в Дагестане в меняющуюся постсоветскую эпоху. Некоторые сложности в подсчеты итогов Всероссийской переписи населения 2002 г. внесло и то обстоятельство, что при проведении данного мероприятия,

впервые национальная принадлежность записывалась строго со слов опрашиваемых по их самоопределению⁵.

Безусловно, немаловажное значение имели и административный ресурс отдельного района, и позиция, занятая некоторыми представителями элит так называемых «малых народностей» Дагестана, и интерпретация терминов переписного листа переписчиками, которые оказались далеко не всегда функционально грамотными.

Вообще, специалисты, профессионально занимающиеся этнодемографическими проблемами, мало доверяют официальной статистике как советских, так и российских переписей. В частности, по вопросам многоязычия в Дагестане, по данным переписей населения невозможно получить достоверные факты по вопросам многоязычия в Дагестане, так как в переписных листах просто отсутствовала графа по владению несколькими языками. Поэтому факт владения двумя и более языками (например, в андо-цезском ареале) официальные переписи просто игнорировали⁶. А определение «родного» и «неродного» языка для опрашиваемого зачастую

⁵ В материалах Всероссийской переписи населения 2002 г. специально оговаривается, что «данные о национальном составе населения получены на основе ответов на вопрос 7 переписных листов ... В соответствии со статьей 26 Конституции Российской Федерации национальность записывалась со слов опрашиваемых по их самоопределению. Национальную принадлежность детей определяли родители. В приложении приведен Перечень встретившихся в переписных листах вариантов самоопределения населения по вопросу «Ваша национальная принадлежность» [Национальный состав... 2004: 929].

⁶ При переписи населения 2002 г. впервые была получена информация от всего населения о владении русским языком, который в соответствии с Конституцией Российской Федерации является государственным языком страны. Кроме того, каждый человек мог указать владение еще тремя языками. Лица, владеющие четырьмя и более языками (кроме русского), могли указать любые три из них по своему выбору [Национальный состав... 2004: 930].

оставлялось на усмотрение переписчика. Поэтому многие респонденты не смогли определиться с выбором «родного» для них языка. Многие представители андо-цезских этносов в качестве родного языка называли аварский язык (которым до школы они практически не владеют), но не действительно свой родной язык. В этом отношении данные переписей населения мало что дают для профессионалов, занимающихся этнодемографическими проблемами: здесь официальная статистика оказывается ненадежной. Исследователю важно уметь интерпретировать публикующиеся данные в этой области. Для серьезного специалиста необходимо точно знать временную и территориальную привязку публикуемых цифр и умение пользоваться другими статистическими данными, в частности записями «похозяйственных книг» в районах проживания малочисленных этносов.

Напомним, что с 1938 г. все андо-цезские этносы и арчинцы были названы аварцами и им были выданы новые паспорта, в которых в графе «национальность» все они были обозначены аварцами. С тех пор, начиная с 1939 г., все Всесоюзные переписи населения причисляли андо-цезов и арчинцев к аварцам.

Приведем весьма любопытные данные Всероссийской переписи населения 2002 г. по андо-цезским этносам и арчинцам о численности лиц, владеющих своими языками и указавших свою национальную принадлежность (по Российской Федерации) [Национальный состав... 2004]:

Таблица 2

Указавшие язык	Численность лиц, владеющих данным языком	Указавшие национальность	%
андийский	23729	21808	91,9
арчинский	524	89	16,9
ахвахский	5793	6376	110,0
багулальский	57	40	70,8
бежтинский	6461	6198	95,9
ботлихский	90	16	17,7

Указавшие язык	Численность лиц, владеющих данным языком	Указавшие национальность	%
гинухский	548	531	96,9
годоберинский	103	39	37,8
гунзибский	1839	998	54,2
каратинский	6574	6052	92,0
тиндальский	616	44	7,1
хваршинский	1872	128	6,8
цезский	15356	15256	99,3
чамалинский	2355	12	0,5

Из таблицы 2 (по андо-цезским этносам и арчинцам) наглядно видно, какова разница между количеством владеющих своим языком и назвавших себя представителями отдельной национальности. По ней, например, любопытно узнать, что назвавшихся ахвахцами значительно больше, чем число владеющих своим родным ахвахским языком (110,0 %); а именно 583 ахвахца (помимо владеющих своим языком 5793 человек), не владеющие ахвахским языком, называют себя собственно ахвахцами, а не аварцами. С другой стороны, только лишь 0,5 % владеющих чамалинским языком назвали себя чамалинцами; а именно из 2355 чамалинцев 12 человек записались как чамалинцы, а остальные (2343 чел.) назвали в переписных листах аварцами. Из материалов Всероссийской переписи населения 2002 г. также видно, что свыше 90 % цезов (дидойцев), гинухцев, бежтинцев, каратинцев и андийцев назвались как представители отдельных этносов (по названию языка), а более 90 % чамалинцев, хваршин и тиндинцев называют себя аварцами. По остальным этносам цифры колеблются от 16,9 % (арчинцы) до 70,8 % (багулалы), что также видно из таблицы 2.

Несмотря на то что более полувека в публикуемых материалах переписей малые группы не появлялись, сохранялись их культурная отличительность и достаточно четкая этническая идентификация, которая все же отражалась во время переписей

при ответах на вопрос о национальной принадлежности. Не имея возможности указывать составную (двойную) национальность (этого не допускала ни теория, ни процедурная практика с ее единичной графой для ответа на вопрос), часть представителей малых этносов указывала аварскую или даргинскую национальность, а другая часть — свою «первичную» национальность, т. е. принадлежность к малому этносу. Таким образом, полной ассимиляции или растворения одной формы идентичности в другой не происходило. Так, в переписи 1989 г. указали себя отдельно от «больших наций» следующие носители «малых идентичностей», проживающих в Дагестане: чеченцы-аккинцы (16131 чел.), андийцы (4563 чел.), ахвахцы (200 чел.), годоберинцы (6 чел.), каратинцы (16 чел.), кубачинцы (8 чел.), хваршины (6 чел.), чамалалы (20 чел.). Помимо этого, в других регионах страны были зафиксированы 8 кубачинцев (в Дагестане ни одного!) и один арчинец. Почти все они указали в качестве родного языка не язык «основной нации», а своего этноса: 11112 аккинцев указали аккинский и 4387 — чеченский, 4561 андийцев — андийский и 2 — аварский, все ахвахцы и годоберинцы указали родным соответственно ахвахский и годоберинский языки, каратинцы поделились пополам между каратинским и аварским, 18 чамалалов указали чамалальский и 2 — аварский.

Все эти данные были опубликованы не в официальных материалах переписи, а в дополнительной брошюре [Итоги переписи населения... 1990] тиражом 400 экз., доступной только узкому кругу специалистов. Не менее интересными были дополнительные данные переписи 1989 г. по родному языку: андийский в качестве родного языка указали 12029 чел. (т. е. почти в три раза больше назвавшихся андийцами!), появились люди с родным ботлихским (1 чел.) и дидойским (2 чел.) языками [Итоги переписи населения... 1990]. Все это говорит о том, что, несмотря на жесткие установки не записывать и не показывать некоторые группы в ходе переписи, носители малочисленных языков все же указывали

их в переписи и попадали в дальнейшие материалы, хотя и не подвергались основной «разработке», т. е. публикации в официальных данных.

Многие цифры по некоторым «нестатусным» этносам также оказались сильно искаженными. Если верить переписи, то одна этническая группа — ботлихцы — вообще исчезла из числа регистрируемых. Ни один из опрошенных не назвал себя этим этнонимом. Между тем перепись зарегистрировала знание ботлихского языка у 54 опрошенных. Разумеется, действительное знание этого языка существенно выше, так как в одном только селе Ботлих проживает не менее 2,5 тыс. жителей.

Сопоставление данных о «национальности» и знании одноименного языка позволяет в некоторой степени, но далеко не полно, представить степень искажения реальной картины, полученной в ходе переписи. Так, к самой крупной группе в составе аварцев — андийцам — отнесли себя 21270 чел., знающих же андийский язык — 23039 чел. Здесь, как видим, не оказалось существенного расхождения данных, но и они показывают, во-первых, что около 2 тыс. знающих язык не назвали себя «андийцами» по национальности. Во-вторых, по данным экспертов, в действительности численность андийцев в Дагестане составляет около 40 тыс. (см. табл. 3).

Как правило, экспертные оценки значительно превышают данные переписи. Однако так получается не всегда. Например, по сведениям дагестанских этнографов, численность дидойцев (цезов) составляет сейчас около 8 тыс. чел. [Народы Дагестана 2002: 263], однако данные переписи показали, что только назвавших себя «по национальности» дидойцами оказалось более 15 тыс., а знающих одноименный язык — на несколько десятков больше. Перепись 2002 г. практически не зафиксировала кайтагцев (4 чел.), чамалалов (3), багулалов (18), годоберинцев (2), арчинцев (7), тиндалов (33). Численность кубачинцев (в джамаате всемирно известных златокузнецов — Кубачи — проживает свыше 2 тыс. чел.), по данным переписи, составляет всего 57 человек [Национальный состав... 2004].

Численность национальностей в Дагестане (перепись 2002 г. и оценка):

Таблица 3

Этническая группа	Численность, чел.	Число влад. языком	Оценка (по книге «Народы Дагестана»)
Аварцы	758438	741812	
андийцы	21270	23039	около 40000.
арчинцы	7	125	1200
ахвахцы	6362	5740	более 6000
багулалы	18	30	более 5000
бежтинцы	6184	6413	6500
ботлихцы	-	54	4500
гинухцы	525	522	менее 1000
годоберинцы	2	20	около 4000
гунзибцы	972	1813	около 800
дидойцы (цезы)	15176	15259	около 8000
каратинцы	6019	6528	около 7500
тиндалы	33	579	около 10000
хваршины	107	538	2500
чамалалы	3	354	около 10000
Даргинцы	425526	429347	
кайтаги	4	–	нет оценки
кубачинцы	57	–	2300

В заключение приведем таблицу, показывающую динамику изменения национального состава населения Дагестана по материалам переписей населения 2002 и 2010 гг:

Таблица 4

Народ	в 2002 г.	%	в 2010 г.	%
Всего	2576531	100,0	2910249	100,00
Аварцы	758438	29,4	850011	29,21
1. Аварцы собственно	701760	27,2	801827	27,55
2. Андо-цезские этносы	56671	2,2	48178	1,66

Народ	в 2002 г.	%	в 2010 г.	%
2. а) Андийские этносы:	33707	1,3	28716	0,99
Андийцы	21270	0,8	11448	0,39
Ахвахцы	6362	0,2	7923	0,27
Каратинцы	6019	0,2	4761	0,16
Тиндинцы (тиндалы)	33	0,0	634	0,02
Багулалы	18	0,0	0	0,00
Чамалинцы (чамалалы)	3	0,0	16	0,00
Годоберинцы	2	0,0	426	0,01
Ботлихцы	0	0,0	3508	0,12
2. б) Цезские этносы:	22964	0,9	19462	0,67
Дидойцы (цезы)	15176	0,6	11623	0,40
Бejтинцы	6184	0,2	5956	0,20
Гунзибцы	972	0,0	918	0,03
Гинухцы	525	0,0	439	0,02
Хваршины	107	0,0	526	0,02
3. Арчинцы	7	0,0	6	0,00
Даргинцы	425526	16,5	490384	16,85
1. Даргинцы собственно	425465	16,5	490279	16,85
Кубачинцы	57	0,0	101	0,00
Кайтагцы	4	0,0	4	0,00

Из приведенной выше таблицы видно, что численность ряда этносов по данным переписей населения может не совпадать с другими оценками их численности, в особенности, «малых народов», включённых переписью в состав аварцев и даргинцев. Так, например, оценочная численность андийцев достигает 30000 чел. (вместо 21270 чел. по переписи 2002 в Дагестане), цезов (дидойцев) — 27000 чел. (вместо 15176 чел. по переписи в Дагестане), кайтагцев — 20000 чел. (вместо 4 чел.), чамалинцев — от 4000 до 17200 чел. (вместо 3 чел. в Дагестане), хваршинов — от 1000 до 12000 чел. (вместо 107 чел.), бejтинцев — 12000 чел. (вместо 6198 чел.), багулалов — 10000 чел. (вместо 18 чел.), годоберинцев — 8000 чел. (вместо 2 чел.), кубачинцев — 7000 чел. (вместо 57 чел.),

ботлихцев — 6000 чел. (вместо нуля в Дагестане по переписи), тиндинцев — 4000–6500 чел. (вместо 33 чел.), арчинцев — 5000 чел. (вместо 7 чел.), гунзибцев — 4700 чел. (вместо 972 чел.), гинухцев — от 1000 до 4000 чел. (вместо 525 чел.).

2. Закон о языках и перспективы развития

В последнее время все чаще дискутируется вопрос о статусе так называемых «малых этносов». Для решения проблемы языков малочисленных этносов Дагестана, на наш взгляд, следует исходить из Конституции Республики Дагестан, статья 31 которой (Глава 2. «Основы правового статуса человека и гражданина») гласит: «Каждый вправе свободно определять и указывать свою национальную принадлежность. Никто не должен быть принужден к определению и указанию своей национальной принадлежности. Оскорбление национального достоинства преследуется по закону. Каждый имеет право на пользование родным языком, на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества» [Конституция Республики Дагестан 2003].

По нашему убеждению, в Дагестане необходимо сохранить положительный опыт этнической консолидации, с одной стороны, и проводить последовательную этноязыковую политику, с другой. В частности, следовало бы подумать о создании для малочисленных андо-цезских этносов и арчинцев своего варианта учебника аварского языка для начальных классов, адаптированного к их родным языкам. Создание такого рода пособий стало бы важным фактором сохранения языка, самобытной региональной культуры и фольклора, укрепления самосознания и осознания той роли, которую они органично занимают в составе аварского народа и в родственном кругу других народов Дагестана. Во всяком случае, для дагестанских языковедов в этом отношении открывается блестящая перспектива.

Для сохранения миноритарных языков андо-цезской группы многое делается в Институте языка, литературы и искусства

Дагестанского научного центра РАН. На сегодняшний день уже изданы практически все национально-русские словари, изданы грамматические очерки по всем языкам этой группы и фольклорные тексты на некоторых из них. Кроме того, в республике в виде отдельных приложений к республиканской газете «*ХIакъикъат*» издавались материалы на их родных языках (например, газета «*Бахарган*» на андийском языке). В некоторых районах и городах республики издаются газеты общественных организаций, призванные содействовать изучению истории, языка, культуры и экономического развития представителей этих этносов. Спорадически издается газета «*Андийцы*» – орган общественной организации одноименного землячества, где материалы публикуются и на андийском языке с использованием существующих знаков аварского алфавита. С 1993 г. выходит в свет газета «*Дидойские вести*» — и здесь некоторые материалы публикуются на цезском (дидойском) языке. Издаются отдельные сборники стихов на этом языке, так как близость звукового состава аварского, андо-цезских языков и арчинского способствует стихийному использованию носителями этих языков аварской графики для письма на родном языке. Здесь лишь требуется решение отдельных вопросов, например, в связи с изображением назализованных, встречающихся как в андийских, так и в цезских языках, или же фарингализованных, имеющих в цезских языках.

Рано или поздно, но обязательно возникнет вопрос о практическом внедрении письменности для андо-цезских этносов и на официальном уровне. На наш взгляд, нельзя противиться тому факту, что названные этносы, имеющие каждый свой обособленный язык, стараются писать и пишут на родном языке, используя при этом знаки аварского алфавита. Во всяком случае, положение дел в этом отношении у названных выше языков обстоит не хуже, чем у «официально» объявленных в 1990 г. «новописьменными» агульского, рутульского и цахурского языков: к тому времени в Дагестане рутульцев насчитывалось около 15 тыс. человек,

агульцев — около 13 тыс., а цахуров в РСФСР — 6,5 тыс. человек [Всероссийская перепись населения... 1991: 128]. Для сравнения, только одних андийцев «по оценочным данным, к 2001 г. в Дагестане насчитывалось около 40 тыс.» [Народы Дагестана 2002: 148].

В этом случае, на наш взгляд, надо строго следовать Закону «О языках народов РСФСР» (принят 25.10.1991 г., новая редакция — 24.07.1998 г.) статья 10, пункт 4 которой гласит: «Каждый народ... не имеющий своей письменности, обладает правом создавать письменность на родном языке. Государство обеспечивает для этого необходимые условия» [Закон РСФСР 1991, Федеральный закон... 1998]. Законом «О языках народов Российской Федерации» установлена прямая ответственность высших органов федеральной власти за создание условий по сохранению и развитию языков малочисленных народов и этносов, не имеющих своих национально-государственных и национально-территориальных образований.

По нашему убеждению, представителям андо-цезских этносов не стоит ждать от властей официального предоставления письменности для своих языков, а по мере имеющихся возможностей, с привлечением специалистов и на основе аварского алфавита им необходимо постараться максимально зафиксировать свою речь, чтобы избежать полной утраты родного языка. Тем более, что создание письменности для андо-цезских этносов не представляет сегодня теоретической проблемы, а переносится только лишь в плоскость решения сугубо практических вопросов.

По-видимому, наиболее приемлемым путем для создания письменности можно считать принятие соответствующего решения либо на основе всенародного голосования, либо через выборные органы. В любом случае такое решение должно опираться на взвешенную позицию, учитывающую как позитивные, так и негативные (если таковые имеются) последствия принятого решения. Как отмечает М.Е. Алексеев, «носители бесписьменных языков не всегда четко

представляют себе, какие реальные мероприятия обозначаются понятием “введение письменности” и, соответственно, какие реальные социально-культурные последствия могут в связи с этим ожидаться» [Алексеев 1995: 7–8].

Следует заметить, что арчинский и андо-цезские языки в настоящее время сохраняют неплохие перспективы к сохранению и дальнейшему функционированию: достаточно указать в связи с этим лишь на один показатель — все дети дошкольного возраста здесь владеют практически лишь родным языком, приобщаясь к двуязычию только со школьных лет. Однако это не значит, что рассматриваемые языки не нуждаются в специальных мерах по сохранению и развитию со стороны государства.

Конечно, одним принятием законодательных актов не решить проблемы утраты языка. Сохранить родной язык, на наш взгляд, поможет не создание письменности, не преподавание национальных языков в школах, а сохранение языковой среды носителей конкретных языков. Пока они будут компактно проживать на определенной территории, проблема полной, абсолютной утраты родного языка в ближайшие годы им не грозит. Перед ними будут стоять проблемы сужения выполняемых родным языком функций, проблемы массированного проникновения иноязычной лексики, уменьшения числа владеющих, но не полная утрата языка. Это произойдет только тогда, когда носители национальных языков, все вместе, переселятся в районы с иноязычной средой и дисперсно расселятся в ней, т. е. будет нарушено их компактное проживание. Тогда утраты языка, конечно, не миновать.

По нашему мнению, поскольку в Республике Дагестан сложилась уникальная ситуация, для создания реальных условий для самобытного развития миноритарных языков следует принять не противоречащий федеральному республиканский закон, а такой «Закон о языках Республики Дагестан», который в полной мере учитывал бы всю этноязыковую

специфику Дагестана. В этом документе должен быть четко определен статус каждого языка во избежание всякого рода спекуляций на эту тему.

Одновременно с этим необходимо принять и глубоко продуманную целевую государственную программу по сохранению, развитию и функционированию языков Дагестана. В свое время нами был подготовлен проект государственной программы «Развитие и функционирование языков Дагестана» [Атаев 1997]. В программе по сохранению и развитию языков Дагестана, по нашему мнению, помимо прочего, должно быть предусмотрено:

- системное изучение языковой ситуации в Дагестане; поддержание национальных языков Дагестана; их сохранение, возрождение и развитие;

- поддержка национально-культурных и культурно-просветительских объединений, ставящих своей целью изучение и распространение родного языка;

- разработка мероприятий по подготовке кадров и совершенствованию системы народного образования на языках Дагестана;

- просветительская деятельность, в т. ч. написание учебников, учебных пособий, хрестоматий, справочников по культуре родной речи;

- поддержка различных средств массовой информации, радио-, теле- и кинокомпаний, осуществляющих вещание и создание фильмов на языках Дагестана;

- содействие изданию художественной, публицистической, научной, учебной и другой литературы на родных языках;

- публикация лингвистических энциклопедий, фольклорных текстов и памятников словесности;

- научное исследование миноритарных дагестанских языков, их истории и современного состояния, процессов взаимодействия между этнокультурными и языковыми общностями, межкультурного и межъязыкового общения, характера двуязычия и многоязычия;

— максимальное распространение двуязычия как важнейшего фактора, позволяющего организовать совместное существование полинационального населения и т. д.⁷

Литература

Алексеев М. Е. Языки малочисленных народов СССР: современное состояние и перспективы // Проблемы языкознания в СССР: 1987–1999 гг. Москва, 1992.

Алексеев М.Е. Факторы этноязыковой идентификации (на материале андо-цезских языков) // Этническое и языковое самосознание. Материалы конференции. Москва, 13–15 декабря 1995 г. Москва, 1995. С. 7–8.

Алексеев М.Е. Закон о языках народов РФ и языки малочисленных народов (андо-цезский ареал) // Родной язык: лингвистический журнал. 2013, № 1. С. 18–26.

Атаев Б.М. Развитие и функционирование языков народов Дагестана / Концепция гос. программы: Проект // Молодежь Дагестана. 1997, 18 апр.

Атаев Б.М. Миноритарные языки Дагестана: состояние и перспективы. Махачкала, 2012.

Источники

Всесоюзная перепись населения 1926 г. Северо-Кавказский край. Ростов-на-Дону, 1926.

Всесоюзная перепись населения 1989 г. по Дагестанской АССР. Москва, 1991.

Закон РСФСР «О языках народов РСФСР» // Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР, 1991, № 50. Итоги переписи населения по Республике Дагестан. Махачкала, 1990.

Конституция Республики Дагестан. Махачкала, 2003.

Комаров А.В. Народонаселение Дагестанской области // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Кн. VIII. Тифлис, 1873.

⁷ Полностью текст программы см. в публикации [Атаев 1997].

Население СССР: по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1990.

Народы Дагестана. М., 2002.

Национальный состав и владение языками, гражданство: итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. В 14 т. Т. 4. Кн. 1–2. Официальное издание. Москва, 2004.

Национальный состав и владение языками, гражданство: итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Т. 4. Москва, 2012.

Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлечённых из посемейных списков 1886 года, г. Тифлис, 1893.

Федеральный закон «О внесении изменений и дополнений в Закон “О языках народов РСФСР”», принят 24.07.1998.

Языки народов России. Красная книга. Энциклопедический словарь-справочник. Москва, 2002.

Атаев Борис Махачевич
Институт ЯЛИ ДНЦ РАН
bm_ataev@mail.ru

A Short Introduction to the History of Nenets Literature

Lublinskaia M., Laptander R.

The Nenets, like many other Arctic nations of the Russian Federation, developed their first official writing system at the beginning of the 20th century. However, they certainly had a form of literature before this time. Like many other northern nations, they already had highly developed oral traditions and folklore. During the Soviet era, the local administration carried out intensive efforts to educate the indigenous population and produced the first textbooks for primary schools as well as literature, as in other Russian Northern languages. Initially, these books were primarily only available in native languages, but later they started to be published bilingually or just in Russian. In this paper we give a short introduction to the history of the Nenets' written language and literature and the role of the traditional oral culture in its development.

Key words: indigenous languages of Russia, recently created writing systems, minority peoples, Nenets language, Nenets literature

Ненцы, как и другие народы Севера, Сибири и Дальнего Востока России, получили письменность в начале XX столетия. К этому времени они уже имели основу для литературы, как и многие другие народы этого региона: у них была развитая традиция устного фольклора. При Советской власти местная администрация проводила большую работу по обучению тундрового, национального населения, создавая учебники для начальной школы, формируя литературу на родных языках. С самого начала эти произведения не были двуязычными. В статье дается краткий обзор истории ненецкой литературы и значения устной традиции в ее развитии.

Ключевые слова: младописьменные языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, малочисленные народы, ненецкий язык, ненецкая литература

1. Introduction

Eva Toulouze's [2004] work about the indigenous literatures of Russia was the catalyst for writing this article. Toulouze states that none of the nomadic nations of Russia had any literacy or literature before the Communist Revolution. Only with the coming of the Soviet regime did it become popular to write about the life of the indigenous people, including indigenous people writing about their own history and culture. Toulouze described how the new Northern literature was originally formed. It is pity, however, that she mentioned only a small number of the first Nenets writers. After a short description, she came to the following conclusion: indigenous nomads could not develop their own literary traditions because they did not have any base to start from. Even Christian missionaries, who tried to give their children a basic education, failed to gather and teach the nomads' children [Toulouze 2004: 215–216].

In general, Toulouze is right, because she was speaking mostly about the first indigenous writers who wrote in their native languages. We agree that there is not a large literary collection in Nenets. However, there are many genres in the traditional and recent Nenets oral folklore tradition: besides smaller units like riddles, private songs, and everyday stories, there is also quite a diversity of folklore narratives and epic songs. It is also a pity that in her article Toulouze did not mention Nenets poets and writers of the late 20th century, perhaps because of a lack of information about them. Most of them lived and worked in the northern peripheries of the country, far away from Moscow and St. Petersburg. Usually they published their works in local newspapers and only a few of them managed to publish in their native language and that mostly after the 1990s¹.

¹ Marina Lublinskaia was at Eva Toulouze's lecture on “Dukhovnye miry Juria Welly” at the European University in St. Petersburg in the spring of 2015. During the discussion, Lublinskaia asked Toulouze why she con-siders that the Nenets do not have any proper basis for their written lit-erature. Toulouze explained that in her paper she was thinking only of the early period of the development of Nenets literature.

2. Materials and methods

It could be said that Soviet propaganda contributed to the belief that none of the nomadic peoples of Russia had any literature before the Communist era. It is true that before that time there was no literacy among the indigenous people of Siberia, the North, and the Far East. There were a few church books written in these languages, but they were made for baptizing non-Russians. Still, at that time, these were the only books in these languages.

Even so, each of the Russian northern indigenous nations is well known for its own historically developed folklore tradition, rich in symbolism and forms. For example, the Nenets have their own special epic songs: *s'udbabs*, *jarabts*, *khynabts*² [Пушкарева, Бурыкин 2011b: 193]. These genres of folklore are characterized by their own vocabulary, composition, phraseology, and expressive manner. They also have their own rules of performance, and a special figurative language for describing things, people's character, behaviour, and natural phenomena [Лаптандер 2008]. We believe that Nenets oral tradition constitutes the main basis of the Nenets national literature. Literary theory informs us that every style (whether classical or social realism) has its own composition rules and lexical compendium mainly influenced by preceding cultural stages. For example, E.A. Helimski showed that the oral traditions of the Nganasan formed a standardized and highly developed literature [Helimski 1995]. We should not forget that Nganasan is the nearest neighbour and relative of Nenets, and they both have very similar epics. Helimski also mentioned that the Nenets, like many other nomadic nations, are very fond of folklore poetry — epic songs, fairy tales, and riddles, with their own rhythm and musical structure [Добровольский 1965; Хелимский 2000]. Their society

² *S'udbabs* are ancient Nenets legends about humans' battles with giants and other hostile forces. *Jarabts* is the Nenets epic narrative about the misadventures of the hero, who is looking for his family, reindeer or a wife on the tundra. *Khynabts* were characterized by Elena Pushkareva as historical songs [Пушкарева 2000].

respects men and women who are familiar with poetry and poetic devices. Narrators could tell their traditional stories for several days at a time. Even nowadays, Nenets people greatly appreciate performances in which a storyteller uses traditional colourful turns of speech, comparisons and old-time expressions. Here we would like to give a few examples of such literary devices:

- (1) *Исьда вэңгартм' тамна нись хае''*.
'He didn't leave even a brainless dog there' means 'he took harsh revenge'.
- (2) *Нябакоми нями нябимда џобамда ни' мара' тяхамна текал'' нидав'*.
'My sister tucked her glove behind the belt-buckle' means 'my sister wasn't agitated; she was self-confident'.
- (3) *Ненэй Ваи нена сядо''мы — ямдако мал' сарадава' пир*.
'The Vai woman [i.e. from the Vai family] is really beautiful (lit: with-face) — her skin is so delicate that it can be pierced by even a fir-needle'.

[Терещенко 1990: 306]

3. The first native writers and poets

The Institute of Northern Peoples was founded in Leningrad in 1930. It played a very important role in educating the first indigenous intellectuals. Young indigenous people who were selected to eventually become Soviet party leaders were sent there to study to become teachers and administrative workers. They had to learn to read and write in their own languages in order to help the Soviet state carry out its propagandistic work among the inhabitants of the tundra and taiga. Afterwards, most of these students returned home and continued working there. When the indigenous people were offered the opportunity to become literate and receive an education in order to develop their way of life, it

was like a revolution in their communities as well. Before this, in Tsarist times, there were only scarce occasions for people from indigenous nations to get an education, except maybe in parochial schools. The Tsarist administration was mostly interested in getting taxes from the Northern peoples, and let them live on the tundra without influencing their traditional way of life.

The new Soviet state embarked on the huge endeavour of developing written languages for the Northern peoples. By the end of the 1930s, a unified alphabet was developed for many indigenous northern languages, including Nenets. This made it finally possible to write texts in these languages. At first, thin books of fairy tales were published only in Nenets, without translation [Пыря 1935; Пыря 1936]. All the following books were supplied by a Russian translation (the Nenets authors necessarily) or were translated from Russian. The number of these books wasn't large, see the list of the books in Nenets in [Буркова и др. 2010: 216] and in the list of Monographs in Nenets [Monographs 2013].

In 1931 a training college for Nenets teachers was opened in Narian-Mar. At the same time, a literary circle was organized in the editorial office of the newspaper *N'arjana wynd'er* (The Red Tundra-inhabitant). A similar circle was started almost at the same time in the capital of another Nenets district, Salekhard, in the *N'arjana ngerm* (The Red North) newspaper office. In 1935 the literary circle in Narian-Mar published its first book of collected stories, written by young Nenets writers. However, all of the stories in this book, *Zapol'arie* (In the Arctic), are only in the Russian language, probably for ideological reasons.

At the same time there was still only a small number of indigenous students at the Institute of Northern Peoples. All of the students had a very intensive study program and had to learn how to read and write in Russian very fast. They also attended intensive courses in world and Russian literature. This introduction to written literatures was designed to explain to these young indigenous people the necessity of developing a new written literature in their native languages.

The first pioneer of Nenets literature was Nikolai Vylka with his novels *Mar'ia* (Marya) and *Dohona* (On the Island)³. These novels were published in 1938 in Nenets with a Russian translation produced by linguist Georgii Verbov. During the same period of time, the first Nenets linguist Anton Pyrerka wrote the novel *Wedo n'udia n'iu* (The Wedo's Junior Son). Unfortunately, it was allowed to be published only in the 1960s and only in Russian⁴. Both authors gave a very realistic picture of the Nenets' difficult life on the tundra. Of course, this material exhibited the influence of Soviet propaganda, with the new Communist regime portrayed as helping tundra dwellers to survive on the tundra. For example, in his novel Pyrerka described Lenin as follows:

- (4) *Ленин хуна пин' тарпбата марад' нгоб'' вархад няби варханда нгади. Лаханаб''нанда вабица марад' тавна-сось пэрнга''*.⁵

‘When Lenin goes out into the streets he is visible from all sides of the town. When he talks, his voice is heard all over the town’.

[Пырерка 1959: 136]

In any case, these new Nenets writers based their storyline on their folklore traditions, in which the hero was commonly quite poor and struggled with his enemies — rich reindeer herders. Khazankovich [2014: 142] observed that in their literary reflections on native mythology and the realities of life on the tundra, the new Nenets writers found a new way to implement and transform their nation's

³ In 1932 the *N'arjana wynd'er* newspaper published the very first Nenets novel, written by G. Suftin — *N'arjana numgy* (The Red Star) — but this was based on a translation from Russian by I. Vyucheiskii and M. Antonova [Буркова и др. 2010: 187].

⁴ The part of the novel *N'esej'ji'ηud'* (New thoughts) was published in Nenets in the book by N.M. Tereshchenko [Терещенко 1959].

⁵ The first Cyrillic version of the Nenets orthography used the character ' for glottal stop and the digraph нг instead of the letter ъ. Some spellings differ from modern Nenets spellings.

sociocultural world model. Their Nenets origin formed their own way of writing and expressing themselves through the traditional rules of narrating and the peculiarities of their national culture.

For example, the Nenets novel *Mar'ia* is a realistic story about the Nenets' everyday life on the tundra. The heroes come from poor Nenets and Komi families. They move to an uninhabited island in order to get far away from merchants and other Russians who were always taking all of their belongings as tax payments. The first lines of the novel [Вылка 1938a: 5] are uncommon for Nenets folklore because they contain a beautiful and impressive description of nature:

- (5) *Ибанда* *сейхад* *мерця*
 warmth:px.-gen.-3sg. heart:abl. wind
минхальй', *яникако* *мерця*.
 come:3/3sg. mild:dim. wind
 'The wind started blowing from the south (lit. from the heart of warmth), a gentle wind'.
- (6) *Мерця* *минхальць*, *енена* *тир'*
 wind go:inh.-inf. draw:prtpr. cloud:pl.
нгэрмда *сеян'* *мюсельяд'*.
 North:px.-3sg.-gen. heart:dat.-sg. migrate:3/3pl.
 'As soon as the wind started blowing, stratus clouds started migrating to the heart of the North'.
- (7) *Нгамгэда* *нгэвна* *тири'* *мюселкава*,
 somehow cloud-only:gen.-pl. migrate:VN.-emph.
итя *нгабтнеяр* *пудангана* *ям'*
 Water smell:prtpr.-px.2sg. behind:prtpr. sea
вуни *нга*,
 not:neg.-3sg.-emph. be:coneg.
хыркари *мерцяхад* *нгод* *пыда* *нгод*
 any wind:abl.-sg. also he also
нгаркада *хамбда*, *хамбда*
 large:px.-nom.-3sg. wave:px.-nom.-3sg. wave:px.-nom.-3sg.
илавы.
 heave:prtps.

‘As soon as the clouds started to migrate, the Kara Sea, which is not a very calm sea, heaved up its waves, its large waves’.

[Вылка 1938а: 5]

The story starts by describing the life of the heroes, who moved to an uninhabited island and lived in a tepee/tent (*chum*) in the tundra. Then Norwegian merchants arrived at their camp and started trading with the Nenets, asking for expensive polar fox furs but offering a very low price. The merchants gave these Nenets a little food, but mostly vodka. After this it was very easy for the traders to take from the drunken Nenets all their warm winter clothes and boots. After this they left the island. However, the Nenets did not blame these traders for this brigandism, but knew that it was their own fault and continued to live as before:

- (8) ...*помнандо’ и’ ни хант.*
‘they live in peace and friendship’ (lit. ‘water can’t seep between them’).

This story is quite realistic and is probably based on true events which happened on either the Kolguev or the Waigach Islands.

In 1937 a new play entitled *Shaman* was published. It was written by the Nenets poet and dramatist Ivan Nogo with a Russian translation by Georgii Verbov. This play had a stunning success among Nenets and even Russian-speaking people. It tells about young Nenets people who tried to modernize life on the tundra and to get rid of the old traditions and strict religious rules. It was quite relevant at that time and even nowadays it is still performed in local theatres on the Yamal peninsula.

We agree with Eva Toulouze that early Nenets writers such as Nikolai Vylka (1911–1942), Anton Pyrerka (1905–1941), Ivan Nogo (1891–1947) and many others have been almost forgotten by young Nenets people today [Toulouze 2004: 227]. Still, children learn their names and their stories at school during their classes in Northern literature. Also, people who are interested in

the Nenets language, literature, and history of course know their names, novels, and poems very well. We may say with confidence that these writers managed to establish a strong foundation for the written Nenets language and literature.

4. Nenets literature in the 1950s–1960s

In the 1950s and 1960s special literary courses were organized to prepare young native writers in the Department of Northern Peoples at Leningrad's Herzen State Pedagogical Institute. The courses were organized in such a way that indigenous students could attend the literary lectures of well-known Soviet writers and participate in discussions with them⁶. Among these young Nenets writers were Vasillii Ledkov (1933–2002), Alexei Pichkov (1934–2006), Lubov Nen'iang (Komarova) (1931–1996), Alexander Kan'ukov (1932–1972), Prokopii Javtysyi (1932–2005) and Elena Susoi. There was also a talented Nenets poet named Leonid Lapsui (1932–1982), who used to come to Leningrad quite often.

By that time, young indigenous writers wrote not only in their native language but also in Russian⁷. These new authors reflected their traditional worldview in their novels and described their people's lives, cultural heritage and traditional knowledge even when writing in Russian. For example, in Tyko Vylka's⁸ novel

⁶ One of the first students at the Institute for Northern Peoples was an Evenki, Mikhail Voskoboinikov, aged 30. He returned to Leningrad in 1945 and began to work at Herzen State Pedagogical Institute in the Department of Northern Peoples, where he taught the Evenki language. Professor Aleftina Zhukova, who worked in this department at the time, knew Voskoboinikov very well and said that many Northern writers and poets were trained with help from Voskoboinikov (see [Воскобойников 1967]).

⁷ We should remember that Russian was not the native language for young Nenets authors, but the language that they learned at school. They were mostly Nenets-Russian bilinguals, and their knowledge of their mother tongue always influenced the way they spoke Russian.

⁸ Tyko Vylka (1886–1960), Russian name Il'ia Konstantinovich Vylka, was the most famous Nenets painter and author, noted for

Pro tsingu (About Scurvy) the author described how the spirit of Scurvy comes to a Nenets family in human form. The old woman, in order to protect her family, splashes the spirit's face with blood, following ancient Nenets traditional beliefs about battling scurvy. Only after this action does this malady go away [Вылка Т. 1965].

We see that above all else, Nenets authors wrote their novels and poems using a fully Nenets expressive and figurative folklore style. For example, Lubov Nen'iang's expressive poem *Tu' sud* (The Fire Court) [Ненянг 1994] symbolically tells about the coming of the Red Russian into the tundra, an allegorical reference to the Communist Revolution. Published in the late 1980s, the poem was originally written in Nenets and later translated into Russian. *The Fire Court* gives the following powerful description of the Yenisei River⁹.

(9) *Енсяна'' хамба'',*
 Yenisey:px.1pl wave:pl
 'Waves of the Yenisey'.

Ирикэна'' хамба''
 grandfather:px.1pl. wave:pl.
 'Waves of grandfather'.

Ниду' нёраку'',
 fellow:px3pl. catch:1/3pl.
 'Catch their friends'.

Харту' сянаку''.
 themselves:3pl. play:1/3pl.
 'Play themselves'.

his Arctic landscapes. He was also active in politics and was elected the chairman of Novaya Zemlya Island during the Soviet era. Tyko Vylka also took part in polar expeditions.

⁹ Marina Lublinskaia was very fortunate to have read the original Nenets version first, and was greatly impressed by its poetic language and meter.

Ям' сырараха,
 sea snow:*sim.*
 'Like sea-snow (foam)'.

Нирциртарха.
 eyebrow:*pl.px.3sg.*
 'Like his eyebrows'.

Хамба" лабаңга",
 wave:*pl.* crush:*1/3pl.*
 'Waves are crushing'.

Сыра пеляраха"
 snow part:*sim.pl.*
 'Like snow pieces'.

[Ненянг 1994]

The meter of the poem is not really a Nenets traditional folklore rhythm. Here Lubov Nen'iang uses a different meter, probably invented by herself. As already mentioned, Nenets poets often use every possible poetic device available in their traditional folklore, such as idiomatic expressions, and these sound very harmonious and graceful.

At that time, Nenets poetry employed various subjects and devices, but the main theme remained life under Soviet Communism. For example, Leonid Lapsui wrote a wonderful poem about a Nenets boy in the tundra entitled *Едэйко* (Jedeiko), which was published in Russian in Sverdlovsk in 1978. Later it was reprinted twice in Tyumen.

We should not forget to mention Ivan Istomin (1917–1988), who wrote both in Nenets and Komi, Gennadii Puiko (1935–2000), and Ivan Juganpelik (1925–1990 or 1991).

5. Nenets literature in the 1970s-2000s

In these decades, the vast majority of Nenets authors, such as L. Lapsui and P. Javtysyi, started to write only in Russian or translated their works into Russian. We do not know the poems

and stories of Tyko Vylka in Nenets, since nearly all of them were translated into Russian. Furthermore, some Nenets authors, like Alexei Pichkov, wrote all their poems and stories exclusively in Russian. Still, even in Russian, Pichkov's texts directly rely on the Nenets language and thus do not lose their uniqueness or expressiveness. It should be mentioned that some of Pichkov's poems were later translated back into Nenets by V. Ledkov [Пичков 2000].

We should also not forget Vasily Ledkov, who was not only a famous Nenets poet and writer, but also a translator. One of his last works was a translation of the Karelian epic song *Kalevala* into Nenets [*Калевала 1, Калевала 2*: 1994]. Ledkov started this work after one of his trips to Finland, where he was amazed by the beauty of Finnish epic songs. He was so inspired that he decided to translate these into the Nenets language. The beginning of his translation was published in the newspaper *N'arjana wynd'er*, but unfortunately the whole work was never published as a book. After Ledkov's death, the manuscript of the Nenets translation of the *Kalevala* was presented by the poet's widow to the Arkhangelsk Museum of Literature [Торопова 2014].

At the beginning of the 1990s, another Nenets poet, Prokopii Javtysyi, published his *Ngobkad p'er'en'a sonet*⁷ (Crown of sonnets) [Явтысый 1994а, 1994б].

At this period of time, Nenets writers started to change their style of writing from an ideological, Communist way of writing to a more modern and free style. It was the time after the collapse of the Soviet Union, when sentiments of democracy and free speech were beginning to emerge. The most striking among these writers is Anna Nerkagi. She is a Nenets from the Yamal peninsula who studied at Tyumen University. Nerkagi joined the Union of Soviet Writers after publishing her novel *Aniko iz roda Nogo* (Aniko from the Nogo Clan) [Неркаги 1977]. Even though she returned to live on the tundra and migrate there with reindeer like many other Nenets, she wrote all of her novels exclusively in Russian. This may be because she is from the generation of Nenets who studied at Soviet boarding schools, where it was more important to speak good Russian than Nenets. She later reflected in her

books a strong and very negative attitude against the politics of russification, sedentarization, and intensive gas-extraction on the tundra [Laptander 2013]. These processes caused many Nenets people to leave their traditional lands on the tundra and move to Russian settlements, where they are not welcome at all. As a protest she wrote the novel *Molchashchii* (The Silent One), where she reflected her own vision of the Nenets future as a warning to make Nenets people think about it [Неркаги 1996].

Another interesting Nenets writer is Nina Jadne. Even though Jadne writes about ordinary Nenets people, she writes all her novels only in Russian. Jadne explained that she would simply like to make her novels accessible for Russian readers. It could also be that most of her novels were edited by her husband, the Chuvash writer Dmitrii Verendeev, who also wrote all his novels in Russian [Ядне 1995, 1999].

After the collapse of the Soviet Union, not much was done to educate new native writers at the university level. Some literary works were produced in the western part of the Nenets land by Prokopii Javtysyi and Alexei Pichkov. They organized a literary circle for young writers, called Suiukotsia (The little reindeer calf), and later some of their works were published in Nenets. A. Pichkov translated his students' poems into Russian [Родимый край 2000]. A few of these poems were translated back into Nenets [Ханзерова 2000].

6. Conclusion

Written Nenets literature does not have a long history. However, although it came into existence less than a century ago, it developed intensively from the end of the 1930s through the 1990s. Not many works were published in Nenets from the end of the 20th century to the present day. The most famous and politically active writers, like Vasiliï Ledkov, Lubov Nen'iang, Prokopii Javtysii and Juri Wella (1948–2013) had already passed away.

One reason that very few literary works have been published in Nenets over the last decade may be that educated Nenets, especially young people, have almost stopped speaking and

especially writing in Nenets. Another reason could be recent changes in the regional educational system. Many Northern schools have stopped teaching Nenets and other minority languages as a school subject. Of course, there are still local newspapers, radio and television programs in the Nenets language, but these programs are mostly oriented towards the older generation of Nenets-speaking people.

Even though there are many reasons to be doubtful about the place of Nenets literature among the world's literatures, we should still remember that every Nenets writer is unique and has developed his or her own style of writing. Nenets authors came to the literary endeavour in many different ways, but mostly by chance due to their personal desire and writing talent. Special official courses in literature have never been held at the university or the high school level, although there have been advanced courses for professional writers. During the Soviet era, indigenous writers simply emerged, writing about things that were important and relevant for them, for their nation, and for the Soviet political system. It is true that most Nenets writers did not have any proper classical written literature tradition as a base of their education and background, but they did have a different sort of knowledge, grounded in their ancient Nenets oral traditions. This could be the main key to the uniqueness and relevance of their works. It may also explain why it is sometimes so difficult to render the original beauty of Nenets texts into other languages.

List of abbreviations

- sg. — singular number
- pl. — plural number
- 1/3 — conjugation type (1 — subjective, 2 — objective,
3 — reflexive)/person
- px. — possessive declination
- sim. — similitive
- prtpr — participle present
- nom — nominative
- gen — genitive

dat — dative
 abl — ablative
 neg — negative verb
 coneg — conegative
 emph — emphatic
 VN — verbal nomen
 prtps — participle past

References

Helimski E.A. Nganasan as a literary language — and further reflections on literary languages // *Zur Frage der uralischen Schriftsprachen / Hrsg. von G. Zaicz.* Budapest, 1995 (republished in Russian in miscellany [Хелимский 2000]. P. 149–153.

Laptander R.I. Model for the Tundra School in Yamal: A new education system for children from nomadic and semi-nomadic Nenets families // *Sustaining Indigenous Knowledge. Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage.* Ed. *Erick Kasten and Tjeerd de Graaf.* Verlag der Kulturstiftung Sibirien. SEC Publications, 2013. P. 181–194.

Monographs in Nenets, collected by Hakkareinen, Jussi-Pekka 29/08/2013. <http://www.nationallibrary.fi/knsalliskirjasto.fi/kokoelmatjapalvelut/digitaalisetkokoelmat/>

Toulouze E. The beginning of literacy and literature among the Tundra Nenets // *JSFOu* 90. P. 215–229. Helsinki, 2004.

Буркова С.И., Кошкарева Н.Б., Лептандер Р.И., Янгасова Н.М. Диалектологический словарь ненецкого языка. Екатеринбург, 2010.

Воскобойников М.Г. Голоса литераторов Севера // *Провещение на Крайнем Севере.* Ленинград, 1967. С. 173–184.

Вылка Н.С. Марья. Ленинград, 1938.

Вылка Н. Ыохона. (На острове). Ленинград, 1938.

Вылка Тыко. Про цингу (in Russian). Свердловск, 1965.

Добровольский Б.М. О напевах ненецких эпических песен // *З.Н. Куприянова.* Эпические песни ненцев. Москва, 1965. С. 757.

Калевала, фрагмент 1 / in Nenets. Перевод В. Ледкова. Няръяна вындер, № 104, 07.07.1994.

Калевала, фрагмент 2 / in Nenets. Перевод В. Ледкова. Няръяна вындер, № 123, 11.08.1994

Лаптандер Р.И. Перевод фольклорных текстов с ненецкого языка на русский (на примере текста “Няхар” Пути) // Материалы II международной конференции по Самодистике. С-Пб., 2008. С. 153–157.

Лапцуй Л.В. Едэйко. Свердловск, 1978.

Лапцуй Л.В. Едэйко (in Nenets). Тюмень, 2006.

Лапцуй Л.В. Едэйко (translated into Russian by N. Grudinina and N. Slepakova). Салехард, 2004.

Ненянг Л.П. Ту’ суд (in Nenets). Красноярск, 1994.

Неркаги А.П. Анико из рода Ного. Москва, 1977.

Неркаги А.П. Молчащий. Тюмень, 1996.

Пичков А.И. Куда бегут мои олени ((in Russian and in Nenets), translated into Nenets by V. Ledkov). С-Пб., 2000.

Пушкарёва Е.Т. Ненецкие песни-хынабцы. Сюжетика, семантика и поэтика. Москва, 2000.

Пушкарёва Е.Т. Фольклор ненцев в записях. Новосибирск, 2001.

Пушкарёва Е.Т., Бурыкин А.А. Малые жанры фольклора. С-Пб., 2011а.

Пушкарёва Е.Т., Бурыкин А.А. Фольклор народов Севера. С-Пб., 2011б.

Пырерка А.П. Несэй” и’ нуд” (New thoughts) (in Russian and in Nenets) // *Н.М. Терещенко.* В помощь самостоятельно изучающим ненецкий язык. Ленинград, 1959. С. 132–136.

Пыря А. (сост.) Nenəsaŋ wadaquŋ (Ненецкие сказки). Ленинград, 1935.

Пыря А. (сост.) Hart wadakud (Твои сказки: Книга для детей ненцев). Ленинград, 1936.

Родимый край. Сборник литературного объединения «Суюкоця» (на ненецком и русском языках). Няръян-мар, 2000.

Терещенко Н.М. В помощь самостоятельно изучающим ненецкий язык: Опыт сопоставительной грамматики ненецкого и русского языков. Ленинград, 1959.

Терещенко Н.М. Ненецкий эпос. Ленинград, 1990.

Торопова Л. Звездное небо Василия Ледкова. 7.02.2014. www.vnao.ru/news/zvyozdnoe-nebo-vasiliya-ledkova. Нарьян-Мар, 2014.

Ханзерова И.Л. Юноша мертвец (in Russian, translated into Nenets by P. Javtysii). Нарьян-Мар, 2000.

Ханзерова И.Л. Культура и литература малочисленных народов Арктики: «Власть традиции». Вестник СВФУ, том 11, № 1. Якутск, 2014. С. 142–149. <http://cyberleninka.ru/article/n/kultura-i-literatura-malochislennyh-narodov-arktiki-vlast-traditsii>

Хелимский Е.А. Глубинно-фонологический изосиллабизм ненецкого стиха // Компаративистика, уралистика. Москва, 2000. С. 125–154.

Яттысый П.А. Њобкад переня сонет” (Sonnet Diadem), part 1 // Нарьяна Вындер, № 140, 8.09.1994. Нарьян-Мар, 1994а.

Яттысый П.А. Њобкад переня сонет” (Sonnet Diadem), часть 2 // Нарьяна Вындер № 172, 03.11.1994. Нарьян-Мар, 1994б.

Яттысый П.А. Няхар” янди́ро тале (Secrets of the three worlds). Translated into Russian by *V. Gordeev*. Нарьян-Мар, 2000.

Ядне Н.Н. Я родом из тундры. Тюмень, 1995.

Lublinskaya Marina D.

Institute for Linguistic Studies, RAS, St. Petersburg, Russia
mashilda45@gmail.com

Laptander Roza I.

Arctic Centre, University of Groningen, the Netherlands
roza_laptander@yahoo.com

**Этнокультурная специфика
концептуализации окружающего мира
носителями осетинского языка
(на основе анализа концепта хъысмæт ‘судьба’)**

Агузарова С.В.

В статье предпринята попытка раскрыть национально-культурную специфику концепта *хъысмæт* ‘судьба’ в осетинском языке в соответствии с мировосприятием и мироощущением его носителей, конкретизировать представление о содержании концепта, сложившееся при изучении материалов литературных источников.

Ключевые слова: концепт, судьба, счастье, доля, Бог

This article examines the concept of *хъысмæт* ‘fate’ in the Ossetic language in light of the culturally-determined worldview held by Ossetians. Components of this concept are analyzed based on their occurrence in Ossetic literature.

Key words: concept, fate, fortune, destiny, God

Как известно, специфические особенности национального языка, в которых зафиксирован уникальный общественно-исторический опыт определённой национальной общности людей, создают для носителей этого языка не какую-то отдельную, неповторимую картину мира, отличную от существующей реальности, а «специфическую окраску этого мира, обусловленную национальной значимостью предметов, явлений, процессов, избирательным отношением к ним, которое порождается спецификой деятельности, образа жизни и национальной культуры данного народа» [Булыгина, Шмелев 1998: 66].

Выход за пределы денотативного значения слова и широкое привлечение национально-культурных ассоциаций, присущих лексической единице в конкретной лингвокультурной среде, позволяет увидеть мир глазами носителя другого языка.

Концепт *судьба* выступает важнейшей категорией сознания и основной составляющей картины мира; в структурно-смысловом отношении понятие судьбы является двухполюсным; её конечные точки — появление человека на свет и уход из мира. Между этими полюсами лежит жизненное пространство человека, иначе говоря, *поле его судьбы*. Именно в этом пространственно-временном поле, включающем прошлое, настоящее и будущее каждого человека, возникают разные ситуации контакта с судьбой. Следующий пример ярко иллюстрирует данное утверждение:

Дуган йæ тæрхон уый у, æмæ адæймагмæ лæвард ис царды мидæг æртамæ стыр дзуаппы: иу дзуапп — куы райгуыры, уæд; дыккаг дзуапп — мой кæнын æмæ ус курын; æртыккаг та — йæ адзал. — Временем человеку суждено в жизни держать три важных ответа: первый ответ — во время рождения; второй ответ — при замужестве или женитьбе; третий — в смертный час [Санаты 1984].

Семантическое поле концепта *хъысмæт* (*судьба*) в осетинском языке сформировано следующими лингвистическими единицами, связанными между собой посредством их значений: *амонд*, *хъысмæт*, *ныв* (*нива*), *ныхыфыст*, *ныхыдзуар*, *нысанæвард*, *адзал*, *хай*, *хал*, *хардз*.

Лексема *амонд* — культурологическая основа традиционной этики и эстетики осетин. После того, как Бог (*Хуыцау*) — в осетинской духовной культуре единственный и абсолютный вершитель и создатель всего на земле — сотворил мир и всё живое и неживое в нём, он наделил всё созданное им *амондом* — счастьем, счастливой судьбой: *Хуыцауæй йæ амонд фæци* (*Хъ. Ир. æмб.*). — От бога досталась ему счастливая судьба [Гуытыаты 1976].

Амонд — это старая форма причастия прошедшего времени от глагола *амонын* ‘показывать’, которая переводится как «предуказанное, предопределённое», «судьба».

Синонимом слова *амонд* в дигорском диалекте осетинского языка выступает *ныв* (*нива*) ‘счастье, доля, судьба’: *æз да нивæ даен* ‘я твоя судьба’ (т. е. предназначена тебе) [Абаев 1958, 1973, 1979, 1989].

Следующее слово лексико-семантического поля концепта *судьба* — *хъысмæт*; оно распространено у мусульман, но проникло и в христианство в значении «неотвратимый рок, судьба». По В.И. Абаеву [1958, 1973, 1979, 1989], слово пришло в осетинский язык из арабского, после принятия осетинами мусульманства, где оно также означало «доля, удел, судьба». В современном осетинском языке оно имеет значения «судьба, доля, участь, удел»: *Хъысмæт нæ бауу кодта* — судьба нас свела. *Йæ хъысмæт афтæ уыд* — таков был его удел.

Ныхыдзуар — судьба; счастье; предначертание, предназначение. Буквальный его перевод — ‘крестик на лбу’, указание на то, что ко времени появления человека на свет его судьба уже бывает предначертана: *Ныхыдзуар алчи йæ мады гуыбынаей рахæссы*. — Свою судьбу каждый выносит из чрева матери [Абаев 1958, 1973, 1979, 1989].

Ныхыфыст ‘написанное на лбу’ предполагает, что человеческая жизнь заранее определена Богом и каждое событие в ней имеет смысл: *Дæ нихыфыст хорз куы фæуа, уæд тæс ницæмай у*. — Если тебе предначертана хорошая судьба, то бояться нечего [Абаев 1958, 1973, 1979, 1989].

Лексема *нысанæвæрд* ближе всего по значению к понятию *ныхыфыст*. *Нысанæвæрд* ‘предназначение’ имеет два корня. *Нысан* ‘знак, метка, примета’; ‘то, что намечено, цель’. Проникло в осетинский язык из персидского *nisan* — ‘знак, метка, отметка’. *Æвæрд* / *æвæрын* ‘класть, давать’. *Нысан кæнын* / *æвæрын* ‘отмечать, намечать’. *Хъысмæт сæ сæ кæрæдзийæн снысан кодта*. — Судьба предназначила их друг другу [Абаев 1958, 1973, 1979, 1989].

Адзал от арабского *ajal* ‘срок, предел, смертный час’, ещё один мусульманский термин, который проник во многие языки Кавказа вместе с исламом со значениями ‘смертный час; рок; срок, предел’. *Адзалæн амал нæй*. — Против смерти нет средства [Абаев 1958, 1973, 1979, 1989].

На некоторую степень случайности в том, что обстоятельства сложились тем, а не иным образом, указывают лексемы *хал* ‘жребий, доля, участь’ и *хай* ‘часть, доля’, создающие образ игры, где человеку случайным образом попадаете та или иная доля.

Хардз на современном этапе развития осетинского языка обозначает ‘расход, трата, издержки’, но слово имело и значения ‘доля, судьба’, ныне ставшие архаичными: *Лæгæн йæ хардз цы уа, уымæн ын тас нæу*. — Никуда не деться от того, что предназначено человеку судьбой [Абаев 1958, 1973, 1979, 1989].

Слова, вербализующие концепт *хъысмæт* в осетинском языке, можно классифицировать по нескольким семантическим признакам:

- 1) то, на что в первую очередь указывает слово:
 - на высшую силу, распоряжающуюся жизнями людей (*ныхыдзуар, адзал*);
 - на форму, которую их жизни принимают в результате деятельности высших сил (*хъысмæт, амонд, хай*);
 - на определяющую события волю высшей силы (*ныхыфыст, хал*);
 - на функцию, которую, согласно воле высших сил, человек должен выполнить в своей жизни (*нысанæвæрд*);
- 2) то, как оценивается высшая сила:
 - как доброжелательная к человеку (*амонд, ныхыфыст*);
 - как недоброжелательная (*адзал, хъысмæт*);
 - как способная вызывать и желательные, и нежелательные события (*хай, хал*);
- 3) то, насколько запланированы события, происходящие по воле высших сил:

- *ныхыфыст*, *ныхыдзуар*, *нысанæвæрд* предполагают заранее определённый план;
 - *хай*, *хал* указывают на случайность происходящего;
 - *хъысмæт*, *амонд* акцентируют внимание на конечном результате деятельности высших сил — на том, как сложилась жизнь в целом;
- 4) то, насколько контролируемы события со стороны человека:
- *нысанæвæрд* ‘предназначение’ может быть выполнено или не выполнено человеком;
 - на *ныхыфыст* ‘предопределение’ и *ныхыдзуар* ‘предначертание’ повлиять невозможно;
 - *адзал* ‘рок, смертный час’ изменить нельзя;
 - на *хай* ‘долю, участь’ и, особенно, на *хъысмæт* и *амонд* ‘судьбу’ повлиять можно, хотя чаще их нужно принять, им следует покориться.

Концепт *хъысмæт* в осетинском языковом представлении о мире указывает на непредсказуемость будущего, неспособность человека контролировать свою жизнь: *Адаймагаен йæ хъысмæт цы скаерда, уымæй ирвæзгæ нау.* — Что судьба предопределит человеку, того не избежать [Санаты 1984].

Анализ литературных источников выявил следующие характеристики концепта *хъысмæт*, который представляется носителям языка как *активное начало, живое существо* (она говорит, слышит, обладает властью, является причиной встреч и разлук людей, ведёт человека, толкает его на поступки, помогает ему) и как *пассивное начало, предмет, объект действия* самого человека. Спектр гештальт-структур концепта *хъысмæт* разнообразен:

1. Судьба — рок, часто предстаёт в облике животного. Осетины верили, что в смертный час является извлекатель души (*удисæг*) в образе волка:

Фынддæс лæгбирæгъмæ кæсгæйæ зæронд лæгтæ сæ адзалмæ æнхъæлмæ кастысты (Михал. Дæ фыдæлтæ

рухсаг). — Старики ждали свой смертный час, глядя на пятнадцать извлекателей душ в образах волков [Булкъаты 1994].

2. Счастливая судьба — птица, она может пролететь, пронестись мимо:

Амонд атахти æмæ фаджысы рагъыл абадт. — Счастье улетело и на кучу навоза село [Ирон æмбисæндтæ 1976].

Итак, *судьба* в представлении осетин может представлять в образе животного или птицы. Первоначально данное преобразование являлось магическим, колдовским средством для достижения цели, сперва на охоте, а потом вообще в борьбе с врагами или злыми духами. Герои народного эпоса «Нарты» тщетно пытаются одолеть противника в честном богатырском поединке, но, убедившись в своём бессилии, перед решающей схваткой надевают на себя волчьи шкуры (Сослан (Созырко)) или превращаются в ястребов или голубей (Дзерасса) [Нарты 1990]. Так, слабость человека перед силами природы вынуждала его искать магическое, а не силовое решение задач, которые вставали перед ним в борьбе с этими силами.

3. Судьба — нить, связь:

На таурагъты уый хъысмæт дæр баст æрцыд зæдтæ æмæ зæххон цытджын адæймæгты цардимæ. — В наших преданиях и его судьба связана с ангелами и земной жизнью великих людей [Ирон литератураæ 2004].

4. Судьба — путь, дорога, которая является причиной изменения, движения человека:

Адзалы фæндаг мыдæй сæрст у. — Дорога судьбы мёдом смазана. *Хъысмæт* — *цардвæндаг*. — Судьба — жизненный путь. *Хъысмæты цардвæндагæй цуварс ахизæн нæй.* — Нельзя сойти с жизненного пути, обозначенного судьбой [Ирон диссæгтæ... 2006].

5. Судьба — предмет, объект, вещество. В этом случае судьба либо даётся свыше, либо находится впереди и встречается человеку в определённый момент, либо уже принадлежит ему. Её можно найти или потерять:

Амонд *на агурдтай, аендэраэ йа иссердтаиссе.* — Не искал ты счастья, а то бы нашёл его [Ирон аргъсэуттэ 1983].

На астэуыккаг афсымэр дэр та на хистэр афсымэры фэндагыл йа адзал ссардта. — Наш средний брат тоже нашёл смерть, пойдя дорогой старшего брата [Ирон аргъсэуттэ 1983].

6. Судьба — книга, в которой мы читаем то, что нам предназначено, предопределено:

Хысмэты барвэндэй лагсен — йа амонды чыныг, фэлаэ йа алчи касын на зоны. — Волею судьбы написана книга судьбы человека, но не каждый умеет её читать [Ирон диссэгтэ... 2006].

7. Судьба, счастье — суженый(ая), возлюбленный(ая):

Уыцы чызг хуыцау Ма хай фæкодта; Ане маен, бецау, Кæрдзын на хордта. — Ту девушку господь сделал моей суженой, она, бедняжка, без меня и хлеб не ела [Гæдиаты 1979].

Уа, ма ныфс амæ ме сæфт амонды хай! — О, моя надежда, моё потерянное счастье! [Булкаты 1994].

С женщиной связаны понятия *амонд* ‘счастливая судьба’ и *зæды хай* ‘доля ангела’.

Женщина — хорошая, гостеприимная хозяйка, прежде всего носительница чисто женского или семейного начала. Она должна обязательно обладать такими качествами, как скромность, мягкость, послушание, воспитанность, умение вести домашнее хозяйство, щедрость — так как является хранительницей очага, изобилие стола зависит от женщины: *Ус хæдзарæн йа чысыл хур у, йа зæды хай.* — Женщина в доме — маленькое солнце, доля его ангела [Ирон æмбиссэндтэ 1976].

Сылгоймаджы амонд — афсарм амæ хæрзæгъдау. — Счастливая судьба женщины в её скромности и почитании обычаев [Ирон æмбиссэндтэ 1976].

Немаловажное значение имеет внешний вид женщины: она должна быть опрятно и скромно одета, радовать глаз окружающих: *Сылгоймагæн йа уынд й’амонд у.* — От внешнего вида женщины зависит её счастливая судьба [Ирон æмбиссэндтэ 1976].

В осетинской культуре характерно уважительное отношение к женщине как продолжательнице рода: *Æртыккаг тын дæр аккаг кæныц нарты хистæртæ уымæн, сылгоймаджы сæрыл æгъдауджындæр чи разына, фылдæр чи ныббара сылгоймагæн.* — Третий тюк отдадут старейшие Нартов тому, кто будет больше почитать женщин, кто больше им простит [Нарты 1990].

Счастливая судьба мужчины также напрямую зависит от женщины: *Хорз ус — лæгæн й'амонд.* — Хорошая жена — счастье мужчины. *Тиуæн бирæ чындзытæ куы уа, уæд æм бирæ амонд кæсы.* — Если у деверя много снох, будет у него много счастья [Ирон сæмбисæндтæ 1976].

Хорошую жену посылает Бог: *Хуыцау ма дæуæн загъта.* — Бог предназначил меня тебе [Ирон сæмбисæндтæ 1976].

И наоборот, если встретила плохая женщина, говорят: *Ма хæйрæджы хай мыл фæтых — фыдсыл бауарзтон.* — Моя доля чёрта оказалась сильнее, я полюбил плохую женщину [Ирон сæмбисæндтæ 1976].

8. Судьба — судья, выносящий приговор, распределяющий блага:

Хъысмæты тæрхон — Хуыцауы тæрхон. — Приговор судьбы — Божий приговор [Ирон диссæгтæ... 2006].

9. Судьба — смерть, конец:

Уыдонæй фæстæмæ ничиуал раздæхт, сæ адзал дзы ссардтой. — Из них никто не вернулся, они погибли там [Ирон аргъæуттæ 1983].

Для горцев характерно философское отношение к смерти как показатель мужественности и хладнокровия. Горец перед лицом смерти должен быть особенно настроен, быть духом выше смерти, думать о чести и об оставленном после себя имени. Умереть дважды нельзя, поэтому будь мужчиной, умирая единственный раз:

Хæсты лидзгæйæ мын нæ фæмард дæ, уымæн дæ фæтæн риу æвдисæн, — йедзаг у уый знаджы нæмгуытæй. Ды хæцыдтæ адаймаджы номыл, дæ сæр нывондæн æрхастай æфхæрдты

сæрыл. Лæг уыдтæ æмæ лæджы мард акодтай. Рухсаг у! — Ты, не убегая с поля боя, погиб. Свидетель тому — твоя широкая грудь, полная вражеских пуль. Ты сражался за людей, свою голову принёс в жертву. Ты был мужчиной и погиб как мужчина. Царство тебе небесное! [Санаты 1984].

Против смерти нет средств и отговорок, так предопределено судьбой. Если суждено умереть, то никакие усилия не помогут:

Адзалан мадзал нæй. — Против смерти нет средства [Ирон æмбисæндтæ 1976].

10. Судьба — неизбежность. Это — высшая сила над людьми. Желания человека в данном случае определяются как независимые от него самого. Он полностью полагается на свою судьбу, зависит от неё. Она дана человеку свыше, и он должен принять её такой, какая она есть, и не жаловаться, даже если что-то не нравится или очень трудно, а то может быть ещё хуже: *Хъысмæтæй ирвæзæн нæй.* — От судьбы не уйдёшь [Ирон æмбисæндтæ 1976].

Судьба воспринимается как категория традиционной культуры, «отражающая представления о сверхъестественных, божественных силах, предопределяющих все события в жизни людей» [Пюрбеев 1998: 973].

В культуре осетин такой «силой» обладает *Хуыцаутты Хуыцау* — Творец, Податель судьбы, Покровитель. Идея единого бога вошла в духовный мир алан вместе с христианством. Бог (*Хуыцау*) — Всевышний — есть Истина, совершенная, абсолютная Истина, существующая вне воли и желаний человеческого разума, довлеющая над ним и управляющая всем мирозданием. *Хуыцау* незрим — это «безымянный бог, который является единым, бесконечным, всемогущим, всеведущим и вездесущим» [Габараев 1969: 994].

Главной его функцией является функция *наделения*. К нему обращаются с разными просьбами, чаще всего о наделении какими-либо благами и избавлении от неприятного или опасного. На него полагаются и испытывают к нему чувство

страха. Для осетин *Хуыцау* (Бог) — доброе, справедливое начало, защитник и помощник, судья: *Хъысмæты тæрхон — Хуыцауы тæрхон*. — Приговор судьбы — это приговор Всевышнего [Ирон сэмбисæндтæ 1976].

Осетины полностью отдают себя власти *Хуыцау*, так как верят: всё, что делает Бог, всё, что посылает людям — всё благо, они должны с благодарностью принимать это: *Хуыцау лæгæн цы саккаг кæна, уый хорз у*. — Что Бог человеку пошлёт, то и хорошо. *Хуыцауы бар нæхи бакодтам*. — Полностью доверили себя Богу [Ирон сэмбисæндтæ 1976].

Хуыцау сам лучше знает, кто что заслуживает: *Хуыцау кæмæн цы хъæуы, уый кæны*. — Бог кому что нужно, то и делает [Ирон сэмбисæндтæ 1976].

Несмотря на то что бессилие человека перед природой было фактом, подавляющим его инициативу, травмировавшим сознание и обусловившим возникновение религиозных представлений, оно всё-таки являлось относительным, «ибо самой природой (он) человек был наделён такими силами и потенциями, которые открывали перспективу овладения ею» [Крывелев 1975: 205].

В современном обществе в понятие *судьбы* осетины вкладывают как традиционные представления, так и составляющие, обусловленные современными реалиями. В пословицах часто прослеживается мысль, что ждать милостей от природы не следует, что нужно самим устраивать, планировать свою судьбу:

Амонд кæнгæ у. — Счастье (судьба) строится. *Амонд аразæг лæг йæхæдæг дæр у*. — Человек и сам может устроить свою судьбу. *Амонд цары хуынкъæй никуы никæмæ 'рхауд*. — Счастье ещё никогда ни к кому не упало из дырки в потолке [Исаев 1964: 18].

С одной стороны, существует множество примеров милости и благородства Всевышнего: *Хуыцау хæрзиуæгджын у, кæд сайæм, уæд нын сæй ныббардзæн*. — Всевышний милостив, даже если мы обманываем, он простит [Булкъаты 1994].

С другой стороны, люди начинают осознавать, что жизнь и Бог не всегда справедливы, что одними молитвами не улучшить своего положения, нужны конкретные действия: *Хуыцау йæ заманы царды хæрзтæ адæмыл раст нæ байуæрста*. — В своё время бог неправильно распределил дары между людьми [Айларты 1990].

Итак, мы видим два подхода к понятию *судьба* в осетинском языке:

1) она полностью зависит от Всевышнего, человеку лишь остаётся смириться или молить у него счастливую судьбу: *Хъуыддæгтæ цууылдæр хуыцауæй аразгæ сты*. — Все дела зависят от Творца. *Хъысмæты сæрты нæ ахиздынаæ*. — Судьбе перечить не будешь [Ирон диссæгтæ... 2006];

2) судьба зависит от человека, нужно самим строить её, не ждать милости божьей: *Йæхи чи хъахъхъæны, хуыцау дæр уый хъахъхъæны*. — Кто себя бережёт, того и Бог бережёт [Санаты 1984]. *Йæ амондыл уæлæхох чи кæны, уымæн Хуыцауы бон дæр ницы у баххуыс кæнын*. — Кто пренебрегает своим счастьем, тому и Бог помочь не может [Ирон диссæгтæ... 2006].

Можно по-разному относиться к *судьбе*: покоряться или противостоять ей. Но преобладающее чувство, которое вызывает *судьба* у осетин — смирение: следует принимать всё, что бы ни случилось, как если бы это было назначено нам судом Божиим. Поскольку противиться судьбе бессмысленно, жизненная позиция осетин и их реакция на многообразие событий становятся достаточно пассивными.

Как известно, концепт — многомерное образование, которое включает в себя не только понятийно-дефиниционные, но и коннотативные, образные, оценочные, ассоциативные характеристики: «в нём запечатлён опыт всенародного осмысления категорий свободы и необходимости применительно к человеческому бытию, попытка человеческого разума отыскать последние основания жизни — силы, которые управляют мировым порядком и человеческим поведением» [Бижева 2000: 56].

Дополнительные возможности для описания содержания концепта предоставляют *экспериментальные методики*. Слова разных типов, безусловно, отражают разнообразные стороны содержания концепта, но, по нашему мнению, часто важная для понимания содержания концепта информация эмоционального и оценочного плана остается за пределами словарной статьи.

Необходимо также учитывать, что концепт — это динамическое явление, так как содержание концепта, его взаимосвязи с другими концептами зависят от изменений в массовом сознании, которые, в свою очередь, определяются изменениями в общественной жизни, сменой приоритетов и ценностей. В лексико-семантических, словообразовательных, фразеологических системах языков запечатлеваются ядерные, апробированные временем представления об окружающей действительности, тогда как в ассоциативно-дискурсивных реализациях — не только основные, но и сопутствующие, факультативные или новые знания об этих явлениях. Они могут быть выявлены с помощью экспериментальных методик, позволяющих дополнить представление о содержании концепта, сложившееся при изучении материалов лексико-графических источников, текстового материала, конкретизировать это представление относительно определённой группы носителей языка.

Для более полного раскрытия содержания концепта *хъысмæт* в осетинском языке, выявления его актуальных признаков, для исследования знания и понимания его носителями языка на современном этапе развития языка и культуры, были проведены *свободный ассоциативный* и *рецептивный эксперименты* среди представителей осетиноязычной части населения республики Северная Осетия-Алания. Результаты экспериментов более полно представлены в работе С.А. Агузаровой [2013] «Судьба как выражение ментального мира» и рассматриваются как *отражение национально-значимых элементов концепта*.

В экспериментах приняли участие 200 человек, из них 100 — в возрастной категории от 18 до 24 лет, 100 — носители языка в возрасте от 25 до 70 лет. Испытуемым было предложено дать своё определение значения слова *судьба*, а также отреагировать любой словесной формой на словаре-репрезентанты концепта *хъысмæт* в осетинском языке.

Эксперименты подвели нас к следующим результатам:

1. Несмотря на многообразие возможностей реализации в осетинском языке, основным репрезентантом концепта *судьба* является слово *хъысмæт*, которое в подавляющем большинстве случаев имеет отрицательные коннотации и мыслится как *тяжелая судьба, трудная жизнь*, в то время как *амонд* — *счастливая судьба, счастье*, что полностью совпадает с выводами, сделанными на основании анализа литературных произведений и поговорок.
2. В ходе языкового эксперимента были получены и новые значения слов, не зафиксированные в словарях и литературе, как-то:
 - *Ныхыфыст* ‘предопределение’ представляется как *будущее* в основном в возрастной категории до 25 лет. Испытуемые старшего возраста, наоборот, считают, что данное понятие несёт в себе весь тот «багаж», который передан человеку его предками.
 - *Ныхыдзуар* ‘предназначение’ в ряде случаев ассоциируется с *ангелом-хранителем* или со *святилищем*, что, вероятно, объясняется словарными значениями слова «дзуар» — ‘ангел, святой’.
 - *Нысанæвæрд* ‘предназначение’ ассоциируется с *намерением, целью*.
3. Слова *ныхыдзуар, нысанæвæрд, хардз* потеряли свою актуальность и на современном этапе развития языка малоупотребительны, что подтверждают результаты экспериментов: более трети испытуемых не сталкивались с данными словами и затруднились определить их значения.

Необходимо также отметить, что концепт *судьба* частью осетин мыслится как *результат влияния высших сил на жизнь человека*.

Большая часть участников эксперимента понимает *судьбу* как *жизнь, жизненный путь, дарованный, предопределённый Богом и полностью зависящий от его воли*.

Треть опрошенных склоняется к мысли, что *судьба* — это *результат собственных усилий человека, это то, что можно изменить, приложив старания*.

Итак, анализ концепта *хъысмæт* в осетинском языке показал, что в народном представлении *судьба* — это, с одной стороны, нечто, предопределённое Всевышним, на волю которого полностью полагались осетины. Она не поддаётся изменению. С другой стороны, люди начинают осознавать, что у них достаточно сил, чтобы переделать *судьбу*, повлиять на ход жизненных событий.

Литература

Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка: В 4 т. Ленинград, Москва, 1958, 1973, 1979, 1989.

Агузарова С.В. Судьба как выражение ментального мира. Владикавказ, 2013.

Айларты И. Мамысоны æвцагыл / *Айларов И.* Мамисонский перевал. Дзæуджыхъæу, 1990.

Бижева З.Х. Адыгская языковая картина мира. Нальчик, 2000.

Булкътаты М. Дæ фыдæлтæ рухсаг / *Булкаты М.* Царство небесное предкам твоим. Дзæуджыхъæу, 1994.

Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). Москва, 1998.

Гæдиаты С. Æвзæрст уацмыстæ / *Гæдиев С.* Избранные произведения на осетинском языке. Цхинвал, 1979.

Габараев С.Ш. К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // Сказание о нартах. Эпос народов Кавказа. Москва, 1969.

Ирон сѣмбиссѣндтѣ. *Æрсѣмбырд сѣ кодта 'мѣ чиныг сарсѣзта Гуйтѣаты Хъ.* / *Гутиев К.* Осетинские пословицы и поговорки. Дзæуджыхъæу, 1976.

Ирон аргъсѣуттѣ. Чиныг сарсѣзта *Джыккайты Ш.* / *Джикаев Ш.* Осетинские народные сказки. Дзæуджыхъæу, 1983.

Ирон диссæгтæ æмæ сѣмбиссѣндтѣ. Сарсѣзтой йæ *Айларты И., Гæджынаты Р., Кцойты Р.* / *Айларов И., Гæджинова Р., Кцоева Р.* Осетинские пословицы и поговорки. Дзæуджыхъæу, 2006.

Ирон литературæ: Ахуыргæнæн чиныг-хрестомати 8-æм къласæн / Чиныг сарсѣзтой *Макоты З., Джыккайты Ш.* / *Макоева З., Джикаев Ш.Ф.,* Осетинская литература для 8-го класса. Цхинвал, 2004.

Исаев М.И. Очерки по фразеологии осетинского языка. Орджоникидзе, 1964.

Крывелев И.Ш. История религий. Т. 1. Москва, 1975.

Нарты. Осетинский героический эпос в трёх книгах. Книга 1. Москва, 1990.

Пюрбеев Г.Ц. Концепт «судьба» в культуре монгольских народов // Теегин герл. 1998, № 6.

Санаты У. Фыдæлты таурæгътæ / *Шанаев У.* Сказания предков. Орджоникидзе, 1984. 184 ф.

Агузарова Светлана Валерьевна

Владикавказский институт управления, кафедра гуманитарных дисциплин

svetlana.aguzarova@yandex.ru

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 къæлцу, 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 *зыххасен*, 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 *зыххасен* с культом предков, о причинах его использования в поминальной обрядности осетин говорят сами информанты:

Зыххасен факкеныц уый тыххасей, ама аенусон цъах бэлас-царды, фиданы нысан кай кены, уый тыххасей. — Ель собирают потому, что это вечнозеленое дерево является символом жизни, символом будущего (1).

Есть и другие представления, несколько отличающиеся от указанных:

Афтæ фæзæгъыныц, заз кæмæн уа, уый мæрдты йæ аууоны баддзæн, кæмæн нæ уа, уый та — хурмæ. Аууон ын нæ уыдзæн. Цырагъ та — цæмæй 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 *ззбэлас*: 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, фæткъуыутæ æмæ æндæр ахæмтæ иу-дзууæ 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 *ащамака*, а также специальный ритуальный предмет *ахьанан*, причём большая связь прослеживается между *аламом* и *ахьанан*. Последний изготовлялся семьей умершего, если тот был молодым, специально для проведения конной обрядовой игры *атарачей* (*атарачей*). *Ахьанан* мог быть в форме двухколенной свечи наподобие *ащамака* либо деревца, состоящего из перекрещенных, унизанных орехами (каштанами, фундуком) дуг, с крестовидным деревянным основанием.

Алам и *ахьанан* 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 *ахьанан*. 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 *ахьанан* 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. *alami* ‘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 ай 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 ай куы ныххелар кодтой, уэд-иу ай ракодтой, иу ранмэ-иу ай аермбырд кодтой, стэй-иу сэ байуарстой. Гауыз дэр афтэ: йэ хиуэттсэй хэстэгдсер чи у, уымаен-иу ай радтой, йэ номыл ай 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, свечкетæ 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 — цæмай 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, копье. 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 *закхэссэен*, 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 *закхэссэен*.

Для женщин обязательно украшают сладостями и изюмом *сэробэттэен* (косынка), *кэлмæрзэен* (платок), *раздарэен*, *куата* (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 (*æлæмхæссэен* — М. Д.) заранее рядился в особую одежду — подобие кольчужного панциря и шлем, сплетенные из коры дерева, луба (*маецъ*) 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 — Туалтаæм. 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

Термины института приданого в обрядовом свадебном тексте осетин

Абаева Ф.О.

Статья посвящена терминам предметного кода свадебного текста осетин, их семантике и символике. В ней рассматриваются также лингвокультурологические характеристики предметного кода института приданого, специфика функционирования терминов лексики текста осетинской свадьбы, которые в тексте статьи выделены полужирным курсивом.

Ключевые слова: осетинский обрядовый текст, свадебный обряд, лексика, предметный код, акциональный код, вербальный код

This article deals with the terminology used in Ossetian wedding rituals, including their semantics and symbolism. The discussion includes linguistic and cultural characteristics of objects used for dowries, and the functions of other lexical items dealing with weddings. These are highlighted in the article in bold.

Key words: Ossetian wedding ceremony, lexicon, Ossetic ritual texts and oral genres

Свадебный обряд осетин относится к семейным обрядам и состоит из предсвадебного, собственно свадебного и послесвадебного циклов. Рассмотрение свадебного обряда в этнолингвистическом аспекте определяет обрядовый текст как совокупность *акционального* (термины, называющие собственно обрядовые акты. — А.Ф.), *предметного* (термины, касающиеся предметов, используемых в свадебных обрядах. — А.Ф.), *вербального* (свадебные молитвословия, песни, благопожелания, приговорки и т. п. — А.Ф.) кодов [Толстой, Толстая 2013: 14], находящихся между собой в тесной связи

и образующих упорядоченную систему, которая позволяет детально изучить его особенности и специфику. В статье также рассматривается *персонажный* код (совокупность терминов, определяющих участников обряда и их функций).

Особое место в свадебной обрядности осетин отведено *приданому* (**чынды фæлыст**). Оно, как и *калым* (**ирæд/æруæд**), отдаваемый за невесту, оговаривается заранее, во время *брачного сговора* (**фидыд**), т. е. обряда, совершаемого после удачного сватовства. Значения терминов, обозначающих участников указанного обряда со стороны жениха (**фидауджытæ**) и со стороны невесты (**фысымтæ**), прозрачны и вытекают естественно из значения слов: **фидауджытæ** ‘примиряющие’ и **фысымтæ** ‘хозяева’.

Состав приданого (**чынды дзаумæттæ сконд**) и количество родственников со стороны жениха, которым невеста должна подготовить *подарки* (**чынды къухæй лæвæрттæ**), оговариваются вместе с родными невесты заранее.

Термины со значением «приданое» в основном образованы с помощью лексемы **чынды** в форме родительного падежа¹ — **чынды** ‘невестино’: **чынды дзаума** ‘вещь (одежда) невесты’; **чынды чырын** ‘невестин сундук’; **чынды дзаумæттæ** ‘невестины вещи’; **чынды фæлыст** ‘наряд невесты’; **чынды хæзна**, ‘клад (ценности) невесты’. Представленные словосочетания находятся между собой в атрибутивных отношениях.

¹ Сравнивая институт приданого со свадебными выкупами у осетин, в числе которых главным является *ирæд* ‘калым’, становится ясно, что, несмотря на материальное сходство этих понятий, они содержат совершенно разные смысловые функции.

Система выкупов в свадебной обрядности представлена во множестве вариантов, связана с непосредственными свадебными действиями и выражена наиболее ярко посредством акционального кода обрядового свадебного текста осетин, в то время как приданое — фиксировано, и его значение всегда неизменно.

Важно отметить, что практически всё, связанное с приданым невесты, было ритуализировано и сопровождалось действиями, имеющими магический характер; например, укладывая вещи, их *крест-накрест перетягивали шёлковым шнуром (зæлдаг синагæй балвасын)*, при этом не делали никаких узлов. Такие действия, как утверждают наши информанты², символизировали гладкую жизнь новой семьи (шёлк), а также оберегали приданое невесты от нечистой силы (перекрестие).

Термин *чындздзон чырын* ‘сундук невесты’ является производным от лексемы *чындз* ‘невеста’. Такой сундук отец невесты мастерил или заказывал у сельского *кузнеца (куырд)* после того, как *дочь (чызг)* входила в статус *девушки на выданье (чындзаг)* в неделю празднования *Тутыртæ* (один из почитаемых праздников в жизни осетин; отмечали его два раза в году: весной — в первой неделе Великого Поста — и осенью. Посвящён покровителю волков *Тутыру* [Осетинская этнографическая энциклопедия 2012: 488]). Изготовление в этот период предметов домашнего обихода относилось к разряду священного действия. По словам информантов³, считалось, что такие вещи пойдут *впрок (хæлар)*. В этот сундук и собирали приданое.

Сундук невесты мог быть как деревянным, так и *кованым (згъæр чырын)* и украшался *насечкой (уыгæрдтæ)*. В настоящее время сундук заменяется либо *чемоданом (чемодан, чумæдан, дзаумадон)*; либо *комодом (къамод)*; либо *шифоньером (шифанер)*.

Названия участников обряда (персонажный код), связанных с институтом приданого в обрядовом свадебном тексте осетин, отражают специфику данного свадебного элемента.

² Гурциева Ана Дмитриевна, 1927 г. р., селение Гизель, Республика Северная Осетия-Алания.

³ Атаева Меретхан Галаовна, 1914 г. р., селение Ногир, Республика Северная Осетия-Алания.

Персонажный код состоял из специальных людей, укладывающих, перевозящих и оглашающих приданое невесты уже в доме жениха. Это были: *дзауматухджытæ* — участники свадебного обряда, отвечающие за приданое невесты; *хистæр дзауматухæг* — старший среди укладывающих приданое; *къухылхæцæг* — шафер; *сылгоймæг-хистæр* — старшая женщина; *нæлгоймаг-хистæр* — старший мужчина; *хуындзæуттæ* — посланцы с подарками.

После того, как девочка входила в возраст девушки на выданье (*чындзаг*), её начинали обучать всем видам рукоделия, чтобы она могла приготовить себе приданое и свадебный наряд невесты. Приготовление приданого начиналось задолго до свадьбы. Практически все свадебные подарки родным жениха, шаферу и куму, названной матери, так же как и своё приданое, невеста изготавливала своими руками, начиная с выработки *домотканого сукна (фæсмын)* и заканчивая вышивкой и украшением свадебного костюма. Но всё то, что делалось из шерсти и войлока, должна была приготовить ей старшая женщина семьи (*хистæр æфсин*), поскольку этим в доме в большей степени занимались старшие женщины. Часто в приданое невесте отец давал *дойную корову (дуцгæ хъуз)*, *кур-наседок (къуырттон кæрчытæ)*, одну или несколько *овец (фыс-тæ)*. Серебряный, украшенный камнями *пояс невесты (чындзы æвзист рон)*, как правило, передавался по наследству по материнской линии вместе с серебряными нагрудниками.

Термины, обозначающие элементы свадебного костюма: *мидæггаг хæдон* — нижняя нательная рубаха; *мидæггаг хæлаф* — нижние нательные штаны; *сафьяновы хæлын кæрц* — корсет, 'корсет, который надо развязать'; *цыбыр куырает* — короткий (выше колен) бешикет; *астæуæйделæмæ* — юбка; *разгом дари къаба (къæрткъаба)* — распашное платье из шёлка; *даргъ уæлармдыстæ* — подвесные, прикрепляемые застёжками, длинные рукава; *чындзы гонп* — шапочка невесты; *цыллæ кæлмæрзæн* — шёлковый

платок; *цыллае чыссае* — шелковый кисет; *сырх хелаф* — красные штаны; *цындатæ* — чулки; *чынды хыз* — кисея невесты; *æрчытæ* — кожаная обувь с кожаными ремешками (*æрчыбостæ*).

Некоторые термины устарели и в настоящее время относятся к архаичной лексике. Так, например, термин *цыбыр куырает* — короткий бешикет обозначает утраченный с течением времени элемент свадебного костюма невесты, уходящий корнями в далёкое прошлое осетин. В прошлом бешикет застёгивался на груди специальными застёжками. В настоящее время этот элемент свадебного наряда видоизменился в бордовую бархатную манишку (*тар сырх хæдабае риударæн*) с пришитыми на неё металлическими застёжками (*риуæгънæджытæ*) и накладной передник (*мæнг раздарæн*), который завязывается под распахнутым платьем (*разкъæрт къаба*) вокруг талии невесты.

Хазби Цгоев пишет, что в женских молельнях-святилищах в честь Матери Марии (*Мады Майрæм*) девушки на выданье и молодые невестки привязывали к веткам священных деревьев куски белой материи или ленты. Они обращались к ней с просьбой послать им детей, а те, у кого уже они были, — даровать им здоровье, а девушки — счастливо выйти замуж [Цгоев 2011: 104]. Обряд одевания невесты в свадебный костюм предполагал также вплетение узких полосок белой или цветной (локально) материи (*урс хæцилын уадздзæгтæ*) в косу девушки. Известно также, что в прошлом после обряда открывания лица невесты шафер (*къухылхæцæг*) отрывал со свадебного флажка для снятия фаты (*Сæрызæд*) лоскут материи (*хææцилы гæппæл*), который затем повязывали на дерево около святилища *Мады Майрæм*. Смысл лоскутков, развевавшихся на ветру, вместе с белым цветом как цветом святости и чистоты, заключался в том, что молитвословие вскорости будет услышано и желание сбудется.

Вплетённые в косу невесты узкие полоски материи, по нашему мнению, обладали функцией **вотива** (*предмет,*

посвящённый богам) и символизировали поклонение священному мировому дереву, воплощённому в персонаже невесты. Сам ритуал вплетения *лоскутков (хаџылтае)*, на наш взгляд, означал совершение сакрального молитвословия.

Ниже приведём лексемы, обозначающие бытовые предметы, входящие в приданое невесты: *нывафтыд лаггъзтае* — резные шкатулки (коробы), *аерхуы тас* — медный таз, *гогон* — кувшин для воды, *аелхуи* — веретено, *цаџагъаэдз* — челнок, *фаџцагъаџаен* — лук для разрыхления шерсти, *пирсаен* — гребень для расчёсывания шерсти, *къуымбилцагъаџаен кау* — станок для сбивания шерсти, *тынуафаен* — ткацкий станок, *аелвисаен* — прялка, *насерв* — кождемялка, *нымаетнамаен* — орудие для сбивания войлока, *гаерзуаердаен* — приспособление для изготовления и смягчения кожаной верёвки, *хъуылаџ* (*хъуылы*, *царвцагъаџаен*, *къуыстил*, *къаерсаби*) — маслобойка, *фаерсудзаен* — цедилка, *царвцагъаџаен* — сепаратор, *арынз* — корыто для замешивания теста, *арынзгафаен* — металлический скребок для корыта, *арынзмаерзаен* — кисточка для чистки корыта, *зулбаппарсаен* — доска с ручкой для закладывания хлеба в печку, *фагът* — ступка, *дурын къустае амае табагътае* — глиняные миски и тарелки, *аерхуы хъуывгъан* — медный рукомойник, *куыф* — плетёная корзина.

В предметном коде института приданого осетин особняком стоит набор сосудов для воды и пива. Среди них выделяется *высокий медный кувшин с длинным узким горлышком (гогон)* для носки воды из родника. Именно с этим кувшином молодую невесту вели на праздник первого водочерпия к роднику, чтобы потом она могла уже самостоятельно приносить воду. В числе других сосудов в приданое невесты также входили кувшины меньших размеров: *дурын* (от слова *дур* 'камень') — глиняный кувшин (для пива), *хъуырау* (диг. *гъосин*) — кувшин с ручкой и горлышком, *быркуы* — большой кувшин для хранения воды, *саены мигаенаен* — сосуд для вина.

Лексика связанная с *рукоделием (къухми)* также относится к предметному коду обрядового свадебного текста осетин,

связанного с приданым, поскольку все нижеперечисленные предметы невеста должна была привезти с собой в составе своих личных вещей в дом жениха: *быды ыстаг кард* — костяной нож для подбивания нити, *пылы даендаг* — зуб слона для разглаживания тесьмы, *быдтае тухаен* — медный станок для тесьмы, *сахстаг уаерахгаенен* — медная игла для расширения петли, *аендахы фэйнсэджытае* — четырёхугольные деревянные дощечки для плетения тесьмы, *аелдымбыдтае* — готовая тесьма для орнаментирования.

Вместе с собой невеста привозила также и свои куклы, независимо от того, сколько ей было лет. Названия таких самодельных кукол: *хаецылын дедатае* — тряпичные фигурки, *хаецылын чындзытае* — тряпичные куклы-невесты, *нымаетын дедатае* — войлочные фигурки в виде человека, *нымаетын чындзытае* — войлочные куклы-невесты, *хаецыл кукла* — тряпичная кукла, *нымает чындз* — войлочная кукла, *къаецелын чындз* — деревянная кукла-невеста, *къаецел кукла* — деревянная кукла. Антропоморфная семантика характерна для лексемы *дедатае*: известно, что под Новый год выпекали *дедатае* из теста также в виде людей (ср. *басылтае* — фигурки в виде животных).

В приданое входили и вещи, которые непосредственно невесте дарили родственники, и такие подарки являлись её собственностью, причём, как правило, самые дорогие подарки были от брата (-ьев) матери невесты, из чего и вытекает и их название — *хаерафырты лавар* ‘подарок племяннице (дочери сестры)’.

Терминология акционального кода обрядового свадебного текста осетин, связанная с институтом приданого, довольно разнообразна: *чындзы дзаумаеттае афснайын* — укладывать невестины вещи; *чындзы чырын байгом каеныны фаетк* — обряд открывания невестиного сундука; *чындзы чырын скъахын* — вскопать (вскрыть) сундук невесты; *чындзы чырын сыгом канын* — открыть сундук невесты; *чындзы дзаумаеттае дзурын* — оглашать вещи невесты. В обряде

открывания невестиного сундука (**чындзы чырын гом каеныны фæтк**) нами усматривается связь и сходство с *обрядом снятия свадебной кисеи с лица невесты (хызисæны фæтк)*, т. е. всё, связанное с невестой, ассоциируется с ней самой.

Укладывание приданого (**чындзы дзаумæттæ афс-найын**) сопровождалось молитвенно-ритуальными действиями со стороны *шафера (къухылхæцæг)* и было обусловлено наличием особого участника свадебного обряда — *дзауматухæг*. Термин *дзауматухæг* состоит из слов *дзаума* ‘вещь, предмет’ и *тухын* ‘мотать, сворачивать’; из их значений вытекают и функции данного персонажа — собрать и упаковать вещи невесты для перевоза их в дом жениха. Действия магического характера, связанные с укладыванием приданого, обозначаются следующим терминами: **чындзы чырыныл абадын** ‘посидеть на сундуке невесты’; **зæлдаг синаг чындзы чырыныл бабæттын** ‘привязать к невестиному сундуку шёлковую верёвочку’. *Дзауматухæг* после укладки вещей в сундук должен был посидеть на нём, затем повязать на левую ручку сундука в качестве амулета шёлковый шнурок, произнося при этом *заговор против сглаза (цæсты арфæ)*.

Приданое определяется как «имущество, даваемое невесте в замужество её родителями и родственниками и представляет собой пожизненную собственность невесты: в случае развода и раздела имущества жена могла забрать всё, что внесла в виде приданого в семью мужа, а в случае её смерти оно переходило к детям» [Гура 2009: 276]. Данное определение применимо и для обозначения приданого у осетин.

Прежде всего, приданое — это материальная и моральная поддержка семьи мужа со стороны молодой невестки (пока чужой для неё). Оно же делало девушку полноценным членом её новой семьи, обеспечивало психологический комфорт её нахождения в чужом локусе и, в конечном счёте, давало гарантию материального благополучия для её детей в случае, если их не примет род (фамилия) мужа.

Термины, обозначающие *приданое* в осетинском языке: **чындзы чырын** ‘сундук невесты’ включает в себя весь предметный комплекс, который входит в состав приданого невесты; **чындзы дзаумæттæ** ‘вещи невесты’; **чындзы фæлыст** ‘наряды невесты’ и **чындзаг/киндздзаг** ‘невестино’, т. е. то, что предназначено невесте, на что указывает продуктивный суффикс *-аг* в этом слове.

В комплекс терминов, обозначающих *подарки невесты* (**чындзы лæвæрттæ/чызгæрвысты хуынтæ**) входят: **сиахсы фыдаен фæсмынаей цухъхъайаг** — *отрез на черкеску отцу жениха*; **сиахсы мадаен тæбын къабайаг** — *кусочек шерстяной ткани на платье матери жениха*; **сиахсы æфсымаерæн басылыхъхъ** — *башлык брату жениха*; **къухылхæцаг æма æмдзуарджынæн басылыхъхъытæ** *башлыки шаферу и куму*; **сæрак зæнгæйттæ** — *сафьяновые наколенники*; **сæрак дзабыртæ** — *кожаные чуваки*; **хызисæджы лæвар** — *подарок «открывающему» лицо невесты*.

Термины, формирующие номинации подарков невесты ближайшим родственникам жениха, образуются от субстантивной основы с помощью суффикса с семантикой предназначения *-аг*: **æфсинаг** — *подарок свекрови* ‘предназначенное свекрови’; **хицауаг** — *подарок свёкру* ‘предназначенное свёкру’; **тиуаг** — *подарок деверю* ‘предназначенное брату жениха’; **ходыгъдаг** — *подарок золовке* ‘предназначенное сестре жениха’; **сабиаг** — *подарок ребёнку* ‘предназначенное ребёнку’.

Символическим оберегом приданого невесты выступает *шёлковый шнур* (**зæлдаг синаг**) для перетягивания сложенного приданого невесты. 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 нымæт**), в который его заворачивали. В нём (ковре) заключена плодородная символика шерсти. Известно, что клочок шерсти клали в обувь жениху, чтобы изобильной была жизнь. *Клочок овечьей шерсти весенней стрижки* (**фисты гæппæл**) выступал

в качестве *апотропея*⁴ главного персонажа свадебной обрядности осетин — невесты: при одевании её в свадебный костюм, такой кусок шерсти клался под левую ступню ей в обувь.

Среди терминов, имеющих место в послесвадебном цикле осетин, можно выделить понятие **чындзы чырын скъахын** ‘вскрыть невестин сундук’ [Каргиев 2008: 106]. Обряд «вскрытия» сундука невесты (**чындзы чырын скъахын**) совершался через две недели после того, как привезли приданое. *Шафер* (**къухылхæцæг**) открывал невестин сундук и доставал оттуда подарок, при этом называя, для кого он [подарок] предназначен. *От имени невесты* (**чындзы номæй**)⁵ он раздавал девушкам на выданье, пришедшим на обряд, небольшие *мешочки-кисеты* (**зæлдаг чыссæ**), сшитые из шёлковой ткани, происхождение которые идёт от шёлковых амулетниц алан.

Акциональная часть данного обряда заключалась в посвящении данному ритуалу *трёх ритуальных пирогов с сырной начинкой* (**æртæ чырийы скувын**). Делалось это, по словам информантов⁶, 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* (**арфæтæ**), 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 с счастьем!*; **амондджын лавар дын фæуæд!** — *пусть станет тебе счастливым подарком!*; **хайыр лавар фæуæд!** — *полезным подарком пусть будет!* и т. д. Данные *благопожелания* (**арфæтæ**) схожи, на наш взгляд, с приговорами, поскольку «приговоры — краткие ритуально-магические тексты,

⁴ *Апотропей* — магический предмет, имеющий функции оберега.

⁵ Поскольку сама невеста не могла участвовать в данном обряде, за неё это делал шафер.

⁶ Атаева Меретхан Галаовна, 1914 г. р., селение Ногир, Республика Северная Осетия-Алания.

произносимые в качестве сопровождения практических и **обрядовых действий и ритуализированных ситуаций** — как самостоятельных, так и входящих в состав крупных фольклорно-этнографических комплексов» [Агапкина 2009: 272]. Определение приговоров, данное Т.А. Агапкиной, является актуальным и для описания данного малого фольклорного жанра в осетинском народном творчестве.

К вербальному коду относится также и свадебная песня «Алай», в которой описывается приданое:

<i>...Авд авди — гобæнттæ,</i>	... Семью семь матрацев,
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>Аст асти — гъæддзæлтæ,</i>	Восемью восемь одеял,
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>Ности кири уодзæнай,</i>	Будет в сундуке невесты
	(в приданом. — А.Ф.),
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>Æфсинаг æмæ хецайуаг,</i>	Подарок свекрови и подарок свекру
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>Уорс зæлдагæй курæттаг,</i>	Белый шёлк на бешмет,
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>Тинтикъийæй цохъайаг,</i>	Тонкая шерсть на черкеску,
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>И кæстæртæн дессæгтæ,</i>	Для младших — чудеса,
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>Дæлфадбæстæ, астæубос,</i>	Штрипки, учкуры,
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>Сæхъе гъунай гъунконбос,</i>	Из грубой шерсти — учкур,
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
<i>Æ данбацайæн зæринбос,</i>	Для револьвера — золотой шнур,
<i>Уæй, алай, уæй, алай!</i>	Уай, алай, уай, алай!
[ПНТО 1992: 92].	[ПНТО 1992: 248].

Среди персонажей свадебного обряда «вскрытия» невестиного сундука выделяется *лæваргур* ‘просящий (ищущий) подарок’.

Обычно во время раздачи и оглашения приданого и подарков невесты кто-нибудь из женщин и (или) молодых невесток, которых позвали на это мероприятие, подвязывал свой *носовой платочек (къухмарзæн)* или *лоскуток белой ткани (урс хæццылы гæппæл)* с тем, чтобы им достался какой-либо небольшой подарок от невесты (платок, зеркальце, иголки, булавки и т. п.). Мужчины с этой целью бросали на сундук свои головные уборы. Такие участники обряда назывались *лаваргур*. Получить подарок, хоть и небольшой, из невестиного сундука было большой удачей и счастливым предзнаменованием. Подарок невесты нередко обозначается как *фарны лавар*, что в переводе означает 'подарок счастья, благоденствия'.

Свадебный обряд глубоко символичен. Один из распространённых знаков в нём — **круг**: *круглые* ритуальные пироги (*чъиритæ*); вожделение невесты *вокруг* очага; расположение по кругу танцующих и наблюдателей на *танцах (хъазт)*; *спиралеобразные* движения свадебным флажком, совершаемые при открытии лица невесты; *конусовидная шапочка невесты (гопп)*, *серебряный пояс (чынды æвзист рон)*, который означает вечность. Со слов информантов⁷ *сундук невесты (чынды 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 (чынды дзаума)*. По разъяснениям информантов⁸, такой сундук после *обряда оглашения приданого невесты (чынды дзаумæттæ дзурыны фæтк)* переходил в хозяйственную кухонную утварь, в которой хранили осетинское ритуальное пиво.

⁷ Бугулиев Георгий Константинович, 1949 г. р., город Ардон, Республика Северная Осетия-Алания.

⁸ Атаева Меретхан Галаовна, 1914 г. р., селение Ногир, Республика Северная Осетия-Алания.

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

Мотив созидания и зарождения нового ясно прослеживается через семантические значения глаголов, связанных с акциональным кодом института приданого у осетин: *тухын* — *сворачивать, мотать*; *гом кæнын* — *открывать, раскрывать*; *къахын* — *вскрывать, копаться*; *æфснайын* — *укладывать, убирать, прятать*; *дзурын* — *оглашать*.

В *предметный код* данного обряда входит, как правило, *большой ритуальный пирог (гуыдын)*, причём именно в обряде *присылания подарков невесты (хуынхаст)* такой пирог назывался *хурыгуыдын* [Айларты 1996: 338] ‘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 (æртæ чъирийы)*, *мясо (плечевая кость) (базыг)*, *три «высоких» пирога с обильной сырной начинкой (æртæ дзаджджын чъирийы)*, *отварная курица (фых карк)*; *три треугольных ритуальных пирога (æртæ æртæдзыхоны)*, *шашлык (физонæг)*, *пиво (бæгæны)*. 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

изготавливался он из того же теста, что и *большой ритуальный пирог привозивших приданое и подарки — хурыгуыдын*.

В обрядовом свадебном тексте осетин «ритуальные предметы играют главенствующую роль в обряде, так как конкретизируют текст, несут в себе символическую и мифическую наполненность. Они выполняют как утилитарную функцию, так и представляют собой достаточно самостоятельное, живое существо, имеющее свой характер и свои определённые наклонности» [Бесолова 2008: 118]. Исходя из этого положения, считаем, что так называемые «невестины вещи» содержат в себе определённый обрядовый текст, который невозможно «прочитать», не приняв во внимание их символические функции в контексте всего свадебного церемониала.

В персонажный код *обряда отправления приданого (хуын æрвитыны фæтк)* входят следующие термины: *хуындзæуттæ* — посланцы с подарками (собирательная номинация для всех участников обряда со стороны невесты), *наелгоймаг-хистæр* — старший мужчина (как правило, его выбирали из соседей), *сылгоймæгты хистæр* — старшая женщина, *хистæр наелгоймæгтæ* — старшие мужчины из родственников невесты, *хион сылгоймæгтæ* — несколько женщин из родственников, *чызджытæ* — девушки, *лаппутæ* — юноши (соседи и родственники невесты), *чындзæмбæлттæ* — дружки невесты с её стороны.

Со стороны *персонажного кода зятя* мы можем назвать *шафера (къухылхæцæг)*, названую *мать (кæнгæ мад)*, *кума (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)*, *соседак (сыхаг устытæ)*, *золовок (чындзы ходыгъдтæ)*,

ятровой (**чындзы файнустытæ**), шафера (**къухылхæцæг**), кума (**æмдзуарджын**) и названной матери (**кæнгæ мад**). По сведениям информантов, невесту выводили к первому завтраку в её свадебном костюме (**чындздзон дарæс**).

К изготовлению свадебной вуали, как утверждают наши информанты, невеста приступала непосредственно после сговора (**фидыд**). Плелась и вышивалась такая свадебная кисея (**хыз**) шёлковыми нитками (**зæлдаг**). Прядение фаты связано с прядением сети, причём основное значение лексемы **хыз** 'сеть, сетка'. Покрытие головы невесты связано, возможно, с представлениями о **темени** (**тенка**) как о канале связи между человеком и внешним миром. Интересно и мнение по этому поводу английского антрополога Эрнеста Кроули: «По примитивным воззрениям, лицемерие есть способ заразы, и эта идея совпадает с психологическим нежеланием видеть опасные вещи и с половую стыдливостью и робостью. В рассмотренных обычаях мы можем различать сознание опасности быть видимой для мужа и чувств стыдливости новобрачной, заставляющее её не видеть его и быть невидимой для него. Эти идеи объясняют происхождение вуали невесты и подобных покрывал» [Кроули 2011: 329–330].

В приготовлении невестой в прошлом своего свадебного наряда и приданого нами усматриваются матриархальные корни этой традиции. В настоящее время **поезжане** (**чындзхæсджытæ**) привозят **наряд невесты** (**разгæмттæ**), стоимость которого полностью покрывается стороной жениха, что, на наш взгляд, пришло в жизнь осетин с патриархальными устоями.

Интересно и то, что **институт приданого** (**чындзы чырын гом кæныны æгъдау**) сохранился и имеет место в современном обрядовом свадебном тексте осетин, а **институт калыма** (**ирæд исыны æгъдау**) практически искоренился. Это, на наш взгляд, связано с тем, что приданое сохранилось как инверсированный реликт выкупа, отдаваемого стороной невесты

семье жениха, что отсылает нас к матриархальным корням осетин. Нами в этом усматривается залог благополучной жизни дочери в новой семье.

Итак, рассмотрение обрядовых терминов, связанных с *институтом приданого у осетин (чындзы чырын гом каеныны æгъдау)*, состав которых определяется предметным, персонажным и акциональным кодами, позволяет сделать следующие выводы:

1. большая часть терминологии представлена составными терминами: атрибутивными словосочетаниями: **чындзы чырын, чындзы дзаумæттæ, чындзы фæлыст, чындзы хæзна** и т. д. и предикативно-объектными конструкциями: **чындзы дзаумæттæ афснайын, чындзы чырын байгом каеныны фæтк, чындзы чырын скъахын, чындзы чырын сыгом каенын, чындзы дзаумæттæ дзурын** и т. д.;
2. терминология обряда включает культурные, семиотически значимые реалии, изучение которых способствует раскрытию как утилитарной, так и символической функции обряда, конкретизации свадебного текста, несущего в себе национальный колорит и особенности языковой картины мира осетин.

Литература

Агапкина Т.А. Приговоры // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 4. Под общ. ред. *Н.И. Толстого*. Москва, 2009. С. 272–276.

Айларты И.Х. Ирон фарн: Ирон адæмы цардыуаг æмæ æгъдаутгæ. Дзæуджыхъæу, 1996.

Бесолова Е.Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте её текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008.

Гура А.В. Приданое // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 4. Под общ. ред. *Н.И. Толстого*. Москва, 2009. С. 276–279.

Каргиев Б.М. Старинные и современные осетинские обы-
чаи. Владикавказ, 2008.

Кроули Э. Мистическая роза: Исследование о первобытном
браке. Пер. с англ. Москва, 2011.

Осетинская этнографическая энциклопедия. Под ред.
проф. *Л.А. Чибирова*. Владикавказ, 2012.

Памятники народного творчества осетин. Сост. *Т.А. Хами-
цаева*. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992.

Толстой Н.И., Толстая С.М. Славянская этнолингвистика:
вопросы теории. Москва, 2013.

Цгоев Х.Ф. Агъдау — царды мидис. Владикавказ, 2011.

Абаева Фатима Олеговна
Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных
исследований им. В.И. Абаева
abaevafatima@yahoo.com

О некоторых микроконцептах в осетинских паремиях

Бесолова Е.Б.

В статье рассматриваются паремии, в которых человеческие качества и характеристики аллегорически передаются через описания животных, птиц и насекомых как эталонных носителей положительных или отрицательных качеств.

Ключевые слова: концепт, паремия, зоонимы, орнитонимы, инсектонимы, национально-специфическое видение мира

This article investigates Ossetic folk sayings that allegorically represent human qualities via descriptions of animals, birds, and insects that are believed to be the prototypical bearers of these positive or negative qualities.

Key words: concepts, Ossetic folk sayings, animal names, bird names, insect names, culturally-determined worldview

Паремическая картина, как известно, является частью языковой картины мира, выраженной в фольклорных текстах, и содержит принятые в обществе нормы морали, ценности, стереотипы поведения. Пословицы, поговорки и загадки репрезентируют те концепты, которые являют собой важную составляющую национального сознания носителей определенной лингвокультуры и связываются с прагматическими требованиями этих жанров [Ойноткинова 2012: 66], а представленные в паремических дискурсах образы животных, птиц, насекомых и окружающих человека реалий сближаются на основе внешних или внутренних признаков.

В осетинских пословицах и поговорках — так же, как в паремиях других языков — образы представителей животного

мира получают рациональную оценку и становятся основой для сопоставления с людьми. Повадки животных, птиц и насекомых мыслились осетинами наиболее подходящими для сравнения с поведением людей, для характеристики их морально-нравственных, интеллектуальных, физических качеств. Использование зоонимов, орнитонимов и инсектонимов с целью выделить положительные или отрицательные качества человека посредством уподобления его животному, птице или насекомому, объясняется значимостью их роли в жизни человека. Животные всегда окружали людей, были частью быта и часто становились олицетворением духовной сферы: «Животные ведут себя по-человечески, но люди живут по-разному, в разных социально-бытовых условиях, и это разнородное целое отражается в языке и национальном сознании» [Гукетлова 2009: 7].

Большую группу метафорических высказываний осетинского языка составляют поговорки, в которых человеческие качества и характеристики аллегорически передаются через описания животных, птиц; ср.: *Халон халоны цаест на къахы* — Ворон ворону глаз не выклюет. *Зулкъ уаллоныл алгъ кодта*. — Червь брезговал дождевым червем. *Зулкъ алгъай мард*. — Червь подыхал от брезгливости (червь и аллегория чрезмерной брезгливости, и источник чувства брезгливости).

Цвет, обладая глубокой семантикой, в системе традиционной культуры играет существенную роль. Но, к сожалению, в поговорках редки эпитеты с использованием широкой гаммы цветовых обозначений. В этом плане осетинские пословицы, поговорки и загадки — не исключение. В основном для них характерно противопоставление эпитетов *сау* ‘чёрный’ и *урс* ‘белый’ с множеством их семантико-художественных возможностей, ср.: *Йæ куыст урс, йæхæдæг — сау* (*Хъуг, æхсыр*). — Сама черная, а продукт из нее белый (Корова, молоко). *Сагъай саудаер, мигъай урсдаер, хæдзарай барзонддаер, кæрдæгъай ныллæгдæр* (*Гæркъараг*). — Чернее сажи, белее тучи, выше дома, ниже травы (Сорока). Ср.: метафорический

образ в приведённой ниже пословице: *Сау хохы фыййау сау намыг бахордта, урс хохы фыййау та дзы цъахдаандаг сси.* — Пастух чёрной горы съел чернику, а пастух белой горы набил оскомину.

Наиболее универсальным способом выражения метафорического переноса является сравнение, отражающее национально-специфическое видение мира. Объясняется это тем, что перед нами «самый древний вид интеллектуальной деятельности, предшествующий счёту» [Сепир 1993: 187]. Образность в осетинских паремиях достигается с помощью связывающих слов: *аѣмхуызон* ‘сходно’; *хуызан* ‘одинаково’; *гъсгъ* ‘подобно; согласно, похоже’; *афтъ* ‘так, как’; *хъауджыдæр нæй* ‘в отличие от (друг от друга), разницы нет, отличия нет, всё равно, словно’. Например, *Сæгъ амаъ бирæгъæй хъауджыдæр не сты.* — Они всё равно как коза и волк / Они подобны козе и волку / Разница между ними как между козой и волком).

Оттенок сравнения присутствует и в поговорках, синтаксически организованных в виде простых предложений с обязательным присутствием частицы *дæр* ‘и то’, ‘даже’; ср., *Рынчын хъæды саг дæр кæны.* — Олень в лесу и то заболевает; *Сабыр ныхасмæ калм дæр хъусы.* — К тихому слову даже змея прислушивается; ср. грузин.: *Из норы сердечным словом можно вызвать и змею* (вариант: *Можно речью сладкозвучной из норы извлечь змею*) [Руставели 1938, сказ 25]. *Стæг домбайы хъуыры дæр бады.* — Кость даже у льва в горле застревает. *Зæрватыкк дæр ма йæхицæн хæдзар кæнын зоны.* — Ласточка и то умеет строить себе дом. *Мыст дæр ма зымагмæ вæрæнтæ кæны.* — Мышь и то к зиме припасы делает.

Во всех случаях предметом сравнения является человек, а образы берутся из мира животных как эталонных носителей его положительных или отрицательных качеств. Считается, что сравнение как образный и креативный приём передаёт концепцию оценки человека, основанную на его наблюдательности и жизненном опыте.

Не только в пословицах для выявления аналогий между человеком и природой используется приём параллелизма, эта же фигура даёт широкие возможности для демонстрации контрастов в состоянии природы, растений и животных в загадках; ср.: *Æхсæв уыны, бон — нæ (хæлынбыттыр)*. — Ночью видит, днем — нет (*летучая мышь*). *Доны мидæг æгас у, сурыл мард (кæсаг)*. — В воде жива, на суше мертва (рыба).

В одночленных поговорках, в которых два предмета, образа, качества соотносятся друг с другом на основе какого-либо признака и даются в порядке нарастания этого признака, наличествует такой приём, как градация; ср.: *Æрсытæй алыгъдис — бирæгътæм бафтыдис*. — От медведя убежал — к волкам попал.

Ряду неодушевленных предметов и явлений в осетинских загадках и пословицах приписываются свойства живых существ: одушевляются, например, растения. Ср.: *Нæ куыройы фæстæ хæцаг калм (Пысыра)*. — За нашей мельницей жалящий змей (Крапива). *Дæлдзæхæй нæ сырх гал йе 'взæгтæ суагъта (Цæхæра)*. — Из подземелья наш красный бык свои языки выпустил (Свёкла). *Бæндаен хизы, æмæ род нæрсы (Нас)*. — Верёвка пасётся, а телок растёт (Тыква). *Иу лæгæн дыууæдæс фырты (Афæдз)*. — У одного человека двенадцать сыновей (Год). Олицетворение животных нередко встречается и в осетинских веллеризмах: *Цæргæс загъта: «Хуарз лæг мæ нæ фехсдзæнæй, æдули ба мæ раргъæвдзæнæй»*. — Орёл сказал: «Хороший человек в меня стрелять не будет, а дурак — не попадёт». *Гоппойцъеу дæр уотæ: «Цæусен æма хуцауи гъос радавон»*. — Жаворонок тоже хвастался: «Пойду и украду у бога ухо». *Саг йæ родæн афтæ загъта: «Æз адæмæн сæ уындмæ бæллын, уыдон та мæ топпæй æхсынц»*. — Олениха своему оленёнку так сказала: «Я стремлюсь на людей посмотреть, а они в меня стреляют».

Достаточно распространена форма сравнения с суффиксом уподобительного падежа *-ау*. Ср.: *Сау у халонау, хæцын зоны куыдзау (Æхсынкъ)*. — Черна, как ворон, кусать умеет как

собака (Блоха). *Галау сыкъаджын у, маргъау тæхгæ каены, хуыйау зæхх къахы (Хъæндил)*. — Как бык рогат, как птица крылата, как свинья роет землю (Жук).

Встречаются загадки, в которых сочетаются лексический и антитетический параллелизм: *Сау гал бацауы æмæ сæ амары, урс галл бацауы æмæ сæ райгас каены (Æхсæв æмæ бон)*. — Чёрный бык входит и всех умерщвляет, белый бык входит и всех оживляет (Ночь и день).

Для пословиц и поговорок характерны вариантность и инвариантность. В исследуемых паремиях осетинского языка имеется большое количество словоупотреблений лексем-компонентов, которые участвуют в создании образности их текстов.

При анализе образности паремий в первую очередь «прочитывается» культурная семантика самих образов: устанавливается, как интерпретируется действительность; какие признаки предметов, лиц или явлений природы отмечаются, как оцениваются. Здесь главную роль играет не столько умение видеть сходство между предметами фольклорного мира, сколько способность при помощи ассоциативного мышления передать в выявленном подобии определенный смысл [Ойноткинова 2012: 71]. Подтвердим данное положение примерами.

В паремиях встречаются орнитоморфные образы, создающие ассоциативный ряд коннотативных образов с устойчивыми предикативными характеристиками [Назарян 1976: 119–136]: *цъиу, маргъ* ‘птица’; *цаергæс* ‘орёл’; *зæрватыкк* ‘ласточка’; *дзывылдар* ‘синица’; *буламæргъ* ‘соловей’; *гæркъæраг* ‘сорока’; *æхсинаг* ‘дикий голубь’; *хæлынбыттыр* ‘летучая мышь’; *уæрцц* ‘перепел’; *уыг* ‘сова’; *халон* ‘ворона’; *сынт* ‘ворон’; *хъæрццыгъа* ‘ястреб’.

В мифологии осетин *цаергæс* ‘орёл’ является священной птицей и тотемом некоторых осетинских обществ, рода *Цæразонтæ* и фамилий Царгасовых и Гудцовых. В Нартиаде и сказочном фольклоре осетин орёл нередко выступает

в роли медиатора-посредника между мирами. *Цæргæс* — птица Бога-Творца, его посланник [ОЭЭ 2012: 610]. Способность быстро летать и подниматься так высоко, чтобы превосходить низкие силы, — основная характеристика символики орла. Образ *орла* используется в пословицах для объяснения различных черт характеров людей; он является символом царственности, величия, благородства, силы, мощи, одухотворённости, владыкой воздуха. Ср.: *Цæргæсы цæст дардмæ уыны*. — Орлиный глаз далеко видит. *Цæргæсы бырынкъ йæ ныхтæй тыхджындыр у*. — Клюв орла сильнее его когтей. *Цæргæс куынæуал фæтæхы, уæд цæды был хизы*. — Когда орёл перестает летать, то у берега озера пасётся.

Зæрватыкк ‘ласточка’ — самое любимое существо из неприрученных человеком у осетин и их предков. В фольклоре осетин *зæрватыкк* выступает как спасительница людей, существо одухотворённое, наделённое разумом, волей, чувствами, речью. Ласточка, по просьбе Нартов, отправлялась с различными поручениями к небожителям. *Зæрватыкк* — глашатай Царства мёртвых, убить, ранить её считалось грехом. В образе ласточки следует видеть древнейший тотем. *Зæрватыкк* считается добрым вестником, предвестником весны и благополучия. Гнездо ласточки на стене или под крышей обеспечивает дому счастье и защищает от пожара, поэтому разорять его нельзя ни в коем случае. Осетины её повсеместно почитают из-за древнего верования в то, что, якобы, в образе *зæрватыкк* души предков посещают родные места [ОЭЭ 2012: 218]. Ласточка — аллегория весны, символ счастья, надежды, домашнего тепла, возрождения. *Зæрватыкк йæ лæппынтæн йæ ахстоны фарсмæ зарджытæ фæкæны*. — Ласточка своим птенцам около своего гнезда песни поет. *Зæрватыкк — адæмæн уарзон*. — Ласточка — любимица народа. *Зæрватыкк хæдзары адæмимæ цæры*. — Ласточка живёт в согласии с обитателями дома.

Дзывылдар/Дзубулдар ‘синица’ — птица, наделённая, по поверьям осетин, божественным даром определения времени; по её прилету осетины весною приступали к пахоте и севу. О связи *дзывылдар* с аграрным культом осетин свидетельствует её название, означает букв. ‘управляющая сохой’, ‘пахарка’ [ОЭЭ 2012: 202]. *Зæрватыкк æма дзывылдар* — *хуыцауы царзон маргъта*. — Ласточка и синица — божьи любимицы.

Согласно нартовским сказаниям, небожители летали на землю в образе *æхсинæг* ‘дикого голубя’, освещавшего округу. Три дочери Донбеттыра, перевоплощаясь в голубей, прилетали в сад Нартов за золотым яблоком. В осетинских волшебных сказках три девушки-голубки слетаются к молочному озеру купаться; по некоторым вариантам, в голубку превращается красавица Джулата. Функцию девушек-голубок в вариантах сказки выполняют дочери Солнца [ОЭЭ 2012: 94]. *Æхсинæг* — символ души, духовности, нежности и любви; олицетворение кротости, пугливости, супружеской верности и долголетия. *Мæсыджы сæр дзæнхъатæ* — *‘хсинæджы бадæн*. — Кварц (горный хрусталь) на вершине башни — голубиное место.

Буламаргъ ‘соловей’ — символ певчего дара, таланта, чистоты, любви.

Буламаргъ кадджын маргъ у — *æвд æвзагæй зары*. — Соловей почётная птица — на семи языках поёт.

Уыг ‘сова’ — символ колдовства и мудрости. Согласно осетинской легенде, девочка, попав в ад, обратилась к богу, чтобы он превратил её в сову *уыг*. С тех пор днём она прячется в дупле, а ночью издаёт звук «у-у-у». *Уыгæн йæ зæрдæ фæлмæн у, æма йæ йæ сынтытæ ныттоныц*. — Сердце совы мягкое, и её вороны раздирают. *Уыгæн йæ сæр* — *истыр, йæ зæрдæ* — *фæлмæн*. — У совы голова — большая, а сердце — мягкое.

Образ ворона амбивалентен. С одной стороны, это — символ мудрости, долголетия, памяти рода, а с другой — связь с потусторонним миром, зло вообще. *Сынт* ‘ворон’ — вещая птица в фольклоре осетин: предсказывает смерть, криком

своим предвещает горе. *Сынт хъæрцыгъа нæу, ыскъæргæ нæ кæны*. — Ворон не ястреб, стремительно не летает. *Сынт дæр бадæн агуры*. — Даже ворон пристанище ищет.

Халон ‘ворона’ — вещая птица, которая у осетин ассоциируется с двумя понятиями. Существует поверье, согласно которому в доме умрет глава семьи или другой его член, если над домом каркнет ворона. Крик *халон* на пути странника также предвещает смерть, отсюда и её связи с душами умерших, с загробным миром. Нередко и в фольклоре *халон* выступает как отрицательный персонаж, предвестник несчастья, демонический посланник, связанный с царством мертвых. В эпосе осетин *халон* — посланница неба и к небу. Далекие предки осетин усматривали в *халон* тотемического предка, спасителя людей, и потому её не убивали. *Халон* — символ бдительности.

В осетинском фольклоре есть легенда о том, как *халон* спасла людей от смерти. Ядовитой змее удалось заползти в новый котёл, в котором, по одной версии, варилось мясо жертвенного животного, по другой — сакральное пиво к культовому празднику, но *халон*, увидев это, с высоты бросилась в кипящий котёл, чем спасла людей от гибели. Ежегодно фамилия Кесаевых устраивает пиршества в честь культовой птицы-вороны, а Торчиновы и Гудцовы чествуют птицу праздником *Халоны куывд* [ОЭЭ 2013: 548–549]. *Халон халоны дардмæ базоны*. — Ворон ворона издали узнает (примечает). *Мард бахы сæр — халоны бадæн*. — Голова мёртвого коня — пристанище для вороны.

Образ *хæлынбыттыр* ‘летучая мышь’ амбивалентен. Летучая мышь олицетворяет слепоту и является атрибутом ночи, обозначая дьявола, ассоциируется также с чёрной магией и является метафорой ведьм. *Хæлынбыттыр куы маергъты сайы, куы — мыстыты*. — Летучая мышь то птиц обманывает (дурит), то мышей.

Гæркъæраг ‘сорока’ — так называют сплетницу, а также воровку или модницу, падкую на блестящее, эффектное.

Олицетворение женской болтливости и вороватости. *Гаркъяраг* — *маргътаен сә уасæг*. — Сорока для птиц — петух.

Хъæрцигыгъа ‘ястреб’ — символ крайней кровожадности, жестокости, напористости, злобности и безрассудности в охоте. Главная повадка у ястреба — захватить врасплох, напасть из засады. Аллегория злой мысли грешника. *Сынт хъæрцигыгъа нæу, скъæргæ нæ кæны*. — Ворон не ястреб, стремительно не летает.

Концепты-гиперонимы *маргъ*, *цъиу* присутствуют в по-словицах, несущих в себе характеристику горца-осетина и особенности его психологии. Ср.: *Цъиу æргъæвстæй æнцон ахсан у*. — Окоченного птенца легче ловить. *Хъæддаг цъиу хъæуккаг ахстоны нæ лæууы*. — Дикий птенец в сельском гнезде не приживается (к сельскому гнезду не привыкает). *Быдираг маргъæн хæхбæсты зын цаерæн у*. — Полевой птице в горах трудно жить.

Уæрци ‘перепёлка’ — символ нежности, уюта и заботливости. «Перепёлку нельзя назвать ни красивой, ни одаренной птицей, но, несмотря на это, она привлекает всеобщее расположение. Этим она обязана своему звучному призывному крику. <...> Ходят они скоро, но неуклюже, втянув голову, опустив хвост и кивая на каждом шагу головой; летают быстро, порывисто и шумно, но неохотно и спасаются от преследований всегда бегством. <...> Самки — очень нежные матери и нередко принимают к себе осиротелых цыплят других перепелов» [Брэм 1992: 186].

Рассмотрим несколько примеров. *Уæрци лæзгъæрыл ахстон нæ кæны*. — Перепёлка на прогоне гнездо не свивает. *Уæрци бæласыл нæ бады*. — Перепёлка на дереве не сидит. *Къутæр — уæрциæн æмбæхсан*. — Куст — укромное место перепёлки. *Уæрциæн былдыхъхъ-былдыхъхъ* (вариант: *быллыхъхъ* — звукоподражательное, означающее крик перепела. — Б. Е.) — *йæ фæззæгон зарæг*. — Для перепёлки крик *былдыхъхъ-былдыхъхъ* — её осенняя песня.

Уæрци — *былдыхъхъ*, *мыст та* — *цъыззытт* (звукоподражание — Б. Е). — Перепел — *былдыхъхъ*, а мышь — *цъыззытт*.

Паремии имеют тройственную природу: они — явления языка, мысли и фольклора [Пермяков 1975: 247], и это обстоятельство даёт нам основание считать осетинские тексты загадок выражением скрытых концептов, свойственных народной культуре осетин, их быту и повседневности.

Загадка *уыци-уыци* как выигрышная языковая форма для кодировки скрытых денотативных смыслов есть способ языкового кодирования мира, и в её основе — метафора во всех её проявлениях, в которой аналогия способствует сохранению двуплановости, мотивированности. Если в сравнении сопоставляются два предмета по одному или нескольким признакам, то завершение этого сравнения через соединение этих признаков происходит уже в метафоре. Ср.: *Сау царгæс æ базуртæ цъæх арбæл райтигъта, хори цаæстæ ба бамбæрзта (Мигътæ)*. — Черный орёл свои крылья по синему небу расправил, солнца глаз закрыл (Тучи). Метафоричность загадки в соотношении образа уподоблению предмету отгадывания. Ср.: *Цыппар мадæн фæйна фондз фырты, се 'гасæн дæр уыцы иу ном (Къухты æмæ къæхты ныхтæ)*. — У четырех матерей по пять сыновей, и все с одним и тем же именем (Ногти рук и ног).

Есть загадки, в которых звукоподражание служит своеобразной подсказкой: *Ам—цъыкк*, *уым* — *цъыкк*, *Царæзны æфцæгыл æртæ цъыччы (Зæрватыкк)*. Здесь — хлоп, там — хлоп, об перевал Царазона три хлопа (Ласточка). *Нæ тъæри рабун гъур-гъур арс (Гæды)*. — У нашего очага брюзжащий медведь (Кошка).

В основе загадки может лежать и ритмическая организация: *Йæ ас чысыл, йæ хæст стыр (Сыст)*. — Ростом мала, укус её силён (Вошь); здесь кодирование ответа по первым звукам или слогам слов в её образной части. В следующих примерах представлены сочетания приёмов синтезирования

и звукового моделирования: *Нæ галаен æстдæс сыкъайы (Саг)*. — У нашего быка восемнадцать рогов (*Олень*). *Сахи рæсугъдтæ талинги бадунцæ, кæркæ-мæркæ расугъд тунтæ дарунцæ (Мудибиндзæ)*. — Шахские красавицы в темнице сидят, полосато-лучистые одеяния на них пестрят (Пчѐла). Пример параллелизма: *Йæ къоппа — хырх, йæ дымæг — æхсырф (Уасæг)*. — Его гребень — пила, хвост его — серп (Петух).

Денотатами в загадке выступают номинации диких животных, обитающих в естественно-природных условиях и в чужом для человека пространстве, употреблённые в функции кода:

саг ‘олень’ — *гал* ‘бык’: *Нæ галаен æстдæс сыкъайы (Саг)*. — У нашего **быка** восемнадцать рогов (**Олень**);

теуа ‘верблюд’ — *баех* ‘лошадь’, *хæрæг* ‘осёл’: *Баехау дары саргъ, хæрæгау — дымæг, фæлаæ сæ цу дæр нæу æмæ инна дæр (Теуа)*. — Как **лошадь** с седлом, как **осёл** с хвостом, да не тот и не другой из них (**Верблюд**).

Но животные в роли загаданных объектов могут кодироваться, в свою очередь, и названиями других животных:

хъæндил ‘жук’ — *гал* ‘бык’, *хуы* ‘свинья’: *Галау сыкъаджын у, Маргъау тæхгæ кæны, Хуыйау зæхх къахы (Хъæндил)*. — Как **бык** рогат, как птица крылата, как **свинья** роет землю (**Жук**);

сыстытæ ‘вши’ — *бирæгътæ* ‘волки’: *Нæ цары саухъæд, Саухъæды бирæгътæ (Сыстытæ)*. — На чердаке нашем тёмный лес, в том лесу — **волки (Вши)**.

Известно, что по форме выражения *уыци-уыцитæ* (‘загадки’) делятся на положительные и отрицательные. В отрицательных загадках при явном противопоставлении загадываемые предметы и их метафоры порою сближаются по некоторым признакам: *Сау у æмæ сынт нæу, тæхы, æмæ маргъ нæу, сыкъатæ йын ис, æмæ гал нæу (Хъæндил)*. — Чёрный, да не ворон, летает, но не птица, рогат, но не бык (Жук). Заметим, что более распространена в осетинских загадках отрицательная форма выражения: *Сырд нæу, маргъ нæу, хæссы фат, тæхы хъæргæнгæ, чи йæ амары, уый туг акæлы (Къогъо)*. —

Не зверь, не птица, имеет стрелу, с шумом летает, кто его убивает, кровь свою проливает (Комар).

Наличие в загадке несочетаемых объектов свидетельствует о том, что перед нами загадка-парадокс, основанная на соотношении двух объектов образа уподобления и отгадки, у которых тождественна лишь одна функция: *Æнæ къох, æнæ кардæй туасæй хæдзарæ исаразуы (Зæрватукк)*. — Без рук, без ножа шилом дом смастерила (Ласточка).

В осетинском фонде загадок содержатся пласты различных времён, языков, культур. Например, тюркизмы, существующие в осетинской антропонимике, соответственно присутствуют и в загадках. Имена тюркского происхождения по структуре одно- или двухкомпонентные, в загадках встречаются имена обоих типов. В данном примере тюркизмом является топоним *Крым: Ами тъупп, уоми — тъупп, Хъæрæми фатæй рагæпп кодта (Æхсæукъæ)*. — Здесь — прыг, там — скок, из лука **Крыма** выскочила (Блоха).

Топонимы, которые встречаются в осетинских загадках, являются названиями перевалов: *Цæразоны æфцæг* ‘перевал Царазона’, *Ирæдоны æфцæг* ‘перевал Ирадона’, *Тæрæни æфцæг* ‘перевал Тарана’; ср.: *Ам — цъыкк, Уым — цъыкк, Цæразоны æфцæгыл Æртæ цъыччы (Зæрватыкк)*. — Здесь — хлоп, там — хлоп, об перевал Царазона три хлопа (Ласточка). И.Н. Цаллагова считает эти географические названия вымышленными, служащими лишь для «звукового оформления загадки, для орнамента». Они наблюдаются только в разных вариантах одной загадки [Цаллагова 2010: 80].

Изобразительно-выразительные средства осетинского языка: эпитеты, метафоры, параллелизмы, аллитерации, звуко-ритмическая интонация, антитезы, сравнения и пр. — способствуют созданию одухотворённого образа в каждой загадке. К примеру, в основе метафоры-загадки — неназванное сравнение предмета с каким-либо другим предметом; эти образы — предметные. Ср.: в загадке *Нæ галæн æстдæс*

сыкъайы (Саг). — У нашего быка восемнадцать рогов (Олень). Цифра 18 поддерживается лишь аллитерацией звука (-с-) для благозвучия; здесь условное числительное для обозначения множественности; а в загадке *Дыууа калмы кæрæдзимæ бырынц æмæ кæрæдзимæ нæ хæццæ кæнынц* (Æрфгуйтæ). — Две змеи друг к другу ползут и никак не доползут (Брови). — количественное числительное с «уточняющей» функцией; приём олицетворения придаёт этой загадке индивидуальную художественную завершённость. В осетинском языке преобладают загадочные тексты с функцией адекватного исчисления отгадываемых предметов, а выбор цифр с функцией множественности мотивируется требованиями поэтики жанра [Цаллагова 1993: 110].

Общеизвестно, что лапидарность, сжатость текста загадки является особенностью её синтаксиса и служит достижению компактности изложения. В осетинских загадках употребляются как простые, так и сложные предложения, правда, вопросительные сложные предложения встречаются крайне редко.

В загадках широко распространены простые двусоставные предложения с эксплицитным подлежащим и сказуемым, причём в большинстве случаев подлежащее выражается как нарицательным, так и собственным именем существительным. Ср.: *Тар хъæды хуытæ хизынц* (Сыстытæ). — В дремучем лесу свиньи пасутся (Вши).

Порою в двусоставных предложениях встречается и будущее время: *Уой тунæй тæнæгдæр тунæ не ссердзæнæ* (Хæлуарæг). — Тоньше его ткани ткань не найдешь (Паук).

В следующих загадках налицо однородные личные формы глагола: *Фæззæг æ къæсмæ бацудæй, уалдзæг ба гъузгæ рацудæй* (Арс). — Осенью в логово залез, весной же робко вылез (Медведь). Или: *Цæуй, æ сæрбæл балæстæ хæссуй* (Саг). — Идёт, на голове дерева несёт (Олень).

Примерами антонимических противопоставлений однородных глагольных форм являются следующие загадки:

Бона на цауи, ахсавва ба хәтуй (Уыры). — Днем не выходит, ночью рыщет (Крыса).

Талынджы уыны, рухсы на уыны (Уыз). — В темноте видит, при свете не видит (Сова).

Могут противопоставляться друг другу глагольное и именное сказуемое по категории утверждение-отрицание. Ср.: *Тахы ама цыиу нау, ахсыны, ама тархъус нау (Уызын).* — Летит, но не птица, грызет, но не заяц (Еж). Такое же противопоставление возможно и внутри разных типов именного сказуемого: *Сыкъаджын у, ама гал нау, дугъон у, ама бәх нау, гәппгәнаг у, ама ахсәнкъ нау (Саг).* — С рогами, но не бык, скачет, но не лошадь, прыгает, но не блоха (Олень). «Отрицание действий, свойств объектов, противопоставленное их утверждению, чрезвычайно характерно для осетинской загадки. Это своеобразное синтаксическое клише является совершенно обязательной чертой её текста» [Цаллагова 2010: 134].

В большинстве случаев загадки начинаются с притяжательных местоимений краткой формы; в этом случае конструкция загадки: местоимение *на* + имя существительное в различных падежах: *На заронд лагыл тинтычы карц (Сагъ).* — На нашем старике пуховая шуба (Козёл). Единичны случаи применения местоимения второго лица множественного числа *уә* 'ваш'. Ср.: *Уә дәлтъурә гъунтъуз арс (Тикис).* — У вашего очага взъерошенный медведь (Кошка).

В осетинских загадках наиболее распространены придаточные условия и образа действия, намного реже встречаются определительные, дополнительные, придаточные причины и времени. Гораздо чаще наличествуют бессоюзные сложные предложения (или предложения с однородными сказуемыми), в которых, согласно структурно-семантическим особенностям, предложения однородного состава, части которого однотипны и одинаково относятся к образуемому ими целому; например: *Минкы бицъеу тургътабәл зелаентә кәнуи, листәг мортә хәләфәй фәийедзуй, гъәмпи рагъи йе хсәва рарветуй (Сыррдонцыу).* — Маленький парнишка по двору

рыщет, мелкие крошки жадно подбирает, в стоге сена ночь свою проводит (Воробей).

Как известно, семантическая сфера концепта служит метафорической передачей представлений об окружающей нас действительности, отражает своеобразие языковой картины мира этноса. Этнокультурная специфика зоонимов позволяет прочитывать их как этнокультурные тексты, причём их интерпретация возможна в контексте культурных смыслов лишь через определённые коды культуры: символы, поверья, обычаи, традиции, ритуалы, стереотипы-образы, архетипы и мифологемы. Замеченное означает, что, как знаки национальной культуры, они являются образной базой формирования идиоматических единиц, включенных во внутреннюю форму идиом, которая, в свою очередь, имеет «центром» своим зооним. Ср.:

Арсы хъуыны малдзыг — букв. 'в медвежьей щетине муравей', т. е. «капля в море».

Йæхи мыл бирæгъы цаф ныккодта. — Набросился (на меня), как волк.

Саглæг — букв. 'олень-человек'; так говорят о достойном, мужественном человеке.

Калмы 'взаг — букв. 'змеиный язык'; т. е. колкий, злобный, острый язык; *калмы æарда* — букв. 'змеиное сердце'; так говорят о злом, завистливом, коварном человеке.

Животный мир чрезвычайно многообразен. В каждой модели мира существует определённая численность его представителей; они сосредотачивают в себе преобладающие функции и атрибуты, сюжеты и мотивы, составляют тот фонд, тот культурный мир, который лежит в основе идеоэтнической языковой картины мира.

Концептуализация внешнего и внутреннего мира человека с помощью фразеологизмов, содержащих в своем составе анималистический компонент, имеет достаточно широкий спектр. Зооним обеспечивает образно-ассоциативное восприятие окружающего мира, о чём свидетельствуют пословицы:

Хъæддаг сырд дзуджы астау на лаууы. — Дикое животное в центре стада не стоит.

Сырд сырды фыдыл на ауарды. — Зверь плоти зверя не бережет.

Цæф сырды гæпп бирæгъ дæр не 'ййафы. — Прыжок раненого зверя и волк не догоняет.

Сычыйæн къæдзахтæ арнаджытæ сты. — Серне скалы что общий выгон.

Пыл хъæддаг у, фæла ахуыр дæр кæны. — Слон дикий, но обучаем.

Арс йæ холы æмбыдæй хæры. — Медведь свою падаль сгнившей (прогнившей) поедает.

Арс цымы бын базæронд. — Медведь под кизилом состарился.

Зæронд арсаен бæласмæ схизын амонын на хъæуы. — Старому медведю не нужно указывать, как на дерево взбираться.

Арсаен йæ лаптын — лагæты къæбицы хицау. — Медведю его детеныш — в кладовой берлоги начальник.

Арс йæ фист зымæг на калы. — Медведь свою шерсть зимой не меняет.

Арс ма хъыгдар æмæ дыл богътæ ма кæна. — Медведя не тревожь, и он не будет на тебя реветь (рычать).

Цæф арс мæстыгæр ваййы. — Раненый медведь бывает озлоблен.

Тархæды балбирæгтæ хицау сты. — В дремучем лесу стая волков заправляет.

Балон бирæгъ фыдвæндаг на кæны. — Волк в стае неудачным не бывает.

Бирæгъы ссыр хæйрæгæн знаг у. — Клык волка для черта напасть (враг).

Бирæгъæй хæйрæг дæр тæрсы. — Волка и черт боится.

Бирæгъ зæрондæй дæр йæ кæнон на уадзы. — Волк и в старости своих привычек не оставляет.

Бирæгъ бахæра — на бахæра, уаддар æфсæст у. — Поест волк или нет — все равно он сыт.

Бирагъы *йæ къæхтæ дарынц (æфсадынц)*. — Волка ноги кормят (букв. ‘насыщают’).

Бирагъ *йедтæмæ йæхи фыд ничи хæры*. — Кроме волка, своё же мясо никто не ест.

Æррае *бирагъы куыйтæ хæрынц*. — Бешеного волка собаки поедают.

Рувасæн *йæ амонд хæрæджы сæрæй стырдаер у*. — Счастье (участь) лисы больше ослиной головы.

Цæллаг рувас бирае цæры. — Пирующая лиса долго живет.

Сæлавырæн *йæ номæй йæ царм зынаргъдаер у*. — Шкура куницы дороже ее имени (названия).

Тæрхъус *хæрæджы йæ хистæр арвад хоны: нæ сæртæ æмæ, дам, нæ хъуста æмхуызон сты*. — Заяц осла старшим братом считает: головы наши, мол, и уши одинаковы.

Тæрхъус *æппæтæй хъустæ у, фæлæ уæддаер рувасы амæттаг фæвæййы*. — Заяц всем, что есть — уши, но всё равно становится участью лисы.

Уыр *уæлхох нæ цæры*. — Выдра в нагорье не живет.

Уыр *надæй тæрсы*. — Выдра битья (побоев) боится.

Мыстытæн *сæ паддзах — мыстулаг*. — Мышиный король — ласка.

Мыстулаг *йæ ‘фхæрд нæ бары*. — Ласка свою обиду не прощает.

Фаджыс хъæндилаен — *йæ къæбиц*. — Навоз для жука — кладовая.

Æхсæнкъ *йæ тæлфынаей хъыгдары*. — Блоха своей возней мешает.

Дзынга — *рæгъауы фосæн сæ сурæг*. — Овод для скота на пастбище — их разгонщик.

Зоонимный код культуры закрепляется в лексике, фразеологии и паремиологии. Наделять животных человеческими качествами — отрицательными или положительными — черта, присущая людям издревле.

Семантика значительной части сравнительных оборотов с названиями животных, птиц и насекомых группируется

в понятийные классы, в центре которых находится внешняя деятельность человека: его поведение, поступки, отношения в обществе, его коммуникативные способности, физические возможности и физическое состояние. В зеркале зооморфных метафор и сравнений отражается духовная сфера: человек и его нравственная сущность, волевые, эмоциональные и интеллектуальные действия и состояния, черты характера, отношение к другим людям, к вещам и к себе. Конечно же, специфический набор признаков, отражающих образное переосмысление лексики, называющей живые существа, в каждом языке специфичен. Даже звуки, производимые живыми существами, по-особенному преломляются в коллективном сознании каждой культуры.

По мнению В.Н. Телия [1996], сведения, отраженные в языке, репрезентируют общее и национально-специфическое сознание, ведь одна и та же ситуация, осмысливаясь по-разному, отражает в каждом языке особое видение мира, культуру быта и общения, иерархию ценностей и человеческих отношений.

В этом плане зоонимный фонд языка важен для определения спектра образов, которые человек выделяет из множества элементов мира животных, находя их пригодными для ассоциирования и членения внеязыковой действительности. Известно, что животные могут вести себя по-человечески, но и люди ведь живут по-разному, в разных социально-бытовых условиях, и это разнородное целое отражается в языке и национальном сознании.

Зоонимы, орнитонимы и инсектонимы — многомерное явление, отражающее объективную действительность и связанное с характеристикой социальных и психологических особенностей человеческой личности: они «концептуализируя внешний и внутренний мир человека, участвуют в создании языковой картины мира и способствуют выявлению универсальных и национально-специфических особенностей» [Гукетлова 2009: 108].

Паремии отражают национальную специфику языка, обладают образностью, оценочностью и экспрессивностью, чем придают речи особый колорит и выразительность.

Литература

Брэм А.Э. Жизнь животных. В 3 т. Том II. Птицы. Москва, 1992.

Гукетлова Ф.Н. Зооморфный код культуры в языковой картине мира (на материале кабардино-черкесского, русского и французского языков). Отв. ред. д.ф.н., проф. *З.М. Габуниа*. Москва, 2009.

Назарян А.Г. Фразеология современного французского языка. Москва, 1976.

Ойноткинова Н.Р. Алтайские пословицы и поговорки: поэтика и прагматика жанров: монография. Отв. ред. *О.Н. Лагута*. Новосибирск, 2012.

Осетинская этнографическая энциклопедия [Текст]. Сост. *Л.А. Чибиров*. Владикавказ, 2012.

Пермяков Г.Л. К вопросу о структуре паремиологического фонда // Типологические исследования по фольклору. Москва, 1975.

Руставели Ш. Витязь в тигровой шкуре. Пер. *П. Петренко*. Москва, 1938.

Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи // Избранные труды по языкознанию и культурологии. Москва, 1993.

Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. Москва, 1996.

Цаллагова И.Н. Язык осетинской загадки. Владикавказ, 2010.

Цаллагова З.Б. Афористические жанры осетинского фольклора. Владикавказ, 1993.

Источники

Гутиев К.Ц. Осетинские пословицы и поговорки (на осет. яз.). Орджоникидзе, 1976.

Тменова Д.Г. Осетинские народные загадки. Владикавказ, 2000.

Бесолова Елена Бутусовна

ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВЦ РАН и Правительства РСО-Алания

elenabesolova@mail.ru

**«Дагестанский (Кавказский) лингвистический
сборник»: 1995–2010**

Майсак Т.А.

«Дагестанский лингвистический сборник» (впоследствии «Кавказский лингвистический сборник») — один из наиболее успешных издательских проектов выдающегося российского кавказоведа, д.ф.н. М.Е. Алексеева (1949–2014). Сборник выходил с 1995 по 2010 гг., всего появилось 20 выпусков. Публиковались в нем статьи по различным аспектам исследования дагестанских — и, шире, кавказских — языков; среди авторов — главным образом специалисты из регионов Кавказа и из Москвы, основная часть статей на русском языке.

Издание было малотиражным и в основном распространялось самим М.Е. Алексеевым через коллег. Оно во многом остается малоизвестным за пределами узкого круга кавказоведов, поэтому в год 20-летнего юбилея первого выпуска издания нам показалось правильным полнее представить его читателям нашего журнала (который, напомним, также был основан М.Е. Алексеевым).

Первый выпуск «Сборника» появился в 1995 г. под грифом Института языков народов России при Министерстве по делам национальностей и региональной политике Российской Федерации; позже как сам Институт, так и министерство были переименованы, а затем Институт прекратил свое существование¹. Начиная с четвертого выпуска «Сборник» выходил под грифом Института языкознания РАН, где М.Е. Алексеев много лет проработал сотрудником отдела кавказских языков, а затем заведующим этим отделом и одновременно

¹ Об истории данного Института в связи с предысторией журнала «Родной язык» см. [Агранат и др. 2014].

заместителем директора. Он же, начиная с первого выпуска, был составителем и ответственным редактором «Сборника» (в 1-м и 2-м выпусках ответственный редактор еще не указан).

Основная масса сборников была опубликована издательством «Academia», с которым М.Е. Алексеев плодотворно сотрудничал долгое время. В выпусках 1–2, 5–6 и 15–16 издательство не указано, выпуск 14 вышел в издательстве «Гуманитарий», а последний 20-й выпуск — в издательстве «Советский писатель».

Хотя изначально статьи «Сборника» в основном затрагивали данные дагестанских языков, в нем появлялись и работы по другим языкам Кавказа, так что со временем назрел вопрос о переименовании издания. В 2005 г., начиная с 16-го выпуска, сборник получил название «Кавказского». Была также сформирована редакционная коллегия, в которую вошли М.Е. Алексеев (отв. ред.), В.И. Кикилашвили, М.И. Магомедов, Т.А. Майсак (отв. секр.), Т.Т. Сихарулидзе и Э.М. Шейхов; впоследствии Э.М. Шейхова сменил А.А. Чеченов, а в 20-м выпуске в состав редколлегии входили также Р.О. Муталов и С.Х. Шихалиева.

Помимо статей, в «Сборнике» публиковались мемориальные материалы (в вып. 3 — памяти П.К. Услара, в вып. 4 — памяти Г.А. Климова, в вып. 9 — памяти У.А. Мейлановой, в вып. 16 — памяти С.А. Старостина), а также рецензии. Всего в двадцати выпусках издания опубликовано чуть более 400 статей и рецензий, а общее число авторов превышает две сотни.

Ниже мы приводим список вышедших выпусков «Сборника», указатель языков, рассматриваемых в опубликованных статьях, а также полный список всех статей в алфавитном порядке авторов.

I. Список выпусков

Дагестанский лингвистический сборник. М., 1995. 80 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 2. М., 1996. 80 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 3 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 1996. 80 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 4. Памяти Г.А. Климова / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 1997. 144 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 5 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М., 1998. 68 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 6 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М., 1999. 140 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 7 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 1999. 80 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 8 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 2000. 80 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 9 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 2001. 134 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 10 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 2002. 116 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 11 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 2003. 120 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 12 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 2003. 114 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 13 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М., 2004. 114 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 14 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Гуманитарий, 2004. 128 с.

Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 15 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М., 2005. 116 с.

Кавказский лингвистический сборник. Вып. 16 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М., 2005. 188 с.

Кавказский лингвистический сборник. Вып. 17 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 2006. 168 с.

Кавказский лингвистический сборник. Вып. 18 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 2007. 131 с.

Кавказский лингвистический сборник. Вып. 19 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Academia, 2007. 131 с.

Кавказский лингвистический сборник. Вып. 20 / Отв. ред. М.Е. Алексеев. М.: Советский писатель, 2010. 123 с.

II. Указатель языков

В указатель входят все опубликованные статьи за исключением тех, которые носят сугубо теоретический или исторический характер и не содержат анализа языковых данных (таких статей чуть больше двадцати). В качестве ссылки указаны фамилии авторов и номер выпуска. В случае, если в одном номере опубликовано более одной статьи автора, в скобках указывается число статей.

Если в статье рассматривается материал более чем одного языка, статья упоминается во всех соответствующих подразделах. В отдельные категории выделены работы, посвященные языковым группам или семьям в целом.

В связи с тем, что данные русского и нескольких основных европейских языков анализируются в большинстве статей в сопоставительном аспекте, в отдельные категории были выделены работы, посвященные анализу данных этих языков как таковых, вне контекста сопоставления с одним из кавказских языков.

Кавказские языки в целом

- Исмаилова **8**; Келауридзе **11**; Келауридзе **12**; Келауридзе **13**; Климов **4**; Маллаева **9**; Халидов **14**; Шагиров **4**.

Нахско-дагестанские языки

- *нахско-дагестанские* в целом: Алексеев **9**; Забитов **8**;
- *дагестанские* в целом: Алексеев, Магомедова **14**; Арсалиева **7**; Гюльмагомедов **3**; Забитов **10**; Махмудова **18**; Махмудова **19**; Мейланова **4**; Омарова **4**; Османова **3**; Селимов **6**; Шейхов **1**; Шейхов **2**; Шейхов **10**; Шейхов **11**; Шихалиева **18**

НАХСКИЕ

- *нахские* в целом: Шахбиева **4**;
- *вайнахские* в целом: Шагиров **7**;

- *ингушский*: Алексеев **16**; Баркенхоева **13**; Баркинхоева **16**; Баркинхоева **17**; Евлоева **19**; Картоева **5**; Картоева **6**; Оздоева **18**; Тариева **15**; Хайрова **13**;
- *чеченский*: Вацанаев **7**; Мацаева **6**; Мацаева **7**; Навразова **13**; Навразова **14**; Хазбулатов **14** (2); Халидов **14**; Шахбиева **2**; Шахбиева **3**; Юсупхаджиева **13**; Юсупхаджиева **7** (3);

АВАРО-АНДО-ЦЕЗСКИЕ

- *аваро-андо-цезские* в целом: Алексеев, Атаев **5**; Ардотели **10**; Атаев **4**;
- *андийские* в целом: Алексеев **16**;
- *аварский*: Абдулхалимова **8**; Абдулхалимова **9**; Адухова **20**; Алексеев **14**; Алексеев **15**; Алексеев **16**; Алексеев, Атаев **6**; Алексеев, Атаев **7**; Алексеев, Атаев **8**; Алексеев, Атаев **9**; Алексеев, Атаев **11**; Алексеев, Атаев **16**; Алексеев, Атаев **17**; Алексеев, Атаев **18**; Алексеев, Атаев, Забитов **10**; Алексеев, Лабазанова **11**; Алиева **13**; Асхабалиева **13**; Газилов **11** (2); Дадаев **20** (2); Исламова **2** (2); Курамагомедова **1**; Курамагомедова **2**; Курамагомедова **3**; Курамагомедова **4**; Курамагомедова **7**; Курбанова **18**; Лабазанова **10**; Лабазанова **11**; Магомедов **1** (2); Магомедов **3**; Магомедов **7** (2); Магомедов **8**; Магомедов **9**; Магомедов, Рамазанова **10**; Магомедова М. **10**; Магомедова М. **11**; Магомедова М. **12**; Магомедова М. **20**; Магомедова Х. **20** (2); Магомедова-Расулова **5**; Магомедова-Расулова **6**; Магомедова-Расулова **8**; Магомедова-Расулова **8**; Магомедова (Расулова) **16**; Маллаева **3**; Маллаева, Абашилова **9**; Маллаева, Амирова **18**; Маллаева, Нуриев **9**; Мусаева **19**; Насухова **20**; Рамазанова **9**; Халиков **3** (2); Халиков **4** (2); Шамхалова **19**; Шахова **1**; Шахова **2**; Шахова **3**; Шейхов **14**;

- *андийский*: Маллаева, Харчиева 3;
- *багвалинский*: Бобровников 3; Татевосов 7;
- *цезский*: Комри 4; Раджабов 5 (2); Rajabov 4 (3);

ДАРГИНСКИЙ

- *даргинский*: Абдулабекова 16; Алексеев, Исрапова 13; Далгат 2; Исрапова 8; Исрапова 9; Исрапова 10; Курбанова 19; Мусаева 19; Муталов 13; Рабаданова 8; Уружбекова 13; Штанчаева 6;

ЛАКСКИЙ

- *лакский*: Буржунова 18; Исакова 20; Минкаилова 10; Омарова 17; Сантуева 20; Эльдарова 13; Эльдарова, Мусаева 20;

ЛЕЗГИНСКИЕ

- *лезгинские* в целом: Гаджиева 20; Кикилашвили 5; Майсак 19; Майсак 20;
- *агульский*: Гаджиев 17 (2); Сулейманова 20;
- *агванский*: Климов 4;
- *будухский*: Ширинова 2;
- *лезгинский*: Абдулмуталибов 13; Абукаров 1; Абукаров 2; Алексеев 3; Алексеев, Алисултанов 19; Алексеев, Курбанов 1; Алексеев, Шейхов 1; Алибекова 14; Алибекова 15; Алибекова 16; Алигусейнова 17; Алисултанов 18; Алисултанов 19; Асалиева 17; Ахмедов 2; Ахмедов 5; Ахмедов 6; Ахмедов 7; Ахмедов 8; Ахмедов 12; Akhmedov 2; Akhmedov 4; Гагиев, Шейхов 7; Гайдарова 20; Гюльмагомедов 12; Гюльмагомедов 14; Гюльмагомедов 16; Курбанов 1; Курбанов 2; Курбанов 3; Курбанов 5 (2); Курбанов 6 (3); Магамдаров 17; Магамдаров 18; Матиева 12; Мирзаханова 11; Мурсалова 20; Платова 20; Рагимова 15; Сайгидова 8; Сайгидова 9; Султанова 18; Услар 3; Чумчалова 10; Чумчалова 9; Шейхов 3; Шейхов 4 (2); Шейхов 6; Шерифова,

- Султанова **18**; Эфендиев **1** (2); Эфендиев **2**; Эфендиев **3**; Эфендиев **4**;
- *рутульский*: Абдуллаева **20**; Гусейнова **4**; Гусейнова **10**; Гусейнова **18** (2); Ибрагимова **19**; Курбанова **4**; Курбанова **8** (2); Магомедова **3. 2**; Магомедова **3. 10**;
 - *табасаранский*: Барамидзе **10**; Барамидзе **10**; Загиров **1**; Загиров **2**; Загирова, Загирова **17**; Ибрагимова **11**; Каручева **11**; Курбанов **8**; Кухмазова **17**; Мукаилова **20**; Ханмагомедов **3**; Шихалиева **8**; Шихалиева **9**;
 - *удинский*: Кочарян **20**;
 - *цахурский*: Ходжаева **3**; Ходжаева **4**; Ходжаева, Джумаева **5**.

Абхазо-адыгские языки

- *абхазо-адыгские* в целом: Гагиев **5**;
- *адыгские* в целом: Ионов **14**; Кудаета **9**; Тадинова **19**;
- *абазинский*: Гагиев **5**; Гагиев **7** (2); Гагиев **15** (2); Гагиев **16** (2); Гагиев **18**; Гагиев, Цекова **11**; Гагиев, Шейхов **7**; Ионова **11**; Хагба **16**; Цекова **11**;
- *абхазский*: Адлейба **19**; Квициния **19** (2); Когония **12** (2); Когония **13** (2); Когония **14**; Старостин **16**; Хагба **16**; Ханагуа **19**;
- *адыгейский*: Ландер, Сумбатова **18**;
- *кабардино-черкесский*: Ворокова **11**; Гукетлова **17**; Гукетлова **18**; Дзуганова **13**; Дзуганова **15**; Ионов **14**; Кушхабиева **11**; Кушхабиева **15**; Ордокова **10**; Темирова **13**; Темирова **15**; Улимбашева **11**; Хамизова **16**; Хамизова **18** (2); Шагиров **7**; Шомахова **9** (2); Шомахова **10**; Шомахова **15**.

Картвельские языки

- *картвельские* в целом: Климов **4**; Микаилов **6** (2); Цхадаиа **9**;

- *грузинский*: Гогатишвили 9; Гогатишвили 16; Какитадзе 10; Какитадзе 9; Саакадзе 16;
- *лазский*: Климов 4;
- *мегрельский*: Климов 4;
- *сванский*: Кикилашвили, Чантладзе 7.

Тюркские языки

- *алтайские* в целом: Баджанлы 15;
- *тюркские* в целом: Абукаров 1; Абукаров 2; Алексеев, Атаев 11; Гаджиев 18; Гусейнова 10; Исмаилова 10; Селимов 6; Тадинова 19; Улаков 12; Чеченов 9 (3); Чеченов 13; Чеченов 16; Чеченов 18;
- *азербайджанский*: Курбанова 8; Пашаева 13; Тахмезова 13;
- *башкирский*: Псянчин 11; Псянчин 12; Псянчин 15 (2); Псянчин, Вахитова 11; Псянчин, Гирфанова 12;
- *карачаево-балкарский*: Алиева 15; Алиева 16; Жекеева 17; Мусукаев 18; Чеченов 10; Чеченов 11; Чеченов 12; Чеченов 14; Чеченов 16;
- *кумыкский*: Бачиева 18; Гаджихмедов 6; Гаджихмедов 9; Гаджихмедов 13; Гаджихмедов, Абдурахманова, Османова 16; Гаджиев 18; Ихлясова 16; Казакова 8; Казакова 9 (2); Кахинова, Абдуллаева 20; Саидов 20; Султанов 12; Токтарова 20;
- *тувинский*: Доржу 3; Салчак 18;
- *турецкий*: Баджанлы 15; Балыгина 19; Букулова 15; Гаджиев 18; Казанович 19.

Индо-европейские языки

- *английский*: Аваков 20; Исакова 18;
- *английский* (в сопоставительном аспекте): Абдуллаева 20; Адухова 20; Алексеев, Исрапова 13;

- Алибекова **16**; Алигусейнова **17**; Гагиев **15** (2); Гагиев **16** (2); Гагиев, Цекова **11**; Гайдарова **20**; Жекеева **17** (2); Ибрагимова **19**; Исламова **2** (2); Исрапова **10**; Исрапова **8**; Исрапова **9**; Кушхабиева **11**; Кушхабиева **15**; Магамдаров **18**; Магомедова **20**; Махмудова **18**; Махмудова **19**; Минкаилова **10**; Мукаилова **20**; Мурсалова **20**; Мусаева **19**; Мусаева **19**; Платова **20**; Салчак **18**; Султанов **12**; Султанова **18**; Хамизова **18** (2); Цекова **11**; Чумчалова **9**; Шерифова, Султанова **18**;
- *древнегерманские*: Маллаева **9**;
 - *иранские*: Загирова, Загирова **17**; Эфендиев **2**;
 - *немецкой*: Аваков **20**;
 - *немецкой* (в сопоставительном аспекте): Адлейба **19**; Адухова **20**; Асалиева **17**; Гайдарова **20**; Маллаева, Нуриев **9**; Ханагуа **19**;
 - *персидский*: Эфендиев **1** (2); Эфендиев **3**; Эфендиев **4**;
 - *русский*: Ворокова **17**; Ворокова, Каирова **19**; Габунни, Гучапшева **17**; Гасанова **19**; Гусейнова **19**; Гюльмагомедов, Гюльмагомедов **6** (2); Жекеева **17**; Лоова **17**; Пириев **13**; Пириев **16**; Сантуева **19**; Токтарова **20**; Халимбеков **5** (2); Халимбеков **6** (3); Щербань **8**;
 - *русский* (обучение языку): Абдуллаева **6**; Абдуллаева, Рашидова **18** (2); Абдурахманова **18** (2); Абдурахманова **6**; Агабекова **2**; Агабекова **3**; Алибулатова **5**; Джелилова **19**; Кумышева **3**; Кумышева **3**; Мамаева **17**; Мамаева **18**; Мусаева **18**; Мустафаева **6**; Хамгокова **15** (2); Ходжаева **18**; Ходжаева **19**; Чеченова **18**;
 - *русский* (в сопоставительном аспекте): Алексеев, Лабазанова **11**; Алексеев, Шейхов **1**; Алигусейнова **17**; Алиева **13**; Арсалиева **7**; Ахмедов **2**; Ахмедов **7**; Ахмедов **12**; Бачиева **18**;

- Буржунова **18**; Ворокова **11**; Гаджихмедов **13**; Газилов **11** (2); Гайдарова **20**; Гукетлова **17**; Гукетлова **18**; Далгат **2**; Жекеева **17**; Исрапова **10**; Каручева **11**; Когония **12** (2); Когония **13**; Когония **14**; Курамагомедова **1**; Курамагомедова **2**; Курамагомедова **3**; Курамагомедова **4**; Курамагомедова **7**; Курбанов **8**; Кухмазова **17**; Кушхабиева **11**; Кушхабиева **15**; Лабазанова **10**; Лабазанова **11**; Магомедова **10**; Магомедова **11**; Магомедова-Расулова **6**; Матиева **12**; Насухова **20**; Омарова **17**; Ордокова **10**; Османова **3**; Улимбашева **11**; Ходжаева **3**; Ходжаева **4**; Ходжаева, Джумаева **5**; Чумчалова **10**; Шейхов **1**; Шейхов **2**; Шейхов **3**; Шейхов **6**; Шейхов **10**; Шейхов **11**; Шомахова **9** (2); Шомахова **10**; Шомахова **15**; Эльдарова, Мусаева **20**;
- *французский* (в сопоставительном аспекте): Газилов **11** (2); Гукетлова **17**; Гукетлова **18**; Лоова **17**; Сулейманова **20**; Шейхов **14**; Шомахова **9** (2); Шомахова **10**; Шомахова **15**.

Семитские языки

- *арабский*: Алексеев, Атаев, Забитов **10**; Вацанаев **7**; Забитов **10**; Забитов **8**; Ибрагимова **11**; Курбанова **8** (2); Магомедова **10**; Магомедова **2**; Оздоева **18**; Шамхалова **19**;
- *арабский* (в сопоставительном аспекте): Дадаев **20** (2).

III. Список опубликованных статей

В списке статьи расположены по авторам в алфавитном порядке. У авторов нескольких статей они перечислены по порядку выпусков. Фамилии двух авторов англоязычных статей (Akhmedov, Rajabov) для большего удобства приведены после соответствующих фамилий в кириллическом написании (Ахмедов, Раджабов).

Абдулабекова Ш.Н. Семантика топонимических единиц с. Туменлер Кайтагского района. [16]

Абдуллаева Л.А. Роль средств массовой информации в реализации принципа коммуникативной направленности обучения русскому языку учащихся лезгинской школы. [6]

Абдуллаева Л.А., Рашидова М.З. Фонетические знания и умения учащихся. [18]

Абдуллаева Л.А., Рашидова М.З. Двухязычие и языковая интерференция. [18]

Абдуллаева Ф.Н. Корреляты предложно-падежной системы в английском языке в сопоставлении с рутульским. [20]

Абдулмуталибов Н.Ш. Лексико-грамматическая характеристика повторных форм глагола в лезгинском языке. [13]

Абдулхалимова Р.О. О процессе детерминологизации терминологической лексики в аварском языке. [8]

Абдулхалимова Р.О. Составные термины — несвободные словосочетания в аварском языке. [9]

Абдурахманова А.Г. Использование ситуативных упражнений и учебных игр при обучении русской речи учащихся национальной малокомплектной начальной школы. [6]

Абдурахманова А.Г. Обучение русскому произношению учащихся-аварцев начальной малокомплектной школы. [18]

Абдурахманова А.Г. Работа по формированию навыков произношения начальных консонантных сочетаний, трудных для учащихся-кумыков. [18]

Абукаров Ш.Г. Некоторые аспекты морфологического освоения тюркской лексики в лезгинском языке. [1]

Абукаров Ш.Г. Лексико-семантическое освоение тюркизмов в лезгинском языке. [2]

Аваков С.А. Валентностная характеристика звукоподражательных глаголов. [20]

Агабекова Т.Л. Роль двух форм речи — устной и письменной — в общей системе обучения связной русской речи в национальной школе. [2]

Агабекова Т.Л. Из истории методики преподавания русского языка в дагестанской национальной школе. [3]

Адлейба Л.Ф. Адверсативные контексты функционирования союзов (нем. *aber*, абх. *аха*). [19]

Адухова Э.З. Особенности побудительных предложений в языках различной типологии. [20]

Айдемиров И.А. Теоретико-множественные основы представления знаний в обучающих системах. [6]

Алексеев М. Памяти Сергея Анатольевича Старостина. [16]

Алексеев М.Е. К 100-летию публикации книги П.К. Услара «Кюринский язык». [3]

Алексеев М.Е. Памяти учителя. [4]

Алексеев М.Е. О некоторых показателях склонения в восточнокавказских языках. [9]

Алексеев М.Е. Рец.: Исаев М.Г. Сравнительный анализ глагольных категорий аварского языка. [14]

Алексеев М.Е. Об употреблении авар. *жив, жий, жиб, жал* в эмфатическом значении («сам, сама, само, сами»). [15]

Алексеев М.Е. Рец.: Магомаева Х.М., Халилов М.Ш. Аварские заимствования в некоторых андийских языках. [16]

Алексеев М.Е. Рец.: Johanna Nichols. Ingush-English and English-Ingush Dictionary. [16]

Алексеев М.Е., Алисултанов А.С. К этимологии лезг. *паб* 'женщина'. [19]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. К диахронической стратификации общеаваро-андо-цезской соматической лексики. [5]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. Аварская глагольная лексика общедагестанского происхождения. [6]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. Аварские названия животных общевосточнокавказского происхождения. [7]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. Аварские служебные морфемы общевосточнокавказского происхождения. [8]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. Аварская прономинальная лексика общевосточнокавказского происхождения. [9]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. Тюркизмы в аварском языке: материалы к этимологическому словарю. [11]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. Аварские названия растений общевосточнокавказского происхождения. [16]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. Аварские этимологии. [17]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М. Имена прилагательные общевосточнокавказского происхождения в аварском языке. [18]

Алексеев М.Е., Атаев Б.М., Забитов С.М. Арабизмы в аварском языке: материалы к этимологическому словарю. [10]

Алексеев М.Е., Исрапова А.И. Сочинительные словосочетания в даргинском и английском языках. [13]

Алексеев М.Е., Курбанов Б.Р. Функциональная характеристика возвратных местоимений в лезгинском языке. [1]

Алексеев М.Е., Лабазанова П.М. Числовые формы в генитиве имени существительного в аварском языке в сопоставлении с русским. [11]

Алексеев М.Е., Магомедова М.А. Об исследованиях прономинальных систем дагестанских языков. [14]

Алексеев М.Е., Шейхов Э.М. Сентенциальное дополнение в русском и лезгинском языках. [1]

Алибекова Г.С. Лексико-грамматические характеристики поэтизмов лезгинского языка. [14]

Алибекова Г.С. Тематическая классификация поэтизмов лезгинского языка. [15]

Алибекова Г.С. Поэтизмы и полисемия (на материале английского и лезгинского языков). [16]

Алибулатова Н.Э. Содержание и принципиальные положения организации учебных материалов в учебнике русского языка для 10–11 классов национальных школ. [5]

Алигаджиева А.Р. Мотивация изучения иностранного языка. [20]

Алигусейнова Ф.Ш. Кумулятивное отрицание в русском, лезгинском и английском языках. [17]

Алиева Н.Н. Синтаксические синонимы русского языка в сопоставлении с эквивалентными конструкциями аварского языка (частотные синтаксические синонимы). [13]

Алиева Т.К. Проблемы нормы и вариантности карачаево-балкарского языка. [15]

Алиева Т.К. Проблема отграничения вариантности слова от смежных явлений. [16]

Алисултанов А.С. Редупликация как средство выражения дистрибутивного множественного в лезгинских языках. [18]

Алисултанов А.С. Эхо-редупликация в лезгинских языках. [19]

Ардотели Н.А. К интерпретации т.н. лабиализованных согласных в аварско-адийско-дидойских языках. [10]

Арсалиева А.И. Сопоставительный анализ принципов орфографии русского и дагестанских языков. [7]

Асалиева С.И. Модальные и аспектуальные оттенки будущего времени в лезгинском в сопоставлении с иностранными языками. [17]

Асхабалиева К.З. Императивные конструкции с неимперативными глагольными формами. [13]

Атаев Б.М. К вопросу об общеаваро-андо-цезской лексике. [4]

Атаева М.Б. Взаимодействие и функционирование русского и дагестанских языков в полиэтнической среде. [20]

Ахмедов Г.И. Заглавие как особый тип повествовательного предложения (на материале лезгинского языка). [5]

Ахмедов Г.И. Восклицательные предложения в лезгинском языке. [6]

Ахмедов Г.И. Общие вопросы в лезгинском и русском языках. [7]

Ахмедов Г.И. Коммуникативные типы предложения и функции языка. [8]

Ахмедов Г.И. Модальность повествовательных предложений в лезгинском языке в сопоставлении с русским. [12]

Ахмедов Герман. Система интонационных оппозиций русского языка в сопоставлении с лезгинскими. [2]

Akhmedov German. Phonological method of studying of Dagestan (Lezgian) intonation. [2]

Akhmedov German. Classification of interrogative sentences in Lezgian language. [4]

Баджанлы Эйюп. Категория эвиденциальности в турецком и алтайском языках. [15]

Баймурзаева Г.Б. О некоторых вопросах теории сочетаемости слов. [18]

Балыгина Е.Д. Об одном типе глагольных фразеологизмов в турецком языке. [19]

Барамидзе Цира. Гармония гласных в табасаранском языке. [10]

Барамидзе Цира. Фонотактические ограничения в процессе наращивания превербов к глагольным корням. [10]

Баркенхоева З. Аффективная конструкция предложения в ингушском языке. [13]

Баркинхоева З. Императив как индикатор подлежащего в ингушском простом предложении. [16]

Баркинхоева З.М. Лексико-грамматическая классификация глаголов в ингушском языке. [17]

Бачиева Р.И. Бессоюзные сложные предложения со значением одновременности в кумыкском и русском языках. [18]

Билалова А.М. Учебные заведения на Северо-Восточном Кавказе в средневековый период. [15]

Бобровников В.О. Новые эпиграфические данные по истории ислама в Северо-западном Дагестане. [6]

Бобровников В.О. Реконструкция этнической истории багулал по данным микротопонимики. [3]

Букулова М.Г. Внешний облик человека в турецкой языковой картине мира. [15]

Буржунова М.Г. Правила сочетаемости гласных звуков с согласными в русском и лакском языках. [18]

Вацанаев Р.С. Арабизмы в чеченском языке. [7]

Ворокова Н.У. Идиоматика в историко-типологическом освещении (на материале русского и кабардино-черкесского языков). [11]

Ворокова Н.У. «Пищевые» фразеологизмы в русской речи. [17]

Ворокова Н.У., Каирова Р.Б. Этические категории во фразеологической семантике. [19]

Габуниа З. Деловое общение как стабилизирующий фактор в полиэтнической республике. [12]

Габуниа З., Гусман Тирадо Р. Взгляд через призму времени (К истории русского языкознания). [17]

Габуниа З.М., Гусман Тирадо Р. О некоторых проблемах кавказоведения XXI века. [11]

Габуниа З.М., Гучапшиева И.Р. Художественный русско-язычный текст как посредник двух языков и двух культур. [17]

Гагиев И.И. Об исследованиях по синтаксису простого предложения абхазско-адыгских языков. [5]

Гагиев И.И. О членах предложения в абазинском языке. [5]

Гагиев И.И. О нечленимых высказываниях в абазинском языке. [7]

Гагиев И.И. Об изучении интонации простого предложения абазинского языка. [7]

Гагиев И.И. Способы выражения обстоятельства в абазинском и английском языках. [15]

Гагиев И.И. Побудительные предложения в абазинском и английском языках. [15]

Гагиев И.И. Грамматическая структура предложения в абазинском и английском языках. [16]

Гагиев И.И. Особенности выражения сказуемого в абазинском и английском языках. [16]

Гагиев И.И. Формальные средства маркировки предложения в абазинском языке. [18]

Гагиев И.И., Цекова Л.М. Вопросительное предложение в абазинском и английском языках. [11]

Гагиев И.И., Шейхов Э.М. Непереходные глаголы в абхазско-адыгских и нахско-дагестанских языках (на материале абазинского и лезгинского языков). [7]

Гаджиахмедов Н.Э. Существительные, имеющие только форму единственного числа, в кумыкском языке. [6]

Гаджиахмедов Н.Э. Система падежей в кумыкском языке. [9]

Гаджиахмедов Н.Э. Типы начинательных модификаций в кумыкском языке в сопоставлении с русским. [13]

Гаджиахмедов Н.Э., Абдурахманова П.Дж., Османова Б.К. Выражение реальной и ирреальной модальности глагольными формами в кумыкском языке. [16]

Гаджиев Н.Г. Лексические особенности керенского диалекта агульского языка. [17]

Гаджиев Н.Г. Деривационные особенности числительных в керенском диалекте агульского языка. [17]

Гаджиев Э.Н. К проблеме глагольного вида в тюркских языках. [18]

Гаджиев Э.Н. К проблеме тюркской редупликации, обладающей аспектуальными значениями (на материале кумыкского и турецкого языков). [18]

Гаджиева Л.Дж. Способы отражения пространства в восточнолезгинских языках. [20]

Газилов М.Г. К вопросу о классификации осложненных предложений в аварском, французском и русском языках. [11]

Газилов М.Г. О предикативной основе аварского предложения в сопоставлении с французским. [11]

Гайдарова З.Т. Интерпретация концепта «поведение человека» на примере фразеосемантической группы «говорить» в идиоматической картине мира лезгинского, русского, английского и немецкого языков. [20]

Гасанова С.Г. Особенности орфоэпической культуры русской речи в полиэтнической среде. [19]

Гогатишвили Г. Лексические заимствования в пшавском диалекте грузинского языка. [16]

Гогатишвили Г.А. Пшавские речевые разновидности лексико-семантического уровня в пределах пространственного измерения. [9]

Гукетлова Ф.Н. Оценочный потенциал зооморфной метафоры. [17]

Гукетлова Ф.Н. Реальный мир и ментальная реальность. [18]

Гусейнова А.Б. Русские фразеологизмы как отражение картины мира в речи учащихся-дагестанцев. [19]

Гусейнова Ф.И. Антонимы в рутульском языке. [4]

Гусейнова Ф.И. Тюркизмы в рутульском языке. [10]

Гусейнова Ф.И. О русских заимствованиях в рутульском языке. [18]

Гусейнова Ф.И. Провербы в рутульском языке. [18]

Гюльмагомедов А.Г. Проблема дифференциации словообразования и фразообразования в дагестанских языках. [3]

Гюльмагомедов А.Г. У.А. Мейланова и дагестанская диалектология. [9]

Гюльмагомедов А.Г. Кюснетский говор лезгинского языка. [12]

Гюльмагомедов А.Г. Лексикография и фразеография лезгинского языка. [14]

Гюльмагомедов А.Г. Рец.: Ф.А. Ганиева. Отраслевая лексика лезгинского языка. [16]

Гюльмагомедов А.Г., Гюльмагомедов Г.А. Теонимы в русскоязычной художественной литературе о Дагестане. [6]

Гюльмагомедов А.Г., Гюльмагомедов Г.А. Регионализмы-антропонимы в русскоязычной художественной литературе о Дагестане. [6]

Дадаев М.Х. Несколько замечаний по поводу значения масдара в арабском и аварском языках. [20]

Дадаев М.Х. Об особенностях грамматической семантики масдара арабского и аварского языков. [20]

Далгат Г.М. Роль русского языка в развитии и обогащении лексики даргинского языка. [2]

Джелилова С.Р. Научно-методические и психолого-педагогические основы обучения русскому глаголу в дагестанской национальной школе. [19]

Дзуганова Р.Х. Аблаутные чередования в глаголах с суффиксами, имеющими направительное значение в кабардино-черкесском языке. [13]

Дзуганова Р.Х. Аблаутные чередования в сложных именах в кабардино-черкесском языке. [15]

Доржу М.Д. Бай-тайгинский говор в общей системе тувинских диалектов. [3]

Евлоева А.М. Ингушская легенда о герое Курюко в драматической поэме Саида Чахкиева «Чаша слёз». [19]

Жекеева Е.З. К вопросу об основных источниках формирования пословиц в английском и русском языках. [17]

Жекеева Е.З. К проблеме моральной оценки человека в поговорках (на материале разносистемных языков). [17]

Забитов С.М. О процессах фонетической адаптации арабизмов в нахско-дагестанских языках. [8]

Забитов С.М. О семантике дагестанских арабизмов. [10]

Загиров Н.В. Фонетические особенности сувакского диалекта табасаранского языка. [1]

Загиров Н.В. Морфологические особенности говоров этегского диалекта табасаранского языка. [2]

Загирова З.З., Загирова Л.З. Роль иранских заимствований в обогащении лексики табасаранского языка. [17]

Ибрагимова З.И. Местный VI падеж (суб-эссив) в рутульском языке и его английские соответствия. [19]

Ибрагимова З.Х. Русское влияние на развитие языковых культур коренного населения Северо-восточного Кавказа в 60-70 гг. XIX в. [2]

Ибрагимова Р.Э. Морфологическое освоение арабизмов табасаранским языком и некоторые деривационные процессы. [11]

Ионов З.Х.-М. Адыгская глагольная словообразовательная модель «префикс е-(йэ-) + суффикс -лЭ». [14]

Ионов З.Х.-М. Инкорпоративные словообразовательные модели в кабардино-черкесском языке. [14]

Ионова С.Х. Абазинское наименование Кавказских гор (г. Эльбрус). [11]

Исакова М.М. Дейктические наречия в лакском языке. [20]

Исакова С.Ш. Категория диминутивности как понятийная категория. [18]

Исламова У.А. Побудительные и восклицательные предложения в аварском и английском языках. [2]

Исламова У.А. Особенности выражения сказуемого в аварском и английском языках. [2]

Исмаилова А.Ш. Гипотезы происхождения аффиксов принадлежности в тюркских языках. [10]

Исмаилова З.М. А. Дирр и кавказская компаративистика. [8]

Исрапова А.И. Обстоятельство места в английском и даргинском языках. [8]

Исрапова А.И. Обстоятельство времени в английском и даргинском языках. [9]

Исрапова А.И. Особенности выражения сказуемого в даргинском и их соответствия в русском и английском и языках. [10]

Ихлясова Б.И. Вокативная и номинативно-контактная функции обращения в кумыкском языке. [16]

Казакова А.С. Грамматические синонимы кумыкского императива. [8]

Казакова А.С. Транспозиция императивных форм в кумыкском языке. [9]

Казакова А.С. Синтаксическая функция местоименного подлежащего в императивных высказываниях (на материале кумыкского языка). [9]

Казанович М.А. Специфика турецких глаголов, образованных с помощью суффикса {LA}. [19]

Какитадзе К.Ш. Амбаги и связанные с ним лексические изменения в грузинском языке. [10]

Какитадзе Константине. О семантическом изменении лексемы *nesto* ‘ноздря’ в грузинском языке. [9]

Картоева М.М. ФЕ и речевая характеристика персонажей в романе Базоркина И. М. «Из тьмы веков». [5]

Картоева М.М. Ингушская лексика в русскоязычном романе Базоркина И.М. «Из тьмы веков». [6]

Каручева Ш.У. Типы синтаксической связи слов в табасаранском языке в сопоставлении с русским. [11]

Кахирова Н.А., Абдуллаева А.З. Метафоризации в контекстуальном использовании фразеологизмов (на материале пословиц и поговорок прозы К. Абукова). [20]

Квициния Ш. Концепт «Род, семья» в художественных текстах Д. Гулиа и А. Гогуа как лингвокультурологическая проблема. [19]

Квициния Ш. Этическая категория «Апсуара» в идиоматике художественных текстов Д. Гулиа и А. Гогуа. [19]

Келауридзе Л.А. К типологии категории числа в кавказских языках. [11]

Келауридзе Л.А. Факторы многоформантности плюралиса в кавказских языках. [12]

Келауридзе Л.А. Особенности числового согласования в кавказских языках. [13]

Кикилашвили В.И. Склонение в языках лезгинской подгруппы. [5]

Кикилашвили В., Чантладзе И. Материалы по распространению сванского языка и его диалектов (фрагмент кавказской компьютерной энциклопедии). [7]

Климов Г.А. Кавказские языки. [4]

Климов Г.А. Агванский язык. [4]

Климов Г.А. Картвельские языки. [4]

Климов Г.А. Лазский язык. [4]

Климов Г.А. Мегрельский язык. [4]

Когония Н.Дж. Семантика настоящего времени в абхазском и русском языках (Сопоставительный анализ). [12]

Когония Н.Дж. Семантика прошедших времен в абхазском и русском языках (Сопоставительный анализ). [12]

Когония Н.Дж. Возможные видовые показатели в абхазском языке. [13]

Когония Н.Дж. Будущее время абхазского языка сравнительно с будущим русского языка. [13]

Когония Н.Дж. Языковая интерференция при абхазско-русском двуязычии (в области фонологии и лексики). [14]

Комри Бернард. Слоговая структура и фонологические чередования в цезском языке (на материале цебаринского говора). [4]

Кочарян А.Р. Фразеологические сочетания удинского языка. [20]

Кудаева З.Ж. Пространство в адыгской мифопоэтической традиции (на материале паремий). [9]

Кумышева Р.М. К вопросу об изучении русских падежей учащимися начальной школы. [3]

Кумышева Р.М. Функциональный подход в изучении русских падежных форм младшими школьниками. [3]

Кумышева Р.М. Внутренняя свобода в филогенезе (На материале духовных текстов). [12]

Курамагомедова З.Г. Категория числа в аварском и русском языках. [4]

Курамагомедова З.И. Принципы организации именной парадигмы в русском и аварском языках. [3]

Курамагомедова З.М. Сопоставительная характеристика способов именного словоизменения в аварском и русском языках. [1]

Курамагомедова З.М. Лексико-грамматическая классификация имен в аварском и русском языках. [2]

Курамагомедова З.М. Дательный падеж в аварском и русском языках. [7]

Курбанов Б.Р. Особенности употребления вопросительных местоимений в лезгинском языке. [1]

Курбанов Б.Р. Функциональные особенности местоимений в лезгинском языке. [2]

Курбанов Б.Р. К вопросу о частях речи в лезгинском языке. [3]

Курбанов Б.Р. Контенсивная типология и части речи. [4]

Курбанов Б.Р. О синтаксических функциях существительного в лезгинском языке (статистический анализ). [5]

Курбанов Б.Р. Статистические данные о распределении слов по частям речи в лезгинском языке. [5]

Курбанов Б.Р. Классификационные признаки наречия в лезгинском языке. [6]

Курбанов Б.Р. Междометие как самостоятельная часть речи в лезгинском языке. [6]

Курбанов Б.Р. Особенности союзов в лезгинском языке. [6]

Курбанов К.К. Формально-контенсивная типология класса в табасаранском и рода в русском языках. [8]

Курбанова Д.К. К вопросу о разграничении сложного глагола и словосочетания в аварском языке. [18]

Курбанова З.Г. Особенности склонения арабизмов в рутульском языке. [4]

Курбанова З.Г. Фонетика рутульских арабизмов. [8]

Курбанова З.Г. Роль азербайджанского языка в фонетическом освоении арабизмов в рутульском. [8]

Курбанова Э.О. К семантике словосложения имен существительных в даргинском языке. [19]

Кухмазова Д.М. Общее и частное отрицание в табасаранском языке в сопоставлении с русским. [17]

Кушхабиева М.З. Словосложение как отражение национальной языковой специфики. [11]

Кушхабиева М.З. Эмоционально-экспрессивные словообразовательные маркеры в разноструктурных языках. [15]

Лабазанова П.М. Особенности числовой корреляции имен в аварском языке в сопоставлении с русским. [10]

Лабазанова П.М. О нейтрализации семантики множественного числа в аварском языке в сопоставлении с русским. [11]

Ландер Ю.А., Сумбатова Н.Р. Адыгейские отрицания. [18]

Лоова Э.С. К проблеме номинации социального статуса человека в языке (на материале русского и французского языков). [17]

Магамдаров Р.Ш. Паб «жена, женщина» в лезгинской языковой картине мира (по материалам современной художественной прозы). [17]

Магамдаров Р.Ш. Семантическое поле «дишегъли» (женщина) в лезгинском языке в сопоставлении с английским. [18]

Магомедов М.И. Падежное кодирование субъекта и объекта в аварском языке. [1]

Магомедов М.И. Дефиниция понятий «подлежащее» и «субъект» в аварском языке. [1]

Магомедов М.И. Структура простого предложения в аварском литературном языке и в его диалектах. [3]

Магомедов М.И. Переходные и непереходные глаголы и категория объекта в аварском языке. [7]

Магомедов М.И. Синтаксическая роль классно-числовых показателей в аварском языке. [7]

Магомедов М.И. Категория каузатива в аварском языке. [8]

Магомедов М.И. Рефлексив и реципрок в аварском языке. [9]

Магомедов М.И., Рамазанова П.М. Группы омонимов современного аварского языка. [10]

Магомедова (Расулова) П.А. Семантико-функциональный статус ментальных глаголов в аварском языке. [16]

Магомедова З.Г. Семантическое освоение арабизмов в рутульском языке. [2]

Магомедова З.Г. Словообразовательная характеристика рутульских арабизмов. [10]

Магомедова М.А. К функциональной характеристике возвратных местоимений аварского языка в сопоставлении с русским. [10]

Магомедова М.А. К функциональной характеристике вопросительных местоимений аварского языка в сопоставлении с русским. [11]

Магомедова М.А. К функциональной характеристике взаимных местоимений в аварском языке. [12]

Магомедова М.А. Форманты посессивности в аварском и английском языках. [20]

Магомедова Х.Н. Концепт «РОДИНА» в паремиях аварского языка. [20]

Магомедова Х.Н. Концепт «СЕМЬЯ» в пословицах аварского языка. [20]

Магомедова-Расулова П.А. О некоторых семантико-функциональных типах глаголов в аварском языке. [5]

Магомедова-Расулова П.А. Типология бессубъектности глагола в аварском и русском языках. [6]

Магомедова-Расулова П.А. Семантический и функциональный статус глаголов со значением контактирования предметов в аварском языке. [8]

Магомедова-Расулова П.А. Возможно ли применение метода ступенчатой идентификации при семантическом анализе аварских глаголов? [8]

Майсак Т.А. Видо-временные системы лезгинских языков.

1. Формы от инфинитива. [19]

Майсак Т.А. Видо-временные системы лезгинских языков.

2. Формы на основе локативной модели. [20]

Маллаева З.М. К вопросу об образованиях деепричастий аварского языка. [3]

Маллаева З.М. Об одной функциональной особенности причастий в кавказских и древнегерманских языках. [9]

Маллаева З.М., Абашилова А.М. Выражение пространственной семантики причастными и деепричастными словосочетаниями в аварском языке. [9]

Маллаева З.М., Амирова П.А. Дейктическая семантика наречий в аварском языке. [18]

Маллаева З.М., Нуриев Н.А. Контекст как средство выражения аспектуальной семантики в немецком и аварском языках. [9]

Маллаева З.М., Харчиева М. К вопросу о временных формантах глагола андийского языка. [3]

Мамаева М.М. Обучение имени существительному на синтаксической основе — ведущий принцип формирования и развития речи учащихся начальных классов. [17]

Мамаева М.М. Обучение учащихся 3-4 классов лакской школы определению рода имен существительных по окончаниям и формированию навыков согласования. [18]

Матиева З.С. Именные словосочетания с зависимыми прилагательными в русском и лезгинском языках. [12]

Махмудова З.Ш. Особенности личных местоимений дагестанских языков (в сопоставлении с английским). [18]

Махмудова З.Ш. Вопросительные местоимения дагестанских языков (в сопоставлении с английским). [19]

Мацаева З.О. Заимствованная лексика в чеченском литературном языке. [6]

Мацаева З.О. Русизмы в чеченской лексике. [7]

Мейланова У.А. Диалектологическое изучение дагестанских языков (проблемы теории и практики). [4]

Микаилов К.Ш. К истории названий ранних металлов в картвельских языках. [6]

Микаилов К.Ш. Картвельские этимологии. IV. Некоторые термины родства и свойства. [6]

Минкаилова Ж.Д. Омонимия в лакском и английском языках. [10]

Мирзаханова М.Б. Особенности выражения лексических функций в лезгинском языке. [11]

Мукаилова А.Р. Структурные и семантические общности пространственных наречий места в табасаранском и английском языках. [20]

Мурсалова Л.А. Цветообозначения английского и лезгинского языков в составе тематических групп. [20]

Мусаева В.А. Стилистический аспект в работе над лексическими синонимами в национальном педагогическом вузе. [18]

Мусаева З.Х. Функции английского союза *and* и его соответствия в даргинском. [19]

Мусаева Л.А. Полисемия ФЕ в аварском и английском языках. [19]

Мустафаева А.К. Формирование речевых монологических умений в школьном курсе русского языка. [6]

Мусукаев Б.Х. Балкарские местные названия по происшедшим событиям. [18]

Муталов Р.О. Способы морфологического выражения масдара в даргинском языке. [13]

Навразова Х.Б. Развернутые члены предложения в чеченском языке. [13]

Навразова Х.Б. О синкретизме членов предложения в чеченском языке. [14]

Насухова А.Н. Сфера настоящего в системе временных форм глагола аварского и русского языков. [20]

Оздоева Р.М. Морфологическое освоение арабизмов в ингушском языке. [18]

Омарова С.И. Проблемы мотивированности в лингвистической терминологии. [2]

Омарова С.И. Лингвистическая терминология П.К. Услара. [2]

Омарова С.И. О синонимичных терминах для обозначения падежных единиц дагестанских языков. [4]

Омарова С.М. О семантике суперсегментных единиц в русском и лакском языках. [17]

Ордокова Р.Б. О способах выражения аспектуальности в русском и кабардинском языках. [10]

Османова С.И. Русизмы в дагестанской лингвистической терминологии. [3]

Пашаева Ф.Ш. К вопросу о мотивации антропонимов азербайджанского языка. [13]

Пириев Э.Р. Образ америки в американских русскоязычных газетах. [13]

Пириев Э.Р. Американский дискурс российских СМИ. [16]

Платова Л.П. Поэтическая лексика английского и лезгинского языков. [20]

Псянчин Ю.В. Стилистические особенности формы «абстрактное имя существительное + аффикс множественного числа -лар» в башкирском языке. [11]

Псянчин Ю.В. Стилистические особенности конкретной и абстрактной форм принадлежности в башкирском языке. [12]

Псянчин Ю.В. К вопросу об итогах изучения стилистики имени существительного башкирского языка. [15]

Псянчин Ю.В. Некоторые наблюдения по лексико-грамматически обусловленным значениям форм принадлежности башкирского языка. [15]

Псянчин Ю.В., Вахитова Р.К. Экспрессивно-стилистические особенности пространственных падежей. [11]

Псянчин Ю.В., Гирфанова И.Ф. Стилистические особенности синтаксического способа выражения категории принадлежности в башкирском языке. [12]

Рабданова С.М. Структурно-семантическая характеристика исконно даргинских антропонимов. [8]

Рагимова В.М. Фазовые глаголы в лезгинском языке: «продолжать(ся)». [15]

Раджабов Р.Н. Проблема кореферентного опущения в цезском языке. [5]

Раджабов Р.Н. Способы передачи чужой речи в цезском языке. [5]

Rajabov Ramazan. Tsez morphonology. [4]

Rajabov Ramazan. The class category in Tsez: underlying principles. [4]

Rajabov Ramazan. The double-absolutive construction in Tsez. [4]

Рамазанова П.М. Группы омонимов современного аварского языка. [9]

Рамазанова Р.М. Характеристики категории времени. [20]

Рамазанова Р.М. Категория пространства в лингвистике. [20]

Саакадзе Н. Гипонимические отношения в пределах семантического поля (по материалам нижнекартлийской отраслевой лексики). [16]

Сайгидова М.Ч. Эхо-вопросы в лезгинском языке. [8]

Сайгидова М.Ч. Глагольное наклонение как средство маркировки вопроса в лезгинском языке. [9]

Саидов А.М. Некоторые особенности морфемной структуры личных имен в кумыкском языке. [20]

Салчак Ш.Х. Зависимый таксис предшествования в тувинском языке в сопоставлении с английским языком. [18]

Сантуева Э.З. Идеино-эстетические особенности русскоязычной прозы дагестанских писателей. [19]

Сантуева Э.З. Значение очерков А. Омарова для зарождения русскоязычной литературы лакцев. [20]

Селимов Г.А. К проблеме исследования тюркизмов в дагестанских языках. [6]

Список трудов Георгия Андреевича Климова. [4]

Старостин С.А. Отзыв на диссертацию В. Е. Кварчия «Историческая и современная топонимия Абхазии». [16]

Сулейманова Р.Р. Согласование, управление и примыкание в агульском и французском языках. [20]

Султанов К.Г. The past continuous tense и его соответствия в кумыкском языке. [12]

Султанова И.А. Средства выражения целевого значения в лезгинском и английском языках. [18]

Тадинова Р.А. Адаптация тюркских заднеязычных в адыгских языках. [19]

Тариева Л.У. Лексико-семантический анализ вокабул экстенсивного ингушско-русского словаря. [15]

Татевосов С. Отрицательная полярность и прагматическая шкала: эмфатические глагольные формы в багвалинском языке. [7]

Тахмезова Э.Б. Категория принадлежности в терекемейском говоре азербайджанского языка. [13]

Темирова А.Б. Интонационная организация текстов художественной прозы (на материале кабардино-черкесского языка). [13]

Темирова А.Б. Просодическая структура слога (на материале кабардино-черкесского языка). [15]

Токтарова Н.К. К вопросу о транспозиционном употреблении побудительных предложений. [20]

Токтарова Н.К. Функциональные разновидности побудительных предложений в кумыкском языке. [20]

Трегубов А.Н. Перспективы диахронно-синхронного моделирования семантики слов. [12]

Трегубов А.Н. Языковая теория и лингвистическая модель. [13]

Улаков М.З. Современные аспекты развития региональных тюркологических исследований. [12]

Улимбашева Э.Ю. К проблеме категории вежливости в разносистемных языках (на материале кабардинского и русского языков). [11]

Уружбекова М.М. Состав грамматических значений инфинитива даргинского языка. [13]

Услар П.К. «Кюринский язык» (фрагмент). [3]

Хагба Л. «Счастье» и «радость» в концептосфере абхазского и абазинского языков. [16]

Хазбулатов Б.А. Исконные фитонимы в чеченском языке. [14]

Хазбулатов Б.А. Схождения и расхождения между нахскими языками и диалектами чеченского языка в области фитонимии. [14]

Хайрова Х. О различных подходах к определению сложно-подчиненного предложения в ингушском языке. [13]

Халидов А.И. О залоге в чеченском и других иберийско-кавказских языках. [14]

Халиков М.М. Особенности синтаксиса книжных стилей в аварском языке. [3]

Халиков М.М. Синтаксические особенности аварской разговорной речи. [3]

Халиков М.М. Некоторые приемы экспрессивного словообразования в аварском языке. [4]

Халиков М.М. Транспозиция времен аварского глагола. [4]

Халимбеков Х.Т. Способы семантизации регионализмов. [5]

Халимбеков Х.Т. Об одном типе регионализмов. [5]

Халимбеков Х.Т. Внеязыковые и языковые факторы проникновения национальных слов в тексты на русском языке. [6]

Халимбеков Х.Т. Графемно-фонетическое и орфографическое освоение слов дагестанских языков в русскоязычной художественной прозе. [6]

Халимбеков Х.Т. Семантические отношения между регионализмами. [6]

Хамгокова Н.Ж. Система упражнений для овладения русским языком как иностранным. [15]

Хамгокова Н.Ж. Учет специфики национально-культурной семантики слова при обучении русскому языку как иностранному. [15]

Хамизова З.М. Семантический анализ фразеологических единиц с компонентом *гу* 'сердце' в кабардино-черкесском языке. [16]

Хамизова З.М. Сопоставительный анализ фразеологических единиц с соматическими компонентами (на материале кабардино-черкесского и английского языков). [18]

Хамизова З.М. Структурно-типологическое исследование кабардино-черкесских и английских фразеологизмов с компонентами *гу / heart*. [18]

Ханагуа И.Г. Вопросительное предложение в абхазском языке в сопоставлении с немецким. [19]

Ханмагомедов Б.Г.-К. Об одной группе прилагательных в табасаранском языке. [3]

Ходжаева Ш.И. Ошибки учащихся-цахуров в сочетаемости звуковых единиц. [3]

Ходжаева Ш.И. Сопоставительный анализ звуковых систем русского и цахурского языков. [4]

Ходжаева Ш.И. Предупреждение межъязыковой звуковой и графической интерференции при изучении звуко-букв в период обучения грамоте. [18]

Ходжаева Ш.И. Сопоставительный анализ звуковых систем русского и родного языков как основы методики обучения произношению. [19]

Ходжаева Ш.И., Джумаева С.И. Образование основных оттенков переднеязычных согласных фонем русского и цахурского языков. [5]

Цекова Л.М. Определение в абазинском и английском языках. [11]

Цхадаиа П.А. Система микрооиконимов в картвельских языках. [9]

Чеченов А.А. Пракыпчакский гласный [у] первого слога. [9]

Чеченов А.А. Пракыпчакский гласный [і] первого слога. [9]

Чеченов А.А. Пракыпчакский гласный [o] первого слога. [9]

Чеченов А.А. К истории пратюрк. *k в карачаево-балкарском языке. [10]

Чеченов А.А. К истории пратюрк. *g в карачаево-балкарском языке. [11]

Чеченов А.А. К истории пратюрк. *q в карачаево-балкарском языке. [12]

Чеченов А.А. Пракыпчакский гласный [e] первого слога. [13]

Чеченов А.А. К истории пратюрк. *j в карачаево-балкарском языке. [14]

Чеченов А.А. Проблемы стратификации этноязыковых субстратов Юго-Восточной Европы и этнолингвогенеза карачаевцев и балкарцев. [16]

Чеченов А.А. Корреляция b~p в кыпчакских языках. [18]

Чеченова Т.Ю. Принятие и актуализация старшими дошкольниками Кабардино-Балкарии учебных словесных заданий. [18]

Чумчалова З.М. Категория числа в лезгинском и английском языках. [9]

Чумчалова З.М. Английский предлог *on* и его соответствия в лезгинском и русском языках. [10]

Чумчалова З.М. О некоторых подходах к исследованию пространственных падежей дагестанских языков. [11]

Шагиров А.К. Отзыв о плановой работе Г.А. Климова «Введение в кавказское языкознание». [4]

Шагиров А.К. Отзыв о плановой работе Г.А. Климова «Основы лингвистической компаративистики». [4]

Шагиров А.К. О вайнахско-кабардинских языковых контактах. [7]

Шамхалова З.А. Арабский пласт личных имен в аварском языке. [19]

Шахбиева М.Х. Лексическое отражение фольклора и художественных промыслов как ранних видов синкретичного искусства в чеченском языке. Проблема номинации. [2]

Шахбиева М.Х. Проблемы исторической лексикологии нахских языков. [4]

Шахбиева М.Х. Лексика художественного исполнения в чеченском языке. [3]

Шахова М.Х. Модальные слова в аварском литературном языке. [3]

Шахова М.Х. К вопросу о категории наклонения в аварском литературном языке. [1]

Шахова М.Х. Функциональная характеристика модальных частиц в повествовательном предложении аварского языка. [2]

Шейхов Э.М. Функционально-семантический анализ грамматических падежей дагестанских и русского языков (сравнительно-типологический аспект). [1]

Шейхов Э.М. О некоторых проявлениях асимметрии в морфологии дагестанских языков (в типологическом сравнении с русским языком). [2]

Шейхов Э.М. Именные группы как объект сравнения в лезгинском и русском языках. [3]

Шейхов Э.М. О некоторых особенностях образования сложных глаголов лезгинского языка. [4]

Шейхов Э.М. Структурно-этимологический анализ основы терминов кровного родства в лезгинском языке. [4]

Шейхов Э.М. Сложносочиненные предложения в русском и лезгинском языках. [6]

Шейхов Э.М. Имя прилагательное в русском и дагестанских языках. [10]

Шейхов Э.М. Наречие в русском и дагестанских языках. [11]

Шейхов Э.М. Рец.: Газилов М.Г. Осложненное предложение в аварском языке в сопоставлении с французским. [14]

Шерифова Э.М., Султанова И.А. О некоторых соответствиях синтаксических моделей глаголов движения в лезгинском и английском языках: глаголы *фин* и *го*. [18]

Ширинова Н.К. Синонимия, омонимия, антонимия и полисемия в будухском языке. [2]

Шихалиева С.Х. Способы выражения модальных значений в табасаранском языке. [8]

Шихалиева С.Х. К вопросу о залоговой дифференциации в табасаранском языке. [9]

Шихалиева С.Х. Компоненты горского этикета на Кавказе. [18]

Шомахова Т.М. Парадигма пространственного дейксиса и структурно-семантический объем глаголов со значением «движение в пространстве». [9]

Шомахова Т.М. Структурно-семантическая парадигма имен существительных, обозначающих «живые существа» со значением «звук/шум/голос» в языках разных групп. [9]

Шомахова Т.М. Структурно-семантическая парадигма имени со значением «время» и «пространство» в этнической коммуникации. [10]

Шомахова Т.М. Семантическое пространство концепта ЯЗЫК в языковой картине мира (на материале французского, русского и кабардино-черкесского языков). [15]

Штанчаева А.А. Способы передачи семантики русских ФЕ средствами даргинского языка. [6]

Щербань Г.Е. Частицы как средство когезии в тексте. [8]

Эльдарова Р.Г. Придаточные относительные предложения в лакском языке. [13]

Эльдарова Р.Г., Мусаева Х.М. Разновидности количественных числительных в лакском языке в сопоставлении с русским языком. [20]

Эфендиев И.И. Морфологическое освоение персидских заимствований в лезгинском языке. [1]

Эфендиев И.И. О некоторых фонетических особенностях адаптации персидской лексики в лезгинском литературном языке. [1]

Эфендиев И.И. Роль иранских заимствований в развитии лезгинской фразеологии. [2]

Эфендиев И.И. О некоторых метатонических явлениях в персидских заимствованиях в лезгинском языке. [3]

Эфендиев И.И. Лексико-семантическая адаптация персидских заимствований в лезгинском языке. [4]

Юсупхаджиева Х. Метафора в чеченской художественной литературе. [7]

Юсупхаджиева Х. Сравнение в чеченской художественной литературе. [7]

Юсупхаджиева Х. Восклицательные предложения в чеченской художественной литературе. [7]

Юсупхаджиева Х.У. Образные средства языка: сравнение и эпитет в чеченском фольклоре. [13]

Майсак Тимур Анатольевич
Институт языкознания РАН
maisak@iling-ran.ru

Двадцать лет деятельности Института перевода Библии в России

Майская Т.О.

Институт перевода Библии (ИПБ) — российская научная организация, занимающаяся переводом, изданием и распространением Библии на языках неславянских народов, проживающих в России и в сопредельных странах. Цель ИПБ — создание экзегетически выверенных и точных по смыслу и в то же время естественных в языковом отношении переводов Библии, что является непростой задачей — как в силу специфики и сложности библейского текста-источника, так и его объема.

Ровно 20 лет назад, в 1995 г., ИПБ был зарегистрирован как российская организация. В сотрудничестве с Российской Академией наук все эти годы ИПБ работал над переводом библейских текстов почти на 50 языков. В своих рядах ИПБ объединил профессионалов в области лингвистики, филологии и богословия из разных регионов России и СНГ, движимых единой идеей — донести Библию до современного читателя на родном языке. За эти годы сложился коллектив единомышленников, опирающихся на единую методологию перевода и контактирующих не только между собой, но и со всем остальным миром библеистики, через партнерство с крупнейшими международными библейскими организациями. За прошедшие с 1995 г. двадцать лет полная Библия была переведена на 3 языка, Новый Завет на 19 языков, Библия для детей на 15, Пятикнижие на 5, Псалтирь на 7. Аудиозаписи библейских переводов были осуществлены на 38 языках. Были организованы 3 научные конференции ИПБ-РАН,

2 коллоквиума и проведено 45 научно-практических семинаров по проблемам перевода Библии.

Деятельность Института связана с понятием «родной язык» в самом широком смысле. Именно поэтому он явился одним из учредителей журнала «Родной язык». Сохранение и развитие языков народов России и сопредельных стран всегда было в фокусе внимания всех, кто трудится над переводом Библии на эти языки. Перевод Библии, как известно, зачастую становился двигателем в развитии письменности и литературы разных народов. Так было в древности, так остается до сих пор. Значимость перевода Библии для развития языка заключается в значительном расширении его функций и сферы применения, в разработке целого пласта лексики, которую можно использовать для богословских текстов. Образуются новые слова, старые получают новое наполнение и могут по-новому использоваться. Все это составляет важнейшее достижение для развития литературного языка. К сожалению, нередко переведенные тексты служат уже не сохранению, а документированию языка. И здесь тоже можно привести примеры из истории и современности. Древнее состояние удинского языка было зафиксировано в переводах Библии на агванский язык, обнаруженных сравнительно недавно, уже в двадцатом веке. Перевод Евангелия от Луки на ительменский язык, выпущенный Институтом сначала с подстрочным переводом на русский язык, а потом с Синодальным русским переводом может служить современным примером такого документирования языка.

Публикации Института отличаются разнообразием. Помимо непосредственно библейских текстов Институт выпускает издания разного формата. Среди них красочно иллюстрированные издания для детей, двуязычные (диглоты) и многоязычные издания. Для того чтобы достичь основной цели своей деятельности — дать возможность каждому читать Священное Писание на родном языке, Институт выпускает книги в разных графиках (латиница и кириллица,

например, на гагаузском и туркменском языках). Одна из значимых деятельностей Института — создание аудиозаписей переводов Библии, которые помогают восприятию напечатанного текста на родном языке (если в культуре народа развита скорее разговорная традиция и нет навыка чтения) или просто актуализируют, делают ближе переводы Библии.

Для того чтобы дать более полное представление о деятельности Института перевода Библии за прошедшие двадцать лет, ниже приводится перечень языков, на которых велась работа с 1995 г., в скобках указано количество вышедших изданий. В отдельной колонке даны сведения о выходе Нового Завета и Библии. Более подробная информация о публикациях представлена на сайте ИПБ в разделе «Переводческие проекты» (ibt.org.ru/ru/projects).

Издания ИПБ (1995–2015)

Язык	Кол-во изданий	Новый Завет Полная Библия
аварский	4	Новый Завет (2008)
агульский	2	
адыгейский	7	
алтайский	5	Новый Завет (2003)
башкирский	6	Новый Завет (2014)
бежтинский	2	
бурятский	6	Новый Завет (2010)
ваханский	1	
гагаузский	4	Новый Завет (2006)
грузинский	2	
даргинский	3	

Язык	Кол-во изданий	Новый Завет Полная Библия
Дигорский осетинский	1	
долганский	3	
дунганский	7	
ингушский	2	
ительменский	1	
кабардинский	2	
калмыцкий	7	Новый Завет (2002)
каракалпакский	6	Новый Завет (2004)
киргизский	1	
корякский	4	
крымскотатарский	8	
кумыкский	4	Новый Завет (2007)
курдский (курманджи)	4	Новый Завет (200)
лакский	2	
лезгинский	5	
нанайский	3	
нганасанский	1	
ненецкий	5	
ногайский	4	Новый Завет (2011)
осетинский	4	Новый Завет (2004)
рутульский	1	
рушанский	1	
табасаранский	6	Новый Завет (2010)

Язык	Кол-во изданий	Новый Завет Полная Библия
татарский	13	Новый Завет (2001) Библия (2015)
тувинский	8	Новый Завет (2001) Библия (2011)
туркменский	6	Новый Завет (2001)
узбекский	11	
хакасский	7	Новый Завет (2009)
цахурский	2	
чеченский	8	Новый Завет (2007) Библия (2012)
шорский	5	
эвенкийский	5	
эвенский	1	
энецкий	1	
якутский	8	Новый Завет (2004)

Майская Татьяна Олеговна
Институт перевода Библии, Москва
t_mayskaya@ibt.org.ru

**Форум педагогического мастерства.
Учебно-методическое пособие по материалам
Всероссийского мастер-класса
учителей родных, включая русский,
языков 2011–2013 гг. — Под общ. ред.
О.И. Артеменко. — Москва: ИНПО, 2015. — 332 с.**

«Форум педагогического мастерства» — так называется учебно-методическое пособие, вышедшее из печати в 2015 г. Пособие составлено по материалам Всероссийского мастер-класса учителей родных, включая русский, языков. Это мероприятие ежегодно проводит, начиная с 2007 г., Центр этнокультурной стратегии образования Федерального государственного автономного учреждения Федерального института развития образования (далее ФГАУ «ФИРО»).

Издание знакомит читателей с педагогическими подходами и практикой самых успешных учителей родных, включая русский, языков. В пособие включены научные статьи на актуальные темы обучения родным языкам, научно-методические разработки, образцы уроков и сценарии внеклассных мероприятий участников (преимущественно призёров) Всероссийского мастер-класса 2011–2013 гг.

Главная цель пособия — содействовать обмену новыми педагогическими идеями, живым практическим опытом преподавания родных языков среди учителей, методистов, научных работников, преподавателей педагогических вузов, работающих в условиях разнообразных языковых ситуаций.

Отбор материала для публикации осуществлялся с учётом следующих критериев:

— соответствие содержания материала современным лингводидактическим требованиям;

- наличие в материале нестандартных, оригинальных методических решений в обучении родным языкам;
- эффективное использование в процессе обучения инновационных методов и технологий;
- опора на знания, умения и навыки, полученные детьми при освоении русского — государственного языка Российской Федерации;
- осуществление «диалога культур» на местном материале с выходом к русской, общероссийской культуре;
- реализация образовательно-воспитательных задач, связанных с формированием гражданского самосознания учащихся.

Учебно-методическое пособие открывает методологическая статья члена-корреспондента РАО М.Н. Кузьмина «Российская модернизация и некоторые проблемы историзма человека». В статье показаны сложные социокультурные процессы, которые обуславливают стратегическую цель педагогической деятельности — формирование нового типа личности. Ставится вопрос «о необходимости самостоятельной разработки историко-социокультурной проблематики человека» (с. 17) в условиях становления гражданского общества, о необходимости определения места и задач родного языка в решении базовых проблем содержания образования с учётом исторического и социокультурного контекста, очерченного в статье.

В статье руководителя Центра этнокультурной стратегии образования ФГАУ «ФИРО» О.И. Артёменко описывается современная языковая ситуация в системе общего образования России. Автор предлагает комплекс мер, направленных на формирование положительных мотивов изучения языков из числа языков народов России в статусе родного, включая русский язык, и улучшение качества языкового образования. Комплекс мер включает в себя корректировку понятийно-терминологического аппарата нормативно-правовых документов сферы образования (Федеральный Закон «Об образовании в РФ», Федеральные государственные образовательные стандарты

(далее ФГОС), федеральные программы, примерные и рабочие образовательные программы и др.), создание «на уровне общего образования предпочтений для изучающих язык из числа языков народов России в статусе родного языка» (с. 34), создание условий «для проведения на федеральном уровне общероссийских олимпиад, конкурсов (школьных, семейных и др.) по языкам народов России...» (с. 34) и др.

Содержание учебно-методического пособия сформировано из трёх разделов: «Методические находки учителей», «Научно-методические разработки уроков родного языка», «Сценарии праздников и других внеклассных мероприятий».

Большой интерес для читателей представляет первый раздел пособия — «Методические находки учителей». В нём участники конкурсов раскрывают своё педагогическое кредо, делятся методическими открытиями, сделанными непосредственно в процессе обучения родным языкам, изучения родной литературы. Призёры Всероссийского мастер-класса отвечают на вопросы: что является педагогически эффективным на уроках родного языка и литературы, как формировать интерес к овладению русским языком в условиях государственного двуязычия, как развивать творческую активность ученика при обучении родному языку?

Актуальность методических находок учителей-практиков трудно переоценить, потому что они нацелены на развитие творческой активности и самостоятельности обучающихся, на формирование мотивации к изучению родного языка, родной культуры. Источником творческих устремлений учителей, участников «Всероссийского мастер-класса», служит убеждённость в том, что «воспитание и образование детей — работа на будущее» (обладатель Гран-При 2011 г. Латыпов Р.И., Республика Татарстан, с. 63) и что унификации современного мира необходимо противопоставить хорошее знание родного языка и родной культуры (обладатель Гран-При 2012 г. Чувашов О.А., Удмуртская Республика, с. 96).

Во втором разделе пособия — «Научно-методические разработки уроков родного языка» — даны образцы уроков эвенского, башкирского, марийского, мокшанского, хакасского, карельского, русского, удмуртского языков (с 1-го по 11 класс). В разработках реализуется принцип практической направленности обучения.

Интенсификация процесса обучения, выполнение требований федерального государственного образовательного стандарта общего образования — таковы приоритеты авторов разработок. Отличительная черта представленных во втором разделе пособия материалов — творческий, неформальный подход к реализации требований ФГОС. В разработках успешно используются новейшие технологии обучения, краеведческий, фольклорный и литературный материал, технология «диалога культур» с сопоставительным изучением фактов родного языка и государственного языка Российской Федерации.

Раздел «Сценарии праздников и других внеклассных мероприятий» посвящён развитию и совершенствованию речевых навыков, коммуникативных умений обучающихся на изучаемых языках, воспитанию любви к родному языку, литературным произведениям, к родному краю, этнокультурным традициям. Сценарии праздников, литературно-поэтических вечеров, инсценировок, классных часов, разработки внеклассных занятий, открытых уроков объединяет тема внимательного, бережного отношения к нашему культурному наследию, к многообразию языков, этнокультурных традиций народов России.

Завершают пособие списки участников конкурсов последних лет (2011–2014 гг.) и фотоальбом, в котором запечатлены торжественные и рабочие моменты работы Всероссийского мастер-класса учителей родных, включая русский, языков.

Материалы, представленные в пособии «Форум педагогического мастерства», позволяют лучше всмотреться

в сложнейшие процессы модернизации современной системы образования и выявить новые приоритеты в обучении родным языкам.

Андреева И.В.

Андреева Ирина Викторовна
Центр этнокультурной стратегии образования Федераль-
ного института развития образования Минобрнауки РФ
inpo_rus@mail.ru

V Всероссийская конференция финно-угроведов

25-28 июня 2014 г. в г. Петрозаводске при поддержке гранта РГНФ (№ 14-04-14004г) прошла V Всероссийская конференция финно-угроведов. Основная тема конференции — «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России». Традиция проведения всесоюзных финно-угорских конференций, заложенная известным финно-угроведом, членом-корреспондентом АН СССР Д.В. Бубрихом еще в послевоенные годы, была подхвачена в середине 1990-х годов всероссийскими конференциями, которые проводятся один раз в пять лет в финно-угорских регионах России, в год, предшествующий Международному конгрессу финно-угроведов. Они подводят итоги развития российского финно-угроведения и определяют его перспективы.

Организаторами конференции выступили Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, Петрозаводский государственный университет, Петрозаводская государственная консерватория им. А.К. Глазунова, Российский комитет финно-угроведов. Сопредседателями оргкомитета были зав. сектором языкознания ИЯЛИ КарНЦ РАН, доктор филологических наук Зайцева Н.Г. и профессор, доктор филологических наук, директор ИЯЛИ КарНЦ РАН Муллонен И.И.

В ходе конференции состоялся диалог представителей различных научных школ из 25 регионов России и 5 зарубежных государств (Финляндия, Эстония, Венгрия, Польша, Германия), где занимаются финно-угроведением. Общее количество участников — около 250 человек. Исследователи констатировали, что финно-угорские народы являются создателями и хранителями богатого культурного наследия мирового значения и вносят свой вклад в создание российского цивилизованного комплекса. Финно-угорское наследие

хорошо прослеживается в русской культуре и на севере, и в центральной России. Исследования по языкам и этнокультурной тематике исключительно важны как для сохранения в России этнического комфорта, так и для социально-культурного развития страны.

В рамках V Всероссийской конференции были предусмотрены два пленарных заседания, секционные заседания, заседания круглых столов и т. п., представляющие следующие направления работы:

1. Ареальные исследования финно-угорских языков. Ономастика.
2. Лексико-семантические исследования финно-угорских языков.
3. Грамматика, история языка и языковые контакты.
4. Финно-угорская фольклористика: проблемы и перспективы исследования.
5. Литература финно-угорских народов в контексте словесности Европейского Севера.
6. Традиционная культура финно-угорских народов: история и современность.
7. Религиозно-мифологические традиции финно-угорских народов.
8. Археология и этническая история финно-угорских народов.
9. Языковая ситуация в финно-угорских регионах России: состояние, особенности и перспективы.
10. Этномузыковедение.

На конференции была предусмотрена работа двух круглых столов: «Финно-угорские народы России в современной этнонациональной политике: региональный и общероссийский контексты» и «Этнопедагогика финно-угров в контексте эволюции семьи, школы и общества», а также школа молодых ученых «Бубриховские чтения» и научно-практический

семинар «Людики: проблемы сохранения языка и культуры», на которых обсуждались актуальные проблемы финно-угорской науки.

На пленарных заседаниях излагались важнейшие аспекты финно-угорской науки: проблемы университетов в финно-угорском научно-образовательном пространстве, развитие этнографического финно-угроведения, использование диалектной карты языков при изучении этнической истории народов, новейшие методики исследования финно-угорских языков, литератур и фольклора и т. д.

В работе трех языковедческих секций обсуждались проблемы ареальной лингвистики как ключевого фактора исследования диалектной картины мира, поднимались проблемы лексических тезаурусов старописьменных и младописьменных языков, процессов этнического взаимодействия языков на материале грамматики, лексики, топонимики и антропонимики и т. д. В секции «Финно-угорская фольклористика: проблемы и перспективы исследования» доклады были посвящены новым, малоизученным аспектам устного народного творчества финно-угорских народов: легендам и христианским мотивам сотворения мира, проблемам типологии финно-угорских сакральных текстов, вопросам восприятия мира на примере текстов детского фольклора и т. д. Особую поддержку среди фольклористов нашла идея издания материалов, которые бы популяризировали в молодежной среде устно-поэтическое творчество финно-угорских народов, в частности научно-популярных фильмов, аудиодисков и т. п.

На секции по литературе финно-угорских народов особый интерес вызвало обсуждение развивающихся литератур младописьменных народов, их место в филологии финно-угорских народов. На первый план здесь вышли вопросы типологии жанра драматургии, развивающейся в финно-угорских регионах, которым было посвящено более десятка докладов, рассматривались проблемы литературы с точки зрения современных литературоведческих школ.

Работа двух секций, посвященных традиционной культуре финно-угорских народов, обладала междисциплинарным характером. В докладах были представлены новые результаты исследований различных сторон и аспектов традиционного мировоззрения финно-угорских народов, составляющих стержень их духовной культуры. Значительное внимание было уделено проблемам отражения религиозно-мифологических представлений в различных сферах материальной, соционормативной и духовной культуры: в традиционных ритуалах и праздниках, в социальной организации, в изобразительном искусстве, в устном народном творчестве. Стержневой проблемой многих докладов являлись межэтнические контакты, включающие и такой важный вопрос, как фольклорное и конфессиональное двуязычие.

На секции по археологии и этнической истории финно-угорских народов были затронуты актуальные проблемы новейших методик исследования, вопросы отражения религиозно-мифологических традиций финно-угорских народов в археологических материалах.

На секции «Языковая ситуация в финно-угорских регионах России» поднимались вопросы формирования моделей этноязыковой политики, традиций и инноваций в процессе становления современной языковой экологии, путей сохранения языков и культур в условиях глобализации.

В докладах секции по этномузыковедению обсуждались проблемы специфики музыкально-поэтических жанров, своеобразия их ритмических структур и ареальной типологии звукового пространства финно-угорских народов.

Работа круглых столов по финно-угорским народам России и этнопедагогике финно-угров стала дискуссионным полем по обсуждаемым темам. На них обсуждались проблемы миноритарных языков, проблемы этнической самоидентификации и трансформации процессов формирования этноязыковой политики в России. Основной темой дискуссии по проблемам этнопедагогике стала репрезентация этнической культуры

в школьном образовании на разных этапах исторического развития. При этом обсуждался вопрос о значимости контактов семьи и школы в этом процессе, о восприятии местным сообществом школьного учителя — центральной фигуры в школьном образовании. Основная часть докладов так или иначе была связана с рассмотрением истории и современного состояния школьных учебников, был представлен в исторической ретроспективе их анализ с точки зрения этнокультурной составляющей.

Школой молодых ученых руководили известные исследователи финно-угорских народов и языков, которые помогли им сориентироваться в исследуемой проблематике, выступили с анализом их научных докладов и сообщений.

В рамках конференции было организовано важное с точки зрения местной карельской науки мероприятие «Людики: проблемы сохранения языка и культуры». На нем состоялось обсуждение проблем этноязыковой идентификации и создания письменности для карелов-людиков, что стало своеобразным объединением науки и практики жизни, представленной в рамках научной конференции. Все, кого интересовали данные проблемы, могли принять в мероприятии участие и поделиться своим опытом в решении подобного рода задач.

Наиболее значимые доклады были к началу конференции опубликованы в Трудах Карельского научного центра в серии «Гуманитарные исследования» (Петрозаводск, 2014). К началу конференции была представлена также полноценная (с ISBN) электронная публикация докладов и сообщений «V Всероссийская конференция финно-угроведов “Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России”. Материалы. Петрозаводск, 2014», размещенная на сайте Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН (http://resources.krc.karelia.ru/illh/doc/knigi_stati/mater_fin_ugr_konf.pdf), в которой было предусмотрено заочное участие в конференции, поэтому ее объем был внушителен — 71 а. л. Появление публикаций перед конференцией позволило активнее ориентироваться

в дискуссиях конференции, более целенаправленно высказывать собственное мнение и отстаивать его.

По результатам конференции был издан также сборник материалов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России. Материалы V Всероссийской конференции финно-угроведов», куда вошли доклады тех ученых, кто принял личное участие в конференции. Сборник дает возможность более полноценно ориентироваться в многообразии мнений, идей и точек зрения разных направлений финно-угорской науки.

Зайцева Н.Г.

Зайцева Нина Григорьевна
ИЯЛИ КарНЦ РАН
zaitseva@sampo.ru

РОДНОЙ ЯЗЫК
Лингвистический журнал

Институт перевода Библии
101000 Россия, Москва, Главпочтамт, а/я 360
www.ibt.org.ru; ibt_inform@ibt.org.ru

Подписано в печать 30.12.2015
Формат 84×108 ¹/₃₂. Усл.-печ. л. 9,03
Бумага офсетная. Гарнитура «Times»
Тираж 200 экз. Заказ № 633

Отпечатано в ООО «Типография Парадиз»