

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

ВОПРОСЫ ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА

Сборник научных статей

Выпуск VIII

Часть 1

Владикавказ 2015

ББК 82.3(2Рос=Осет)

В 74

*Печатается по решению Учёного совета
СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А*

В 74 Вопросы литературы и фольклора: сборник научных статей. Вып. VIII. Ч. 1. / Отв. ред. Ф.М. Таказов. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. – 227 с.

ISBN 978-5-91480-228-5

Редакционный совет:

Ф.М. Таказов (ответственный редактор), С.А. Айларова,
М.В. Дарчиева, И.В. Мамиева, Р.Я. Фидарова

Очередной выпуск сборника содержит актуальные исследования по вопросам осетинской литературы и фольклора. Издание подготовлено сотрудниками отдела фольклора и литературы СОИГСИ им. В.И. Абаева.

ISBN 978-5-91480-225-4
ISBN 978-5-91480-228-5

ББК 82.3(2Рос=Осет)

© ИПЦ СОИГСИНВНЦ РАН и РСО-А, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Бесолова Е.Б. Фольклор как источник для реконструкции форм традиционной культуры.....	4
Дзапарова Е.Б. Цомак Гадиев-переводчик и автор переводимого текста: проблема адекватности художественного перевода.....	14
Дзлиева Дз.М. К вопросу о семантике припевных слов в осетинских колыбельных песнях.....	34
Мамиева И.В. Патриотизм и национальное самосознание в осетинской поэзии (1960-е годы) [Патриотизм æмæ национализмы æмбарынад ирон поэзийы (1960-æм азты)]...	42
Таказов Ф.М. Тема предопределенности судьбы в осетинском фольклоре.....	62
Тибилев И.С. Реалистический рассказ А.Коцоева и его развитие в осетинской прозе 30-х гг XX века.....	74
Туаллагов А.А. Зеленчукская эпитафия и «тюркоязычные ала-ны».....	91
Фидарова Р.Я., Кайтова И.А. Проблемы методологии и теории изучения художественного мира К.Л. Хетагурова.....	148
Цаллагова И.Н. Соматический компонент «Æвзаг/Язык» в осетинских паремиях (на материале дигорских пословиц, поговорок и загадок).....	168
Эршлер Д.А. К вопросу об источниках контактного влияния: осетинский язык как язык северной евроазии	177
РЕЦЕНЗИИ	
Мамиева И.В. Рецензия на кн.: Т.Т. Техов. Нравственно-этические проблемы в поэзии Александра Царукаева. – Владикавказ: ГИПП «Рухс», 2007. – 152 с.	222
Таказов Ф.М. Рецензия на книгу И.В.Мамиевой «Поэтическая вселенная К.Л.Хетагурова в словарном измерении («Осетинская лира»))»	228
Сведения об авторах	162

Бесолова Е.Б.

**ФОЛЬКЛОР КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ
РЕКОНСТРУКЦИИ ФОРМ ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЫ**

Аннотация: *В статье исследуется язык фольклора в контексте реконструкции форм традиционной культуры. Выявляется ритмический строй, фигуры и тропы, художественно обработанные общие места, композиция фольклорных произведений, дающих возможность выделить различия, какие встречаются в языке фольклора, в отличие от языка, на котором творится фольклор, в его коммуникативной функции. Определяется лингвистический запас, которым располагает фольклор, превосходящим по богатству языковой запас разговорного языка.*

Ключевые слова: *фольклор, традиционная культура, этнолингвистика, лингвокультурология, мифология, мифопоэтика, ритмический строй, композиция.*

Besolova E.B

**FOLKLORE AS A SOURCE FOR THE
RECONSTRUCTION FORMS OF TRADITIONAL
CULTURE**

Abstract: *The article examines the language of folklore in the context of the reconstruction of forms of traditional culture. Revealed rhythmic structure, shapes and paths, artistically processed platitudes composition folklore, making it possible to highlight the differences which occur in the language of folklore, in contrast to the language, which is created folklore, in its communicative function. Determined linguistic stock, which*

has a folklore, surpassing the wealth of the linguistic supply of spoken language.

Keywords: *folklore, traditional culture, ethnolinguistics, cultural linguistics, mythology, mythopoeitics, rhythmic structure, composition.*

Этнолингвистика как область знания рассматривает «язык в его соотношении с этносом, и этнос в его отношении к языку» [Герд, 1995:3]. В этом она сопрягается с такими областями лингвистической науки, как лингвокультурология и когнитивная лингвистика. Базируясь на данных когнитивной лингвистики, лингвокультурологи выявляют круг вопросов, связанных с отражением культуры в языке как порождении культуры и одновременно средстве ее существования.

Фольклор всегда представляет исследовательский интерес для мифолога, фольклориста, языковеда, литературоведа, этнографа и историка, особенно сейчас, когда растет неподдельный интерес к национальному и историческому прошлому.

В научной литературе не раз писалось о том, что существует изучение двух аспектов фольклора. С одной стороны, фольклор как устное словесное искусство со своей особой жанровой системой, набором сюжетов, героев, изобразительных средств, т. е. как искусство слова. С другой, фольклор как вся традиционная народная культура во всем многообразии её форм и способов выражения, т. е. фольклор как элемент традиционной культуры. Объяснить это можно не только стремлением к изучению его специфики, системы сюжетов, жанров и т.п., но в основном тем, что фольклор представляет собой отражение особой картины мира, сложившейся в народном сознании в течение тысячелетий и не утратившей значимости в наше время; для

этого аспекта фольклора характерен семиотический подход к фольклорным фактам, учитывающий их внетекстовые связи, ритуально-магические и социально-бытовые функции и пр. [Виноградова, 1989:102]. Этнолингвисты московской школы считают, что фольклор как продукт традиционной культуры содержит определённую информацию о ней. Конкретнее, «фольклорные тексты могут содержать сведения об отдельных фактах бытовой и производственной деятельности, ритуально-магической практики, соционормативных установлений, о предметах материальной культурной и проч., т. е. на основе фольклорных данных можно восстановить некоторые архаические формы конкретного этнографического субстрата. С другой стороны, в фольклоре сохраняются и передаются во времени элементы архаические мышления, эмпирические знания, мифологические представления о мире, религиозные воззрения, т. е. отражается идеологическая и познавательная сфера человеческой деятельности...» [Виноградова, 1989:102].

Начало собиранию, публикации и изучению фольклора осетин, как известно, было положено ещё в досоветское время, но новый, систематический и планомерный, этап этой деятельности относится к периоду установления Советской власти в Осетии [Абаев, 1945: 7–14].

С собиранием и публикацией текстов шло целенаправленное исследование проблем осетинского фольклора: его методологии, описаний по разным жанрам и их осмысление; изучение фольклорно-литературных взаимосвязей и мн. др. Здесь важно отметить, на наш взгляд, выход исследования устно-поэтического творчества осетин за пределы Осетии и его рассмотрение как составной части северокавказского народного фольклора.

Для осмысления устно-поэтического творчества в этнолингвистическом аспекте существенное значение имеет синтез работ языковеда, этнографа, мифолога, историка и

искусствоведа для выявления специфических особенностей поэтики фольклора осетин. И это обоснованно. Изучение культурного наследия требует обращения с фольклором как духовными традициями народа, «...а не как с пережитками прошлого и «родимыми пятнами» национальной замкнутости, избавление от которых диктуется велением современного социального и культурного развития» [Гамзатов, 2010:31].

Устно-поэтическое творчество осетин даёт нам представление о его реальном фольклорном богатстве, в котором наблюдается неравномерность развития или сохранность того или иного жанра или цикла. Это обстоятельство обуславливает рассмотрение поэтических жанров фольклора по ходу их описания, что диктуется характером изыскания и особенностями материала; подлинники и их подстрочные переводы должны приводиться к отдельным песенным текстам для общего ознакомления с языковыми особенностями, ритмикой и др.

Жанровый принцип описания фольклора обнаруживает тенденцию к выработке единой системы жанрового состава устного творчества осетин. Система жанров, как известно, постоянно исторически эволюционирует, и в результате мы имеем сегодня материал, который сложился в ходе многовекового развития, не только локального характера, но и развития фольклора в северокавказском регионе, что способствовало сложению цепочки фольклорных связей, единств, аналогий через переходные общности; выявлению фольклорных процессов, имеющих типологический характер. Ещё В. М. Гацак писал, что «при рассмотрении фольклора исторически близких народов, при анализе многонациональных памятников устанавливается необходимость отличать региональную типологию от типологии более общего порядка, учитывать единство древнего населения, периоды развития и симбиоза народных

культур, многообразные контактные связи» [Гацак, 1972:552].

Общность фольклора осетин объясняется генетическим родством представителей двух диалектов осетинского языка, относящегося к иранской языковой семье, – иронского и дигорского, что даёт локальное отсутствие этнолингвистической пестроты. Но, заметим, что абхазско-адыгские и многочисленные горско-дагестанские языки нахско-дагестанской группы иберийско-кавказской семьи языков, кумыкский и ногайский языки тюркской языковой семьи издревле соседствовали в макрорегионе и обусловили контактные фольклорные взаимосвязи. Поэтому считается вполне естественным тот факт, что они оказывали этнокультурное влияние на особенности фольклора, степень сохранности древних местных историко-культурных традиций, или же, на интенсивность иноэтнических влияний, а многовековая общность, восходящая к древнему общекавказскому субстрату, является, думаем, итогом сотворчества: «Здесь имеет место не только введение местных бытовых моментов, специфических языковых средств и т. п. – важнее другие процессы, касающиеся более существенных сторон произведений, например, жанров» [Аджиев, 1991: 10]. Общность в определённой мере касается всех сторон фольклора, но нас интересует она в специфической системе художественных средств выражения народного творчества, потому что «...каждая народность привносила в него свои особенности, свои отличительные черты и художественные нюансы, источником которых были определённые эстетические представления, обусловленные национальным своеобразием жизненного уклада» [Далгат, 1962: 34].

Специфическая система художественных средств выражения и специфические особенности осетинского фольклора мы объясняем такими факторами, как

1) малое количество носителей осетинского языка;
2) затруднённая общность в высокогорных районах: ведь не секрет, что на равнинах и предгорьях наблюдается большая «проницаемость» этнокультурных влияний;

3) исповедование различных религий: язычества, христианства и частью осетин – ислама, что, естественно, не могло не сказаться и на устно-поэтическом творчестве.

Фольклорное наследие осетин включает, на наш взгляд, все классические жанры и поджанровые разновидности устно-поэтического творчества, но с некоторой неравномерностью развития того или иного жанра или цикла. Жанры и их образцы отдалены друг от друга как временем образования, так и содержанием, миропониманием, методом отображения, поэтикой.

Нам импонирует мнение акад. М. Я. Чиковани, который писал, что «типичный фольклор анонимен и составляет общую собственность народа <...>. Мы имеем в виду полный объём устного творчества, который существует на этом языке, и нет никого, кто имел бы право на авторство, кроме самого народа» [Чиковани, 1969: 80]. Далее он замечает, что «если оглянуться в прошлое, то станет ясно, что современный запас образцов народного творчества есть результат длительного процесса. Как море питается водами рек, так и сокровищница фольклора состоит из произведений различных источников» [Там же].

Фольклору присущи обрядово-этнографическая, синкретическая, нравственная и эстетическая функции. Этнографические источники свидетельствуют о том, что фольклор являлся *приложением* к определённым бытовым явлениям, его произведения исполнялись в похоронно-поминальной и свадебной обрядности, в дни празднеств и культовых ритуалов, в семейной обрядности, во время календарно-обрядовых праздников и долгими зимними вечерами у очага, и др.

Устно-поэтические произведения составляют национальный источник самобытной духовной культуры, в котором удивительная простота и красота формы вкупе с первичной фольклорной идеей материализуется в языке, вторично претерпевает фиксацию в памятниках материальной культуры, в искусстве, в литературе, философии и религиозном мышлении.

Известно, что изучение взаимосвязи и взаимопроникновения мифологии и фольклора связано с определением типов человеческого мышления.

Мифологический тип мышления предшествует возникновению собственно фольклорного сознания, поэтому фольклор как самостоятельная художественная система формируется на основе мифологии. Исторический уровень в рассматриваемой структуре отражает новое понимание действительности и новую ее интерпретацию: события организуются в последовательный ряд как результат более ранних событий. Другими словами, историческое сознание предполагает отсылку к некоторому предыдущему, но не первоначальному (как в мифологии) состоянию, что связано причинно-следственными отношениями с предшествующим состоянием; и на этом уровне идея эволюции приобретает главенствующее значение [Тхагапсов, 2012:102 и др.].

Синтез в фольклорном сознании и, соответственно, в фольклорном тексте двух уровней – исторического и мифологического – создает стереоскопичность видения мира, препятствует одномерному его восприятию. Мифологическое и историческое начала взаимодействуют и дополняют друг друга.

Как и другие типы сознания, фольклорное сознание характеризуется избирательностью и целенаправленностью. Характер этой избирательности и целенаправленности традиционен: традиция выступает важнейшей состав-

ляющей фольклорного сознания и его текстового воплощения. Выступая в роли коллективной памяти, тексты фольклора выполняют интегративную функцию: они сохраняют и транслируют последующим поколениям заключенный в образах и мотивах духовный опыт (знания, оценки, критерии поведения), способствуя формированию этнического самосознания, обеспечивая возможность единения живших и живущих.

Полноценная передача народной мудрости возможна лишь в форме текста, а текст подразумевает определенную организацию. Прозаические жанры фольклора оказываются в этом отношении весьма показательными. Трудности их интерпретации носят объективный характер и обусловлены особенностями воспроизведения.

Мифология и мифопоэтика предполагают специфический способ или своеобразную форму мировосприятия, потому что миф не может зависеть от канонов целесообразности, разумности, всего того, что присуще научно-логическому мышлению, мироопределению и миропредставлению. При всей устойчивости и традиционности миф обладает особым рода изменчивостью, которая является причиной его неопределимости, непонятности и допускает соотнесение мифа и эпоса на предмет изыскания мифологических черт в религиозном и научном мышлении. Самобытность мифопоэтического мировосприятия является важнейшим таинством мифа, а отголоски мифопоэтики встречаются во все времена и в любых культурах.

Лингвистический запас, которым располагает фольклор, во многом значительно больше и богаче, чем языковой запас разговорного языка. К тому же и создатели, и исполнители фольклора свободнее пользуются лингвистическим материалом по сравнению с языком разговорным.

По Б.Н. Путилову, описание отдельных структурных элементов обряда в вербальном тексте – это лишь один,

лежащий на поверхности, очевидный, но не исчерпывающий план значения, так называемый *ритуальный* план фольклорного повествования, соответствующий «шагу» конкретного обрядового акта.

Наряду с ним выступает – часто в скрытой, требующей особой расшифровки, форме – *«мифологический»* план значения, не сводимый прямым образом к обрядовым действиям.

На этапе же более позднего эволюционного развития обрядового фольклора происходит разрастание *эмоционального* плана, имеющего тенденцию к более тесной связи с реальной жизненной основой [Путилов, 1976:207].

Итак, язык – первооснова как обрядовой, так и необрядовой поэзии, как письменной, так и устной. Нельзя изучать особенности фольклорных произведений, не зная того первоэлемента, из которого они создаются. Ритмический строй, фигуры и тропы, художественно обработанные общие места, композиция фольклорных произведений и др. дают нам возможность выделить различия, какие встречаются в языке фольклора, – в отличие от языка, на котором творится фольклор, в его коммуникативной функции.

Литература:

1. *Абаев В.И.* Нартовский эпос // Изв. СОНИИ. Т.Х. Вып. 1. Дзауджикау, 1945.
2. Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.
3. *Виноградова Л. Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры// Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1989.
4. *Гамзатов Г. Г.* Фольклор: мера историзма. Махачкала: Изд-во «Наука ДНЦ», 2010.

5. *Герд А. С.* Введение в этнолингвистику. СПб., 1995.
6. *Гацак В. М.* Фольклористика Советского Союза за 50 лет //Изв. АН СССР.1972. Т. XXXI. Сер. Лит. И яз. Вып. 6.
7. *Далгат У.Б.* Фольклор и литература народов Дагестана. М.: Наука, 1962.
8. *Путилов Б.Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
9. Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. Культура Южной России. Книга II // Отв. ред. Х. Г. Тхагапсоев. СПб.: ИД «Петрополис», 2012.
10. *Чиковани М.Я.* Нартские сюжеты в Грузии // Сказания о нартах –эпос народов Кавказа. М., 1969.

ДЗАПАРОВА Е.Б.

**ЦОМАК ГАДИЕВ-ПЕРЕВОДЧИК И АВТОР
ПЕРЕВОДИМОГО ТЕКСТА: ПРОБЛЕМА
АДЕКВАТНОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО
ПЕРЕВОДА**

Аннотация: *Статья посвящена малоизученному направлению в осетинском литературоведении – теории и практики художественного перевода. В литературоведческом аспекте анализируются переводные тексты произведений С. Гадиева «Азау» (пер. Ц. Гадиева) и Ц. Гадиева «Честь предков» (пер. А. Хадарцевой). Автором на основе сравнительно-сопоставительного анализа параллельных разноязычных текстов выявляются индивидуальные подходы переводчиков при отражении идейно-тематического содержания, образного строя, национального колорита оригиналов.*

Ключевые слова: *художественный перевод, переводной текст, исходный текст, адекватность, эквивалент, аналог, переводящий язык, исходный язык, реалья, национальный колорит, транскрипция, транслитерация, генерализация, единица перевода.*

DZAPAROVA E.B.

**TSOMAK GADIEV TRANSLATORS AND
TRANSLATED TEXT AUTHOR:
THE PROBLEM OF ADEQUACY OF LITERARY
TRANSLATION**

The article is devoted to the scarcely studied direction in the Ossetian literary criticism – theory and practice of literary

translation. The translated texts of S. Gadiev «Azau» (trans. by Ts. Gadieva) and Ts. Gadieva «Honor of ancestors» (trans. by A. Hadartsevov) are analyses in the literary aspect. The translators' individual approaches while reflecting the ideological and thematic content, shaped structure and national colors of the originals are elicited on the basis of comparative analysis of parallel multilingual texts by the author.

Keywords: *literary translation, translated text, source text, adequacy, equivalent analogue, the language of translation, the source language, the real, the national colours, transcription, transliteration, generalization, the translation unit.*

Цомак (Михаил Юрьевич) Гадиев в осетинской литературе известен не только как поэт, прозаик, драматург, но и переводчик художественных произведений на осетинский язык. Гадиев в свое время перевел стихотворения К. Хетагурова «Мать сирот» [1] и Нигера «Ласточка», рассказы С. Гадиева «Азау» и В. Либкнехта «Паук и пчела», «Интернационал» и мн. др. На примере перевода рассказа С. Гадиева «Азау» с осетинского на русский язык проследим степень проявления его переводческого мастерства.

«Азау» – один из первых опубликованных рассказов С. Гадиева. Впервые вышедший в журнале «Зонд» («Разум») за 1907 г. (№№ 1, 2) отдельными отрывками он сразу стал популярен в народе. Сека Гадиев первый в осетинской литературе с такой силой и реалистичностью воспел в своем произведении истинную и искреннюю любовь.

В рассказе С. Гадиев поднимает несколько тем. В небольшом по объему произведении писатель сумел показать суровые патриархальные обычаи осетин, калечащие душу и разум народа, раскрыть психологию расчетливых людей (родителей Азау).

Произведение Сека Гадиева «Азау» дошло до нас в двух вариантах: полном и сокращенном. Ответ на вопрос, какой из них считать каноническим, до сих пор не дан.

В двух вариантах произведения есть некоторые расхождения. Полный вариант, в отличие от сокращенного, открывается обширной картиной природы. Есть и другие расхождения в текстах. Более подробно о них пишет З.М. Салагаева в книге «От Нузальской надписи к роману». Автор книги полный вариант рассказа условно обозначил первым вариантом, а сокращенный – вторым. Хотя автор допускает, что первый вариант рассказа «является более поздним и представляет собой значительную переработку краткого варианта его» [2, 249].

Еще при жизни Сека Гадиева его сын Цомак задался целью перевести рассказ на русский язык, и это ему удалось. Перевод опубликован в 1914 году. Исследователь творчества Ц. Гадиева Л.Э. Цховребова в своей монографии «Жизнь и творчество Гадиева Цомака и русская литература» указывает на то, что «рассказ «Азау» впервые в полном виде увидел свет не на осетинском, а на русском языке. Цомак поместил его в журнале «Жизнь для всех» в 1914 году (№14, стр. 537-551)» [3, 130]. Номер указанного журнала хранится и в архиве Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований (НА СОИГСИ) [4, 20-23]. На осетинском языке рассказ С. Гадиева полностью появился в печати в 1922 году в журнале «Малусæг» [5, 19-31].

Перевод Ц. Гадиева сделан из полного варианта рассказа. Чтобы говорить о качестве и адекватности переводного текста, целесообразно сравнить их с исходным текстом.

В экспозиции рассказа автор с удивительной красотой и поэтичностью описывает горный пейзаж Дарьяльского ущелья. Тут и красота хвойных деревьев, их благоухан-

ный аромат, неистовый Терек, сравниваемый с бешеным волком, белоголовые орлы и горный тур. Описание горного пейзажа сменяется изображением цветочных долин и склонов. Но за этой красотой, по мнению автора, лежит суровая реальность. Любое неосторожное движение проходящего по тропе путника грозит ему гибелью. Слетевший в пропасть путник будет навечно похоронен под толщиной снега.

Следуя замыслу автора, Ц. Гадиев с удивительной точностью и поэтичностью изображает природу ущелья. В переводе не упущена ни одна мельчайшая деталь. Переводчик верен не только в описании природы, но и в выборе красок, эпитетов. Приведем примеры из разноязычных текстов. Вот, как начинается свой рассказ Сека Гадиев: *«Кавказы хохан йæ астæу алыг кодта Арвыкомы нараг. Арф æмæ уынгаг Арвыкомæн йæ фæрсты лаууынц стыр гæмах къæдзæх бæрзонд хæхтæ... Арф нараг комы Терчы дон æрра бирæгъау æнусы къæдзæхтæм лæбуры, йæхи съл æппары, цæвы, лыстæг æртахæй фæйнæрдæм пырх кæны æмæ уымæй йæ мастдзинад адамæн æвдисы. Стыр хохдуртæ бæрзонд къæдзæхтæй дæлæ Теркмæ тулынд æмæ сæ хъæрсæй кæмттæ арауынц. Урссæр цæргæстæ хохæй-хохмæ бæрзонд æврагъы ленчытæ кæнынд. Дзæбидыр сырдатæ хохы фидæртты, къæдзæхрæбынты фырциндæй кафынц, хъазынц, æмæ уымæй сæрибардзинад адамæн æвдисынц...»* [6, 277]. У Цомака Гадиева в переводе этот отрывок описан так: *«Дарьял – это огромная глубокая расщелина, прорезающая хребет Кавказа. Вокруг одни голые каменные громады... Бездонна пропасть ущелья, а в глубине пропасти от века бьется Терек, от века бросается, как бешеный волк, на подошвы гор и в безумной злобе рассыпается миллионами брызг. С вершин скатываются и летят вниз обломки скал, постепенно поднимая уровень дороги по ущелью. Высоко в лазури белоголовые орлы пере-*

плывають с вершины на вершину. Ниже – в диком танце пляшет на террасах веселый вольный тур» [7, 125].

И дальше в оригинале: «...нараг комæй куы ахицæн уай, уæд дæм разындзæнис рæсугъд, уæлхох фæзтæ, быдыртæ, алы дидинаг, алы хорз смаггæнаг кæрдагæй фæлыст...» [6, 277] – перевод: «...перед ним уже открывается панорама зеленых склонов и нагорных долин в цветах, в благоухании» [7, 126].

Как видим, идентичны в сопоставимых текстах целые грамматические конструкции, типа: «стыр гæмæх къæдзæх бæрзонд хæхтæ» – «голые каменные громады», «урссæр царгæстæ хохæй-хохмæ бæрзонд æврагъы ленчытæ кæныныц» – «высоко в лазури белоголовые орлы переплывают с вершины на вершину», «рæсугъд, уæлхох фæзтæ, быдыртæ» – «панорама зеленых склонов и нагорных долин». В последнем примере переводчик не ограничился простой передачей осетинского «рæсугъд» как «красивые», а удачно использовал цветовую характеристику – «зеленые склоны». При переводе сравнительного оборота в контексте «Терчы дон æрра бирæгъау æнусы къæдзæхтæм лæбуры» сравниваемому образу подобран в переводящем языке эквивалент – «от века бьется Терек, от века бросается, как бешеный волк, на подошвы гор».

После такой завязки рассказа автор переходит непосредственно к повествованию. Сека Гадиев описывает не легкие будни жителей аула Ганис, рассказывает и о соседствующих Бибо Сачинаты и Боба Тогуызты. Передача данных мест у переводчика идентична подлиннику. Переводчик послушно исполняет волю автора. Чтобы наглядно убедиться в особенностях передачи Ц. Гадиевым некоторых трудопереводимых слов, приведем примеры. При передаче осетинской реалии «хъæу» Ц. Гадиев, на наш взгляд, был близок переводом «аул». Речь в рассказе идет о горной местности и ее жителях, и подобным переводом

Цомак Гадиев перенес в переводной текст национальный колорит. Приведем другой пример. В честь рождения сына Бибо Сачинаты устроил пир, созвал весь аул. Традиционное осетинское застолье в переводном тексте показано вполне естественно для представителя этой культуры. Небольшие неточности встречаются лишь в передаче некоторых слов. В тексте автор использует слова, являющиеся носителями национального колорита. Таковы осетинские слова-реалии «гаджидау» («гост») и «къухылхæцæг» («шафер»). С их передачей на русский язык, по нашему мнению, Ц. Гадиев не совсем справился. Его переводы слов «гаджидау рауагъта» – «*кубки пошли по рядам*», «къухылхæцæг» – «*свадебный дружок*» звучат не вполне естественно. При передаче данных слов-реалий Цомак Гадиев использовал описательные аналоги, которые нецелесообразно использовать в художественном переводе.

Как известно, в дореволюционном осетинском обществе рождение в семье девочки воспринималось как семейное несчастье, а дочь считалась обузой. Так и в рассказе «Азау» Канукон называет день рождения своей дочери «черным»: «*Чызгæн йæ гуыраен бон дæр сау, æмæ йæ номæвæраен бон*». Переводчик Ц. Гадиев, не следуя принципу буквального перевода, в тексте заменяет исходный эпитет «сау» («черный») на существительное «горе»: «*Для девочки и родиться – горе, и имя получить – тоже горе...*». Осуществленной подменой переводчику вполне удалось донести до читателя мысль автора.

Совпадает в переводе дальнейшее описание автором разговора соседок о плаксивости их детей. Узнав о том, что дочь Канукон по ночам не спит, плачет, Томиан дает ей дельный совет. От сглаза, по ее мнению, поможет крестик, который кузнец кует в Тутырову среду. Именно этот крест на груди поможет ребенку избавиться, как пишет Сека Гадиев, от «даллагона». Значение этого слова Ц. Гадиев пере-

дал как «злой дух». По нашему мнению, переводчик правильно донес значение этого слова. Определение вышеуказанного слова-реалии дано в комментариях к рассказу «Азау»: «Дæллагон – ам: дæлимон (хæйрæг): раджы заману мад йæ сывæллон кой кæнгæйæ хæйрæджы ном дзырдта фæсномыгæй» [8, 87]. Таким образом, передачей осетинского «дæллагон» – «дæлимон» («хæйрæг» («черт»)) – русским значением «злой дух» переводчик сумел донести авторский замысел.

Зато не совсем правильно, на наш взгляд, справился Цомак Гадиев с переводом следующего отрывка: «– *Бабын уой, уастæн, нæ тагиатæ, кæд æрмæст ламазы йеттæмæ ницы зоньц, уæд!*» – «Одно горе с нашими Тагиевыми, с нашей доморощенной знатью... только и знают свой намаз...». Тут «тагиатæ» – высшее сословие в Тагаурском обществе, феодалы – стали у Ц. Гадиева «Тагиевыми». На наш взгляд, в данном случае Ц. Гадиев должен был отказаться от подобной передачи иноязычного слова, а ограничиться транслитерацией с дальнейшим объяснением слова в сноске. Вполне описываемое на русский язык значение осетинского слова «тама» (шелковистая горная трава, из которой вьют веревки) в контексте «*Хъаныхъон æмæ Томан... бæндæйнаг тама тоньнмæ ацыдысты*» у Ц. Гадиева звучит как «болотная осока» («дзала», «цъæнуд»). Эпизод со змеей, обвившей спящих детей, отражен в переводе адекватно.

Далее автор в рассказе повествует о трагедии большой любви Азау и Таймураза. С детских лет они были неразлучны. Эта привязанность друг к другу постепенно переросла во взаимную и искреннюю любовь. Но на пути к их счастью оказались преграды. Отец Таймураза Бибо вместе со своей отарой овец погиб под лавиной снега. Семья Таймураза обеднела, и теперь отец Азау Боба против их

брака. Вместо счастья Азау с Таймуразом Боба желает единственной дочери смерти.

Сличая эти отрывки в сопоставимых текстах, можно увидеть некоторые неточности в переводе. Так, в оригинале автор, говоря о смерти отца Таймураза, не уточняет точную дату его гибели, а пишет: *«Атынагсæй кæхцæнæны астæу»*. Ц. Гадиев в переводе указывает на *«канун праздника Атынаг»*, когда начался сильный снегопад, повлекший за собой лавину. Известно, что праздник Атынаг у осетин являлся своеобразной границей между летом и осенью, после которого люди могли выйти на сенокос, а Качцгананта приходились на второе воскресенье июля [9, 84]. Указанием на *«канун праздника Атынаг»* переводчик, как кажется, нарушает временные границы повествования.

Смерть Бибо в оригинале С. Гадиевым сопровождается описаниями бушующей природы: *«Мит уарын байдыдта. Арв скуыдта, зæхх рызти. Цæгатфарсы тымыгъ миты пуртитæ тъыфылгай нард фосы дзугыл æппарста. Бæрзонд къæдзæхтæй стыр хохдуртæ тылдысты æмæ сæ хъæрсæй айнаджытæ араудтой. Тымыгъ хæхтыл йæхи цавта æмæ комæй-комæ нарыди. Раст лæджы 'мбæрц мит æруарыди»* [6, 280]. Перевод Ц. Гадиевым этого отрывка соответствует подлиннику, но в некоторых местах переводчик вносит дополнительные краски: *«В ночь перед праздником Атынаг (в сноске Ц. Гадиев уточняет: «Атынаг – древний осетинский летний праздник» – Е.Д.) в горах поднялась снежная буря. Такой сделался мрак, что на шаг ничего не разглядишь. Небо рыдало. Земля стонала. Северный порывистый ветер огромными хлопьями снега засыпал сытое стадо. Вьюга билась об утесы и выла по ущельям. Высоко наверху выпал снег почти в рост человека...»* [7, 127]. Постепенно стихия утихает, жизнь входит в свое привычное русло. Подробное описание горного пейзажа мы видим и в этой части подлинника. Для этого Сека Гадие-

ев использует яркие краски: *«Хуссартты мит сæрды æнтæфæй атади, асури, кæрдæг цъæх сгæлладау сæрттывтæ, хохы зымтæ къæдзæхтæ, къуыбыртæй æхситтæй зарыдысты. Сæрджын дзæбидыртæ кæрдзийы гуыппытæ кодтой æмæ уымæй сæ хъæлдзæгдзинад æвдыстой. Иудзырдæй, зæххыл цæрджытæ батæфстысты, базмæлыдысты»* [6, 280]. Эта часть текста в переводе Цомака Гадиева представлена одним предложением: *«Словом, жизнь забила ключом...»* [7, 127]. Переводчик, видимо, не стремился к детализации, поэтому прибегнул здесь к опущению.

Имущественное положение человека стало доминирующим в трагедии двух влюбленных. Боба заключил удачную «сделку»: против воли своей дочери отдает ее за муж за богатого жениха. У Таймураза остается единственная возможность соединиться с возлюбленной – похитить ее. Перевод этих мест идентичен оригинальным отрывкам. Ц. Гадиев стремился полностью следовать сюжету подлинника, не вносить собственные коррективы. Переводчик бережно сохраняет форму произведения. Однако в переводе вышеуказанного отрывка Ц. Гадиев, на наш взгляд, допустил некоторые ошибки. Переводной текст грешит «русизмами». Автор перевода, прекрасно зная русский национальный характер, быт, использует не совсем уместные в осетинской действительности слова: *«сени», «душенька», «стерпится – слюбится»*.

Одним из самых напряженных и эмоциональных моментов рассказа Сека Гадиева является эпизод похищения Азау Таймуразом. Проанализируем интересующую нас, прежде всего, степень эквивалентной/неэквивалентной передачи переводчиком данного отрывка. С переводом этого отрывка Цомак Гадиев, на наш взгляд, справился по-своему. Основная мысль отрывка передана, но значения некоторых слов не совсем адекватно истолкованы. Напри-

мер, в оригинале Сека Гадиев, говоря о Бимболате (друге Таймураза), участвующем в похищении, уточняет, что он был «хъаном» Сачинаты. В переводе Цомак Гадиев дает неизвестное русскому читателю слово «хъан» в транскрипции («кан»), но тут же в тексте «объясняет» – «названный сын Бибо». Как нам кажется, переводчик не совсем верно проинформировал читателя. «Хъан» в переводе с осетинского означает «воспитанник»: «Хъан – æмцекк, фыццаг-иу искаемаæ хъомыл кæнынмæ кæй радтой, уый» [10, 654]. Ц. Гадиев при переводе должен был учитывать особенности этнокультурных традиций. Аталычество («æмцегдзинад») [11] и усыновление («лæппу кæнын») [12] включали в себя сходный обряд – кормление грудью воспитуемого («æмцегга») и усыновляемого. Также воспитуемым и усыновляемым мог стать кровник. Но если учитывать другие этнографические элементы, и тот, и другой обычай можно рассматривать как виды искусственного родства.

Неуместно Ц. Гадиев использовал дословный перевод в случае передачи топонима «Къæйджын уæлвæз» – «Долина скал». И почему-то у переводчика погибших оказалось девять человек (пятеро убито из погони, четверо из похитителей) в противовес десятерым из оригинала. В русском варианте рассказа Ц. Гадиев не уточнил и место побега Таймураза в «Урстуалта» – местность в Южной Осетии в верховьях реки Большой Лиахвы [13, 19].

На общем собрании жители аула вынесли единогласное решение: в случившемся виновны Таймураз, Азау, Боба. Сравним перевод следующих предложений: «– Уыгард, дзуары уыгард ныккæнаем, мæ хæдзæрттæ!.. Азау æмæ Таймуразыл адæм хъоды бакодтой. «Йæ хæдзармæ сæ чи бауадза, дон, кæрдзын сын чи радта, сæ фос сын йæ фосимæ чи ауадза, уый Ломисы дзуары фыдаех уæд», загътой. Дзуаргæс хъуытазæ ныццагъта. Дзуары уыгард ныккодтой, æмæ уыгæрдтæ дзуары хуылфы сæвæрдтой...»

[6, 93] – «– Сделаем метки в знак клятвы! Коди над Таймуразом и Азау: «Кто пустит их под кров свой, кто даст им хлеба и воды, кто примет в стадо свое их скот, тот да будет проклят Дзуаром, хранителем нашего ущелья». Жрец позвонил колокольчиком. Присутствующие сделали надрезы на трехгранно оструганных палочках, да будут они немыми, неподкупным свидетелями. Взяли слово с трех родов, что они не будут враждовать, что забудут родовую месть; для большей же верности данному слову вырвали у них по волосинке из усов. Как палочки с метками, так и волосинки положили в капище» [7, 130]. Как видим, в переводном тексте Ц. Гадиев использовал прием генерализации. Переводной отрывок шире оригинального. Ц. Гадиев не стал транслитерировать оригинальное «Дзуары лагг», а, на наш взгляд, правильно обошелся переводом «жрец». Но, желая точно передать национальный колорит исходного текста, Цомак Гадиев переусердствовал в передаче осетинского «хъоды». Переводчик передал слово в транскрипции – «коди», а в сноске, на наш взгляд, неправильно истолковывал – «проклятие» («æлгъыст»). Ведь в переводе на русский язык «хъоды» означает «бойкот», а глагол «хъоды кæнын» – «бойкотировать», «запрещать», «отказываться (от кого-л.)», «отречься».

Дальнейшее описание сюжета рассказа в переводе Ц. Гадиева отражено адекватно: Азау у вдовы Дыса, Азау в плену у пастухов, замужество Азау, возвращение Азау на Родину, смерть Азау на могиле Таймураза. Есть лишь некоторые неточности у Ц. Гадиева в передаче некоторых слов. Русскоязычный вариант рассказа хоть и не пострадал в смысловом плане, но перевод отдельных мест получился, как нам кажется, «натянутым». Так, Ц. Гадиев старается перевести слова, которые можно было оставить в исходном написании: «Саудзуар» – «Черный Дзуар». Смешно, на наш взгляд, звучит буквальный перевод сочетания «фидары

къæдзæхы раз» – «там, под Скалой твердыни». В некоторых отрывках Ц. Гадиев берет на себя роль автора: дописывает, украшает или, наоборот, прерывает мысль С. Гадиева. Например, в оригинале Азау ходила в лес то за смородиной («хъæлæрдзы»), то за малиной («мæнæргъы»), а у Ц. Гадиева – за крыжовником («хъалгъæн») и малиной. Или такой пример: «... Гугуа бæхыл абадт, Азауы йын йæ фæсарц авсæрдтой æмæ йæ басылыхъæй йæ астæумæ абаста, æмæ æхсæвы мæйдары аныгъуылд» [6, 291] – «Вот уже пастух сел на коня; вот рыдающую, сопротивляющуюся Азау уже усадили к нему на седло. Он обвязал ее башлыком и притянул к себе, дернул уздечку и свистнул. Еще мгновение – и они скрылись за выступом скалы» [7, 131]. Нетрудно заметить, что единица исходного текста в переводе более объемна. И, наоборот, местами Ц. Гадиев в переводе обрывает мысль автора: «Фæндыди йæ, мыст куы фæстадаид æмæ зæххы бын искуы куы амбæхстаид, гъе царгæс куы фæстадаид æмæ арвы дæргъдзинады куы æрбайсæфтаид. Уæд та йын дымгæ Таймуразмæ фæдис хъæргæнæг куы фæцыдаид, фæлæ ницы. Кæфхъуындары дзых йæ разы хæлиуæй лæууыд, æмæ йæ минутæй-минутмæ аныхъуырынмæ хъавыд» [6, 290] – «Если бы могла она превратиться в мышь и убежать в эту расщелину, если бы...» [7, 131]. Как видим, начало отрывка в переводе Ц. Гадиева отражено, но дальнейшее описание событий прерывается.

В тексте встречаются места, где автор оговаривает диалектную речь грузинских пастухов: «Гугуас цоли ламазиа». В таких местах сказанного автором достаточно для указания национальной принадлежности этих героев и поэтому лучше передать саму реплику, чем подыскивать аналогии. Ц. Гадиев в этом случае переводит слова мохевцев на русский язык следующим образом: «Добрая будет у него жена».

В тексте Сека Гадиев не указал, с каким по старшинству сыном выехала Азау в родной аул. За него в переводе это сделал Ц. Гадиев. Он пишет: «...она отправилась со своим старшим сыном».

Финал рассказа С. Гадиева «Азау», как и во многих его других произведениях, трагичен. Смертью главных героев автор выносит смелый приговор лживой и алчной действительности. Но даже смерть, по мнению С. Гадиева, не смогла разъединить влюбленных. Они воссоединились на небе, а на могиле Таймураза и Азау вырос карагач, символизирующий их единство: «Таймураз аема Азауы ингæныл стыр сывылдз бæлас абон дæр дзыназы Ганисы уæлмæрдтыл» [6, 293]. Ц. Гадиев проигнорировал эту немаловажную деталь и не перенес указанный символ в переводной текст.

Проведя сравнительно-сопоставительный анализ рассказа Сека Гадиева «Азау» с его переводом, мы пришли к выводам: изображенная автором в рассказе действительность передана Ц. Гадиевым адекватно; при переводе труднопереводимых слов, реалий переводчик использовал индивидуальный подход; анализируемый перевод свидетельствует о переводческом мастерстве Ц. Гадиева.

Обратимся к переводу повести Ц. Гадиева «Фыдæлты намыс» («Честь предков»). Произведение, впервые опубликованное в 1931 году в журнале «Фидиуæг» («Глашатай»), было одним из последних в творческой биографии писателя. В повести автор показал процесс становления советской власти в одном из осетинских сел, процесс организации и укрепления колхозов. Известный осетинский литературовед Х. Ардасенов отмечал: «В самом начале коллективизации Ц. Гадиев первым из осетинских писателей выступил с произведением о ломке старого и стройке нового в селе» [14, 100]. В центре повести Цомака Гадиева перед нами, с одной стороны, семья бедняка Дахци, а с

другой – враги реформы в лице Иласа и его сторонников. Писатель с высокой степенью достоверности раскрывал мировоззрение сторонников и противников новой власти, тех, кто до конца не осознавал значимость классовой борьбы. Одним из таких был главный герой произведения Дахци. Цомак Гадиев показал, как под воздействием внешних перемен меняется психология людей. Основу сюжета повести составляет борьба двух противоборствующих сил за утверждение новых начал.

Русскоязычный перевод указанного произведения, принадлежащий А. Хадарцевой, переиздавался многократно [15], [16], [17]. Обратимся к сравнительно-сопоставительному анализу перевода с оригиналом.

А. Хадарцевой, прекрасно знающей исходный и переводящий языки, удалось, не привлекая подстрочников, передать содержательную основу, образную структуру, национальный колорит оригинала. События в произведении плавно перетекают из одного в другое. Перейдем к конкретным примерам.

Повесть начинается с описания жилища Дахци. Покошенный в одну сторону дом главного героя подчеркивает его бедноту и безысходное положение: *«Дахци магуыртыл нымад уыдис рагсэй дсер, царди кæмдар хъæугæрон, стыр фæндаджы цур, быдырма хæстаг. Йæ хæдзар тæсаен, хъæмпсэй æмбæрзт, йæхи хуызæн ныллæг æмæ магуырхуыз. Уæлдайдæр магуырхуыз дардта Дахцийы хæдзар зымæгон бон, узал уддзæфы бын, митæй æмбæрзт»* [18, 110]. В переводе мы наблюдаем небольшие, но уместные дополнения к исходному тексту. Для того чтобы сильнее отобразить бедноту Дахци, автор перевода вносит свои краски. Читаем соответствующий отрывок в переводном тексте: *«Дахци жил на окраине селенья у большой дороги. Зелеными волнами бурьяна врывалась буйная степь в его пустой двор. Покосившийся, крытый*

соломой домишко Дахци был олицетворением безысходной нужды. Зимой, когда снег тяжело давил соломенную крышу, домишко выглядел совсем убого» [15, 205]. Как легко заметить, аналога, выделенного нами предложения, нет в оригинале. Введением дополнительной информации в переводной текст Хадарцева определенным образом характеризует социальное положение Дахци и его семьи. Удачно, на наш взгляд, в этом отношении подобрано Хадарцевой существительное «домишко», подчеркивающее бедноту семьи главного героя. Уменьшительно-ласкательный суффикс *-ишк-* придает переводному отрывку, как видим, дополнительную коннотацию. По тому же самому пути пошел, видимо, переводчик «дополняя» автора и в следующих примерах: «Дахци туго подпоясал свою старую нагольную **шубенку** и вышел во двор» [15, 205] – в оригинале: «Дахци сыстади, йае карцы заронд аербалваеста ронаей амае рацыди картмае» [18, 111]. И дальше: «...Кровью и потом исходит вся семья над клочком луга. **Лошаденка** отоцала совсем, и брюхо вздулось от соломы, **коровенка** наша горской породы – мала и невзрачна. И даже куры жены его Бабуз казались ему такими же невзрачными и несчастными, как и он сам, как вся его семья» [15, 205] – «Йае туг, йае хид акалы йае бинонтимае йае нартхоры хуымы габазыл, йае хосаерсты гаеппелыл. Йае маеллаг хытгынджын бах – Кучка, сае ныллаг хохаг хъуг, Бабызы карчытае, – иууылдаер аем фаекастысты харзмаегуыр амае аенамонд, йаехи хуызан, йае бинонты хуызан» [18, 111]. Как видим, переводчик находит эквивалентные в номинативном и в образном отношении единицы переводящего языка, в полной мере передающими удручающее положение семейства Дахци. Суффикс *-енк-* придает выделенным словам презрительно-уничижительный оттенок: «шубенка», «лошаденка», «коровенка».

Путь освобождения от адатов прошлого до осознания необходимости надвигающихся перемен для Дахци оказался сложным. Цепляясь за «честь предков», герой не сразу принимает «новую правду». С этим связаны и основные конфликты в семье. Сеет сомнения в душе и сознании Дахци его сосед кулак Илас. Ухищренными способами пытается очернить сына и дочь Дахци в глазах отца и общества. За свои черные деяния он поплатился. Судьба Иласа и его соратника Мамсыра сложилась не вполне успешно. Илас поддался к родственникам в Туркестан, а Мамсыр убежал в лес. Что характерно, в переводе нет упоминания о дальнейшей судьбе противников новой власти. А. Хадарцева опускает эту информацию исходного текста. Русскоязычный читатель не узнал о дальнейшей судьбе героев.

Необходимо отдать должное переводчику за стремление наиболее полно представить в переводе образный строй переводимого текста. Ц. Гадиев использует при описании картин природы образные средства языка. Чаще всего они находят свое отражение в переводе. Приведем следующие примеры: *«Хур уәләуәздәр исын байдыдта йәхи хәхты сәр, арвыл, әдзынәгәй кәсти дунемә, фәлә ма йын уыйас ницы 'нтысти: зымәг нә куымдта йә бынатәй фезмәлын. Бонтә зынгә фәдаргьдәр ысты»* [18, 115] – *«Солнце стало все выше подниматься над горами. Задумчиво озирая мир, оно с каждым днем сильнее обогрело землю. Дни стали длиннее. Но зима все еще не хотела тронуться с места»* [15, 207]. *«Фәхьармдәр ис, әмә митәй расыгьдәг ысты фыццаг хәдзәртты рәзтә, хурмә бадәнтә, ныхасы бынәттә, уыйфәстә хусәрттә 'мә уынгә. Хьәуы лакьон дәттә хьуырхьуыргәнгә Дәхцийы хәдзәры цурты тындзыдтой фурдмә. Хьәубәстә иууыл ызмәләг ысси, цыма исты стыр кампанийы бонтә нылләууыдысты, **цыма мәлдзыджыты сә губаччы бахьыгдардәуыд**»* [18, 122] – *«Начал*

таять снег, сначала во дворах и на крышах, а потом на улицах и южных склонах гор. По улице, мимо дома Дахци, журча, бежала мутная талая вода и стремительно вливалась в речку. Все селение ожило, **как потревоженный муравейник**. Люди беспокойно сновали по улицам, собирались кучками – мужчины, женщины» [15, 209]. Как легко заметить, переводчик успешно справился с передачей образности исходного текста. В переводе художественные средства изображения отражают всю красоту местного пейзажа.

Адекватно переданы в переводном тексте и следующие сравнительные обороты: «...уазæг дзырдта, 'мæ йæ ныхæстæ кæрæдзи фæдыл уадысты **цæугæдон уылæнтау**» [18, 118] – «...говорил докладчик, и слова его текли одно за другим, **как волны в горной речке**» [15, 208], «Адæмы уынæр сæмæ 'мдзæгъдимæ сæмхæцца сты ныхасæнæджы фæстаг дзырдта, **цыма чидæр æвиппайды бакалдта залмæ æнæнымæц дыв-дывæнæг мыдыбындзытæ**» [18, 119] – «...закончил докладчик под аплодисменты и одобрительный гул. **Похоже, что в зал влетел пчелиный рой и неистово жужжал над собранием**» [15, 208], «...сау дардта ног конд колхозон хуым, **цыма быдыры астæу чидæр диссаджы сау кæлмæрзæн æрытыдта кæрæй-кæронмæ**» [18, 127] – «**как будто огромный шелковый черный платок разостлалось колхозное поле** – далеко, до самого леса» [15, 210] и т.д. Как легко заметить, автор переводного текста для передачи сравнительных конструкций оригинала находит равноценные в прагматическом значении единицы переводящего языка.

Местами переводчик заменяет исходный образ, созданный сравнением, на свой, вполне подходящий по контексту. Например: «**Цыма йæ исчи кардæй фæрæхуыста, уыйау фæци Дæхци**» – «**Как будто обухом кто ударил Дахци**» (нож→обух).

Богато представлены в переводе А. Хадарцевой и фразеологизмы: *«сердце разрывалось от злобы», «усмехнулся в душе», «не находил себе места», «решали... с третьими петухами»* и др.

Одной и самых важных проблем художественного перевода является проблема адекватного воспроизведения в переводном тексте национального колорита [19]. С решением данной проблемы А. Хадарцева, на наш взгляд, справилась успешно. Переводчик достоверно воспроизводит жизнь и быт осетинской семьи. Хадарцева постаралась и в передаче слов с культурным компонентом [20, 38]. В переводе использует транслитерированные и транскрибированные слова осетинского языка: *«хадзар», «нихас», «Бабуз», «нана», «Дзауджикау»*.

Повесть Ц. Гадиева стала новаторской для своего времени. Писатель первый в осетинской литературе изобразил «типические картины коллективизации, революционного поворота в сознании осетинского крестьянства и рождение новых, социалистических отношений...» [3, 112]. По мнению Л. Цховребовой, произведение Ц. Гадиева «Честь предков» стало отправной точкой «к созданию в осетинской литературе крупных произведений, отражающих классовую борьбу, рождение и расцвет новой, социалистической деревни» [3, 112]. Проза Ц. Гадиева и впоследствии оказывала благотворное влияние на творчество многих осетинских писателей. И в этом деле перевод А. Хадарцевой сыграл не последнюю роль.

Примечания:

1. Коста. Мать сирот. Перевод Ц. Гадиева // НА СООГСИ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 57.

2. Салагаева З.М. От Нузальской надписи к роману: проблемы генезиса и становления осетинской прозы. Орджоникидзе: Ир, 1984. – 312 с.
3. Цховребова Л.Э. Жизнь и творчество Гадиева Цомака и русская литература. Сталининр, 1961. – 360 с.
4. Гадиев С. Азау. Перевод с осет. Ц. Гадиева // Жизнь для всех. 1914. №4. – С. 537-551 // НА СОИГСИ. Ф. 16. Оп. 1. Д. 46-55. – Л. 20-23.
5. Гæдиаты С. Азау // Малусæг. 1-аг чиныг. Æмдзæвгæтæ. Радзырдтæ. Драмæтæ. Владикавказ. 1922. №1. – Ф. 19-31.
6. Гæдиаты С. Азау // Гæдиаты С. Равзаргæ уацмыстæ. Цхинвал: Ирыстон, 1979. – Ф. 277-293.
7. Гадиев С. Азау. Рассказ. Перевел Ц. Гадиев // Осетинская литература. М.: Художественная литература, 1952. – С. 125-132.
8. Гæдиаты С. Азау // Макоты З., Джыккайты Ш. Ирон литературæ: Ахуыргæнæн чиныг-хрестомати 8-æм къласæн. Дзæуджыхъæу: Ир, 1994. – Ф. 86-98.
9. Уарзиаты В. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995. – 233 с.
10. Ирон адæмы сфæлдыстад. 2-аг том. Сарæзта йæ Салæгаты Зоя. Орджоникидзе, 1961. – 692 ф.
11. Аталычество («æмцегдзинад») было распространено у осетин преимущественно в XIX веке. Ребенок (обычно мальчик) после своего рождения передавался на воспитание в чужую семью. Воспитуемым мог стать кровник в знак примирения двух враждующих фамилий. На воспитание брались также дети из соседних республик. При первом кормлении новорожденного прикладывали к правой груди «новой» матери (правая сторона у осетин считалась священной). Обычно ребенок воспитывался у æмцега-воспитателя вплоть до совершеннолетия. За это время семья должна была воспитывать его

- как родного сына (дочь). По истечении срока ребенок возвращался в родную семью. Обе стороны устраивали застолья, одаривали друг друга подарками.
12. Усыновление («лæппу кæнын») – один из древнейших осетинских обычаев, согласно которому бездетная семья вправе была усыновить ребенка. Как правило, усыновляли осиротевших детей близких родственников или кровников с целью примирения. Обычай усыновления сопровождался, как и в случае с аталычеством, символическим кормлением грудью усыновляемого. Осетинский обычай мог включать в себя обряд имитации родов у жены усыновителя, либо обряд «извлечения» ребенка из спины усыновителя.
 13. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 4-х т. Т. 4. Л.: Наука, 1989. – 325 с.
 14. Очерк истории осетинской советской литературы. Орджоникидзе, 1967. – 420 с.
 15. Гадиев Ц. Честь предков. Пер. с осет. А. Хадарцевой // Осетинская литература. М., 1952. – С. 205-212.
 16. Гадиев Ц. Честь предков. Рассказ. Перевод А. Хадарцевой // Антология осетинской прозы. Орджоникидзе: Ир, 1983. – С. 95-109.
 17. Гадиев Ц. Честь предков. Рассказ. Перевод с осетинского А. Хадарцевой // Дарьял. №4. 2002. – С. 115-127.
 18. Гæдиаты Ц. Фыдæлты намыс // Гæдиаты Ц. Уацмыстæ. Орджоникидзе: Ир, 1984. – Ф. 110-136.
 19. См. Дзапарова Е.Б. Художественный перевод в осетинской литературе: проблема адекватности переводных текстов. Владикавказ: СОИГСИ, 2014. – 312 с.
 20. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. М.: Международные отношения, 1980. – 383 с.

Дзлиева Дз.М.

К ВОПРОСУ О СЕМАНТИКЕ ПРИПЕВНЫХ СЛОВ В ОСЕТИНСКИХ КОЛЫБЕЛЬНЫХ ПЕСНЯХ

Аннотация: *В статье рассматриваются припевы песен, исполняющихся в честь человека, пораженного молнией, колыбельных и свадебных, приводятся точки зрения различных исследователей по поводу семантики припева алай/алолой, впервые вводятся в научный оборот образцы детского фольклора, собранные автором.*

Ключевые слова: *осетинская фольклористика, музыкальный фольклор, нотировка, колыбельные песни, свадебные песни.*

Dzlieva Dz.M.

ON THE SEMANTICS PRIPEVNYH WORDS OSSETIAN LULLABY

Abstract: The article deals with the choruses of songs performed in honor of a man struck by lightning, lullabies and wedding, given the point of view of various researchers over the semantics of the chorus alai / alolay first introduced into scientific circulation of children's folklore samples collected by the author.

Keywords: Ossetian folklore, folk music, notirovka, lullabies, wedding songs.

Изучение детского фольклора представляет интерес не только в историко-этнографическом аспекте, оно чрезвычайно актуально и в условиях современности, в

частности, в решении задач воспитания подрастающего поколения.

Для определения семантических особенностей структурных единиц колыбельной песни необходимо определить характерные и функциональные особенности самого жанра. На наш взгляд, наиболее приема точка зрения исследователя русского фольклора В.В.Головина: «Колыбельная — песня, адресованная младенцу, находящемуся в состоянии перехода, и функционально направленная на его завершение» [2, 9]. Этот же автор определяет функции колыбельной песни: «успокоения, усыпления, охранительную, прогностическую и эпистемологическую».

Колыбельные песни являются первыми художественными формами общения матери с ребенком. Несмотря на то, что на первом плане оказывается чисто практическая задача — укачать ребенка, исполнение колыбельных способствует гармоничному психическому и физическому развитию младенца и формированию у него положительного эмоционального фона. Благодаря колыбельным песням ребенок получает первые музыкальные впечатления, у него развиваются слух и чувство ритма.

Народная колыбельная песня «имеет спокойный монотонный характер, обусловленный повторностью ритмоинтонаций, однообразием припевных слов. Колыбельные песни относятся к древнейшим жанрам фольклора, сохраняют традиционные напевы, бытующие в разных вариантах» [9, 262].

Осетинский термин колыбельная включает два понятия: *авдаены зарэг* («колыбельная песня»), и *алолай* (эквивалентно «баю-бай»).

Авдаен в переводе с осетинского языка означает «колыбель» (буквально «для семи», поскольку в поверьях

осетин «полной» считалась лишь та семья, где было семеро детей). Колыбель считалась священной — ее нельзя было качать пустой, держать в углу или в отдаленных частях жилища. Для первенца брали колыбель из многодетной семьи — новую не делали, опасаясь несчастий.

О происхождении второго названия высказывались различные исследователи. Так, в частности, Б. А. Алборов связывает этимологию слова *алолой* с культом повелителя оспы *Аларды*: «Глухие воспоминания об этом божестве сохранились в припеве колыбельной “Алолай”; значение этого припева теперь не ясно. Мне это слово представляется усиленной (через удвоение корня) формой имени бога *Al'a* осложненной суффиксом старинного звательного падежа в осетинском языке» [2, 104]. С этим же культом Алборов связывает и припев свадебной песни *алай*, где «пение этого припева связывается <...> с плодородием и чадородием» [1, 105] (подробнее этот вопрос был рассмотрен и нами в ряде статей [4] [5] [6]). В этой связи вспомним хороводную свадебную песню *алай-булай*. По сведениям, полученным от Б. Газданова, эта песня координировалась с эротическими сюжетами и исполнялась в кругу, взявшись под руки и пританцовывая [3, ЭВФ 002–002].

Мотив пожелания потомства и деторождения также встречается как в свадебных, так и в колыбельных песнях:

О, цыцытæ, лолотæ!

Нæмыг карк ахæра,

Карк бæдул радта. [7, 514].

О, цыцыта, лолота!

Зерно поест курица,

Курица даст цыпленка.

Вопрос о родстве припевных слов *алай* (в свадебной песне) и *алолой* (в колыбельной) отчасти проясняет ритуал первого укладывания новорожденного в колыбель. Приведем описание В. Ф. Миллера: «Авдæнбæттæн — привязывание к колыбели. Под цепь

домашнего очага приносят отдельно ребенка, колыбель с пеленками, и три чъиритæ Сафе с араком. Старуха, держа чъиритæ в руках, произносит следующую молитву: “Уæларт Сафа! Ребенок да будет твоим гостем. Домашний патрон, дай ему свою милость; пошли ему счастье”. Затем ребенка привязывают к колыбели и относят к матери» [8, 474]. Обращение к Сафа, богу домашнего очага, сближает данный ритуал с обходом очага в свадебном обряде, где звучит песня с припевом *алай*.

Вариант припева *алай* был зафиксирован и в обряде проводывания родихи деревенскими женщинами. В полевых материалах, записанных А. Толасовым в Махческе в 1927 г., приведен следующий обрядовый диалог.

«Когда рождается ребенок, собираются женщины, и завязывают его в люльку, люльку ставят рядом с матерью и говорят ей:

“Покачай своего ребенка”

И она его качает приговаривая:

Мать:

“Боллай-боллай,

Пусть Бог сделает место для твоей могилы на поле Бузуна”.

Другие женщины:

“Олай-олай,

Бог сделает место для его могилы на поле Бузуна”» [10, Ф.ф. 15, п. 8-2, л. 168].

Смысл выражения «поле Бузуна» в какой-то мере проясняют материалы, зафиксированные К. Казбековым в этом же селении Махческ в 1940 г. «Рядом с ущельем Нарха, в вышине есть одно поле, и мы его застали от наших предков, его название “Бузуни хум”. Этот участок

земли, наверное, служил Бузуну пашней, а когда Бузун умер, его прославленная пашня осталась и потому как она была прославленная, поэтому из нее сделали кладбище [вероятно, кладбище для уважаемых людей. — Д. Д.]. Когда усыпляют ребенка, приговаривают:

“Булла-булла

На поле Бузуна

Для твоей могилы[,] чтобы место было” [10, Ф.ф. 110, п. 88, л. 53].

Представляется, что фигурирующие к текстам возгласы «Боллай-боллай», «Була-була» и «Олай-олай» не что иное, чем варианты записи припевных слов, известных по свадебным песням, а именно «Алай» и «Алай-булай». Включение в ткань повествования мотивов погребения младенца вероятней всего связано с темой обмана смерти, способствующей оберегу новорожденного в колыбели, а использование тех же слов-символов, что и в свадебных песнях, выполняло функцию противодействия смерти.

Таким образом, песни с припевами *алай*, *алай-булай*, *була-була*, *боллай-боллай* в прошлом могли быть связаны с актуализацией отношений «человек — род» и непосредственно с культом покровителя домашнего очага — Сафа¹, вокруг которого концентрируются различные обряды, связанные с рождением человека и свадьбой. Их общность сказалась в использовании характерной лексики, производной от образов, восходящих к священному огню — Алай.

¹ По мнению исследователей, *Сафа* — патрон надочажной цепи, покровитель плодородия, отчасти соотносимый с образом громовержца. Отметим, что в традиционной культуре осетин громовержцем официально выступает *Уацилла* — покровитель хлебных злаков и урожая.

Отметим и еще одну песню, в которой встречается припев *алай*. Эта песня исполнялась во время обрядового танца вокруг человека, пораженного молнией, и была связана с ритуальным обращением к «грозовому» божеству *Уацилла*. Текст песни, достаточно краткий, строился на многократном повторении возгласа *алай–цоптай* и благопожелания:

О, алай, о, алай!
Алай-цоптай всему краю во благо!
О, алай!
Алай-цоптай всему краю во благо!
О, алай! <...> [10, Ф. искусство, 126 № 1]

Лексическая единица, схожая с *алай*, встречается и в колыбельных других ираноязычных народов. Так, у таджиков используются припевные слова: *лоло*, *алла*, *аллаё* и *алаи*. Большинство колыбельных песен ираноязычных народов начинаются с повтора слога *ло*. В частности, персидские колыбельные начинаются со слов *лоло*, *лолоі*. Припевные слова осетинских колыбельных отчасти строятся по этой же модели и представлены следующими вариантами: *а-ло* [11, ФВ 5330-6]; *а-ло-ла*[7, 512]; *а-ло-лай*[7, 490], *ло-ло* [11, ФВ 5330-6]; *ло-ло-тæ* [7, 514-515], *а-ло-ло-тæ* [7, 514]. В более поздних вариантах текстов встречаются также такие припевные слова, как *цыцыта*, *нанитæ* — синонимы слова *алолай*.

Сравним музыкально-ритмическое воплощение припевов, связанных с лексической единицей *алай* / *алолай*.

Припев колыбельных песен координируется со следующим слогоритмическим периодом:

Пример 1 [11, ФВ 5330-6]



А - ло - ло - ло а - ло - лай

Ритмическая структура построена на многократном повторении синкопы с акцентировкой на слабой доле. Схожие ритмические построения наблюдаем в припевах свадебного *алая* (схема 2) и *цопнае* — песне, посвященной поражённому молнией (схема 3):

Пример 2 [10, ф. искусство оп. 2, 144]



Пример 3 [3, АФ, 001–007]



Подобные ритмические фигуры имеют формульный характер и определяют статус припевного раздела как семантического ядра музыкально-поэтической строфы в целом.

Таким образом, наличие описанных выше семантических особенностей лексических единиц *алолай* / *алай*, а также их ритмическое воплощение, на наш взгляд, объединили фольклорные тексты триады «рождение – свадьба – смерть».

Литература:

1. Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» — Владикавказ, 1928. С. — 84 с.

2. Головин В. В. Русская колыбельная песня: фольклорная и литературная традиция. Дисс. ... доктора. фил. наук / ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. — СПб., 2000. — 317 с.
3. Дзлиева Д.М. Личный архив.
4. Дзлиева Д. М. Вопросы типологии осетинских обрядовых песен с припевом «Алай» (в контексте обрядов «Сафайы рæхыс» и «Цоппай») // Материалы международной научно-практической конференции «VII Серебряковские чтения», Кн. II. — Волгоград: Экспо, 2010. — С 122–124.
5. Дзлиева Д. М. Осетинские песни с припевом «алай» связанные с почитанием покровителя домашнего очага сафа // Нартоведение на рубеже XX-XXI вв. 2012. № 1. — С. 156-170.
6. Дзлиева Д. М. Песни «Алай» в осетинской свадьбе: к проблеме генезиса и типологии // Фольклор: историческая традиция и современные полевые исследования. Материалы четвертой международной научной конференции памяти А. В. Рудневой. — М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория», 2012. — С. 172–180.
7. Ирон адæмон сфæлдыстад. / чиныг сарæзта Сæлаегаты З. — Дзауджыхъæу: Ир, 2007. Т.1. Перевод Д.Дзлиевой.
8. Миллер Вс. Осетинские этюды / Ученые записки императорского Московского университета. Вып. 1. — Москва, 1881. Репринтное издание: Владикавказ, 1992.
9. Музыкальная энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия, Советский композитор: 1990. С. 262.
10. Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований.
11. Фонограммархив ИРЛИ (Пушкинский дом), коллекция Галаева.

**Патриотизм æмæ национализмы æмбарынад ирон
поэзийы**

(1960-æм азты)

«Култы хъызт азты» не ‘хсæнады цы фаумысыны фæтк æрцарди, уый йæ тыхы уыди суанг «тæфсæны» дуджы онг. Ронбæгъд критикайы ахсджиагдæр куыст сси фысджыты сфæлдыстады национализмы тæваг агурын. Национализмы гакк æвæрдтой, кæцыфæнды удгоймагæн дæр æрдзон чи у, хизоныны уыцы æнкъарæныл. Джусойты Нафийы загъдау, дунейы адæмтæ патриотизм кæй хонынц, райгуырæн уæзæгмæ уыцы хуымæтæджы уарзондзинадæн Ирыстоны йæ ном национализмæй фæивддзæг ис [1, 96]. Хуымæтæджы нæ хбынцъым кодта Мыртазты Барис йæ иу æмдзæвгæйы: «Æмæ нал уыд «ирон дæн» зæгъæн. / Æмæ нал уыд «мæ хæхтæ» ныффыссæн» (1963). Ирон поэттæй ахæм хуызы иууыл тынгдæр, чи зоны, æфхæрд цыди Плиты Грис. Поэтмæ хæссынц къуындæгзонд, æнæсарфат фау: йæ хæстон æмдзæвгæты, дам, советон адæмы номæй нæ дзуры, фæлæ «Иры сыгъдæг номæй» æмæ уымæй «ирон æмæ иннæ æфсымæрон адæмты æхсæн сарæзта арæн». Иу «кæуинаг критик» та – Нафийы цыргъзонд ныхас куы фæзмæм, уæд – цыдæриддæр «изм»-тæ зыдта, уыдон «хæрæджы уаргъау иумæ сбаста» æмæ Грисы цæсты бафтауыны охыл фыста, зæгъгæ, йæ «иуæй-иу хæстон æмдзæвгæтыл фæзынди пессимизмы, натурализмы, ранæй рæтты та национализмы æмæ мистицизмы тæфаг» [2]. Ацы ныхæстæ загъд æрцыдысты 1952 азы, Грисы «Мах дуг»-ы редакторы бынатæй куы суæгъд кодтой, фысджыты правленийы уæнгтæй йæ куы ацух кодтой, уымæн йæ хæдуæлвæд. Уæдæй суанг 1956 азмæ поэты цард нал сцух ис æргом хæрамай, йе сфæлдыстадимæ æмдзу уыдысты фыдгой æмæ цыфкалæн ардауæн ныхас [3; 1, 85-96].

Партийы XX съезды фæстæ ирон поэзийы арв зынгæ раирд и, цадаггай дзы сног ис аив дзырды классикон нысан, æмбæлон аргъ ын кæныны традици. Уымæ гæсгæ Грисы 50 азы юбилей стыр бæрæгбон ссис Ирыстоны адæмæн, аивад æмæ культурæйы кусджытæн; партион чиновниктæ дæр ын цыты арфæтæ фæкодтой. Фæлæ поэт хорз зыдта зæрдæбын цин æмæ уæлæнгай ныхасы аргъ. Йæ юбилейон чиныг («Цард æмæ мæлæт, 1963) дæр хуымæтæджи нæ байгом кодта, дзæвгар раздæр фыст чи уыди, уыцы æмдзæвгæйæ, Нафи «полемикон инвективæ» кæй рахуыдта, уымæй – «Рай мын, Ир!». Автор дзы быцæу кæны йæ фыдæбоны оппоненттимæ: фыдызæхмæ уарзт, зæгъы, лæгау лæгæн хъуамæ йæ туджы уа, хи æнцойады сæраппонд чи суæлæхох ис «ныййарæг Ирыл», уый нæу æмæ никуы дæр уыдзæни поэты номы аккаг:

Цас фæнды цауон дæу тыххæй ‘фхæрды, –
Уый мæнæн æппæлдæй уæлдай нæу:
Ды лæгæн мыггагмæ дæ йæ зæрды,
Уырдыгæй йын ничи скъахдзæн дæу.

Æмæ дарддæр мæстæлгъæдæй дзуры, райгуырæн къона нæуарзгæйæ, æппæт дзыллæтæн йæ уарзт былалгъæй чи хъары, уыцы фæлитойты ныхмæ:

Атъæпп уа дыдзæсгом налат, уастæн,
Чи хаста йæ уарзтмæ арæх фау! –
Кæд цы лæг нæу хи адæмы уарзтæн,
Уый нæ ратдзæн иннæтæн æгъдау!

Худæг сты, æвæдза, хъысмæты парадоксалон фæзилæнтæ. Поэтыл, иуæй, национализмы гакк æвæрдтой, иннæмæй та йæ зылын кодтой, ирон адæмы историйыл цыфкалæн кæныс, зæгъгæ. Фæстаг дауæн сæравæрæн ссис йæ æмдзæвгæ «Рагон Ир» (1968). Уый та ногæй бацырен кодта хицауад æмæ йæ коммæгæс фысджыты фыдахаст Грисмæ. Газет «Рæстдзинад»-ы фæзынди коллективон æфхæрæн уац, фысджыты цæдисæй йыл дæс адæймаджы

сæ къухтæ бафыстой. Йæ сæйраг æфсон сси «историон рæстады» фарст, уымæ йыл дзырдтой æгас ирон дзыллайы номæй: «...адæм къæрцхъус сты, тынг лæмбынæг кæсынц, сæ цард, сæ истори сын чи куыд æвдисы, уымæ. Æмæ иугæр фыссæг историон æцæгдзинад зыгъуыммæ кæны, адæмы хуыздæр миниуджытæм йæ къух систа, уæд ын æй баргæ дæр нæ ныккæндзысты» [4].

О фæлæ цы хуызы æмбæрстой Грисы критиктæ историзмы домæн? «Мах сахуыр стæм ахæм хъуыдыйыл: фыссæг, нывгæнæг йæ адæмы историйы арф æнусты бæзджын чиныджы сыфтæ фæлдахын куы райдайы, уæд уый хъуамæ аивады мадзæлтты руаджы алы æгъдауæй дæр раст равдиса уыдонæн сæ ивгъуыд заман, сæ царды уаг, сæ зондахаст, се ‘гъдæуттæ æмæ, цæмæ фæбæллынц, уыдæттæ. Ахæм уацмыс нын кæддæриддæр æвдадзы хосы хуызæн æххуыс ваййы нæ абон æмæ фидæны царды мидис хуыздæр, бæстондæр æмæ арфдæр бамбарынæн» [5]. Иттæг раст ныхæстæ, иу бакастæй афтæ зыны, цыма сæм къух бакæнæн нæй. Фæлæ аивадæн стыр зианхæссæг домæн: ивгъуыды цаутæ идеализаци кæнын – сæ къæдзилыл баст. Уый ссадвæдыл Плиты Грисы «Рагон Ир» рахуыдтой фыдæлты ном æмæ ирон адæмы историйыл хахуыр.

Грис бафæлвæрдта йæ рæстдзинад бавдисын, ныффыста дзуапп газетмæ, фæлæ йын æй нæ рауагътой. Æрмæст ссæдз азы фæстæ фæзынди мыхуыры [5]. Автор дзы æмбарын кæны, æмдзæвгæйы сюжет цы бæлвырд историон цауты бындурыл сырæзыди, уый. Номхуындæй, дзуры, XII æнусы византиаг император æмæ Персы сæрдар Гузанханы æхсæн гæрзифтонг быцæуты дыууæрдывгæй дæр кæй хæцыдысты æхцайæ æххуырст ирæттæ, кæрæдзийы туг-иу кæй ныккалдтой. Уымæй дарддæр ма хæссы аланты цардæй æнгæс æвдисæнтæ, наукон литературæйы фыст чи æрцыдис, ахæмтæ. Зæгъы йæ хъуыдытæ мæнг патриотизм æмæ историондзинады тыххæй дæр. Йæ «коллегæтæ»-

критиктимæ быцæуы уидаг Грис уыны, национ сæрыстырдзинад фæйнæхуызон кæй æмбарынц, уым. «Ивгъуыдæн – хорз уа, æвзæр уа – æрмæст хъуамæ табу кæнæм?! – фæрсы мæстæлгъæдæй. Ахæм зондахаст рæдыд фæндагмæ кæй кæны, уымæй сæ фæдзæхсы: «Афтæмæй зæххыл махæй хуыздæр, алцыппæтæй дæр махæй сæрæндæр наци кæй нæй, уыцы теорийы уацары дæр бахауæн ис» [5, 125]. Куырыхон поэт йæ оппоненттæн дзуры хуымæтæг æцæгдзинæдтæ – нывгæнæгæй историон цаутæ домынц, зæрдæйæн цыфæнды зын куы уа, уæддæр объективон цæстæнгас; хорз нæу уацмысы аивадон-эстетикон анализ «ронбæгъд дидактикæйæ» ивддзаг кæнын, авторы цæстæнгас æмбæхст хуызы æвдисыны фæрæзтæ ницæмæ дарын. «Æппынфæстаг, уацмысы аразгæ хъæлдзæг уаг трагикон кодæимæ – ау, уый дæр нæ дзуры, автор йæ фыдæлты æбуалгъ уавæрмæ цы цæстæй кæсы, ууыл?» [5, 126].

Куыд уынаем, афтæмæй иу æмдзæвгæйы фæдыл полемикæ Плиты Грисы «Дзуаппы...» схизы национ къуындæг зондахаст æмæ национ сæрыстырдзинад кæрæдзийæ иртасыны философимæ, бацагайы сфæлдыстадон куысты ахсджиаг методологион фарстытæ.

Гъе æрмæст поэт афтæ кæй зæгъы, мæ уацмыс историон цауыл фыст у, абонимæ йын ницы бастдзинад ис, уым ис бæлвырд хиндзинад. «Кард бæрзонд фæхæссы ирон / Æмæ ирон сæрæн – дзæхст!..», – уый Грис канд рагон худинаджы фæткыл нæ дзуры, – йæхи сæрыл цы дзæхстытæ æруади æмæ нырма æруайдзæни, уыдоны кой дæр кæны. Грисы æмдзæвгæйы иры хæстмондаг фæсивæд («бога ир») «мыздыл фæкодтой / Уым сæ кæрæдзи бындзагъд, – / Хъæутæй уæлмæрдты ‘хсæн додой / Сау сынтау дыууæрдæм тахт»; чи сæ баххуырста, уыцы паддзæхтæ та дард слæууыдысты æмæ сæм худгæйæ кастысты. Поэт йæ дуджы дæр уыны æвидыц фæзындтæ, раст фыссы Джусойты Нафи, «мызды сæрыл, æхцайы тыххæй искæй марыны

психологи нæ фесæфт, уымæн æмæ пайда у хицæуттæн. Пайда та сын уымæй у, æмæ цы адæмы хицау дæ, уый дыууæ дихы куы уа, къордгай сæ кæрæдзийыл куы ардауай æмæ дæ фæндонæй кæрæдзи куы нæмой хæрзиуæг æнхъæл, уæд хицауиуæг кæндзынæ æнцад-æнцойæ. <...>Грисы æмдзæвгæйы сæйраг дзуринаг комкоммæ уыд ацы фæзынд: ирон интеллигенци-иу алы хатт хицæутты ардыдæй, хæрзиуæгæнхъæл, кæрæдзимæ кæй фесты, тугкалæн хæсты-иу кæй бацыдысты, уый» [1, 103].

Историон цауы ранывæсты Грис йæ рæстæджы æууæлтæ кæй æвдисы, уый Нафийы размæ бæлвырд кодта Джыккайты Шамил дæр. «Уацмысы сæхи федтой уæды партион æмæ сфæлдыстадон организациты разамонджытæ æмæ йыл сæ фыдæх уымæн ныккалдтой. Грисы нысан уыд рагон Иры хабæртгæ дзурын нæ, фæлæ йæ рæстæджы проблемæтæ æвзарын. <...> «Рагон Ир» уыд фæдисы хъæр. Уый фаудта хæрам æмæ фыдæх, уый хъоды кодта сæфты фæткыл, сидт иудзинадмæ, кæрæдзи æмбарынмæ. Уацмыс актуалон кæй уыд, уый рабæрæг 90-æм азты, Ирыстоны хæстыты» [6, 208-209].

Плиты Грисы «Рагон Ир» цы мæнгпатриотон «хъæлæба» расайдта, уый, æвæццæгæн, ирон дзырдаивады уыди, Хрущевы «уалдзыгон æрхъарм» фæуынхъус кæй у, уымæн йæ фыццаг фидиуæг. Æцæг, цыбыр разынди «тæфсæны» дуг², фæлæ йæ хъомысæй аивта поэзийы бонхъæд. Национализмы дау фысджыты сæрмæ Дамоклы кардау кæнæ та, Нафийы загъдау, «ауындзæн бæндæны хуызæн» нал дзедзырой кодта. Æмæ уыцы цыбыр хронологион дæрддзæджы «сæ уæнгтæ кæй феуæгъд сты, сæ дзураентыл цъутта æвæрд кæй нал уыдис, уый чи куыд раздæр райдыдта хатын, афтæ æмбæрста йæхи, æмæ йæ кур-

² Алы хуызы нымадмæ гæсгæ, «тæфсæны» дуг куы цыбырдæрæй æвдыстæуы, куы дæргъватиндæрæй; йæ иууыл уæрæхдæр арæнтæ æххæссынц 1956 азæй 1972 азы онг.

диаты авналæнтæй барджынæй пайда кæнын райдыдта» [7, 62]. Нырма се сфæлдыстады бæлвырд бынат ахстой æнæмæнгхъæугæ, декларативон «æнæбары» темæтæ: Советон Цæдисы ахъаззаг æнтыстытæ, советон патриотизм, адамты хæлардзинад, фæтæджы уæлардзон зонд æмæ хъару, йæ мистикон иудзинад фæллойдæнæг адаммимæ æмæ а. д. Ирон дзырды дæснытæ дæр се ‘мсис уæрæсейаг фысджытау Ленины фæлгонц ныв кодтой советон историон мифы фæлгæты, революци æмæ коммунистон партийы хæрзиуæгон хъомысимæ æнгом бастæй. Раст зæгъгæйæ, «тыхæй хъард» официалон темæты дæр амынд рæстæджы фæбæрæг ис ног хуызы сын аргъ кæныны, поэзийы рухсæй сæ бацардхуыз кæныны фæлтæрæнтæ, бæлвырдæй дзы зыны «ихсыд традици æмæ поэтикон ногдзинады быцæу» [8, 45-49]. Ирон литературæ цадæггай йе ‘ргом здæхта иу адæймаджы култы ахсджиаг æмæ вазыгджын фарстмæ дæр.

Фæлæ поэзийы сæйраг сси фыдыуæзæджы темæ: аивады кусджытæ национализмы тасæй куы ссæрибар сты (уадз, рæстæгмæ!), уæд атыдтой идеологион «сахсæнтæ», æмæ цыхцырæй ныллæууыд, фемæхсти сæ уарзондзинад Ирыстонмæ. Сæ зарæджы сæр уыди æрдзы рæсугъддзинад, маделон æвзаджы алаемæты гæнæнтæ æмæ ирон æгъдауы кад, дард фыдæлы æмæ æмдугоны сгуйхтытæ – æппæт адонæй æмбырд цыди фыды уæзæджы фæлгонц йæ алы хуызты.

Райгуырæн æрдз æмæ фыды зæхх æмиу сты Плиты Грисы поэтикон фæлгæнæны. Сæрдыгон æхсæвы æнцойад æмæ фидыц – Ирыстоны уды хуызистау – авторы æмнон æмдзæвгæйы («Сæрдыгон æхсæв», 1956) райхæлы фæлтæргай. Нырма уал ын хъусæм йе ‘нæстыф æмæ хæрдæф улæфт: «Быдыр, æнæсыбыртт, фæлмы / Сабыр улæфгæ, хуыссы»; «мисынгуызы мигъы бынæй» стъалытæ фæхуд-фæхуд кæнынц; хъарм уæлдæф хæссы хосы тæф. Уалынмæ

мәй «гарачы царвау» арвыл сабыргай сленк кодта, әмә дуне «хурбонау» раирд ис. Уәд әхсәвы нывы федтам бәркадхәссәг ног «архайджыты»: «Хуымы уәйгуыты әфсадау / Мәнәу кәритәй ләууы». Рухсы уылән фәкайдта тары әгуышпәгдзинадәй дәр – «хәфсытәм хәәугәрон цады» ерыс бацайдагъ ис «бирә хәләстәй» зарыныл». Лирикон героймә цы тәлмән әвзәры, уый әвиппайды фергом ис әмдзәвгәйы кәронбаттән рәнхыты «мыдыкьусы» арфнысаниуәгджын метафорәйә:

Зәрдәйән хәхты хәәбысы

Аджын мыдыкьус у Ир.

Афтә зыны, цыма суанг әмдзәвгәйы аивадон фәрәзты фольклорон-этникон ахуырст дәр (мәнәуы кәритә – «уәйгуыты әфсадау», арв-денджыз «йә сасирәй бәстыл / Луары сызгәарин ыссад», Иры дзыхъхъ – «мыдыкьус», мигъ – мисынгъуыз, мәй – гарачы царвау) ныхмә ләууы адәмты «национ цәсгом» иу джипы уадзыны фәткмә.

Грисән ацы уацмысы әрдзмә цы интимон ахаст гәзәмә фәбәрәг и, уый, фәстәдәр ирдәй райхәлди Цәрукьаты Алыксандры сфәлдыстады, цәвиттонән фаг у, зәгъәм, йә шедевралон «Әхсәвы фәндырдзагъд» [9].

Әхсәвы пейзажыл зәрдәйә у Джусойты Нафийы лирикон герой дәр. Әцәг, ам сәрмагонд хъусдард ис адәймаджы сагъәстәм райгураән әрдзы хәәбысы («Әхсәвы хъуыдытә», 1957). Уымәй рәзы әмдзәвгәйы поэтикон сконд: фәлмән лиризм әмә публицистон пафос дзы сты әмбаст. Авторы хъуыды әрдзон хуызы райхәлы аив, фәлгонцон нывты, цух у риторикайы цәхгәр «риуыгъдтытәй». Әмдзәвгәйы мидисамады егъау бынат ахсынц ассоциативон

уынынады фæзилæнтæ, уыдон ын хорзырдæм
сахадыдтой йæ композицион арæзтыл дæр. Уацмысы
æнæтындзгæ сагъæсхуыз интонаци æвзæры «æхсæвы
хъуыдытæй», зæлфæлхатæнтæ йын аразынц йæ аивзæл –
аллитераци, ассонанс (*т, ф, с, д, дз, з, æ, у, уы* – æхсæвы
сабыр æмæ арты къæрццытæ æвдисæг мыртæ);
анафорæйы хуызтæ.

*Талынг.
Доны был судзы мæ арт,
Æдзæм тары иунæгæй судзы,
Æнæнцой зæрдæйау.*

*Бæстæ бафынæй,
Дæлæ доны кæсаг дæр
Дуры дæллагхъуыр
Йе ‘мбалы фарсмæ хуыссы,
Йе ‘мбал кæсаджы
Сыгъæрин тæнкъухæй
Ыскодта нывæрзæн.*

*У фыдызæхх фынай,
Йæ рухсдзыд фынтæм ын
Хъыгдарæг нæ уадзын,
Зæрдæ хъахъхъæны уымæн йæ улæфт.*

Лирикон герой йæхи хоны фыдызæхх æмæ адамы
хъæбул, сæ «цырагъдар»; мæлæтмæ дæр цæттæ у
уыдоны сæраппонд: уæ бар мыл, зæгъы, цæуы алцæмæй,
суанг «ис мæ зæрдæйы цæф дæр уæ бæрны», æрмæст
мын мæ хъуыдыйыл сахсæн куы æвæрат, мæ уды бартæ
мын дæлдзыныг куы кæнат, уæд уæ разы сæркъулаей не
‘рлаудзынæн. Карзæй фæдзæхсы, «цурон, æппæлой
ныхасмæ» мæм мачи æнхъæлмæ кæсæд, рæстдзинад

дзурынæй мæ мæлæт куы уа, уæддæр ыл мæ зæрдæ не сивдзынæн, зæгъгæ.

Афтæ патриотизмы темæйы фæзыны ног акцент – райгуырæн зæххы сæрвæлтау мæлæтмæ цауынвæтк æрдзон у рæстдзинады сæрхъызой, мидсæрибар адæймагæн.

Цымыдисаг сты авторы арф æмæ хуызджын абарстытæ («арт / Æдзæм тары иунагæй судзы / Æнæнцой зæрдæйау»; «Талынг / Театры хъæдабæ æмбæрзæнау / Айсдзæн зæххы кæрæттæм йæхи» æмæ а.д.). Фæлгонцты рæзгæ-ивгæ – иу къæпхæнæй иннæмæ вазыгджындæргæнгæ – цыды цагтæ кæронæй æддæг-мидæг ауайынц: бафынæй сты – æрдз, кæсаг, фыдызæхх; æрмæст ма арт æнæнцой зæрдæйау судзы æхсæвы тары – поэты зæрдæ хъахъхъæны фыдызæххы фын – кæсаджы фын дур «йæ дæллагхъуыр» куыд хъахъхъæны, афтæ. Финалы та уыцы кæсаг «сленк кæны» поэтикон фразæйы сæрмæ: автор сомы кæны алкæддæр рæстдзинад дзурынын; уый, зæгъы, куы нæ бауа мæ бон, уæд та «кæсагау уыдзынæн æгомьг». Уацмысы кæронбæттæн рæнхъытæ зæрдæ æлхæнынц сæ зæрдæбын, хуымæтæг интонацийæ.

Адæймаг – райгуырæн æрдзы фæлдисонд – ахæм у Цæрукъаты Алыксандры æмдзæвгæйы «Гъеуæдæй куы зоннын, Фыдыбæстæ, дæу!» (1959) бындурон мидис. Лирикон геройы зæрдæйы сконд («Куы райгуырдтæн – федтон фыццæджыдæр арв, – / Мæ зæрдæ кæд уымæн у денджызау арф»), йæ ныфс («Бæрзондæй уæйыгау егъау къæдзæх каст, – / Ныфсджын дæн кæд уымæн, нæ зоннын æз маст»), йæ сагъæссаг хъуыдытæ («Хъуыдыты ныгъуылди æнæзмæлгæ хъæд, – / Кæд уымæн ис цæсгомьл сагъæсты фæд»), йæ рухс бæллицтæ («Гæмæндзаст дон астымы згъордта цæрдæг, – / Мæ бæллицт гъеуымæн вæййы кæд сыгъдæг»)

æмæ тырнæнтæ («Кæдæмдæр тындзæгау фæцæйтахти маргъ, – / Гъеуæдæй мæ сайы мæ фæндаджы даргъ» – æппæтæн сæ ратæдзæн у Ирыстоны диссаджы æрдз. Адæймаджы сæрма æнæбын цъæх арв, сæрыстыр хæхтæ, сагъæсхуыз хъæд, «тæмæндзаст дон», сæрибар маргъы тындзгæ тахт – иууылдæр сæ бавæрæн хæссынц поэты удыхъæд æмæ удварны рæзтмæ. Фæстагмæ йын адæм дæр цы «бахуын» кодтой, уый сси райгуырæн зæхмæ уарзты тауинаг: хъæубæсты узæлдæй ноггуырдемæ равзæры райгуырæн уæзæг зоныны æнкъарæн. Афтæ, æрдзон фæлгонцты фæрцы райхæлы, цы у Фыдыбæстæ, цы дæтты адæймагæн, кæм æмæ куыд арф норст сты цæрæнбонтæм æй уарзыны уидæгтæ. Поэт йæ æмдзæвгæйы нывæфтыд кæны царды бæллиццаг райдиан.

Адæймаг – райгуырæн æрдзы схъис – ацы хъуыды ахсджиаг у Гафезы сфæлдыстады дæр. Поэт йæ иу æмдзæвгæйы («Зæрæхсиды тынтæ мæнæн...» 1969) зæрæхсиды тынтæ хоны йæ «авдæны бæттæнтæ», «æвзист ыстъалытæ» йын йæ уатмæ фæлмæн рухс уагътой, йæ авдæнузæг уыди «мигътæй растгæ уад», уый йын «хæхты сагъæс зарыд».

Æмдзæвгæ «Зынаргъ хæхтæ...»-йы (1964) лирикон герой зæрдæбынаы сиды:

Зынаргъ хæхтæ,

уæ хъæбул дæн,

уæ фырт дæн.

Æнæ сымах мæ цардæн нæй бындур.

.....

Сымах мæнæн канд райгуырæн къуым не стут,

Кæнæ мæ цард, мæ хъарм къона, мæ арт, –
Фæлæ мæ ном, мæ намыс æмæ ме сгуыхт...

Мæ хæцæн кард, мæхи хъахъхъæнæн уарт.

Уый нæ зоны, йæ удгоймагон рæстæн ын тынгдæр цы фæахъаз и – ныййарæг мады рæвдыд æви райгуырæн хæхты тызмæг «ахуыртæ»: цæмæй йæхимæ арф айса сæ хъыг æмæ маст, сæ «хуызæн ма уа зæрдæйы ныфтæн». Ныр æрцыди хъæбулы хæс фидыны рад – ацæргæ ныййарджытыл куыд æмбæлы узæлын (эпитет «гæмæх» нæ здахы уыцы хъуыдымæ), афтæ цæттæ у алы «низтæ» æмæ сæ бæллæхтæй бахъахъхъæнынмæ. Йæхæдæг дæр цыма æрдзы æмсæр уæйыг-лæг у, уыйау æгæронæй зыны йæ ахъаз, йæ сæрнывонд уарзт:

Уæ гæмæх фæрстæн ратдзынæн мæ фыдтæ,

Цæмæй уæ сæрды ма судза зынг хур.

Хъызт боны уæм улæфдзынæн мæ комæй,

Сындз-ихæнæй куыд нæ сийат зымæг.

Цæмæй уæ кæмттæ макуы сцух уой донæй,

Мæ цæссыг уыл лæмардзынæн лыстæг.

Поэт йæ «Иры хæхты фарнæй» хай кæны, æппæтæн дæр; æхсызгонæй зæгъы: хорзмæ йæ чи иса, уыдонæн «уæд æнæуæрст» – уазæгæй, фысымæй. («Фистæгæй дæр уайдзынæн, цæудзынæн...», 1965). Аргъ ын чи нæ базона, уыдоныл æфтауы йæхи æмæ зæххы фыдæх:

Зилæд, хитæд бæстæтыл дымгæйау

æмæ зæххæн ма ссарæд йæ уарзт!

Афтæ хæхтæ Гафезмæ свæййынц Райгуырæн бæстæйы поэтикон символ; уыцы æппæтылæххæссæг

уæрæх æмбарынады фæрцы лирикон герой банкъары, æмиу-æмуидаг кæй сты – æнæ Ирыстон уымæн фæцæрæн куыд нæй, афтæ Ирыстоны дæр йæ сæр æнæмæнг хъæуы.

Дзаболаты Хазбийæн Райгуырæн зæхх зынаргъ у йæ алы хуызты. Поэт зæрдæнцой ары «æвзистдзæссыг уыгæрдæны» уылæнты («Хъуылæджы уынаæрмæ хъусгæйæ»), боны «æргом æнгасы» фиппайы «рухсы ризгæ тыны» хъазт («Бонрухсы гимн»), зымты уастæй йæм хъуысы «сусæг катый». Адджын ын у фыдыуæзæг, буцæн «мæ рагбонты галуан», «мæ кæддæры хъарм фын» кæй хоны, уыцы «ныллæг гуырæн къуым» («Райгуырæн къуым»). Хазбийы абарстыгæ æмæ ассоциацигæ алкæддæр цæуынц ирон зæхкусæджы цард æмæ уæвынады хаххыл. Фæззыгон хуымгæнды сæрмæ бады фæлм, æмæ поэтмæ афтæ кæсы, цыма мæр «Æфсондзæй уæгъд галау / Уадзы комытæф». Ирыстоны уыны бæркадкъух æфсины фæлгонцы, йæ конд зæххыгæ – «чырынтæ куатæ», рæгъгæ йæм, хохрабынаей кæсгæйæ, зынынц «каузылдæй» («Хъæриуы хохы рæбын»):

Хæхтæ – бæрзонд, сæрыстыр.

Къултыл чырынтæ куатæйы

Апырх хъæугай Ирыстон.

Райгуырæн æрдз поэты риуы æвзæрын кæны зæрдиаг сфæлдыстадон бæллиц:

Бавæр, ныуулаф зарæджы

Иры сæрвæлтау зæрдæ!

Къуылдымтыл, комы нараеджы

Судзгæ фæтæх зынг зæлтæй!

«Хазби уыд æцæг хæххон лæг, канд йæ райгуырдаей нæ, фæлæ йæ зондахастæй, фæлгонцджын хуызджын уынынадаей, йе ‘ппæт уды скондаей», — фыссы Джусойты Нафи. Поэт йæхæдаг дæр зæгъы йæ иу æмдзæвгæйы сæргондаей: «Æз хæхты райгуырдтæн». Хазбийы лирикон

геройы удыхъæды сиу сты Ирыстоны æрдзы рæмудзгæ контрастæ, басгуыхтысты æхсар æмæ фидыцы гуырæн:

Хæххон зынгдзаст цæргæсы
Æууæнкджын сабыр тахт ис ме уæнгты мæнæн,
Зæйон уынаæргъдимæ мæ дадзинты æнхъæвзы
Хæххон æхсæрдзæнты æнæсысгæ уылæн.

Хæххон лæппуйы риуы абухынц тыхджын æнкъарæнтæ, фæлæ æрдзы скондау у йæ уды сыгъдæгдзинад дæр.

Мæ сонт æрбафыхты;
Мæ къæрцц-цæхгæр ныхасы
Ис дурты схъиуды хъæр, нæ донхауæнты нæрд,
Фæлæ мæ зæрдæйы, æнусон ирд налмасау,
Ис айнæг цъититы сыгъдæгдзинад æвæрд.

Фыссæг ссардта æвæджиауы абарст, лирикон геройы йæ райгуырæн къуыммæ цы æрдзæй рахæсгæ егъау тых бæтты, уый равдисынæн: валергæсаг куыд тындзы хæххон знæт доны цыды ныхмæ, суадæттæн сæ ратæдзæнтæм, афтæ –

Уæрæхуынг горæттæй,
Æнæзмæлгæ пырх дæттæй

Мæн ласы урс хæхтæм мæ хохбæстаг зæрдæ.

Æмæ уыцы «химæлвæсынады» тынтæ, поэты хъуыдымæ гæсгæ, сты дыууæрдæм арæзт: райгуырæн æрдз æмæ адæймаджы удбастдзинады ис сæ æвидигæ хъаруйы, сæ гармонион фидыцы гуырæн.

Хъæуынц къæйриу хæхты — æндонбазыр цæргæстæ,

Æви хъуыд цæргæсты — къæйриу хæхты бæрзонд?!

— ацы риторикон фарстæн поэт дæтты бæлвырд дзуапп.

Æмдзæвгæйы ахсджиаг у метонимийы поэтикон нысаниуæг: «хæххон кæсаг *æрттивгæ тугдæппæлттæй...* тындзы *их-къæйтыл* суадæтты сæрмæ», æмæ уыцы «тугдæппæлттæ» канд хъулон кæсаджы æрдзон ахуырстыл нæ дзурынц, фæлæ ма «их-къæйтыл» йæ балц куыд зын

æмæ тæссаг у, ууыл дæр. Ома, автор æрдз зоныны кæнæ хиирхæфсыны охыл нæ фыссы хæхты фидыцыл, — уыдон ын сты адæймаджы бæрзонд идеал æмæ тырнæнты символ.

Æмдзæвгæйы æнæтынндзгæ, æндыгъд эпикон ритм, зæлфæзмæнтæ, кавказаг мырты арæх, контрастон фæлгонцад — алцы дæр арæзт у хæххон лæджы зæрдæисгæ сурæт, йæ удыхъæды бæрзонд æууæлтæ равдисынæн.

Æнæхъæнæй дæр Ирыстоны æрдзæй уæфт хоны йæхи Мыртазты Барис дæр – йæ къæдзæхтау рауади фидар, йæ риуы абухынц схъиугæ æхсæрдзæнтæ, йæ тугдадзинты згъоры цыма знæт Терчы уылæн... («Цæйбæрц дæ уарзын, Ир»). Хуымæтæг æмæ аив у райгуырæн зæхмæ уарзты «формулæ» поэты иу цыппаррæнхъоны:

Куы райгуырдтæн, уæдæй фæстæмæ
Нæ хæхтæм сахуыр дæн кæсын.
Куы нал сæ фæуынын хæстæгмæ,
Уæд бакуырм уæвынæй тæрсын.

Ирыстоны фысджытæн хæхтæ сты удагас, туг-буар, лæгæмсæр организм, – уый нæ, фæлæ ма сæ кæцыдæр миниуджытæм гæсгæ, – адæймагæй бæрзонддæр чи у, царды ахæм эталонæнгæс. Уымæн у поэтæн семæ ныхас уæлвонг хъæлæсы уагæй. Хуымæтæджы нæ райдайы Нартыхты Михал йæ æмдзæвгæ «Ног та Къуыдары хæхтæм» (1966) арфæйы дзырдæй:

Фарн уæм бацæуæд, цъитиджын хæхтæ!
Ног уын исын чъызгæйæ уæ арм.

Поэтæн хæхтæм ис цавæрдæр интимон, хъарм лирикон ахаст. Дæргъвæтин балцы фæстæ Михалы лирикон герой (поэтæн йæхи сих) райхуырæн хæхты агуры йæ сабион азты фæд, ис рухс мысинагты уацары:

Æз куырмай дæр ыссарин нæ хæхтæ,
Хуым кæм дардта мæ дада дзывыр

Йе бægъæввад дзыццайæн йæ фæдтæ, –
Удыл рухс сагъæс чи ‘фтауы ныр.

Хæхты хоны йæ «сомыгæнæнтæ». Цæмæн ын сты афтæ зынаргъ? «Ис мæ фыдæлтæ рох уæлмæрд ам» – зæгъы йæхæдæг.

Поэттæй алкæмæн дæр хæхтимæ бастдзинадæн ис йæхи поэтикон формулæ. Нартыхы-фыртмæ йыл æмбæлæм ахæм хуызы:

Хох, мæ уд мын дæ къæйтæм ныххуыдтай...
Хох, дæ хъæбыс – зæрдæскъæф, фæлмæн.

Ирон поэзийы райгуырæн къонамæ æрбаздæхты мотив, зæгъæн ис, у иумæйаг бынат, фæлæ фæйнаехуызон сты йæ нывæфтыд фæзилæнтæ. Уæззау æмæ фыдæбонджын уыди хæхты Нартыхты Михалы лирикон геройы ныййарджыты цард. Гъе æрмæст фыды уæзæг адджын у, райгуырæн æрдзы æрдхæрæны фидыц та – арфæйаг («Феста ‘нусбонтæм арфæйаг, уастæн, / Наз цъæх арвмæ цы зæххыл тырны»). Уымæ гæсгæ афтæ æнувыд æмæ уæлмонц у лирикон геройы архайд, «нуæрст артдзæсты» зынг схъаугæйæ. «Хъуамæ ногæй ыскæнон ам арт» – уый у вазыгджын, арфмидисджын метафорæ.

Хæхтæ сты Цырыхаты Михалы лирикон геройы авдæн («Хуры тынты арт», 1966) дæр, йæ æвзонгады ныфс æмæ æнцой. Хæхты хъæбысы йын раргом сты райгуырæн æрдзы контрасттæ, йæ фидауцджын алы хуызтæ:

Уым æз федтон хурыскаст фыццаг хатт
Æмæ рæгътыл – асæсты нымæт.

Цымыдисаг у рагбонтыл афæлгæсты перспективæ: у алырдæмыздæхт, ирд æмæ цæстуынгæ, рæстæджы фæлм ыл нæ бады:

Алцы дæр мæ риуы баззад сонтæй:
Фæскъуылдымæй бал-бирæгъты уаст,
Уалæ уыцы сау хохы фæсонтæй
Тар æхсæв зæронд мæйы ыскаст.

Далæ уым та, иу тъæпæн хæдзары –
Сидзæрты зæрдæхалæн цъæхахст,
Саударæджы ирд цæссыгты уарын,
Ердойы – фыдуаг тымыгъты хъазт.

.....
Уæлдæфы – æхсинджыты хъæзтытæ,
Цъититыл – фæлмæн æврæгътæй худ,
Тар æхсæв та арвы ирд цæстытæ –
Стъалыты тæмæнтæкалгæ худт.

Лирикон герой бирæ азты фæстæ æрцыди «урс хæхтæм» – йæ фыды уæзæгмæ, сæ кæддæры хæрзаудæны тыххæй сын бузныг зæгъынмæ. Йæ ныхас балхынцъ кæны уæлмонц фæндиагæй:

Мæн нæ хъæуы ‘ндæр хæрзтæ нæ хæхтæй, –
Хæхты судзæд хуры тынтæй арт!

Тетцойти Таймуразæн та быдыр у йæ хъомылгæнæг («Мæ будур»). Поэт ын ары фæлмæн дзырдтæ, раст цыма йæ ныййарæгмæ, афтæ рæвдаугæ йæм дзуры:

Мæ будур, мæ цъæх фæзæ,
Ду мæхе тогæй гъæст.
Исхастай мин ме ‘рæзæ.
Ду мæхе дæ æрмæст!

Быдыр дæр адæмау у хæсты мастæй рыст æмæ сыгъд, лирикон герой йын зæрдæйæ æнкъары йæ цæфтæ, дзæбæх ын сæ кæны зæрдиаг куыстæй:

Бабастон нур дæ цæфтæ
Нартихуари хумтæй.

Æмдзæвгæ фауд кæны хæстон лæгдзинады метафорæйæ: цæст не ‘ххæссы хуымгæнды тъæпæнтыл, фæлæ бахъуаджы бон лирикон геройы зæрдæ разынди егъаудæр:

Ци фæтæн æгæрон дæ!
Мæ рæстзæрдæ уæддæр
Никкодта æ ауон дæу
Фудæзнагтæй кæддæр!

1960-æм азты ирон поэзийы патриотизмы темæйы фæбæрæг ис иу ног ахсджиаг фæзилæн – Ирыстоны иудзинады бæллицимæ баст. Дзугаты Георгийы поэтикон фæлгæнæны Ирыстонæн йæ хуссар æмæ цæгат хай бацыдысты рифтаджы хуызы («О, мæ хъал æмæ мæ фын...»), 1959), «хæхтыл уаргъæвæрдау» æм зынынц дыууæрдæгæй. Æмдзæвгæ райдайы автор-лирикон геройы узæлæн ныхасæй, Ирыстоны хоны «ме скаст, ме ‘нæфæугæ цин», хъæбулау ыл узæлы («Уастæн, бахæрон дæ рын...»). Поэты интимон ахаст йæ фыдыуæзæгмæ ноджы тынгдæр бæлвырд кæнынц дыууæ астæуккаг строфайы – цæсгомон номивджытæ «Æз» æмæ «Ды»-йы анафорон фæлхатæнтæй, сæ æмсар мидбастдзинадæй: иуы (адæймаджы) æууæлтæ дзы рæзынц иннæйы (райгуырæн зæххы) мидисæй, стæй та – иннæрдæм:

Æз – дæ сагъæсты æндах,
Æз – дæ бæллицты тыхсын,
Æз – дæ урс дæтты æртах,
Æз – дæ суæртты сыр-сыр.

Ды – мæ зæрдæйы тæпп-тæпп,
Ды – мæ фæхудты тæмæн,
Ды – мæ амонды цъæх сæрд,
Ды – мæ карз сомыгæнæн.

Ацы рæнхъытæ сты æмдзæвгæйы семантикон астæумагъз. Дарддæр, кæронбæттæн строфайы, поэт æмбарын кæны, цыфæнды рæсугъд æмæ рæвдауæн дзырдтæй дæр нæй райгуырæн бæстæмæ уарзондзинад æххæстæй рагомгæнæн, уый бацахсы зæрдæ æмæ «цæстæнгасы зыны».

Поэт Дзаболаты Хазби, ирон адæмы хъысмæтыл сагъæсгæнгæйæ («Ир»), спайда кодта йæ развæдгæнæджы рæстдзæвин метафорон абарстæй, фæлæ йын дæтты хигъæдон фæлгонцон хуыз: Ирыстоны дыууæ хайы йæ

цæстыл уайынц «Куыствæллад лæджы куыствæллад уæх-
скыл / Иу хæссинаджы / дыууæ æмбисау – / Хæхты
рæхысæн / йæ фæйнæ фæхстыл...». Ацы «куыствæллады»
фæлхат, мæ зæрдæйæ, æнæнхæлæджы нæу, æмбарын æй
хъæуы куыд ирон адæмы историон цардвæндаджы харак-
теристикæ. Садзгæ дихдинад æмæ æрдзон мидиудзинады
фæйнæ нысанау сты æмдзæвгæйы хохы рæгътæ æмæ дон –
амæн поэт схай кодта национ хъуыдыуаты функци:

Ныхгæдтой фæндаг хъæдæмбæрзт рæгътæ,
Фæлæ сын дзурынц чырсазыр дæттæ
Сæ иу фыдæлты нæртон таурагътæ...

Истори куыста ирон адæмы кæрæдзийæ фæхицæн
кæныныл, фæлæ æрдзон «гæрæнтæ» æдых разындысты
«хуссар» æмæ «цæгат» иугæнæг фæзынды, сæ иумæйаг
«хъыджы хъæбул» – Къостайы зарæджы раз.

Ныддих и се ‘взаг
дыууæ нымд зæлыл
Хæд-зад бындзыджы
дыууæ æвзарау.

Æмæ сын райгуырд сæ тохы сæрыл
Сæ иу хъыджы-фырт – Къостайы зарæг.

Хъайтыхъты Геор дæр фыссы, Ирыстоны йæ цæгат
æмæ хуссар хайыл кæй нæ дихтæ кæны, ирæтты кæй нæ
нымайы «ацырдыгон» æмæ «фаллагыл», дыгурон, тибæг йе
туаллагыл («Дæттынц мын ныфс дæ урс хæхтæ, дæ
мигътæ...», 1964); зæгъы йын мæлæтмæ иузæрдыгдинады
ныхæстæ («Мæ зæххæн», 1962):

Мæ сау зæхх, мæ дарæг, мæлæт дæр
Мæн н’ акæндзæн хицæн дæуæй.

Лирикон геройы ахæм ахастæн ис бæлвырд æфсон
(«Фыдыбæстæн», 1963): йæ нана йæ сидзæрæй куы
ныууагъта, сабийæ стыр зынтæ куы æвзæрста, уæд æй Фы-
дыбæстæ æррæвдыдта, æмæ йæм саби дæр ныййарæджы
номæй сдзырдта:

Куыд баргъæвсы æххормаг цъиу зымæгон,
Уыдтæн-иу уыйау узал бон æргъæвст.
Уыдтæн тъæнтъихæг æз, уыдтæн æнæбон,
Фæлæ мæм дардтай ды, мæ мад, дæ цæст.

Афтæ ирон поэзи «тæфсæн» дуджы хъомысæй
цадæггай сыгъдæг кодта идеологион штамптæ æмæ
уæлæнгай лозунгон темæтæй, фæстæмæ та йæ гаччы
сбадти, алы адæймагæн дæр æрдзон чи у, мады
гуыбынæй йемæ кæй рахæссы, уыцы æгæрон уарзты
æнкъарæн – фыды уæзæгмæ, райгуырæн æрдзмæ,
мадæлон æвзаг æмæ, нæ цард цæуыл лæууы, фыдаелты
уыцы æнæмæлгæ æгъдаумæ.

Литературæ

1. Джусойты Нафи. Поэты хивæнд зæрдæ. – Цхинвал: Южная Алания, 2009. – 396 ф.
2. Джиоты Х., Хъыбызты Т. Плиты Грисы иуæй-иу зианхæссæг æмдзæвгæты тыххæй // Рæстдзинад, 1952, 26 сентябрь.
3. Дзуццаты Х.-М. Хæсты рæстдзинад // Рæстдзинад, 1995, №№ 74, 76, 100–102.
4. Плиты Грисы æмдзæвгæ «Рагон Ир»-ы тыххæй // Рæстдзинад, 1968, 21 сентябрь.
5. Плиты Грис. Дзуапп мæ критиктæн // Мах дуг, 1989, № 2. Ф.121–126.
6. Джыккайты Ш. Ныхасы фарн: Зонадон уацтæ æмæ эссе. – Дзæуджыхъæу: Ир, 1996. – 284 ф.
7. Хъазиты Мелитон. Ирон литературæйы истори (1956–2010). – Цхинвал: Цыкура – Дзæуджыхъæу: Орион, 2013. – 484 ф.
8. Мамиева И. В. История и идеология в зеркале осетинской поэзии 1956–1969-х гг.: инерция мысли и новаторский поиск (Истори æмæ идеологи 1956–1969-æм азты ирон поэзийы: сфæлдыстадон агурæнтæ æмæ хъуыдыйы

инерции) // Вопросы литературы и фольклора. Владикавказ, 2013. №6. С. 32-54.

9. Мамиаты И. «Кæсын æз дунемæ философы цæстытæй...»: Цæрукъаты Алыксандры литературон сурæт // Мах дуг. 2006. №2. С. 141-160.

Таказов Ф.М.

ТЕМА ПРЕДОПРЕДЕЛЕННОСТИ СУДЬБЫ В ОСЕТИНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация: *В статье поднимается тема предопределенности судьбы в осетинском фольклоре. На традиционную веру в фатальность судьбы определенное влияние оказало христианство, а в большей степени – ислам. Однако, как свидетельствуют приведенные тексты, большинство сюжетов сохранили традиционное понимание неизбежности и неотвратимости судьбы. В то же время не представляется возможным с определенностью провести границу между традиционным осмыслением осетинами понятия предопределенности и влиянием исламского представления о фатальности судьбы. Основными источниками, отражающими мотив предначертания и предопределенности, являются сказки, легенды, пословицы и поговорки.*

Ключевые слова: *фольклор, мифология, сказки, притчи, пословицы, поговорки, легенды, предопределенность, предначертание, фатальность, судьба.*

Takazov F.M.

THEME PREDETERMINED FATE OSSETIAN FOLKLORE

Abstract: *The article raises the topic of predestination of fate in the Ossetian folklore. In the traditional belief in the fatality of destiny, Christianity has had some impact, but to a greater extent - Islam. However, as evidenced by the following texts, most stories have kept the traditional understanding of*

the inevitability and the inevitability of fate. At the same time it is not possible to distinguish with certainty between traditional comprehension of the notion of predestination Ossetians and the influence of the Islamic idea of the inevitability of fate. The main sources, reflecting the motive destiny and predetermination are fairy tales, legends, proverbs and sayings.

Keywords: *folklore, mythology, fairy tales, parables, proverbs, legends, predestination, destiny, fatality, fate.*

Важное место в осетинском фольклоре занимают сюжеты, где главный мотив — неизбежность и неотвратимость судьбы. Осетинами создана целая серия сюжетов, построенных на идее доказательства предопределенности человеческой судьбы. Показательно и то, что заимствованное из арабского языка слово "ирисхъæ", обозначающее предопределенность судьбы, вытеснило из обихода исконно осетинское "карнаæ", сохранившееся только в дигорском.

Убежденность осетин в неизбежности и неотвратимости судьбы основывается на традиционных верованиях. В дигорском диалекте осетинского языка сохранился до сегодняшних дней термин, относящийся, по всей видимости, к тем временам, когда индоарийское общество еще не распалось. Это - "карнаæ", и производное от этого слова - "каернаæ". Если у слова "каернаæ" более узкое значение, отражающее понятие "задача, поставленная перед человеком", то термин "карнаæ" по смыслу близок буддийскому религиозно-философскому понятию "карма". Здесь не может идти речь о заимствовании, так как осетин (впрочем, как и их предков алан-скифов) не коснулся ни зороастризм, ни буддизм. Тем более интересен тот факт, что именно у осетин-дигорцев бытует синонимичный термин - заимствованный из арабского языка "ирисхъæ".

"Ирисхъæ" обозначает судьбу, предначертанную с рождения. По мусульманским канонам, вера состоит из шести частей: вера в Аллаха, вера в ангелов, вера в священную книгу, вера в пророков, вера в Судный день и вера в "ирисхъæ" (предначертанность судьбы) [7, с.77].

Для восприятия этого требования ислама у осетин уже была основа, и, видимо, потому по всей Осетии широко распространены и бытуют легенды, притчи, сказки, поговорки, где основным мотивом является вера в неизбежность, неотвратимость судьбы. Так, поговорка «У человека счастье /судьба/ на лбу написано» [1, с. 271] выражает мусульманскую веру в предначертание. Можно продолжить этот ряд: — «Счастье каждого человека шагает рядом с ним»; [1, с. 271] — «Судьба человека становится известна в день смерти»; т. е. человек не может знать то, что предначертано ему судьбой; — «Если добро следом за тобой не родится, тебе его уже не видать (не найти)». [1, с. 272].

В осетинском языке бытует термин "адзал" (рок, судьба, смертный час), неизменно соотносимый с понятием предначертанности: «Смертный час предначертан» [1, с. 273]; «Прежде, чем суждено, человек не умирает»²⁶⁶; «От смерти (неотвратимой) средства (лекарства) нет»; «Путь смерти медом мазан»; «Без судьбы (если не предначертано) смерти нет» [1, с. 273]. Тот же смысл заложен и в поговорках, где ключевыми являются другие слова ("ирисхъæ", "уодесæг"):

- «Архангел Азраил (отнимающий души) быстрее молнии» [1, с. 274], - так говорят, когда суждено умереть, предначертана судьбой смерть;

- «Никто не может умереть, если это не предначертано судьбой» [1, с. 198].

Не менее разнообразны сюжеты сказок и легенд с мотивом предначертания. В фольклоре осетин бытуют разные варианты сюжета сказки о женщине, идущей на мельницу,

и ангела смерти с устойчивым мотивом: у каждого человека своя судьба, и каждый идет по пути, который ему

предначертан. Сюжетная основа сказки такова: Женщина шла с мешочком зерна на мельницу. С ней были ее дети: два маленьких мальчика. Бог вызвал Уодесаг (ангел смерти, архангел Азраил) и приказал ему отнять душу у этой женщины. Через некоторое время Уодесаг вернулся, не выполнив приказа Бога. Он объяснил свое поведение тем, что ему стало жалко детей этой женщины, которые остались бы сиротами. К тому же люди стали бы проклинать его (Уодесаг) за это. Бог говорит: то, что суждено детям, написано у них на лбу, у их матери же - своя судьба. А что касается проклятий людей, то и об этом можно не беспокоиться, об Уодесаг никто не вспомнит. Уодесаг вернулся обратно на землю и забрал у женщины ее душу в тот момент, когда она хотела высыпать зерно в бункер мельницы. Мельник попросил ее сделать это саму. Она поскользнулась, упала, ударилась об угол бункера и скончалась. Прибежали люди. Стали причитать, говорить о том, что, мол, если бы не отпустили ее на мельницу, а сами бы отнесли ее зерно, то ничего бы с ней не случилось. Другие винили себя в том, что если бы дали ей муку, то она бы не пошла на мельницу и осталась жива. А Мельник, сокрушаясь, говорил, что если бы он сам поднялся и высыпал ее зерно, она бы не поскользнулась и не разбилась. Про Уодесаг так никто и не вспомнил. Через некоторое время Бог вызвал Уодесаг и поручил ему проведать мальчиков той женщины. Вскоре Уодесаг вернулся и рассказал, что видел мальчиков, уже возмужавших и весело скакавших на лошадях. Так вот, сказал ему Бог, у каждого своя судьба, и те мальчики тоже своей судьбой (ирисхъа) живут [10, с. 75].

Судьбу невозможно обмануть, утверждает ислам. Нельзя обойти то, что предначертано судьбой, говорится в

осетинской легенде "Уосгори таурæхъ" ("Сказание о женихе") [10, с. 83].

Один мужчина долгое время странствовал в поисках невесты. Как-то ночь застала его на старом кладбище. Он заснул возле старой могилы. Ночью во сне услышал голос: "Проснись, вот в том селе родилась твоя судьба (т.е. родилась та, которая предначертана тебе), но помни: смерть ее от седла твоего коня". Он вскочил и пошел в то село. Увидев свет в одном из домов, направился туда и заглянул в окно. В комнате стояла колыбель с ребенком, а мать баюкала его. "Вот она, моя судьба, - подумал мужчина, - нет уж, я не собираюсь ходить в женихах еще столько лет (т. е. не собираюсь ждать, пока младенец подрастет)". Когда мать вышла из комнаты, он запрыгнул в окно и перерезал горло ребенку, а сам убежал.

Прошло много лет. Он так и не женился. Как-то он опять проезжал через это село и увидел там девушку. Они понравились друг другу, поженились. Когда вечером молодая жена разделась, муж увидел у нее на шее шрам. Девушка рассказала о том, что с ней случилось в день ее рождения, и как бабушка зашила ей рану. Муж понял, что сбылось предсказание. Теперь, зная, что может сбыться и второе предсказание, он стал держать седло своего коня подальше от жены. Как-то раз вернувшись домой, он не успел расседлать коня, как прокричали тревогу. Горел чей-то дом. Он побежал туда, но предупредил жену, чтобы она не подходила к седлу. Пошел дождь. Жене стало жалко коня, и она решила его расседлать. При этом уколола палец об гвоздь, торчавший из седла, но не обратила на то внимания. Рана воспалилась, и через некоторое время женщина скончалась. Так сбылось все, что было предсказано.

Нельзя победить судьбу, которая уже предначертана - повествуется в сказке "Лухъман-Хаким" ("Лукман-Хаким" -

из арабского "лухмахаким", означающий "врачеватель, целитель").

У некоего Лукман-Хакима была дочь. Он прочитал в Китабе (Китаб - по-арабски "книга". Осетины-мусульмане верят, что в Китабе написано о судьбе каждого человека, считая, что Китаб, как и Коран, является священной книгой), что его дочь выйдет замуж за сына служанки некоего алдара, и задумал помешать этому. Заманив беременную служанку в лес, он убивает ее. В предсмертных судорогах та разродилась. Алдар находит младенца и воспитывает его. Возмужав, тот сватается к дочери Лукман-Хакима, который узнает в женихе сына загубленной им служанки.

Несколько раз делает попытки погубить алдарского воспитанника, но каждый раз его усилия оказываются тщетны. Сыну служанки удается жениться на дочери Лукман-Хакима. В конце рассказчик добавляет: "почему так случилось, одному Богу ведомо" [2, с. 90-94].

В легенде "Дыууæ амонды" ("Две судьбы") главный герой рассказа так же силится предотвратить предначертание судьбы, но все старания оказываются безрезультатными. Один очень богатый человек решил узнать, есть ли где-нибудь равный ему, и отправляется в путешествие. Ночь застает его в поле. Свет, который виднелся вдали, приводит его к дому на окраине какого-то села. Там оказалась одна роженица, чей муж также находился в походе. Богач постеснялся просить ночлег в доме и залез на чердак. Ночью его разбудили голоса ангелов, собравшихся по поводу рождения сына у той женщины. Ангелы совещались о том, что ждет младенца в будущем. Богач встал и начал подслушивать. Один из ангелов, попросив слово, произнес молитву:

- Тогда, счастье того, кто нас подслушивает вон с того чердака, пусть достанется этому младенцу.

Богач, услышав такое, задумал во что бы то ни стало погубить мальчика. Возмужав, последний отправился сватать дочь богача. Дорога свела его с будущим тестем, который, узнав его, передает с ним письмо к сыновьям, где приказывает убить юношу. Он же не умел читать, но по дороге ему встретилась дочь богача, которая направлялась за водой. Они понравились друг другу. Дочь прочитала письмо, порвала его и написала от имени отца, чтобы сыновья не ждали его возвращения, а спешно выдали за этого юношу сестру и справили свадьбу.

Богач, узнав, что из задуманного ничего не вышло, решает хитростью погубить юношу. Он приказывает сыновьям сторожить ночью возле оживляющего источника и любого, кто придет сюда, убить. Сам же отправляет зятя под предлогом, что болен, к источнику за водой. Жена запрягает тому пойти ночью и отправляет его спать. Богач, не выдержав ожидания, сам спешит к источнику, думая, что юноша уже мертв. Так он попадает в ловушку, им же самим расставленную. Сыновья, узнав, что невольно стали отцеубийцами, тут же перебили друг друга. Весть о смерти мужа и сыновей свела в могилу их мать. Все имущество богача досталось юноше и его жене.

Таким образом, сбылось то, что предназначали новорожденному ангелы. Возможно, широкое распространение в фольклоре осетин сюжетов, главный мотив которых - фатализм, обусловлено влиянием исламского религиозно-философского понятия "ирисхъæ". Хотя могло быть и так, что исламский "фатализм" лег на благодатную почву религиозно-мифологических воззрений осетин, которым не чуждо понятие "предопределенность судьбы".

Фатальность судьбы предопределяет поступки главных персонажей. В сказке "Как судьба кормит душу" ("Амонд куд хæссуй уоди") [9, с. 107-108], поведение пастуха продиктовано осознанием предопределенности всего

сущего, вследствие чего он превращается в убежденного фаталиста. Правоту его подтверждает заключительная сцена сюжета.

Некий пастух пас овец. Овцы расположились на полуденный отдых. Один баран поднялся, отделился от отары и направился к кустарнику. Пастух проследил за ним и с удивлением обнаружил в кустарнике безногого волка, который доедал этого барана. Увиденное потрясло его. "Я в поте лица днем и ночью тружусь, но не могу насытить свой желудок, - думал пастух, - а этот волк сыт даже без ног. Воистину, если Бог дает, то даст и безногому волку".

Осознав, что все зависит от "ирисхъæ", пастух оставил отару и вернулся домой. Зашел в комнату и лег на кровать со словами: "Если мне Бог дает, то даст и так". Через некоторое время жена начала его укорять, мол, на кого оставил отару, пропадут же овцы. Пастух же опять о своем: "Если мне Бог дает, то даст и так". На следующий день жена опять стала укорять его, мол, все уже вспахали свои участки, а ты лежишь, ведь высмеют нас люди. На это пастух снова возразил ей: "Если мне Бог дает, то даст и так".

Жена не выдержала, собралась и сама пошла в поле. Вспахав немного, она обнаружила, что плуг зацепился за что-то. Начала копать и вынула шкатулку, полную золотых монет. Закопав ее снова и поставив отметину, она быстро вернулась домой и рассказала мужу про находку. Тот отказался пойти с ней за сокровищами и лежа в кровати продолжал твердить свое: "Если мне Бог дает, то даст и так".

А в это время к ним забрались воры, чтобы украсть их корову. Воры решили для начала заглянуть в окно и узнать, что там происходит. Они подслушали разговор жены и мужа про клад, быстро побежали в поле и выкопали шкатулку. Но, открыв ее, увидели там змею. В ужасе они захлопнули крышку шкатулки. Полагая, что жена с мужем решили над ними подшутить, воры в отместку сбросили

шкатулку через дымоход внутрь дома. Шкатулка упала на пол, от удара открылась крышка, и оттуда высыпались золотые монеты. Жена вскрикнула, вот, мол, моя шкатулка.

А муж, лежа на кровати, спокойно ей в ответ: "Ну что, говорил я тебе, если Бог даст, то даст и так".

К сходному выводу приходит и герой сказки "У кого какое счастье, так и живет" (Амонд кæмæн куд æй, уотæ цæруй") [4, с.7-10].

В одном селе жили два брата. Один из них был работающий, второй — лентяй. Их жены так же были похожи на своих мужей. По инициативе старшего брата поделили имущество: стали жить раздельно. Младший, лентяй, жил хорошо. А старший, хоть и работал днем и ночью, жил плохо. Старший пошел в лес и заснул под деревом. Во сне услышал голос: "Приглашаю тебя с собой в гости". Это был ангел-хранитель этого дерева. Старший пошел с ним.

На пиру ангелы возносили молитвы: "Кто сегодня родился, пусть их фарн (обилие, счастье, благодать, благополучие, мир, спокойствие) будет как фарн сегодняшнего дня! [4, с. 7].

Ангел-хранитель этого дерева пригласил его и на второй день. И на второй день ангелы провозглашали благо- пожелания. На этот раз их стол был более скромнен. На третий день то же самое. Стол, за которым сидели ангелы, был совсем уж скуден. Тем не менее, ангелы опять провозгласили: "У тех, кто родился сегодня, пусть фарн их будет таким, как фарн этого дня [4, с. 10].

Когда вернулись из гостей, ангел дерева объяснил: яства на столе - это фарн этого дня, и что старший брат родился в тот день, когда столы были скудны яствами, значит, и фарн его такой же. Потому и живет плохо, несмотря на то, что работает не покладая рук. Младший брат же родился в первый день. Поэтому у него много фарна, хотя он

и лодырь. Вам следует жить вместе, - сказал ему напоследок ангел-хранитель дерева, под которым он заснул.

Старший брат вернулся домой и говорит жене: "У кого какое счастье (написано на роду), так и проводит в жизни дни свои.

Термины "ирисхъæ", "амонд", "нивæ [6, с. 276.] чаще всего выражают исламское понятие предопределенности. Они являются синонимами и часто подменяют друг друга. Поэтому, видимо, и в сказке "Адæймагæн æ нивæ ци уа, гъе, е уодзæнæй". ("Какова судьба (счастье) у человека, то и будет (случится) с ним") делается вывод, созвучный с понятием предопределенности "ирисхъæ": "Адæймагæн æ нивæ ци уа, уомæй ин рахезæн нæййес". ("Человек не может обойти судьбу, которая ему предопределена") [8, с. 11-14]. И что бы человек не предпринимал, он не сможет повлиять на предопределенность. Такая фатальность прослеживается и в сказке "Хани æртæ æнсувари". ("Три брата хана"). Некий хан, зная судьбу своей будущей жены, не хочет заводить семью. Его заставляют жениться подданные, и Хан уступает, но прячет жену в подземелье. Проходит время. Хан устраивает пир, где народ требует показать хозяйку. Хан выводит свою жену к людям. В это время появляется орел и уносит ее [2, с. 59-87.]. Сбывается предсказание, несмотря на все попытки и ухищрения хана уберечь жену.

Судьба, предопределенность является сюжетообразующим мотивом сказки "Бог и бедняк [5, с. 447-457.], сюжет которой всемирно известен³. Сюжет сказки бытует и у Дагестанцев, хотя подвергся стилизации в духе ислама. Мотив - смерть справедливее Бога — особенно широко распространен в католической Западной Европе и редок в

³ Вариант этой сказки опубликован в Сборнике Материалов для описания местностей и племен Кавказа, т.ХIХ, Тифлис, 1882, №3.

мусульманском мире, где рассказ завершается тем, как мнимый врач одурачивает ангела смерти Азраила.

Осетинский вариант излагает сюжет серьезно, как сказку о счастье, привалившем честнейшему бедняку. В конце сказки бедняк, прошедший много испытаний, делает вывод: "Адзал ку нæ у а, уæд мæлæн нæййес". ("Если нет "адзала", то невозможно умереть").

Итак, мотив предопределенности в осетинском фольклоре представлен, в основном, в сказке и поговорках. Ведущий лейтмотив такой сказки, как правило, передается в форме притчи. Как уже было сказано, в настоящее время не представляется возможным с определенностью провести границу между традиционным осмыслением осетинами понятия предопределенности и влиянием исламского представления о фатальности судьбы. В связи с этим главным критерием в определении мусульманского влияния может служить лишь наличие в сюжете формального показателя, а именно: употребление заимствованных из арабского языка терминов "адзал" (судьба, рок, предначертанность) и "ирисхæ" (судьба, счастье, предначертание), вместо близких им по значению исконно осетинских слов "нивæ" (счастье, доля, судьба) и "карнæ" (судьба, предначертание, карма).

Литература:

1. Дзагуров Г. А. Осетинские (дигорские) народные изречения. – М., 1980.
2. Дзагуров Г. А. Сказка про Уасгерги // НА СОИГСИ, п.133,д.345/5.
3. Мамиева И.В. Мифолого-религиозные воззрения осетин: поэтика отражений // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее: Материалы Международной научной конференции, посвященной 400-летию

- добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства, 13-18 сент. 2009 г. : В двух частях. – Ч. 2. – Элиста, 2009. – С.108-113.
4. Осетинское народное творчество (Ирон адæмон сфæлдыстад) /Составит. З.М.Салагаева/. Т. II. – Орджоникидзе, 1961. (*на осет. яз.*).
 5. Осетинские народные сказки. М., 1973.
 6. Таказов Ф. М. Дигорско-русский словарь. – Владикавказ, 2003.
 7. Таказов Ф.М. Ислам: история религии, обычаи, традиции (Ислам: дини истори, æгъдæуттæ, фæткитæ). – Владикавказ, 2000. (*на осет. яз.*).
 8. Хамицаева Т.А. Уасгергий таурæхъ (Легенда про Уасгерги) / НА СОИГСИ, ф., оп.2, п. 166, д.559. – С. 11-14. (*на осет. яз.*).
 9. НА СОИГСИ, ф., п.133, д.345/4. (*на осет. яз.*).
 10. НА СОИГСИ, ф.13, оп.1, д.363. (*на осет. яз.*).

Тибиллов И.С.

**РЕАЛИСТИЧЕСКИЙ РАССКАЗ
А.КОЦОЕВА И ЕГО РАЗВИТИЕ В
ОСЕТИНСКОЙ ПРОЗЕ 30-Х ГГ ХХ ВЕКА**

Аннотация: *В статье анализируется творчество Арсена Коцоева. С первых своих рассказов А.Коцоев оторвался не только от романтизма С.Гадиева, но и от характерных Сека фольклорных традиций. Реалистический рассказ А. Коцоева оказал огромное влияние на дальнейшее развитие осетинской художественной литературы, несмотря на то, что еще при жизни он подвергался критике за приверженность критическому реализму и отказу писать в духе соцреализма.*

Ключевые слова: *проза, новелла, Арсен Коцоев, рассказ, критический реализм, соцреализм, осетинская литература, романтизм, психологизм.*

Tibilov I.S.

**A.KOTSOEVA REALISTIC STORY AND ITS
DEVELOPMENT IN THE OSSETIAN PROSE 30S OF
THE XX CENTURY**

Abstract: *The article examines the work of Arsene Kotsoeva. From his first stories A.Kotsoev looked not only on S.Gadieva romanticism, but also on the specific Seca folk traditions. A realistic story Kotsoeva had a huge impact on the further development of the Ossetian literature, despite the fact that during his lifetime he has been criticized for his commitment to critical realism and refusal to write in the spirit of socialist realism.*

Keywords: *prose, short story, Arsene Kotsoev story, critical realism, social realism, the Ossetian literature, romanticism, psychologism.*

Исследователь истории осетинской литературы З.М.Салагаева, говоря о литературном вкладе Арсена Коцоева, утверждала, что «Арсен Коцоев вошел в осетинскую литературу как большой мастер прозы, публицист и критик. В новеллу он внес свои краски, свою поэзию, целый мир — мир горцев со всей их суровостью и простотой, мудростью и неисчерпаемым юмором. Обличительный талант писателя-реалиста создал яркие образы алдар и старшин, церковников и лавочников, тунеядцев и карьеристов» [13, с. 167].

Как о писателе-реалисте говорили и исследователи творчества А.Коцоева еще до З.М.Салагаевой. Так, Цомак Гадиев высоко оценивал стремление А.Коцоева к реалистическому изображению явлений «многоликой жизни» [3]. А Епхийев Т.А., посвятивший творчеству Арсена Коцоева монографическое исследование, заключает, что в своем творчестве он избрал метод критического реализма [6, с. 73]. О критическом реализме говорит и другой исследователь творчества Арсена Коцоева Х.Н.Ардасенов: «Он (А.Коцоев – И.Т.) — самый яркий представитель критического реализма в осетинской литературе накануне Октябрьской революции» [1, с. 251].

К сожалению, у перечисленных исследователей нет конкретных указаний, на чем основаны их утверждения о характере избранного метода А.Коцоева: реализма или критического реализма. Возможно, такой подход был продиктован неопределенными в то время формулировками в литературоведении относительно трактовки метода реализма.

В советское время в теории литературы не было единого установившегося определения, как хронологических границ реализма, так и объема и содержания этого понятия [11].

Рассматривая реализм как литературно-художественный метод, одни исследователи учитывают, что в каждый новый исторический период он приобретает новый облик и определяет художественную культуру своего времени. Другие исследователи историю реализма ограничивают определенными хронологическими рамками, видя в нем исторически и типологически конкретную форму художественного сознания.

Необходимо учитывать, что реализм как метод характерен был литературе всех эпох, начиная от Гомера или У.Шекспира, и даже в эпоху сентиментализма, романизма и других литературных направлений сохранялся реализм как манера отражения действительности в произведениях. Другое дело реализм как литературное направление.

Реализм как литературное направление ставила целью правдивое воспроизведение действительности в ее типических чертах. Как самостоятельное направление реализм проявил себя только в 30-х годах XIX века. Такие представители реализма в литературе, как Бальзак и Стендаль, Теккерей и Диккенс, Жорд Санд и Виктор Гюго, в своих произведениях наиболее ярко раскрывают тематику добра и зла, причем избегают абстрактных понятий и показывают реальную жизнь своих современников.

Самой ранней формой реализма признается стихийный реализм. К стихийному реализму в мировой литературе относят произведения Гомера, исландские саги, «Песни о Роланде» и др. В русской литературе к стихийному реализму можно отнести «Слово о полку Игореве». В осетинской литературе к стихийному реализму относятся многие произведения устного народного творчества: «Нана Зада-

леская», «Песня об Айдаруке», легенды о Чермене, Хетаге и т.д. Реализм свойственен и отдельным произведениям Сека Гадиева: стихотворения «Путник», «Ложный мир», «Чермен», «Косарь»; рассказы «Арагвийский эристав алдар», «Берцихский монастырь» и др.

В реализме начала XIX века проступают просветительские нотки. При этом на начальном этапе своего развития реализм не отрицал, а развивал достижения романтизма. Поэтому между реализмом и романтизмом трудно провести четкую границу. Это наглядно демонстрирует творчество Сека Гадиева, произведениям которого характерно сочетание романтизма и реализма.

Со временем реализм окончательно отходит от романтических традиций (Ф.Стендаль, О. де Бальзак, Ч.Диккенс, Г.Флобер, У.Теккерей). Первыми выдающимися образцами русской литературы реалистического направления стали работы позднего А.С. Пушкина (по праву считающегося родоначальником реализма в русской литературе): историческая драма «Борис Годунов», повести «Капитанская дочка», «Дубровский», «Повести Белкина», роман «Евгений Онегин»; а также М.Ю. Лермонтова (роман «Герой нашего времени») и Н.В. Гоголя (роман «Мертвые души»). Реализм, порвавший с романтическими традициями, стали называть критическим реализмом.

Критический реализм существенно отличается от стихийного и просветительского. Критический реализм пошел дальше романтизма, стремившегося проникнуть в тайны человеческого «Я». Объектом исследования писателя становится внутренний мир человека, его психологическое состояние. Кроме того, в новом направлении человеческий характер раскрывается в органической связи с социальными обстоятельствами.

В этом плане реализм Арсена Коцоева отличается от реализма Сека Гадиева. У Арсена Коцоева уже идет изоб-

ражение не конкретных реальных личностей, а типических характеров в типических обстоятельствах.

С первых своих рассказов А.Коцоев оторвался не только от романтизма С.Гадиева, но и от характерных Сека фольклорных традиций. А.Коцоев уже овладел «всем арсеналом средств мировой новеллистической традиции» [12, с.14]. Он начинает проникать в сущность жизненных явлений, которое с необходимостью присуще реалистической тенденции и составляет характерную особенность его реалистических рассказов.

Рассуждая о значении творчества Арсена Коцоева, Шамиль Джигкаев писал, что творческий подвиг Арсена заключается не в том, что он начал писать раньше, а в его творческих успехах [4, с. 9-10]. Прекрасно владея поэтикой новеллы, А.Коцоев сумел показать жизнь во всем ее многообразии. Новеллистическую прозу Арсена Коцоева можно охарактеризовать словами В.Г.Белинского, сказанными по поводу богатства новеллы: «Ее форма может вместить в себе все, что хотите — и легкий очерк нравов, и колкую саркастическую насмешку над человеком и обществом, и глубокое таинство души, и жестокую игру страстей. Краткая и быстрая, легкая и глубокая вместе, она перелетает с предмета на предмет, дробит жизнь по мелочи и вырывает листки из великой книги этой жизни» [2, с. 59].

Если во времена становления Сека Гадиева как писателя, который был старше Арсена Коцоева на 17 лет, еще сильны были патриархальные традиции, то становление творчества последнего пришло на время резкой ломки прежних социально-общественных отношений под натиском быстро развивавшегося капитализма, породившего революционные идеи. И если Сека Гадиев, будучи гуманистом, все же остался на позициях сохранения традиционного патриархального быта, то Арсен Коцоев, несмотря на неприятие им любой формы эксплуатации простых людей,

видел позитивные стороны происходивших изменений и старался бороться против старых традиций, мешавших народу двигаться по пути прогресса.

Так, с развитием правовых институтов в Осетии, Арсен не видел смысла в сохранении обычая кровной мести. Больше того, он считал этот обычай не просто бедой, но трагедией для общества. Потому он не раз возвращался к мотиву кровной мести, выстраивая сюжеты на реальной основе.

Первый опубликованный рассказ А. Коцоева «Злословие» («Фидис») (1901), основанный на изображении типических характеров, стал первым вестником становления критического реализма как нового направления в осетинской литературе. Образ беспомощного старика Таймураза, оскорбленного злой насмешкой, берется типических обстоятельств. Автор, возможно интуитивно, ухватывает одну из причин, которые заставляли людей придерживаться традиций, пусть даже несущих в себе зло. Эту идею хорошо подметил Ш. Джикаев:

«Ирон адаэм кадылмард уыдысты. Фидис та адаей-магæн агайы йæ намыс, къахыр ын кæны йæ кад æмæ йын аууон æвсеры йæ цæсгомæ рухсыл. Арсен зыдта уыцы адамон æууæл, йæ халæн тых, йæ фæстиуджытæ. Йæ фыццаг радзырд хуындис «Фидис». Фæстæдæр ыл бакуыста æмæ йæ схуыдта «Сæумæрайсом», фæлæ ам дæр цы трагикон цаутæ æрцыд, уыдонæн сæ «цырв» у фидис».

/«Осетины всегда погибали за честь. А злословие затрагивает струны его славы, делает ущербной его честь, а на его светлое лицо падает тень. Арсен хорошо знал это свойство человеческой природы, его разрушительное свойство, его последствия. Первый его рассказ назывался «Злословие». Впоследствии он доработал его и назвал «Ранним утром», но и здесь причиной происшедших трагических событий является злословие»/ [4, с. 13].

Это злословие является направляющей силой и в рассказе «Пятнадцать лет». Хотя в начале рассказа складывается ошибочное мнение, что Кавдын остался глух к «злословию» («*фидис*») и отказался от мести. Но это не так. Он терпит, и чем больше терпит, тем сильнее в нем жажда мести. Через пятнадцать лет, перед свершением его мести на его лице играет торжествующая улыбка. Но автор в этом рассказе углубляет тему кровной мести и с помощью изображения психологического состояния своего героя усугубляет трагедию: месть делает жизнь человека бессмысленной.

Трагедия в рассказе «Пятнадцать лет» тем чувствительней, что писатель показывает своих героев настоящими рыцарями, для которых честь превыше жизни. Кавдын, несмотря на свою жажду мести, не перешагивает через требования горского этикета. Он не набрасывается на юношу, не стреляет в него исподтишка, а как и подобает рыцарю, вызывает на бой, объясняя при этом свой поступок. Но и юный Батрадз, прекрасно понимавший, что у него нет шансов, не убегает, а достоинством принимает вызов.

Неправдоподобным кажется объяснение Кавдына, почему он ждал мести пятнадцать лет: «Пятнадцать лет была у меня на сердце одна радость: ты таким красивым, сильным и храбрым рос. Ничтожного человека к чему убивать?.. Этим я свою месть не освободил бы. Пятнадцать лет я ждал, пока ты вырастешь... Теперь подошло это время...» [8, с. 31]. Но, вспомнив этнографический очерк К.Л.Хетагурова «Особа», в котором он описывает обычай кровной мести, поведение Кавдына находит свое объяснение: «Отомстить за кровь, или, как говорят осетины, взять свою кровь вовсе не значит убить самого убийцу, который мог быть хромым, косым, горбатым или старым; нужна

жертва если не большая, то по крайней мере равная ее потере» [18, с. 366].

Творчество А.Коцоева основывалось на гуманистических идеях. Каждый его рассказ – мысли о судьбе человека. Его рассказы – это зеркало, с помощью которого он старается показать изъяны общества, которые только мешают жить.

Становление Коцоева-реалиста наглядно показывает рассказ «Куда делся калым Асахмата», опубликованный в журнале «Афсир» («Колос») в 1910 году. Это юмористический рассказ о том, как Асахмат выдал свою дочь за большой калым. Но вот напасть: кто-то крадет его скот. Неожиданно выясняется, что зять у него сам крал скот, который потом отдавал ему же в счет калыма. У зятя родился сын, потому он уже не боится тестя, заявляя ему, что если он пострадает, то будет страдать и его дочь. Зять пригласил Асахмата на именины сына, которому ничего более не остается, как принять приглашение. Смирившись, он даже подумал про себя, что не такой уж и плохой у него зять.

Хотя рассказ получился анекдотичным и веселым, он получился «бессодержательным в социальном плане, изображение персонажей поверхностно, нет в нем ничего реального из жизни, не убеждает и судьба героя» [4, с. 25].

Но уже во втором варианте рассказа «Вот как получается!» сюжет выстраивается по канонам реализма. Вместо добродушного Асахмата из рассказа «Куда делся калым Асахмата» мы встречаем в рассказе «Вот как получается!» хищника Хосдзау, известного всем своей жадностью. Для него не существует ничего святого. У него четыре дочери. Благодаря калыму за трех дочерей он сделался самым богатым человеком в селе. Четвертую дочь Дзерассу, самую красивую, засватал бедный Саугуди. Хотя он работает с утра до вечера, он не может собрать калым.

Далее в рассказе повторяется та же ситуация, что и в первом варианте. Саугуди вынужден стать вором. Ворованным у Хосдзауа он платит ему же в счет калыма.

Только Саугуди, в отличие от героя рассказа «Куда делся калым Асахмата» больше не смог вернуться к честной жизни и на десятый день после свадьбы был убит при краже лошадей.

Тонкий психологизм сюжета демонстрирует вывод в конце рассказа: «Но тщетны все человеческие намерения. И, наверное, есть что-то такое в людском сердце, что мешает человеку, привыкшему к нечестному делу, вернуться на путь труда» [8, с. 45].

Таким образом, отличительным признаком реалистических новелл А.Коцоева становится художественное изображение действительности в знакомых для обывателя образах, с которыми он регулярно сталкивается в жизни. Реальность в новеллах писателя начинает рассматриваться в качестве средства познания человеком окружающего мира и самого себя, а образ литературного персонажа прорабатывается им таким образом, чтобы в нем читатель мог узнать самого себя, родственника, соседа, односельчанина и т.д.

Реалистическим новеллам А.Коцоева свойственно жизнеутверждающее начало, даже если для сюжета характерен трагический конфликт. Окружающую действительность писатель рассматривает в ее развитии, причем он пытается обнаружить появление новых психологических, общественных и социальных отношений.

«Писательский талант Арсена Коцоева, - писала З.М.Салагаева, - формировался под влиянием традиций Коста Хетагурова и Сека Гадиева, осетинского фольклора и русской литературы.

Творчество Коста Хетагурова, его реализм, народность, патриотизм, его художественное мастерство, несо-

менно, оказали большое влияние на Арсена Коцюева» [13, с. 175]. Однако следует отметить, что реализм К.Хетагурова и С.Гадиева представляет собой гармоничное соединение с романтизмом, в то время, как реализм А.Коцюева с каждым рассказом все больше и больше освобождается от романтизма, в полной мере приобретая формы классического реализма. Конечно, признаки романтизма сохраняются не только в творчестве А.Коцюева, но и других представителей этого направления. Отличительной особенностью приверженности литературному направлению в данном случае остается главенство метода критического реализма, в то время как романтизм существует как способ художественного изображения для обогащения образа героя разными красками.

В рассказе «Пасха Гиго» с большой силой проявился реализм писателя, умение срывать маски благочестия и благонамеренности с притеснителей народа, такие особенности его таланта, как юмор и сатира. Рассказ очень сценичен, в нем большое место занимает диалог, мастером которого был Арсен Коцюев» [13, с. 187].

Реализм не только данного рассказа, но и большинства рассказов А.Коцюева косвенно подтверждают публицистические работы писателя, посвященные тематике и идее его произведений. На эту особенность творчества А.Коцюева обратила внимание и З.М.Салагаева, утверждавшая, что «одной из особенностей Арсена Коцюева как писателя было то, что он прежде чем воплотить тот или иной замысел в новеллу, часто раскрывал его в статьях, юмористических зарисовках, карикатурах, которые являлись как бы подступами к художественному произведению на эту тему» [13, с. 187].

В журнале «Ефсир» («Колос») (№ 10) Коцюев опубликовал статью «Абон» («Сегодня»), представляющий собой памфлет на духовенство. В статье приводится та или

инная проповедь Христа, и вслед за этим с большим сарказмом говорится о прямо противоположных проделках церковников. Подмечая эти особенности воплощения своих идей А.Коцоевым, З.М.Салагаева приводит сравнительный анализ текстов статьи и рассказа. Так, например, в подстрочном переводе говорится: . «Они (церковники) проповедуют: не соблазняйтесь деньгами, думайте больше о своей душе, а сами больше всего думают о том, чтобы наполнить свои карманы». «Они поучают: «Любите друг друга», а сами сеют раздор между людьми, между магометанами и христианами». «Они проповедуют: «Помогайте друг другу», у кого две рубашки, пусть отдаст одну тому, у кого ее нет», а сами имеют и по 10 рубашек, а все равно снимают последнюю с бедняка, если у него нет и одной, сдирают кожу».

В статье говорится о том, что служители церкви прикрывают свои злодеяния именем Христа. Автор предсказывает им жестокую кару, правда, по цензурным соображениям, он говорит о возмездии, которое, по словам Христа, ожидает их на том свете: «Лжецы, лицемеры, горе вам, в аду вы будете гореть».

Статья кончается такой картиной: если бы Христос воскрес, он сделал бы хорошую плетку, избил бы ею попов и выгнал бы их из церкви, сказав: «Зачем вы обманываете народ?!» [13, с. 188].

А.Коцоев в своих рассказах отображал существенные стороны действительности объективно, но вместе с тем делал это со свойственными ему мировоззренческими мотивами. Он воспроизводит типичные характеры и конфликты, при этом ситуации остаются обычными, несмотря на их художественную индивидуализацию. Художественная индивидуализация писателя относится к конкретизации национальных, социальных и исторических явлений, а также физических и интеллектуальных черт героев. В сво-

их реалистических новеллах А.Коцоев отдает предпочтение способам изображения форм бытия. Он поднимает в своих рассказах проблему взаимоотношений личности и общества.

«Правдиво показывая жизнь, - писал исследователь его творчества Х.Н.Ардасенов, - А. Коцоев не мог идеализировать осетинских крестьян. Они были в своей массе темными, безграмотными, суеверными, не получали никакой медицинской помощи, а муллы и знахарки, пользуясь этим, буквально завладевали умами темной массы» [1, с.255].

Писатель защищал интересы простых людей и в своих рассказах выступал против сельской буржуазии и сельских старшин.

«Везде старшины и буржуи находятся как бы в союзе, — писал А. Коцоев. — Не успеет вновь назначенный старшина принять дела, как уже у него чувствуется тяготение к сильным нового общества. И есть основание. Старшине выгодно быть на стороне богачей и сильных, чтобы свободнее распоряжаться в остальных слоях общества. А не будет поддерживать сильных, так ему легко лишиться места. Буржуям так же выгодно поддерживать хорошие отношения с сельской властью, чтобы им покойнее сиделось на горбу бедняка» [7].

А.Коцоев – мастер выхватывать типичные персонажи в типичных условиях. Ярким примером этому – рассказ «Тохы бон» («День борьбы»).

Горец Додти, отец большой семьи, со своим старшим сыном, которому было восемь лет всего, отправляется в город, чтобы продать воз дров. Случайно попавшаяся ему на обратном пути лавка становится роковой для него. Лавочник, которому он отдал три рубля, все, что он получил за дрова, говорит, что Додти дал ему только рубль. И когда он попытался возразить, лавочник нанес ему пощечину.

Горец, не стерпев оскорбления, вонзил кинжал в обидчика и с молниеносной быстротой представил себе, как его сошлют в Сибирь, и дети останутся без кормильца. Выбежав из лавки, он бросил последний взгляд на арбу и увидел испуганное лицо плачущего сына. Мальчик, который с нетерпением ждал отца с подарками, услышал шум, выстрелы. Он еще не знает, какое несчастье его ждет, но своим детским сердцем чувствует недоброе. Додти, ничего не успев сказать ребенку, в отчаянии бежит. За ним целая толпа преследователей. Его нагоняют, у него мелькнула мысль, что бурка мешает ему, и все-таки не бросает ее. Вот уже слышны дикие крики приближающейся толпы, и эта картина напомнила Додти травлю бешеной собаки в родном ауле. Это сравнение — блестящая находка писателя.

Уже падая под ударами преследователей, Додти подумал: «Бурка меня погубила, надо было бросить ее». Это была его последняя мысль. Бурка ему мешала, но разве мог бросить бурку горец, собирающийся уходить в абреки.

В лице Додти мы видим горца, над которым нельзя безнаказанно глумиться. В нем пробуждается протест против несправедливости и угнетения. Он понимает, что власти всегда поддержат лавочника, что его ждет Сибирь, и все-таки он защищает свое человеческое достоинство.

Додти показан не только внешне, через его поступки, но и через его переживания и мысли. Читатель все время следит за его внутренним монологом, что особенно усиливает психологизм рассказа и напряженность сюжета. Мы видим, что человек, которого приняли за разбойника и растерзали, как бешеную собаку, был всю жизнь тружеником и начал свой день, который закончился для него так трагично, с самыми мирными намерениями. Он жил простыми человеческими радостями и печалью, и был занят только тем, чтобы прокормить свою большую семью.

Для лавочника, обманувшего Додти, он не человек. Это «гололобый», а «гололобых», по его убеждению, надо ссылать в Сибирь. Лавочник знает, что любое преступление его останется безнаказанным, поэтому он так цинично обманывает Додти. Заодно с лавочниками, приказчиками и полицейские. Городовой, увидев, что озверелая толпа настигает бегущего и вот растерзает его, хотел вмешаться, но, узнав, что это — горец, отвернувшись, сделал вид, что ничего не видит. И только тогда, когда Додти затих под ударами толпы, поднес ко рту свисток [13, с. 190].

В 20-30-х годах XX века Арсен Коцоев создает образы скрытых врагов новой власти. Это Мырзак, чьи мечты стать лавочником рухнули в результате происшедшей революции («Карьера Мырзака»), это поп Лексо («Декрет»), а также кулак Джанаспи («Джанаспи»).

Исследователи творчества А.Коцоева его произведения, созданные после Октябрьской революции 1917 года, относили не к критическому реализму, а к новому направлению в литературе – социалистическому реализму: «Творчество А. Коцоева послеоктябрьского периода развивается в русле социалистического реализма, но писатель шел к нему сложными путями» [12, с.128].

По своей идейной и художественной направленности социалистический реализм существенно отличался от классического реализма. И к произведениям А.Коцоева также стали подходить с позиций соцреализма. Хотя его и причисляли к сторонникам нового направления, однако, понимая, что его произведения не вписываются в рамки этого направления, подвергали его критике. В конце 20-х и в начале 30-х годов его рассказы «Что случилось в Фазикау в полночь», «Что будет, что будет» и другие подверглись резкой критике. В первом рассказе показана комсомолка Тамара, которая по-своему понимает свободу женщины.

Она ведет развратный образ жизни, и, наконец, доходит до убийства детей мужа.

Отвечая на несправедливую критику, которой подвергался Арсен Коцоев, Шамиль Джикаев убедительно доказал необоснованность претензий сторонников соцреализма, показав, что Арсен и не был сторонником метода соцреализма.

«Фыццаджыдар, советон критика фыссаггай домдта революцион идеологи. Йе сфалдыстаден ын аргъ кодтой соцреализмы домантæй. Арсен нæ уыд революцион тохгæнæг, нæ йæм уыд марксистон зондахаст, йæ уацмыстæ нæ нывæста соцреализмы хуызæгтыл. Уыма гæсгæ йын фаудтой йæ метод, йæ хицæн уацмысты идейон мидис. Ахæм ахаст фадат нæ лавæрдта Арсены сфалдыстад бæстон сахуыр кæнынæн, йæ аивадон миниуджытæ арф раиртасынæн»

«В первую очередь, советская критика требовала от писателя революционную идеологию. Его творчество оценивали с позиций соцреализма. Арсен не был революционером, не было у него марксистского мировоззрения, свои произведения не писал по методу соцреализма. По этой причине критиковали его метод, идейное содержания отдельных его произведений. Такие условия не давали возможности более основательно изучить творчество Арсена, глубже исследовать художественные особенности его произведений [4, с. 76].

Подобно тому, как Сека Гадиев не смог по объективным причинам перейти на метод критического реализма, Арсен Коцоев также не смог, несмотря на постоянную его критику, заменить критический реализм соцреализмом.

Таким образом, Арсен Коцоев явился новатором литературного направления в осетинской прозе в начале XX века. Его творчество оказало огромное влияние на последующее поколение осетинских прозаиков. Хотя писатели,

творившие в более позднее время, принадлежали новому направлению – соцреализму, однако проза А.Коцоева оставила в их творчестве заметный след. «Велика заслуга Арсена Коцоева в том, что в осетинской литературе расцвел жанр рассказа. С его именем связано развитие осетинской прозы по пути социалистического реализма» [13, с. 210].

Литература:

1. Ардасенов Х.Н. Очерк развития осетинской литературы (дооктябрьский период). Орджоникидзе, 1959. – 284 с.
2. Белинский В.Г. О русской повести и повестях Гоголя // Избранные эстетические работы. Т. I. — М., 1986.
3. Гадиев Ц.С. Основные факты осетинской литературы / Архив СОИГСИ. Ф. Гадиева Ц., № 17-31, п. 4. (*рукопись*).
4. Джикаев Ш.Ф. Именитые люди: творческие портреты: Арсен. Елбыздыко. Цомак. Гино. Гаппо. (Джыккайты Ш. Разагъды лӕгтӕ: сфӕлдыстадон суӕрттӕ: Арсен. Елбыздыхъо. Цомахъ. Гино. Гаппо). Владикавказ, 2009. – 388 с. (*на осет. яз.*).
5. Дзапарова Е.Б. Характеристика переводческого процесса в осетинской литературе (конец XVIII – 30-е гг. XX в) // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. VII. Часть 1. Владикавказ, 2014. – С. 41-75.
6. Епхийев Т.А. Арсен Коцоев: о жизни и творчестве (Епхиты Т. Коцойты Арсен). Орджоникидзе, 1955. – 190 с. (*на осет. яз.*).
7. Коцоев А.Б. Газета «Кавказ», 1901, № 215, 17 августа.
8. Коцоев, А.Б. Саломе. Избранные рассказы. М., 1959. – С. 206 с.
9. Мамиева И.В. Женщина и война в осетинской поэзии 1956-1960 гг. [Сылгоймаг æмæ хæст 1956-1960-æм азты ирон поэзийы] // Вопросы литературы и фольклора.

- Сборник научных статей. Вып. VII. Часть 1. Владикавказ, 2014. – С. 103-120.
10. Мамиева, И.В. Тенденция развития исторической прозы народов Северного Кавказа // В сборнике: Идеи дружбы и интернационализма в литературе и искусстве народов Северного Кавказа. Материалы региональной конференции. 1988. С. 20-30.
 11. Недошвин Г.А. Реализм (в литературе и искусстве) // Большая советская энциклопедия: в 30 т. М., 1969-1978.
 12. Очерк истории осетинской советской литературы. Орджоникидзе, 1967. – 420 с.
 13. Салагаева З.М. Четыре этюда об осетинской прозе. Изд-во «Ир», Орджоникидзе, 1970. – 242 с.
 14. Таказов Ф.М. Особенности текстологической подготовки эпических произведений осетин и сюжетного указателя к ним века // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. VII. Часть 1. Владикавказ, 2014. – С. 146-158.
 15. Таказов Ф.М. Рецензия на книгу И.В.Мамиевой «Поэтическая вселенная К.Л.Хетагурова в словарном измерении («Осетинская лира»)» // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. VII. Часть 2. Владикавказ, 2014. – С. 157-161.
 16. Тибилев И.С. Романтизм и проблемы положительного героя в осетинской новеллистике первой половины XX века // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. VII. Часть 1. Владикавказ, 2014. – С. 158-179.
 17. Тибилев И.С. Событие и его художественное воплощение в рассказах Арсена Коцоева // Вопросы литературы и фольклора. Сборник научных статей. Вып. VII. Часть 2. Владикавказ, 2014. – С. 81-98.
 18. Хетагуров К.Л. Собрание сочинений в 5 т. Т. 4. М., 1960.

ЗЕЛЕНЧУКСКАЯ ЭПИТАФИЯ И «ТЮРКОЯЗЫЧНЫЕ АЛАНЫ»

Аннотация: *Статья посвящена анализу «дешифровок» Зеленчукской надписи на основании тюркских языков. По заключению автора, они должны быть категорически отвергнуты как не имеющие никакого научного основания.*

Ключевые слова: *Зеленчукская эпитафия, эпиграфика, палеография, лингвистика, филология, дешифровка, аланы, тюрки.*

Tuallagov A.A.

Zelenchuksk epitaph and "Turkic-speaking Alans"

Abstract: *This article analyzes the "deciphering" Zelenchuk inscription on the basis of the Turkic languages. The authors concluded that they should be categorically rejected as having no scientific basis.*

Keywords: *Zelenchuksk epitaph, epigraphy, paleography, linguistics, philology, decoding, Alans, Turks.*

Зеленчукская эпитафия как памятник средневекового аланского (иранского) языка хорошо известна специалистам. Однако до сих пор не прекращаются попытки «дешифровать» памятник на иной языковой основе. Особое место в данном направлении заняли сторонники «тюркской

версии» принадлежности памятника. Открывал ряд таких интерпретаторов М. Кудаев, который «прочел» надпись на диалекте балкарцев Черекского (Малкарского) ущелья [1, 3; 2]. Автор дважды «транслитерировал» свой «текст» надписи, как он сам указывает, сначала современным балкарским алфавитом, затем на основе современной речи Балкарии и Карачая. Для иллюстрации работы была избрана репродукция В. Ф. Миллера, обозначенная как рисунок Д. М. Струкова, опубликованный В. Ф. Миллером, что изначально свидетельствует о непонимании автором источниковой базы для исследования. Обратимся к построчному рассмотрению «чтения» М. Кудаева.

Строки 1-2. Оставляется в силе прочтение специалистов «Иисус Христос».

Строка 3. Первые греческие буквы О, А без всякого обоснования интерпретируются, как передающие -ё. Вместо лигатуры γι учитывается только Г и опускается Ι (ι), что соотносится с манипуляциями А. Ж. Кафоева. В целом, ОΑΓΣ «читается» как Ёгс, что подразумевает Ёгюз – «Бык». Таким образом, без объяснений опускается еще и Ю. Букве Σ соответствует -з, хотя для строк 1, 2 признавалось соответствие с -с, а для передачи -з в греческом алфавите есть

буква Z. На самом деле в строке 3 представлено греческое $\omicron \acute{\alpha}\nu(\omicron\varsigma)$ – «святой», в котором две последние буквы были ошибочно переставлены местами при нанесении надписи.

Строки 4-5. Вместо первой буквы N минускульного письма подставляется буква H (η), которая читается как -ы. Последней букве ς вновь соответствует -с, как в строках 1, 2, а не -з, как в строке 3.

В целом, строки 3-5 «читаются» как Ёгюз Ыколаос, что М. Кудавев считает двумя именами, принадлежащими одному усопшему, что, само по себе, не имеет никаких оснований, тем более, для христианского памятника. Автор полагает, что имя Ёгюз приводится с целью подчеркнуть национальную принадлежность умершего. Таким образом, «Святой Николай», вопреки действительному содержанию Зеленчукской надписи, ее структуре и характеру, превращается в два имени покойного.

Строка 6. Первая буква C «читается» как -ц, хотя в таком случае использовалось бы сочетание TZ ($\tau\zeta$). С другой стороны, букве приписывается уже третье значение, в сравнении со строками 1, 2, 3, 5. Для четвертой буквы строки H теперь также дается, по сравнению со строкой 4,

второе значение – -и. Букве X приписывается значение -къ, т. е. уже второе значение, по сравнению со строкой 2, что остается без всякого объяснения.

Строка 7. Вторая греческая буква Н (η) превращается... в букву И русского алфавита. Полностью пропускаются нанесенные над окончанием строки буквы ρτ. Также и последний знак строки, вновь вопреки данным оттиска Г. И. Куликовского, интерпретируется как I, «читаясь» как -й. Предшествующая буква О, в конечном, итоге, в отличие от строки 4, «передает» -ю, которую автор пропускал для строки 3. Греческая буква Φ, как оказывается, передает -б, что ничем не может быть оправдано, тем более на фоне передачи соответствующего звука в надписи через Π.

Строка 8. Букве X вновь приписывается значение -къ. Для последней буквы Н (η) дается уже третье значение – -э. Если ко всем данным произвольным «прочтениям» добавить и сопоставительную «транслитерацию» М. Кудаева современным балкарским алфавитом и на основе современной речи Балкарии и Карачая «Цах эриф ой ховсэ» – «Чакъ эриб юй кьойубса», то нетрудно заметить, как произвольно меняются фонетические значения и переходы, а также дополнительно подменяются и варьируются для

конкретных букв Зеленчукской надписи фонетические соответствия.

Строка 9. Буквы выстраиваются в порядке ОРЭНФ. Нетрудно заметить, что в таком построении полностью игнорируется наличие в начале строки лигатуры $\sigma\theta$. Не обращается внимания на то, что даже для его интерпретации следовало бы объяснить такие формы и месторасположение букв О, Σ, их соединение отрезком. Но дело в том, что, фактически, М. Кудавев повторяет «чтение» А. Ж. Кафоева. Вопреки даже иллюстрирующей его работу репродукции В. Ф. Миллера, он «читает» не существующую в строке первую букву О, искусственно созданную А. Ж. Кафоевым.

Появление в своей интерпретации третьей буквы Р на месте второго знака строки 8 М. Кудавев «объясняет» тем, что резчик ранее ошибочно пропустил ее. Но такой «метод» исправления ошибки ничем не подтверждается. Для буквы Н использует ее упоминавшееся третье значение – э. Для не существующей буквы О дается значение -о, приводящее, в конечном итоге, к -у, как один из вариантов А. Ж. Кафоева. Для буквы С дается значение -с, как в строках 1, 2, 5, а не -з, как в строке 3, и не -ц (-ч), как в строке 6. С учетом отмеченных замечаний для сопоставительных

«транслитераций» М. Кудаева, приведем очередную сопоставительную «транслитерацию» для строки 9: «Орсыф» – «Урушуб».

Строка 10. Вторая буква «читается» как Σ , т. е. вновь как в строках 3, 5, 9, а не как в строке 6. Но в данном случае более показательное другое наблюдение. Никакой буквы Σ здесь нет. Она «появилась» в результате манипуляции А. Ж. Кафоева. В результате М. Кудаев «читает» в своей строке 10 имя Осрт, которое, якобы, говорит о том, что его носитель был из нетюркоязычных народов. Понять основания для такого заявления не представляется возможным. «Имя» оказывается вне любого сопоставительного материала или этимологического решения.

Строки 11-12. Четыре буквы строки 11 и три буквы строки 12 читаются как ПАКАΘАР. Автор, давая в переводе значение «богатырь», рассуждает о том, что Бакъатар было именем, собственным или родовым. Таким образом, мы получили бы еще одного носителя сразу двух имен. Сопоставительная «транслитерация» «бакъатар»–«багъатыр» выявляет еще один показательный момент. Букве К строки 11, в отличие от строки 4, приписывается передача -кь. Но такая передача приписывалась букве Х строк 6, 8, хотя для

строки 2 она для М. Кудаяа беспспорно передает -х. Дальнейший переход -кь→-гь нуждается в обосновании, которое не представлено. Для последней гласной в слове снова представлен переход, -а→-ы, который также ничем не обосновывается. Собственно, сама форма «бакъатар» не имеет своего исторического основания. Последние две буквы строки 12 ПА «читаются» как союз «бла» (и), который, по М. Кудаяеву, в некоторых современных тюркских языках произносится как «ба». Вынужденно оставляем другим возможность догадываться о значении произношений, о смысле и месте появления союза.

Строка 13. Все буквы данной строки объединяются с первой буквой строки 14 в одну лексему, представленную в сопоставительной «транслитерации» как «къатаиф» – «къатайыб». Сразу обнаруживается, что первой букве К приписывается значение -кь, о чем уже говорилось выше. Последняя греческая буква Ф вновь безосновательно. передает -б. Последняя, пятая буква строки 13, греческая Н (η) «читается» автором... как буква И русского алфавита. Таким образом, курьезное использование русской буквы И в «прочтении» А. Ж. Кафоева обрело в «прочтении» М. Кудаяева свое воплощение как «факт». М. Кудаяев даже не за-

метил, что ему не надо было ничего теперь выдумывать, т. к. он уже читал в строке 6 греческую Η (η) как -и (в других случаях как -ы). Теперь же у него одна буква получила два «воплощения», причем, на основе разных алфавитов.

Строка 14. Четыре последние буквы строки 14 и две первые буквы строки 15 объединены в одну лексему, представленную в сопоставительной «транслитерации» как «юртан» – «джуртдан». Таким образом, дифтонгу ou, передающему звук -у приписывается передача -ю. Напомним, что для строки 3 автор опустил его передачу. Если исходить из указания на «юрт» через «йурт», то нет фиксации для -й, которую сам автор «находил» для строки 7 в лице I (ι). Здесь в его «балкарском прочтении» -ю оказалось передано через O. Если избирать передачу -дж, поскольку М. Кудав «читает» по-балкарски, то в надписи следовало бы ожидать использование греческих ΔZ или Z. Впрочем, «чтение» М. Кудавы часто исходит из какого-то «подразумевания», которое, например, для T строки 14 ведет к «т» и «тд».

Строки 15-16. Последние две буквы строки 15 ΠΑ и первая буква строки 16 Λ объединяются в одну лексему, с которой связывается еще одна лексема, составленная из

второй, третьей и четвертой букв строки 16 – АНА. В целом, «читается» как ПАЛ АНА – «Бал Ана», в котором второе слово сопоставляется со значением «мать» в названиях божеств. В результате, без всякой аргументации, «Бал Ана» определяется как имя.

Строка 17. Последние две буквы строки 16 ПА и все буквы строки 17 ЛАННФ складываются в одну лексему, представленную в сопоставительной «транслитерации» как «баланыф»–«балланыб». Оставим в стороне знакомые «подразумевания» для Л – -л и -лл, для Н (η) – -ы, для Ф – уже очередное -ф и -б. Необъяснимым представляется передача -б в одном слове двумя разными буквами. Вновь вынужденно оставляем другим возможность собственного восприятия объяснения автора, что «... именем «Бал Ана» обозначено время, когда умер человек, «Бал Ана балланыф» несет значение «когда скот поднимается наверх».

Строки 18-19. В строке 18 «читается» знакомое уже «юрт». Только теперь к нему добавляется еще одно «подразумевание» «журт» на месте прежнего варианта «джурт». Лексема представляется как единое целое со всеми буквами строки 19, получающими форму в сопоставительной «транслитерации» «юртлака»–«журтлагъа». Как и для стро-

ки 11 представляемый дальнейший переход -къ→-гъ остается без обоснования.

Строка 20. М. Кудаев выстраивает следующий порядок букв всей строки – ННТЭНР. Сразу можно отметить, что в Зеленчукской надписи буквы Т и Э (Z) соединены между собой, указывая на несомненное наличие лигатуры TZ (тџ), передающей один звук -ц. Такая форма округленной Z (џ), визуальна близкая к формам З и Э, хорошо известна в эпиграфике. М. Кудаев в очередной раз используя манипуляции А. Ж. Кафоева, вместо лигатуры представляет две отдельные буквы, но «приспосабливает» их для собственного «прочтения». Он заявляет: «В этой надписи есть две буквы, отсутствующие в греческом алфавите: Э и И. Эти две буквы есть в старославянском алфавите, составленном болгаринном Кириллом (Константином)».

Приведенное заявление не имеет под собой никакой основы. Буква Э с двумя параллельными горизонтальными отрезками использовалась для передачи старославянского -е в глаголице. Изредка Э вместо Є начинается появляться в югославянской кириллице только в XIII-XIV вв. или в XIV в. В конце XIV в. в связи с военно-политическими событиями происходит бегство некоторых югославянских грамо-

теев на восток. С данными событиями и связано появление в кириллических записях Э в XV в., точнее с конца XV в., в Западной Руси для выражения Э в начале слога. В гражданскую азбуку данная буква вошла только при Петре I [3, 186-187; 4, 118, сн. 45, 125, 131]. Таким образом, нет никаких оснований пытаться устанавливать для Зеленчукской надписи наличие буквы Э.

Представим сопоставительную «транслитерацию»: «нэтер»—«не этер». Русская буква Э, в понимании М. Кудаева, еще и сопрягается с русской буквой Е. В то же время вторая буква строки Н (η) оказывается не то Э, не то Е и Э (сравни со строкой 9 – А. Т.), т. е. имеет то же значение, что и придуманная Э русского алфавита. Остается напомнить, что ранее М. Кудаев уже «читал» Н как И и Ы, т. е. и для буквы Н он нашел уже третье значение. Причем, значение, которое в той же строке сразу будет передавать его придуманная буква Э русского алфавита. Что касается следующей за ней буквы Н, то для нее М. Кудаев находит уже четвертое значение – никакое.

Строка 21. Первые две буквы ΘЄ М. Кудаев представляет как сокращение ТЭЙРЭ. Таким образом, буква Є становится уже третьей буквой, в понимании М. Кудаева, пе-

редающей -э – Η, Ξ, Σ. В строках 1, 2 М. Кудавев признавал наличие сокращений ΙΣ ΧΣ – Иисус Христос. Но он забыл или изначально не понимал, что данные сокращения обозначены знаком сокращения – титло. Никаких знаков сокращения для его выдуманного сокращения ΘЄ надпись не имеет. Для следующих в строке букв ΟΘ дается значение 79. Таким образом, используется греческий способ передачи буквами цифр (Ο=70, Θ=9). Причем, М. Кудавев признает приемлемой датировку В. Ф. Миллера 1013 г.

Но, во-первых, В. Ф. Миллер не датировал Зеленчукскую надпись 1013 г. н. э. Речь шла о том, что рядом с местом обнаружения Зеленчукского камня находились обширные развалины древнего христианского города. На его кладбище, возле церкви, был обнаружен крест с надписью, начертания букв которой, по наблюдениям В. Ф. Миллера, мало отличались от начертания букв в Зеленчукской надписи. Надпись на каменном кресте датировалась 6521 г. от Сотворения мира, что соответствует 1013 г. н. э. современного летоисчисления. Поэтому с определенной долей уверенности В. Ф. Миллер датировал Зеленчукскую надпись XI-XII вв. н. э. или XI в. н. э. Во-вторых, датировка М. Кудавевым 79 г., при его признании справедливой дати-

ровки В. Ф. Миллера, также должна исходить из летоисчисления от Сотворения мира. Таким образом, М. Кудавев датирует Зеленчукскую надпись не началом XI в. н. э., как он себе представлял, а около середины VI тыс. до н. э., точнее 5429 г. до н. э.

Последние две буквы строки 21 М. Кудавев представляет как ΣΛ, в сопоставительной «транслитерации» – «зл»–«джыл», и переводит их как «год». Для -ы в его ΣΛ нет места. Но поскольку М. Кудавев ничего не знает о знаке сокращения над Σ, восстановленным по оттиску Г. И. Куликовского, то его «сокращение» изначально произвольно. Σ, как и в строке 3, идентифицируется с -з, тогда как в строках 1, 2, 5, 9 – с -с, в строке 6 – -ц (-ч). Для сопоставления с -дж вспомним о «подразумеваниях» М. Кудавева в строке 14.

Остается непонятным, зачем для передачи -з использовать букву Σ, если греческий алфавит имел букву Ζ. Что касается -дж, то для его передачи вполне достаточно той же буквы Ζ или сочетания ΔΖ, ΤΖ. Следует отметить, что именно такая буквенная передача звуков многократно представлена в различных греческих текстах, в которых приводятся тюркские этнонимы, антропонимы и т. д.

В своей статье М. Кудаев отмечает, что и некое ОΣ он читает как русское -ю (йу), но пример тому обнаружить в его «чтении» не удалось. Для ОΣ строки 5 он не дает подобных значений, также как и для строки 10 с ее выдуманной буквой Σ. Что касается -ю, то в строках 14, 18 М. Кудаев путано обнаруживал ее в других сочетаниях. Получается, что М. Кудаев не только приписывал одним и тем же буквам передачу различных фонем, а одной и той же фонеме – передачу различными буквами, но и одни и те же фонемы – различными сочетаниями букв. «Чтение» М. Кудаева представляет христианскую эпитафию, структура и содержание которой не имеют ничего общего с подобными реальными памятниками. Оно должно быть категорически отвергнуто.

Продолжателем идеи «прочтения» Зеленчукской надписи как тюркоязычной выступил И. М. Мизиев [5, 110-116]. В своей работе он основывался на искаженном деривате надписи А. Ж. Кафоева, что изначально выводило ее из научного поля. Тем не менее, обратимся более подробно к «прочтению» И. М. Мизиева.

Строки 1-2. Признается обычное христианское сокращение ΙΣ ΧΣ.

Строки 3-5. По И. М. Мизиеву «... легко читается ОАѸГ как явгу, т. е. тюркский титул «исполняющий обязанности», «наместник». В самой строке, в действительности, представлено греческое ὁ ἁγι(ος) – «святой». И. М. Мизиев исходит из искусственной правки οαυσ. Таким образом, он «читает» первые две буквы οα как -я, столь же бездоказательно, как М. Кудяев читал их как -ё. Для «третьей», в трактовке И. М. Мизиева, буквы υ дается значение -в. Но такое бесспорное значение имеет В строки 8.

В действительности, в строке 3 нет никакой буквы υ, которой искусственно подменяют лигатуру γι. А. Ж. Кафоев в своем деривате пытался представить γ, которую И. М. Мизиев без объяснений выдает за υ. Но тогда его собственная буква Г в ОАѸГ уже не имеет никакого основания. Для последнего -у в бесосновательно привлекаемом «явгу» вообще нет опоры. Две последние буквы С и О строки также пропускаются. Таким образом, в «прочтении» И. М. Мизиева из 6 букв строки учтены только 2 первые буквы οα, которым приписано бездоказательное значение, а 4 буквы либо искажены, либо вообще не учтены.

Необходимо оговорить и саму форму «явгу», привлекаемую И. М. Мизиевым. Известный тюркский титул является

давним заимствованием из иранского – *yabgu*, *yagbu*, *yavuga* (<*yam* – «возглавлять», «ведущий», «вождь» и суффикс *-uca*) [6, 4; 7, 257, 873; 8, 136; 9, 251, п. 7; 265, п. 62; 10, 55, 56, 60; 11, 257, 266, 267, 268; 12, 53; 13, 172]. Закономерной формой заимствования в тюркские языки была форма «джабгу/джебгу», «ябгу», но не «явгу», что подтверждается данными письменных источников [14, 228]. Она, например, своеобразно представлена в материалах кабардинских нартовских сказаний, в которых фигурирует правитель Ябгашха [15, 25-33]. Возможно, следует указать и на балкаро-карачаевское мужское имя Джабакку, если отбросить его предлагавшуюся фантазийную этимологию [16, 74].

В конечном итоге, для передачи *-v* в желаемой И. М. Мизиевым лексеме потребовалось бы использование иной буквы. Остается заметить, что в VII-X вв. для передачи тюркских звуков *-z* и *-dz* использовалась греческая *ζ*, что опровергает тюркоязычные «прочтения» Зеленчукской надписи. Именно она использовалась при написании в соответствующей форме «джабгу» – Ζιέβηλ и др. [17, 129, 130-131; 10, 127, п. 65, 236; 18]. Следует также заметить, что у тюркских народов титул следует за именем, а не

наоборот. Таким образом, привлекаемая И. М. Мизиевым лексема некорректна ни по форме, ни по месту расположения.

Кроме того, автор «читает» в строках 1-5 «Иисуса Христа наместника Николая...». Поскольку И. М. Мизиев признает в строках 1-2 греческое христианское сокращение ΙΣ ΧΣ, но увязывает его с продолжением на тюркском языке, то тогда и форма была бы не Ιησους Χριστος, а Ιησου Χριστου, что требовало иной формы сокращения. Иной бы была и форма имени Ν(ι)κόλαος (строки 4-5), которая явно греческая и стоит в именительном падеже. Следует констатировать, что И. М. Мизиев произвольно манипулирует с греко-христианской частью Зеленчукской надписи, в конечном итоге, подменяя ее, без всякого на то основания, выдуманным «содержанием», которое не может быть оправдано ни данными эпиграфических источников, прежде всего, христианских, ни самой христианской традицией.

Строки 6-7. «Читаются» как «сахириф ой» («цахырыф ой»), предварительно уточняя, что «... Миллер внес в седьмую строку дополнительные три буквы – «VPT». Уточнение является известной формой фальсификации действительных данных. Поэтому «чтение» строк 6-7 мож-

но категорически отвергнуть. Кроме того, «чтение» «цахырыф» в греческой графике открывало бы τζ.

Однако И. М. Мизиев далее замечает, что, «если же прав В. Ф. Миллер, который добавил в 7-ю строку слово VPT, тогда строка читается *призвав юрт* или *журт* и означает «призвав дома» (Земли, Родины)». Таким образом, И. М. Мизиев готов «прочесть» υ как -ю, тогда как в строке 3 «читал» ее как -в. Вместо 3 букв теперь говорится о слове VPT, видимо, чтобы было проще самому себе «прочесть» слово «юрт/журт», причем, придав ему значение не «жилище», т. к. такое значение уже отведено для «ой/юй» (без объяснения, но, по М. Кудаеву, переход о→ю), а «земля», «родина». Заметим, что «поправка» И. М. Мизиева внутренне противоречива, т. к. она подразумевает замещение I на V, т. е. отрицает его же «чтение» ой/юй. «Поправка» И. М. Мизиева показательна в том плане, что она выдает не только знание автора о действительном содержании букв в строках 6-7, но и готовность на таком фоне сознательно их фальсифицировать для достижения субъективной трактовки.

Строка 8. «Хобси», т. е. фонема -б приписывается греческой Β, что не соответствует действительности. И. М.

Мизиев заявляет, что «читает» имя Хобсы, которое затем приобретает у него форму Хобс. Таким образом, последняя в строке буква Н произвольно «читается» как И или Ы, либо вообще не читается. Автор объявляет имя весьма близким имени Уобос грузинских хроник. Автор обращается к сведениям из «Жизни картлийских царей», в которых под именем Уобос выводится мифический персонаж, олицетворяющий предков осетин, представленных в грузинских источниках под названием «овс». В «Патмутюн Врац» («История Картли»), армянской версии данного источника, имя имеет форму Уовбос (Робос, Роубос). В «Описании царства грузинского» Вахушти Багратиони оно принимает форму Урбанос.

Само грузинское название осетин «овс» восходит к аланскому этнониму $\bar{A}s$, который, признавая всю сложность вопроса, может быть сопоставлен с авест. $\hat{a}su$ – «быстрый», «проворный» [19, 33; 20, 33; 21, 764; 22, 80; 23, 317; 24, 61]. Таким образом, формирование грузинского «овсы» является примером оформления эндоэтнонима в иноэтничной среде при возможном посредничестве, включавшем ложное этимологическое осмысление $\bar{A}s$ [25, 212; 26, 107; 27, 47-49; 28, 73; 29, 221, сн. 45].

Общая трактовка имени с начальным X близка по подходу к первоначальной трактовке Г. Ф. Турчанинова. Исследователь представлял имя Ховс как происходящее из грузинского этнического определения осетин. Начальное X определялось как особенность местного произношения, передача придыхания, которое в такой позиции сохранялось у кабардинцев. Искусственность и бездоказательность такого объяснения очевидны. Как справедливо отметил Л. Згуста, для такой интерпретации X нет ни одного подтверждения, ни в каком-либо осетинском или сарматском памятнике, ни в каком-либо тексте любого периода [30, 34]. «Чтение» И. М. Мизиевым строки 8 может быть отвергнуто.

Строка 9. И. М. Мизиев утверждает, что «в первых трех знаках... трудно увидеть какую-либо букву». Действительно, «трудно увидеть», если игнорировать данные палеографии. Если же обратиться к последним, то нетрудно определить наличие здесь греческой лигатуры $\sigma\theta$, тем более, что Г. Ф. Турчанинов уже представил такой подход. Таким образом, И. М. Мизиев умалчивает об указанном решении. Вместо этого, он, используя дериват А. Ж. Кафоева, предлагает «объединенные родовые тамги». Вопросы подобно-

го тамгообразования, уместности или хотя бы реального исторического прецедента для такого предложения, с учетом структуры и характера конкретного памятника, автора «идеи» не волнуют.

Данное «прочтение» вновь подтверждает тот факт, что И. М. Мизиев «читает» источник вне самого источника. Показательно и его утверждение, что его предшественники необоснованно «... знак ϕ читали как букву Р» или «... знак ϕ читали как звук Р». Поэтому он сам «знак ϕ» строки 9 объявляет тамгой.

В действительности, на рисунке иеромонаха Серафима [31, 388, рис. 1] верхняя часть буквы Р строки 9 имеет форму овала. Нижняя часть в форме слабо изогнутой черты соединяется с ней в крайней правой части. На рисунке Д. М. Струкова овал приобретает более округлую форму, а нижняя часть – форму более прямой линии. На репродукции В. Ф. Миллера верхняя часть передана уже в форме круга и соединяется с прямой линией нижней части в средней точке нижней части круга. Несомненно, мы имеем дело с буквой ро – ρ, которая в силу незначительного изменения в деривате В. Ф. Миллера стала лишь похожа на букву коппа – ϕ, что не выходило и за рамки известных форм

буквы р [32, 194]. Данные наблюдения вновь доказывают, что И. М. Мизиев «читает» источник вне самого источника и вне его палеографических признаков. Последние две буквы строки 9 НФ И. М. Мизиев «читает» как «иыф» или «ыйиф». Разница между «предложениями» в количестве звуков – 2 или 3 – для одной буквы Н, которая ранее им читалась как -и или -ы.

Строка 10. Две первые буквы И. М. Мизиев «читает» как «ос»–«ез». Данное «прочтение», опуская вопрос о приписывании букве О значений -о и -е, букве С – значения -з, является еще одним «моментом истины». Как уже отмечалось, И. М. Мизиев использует для своих интерпретаций не сами источники по Зеленчукской надписи, а дериват А. Ж. Кафоева, в который уже были внесены изменения. Так, на месте второго знака строки 10, являющегося составной частью лигатуры *ur*, появилась не существующая буква С. Но И. М. Мизиев в своем деривате еще более изменяет форму второй буквы, придавая ей форму латинской буквы S. Таким образом, И. М. Мизиев не только осознанно использует данные, не имеющие отношения к реальному источнику, но и осознанно идет на дальнейшие фальсификации. «Чтение» должно быть категорически отвергнуто.

Третий знак строки 10 И. М. Мизиев вновь представляет как тамгу рода Адбан/Адван, которую он «рассмотрел» и в строке 9 вместо греческой буквы ρ. Но даже для такой идентификации, допуская недопустимый подход И. М. Мизиева, нет никаких оснований. И. М. Мизиев вновь пользуется дериватом надписи А. Ж. Кафоева, в котором обе буквы строк 9, 10 приобретают одну и ту же форму в виде правильного овала с коротким вертикальным отрезком внизу. Но в самих источниках формы букв строк 9, 10 различаются некоторыми собственными чертами. О букве строки 9 уже было сказано. Форма буквы строки 10 на рисунках иеромонаха Серафима и Д. М. Струкова имеет заостренное окончание с некоторым наклоном влево, что подтверждает ее вхождение в состав лигатуры. На репродукции В. Ф. Миллера она приобретает подквадратную форму. Таким образом, «прочтение» И. М. Мизиева, даже с его собственных позиций, невозможно.

Последнюю букву строки 10 И. М. Мизиев трактует как «... аффикс «т», как и во многих тюркских этнонимах, образует множественное число». Но в его «чтении» на балкарском языке он отсутствует, т. е. балкарский язык, вопреки самому подходу И. М. Мизиева, тогда не имеет от-

ношения к надписи. Кроме того, трактовка И. М. Мизиева исходит из родового названия, а не из этнонима. Трактовка окончательно дискредитирует себя тем, что, оказывается, мы, якобы, имеем дело со словом «адван-т».

Тюркские тамгообразные знаки представлены, например, на плитах обкладок могил крымских раннесредневековых некрополей. Рядом с ними нанесены изображения креста и миноры, что свидетельствует о принятии представителями тюрков христианства и иудаизма. Представлены они и на надгробиях в Партенит-Карасане (Крым). Такие знаки сопровождают и тюркские рунические надписи, в том числе эпитафии, в других регионах Евразии. Они, за редчайшим исключением, имеют иное взаиморасположение с самими надписями и не входят в состав собственно рунических текстов. Тамги и письмена у тюрков четко различались, а, например, в енисейской письменности тамги более не используются в XI-XII вв., имена записывались буквами. Таким образом, вновь нет никаких оснований для их подобного «чтения», исходя и из самих тюркских традиций. Тамгообразные знаки были представлены и на раннесредневековых крестах с греческими надписями на р. Уруп, т. е. территориально и хронологически близких Зе-

ленчукской надписи. Но и в данном случае нет никаких оснований придавать им вербальное значение или читать внутри текста.

Однако и приведенные замечания не имеют прямого отношения к «решению» И. М. Мизиева, т. к. он производит «прочтение тамг» через преднамеренное искажение, т. е. подделки, греческой лигатуры и через трактовку греческой буквы как тамги за счет использования деривата надписи. И. М. Мизиев предлагает собственное и разовое, только для Зеленчукской надписи, изобретенное им «слово», сконструированное из «тамги» и «морфемы» – от. «Чтение» должно быть категорически отвергнуто.

Строки 11-12. Читает, вслед за «критикуемыми» им исследователями, как Бакатар. Но данная форма, с позиций самого И. М. Мизиева о языковой основе надписи, не может быть тюркской. Последние две буквы строки ПА и первая буква К строки 13 «читаются» как «пак», что дает автору значение «бек». Следовательно, букве А, на шестой раз ее использования в надписи (без учета ее произвольного включения в строке 3 в некий дифтонг, передающий -я), приписывается новое, второе значение – -е. Заметим, что запись тюркского титула «бек» в греческой графике имеет

формы $\mu\epsilon\chi$, $\mu\lambda\epsilon\chi$, $\beta\acute{\eta}\gamma\iota$, возможно, $\beta\acute{\eta}\gamma\eta/\beta\acute{\eta}\gamma\eta\varsigma$ [33, 11; 34, 174; 10, 240; 35, 262-271]. Тот же В. Ф. Миллер не исключал его наличия ($\mu\epsilon\chi$) на известном изваянии Дука-бека [36, 123-124; 37, 250]. И. М. Мизиев не приводит никаких доказательств в подтверждение соответствующей интерпретации ПАК, хотя на них можно и указать [17, 250]. Но, если не считать единственного случая [38, 8; 17, 77], то остальные либо являются исключительным вариантом [17, 68], либо относятся уже к XIII-XV вв. [17, 54, 68, 77, 170, 293, 310]. Однако отмеченный северокавказский пример более важен для исследования.

Строка 13. Три последующие после К буквы АТА «читаются» как «ата», в значении «отец». Таким образом, букве А сразу возвращается ее прежнее значение -а, что делает перебой со значением -е еще более неестественным в такой плотной череде представления данной буквы.

Строка 14. Последняя буква строки 13 Н и все буквы строки 14 составлены в одну лексему «НΦΟΥΡΤ» как «тюркское *йюурт* или *жоурт*» на йокающем и джокающих диалектах тюркских языков», которое читается «по законам греческой фонетики». Своим предшественником в таком «прочтении» автор называет М. Кудаева. Однако М.

Кудаев исходил из несколько иных, сконструированных им форм. Что касается «законов греческой фонетики», то из «чтения» И. М. Мизиева полностью выпадает Ф, которое стоит перед ОУ, передающему в действительности звук -у, но никак ни «юу» или «оу».

Кроме того, заметим, что в строках 6-7 И. М. Мизиев уже «читал» данное слово, только в форме «юрт/журт», придавая ему значение не «жилище», а «земля/родина». Теперь такое значение прилагается к «ата юрт», что представляется избыточным для такого короткого текста. Заметим также, что лексема «ата» не является собственно тюркской. Она для обозначения старших родственников класса отца была заимствована из индоевропейских языков, а после параллельного существования вытеснила собственно тюркское къанг – «отец» [39, 18; 7, 40, 630]. Данная лексема известна у многих народов, а на Кавказе она отмечается и у представителей абхазо-адыгского мира [40, 75]. Кроме того, как полагают некоторые исследователи [41, 156], данное слово появилось в тюркских языках достаточно поздно и далеко от Северного Кавказа, впервые фиксируясь в поэме «Кутагду Билиг», написанной Юсуфом Хас Хаджибом (Баласагуни) в 1069-1070 гг. в г. Кашгар. Учитывая выска-

занные возражения [42, 445, п. 102], все же следует отметить, что возможная европейская фиксация лексемы хронологически следует за отмеченной поздней датировкой [38, 5-8; 17, 77].

Строка 15. Первые две буквы AN отнесены к ранее указанному сконструированному «слову». Последние две буквы строки ПА и 5 букв строки 16 LANAP «прочтены» как «палапан», а «с позиций цокающего диалекта балкарского языка...» как «белюнуб». Не останавливаясь на перестановке местами в «палапан» двух последних согласных, отметим, что теперь букве А одновременно дается ее второе, по И. М. Мизиеву, значение Е, а затем сразу, уже третье значению – Ю.

В «чтении» И. М. Мизиева и предшествующих строк проявлялась одна особенность, на которую теперь необходимо четко указать. Видимо, с «подсказки» М. Кудаева, у него представлены параллельно две формы «прочтения». Только, если М. Кудаев приводил сначала «транслитерацию» буквами современного балкарского алфавита, а затем теми же буквами «читал» на диалекте балкарцев Черекского (Малкарского) ущелья, то И. М. Мизиев «усовершенствовал» подход. Он первым своим вариантом «читает» на

неком неопределенном тюркском языке, а затем – на балкарском языке.

Оба исследователя полностью игнорируют проблему исторического развития языка, хотя в распоряжении науки в отношении обширной группы тюркских языков данные материалы надежно представлены. Это игнорирование позволяет обоим авторам сепаратно привлекать для своих «прочтений» отдельные лексические материалы из различных современных тюркских языков, не заботясь о научной обоснованности таких привлечений для исследования конкретного эпиграфического памятника. Сопоставление двух «прочтений» И. М. Мизиева демонстрирует принципиальность такого подхода для их автора, т. к. неопределенность первого языка позволяет ему обходить явные противоречия его форм с формами «чтения» на балкарском языке и произвольно конструировать «текст».

Сам данный «подход» не имеет ничего общего ни с научным изучением эпиграфических памятников, ни с наукой, в целом. Игнорирование вопроса исторического развития языка позволяет произвольно подбирать фонетические соответствия, при этом подразумевая, что язык надписи напрямую связан с современным балкарским язы-

ком. Целью же этого антинаучного подхода является утверждение, которое раскрывается в «чтении» строки 17.

Строка 17. Последняя буква А строки 16 и три первые буквы ЛАН строки 17 «читаются» И. М. Мизиевым как «алан». Предваряет данное «чтение» следующее заявление: «... напоминаю лишь слова Миллера: «Хотя имени Анбала у осетин мы не можем указать, но оно звучит вполне по-осетински»... Это не довод, хотя бы потому, что такое слово не может звучать по-осетински, так как в словарном фонде осетин нет слова алан».

В действительности В. Ф. Миллер писал: «Имя отца нашего Анбала читается Анбала, и хотя такого осетинского имени мы не можем указать, но оно звучит вполне по-осетински. Оно восходит, по-видимому, к тому же корню, как предыдущее, но отличается от него другой предложной приставкой» [43, 115]. Как мы видим, И. М. Мизиев не только преднамеренно искажал знаки Зеленчукской надписи с целью подгонки их под собственное «прочтение», но преднамеренно искажал и высказывание В. Ф. Миллера, хотя приводил его в форме цитаты, которая требует строго дословного воспроизведения. Такое искажение представлено и в одновременно демонстрируемом приеме вы-

рывания уже преднамеренно искаженного высказывания из общего контекста.

Для В. Ф. Миллера «звучание по-осетински» определялось самим наличием соответствующих сопоставительных лексем в осетинском языке, с их прозрачной этимологией, словообразованием, самими корнем и приставкой, с их надежно устанавливаемыми праформами. Но самое главное – в данной дешифровке В. Ф. Миллера никакой связи с «алан» не подразумевалось. Так, с какой целью понадобилось И. М. Мизиеву ничем не мотивированное утверждение о такой связи, сопровождаемое указанием на отсутствие слова «алан» в осетинском языке при его собственном «прочтении» данного слова в Зеленчукской надписи?

Дело в том, что И. М. Мизиев, как и его последователи, стоящий на позициях всеобъемлющего тюркоцентризма, стремится развивать антинаучную идею об изначальном тюркоязычии и аланов. Ее реализация достигается путем субъективной выборки из сведений письменных источников и научных работ при их тенденциозных трактовках. В данном русле привлекаются и «сведения» по Зеленчукской надписи, т. е. мы сталкиваемся не с примером конкретного научного анализа конкретного эпиграфического памятни-

ка, а со «сведениями» о памятнике в череде других, которые, по задумке автора, должны служить доказательством его общей идеи.

Одним из «аргументов» в ее пользу служит утверждение, что само слово «алан» является тюркским по происхождению. Еще на заре становления аланистики среди различных предположений о происхождении этнонима «алан» предлагались и соответствующие тюркские источники (смотри их обзор [44]). Один из них и используется И. М. Мизиевым, судя по его «переводу» – «в юрт аланов (степей, долин)». Но сегодня надежно установлено и признано профессиональными исследователями, что *alan* представляет собой, что наиболее вероятно, закономерное развитие древнеиранского прилагательного единственного числа **āryāna*, производного от **ārya* > индоевр. **aryo-*, стоящего в именительном падеже, или прилагательного множественного числа **āryānām*, стоящего в родительном падеже. Соответственно, общепринятой считается реконструкция *alan* ← **al(y)ana* ← **āryāna* (или **āryānām*) ← **ārya*. Древнеиранское **āryāna* закономерно дало через промежуточные формы **al(y)ana*, *allan* осетинское *allon*.

В осетинском языке кроме формы *allon* представлена и форма *ællon*. Данные формы восходят к несколько различным основам – **āryana* и **ǎryana* [45, 106]. Следует отметить наличие осетинской (дигорской) лексемы (j)*ellon* [46, 114, 115, 270, 409], которая справедливо идентифицирована с *allon*. Форма (j)*ellon* восходит не к **ārya*, а к эпентетической форме **aiŕya*, что полагается, например, при анализе имени главы аланских переводчиков ‘Нрæкæс 208 г. н. э. из Гермонассы [49, 245]. Возможно, следует обратить внимание и на дигорскую лексему *alluag*.

Таким образом, заявление И. М. Мизиева об отсутствии в осетинском языке слова «алан» не соответствует действительности. Оно неоднократно и в различных формах представлено в осетинской (иранской) лексике, причем, в формах, фиксирующих закономерное развитие своих древнеиранских праформ. «Критика» И. М. Мизиева и его последователей сопряжена с утверждением, что тюркоязычные балкарцы и карачаевцы до сих пор используют особое обращение *alan*, которому они пытаются приписать значение самоназвания. Но исследователями было давно отмечено, что данное обращение не несет в себе этнического определения [48, 18; 49, 31; 50, 132; 40, 74; 51, 48; 52, 98-99; 53,

383, п. 16], воспринимаемая как «друг», «товарищ» (реже «человек»). Оно используется и при обращении к представителю любой другой национальности, если обращающийся считает, что тот владеет его языком [54, 6-7].

Приведенные данные являются вынужденными, т. к. без них сложно понять ту идейную подоснову, которая на самом деле стоит за, якобы, дешифровкой Зеленчукской надписи И. М. Мизиевым. Именно эта подоснова и диктует ее «содержание», не имея никакого отношения к научному анализу самой надписи. Для И. М. Мизиева изобретенные им «объединения тамг», «тамгослово» и «алан» служат своеобразными «этническими маркерами», которыми он «помечает» надпись, якобы, составленную изначально тюркоязычными аланами на своем тюркском языке, с которым преемственно связан язык современных балкарцев, прямых потомков таких аланов по языку и самоназванию.

Строка 18. Последние две буквы НФ строки 17 и все буквы ОУРТ строки 18 объединяются во второй раз в одну лексему (смотри строку 14).

Строка 19. Все буквы строки ЛАКА присоединяются к предшествующей лексеме. Остается вспомнить замечание самого И. М. Мизиева, что В. Ф. Миллер везде читал букву

К, а в строке прочел букву Г. Видимо, самому И. М. Мизиеву тогда следовало бы объяснить, откуда в его «прочтении по-балкарски» появляется гъ, а в том же «прочтении» представлена форма «Бакатар», которая отсутствует в балкарском языке, но представлена в дигорском диалекте осетинского языка в форме bæġatær. Остается вспомнить, как М. Кудаев обыграл такое «прочтение» предположением об иноплеменном происхождении персонажа надписи, причины чему вполне понятны.

Строка 20. Все буквы строки ННТЭНР (νητζηρ) читаются одним словом, которое в сопоставительной транслитерации получает формы «интенр» – «итинер». В «прочтении» первая греческая буква Ν оказывается русской буквой И, что напоминает о «чтении» М. Кудаева, хотя о нем не упоминается. Вторая греческая буква Η (η) превращается в русскую букву Н или пропускается первая буква Ν и читается только греческая Η. Вслед за А. Ж. Кафоевым игнорируется лигатура τζ, произвольно разделяемая на две отдельные буквы. В результате «читается» буква Э, которая объявлялась М. Кудаевым русской буквой, передающей -e. Соответственно, «читается» -e, вновь без упоминания М.

Кудаева, или -и. Далее греческая Н «читается» как русская Н. «Чтение» должно быть категорически отвергнуто.

Строка 21. Первые две буквы ΘЄ «читаются» как «те», объясняясь тюркоязычным завершением речи «дескать», «сказал, мол» и т. д., которое иллюстрируется формами дэ, дэди, дэй из языков других тюркских народов. В сопоставительной транслитерации даются формы «те» – «де». Реальной сопоставительной формой, следуя самому И. М. Мизиеву, является только «дэ». Использование для нее греческой Θ, передающей глухой -t, более чем сомнительно, учитывая и наличие греческой Δ для передачи звонкого -d.

Далее И. М. Мизиев опускает наличие точки, которая отделяет последние четыре буквы строки. Третью и четвертую буквы ОΘ И. М. Мизиев «читает» как от/ут, что трактуется «год Быка» в древнетюркских надписях. Последние две буквы даются как Sλ и одобряется «распознавание» в нем М. Кудаевым тюркского слова «зыл» – «год». Таким образом, греческой Σ приписывается передача -з и пропускается -ы. Остается только указать, что появление нетипичного для тюркских языков -з в абсолютном начале слов в балкаро-карачаевском языке связано с проявление

иносистемного, ираноязычного алано-осетинского субстрата [55, 14-15].

Можно и не обсуждать вопроса о необходимости нанесения слова «год» при «чтении» в предшествующих буквах «год Быка», как и балкарскую лексему «ёгюз», не имеющую отношения к от/ут. Показательно, что И. М. Мизиев предварительно вновь «цитирует» В. Ф. Миллера в отношении «4 букв ОТЗЛ», хотя у В. Ф. Миллера речь шла о «4 буквах ОӨСЛ» [43, 116]. О самом характере цитат И. М. Мизиева, применимом и в данном случае, говорилось выше. Вновь показательно, что И. М. Мизиев, ранее отметив объективную воздержанность В. Ф. Миллера от возможности прочтения в конце надписи даты, используя рассуждения ученого по данному вопросу при гипотетической замене букв, готов принять отвергнутую возможность датировки В. Ф. Миллером, чтобы связать ее с историей тюркоязычных народов раннего средневековья.

«Прочтение» И. М. Мизиева являет собой яркий образец антинаучного подхода к вопросам дешифровки эпиграфических памятников. Он не имеет ничего общего ни со структурой, ни с характером, ни с содержанием надписи, ни с вопросами графического и фонетического характера

Зеленчукской надписи. Только при таком «подходе» стало возможным его утверждение, что «... текст надписи ... – не обычное надгробие мальчишки, а серьезный исторический документ, завет и наставление потомкам крупного объединения племен...».

Только при таком подходе можно было заявлять, что «... осетиноведы могли прочесть эту надпись только с помощью дигорского диалекта осетинского языка с характерным цоканьем». Никакого значения такому признаку дигорского диалекта (свойственен и говорам иронского диалекта на севере и юге Осетии [56], один из которых в 1934 г. был положен в основу литературного осетинского (иронского) языка) при дешифровке Зеленчукской надписи не придавалось и не подразумевалось. Разве что И. М. Мизиев, как и его последователи, пытаются выдать современных осетин-дигорцев за некое, позднее иранизированное, но изначально тюркоязычное население, языку которых и присуща такая характеристика – еще одно известное звено в тюркоцентристских построениях. С другой стороны, здесь видна и реакция на давнее наблюдение, что данный признак верхнее-балкарского говора определялся влиянием осетинского (аланского) языка [47, 274]. Но данный вывод

подтвержден и последующими лингвистическими исследованиями [55, 14-15, 20, 54-55]. За любыми пределами объективности, если не сказать большего, лежит утверждение, что прочтение В. Ф. Миллера–В. И. Абаева – «бесмысленный ряд личных имен» [57, 292]. Полагаю, что давно вполне объективно, вслед за другими исследователями [58, 323], писать о новом «прочтении» И. М. Мизиева только в кавычках.

Еще одна попытка «прочтения» Зеленчукской надписи на тюркском языке была предпринята Ш. Ф. Фаттаховым [59, 43-56], который сконструировал и свой «текст». Обратимся к его анализу.

Строки 1-2. Оставляется в силе прочтение специалистов «Иисус Христос».

Строка 3. Автор изначально игнорирует $\text{'o } \acute{\alpha}\gamma\iota(\sigma)$, что, как минимум, упускает букву О. Вместо лигатуры $\gamma\iota$ он подставляет букву τ , а вместо буквы σ подставляет букву η , в которой, якобы, «... для полноты имитации скорописи в конечном строчном η (эта) элемент, обычно опускающийся вниз, в нижней части загнут вправо от пишущего, что вполне обоснованно при письме слева направо». Само зна-

чение «имя» ничем не объяснимо для эпиграфических памятников подобного рода.

Можно указать на его введение в тексты тюркских рунических надписей, включающих эпитафии, например, «его мужское имя». Но семантика такого указания [60, 195] вряд ли могла быть присуща христианской традиции, если не прямо противоречила ей. И в целом, и в частных трактовках нет ничего общего с самой надписью, что полностью отвергает такое «чтение». Следует также заметить, что «чтение» своеобразно «стилизованно» под тюркские эпитафии. Если обратиться к действительным образцам раннесредневековых тюркских эпитафий [61, 279-284], то возникнет много вопросов к такому «чтению» и с их стороны.

Строка 4. «Читает» имя N(i)kola, рассуждая, что «многие народы канонические имена применяли и применяют без греческого суффикса -ος... этот мнимый суффикс, препятствуя правильному чтению, служил психологическим барьером целое столетие, вследствие чего дальнейшее чтение становилось заведомо ошибочным». Вновь нет ничего общего с самой Зеленчукской надписью, т. к. «заведомо ошибочным» было уже и предыдущее «прочтение», что

только усугубляется «прочтением» строки 4, окончательно делая все «прочтение» Ш. Ф. Фаттахова «перспективным» только в случае полного абстрагирования от самой надписи. Что касается рассуждений автора, что «создается впечатление, что строчное «п» с пропущенной гласной «i» приписано позже, в ущерб первично задуманной симметрии. К тому же, из-за малолетства царевича, его, видимо, называли просто Кола», то их «научный смысл» остается понятен только самому автору.

Строка 5. Две ее буквы объединяются с двумя первыми буквами строки 6 в одно слово. Судя по транслитерации букве О придается уже второе значение Ö, как и букве А – ä. Конечная сигма – ζ строки 4 уже сама по себе препятствует ее включению внутрь слова. Ш. Ф. Фаттахов вообще не представляет элементов своей конструкции, используя две конечных сигмы – οςα. «Прочтение» является произвольным и должно быть отвергнуто.

Строка 6. Последние две буквы строки 6 и первые две буквы строки 7 объединяются в одно слово. Судя по транслитерации, греческой букве Η придается теперь значение не -у, а -i. Буква Χ «читается» как -к, т. е. ей тоже придается уже второе значение, которое ничем нельзя оправдать. Са-

мо же «прочтение» κηση, вновь с конечной сигмой в середине слова, служит не только «моментом истины», характеризующим непонимание автора самого вопроса исследования эпиграфических памятников, но и «моментом истины» для его источниковой базы. Заявление, что «фонема «х» вм. «к» непосредственно под крестом... употреблена не в силу необходимости, а с целью имитации креста в миниатюре», вновь лежит в пределах субъективных представлений и за пределами научного исследования.

Ш. Ф. Фатахов заявляет, что В. Ф. Миллер и В. И. Абаев «... проходят мимо исправленной резчиком ошибки в слове *kisi* «человек» (7-я строка), где зачеркнута ошибочно закругленная часть знака, похожая на греческо-русское «р», вследствие чего отчетливо читается «s». Откуда взял Ш. Ф. Фатахов «греческо-русское «р»? Автор, несомненно, использует дериват В. И. Абаева, в основе которого лежит репродукция В. Ф. Миллера, опубликованный в «Осетинском языке и фольклоре» в 1949 г.

На данном деривате [47, 263] в результате авторской или типографской помарки появились два отрезка, не соединенные между собой, словно перечеркивающие по одной линии контуры верхнего овала буквы р и ее загнутого ниж-

него окончания. Ш. Ф. Фаттахов не только убирает на своем деривате загнутое нижнее окончание, но и соединяет отрезки с деривата В. И. Абаева в один отрезок, что визуально придает вид перечеркнутой одним отрезком верхней части буквы. Таким образом, мы констатируем, что Ш. Ф. Фаттахов не только не работал с источниками, но шел, как и его предшественники, на сознательную фальсификацию. Один только пример с «дешифровкой» начальной буквы строки 7 полностью дискредитирует все «исследование» автора.

Строка 7. Окончание строки 7 и первую букву X строки 8 Ш. Ф. Фаттахов «читает» как фок, т. е. joq – «нет». Его утверждение, что у В. Ф. Миллера и В. И. Абаева «... добавлено отсутствующее сочетание -rt, поскольку авторы и в этом слове видят осет. furt «сын», вновь указывает на то, что автор не имеет никакого представления об источнике надписи. Утверждение, что «...как и в слове jurt, вместо начального «j» употреблена фонема «ф». Таким образом, справедливость наших соображений аргументируется аналогиями из самого текста», является отражением субъективных «соображений» и не более, в которых потерялась и придуманная автором третья буква его слова i. Ш. Ф. Фат-

тахов «читает» ф как j вслед за И. М. Мизиевым, считая, что «... -ф выполняет функцию йоты и представляет собой лишь дань явно существовавшим греческим артикуляциям и орфографическим традициям». Автор, видимо, окончательно забыл о своей только придуманной для текста йоте (i), отдавая «дань» сам не представляя чему. Чтение должно быть отвергнуто.

Строки 8-9. Последние три знака строки 8 и три первых знака строки 9 «читаются» как $\beta\alpha\varsigma\kappa\alpha\rho\kappa - b(a)\text{sqar}(y)q$. Не будем уже останавливаться на привычной самому Ш. Ф. Фаттахову конечной сигме внутри слова. Автор объявляет, что мы имеем дело с «...целым комплексом символов, центром которого является фонема «b» – начальная буква слова...». Поскольку здесь нет никакой фонемы «b», а есть фонема -v, то «слово» уже может быть отвергнуто с самой начальной «буквы». Сам «комплекс символов», видимо, вдохновляется «идеей символов» И. М. Мизиева.

Но Ш. Ф. Фаттахов «видит» в них свои символы, к чему подключает воображаемую строгую подчиненность симметрии. По обеим сторонам от «B» он видит сочетания ks или xs. Увидеть во втором и третьем знаках строки 8 такие сочетания можно, наверное, только каким-то «внутренним

зрением». Далее следуют вновь привычные для автора «рассуждения», что такие сочетания могут передавать различные понятия, включающие «фонемы» и «тамги», придуманные И. М. Мизиевым. Они не имеют никакого основания и научной опоры. «Чтение» можно даже не отвергать, т. к. его нет.

Строка 10. Последняя буква Ф строки 9 и все буквы строки 10 «читаются» как *jurt*. Бессмысленность такой трактовки начальной согласной уже отмечалась для строки 7. Но Ш. Ф. Фаттахов и здесь не изменяет себе. Он вновь «рассуждает»: «... в индоевропейских и других нетюркских языках, в анлауте перед монофтонгом наблюдается появление протетических звуков *v~f...* Судя по всему, аналогичный артикуляционный принцип лежит и в основе отражения лексем *jurt* и *joq*, в анлауте не соответствующий реальному тюркскому произношению, а являющийся резонансом графического контакта с нетюркскими народами. В этой связи напрашивается вывод, что вместе с религией и письменностью, аланами была воспринята и греческая орфографическая традиция отражения на письме соответствующих тюркских звуков и звукосочетаний. Очевидно, последующее использование «ф» вм. «j» перед йотирован-

ными гласными не встречало никаких препятствий, ибо в других случаях звук «ф» неприменим, ввиду его полного отсутствия в консонантной системе тюркских языков».

В этой пространной цитате сознательно опущены примеры Ш. Ф. Фаттахова тюркских заимствований в русский и иранские языки. Нет задачи разбирать каждое из них. Но, даже без них, «ценность» наблюдений Ш. Ф. Фаттахова высока, т. к. он читает надпись по-тюркски за счет предполагаемых форм заимствования в иные языки. Полный абсурд, как и объяснение, что мы имеем дело с «резонансом графического контакта с нетюркскими народами». Заметим, что такой «резонанс» у Ш. Ф. Фаттахова никак не связан с его русскими и иранскими примерами, а может быть связан только с гипотетическими греческими, которых и не наблюдается. Причем, тогда бы пришлось использовать греческую β , но ее Ш. Ф. Фаттахов уже «прочел» иначе.

Автор, в отличие от своих идейных предшественников, просто понимал, что присутствие в надписи только одной, но четырежды повторяющейся буквы, согласной Ф [62, 121, 167, 169-170; 63, 31; 64, 99-100, 126, 132-134, 137, 142, 144], осложняло его тюркоязычную трактовку. Данное замечание относится и к «переводу» И. М. Мизиева. Появле-

ние в консонантной системе балкарского и карачаевского языков Ф и других нетипичных для стандартного тюркского языка звуков связано с влиянием ираноязычного алано-осетинского субстрата. Причем, тюркизация аланского субстрата началась не ранее конца XIV в. [55, 12-15, 20]. Таким образом, фонетические изменения и само их время в балкарском и карачаевском языках четко препятствуют «переводу» И. М. Мизиева. Решение же Ш. Ф. Фаттахова противоречит и реальным образцам передачи «j» в тюркских словах [17, 18, 93-94, 350].

Строка 11. Все буквы «читаются» как баq(q)а – «смотреть», «опекать». Таким образом, звук b, по автору, передается в надписи двумя разными буквами – В (строка 8) и П. Третья буква К «читается» как q, но, как мы помним, в строке 4 она оставалась в своем значении К. Значение К приписывалось и букве Х строки 6, тогда как в строке 2 она оставалась в своем значении Х. Значение q приписывалось и последней букве строки 8, греческой Н. Заметим, что в трактовке строк 8-9 автор произвольно пользовался фонемами «k», «x», «q» в приложении к одним и тем же буквам. Но в своем абстрактном стиле «прочтения» Ш. Ф. Фаттахо-

ва допускает, по мере необходимости, искать для одних и тех же фонем и различные буквенные воплощения.

Строки 12-13. Оставляем в стороне чтение согласных букв и не ищем, в частности, объяснений, почему Θ идентифицируется с Т, уже представленной в строке 10, а К, вопреки прежним «прочтениям», – с г. Достаточно только указать, что конечная согласная, греческая Н строки 13 получает свое новое значение j, за которое так «боролся» автор для Ф.

Строка 14. Все буквы строки и две первые буквы строки 15 «читаются» как jurt(t)an – «из юрта (владения, царства)». О «прочтении» говорилось выше. Пропуск при написании второй t в jurt(t)an, как и второй q в baq(q)a ранее «объяснялось» тем, что «... их отсутствие не наносит ущерба семантике, что учитывалось, по-видимому, и писавшими надпись». Учитывая весь «символизм» и «семантику» надписи, следует признать, что такое «прочтение», действительно, ничему не вредит, т. к. вредить нечему.

Строки 15-17. Последние две буквы строки 15 и четыре первые буквы строки 16 «читаются» как (b)alany. Также «читаются» следующие последние две буквы строки 16 и первые 4 буквы строки 17. Автор получает общее прочте-

ние *balany balany* – «алана – дитя». В первом слове значение -у приписывается, таким образом, греческой А, что ничем нельзя объяснить. Такое же значение приписывается и конечной букве второго слова, греческой Н, уже испытавшей на себе ранее иные трактовки автора. Чтение следует отвергнуть.

Нас уже не удивляет стремление автора «прочесть» «этнотермин «алан». Для формы *balan* Ш. Ф. Фаттахов вновь находит «оригинальное» объяснение: «По-видимому, начальный согласный (смычный) появился под влиянием протезированного произношения имени нетюркскими народами...». Смотри строку 10. Дальнейшие «рассуждения» автора об «этнотермине» уже, действительно, ничем не удивляют. Не удивляет и то, что Ш. Ф. Фаттахов предварительно «цитирует» В. Ф. Миллера: «Хотя имени Анбалан у осетин мы не можем указать, но оно звучит вполне по-осетински». Как мы уже указывали, мы имеем дело не с цитатой, а с ее искаженным переложением И. М. Мизиевым. Следовательно, Ш. Ф. Фаттахов достойно представляет линию своих идейных предшественников, вне источника и вне научного исследования.

Строка 18. Последняя буква Ф строки 17, все буквы строки 18 и первые две буквы ЛА строки 19 «читаются» как jurtly – «имеющий юрт, владение», т. е. «владелец». Смотри строку 10. Конечной букве А вновь приписывается значение -у. «Чтение» должно быть отвергнуто.

Строка 19. Последние буквы строки 19 КА и первая буква N строки 20 «читаются» как qan – «царь, владыка». Для первой буквы смотри строку 11.

Строка 20. Все последующие после N буквы строки и первые две буквы строки 21 «читаются» как ητεηρθε – etä erde – «должны были сделать». Ш. Ф. Фаттахов предварительно заявил, что В. И. Абаев заменил для своего чтения букву ε на ζ. Таким образом, Ш. Ф. Фаттахов использует фальсификацию Зеленчукской надписи, произведенную А. Ж. Кафоевым, который искусственно расчленил лигатуру τζ на две отдельных буквы.

Аналогичным образом поступил и М. Кудаев, который заявил, что имеет дело с буквой Э русского алфавита. В таком же направлении действовал и И. М. Мизиев. Только на основании выявленной указанной фальшивки «чтение» Ш. Ф. Фаттахова обязано быть отвергнутым. Показательно «объяснение» Ш. Ф. Фаттахова «разворота» второй буквы

лигатуры ζ в обратную сторону, «превратившую» ее в ε: «... конечная гласная «почтительно» развернута в сторону слова qan и дублирует аналогичный разворот «q» в сторону «главы» (башкарык(а) в 8-ой строке).

Остается только заметить, что Ш. Ф. Фаттахов для греческой Η дает значение -e, т. е. еще одно новое «прочтение». Искусственно превратив ζ в ε, «читает» ее как ä, т. е. как ранее «читал» Α в строке 6. Ту же букву ε уже в следующей строке 21 уже «читает» как -e. Как мы видим, Ш. Ф. Фаттахов, как и его предшественники, приписывает различным буквам передачу одной и той же фонемы. Первая буква Θ строки 21 «читается» как d. Таким образом, и Θ приписывается новое значение, что производил ранее И. М. Мизиев, «забывая» о наличии греческой Δ для передачи звонкого -d. Все «прочтение» не имеет никакого отношения к научному исследованию.

Строка 21. «Читается» как Ot z^y(ÿ)l – «Год Лошади». Уже и не стоит говорить об уместности такой «календарной датировки» в христианской эпитафии и об излюбленной Ш. Ф. Фаттаховым конечной ζ теперь в начале «слова». Дальнейшие «рассуждения» автора о «причинах» различной передачи начальных гласных в O^aty (строка 3) и Ot

(строка 21), которые «являются абсолютными омонимами», о пропуске гласных в b(a)sqar(y)q (строки 8-9) и z^y(ÿ)l (строка 21) (видимо, автор забыл в первом случае еще и о своем пропуске а – А. Т.), о передаче звука «ы», то греческой Н, то греческой А, о передаче греческой Н «тюркских гласных і, у, е» безосновательны.

Подводя итог, следует признать, что «прочтение» Ш. Ф. Фаттахова преследует не научные цели дешифровки конкретного эпитафического памятника, а совсем иные квазинаучные цели. Поэтому и сама «дешифровка» надписи производится за счет сознательного насилия над памятником и различных манипуляций. Чтение, в целом, должно быть категорически отвергнуто.

Одним из последних продолжений тюркоязычного «прочтения» надписи является работа М. Ч. Джуртубаева, в которой «получился связный и ясный текст на черекском диалекте кар.-балк. языка, составленный в полном согласии с его синтаксическими нормами» [65, 98, 147, 183-184, 187, 198-206, 390, 391, 401, 790]: Пожалуй, в этот раз, действительно, уже нет никакой необходимости подробно разбирать «чтение». Только само его начало, основывающееся на «подсказке» рабочего, историка-любителя А. Г. Алише-

ва из Нальчика, увидевшего на месте механической выбоины, поглотившей букву С в строке 1, элемент ребусного письма – кувшин, из которого льется вода, что приводит к значению кар.-балк. суу – «вода», – сразу отрицает все предложенное «чтение».

Литература:

1. *Кудаев М.* «Зеленчук джазыуну» малкъар тилни мурдорунда окъуб кёрюу // Коммунизмге джол. 14 февраля 1965. № 31 (6574).
2. *Кудаев М.* «Зеленчук джазыуну» малкъар тилни мурдорунда окъуб кёрюу // Коммунизмге джол. 14 февраля 1965. № 31 (6574). Перевод Т. Моллаева: [сайт]. URL://http://si15523915.onlinehome.us/turkis/27_Scythians/zelenchukKudaevEnRu.html (дата обращения: 12.05.2014).
3. Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. М., 1979.
4. Щепкин В. Н. Русская палеография. М., 1967.
5. Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986.
6. Баскаков Н. А. К проблеме китайских заимствований в тюркских языках // *Turcica et Orientalia. Studies in honour of Gunner Jarring on his eightieth birthday 12 October 1987.* Istanbul, 1987. Vol. 1.
7. Clauson G. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish.* Oxford, 1972.
8. Bailey H. W. *Languages of the Saka // Handbuch der Orientalistik. I. der Nahe und der Mittlere Osten. Vierter Band: Iranistik. Erster Abschnitt: Linguistik.* Leiden-Koln, 1958.
9. Frye R. N. *The History of Ancient Iran.* München, 1984.

10. Golden P. B. An introduction to the history of the Turkic people: ethnogenesis and state formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden, 1992 (Turkologica; Bd. 9).
11. Tezcan M. Origin of the Kushans //The Turks. 2002. Vol. 1.
12. Dorneich Ch. M. The Great Yuezhi/A(r)si Exodus of 166 BCE. Berlin, 2010: [сайт] URL://http://www.chrisdorneich.tumblr.com (дата обращения 06.10.2014).
13. Добрович М. Силзибул // Иран-наме. Научный востоковедческий журнал. Алматы, 2013. № 4 (28).
14. Гаджиева Н. З. Тюркоязычные ареалы Кавказа. М., 1979.
15. Гадло А. В. Князь Инал адыго-кабардинских родословных // Из истории феодальной России. Л., 1978.
16. Алиев И. И., Алиева З. И. Карачаево-балкарские имена и фамилии. Толковый словарь. М., 2003.
17. Moravcsik Gy. Byzantinoturcica II. Sprachreste der Türk-völker in den byzantinischen Quellen. Leiden, 1983.
18. Виноградов А. Ю., Комар А. В. Две «хазарские» надписи из Юго-Западного Крыма // РА. М., 2005. № 3.
19. Vasmer M. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I: Die Iranier in Sudrüssland. Leipzig, 1923.
20. Ахвледиани Г. С. Ossetica-Georgica // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1960а. Т. XXII. Вып. I (языкознание).
21. Thordarson F. Asii // Encyclopædia Iranica. London and New York, 1987. Vol. II. Fasc. 7.
22. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.
23. Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2000. Т. 1. а-ä.
24. Loma A. Aus der skythisch-sakischen Lehnwortforschung // Studia Etymologica Cracoviensia. Kraków, 2002. № 7.

25. Ахвледиани Г. С. Сборник избранных работ по осетинскому языку. Тбилиси, 1960.
26. Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.
27. Кварчия В. Е. Об абхазских этнонимах *auars* – «осетин», *aʃʰanɕia* – «сван» // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 1982.
28. Chirikba V. A. Abkhaz // *Languages of The World/Materials* 119. 2003.
29. Дзицойты Ю. А. Кавказская Скифия // ИЮОНИИ. Цхинвал, 2009. Вып. XXXVIII.
30. Zgusta L. *The Old Ossetic Inscription from the river Zelenčuk*. Wien, 1987.
31. Туаллагов А. А. Новые данные о давней находке // XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. М., 2014.
32. Thompson E. M. *An introduction to Greek and Latin palaeography*. Oxford, 1912.
33. Aalto P. On the Altaic Initial P-* // *Central Asiatic Journal*. Wiesbaden, 1955. Vol. I.
34. Белый А. В., Соломоник Э. И. Утерянная и вновь открытая Мангупская строительная надпись // *Нумизматика и эпиграфика*. М., 1984. Т. XIV.
35. Виноградов А. Ю. Надпись из Дабана-Дере: пятьсот лет спустя // *Античная древность и средние века*. 2009. № 38.
36. Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках // *Материалы по археологии Кавказа*. М., 1893. Вып. III.
37. Турчанинов Г. Ф. Дополнение к чтению и датировке надписи на кресте из Краснодарского историко-краеведческого музея // *СА*. М., 1957. № 1.
38. Doerfer G. *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*. Wiesbaden, 1965. Bd. II.

39. Егоров В. Г. Опыт этимологизации чувашских терминов родства и свойства // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары, 1983.
40. Шагиров А. К. Заимствованная лексика абхазо-адыгских языков. М., 1989.
41. Дёрфер Г. О языке гуннов // Научный Татарстан. Казань, 2011. № 4.
42. Pritsak O. The Hunnic Language of the Attila Clan // Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, 1982. Vol. VI. Nr. 4. December.
43. Миллер В. Ф. Древне-осетинский памятник из Кубанской области // Материалы по археологии Кавказа. М., 1893. Вып. III.
44. Bielmeier R. Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz. Frankfurt am Main-Bern-Las-Vegas, 1977.
45. Абаев В. И. Осетинские термины: iron, allon // Яфетический сборник. Л., 1927. V.
46. Памятники народного творчества осетин. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992.
47. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.
48. Кокиев Г. Очерки по истории Осетии. Владикавказ, 1926. Ч. I.
49. Кумыков Т. Х. Этногенез балкарского и карачаевского народов в исторической литературе // О происхождении балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1960.
50. Гуриев Т. А., Тулатова Е. А. Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский. От Скифии до Индии. Загадки истории древних ариев. М., 1974 // Осетинская филология. Орджоникидзе, 1977.
51. Гочияева С. А., Суюнчев Х. И. Карачаево-балкарско-русский словарь. М., 1989.

52. Шнирельман В. А. Передел судьбы (Кабардино-Балкария и Карачаево-Черкессия) // Вымысел и истина. Пятигорск, 2010.
53. Golden P. B. Studies of the peoples and Culture of Eurasian Steppes. București-Brăila, 2011.
54. Малкондуев Х. Х. Этническая культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 2001.
55. Чеченов А. А. Историческая фонетика карачаево-балкарского языка. Автореф. ... докт. филол. наук. М., 1997.
56. Бекоев Д. Г. Иронский диалект осетинского языка. Цхинвали, 1985.
57. Мизиев И. М. Ответ В. Н. Каминскому // СА. М., 1991. № 2.
58. Гаглойти Ю. С. Избранные труды. Цхинвал, 2010. Т. I.
59. Фаттахов Ш. Ф. Зеленчукская эпитафия. Календарь древних критян (?) // Язык утилитарных и поэтических жанров памятников татарской письменности. Казань, 1990.
60. Кызласов И. Л. Рунические письменности евразийских степей. М., 1994.
61. Савинов Д. Г. Историко-культурное значение древнетюркских рунических надписей-эпитафий // Вестник Томского государственного университета. История. Томск, 2013. № 3 (23).
62. Clauson G. Turkish and Mongolian Studies // Prize Publication Fund. Vol. XX. London, 1962.
63. Хакимзянов Ф. С. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. М., 1987.
64. Баскаков Н. А. Историко-типологическая фонология тюркских языков. М., 1988.
65. Джуртубаев М. Ч. Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов. Нальчик, 2010.

Фидарова Р.Я., Кайтова И.А.

**ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ И ТЕОРИИ
ИЗУЧЕНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРА К.Л.
ХЕТАГУРОВА**

Аннотация: *В предлагаемой статье авторы, рассматривая арсенал современных литературоведческих подходов к изучению творчества К.Л. Хетагурова, предлагают систему более углубленного, ценностного анализа творчества К.Л. Хетагурова в частности, поэтов и писателей в целом. Так, предлагается выделение важнейшего синкретического ядра, обуславливающей взаимосвязь и взаимообусловленность творчества поэта и писателя с литературным и культурно - историческим процессом, анализ специфики творчества как автономной эстетической системы, развивающейся по своим собственным законам. Это предполагает: выделение особенностей процесса формирования художественного сознания творца, своеобразия функционирования художественного образа, специфики поэтики и т.д.*

Ключевые слова: *Художественный мир, поэтика, стиль, образ, фольклорно-фольклорное взаимодействие, эстетический идеал, традиция, культурно-исторический контекст.*

Fidarova R.J., Kaytova I.A.

**PROBLEMS OF METHODOLOGY AND THEORY OF
THE ART WORLD STUDY K.L. KHETAGUROV**

Abstract: *In this article the authors, considering the arsenal of modern approaches to the study of literary creativity KL Khetagurova offer a system more in-depth, value creation analysis KL Khetagurova especially poets and writers in general. Thus, the proposed allocation of essential syncretic nucleus, which determines the relationship and interdependence of the poet and writer with the literary and cultural - historical process, the analysis of the specificity of art as an autonomous aesthetic system, developing according to*

its own laws. This implies: the selection of features of the formation of the artistic consciousness of the creator identity of the functioning of the artistic image, the specifics of poetics, etc.

Keywords: *The art world, poetics, style, image, folklore and folk interaction aesthetic ideal, tradition, cultural and historical context.*

При осмыслении художественного мира писателя, поэта надо исходить из того, что источником и жизненным материалом для него всегда являются национальный образ мира и нравственно-этический опыт народа.

Чтобы изучить художественный мир конкретного писателя, необходимо проследить целостную картину развития художественного сознания народа, который он представляет. Осетины создали богатейшую, многожанровую систему фольклора, развитую эпическую традицию, мифологию, нартовский эпос. В свое время переход к профессиональному искусству слова, новому типу художественного мышления явился важнейшим этапом в духовной эволюции народа.

В каждой литературе есть писатель, который воплощает вершинные достижения, формирует ее духовно-эстетический идеал. В осетинской литературе это – Коста Хетагуров, явившийся основоположником как литературы, так и литературного языка, профессионального изобразительного искусства, эстетики как науки. Словом, он воплотил в себе начало и основу всех достижений национально-художественного мышления. В его поле зрения оказались новый герой и новая действительность, воссозданные с гуманистических позиций, в соотнесенности с народными идеалами.

Коста Хетагуров, как никто другой, сумел в созданном им художественном мире прочно зафиксировать отраженные в сознании современного ему общества, четко

означенные идеи национального менталитета и неповторимые черты осетинской духовности, воплощенные в Ирондзинаде как этническом мировоззрении народа.

Коста осуществил органический синтез культурно-эстетического опыта России и художественной многовековой национальной традиции осетин. При этом, конечно же, надо иметь в виду и то, что взаимовлияние – не просто следование высоким образцам, а творческий процесс, пробуждающий и формирующий художественное мышление субъекта-созидателя.

Часто можно услышать вопрос о том, почему Коста Хетагуров писал на русском языке, воссоздавал русский и осетинский национальные характеры. При осмыслении данного вопроса надо иметь в виду, что для него важно было видеть и сопоставлять разные национальные структуры мировоззрения, определять их сходные и особенные черты. Взаимовлияние литератур помогало раскрыть собственные устойчивые реалистические формы мышления Коста. Это притом, что в устно-поэтическом творчестве осетин присутствуют элементы так называемого «фольклорного реализма».

Коста, конечно же, осваивал народный опыт, используя сюжеты, мотивы, образно-стилистическую систему устного творчества. Сюжет шел к нему также и из новой действительности, как и герой, но исследовал он их в опоре на духовное и этическое сознание, выработанное народом в течение многих тысячелетий.

Национальное своеобразие – понятие широкое и ёмкое. Опыт исследования литератур показывает, что для выявления национального своеобразия необходимо учесть особенности художественного менталитета, традиции народа, религиозные и философские воззрения, этикет, народную педагогику, географическую среду и, конечно, язык.

Национальный характер, национальная самобытность вырабатывает особый взгляд на вещи, свое видение прекрасного в жизни, свое отношение к вечным темам: добро и зло, любовь и ненависть, красота и безобразие...

«Если художник изображает в своем произведении людей, то каждый из них должен принадлежать к известной нации и к известной эпохе, потому что человек вне национальности, есть не действительное существо, а отвлеченное понятие»¹, - писал В.Г. Белинский.

Как отмечает У. Далгат, «Фольклор объемлет богатейший комплекс идейно-эстетических представлений народа»². Таким образом, учеба у фольклора никогда не теряет своей актуальности. Во-первых, фольклор отражает дух народа, его опыт, и потому литература с искусством будут питаться его плодами всегда, во-вторых, чем богаче опыт письменной литературы, тем сложнее и многогранней отношение современного писателя, художника к нему.

Общеизвестна огромная роль творческой индивидуальности писателя в развитии литературы. Яркие, талантливые личности своими творениями обогащают национальные традиции, вырабатывают новые художественные принципы, переходящие в национальный литературный стиль. Одной из таких индивидуальностей в осетинской действительности был Коста. Художественный мир его – это многогранный слепок национального мира, ограниченный талантом поэта, несущего в своей душе знания о его природных и культурных первоосновах. Богатейшая духовная натура Коста вобрала в себя многое: качества просветителя и публициста; знатока национальных обычаев и чуткого собирателя народных легенд; знания образованного человека, глубоко разбирающегося в вопросах философии, литературы, истории, культурологии и этнографии; талант и необычную работоспособность. Феноменальный талант исследователя и поэта, давший ему возможность

творчески работать, «врастая» в мир своих произведений настолько, что становится невозможным отделить жизнь поэта от жизни созданных им героев. Определяя роль и место его в художественной культуре и литературе, необходимо иметь в виду вклад поэта в общекавказскую и общероссийскую культуру как самобытного поэта, художника, новатора.

Несмотря на большое количество работ, художественный мир Коста Хетагурова как цельное эстетическое единство на фоне исторического развития осетинской и в целом северокавказских литератур не исследован. Отсюда ощутима необходимость изучения творчества поэта с новых методологических позиций средствами и достижениями сегодняшней научной объективности. В последнее время исследователи литературы берут за основу целостную национальную картину мира.

В связи с этим возможно осуществить комплексное рассмотрение проблем, включающих в себя; 1) художественно-эстетические искания и формирование художественного мировидения поэта; 2) становление его многогранного творчества; 3) исторический опыт народа в его публицистике; 4) проблемы исторической поэтики; 5) роль объективного и эмоционального факторов в подаче национального характера; 6) роль стилового контекста в функционировании художественного образа; 7) лингвистические особенности языка поэта и т.д.

Данные вопросы ориентированы на глубинное исследование художественного мира К. Хетагурова.

Художественный мир поэта следует рассматривать в широком историко-литературном контексте, с использованием всего богатого и многообразного творческого наследия поэта.

Многожанровое и многоаспектное творчество Коста Хетагурова является неотъемлемой частью российской ли-

тературы и неделимой культуры осетинского народа, значительной вехой в развитии осетинской литературы. Исследование выдвинутой проблемы в типологическом контексте северокавказских литератур позволит объективнее представить литературный процесс, его историю и современность в региональном масштабе.

Если заглянуть в духовный мир поэта, проанализировать его творчество и среду, сформировавшую его, то можно увидеть логику жизненного и творческого пути Коста. Она предполагает в свою очередь, понимание логики развития истории, что позволяет многое понять в судьбе народа, проследить закономерности духовных поисков новой осетинской интеллигенции, исповедующей гуманистические просветительские идеалы. Как отмечает Н. Надьярных, «Литература не дублирует ходы истории, у нее свои закономерности. Но она развивается в определенной общественной и исторической атмосфере и по-разному формирует свои функции, воздействует на климат эпохи»³.

Мир хетагуровских произведений – это мир, постоянно изменяющийся: в нем необратимо осуществляются процессы разрушения и созидания старого мира. Коста всегда шел в ногу со своим временем: как в отечестве все «стронулось» с неподвижной точки навстречу будущему, так и он, сын своего века, был охвачен этим процессом обретения новой истины, новой веры. Произведения поэта несут на себе печать исторической судьбы народа, дают возможность понять и осмыслить его идейно-эстетические искания.

Новаторство К. Хетагурова оказывало значительное и положительное воздействие на дальнейшее развитие художественной национальной культуры, на творчество молодых писателей, прежде всего, тем, что человек исследуется писателем комплексно, широко раскрывается внутреннее содержание, сложная структура его характера, его

тесные связи с социально-общественным развитием, с реальными обстоятельствами.

Обобщение творческого опыта по формированию новых художественных традиций в осетинской литературе является весьма актуальной и важной научной задачей не только для выяснения природы идейно-эстетических исканий прогрессивной осетинской художественной интеллигенции, но и для полного изучения адекватных процессов в литературе. Для решения проблем, связанных с особенностями формирования творческой индивидуальности, мировидения и стилового своеобразия поэта, в особенности.

При исследовании художественного мира субъекта-творца в целом, Коста, в частности, надо помнить, что в творчестве поэта жизненный опыт становится значительно шире его непосредственной биографии. Поэтому художественные произведения отмечены не только печатью автобиографичности, но и поучительны содержащимся в них жизненным опытом, воспитательным конечным их предназначением, раскрывающим перед читателем закономерности формирования не только судьбы автора, но и судьбы народа, которая представляется обычно в неразрывной связи с закономерностями эпохи. Коста был психологически подготовлен к своему творчеству всем предыдущим богатейшим опытом горца, много размышлявшего о судьбе своего времени и народа.

Отсюда и особенности повествования и стиля поэта, своеобразие отражения облика героя, углубленного психологического изображения героя и действительности, характеров и обстоятельств. Все творчество Коста объединено общей гуманистической темой – любовью к людям, стремлением к добру и возвеличиванию национального достоинства. Прослеживая его творческий путь, можно увидеть, как в его творчестве шел процесс углубления мысли, как совершенствовались принципы создания героев и ха-

ракторов, как оттачивалось мастерство, обозначились индивидуальность поэта и его собственный художественный мир. Многогранное творчество К. Хетагурова – свидетельство непрерывности осетинской художественной традиции, идущей из глубин веков в виде фольклорной, и продолжающейся в письменной литературе.

Комплексное исследование творчества Коста показывает, что в нем мы имеем дело с особым типом художественного мышления.

Материал жизни, составивший основу его произведений, осваивается им с точки зрения подлинного историзма. Стремление преодолеть расколотость мира, в результате чего «распалась связь времен», что делает человека глубоко несчастным, а мир вокруг – неудобным, психологически дискомфортным, - стремление вернуться к целостному постижению действительности руководит творческим сознанием поэта.

Творчество Коста говорит о широком диапазоне его жанровых и художественных исканий. Развитие его творческой манеры обусловлено более активным использованием дистанцирующих средств, так как все больше проявляется исторический взгляд на вещи, заставляя поэта смотреть на проблемы жизни с более высокой, объективной точки зрения. Он расширяет перспективу повествования, делает ее многомерной, рассматривает действительность под разными углами зрения и усиливает исторический элемент.

Одним из важнейших стилеобразующих факторов становится в творчестве Коста его отношение к природе, которое, однако, не означало его ухода от общества или бегства от конфликтов. Напротив, постоянное обращение к природе усиливает неизменный интерес автора к общественно-значимым проблемам, становясь мощным средством их решения.

Художественный мир поэта – это мир или внутреннее духовное пространство его произведений. Раскрыть его, как и образ автора, возможно через исследование вопросов, касающихся художественно-эстетических исканий, мировидения, эмоциональных особенностей стилевого контекста в бытии художественного образа и его языкового оформления. Анализ проблемы художественного изображения поэтом социальной и психологической природы человека, его нравственно-эстетической концепции, разнообразие форм раскрытия внутреннего мира человека говорят о том, что поэт всем своим творчеством пытается осмыслить сложный и противоречивый процесс формирования нового человека.

Сама постановка проблемы исследования художественного мира писателя, и в частности Коста Хетагурова, требует использования новой комплексной методики исследования. То есть наряду с исторически сложившимися методами и новейших – в их взаимосвязи и взаимодействии. Филологический, культурно-исторический, типологический, сравнительно-исторический методы остаются базовыми и применяются с такими современными, как системно-структурный и социально-психологический. Также и методы структурной поэтики.

Коста всегда, формируя тот или иной художественный характер, исходил из того, что внутренний индивидуальный духовный опыт делает человека полноценной личностью с подлинно гуманистическим характером, со способностью духовно творить, т.е. наполнять духовным содержанием общественную жизнь и такие понятия, как свобода, семья, родина, государство, наука и искусство.

Духовность, по мысли поэта, вбирает в себя все грани жизни человека. Что же касается содержания духовных процессов, нравственных ценностей, то они тоже входят в

духовность человека. Все эти аспекты духовной жизни, ее содержания, фиксируются в художественном образе у поэта не просто в своем мозаичном многообразии, а в органическом единстве, взаимосвязи, целостности.

Итак, духовность человека превращает его в субъекта отношения; это отношение активно проявляется в двух направлениях: вовне, к обществу, и вовнутрь, к самому себе. Эти две грани взаимосвязаны и, выявляя одна другую, детерминируют друг друга, что весьма существенно влияет на эстетику формируемого художественного образа.

Духовностью обладает каждый человек, как носитель социального опыта. И тут проявляется важная особенность отношений «человек-общество». Человек не просто часть общества, ведь в нем ассимилированы огромные пласты социального опыта, благодаря тому, что этот опыт существует как духовная жизнь отдельного человека. И только в этом опыте, по мысли гения, он может постичь, что такое любовь, добро, красота, истина и сформировать свои собственные ценности. Услышать в себе самом голос совести, постигнуть, что такое честь, достоинство, благородство.

Самым глубоким и могучим источником духовного опыта в эстетике К.Л.Хетагурова является любовь. Поэтому такое большое место в творчестве поэта занимает это удивительное, жизнеутверждающее чувство.

Значит, анализируя его эстетическую и этическую концепцию, надо иметь в виду, что в представлении Хетагурова сущность человека во многом определяется его способностью любить. Ею же обусловлены его поступки, поведение, характер, сама судьба человека. Там, где начинается любовь, там кончается безразличие, вялость, экстенсивность. Человек собирается и сосредотачивается, его внимание и интерес концентрируются на одном объек-

те, на любимом; здесь он становится интенсивным. Душа его начинает как бы накаляться и гореть. Любимое содержание - будь то человек или музыка или любимые горы - становится живым, реальным центром души, важнейшим в жизни, главным предметом ее.

Чувства и воображение любящего сердца доходят иногда до того, что человек действительно проявляет полное самоотречение: любимый предмет оказывается для него выше его самого. Он становится для него живым центром его жизни, которому он служит, нисколько этим не унижаясь, и приносит многое ему в жертву. Он совершает единственное, что для него в такой ситуации естественно и неизбежно делать. Такова природа и сущность любви, концепция любви в эстетике К.Л.Хетагурова.

Стали хрестоматийными стихотворения Коста о любви.

Особенно искренне звучит следующее: Лучше скажи
мне могучее слово, Чем бы весь мир я сумел убедить,
Что в этом мире нет счастья другого.
Как бесконечно прощать и любить.

Концептуальны представления К.Л.Хетагурова о патриотизме, также формирующие эстетическое понятие прекрасного.

Прежде всего, по его представлению, чувство патриотизма не мешает человека самостоятельности. Конечно, самостоятельность - обычный, данный индивиду от природы способ бытия. Но наряду с ним сохраняется и могучее содружество людей, в котором формируется национальная духовная культура. В нем, в этом содруестве, все достояние нашей родины: и духовное, и материальное. И оно общее для всех и каждого. Именно оно порождает чувство родины. А это чувство делает великое дело в человеческом сердце: душевное одиночество отходит на задний план и уступает место духовному един-

ству людей. Такова, по концепции поэта, идея родной нации. Человек же лишенный ее, обречен на духовное сиротство. Обретение ее - величайший акт жизненного самоопределения. У каждого, как следует из концепции Хетагурова, должно быть острое ощущение, что иметь родину и свою национальность - это великое счастье, а утрата их - величайшее горе и что тоска по ней естественна и необходима для нормального состояния человеческой души. Бессмертны строки Коста Хетагурова:

Я смерти не боюсь, - холодный мрак могилы
Давно меня манит безвестностью своей,
Но жизнью дорожу, пока хоть капля силы
Отыщется во мне для родины моей...
Я счастья не знал, но я готов свободу,
Которой я привык, как счастьем, дорожить,
Отдать за шаг один, который бы народу
Я мог когда-нибудь к свободе проложить.

Есть закон человеческой культуры, в силу которого все великое и значительное может быть сказано человеком или народом только по-своему. А все гениальное рождается как проявление национального опыта, духа и склада.

К.Л. Хетагуров полно выразил национальную «самость», обращаясь к глубинам духа своего народа, к тем глубинам, которые заложили века всенародного труда и страданий.

Согласно концепции К.Л. Хетагурова, для истинного патриотизма характерна не простая приверженность к внешней обстановке и к формальным признакам быта, но любовь к духу, скрывающемуся в них, к духу, который их создал и выстрадал. То есть важно не внешнее, а внутреннее, не видимость, а сокровенная сущность.

Своеобразна в эстетике поэта и концепция совести: прежде всего, она рассматривается им как мера внутренней свободы. Ибо, по его глубокому убеждению, человеку лег-

че было бы постичь закон внутренней свободы, если бы он чаще прислушивался к «голосу совести». Ведь человек, переживая это душевное состояние, реализует внутреннюю, духовную свободу, и у него невольно открываются глаза на его подлинную природу. Он сам становится духовно свободным и сильным, способным на самые прекрасные поступки и деяния. Человек, переживший акт совести, завоевывает себе доступ в сферу, где долг не тяжел, где инстинкт смиряется духом, где живут любовь и добро.

Таким образом, совесть в эстетике и этике К.Л.Хетагурова - одно из чудеснейших свойств человеческой природы.

Это самая мощная духовная сила, которая раскрывается в нас как наша собственная глубочайшая сущность. То, на что указывает нам наша совесть, к чему она завет, всегда нравственно совершенное.

Исследование художественного мира писателя, в том числе и К. Хетагурова, означает выделение синкретического ядра, которое предполагает взаимообусловленность его творчества с литературным и культурно-историческим процессом и всесторонний анализ сути специфики самого творчества как автономной эстетической системы, функционирующей по своим собственным законам. А это предполагает:

- 1) выделение особенностей процесса формирования художественного мышления, эстетического сознания и творческой индивидуальности поэта;
- 2) определение способов функционирования художественного образа и национального характера;
- 3) выделение компонентов стиля, структуры и поэтики текста;
- 4) специальное рассмотрение поэтики в тесной связи с языковыми эмоционально-оценочными средствами,

выражающими авторскую позицию, как важное организующее звено в структуре художественного мира автора;

5) обоснование эмоционального фактора творчества поэта.

В связи с этими задачами надо:

1) выявить объективно-субъективные предпосылки формирования художественного мира Коста, что требует анализа сложнейших социальных и психологических процессов в жизни общества, позиций поэта по отношению к ним, особенностей его философского и духовного сознания, исследования принципов работы автора над своими произведениями;

2) обозначить связи с просветительскими традициями и литературным процессом;

3) проследить эволюцию эстетических, философских и социальных взглядов поэта, проанализировав эти взгляды в контексте общероссийских духовно-художественных исканий;

4) определить содержание образов-характеров, как выражение позиций автора в контексте новых идей;

5) проанализировать специфические языковые и стиливые приемы, определяющие творческую индивидуальность поэта.

Художественный мир человека составляют сознание, мышление и природа индивидуальных способностей. Немалую роль в развитии этих способностей писателя, поэта, художника играет историческая обстановка.

Творчество К. Хетагурова философично, что обусловлено самой эпохой, катаклизмами в общественно-политической жизни страны.

Конечно, К. Хетагуров стремился освоить события эпохи. Здесь он вступал в глубокое противоречие с обстоятельствами, с реальной действительностью. При этом он

всегда помнил об истоках совершающихся обстоятельств и факторов.

Анализировал их, сопоставляя с реальными проблемами национального бытия. Коста изначально был настоящим художником, потому что ни одно событие, ни один факт общественной жизни не рассматривался им как просто факт или событие своего времени, а воспринимался как продукт социальных катаклизмов, как процессы, пропущенные через духовный и эстетический опыт народа, к которому он принадлежал, опыт и духовное наследие которого он взял на себя смелость продолжить. Поэтому произведения, созданные им, при всей актуальности и современности их проблематики, оказались естественным продолжением духовной работы народа. Это и продиктовало осмысление драматического, противоречивого времени 80-90-х годов и предопределило идейно-эстетические искания, особенности его творческой индивидуальности.

Представитель своего времени и национального мира, он был призван взять на себя миссию основателя литературы, литературного языка, профессионального изобразительного искусства. При этом Коста запечатлел приметы, образы времени, философски осмыслил жизнь и судьбу своего народа, в духовном контексте прошлого, конечно.

Представляется важным осознать истоки мира художественных образов поэта, обозначить философские подходы к материалу действительности и тенденции в формировании своеобразия его художественного мира. Совокупность этих задач следует исследовать как комплекс элементов, находящихся в отношениях и связях между собой и образующих единство, что позволит выявить генетические истоки художественного мира Коста как целостной системы.

Художественный мир – это система, отражающая и преобразующая действительность, довоссоздающая ее, это

обобщенное творческое преобразование и концептуальное отражение действительности, подчиненное идейным установкам. В науке распространено мнение, что художественный мир, как вторая реальность, пронизана художественной концепцией мира и личности. В этом смысле можно говорить о нравственно-эстетической концепции произведений Коста, об их мировоззренческой основе, которая лежит в основе всей художественной концепции и конкретизируется в ней.

При изучении художественного мира осетин надо прежде всего рассмотреть зарождение и становление духовно-культурных основ – от космогонического мифа, архаического ритуала и архетипов человеческого бытия и сознания к героическому эпосу нартов. Ведь необходимо выделить в художественном сознании осетин два типа: фольклорный и литературный.

Безусловно, то, что выработано народом и живет в его духовных исканиях, имеет принципиальное значение в нравственном и психологическом формировании личности, в том числе и личности художника. Но есть очень важный фактор – это этнический и природный климат, в котором родился, вырос и формировался художник. На первый взгляд, нелегко определить то, что отличает одного поэта от другого. Скажем, Коста от Т. Мамсурова. Оба – крупные поэты, которые отразили в своих произведениях процессы и философию сложнейшего XIX века, многосложный опыт человечества на всем протяжении его драматического и трагического пути. Во многом ощущается безусловное богатство общности их философских и эстетических исканий. Есть еще и нечто, которое напрямую влияет на становление мировидения вообще писателя, - его личные духовные и психоаналитические качества, уровень эстетического восприятия окружающего мира. Изначально у Коста Хетагурова этот уровень был высок, что наряду с другими

факторами сделало его большим, самобытным художником.

Художественный мир писателя вообще – это практическое воплощение его эстетической и художественной концепции. Система и совокупность образов произведений писателя, определяемых реальностью, которая в ней отражается, особенностями эпохи, в которой создавались произведения, и творческой индивидуальностью самого писателя, и имеет конкретно-чувственное, осязаемое, знаковое выражение.

Роль творческой индивидуальности в развитии литературы неоспорима. Об этом писал В.Г. Белинский, рассматривая значение А.С. Пушкина, как преобразователя русской поэзии.

Таковыми личностями в осетинской литературе были К. Хетагуров, С. Гадиев, А. Кубалов, Т. Мамсуров и др., сыгравшие решающую роль в судьбе национальной литературы. Их произведения несут на себе печать исторической судьбы народа и, созданные ими книги, имеют во многом автобиографический характер. Написанное ими пропущено через сердце и авторское «я», которое является бесценным свидетельством времени и социальных процессов, произошедших в стране, эстетической и нравственной памяти народа.

Все это способствовало формированию историзма художественного мышления К. Хетагурова, как и молодой литературы. Поэт подчеркивал мысль о том, что с памятью связана постоянно действующая сила литературы. Память остается главным хранилищем сюжетов и персонажей, сопрягая, связывая воедино не только судьбы разных героев, но и разные темы в творчестве художника.

Для него национальный мир - это емкая, сложная, соотнесенная с историей память. Художественный мир писателя, в частности, Коста, становится все более открытым

для конкретно-исторических реалий и обстоятельств. В его творчестве судьбы людей изучены так, что их история собрана, сконцентрирована в мире памяти, без которой нет будущего.

Мир этой исторической памяти по-своему структурирован. В нем находится место очень непохожим друг на друга характерам и событиям, переживаниям и размышлениям, которые дают возможность соприкоснуться с миром авторских чувств, мыслей и обобщений, покоящихся на трех «китах» – знании жизни, мудрости, доброте...

«Память – основа совести и нравственности, память – основа культуры... Хранить память, беречь память – это наш нравственный долг и перед потомками»⁴, - писал Дмитрий Лихачев.

Вековая мудрость народа, продиктованная исключительно печальной памятью, формировалась на протяжении веков. Поэтому в произведениях Коста активно и реально присутствует былое, атмосфера которого воссоздается организацией текста, голосами автора и его героев, особенной постановкой фразы, слов, выражений – тем «воздухом вещи», который неповторим у каждого.

Каждый народ обладает своим художественным мышлением, имеет свой художественный мир и слово, отражающие его ментальность. Г. Гачев в книге «Национальные образы мира» продолжает эту мысль так: «Национальный образ мира каждого народа зависит от многих факторов, включая и внешние обстоятельства, выделяя особо географические условия жизни»⁵.

Крупнейший исторический и культурный памятник народа – фольклор доносит до нас очень многое. Фольклор – устная летопись народа и великое его достояние, его художественно-духовный опыт, который вырабатывался веками множеством поколений людей, также, как и миф, эпос, этикет и т.д.

Устнопоэтическое творчество, его идеи, воспетые в нем идеалы, используются писателем как основа образа, помогают ему постичь суть национального характера, диалектику его развития, конечно же, полностью обнажая нравственно-психологические особенности художественного мира творца, создателя.

В мифах, легендах, сказках сконцентрированы народные представления о человеке и окружающем его мире. Сила примера героев, фигурирующих в них, мораль и идеология эпохи, заключенные в них, определяли все бытие народа. Сила общественного мнения, создаваемого фольклорными произведениями, была весьма велика.

Философия жизни подсказывает народу его ценностные ориентации.

Не каменные крепости он строил, чтобы скрываться в них, а оттачивал свое оружие и свое мужество, чтобы нападать и защищаться, не богатства копил он в виде домов или разных украшений, а песни, в которых рассказывалась его история, его подвиги, его трагедия.

Как верно пишет северокавказский исследователь Ю. Тхагазитов: «Национальная литература... вызревает на почве самобытной национальной истории, национальной духовной культуры... возникает на основе опыта своей культуры, устной или письменной, на основе фольклора»⁶.

Национальный писатель, если он действительно талантлив, не просто «учится у фольклора», а переживает совершенно особенный творческий процесс: философия и художественный опыт народного творчества живут в глубине самого его творческого мышления, становятся плотью его слова. Он специально не приходит к фольклору, но и не уходит от него: фольклор есть часть, стержень его писательского мира.

Художественный мир поэта, писателя – до конца неизведанная сфера в литературе, хотя специфика нацио-

нального характера и своеобразии его художественного мышления давно волнуют ученых. Первоисточником художественного мира национального писателя, как правило, является фольклор. Он всегда влиял, влияет и будет влиять на наше духовное и художественное сознание. Каждый народ имеет материальное и духовное наследие. Что необходимо человеку из этих культур? Обе культуры.

Конечно, решение сложного вопроса фольклорно-литературных взаимоотношений возможно на стыке разных наук – этнографии, истории, социологии, философии и литературоведения. Кроме того, активнее надо разрабатывать такие проблемы, как художественное мировидение поэта, писателя, эстетика художественного сознания, в становлении которых исследователи отводят большую роль фольклорному мышлению и мифопоэтической образности произведений. Этот процесс сложный и длительный.

Итак, переосмысление проблем методологии и теории процесса изучения творчества К.Л. Хетагурова будет способствовать углублению аналитического начала современного литературоведения и, безусловно, обогатит возможности и перспективы осетинской культурологии, эстетики, этики, искусствознания и философии в XXI веке.

Литература:

1. Белинский В.Г. ПСС. В 15-и т. Т. 5. М., 1974. С. 317.
2. Далгат У.Б. Литература и фольклор. М., 1981. С. 11.
3. Надъярных Н.С. Время перечтений // Сб.: Способность к диалогу. М., 1993. С. 25.
4. Лихачев Д.С. Раздумья. М., 1991. С. 82.
5. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., 1988. С. 179-180.
6. Тхагазитов Ю.М. Эволюция художественного сознания адыгов. Нальчик, 1996. С. 3.

Цаллагова И.Н.

СОМАТИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ «ÆВЗАГ / ЯЗЫК» В ОСЕТИНСКИХ ПАРЕМИЯХ (НА МАТЕРИАЛЕ ДИГОРСКИХ ПОСЛОВИЦ, ПОГОВОРОК И ЗАГАДОК)

Аннотация: *В данной статье рассмотрены некоторые вопросы семантики и символики осетинских (дигорских) пословиц, поговорок и загадок, которые включают в свой состав один из наиболее значимых и часто употребляемых соматических компонентов ævzag / язык. В работе выявлены основные символические функции данного соматизма, а так же отражена их роль в составе этих текстов.*

Ключевые слова: *осетинский язык, осетинские паремии, соматизм, фольклор, символ, пословицы, поговорки, загадки.*

Tsallagova I.N.

SOMATIC COMPONENT "ÆVZAG / LANGUAGE" IN OSSETIAN PROVERBS (ON THE BASIS DIGOR PROVERBS AND RIDDLES)

Abstract: *This article discusses some of the issues of semantics and symbolism Ossetian (Digor) proverbs and riddles, which include in its membership one of the most important and frequently used somatic components ævzag / language. The paper identified the major symbolic function of somatism, as well as their role is reflected in the composition of the texts.*

Keywords: *Ossetian language, Ossetian paremias, somatism, folklore, symbol, proverbs and riddles.*

В филологических науках на современном этапе отмечается повышенный интерес к проблеме человеческой телесности, потому как, по языковым данным она представляет собой один из наиболее важных фрагментов языковой картины мира того или иного этноса. Это связано с тем, что именно человеческое тело, познание самого себя человеком, является, своего рода, исходной точкой для формирования представлений человека об окружающем его мире.

Различные устойчивые выражения с соматизмами представляют большой интерес для исследований в области лингвокультурологии, в связи с универсальностью единиц телесного кода и частотностью их употребления в различных речевых ситуациях. Паремии с соматизмами становятся объектом лингвистических исследований, где особое внимание уделяется их лексикографической разработке [6, с. 177]

Соматизмы в составе фразеологизмов и паремий, на материале разных языков, обстоятельно рассмотрены в трудах: В. А. Савченко [7], Е. В. Тюнтешева [9], Л. А. Сайфи [8], В. В. Красных [5], Н. В. Дмитриук [4], Д. Б. Гудкова [2] и др.

Код культуры – это микросистема характеристик объектов картины мира, объединенных общим категориальным свойством; это некая понятийная сетка, используя которую, носители языка категоризует, структурирует и оценивает окружающий его и внутренний миры [5, с. 5]. Соматический код считается наиболее древним, в ряду других базовых кодов языка: пространственного, временного, предметного, биоморфного, духовного [5, с. 6].

Соматическая лексика остается в центре внимания исследователей, будучи, с одной стороны, базовым компонентом овладения иностранным языком и, следовательно, межкультурной коммуникации. С другой стороны, анализ соматизмов является неотъемлемой частью изучения исторических процессов формирования и изменения словарного фонда языка, одним из древнейших пластов которого является лексика, связанная с обозначением частей тела [1].

Целью исследования является выявление и описание символических функций соматического компонента *æвзаг* / язык, представленной в осетинских (дигорских) паремиях.

Материалом исследования послужили дигорские пословицы, поговорки и загадки, представленные в сборнике Г. А. Дзагурова.

В своем предисловии к сборнику Г. А. Дзагуров пишет: «Изречения занимают, видное место в дигорском фольклоре. В них народ дает ответ на различные вопросы жизни, постоянно возникавшие в течение многих веков его истории. В народных изречениях отразились обычаи, традиции, мировоззрение, идеалы простого народа. Много пословиц и поговорок раскрывают взгляд дигорцев на идеал человека» [3, с. 10]

Соматическая лексика довольно активно функционирует в составе осетинских (дигорских) паремий, что является свидетельством того, что образ человека телесного представляет собой один из наиболее значимых фрагментов осетинской паремиологической картины мира.

Известно, что в соматическом коде особое место занимает символика различных частей тела. В этом отношении заслуживает внимания группа дигорских пословиц, поговорок и загадок с соматическим компонентом *æвзаг* / язык.

Язык, как произносительный орган, в паремиях представляет собой символ общения, передачи информации: *Æвзаг цъухи хæзна æй* / Язык – сокровище уст.

Наиболее распространенным является, когда соматизм *æвзаг* / *язык* выступает в качестве виновника чрезмерной говорливости, например: *Даргъ æвзагаей æнæвзаг æнæфидбилыздæр æй* / Безъязыкий безопаснее болтуна; *Хаттсæй-хатт циргъæвзагаей æгомуг фæххуæздæр уй* / Иногда молчаливый оказывается лучше острого на язык и т. д. В данных изречениях приветствуется лаконичная, сдержанная речь. Излишняя говорливость характеризуется как действие, лишённое смысла, поскольку такая речь может содержать непроверенные ложные сведения.

Молчание же рассматривается как более предпочтительный способ речевого поведения, именно в таких случаях пословица призывает нас установить преграду *Æвзагаей билти астæу æфцæг ес* / Между губами и языком есть перевал (зубы) (О сдержанности в разговоре).

Рассматривая избыточную словоохотливость характерную для нетрезвого человека, осетинская пословица говорит: *Расугæн е'взагбæл ка уа, е æрвонгаей æ зæрди бадуй* / Что у пьяного на языке, то у трезвого на душе; и т. д.

Осетинский пословичный фонд имеет много изречений, которые дают негативную оценку клевете, клеветнику: *Хахур æвзаг æ маекъураей ласгае 'й* / Язык сплетника надо из горла вырывать; *Хахур æвзаг дони бунæй дæр цирен исуадзуй* / Язык клеветника и из под воды пламя пускает; *Фудцæстæ, фудæвзаг рæсог дон дæр ислагъуз канунцæ* / Злоглазый, злоязыкий, даже чистую воду портят; *Е'взаг æ маекъураей ласуйнаг æй* / У него язык из затылка вытащить надо и т. д.

В этом контексте хочется отметить частотность употребления лексемы *хахур* «сплетня, клевета, сплетник», которая употребляется как в связи с соматизмом *æвзаг*, так

и самостоятельно, например: *Хахургаенаагаен маэрдтама над наэйес* / Клеветнику на тот свет дороги нет; *Ахсаргарди цафай лаг исдзаббах уодзаенэй, фал хахури дзурдаей ба – некаед* / От сабельного удара человек излечится, а от слова клеветника – никогда и т. д. Как видим, клевета в паремиях довольно жестко порицается, вплоть до того, что, исходя из некоторых пословиц, карается даже на том свете. Подчеркнута также вредоносность, которую может оказать клевета на человека.

В довольно большом количестве дигорских пословиц и поговорок говорится о силе языка: *Топпи намуг еунаеги рамаруй, лагъуз авзаг ба садей* / Пуля убивает одного, а злой язык – сотню; *Авзаг аенастаг ай фал астгута саттуй* / Язык без костей, но кости ломает; *Авзаг дор ихалуй* / Язык камень разрушает; *Авзаг къадзаех дэр фалдахуй* / Язык даже скалу опрокидывает; *Адэй-магаен е'сафт дэр ама а амонд дэр е'вазгабал баст ай* / И гибель, и счастье человека привязаны к его языку; *Лигъз авзаг дууа мади бададта, дирзаг авзаг ба еу дэр нае* / Ласковый язык двух матерей сосал, а шершавый – ни одной и т. д.

Особый интерес представляют паремии, которые имеют в своем составе два соматических компонента. Это явление позволяет определить особенности человеческого восприятия своего собственного тела, посредством сравнения и противопоставления тех или иных признаков и функций частей тела. Например, пословицы и поговорки с компонентами *авзаг* / язык и *зарда* / сердце: *Зарда ци загъа, авзаг дэр уобал хатуй* / Что сердцу мило, о том язык и болтает; *Дауаен е'вазг ка даттуй, иннемаен ба а зарда, уахаен лиман макаед искаена* / Тот, кто тебе язык отдает, а другому сердце – такого друга не заводи и т. д.

Очень часто поговорки базируются на сравнении. Структура поговороческого сравнения, как правило, бинарна. Она предполагает наличие слова, выражающего признак, и слова, обозначающего носителя этого признака. Сравнения в осетинских поговорках, как правило, сокращенные, неполные, что объясняется стремлением к лаконичности, немногословности [10. с. 99]. Сравнение часто выражается формой сравнительной степени прилагательного, например в загадках: *Бæхæй бæрзонддæр, куйæй ниллæгдæр. (Саргъ) / Выше лошади, ниже пояса. (Седло); Æнгозæй маенкъæйдæр, лæгæй тухгиндæр. (Нæмуг, фат) / Меньше ореха, сильнее человека. (Пуля). Благодаря подобным сравнениям, устанавливающим степень разности в обладании тем или иным качеством, свойством в загадке создается образ-парадокс. Для загадки характерной чертой является наличие контрастных образов для разных предметов загадывания. Данное явление прослеживается и на уровне сравнения, например: *Догъон бæхæй тагъддæр. (Цæститæ) – Быстрее скаковой лошади. (Глаза); Топпи нæмугæй тагъддæр. (Цæститæ) – Быстрее пули. (Глаза); Дорæй уæззаудæр, бæхæй тагъддæр. (Нæмуг) – Тяжелее камня, быстрее лошади. (Пуля). В данных примерах пуля сравнивается с конем и с глазами, а глаза, в свою очередь, сравниваются с пулей [11].**

Что касается пословиц и поговорок с соматическим компонентом *æвзаг*, построенных на сравнении, то нами обнаружена всего лишь одна: *Еуæй-еуемаен е'взаг сæрдасæнæй циргъдæр æ / У иного язык острее бритвы. Как видим, в данном случае, язык сравнивается с острой бритвой, и тем самым подчеркивается ее сила.*

Следует отметить, что если сравнить осетинские загадки разных тематических отделов, то можно сказать, что внимательнее всего человек

наблюдал себя. В загадках представлены почти все части человеческого тела. Особенно тщательно описана голова и лицо человека. Голова чаще всего в загадках кодируется посредством таких лексем, как *тунпур* «холм»; *кьудурона* «обрубок»; *кьудур* «чурбан» и т.д.

Существует несколько однотипных загадок, в которых описываются волосы, лоб, брови, глаза, нос, рот, например: *Уаллаэй-уаллаэй – сау гьæдаæ, уой дæллаэй – лигъз будур, уони дæллаэй – къотæртæ, уонаэй дæлдæр – цадтæ, уони дæллаэй – циргъ хонх, уони дæллаэй – алли хуари куройна –* На самом верху – темный бор, под ним – ровная поляна, под ними – кустарник, далее два озера, ниже – острая гора, еще ниже – молотилка для всякого зерна.

Особенно разнообразны загадки про глаза, зубы, язык. Глаза – *авгин дуæрттæ* (стеклянные двери), *дыууæ æфсымæры* (два брата), а также они – *топпы намыгæй тагъддæр* (быстрее пули), *æхсæв – æхгæд, бон та гом* (ночью закрыты, днем – открыты), *дуне уынынц, сæхи нæ уынынц* (мир видят, а себя нет). Описываются также ресницы, зрачок и даже моргание глаз. Зубы чаще всего уподобляются барашкам, белым голубям. Многочисленны загадки про язык: *Еу фæйнаг цæди ес 'ма сор дæр нæ кæнуй, уæдта 'мбуйгæ дæр.* – Одна доска в нашем озере, и никогда не просыхает, и не гниет; *Сурх робас æ хед калгæ арф лæгæти гъазуй.* – Красный лис весь в поту в глубокой пещере играет; *Нана мин изæлу исхаста, æма 'й сор кæнун, æма мин нæ сор кæнуй /* Мать мне красный шелковый платочек принесла, я его сушу, а он у меня не сохнет; *Дууæ æфсади тохунца, се 'хсæн ба цæуй*

минæвар / Два войска бьются и между ними посредник и т.д.

Как известно, соматизмы в составе паремий являются одним из способов осмысления внутреннего и внешнего мира человека. Различное видение частей тела, различное о них представление, является, своего рода, характеристикой социальных, нравственных, интеллектуальных, эмоциональных и физических качеств человека. Анализ осетинского (дигорского) паремиологического материала показал, что символика соматического компонента *æвзаг* / язык является универсальной, общей для человечества в целом. Часто соматизм *æвзаг* / язык в осетинских паремиях является символом болтливости, лицемерия и клеветы. Во многих паремиях в речевом поведении осуждается излишняя говорливость, приветствуется молчание. Довольно много пословиц и поговорок развивают тему силы языка. Из этого следует, что в представлении осетин язык человека отражает его духовные, интеллектуальные качества и оказывает воздействие на окружающих людей.

Литература:

1. Громова А. В. Некоторые особенности соматической лексики в персидском языке и в диалектах фарса // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 1; URL: www.science-education.ru/121-18277 (дата обращения: 18.06.2015).
2. Гудков Д. Б., Ковшова М. Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. М., 2007. – 288 с.
3. Дзагуров Г. А. Осетинские (дигорские) народные изречения. На осетинском (дигорском) и русском языках

- (текст). Из собрания Г. А. Дзагурова; 2-е изд., Владикавказ, 2011. – 376с.
4. Дмитриук Н. В. Фразеологический соматикон как отражение архетипов языкового сознания этноса // Вопросы психолингвистики. 2009. № 10. –С. 30-33.
 5. Красных В. В. Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) // Язык, сознание, коммуникация. М., 2001. Вып. 19. – С. 5-19.
 6. Никитина Т. Г. Семантика и прагматика пословицы в лексикографической интерпретации // Вестник Орловского университета. Серия: Новые гуманитарные исследования. Федеральный научно-практический журнал. 2012. № 1 (21). – С. 175-179.
 7. Савченко В. А. Концептосфера «человек телесный» в русской и немецкой паремилогической картине мира (кросскультурный анализ соматизмов). Автореф. дисс... канд. фил. наук. Курск, 2010. – 19 с.
 8. Сайфи Л. А. Концептуализация соматического образа человека в языке и дискурсивных практиках (на материале современного английского языка). Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. – 165 с.
 9. Тюнтешева Е. В. Человек и его мир в зеркале фразеологии (на материале тюркских языков Сибири, казахского и киргизского). Новосибирск, 2006. – 225 с.
 10. Цаллагова З. Б. Афористические жанры осетинского фольклора. – Владикавказ, 1983. – 196 с.
 11. Цаллагова И. Н. Язык осетинской загадки. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2010. – 230 с.

**К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ КОНТАКТНОГО
ВЛИЯНИЯ: ОСЕТИНСКИЙ ЯЗЫК КАК ЯЗЫК
СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ***

Аннотация: *В этой статье показывается, что предположение об интенсивном кавказском влиянии на осетинскую падежную систему значительно менее обосновано, чем принято считать. Для этого осетинская падежная система сравнивается с падежными системами представительной выборки языков Северной Евразии. Кроме того, ставится под сомнение то, что в ходе эволюции в осетинском языке существенно уменьшалось число падежей: показывается, что на основе синхронных данных точно такой же вывод можно было бы сделать и для армянского языка. Однако развитие последнего хорошо документировано, и известно, что падежная система там постепенно эволюционировала, почти не меняясь ни в размере, ни в инвентаре. Таким образом, похожий сценарий не исключён и для осетинского. Кроме того, в статье приведены еще несколько примеров явлений, которые могли бы быть с равным успехом отнесены на счет влияния кавказских языков, других языков Северной Евразии или внутреннего развития.*

Ключевые слова: *осетинский язык, кавказские языки, внешнее влияние, падежная система, порядок слов, генитив, аккумулятив.*

TO A QUESTION ABOUT THE SOURCES OF INFLUENCE CONTACT: OSSETIAN LANGUAGE AS THE LANGUAGE OF NORTHERN EURASIA

Abstract: *This article shows that the assumption of an intense impact on the Caucasus Ossetian case system is much less justified than is commonly believed. To this end, the Ossetian case system is compared with a representative sample of case system language Northern Eurasia. In addition, he questioned the fact that in the course of evolution in the Ossetian language greatly decreased the number of cases: it is shown that on the basis of synchronous data is exactly the same conclusion could be drawn for the Armenian language. However, the latest development is well documented, and it is known that the case system there gradually evolved almost without changing any amount of any inventory. Thus, a similar scenario is not excluded and Ossetian. In addition, the article provides a few examples of events that could equally well be attributed to the influence of the Caucasian languages and other languages of northern Eurasia or internal development.*

Keywords: *Ossetian language, Caucasian languages, external influences, case system, the order of words, genitive, accusative.*

1. Введение

В литературе часто утверждается, что на падежную систему осетинского языка решающим образом повлияли контакты с соседними кавказскими языками.

“Pour expliquer cette exubérance des cas en ossète on a naturellement pensé à une influence des langues voisines du Caucase du Nord.” [Vogt 1945: 219] (Чтобы объяснить это изобилие падежей в осетинском, естественно подумали о влиянии соседних языков Северного Кавказа.) Такую же

точку зрения высказывал и В.И. Абаев: «Есть все основания считать, что осетинское склонение в его нынешнем виде сформировалось лишь тогда, когда этот язык вошел в сферу влияния нового лингвистического ареала – кавказского.», [Абаев 1965: 77], среди более новых работ, авторы которых придерживаются такого же мнения, см. [Cheung 2008: 103] и [Johanson 2009]. Не было бы преувеличением сказать, что возникновение богатой падежной системы в осетинском под кавказским влиянием стало считаться парадигматическим образцом языковых изменений, вызванных контактами.

Основные аргументы в пользу этого предположения, высказываемые (или неявно подразумеваемые) исследователями, таковы: во-первых, большинство осетинских падежных показателей заведомо не возводятся к протоиранским и, следовательно, система должна была радикально обновиться в ходе эволюции, а во-вторых, падежный инвентарь современного осетинского несравненно богаче, чем у всех известных науке иранских языков, как живых, так и вымерших. Падежный инвентарь многих соседних языков Кавказа тоже богат, и, стало быть, развитие осетинской падежной системы произошло именно под их влиянием.

Насколько обосновано такое умозаключение? Для того, чтобы с достаточной уверенностью рассуждать о том, что то или иное явление в одном языке возникло под влиянием какого-то другого языка, нужно проверить несколько обстоятельств. Во-первых, не могло ли данное явление быть унаследовано от более раннего состояния, во-вторых, не может ли оно быть результатом внутреннего развития данного языка, в-третьих, не присуще ли оно гораздо большему числу языков некоего ареала. Положительный ответ на любой из этих вопросов не исключает, конечно же, возможность того, что влияние всё-таки имело место,

однако достоверность такого утверждения заметно снижается.

Важное наблюдение, зачастую ускользающее от внимания исследователей, заключается в том, что предки осетин до того, как поселились на Кавказе, на протяжении долгого времени кочевали по огромной территории евразийских степей и имели возможность контактировать с самыми разными народами Северной Евразии. Под Северной Евразией я понимаю, грубо говоря, территорию бывшего Советского Союза и некоторые прилегающие области. Рассматривать эту территорию как лингвистический ареал первым предложил, по-видимому, Р.О. Якобсон, [Якобсон 1931/1971]. Он назвал в первую очередь фонологические/фонетические общие черты, и оставил грамматику на потом. Насколько я знаю, работ по грамматике языков СЕ в целом с тех пор не было.

Точные исторические подробности контактов между предками осетин и различными неиндоевропейскими народами Евразии неизвестны, и вряд ли когда-либо существенно прояснятся, однако сам факт таких контактов не вызывает никаких сомнений, особенно в случае алтайских и уральских языков. Поэтому, рассуждая о контактных влияниях на осетинский, необходимо учитывать и возможность влияния со стороны этих языков на осетинскую грамматику.

Статья устроена следующим образом: в разделе 2 я обсуждаю проблему внешних влияний на осетинский и анализирую несколько свойств осетинской грамматики, возникновение которых можно было бы попробовать объяснить кавказским влиянием, а именно, порядок слов SOV, систему указательных местоимений, различающую лишь две степени удаления, и специальную форму будущего времени. В разделе 3 я сначала обсуждаю структуру осетинской падежной системы, а затем показываю, что она, с

одной стороны достаточно похожа по своему размеру и инвентарю на многие падежные системы Северной Евразии, а с другой стороны, лишена специфически кавказских черт. Раздел 4 является заключением.

2. Внешние влияния на осетинский

Классический (и совершенно бесспорный) пример кавказского влияния на осетинский – появление абруптивных согласных *къ, нь, ть, цъ, чъ* (в обозначениях Международной Фонетической Ассоциации -- *k', p', t', ts' и ff'*). Тут стоит заметить, что наличие абруптивов – едва ли не единственное общее свойство у всех автохтонных языков Кавказа, отличающее их от других языков этой части мира, [Catford 1977, Tuite 1998]. В этом случае установить конкретный источник влияния на осетинский, естественно, невозможно.

Однако очевидно, что кавказскими влияниями дело не ограничивалось. Так, в осетинском лексиконе, в том числе весьма базисном, очевидно есть следы интенсивных контактов предков осетин с тюркскими народами. Тюркскими заимствованиями считаются слова *чызг / кызга* ‘девочка’ (< общетюркское *qaz*) и местоимение *карагъдзи / карагъдзей* ‘друг друга’ (<*qar(ə)şə* ‘взаимно’), [Абаев 1958: 614, 581], причем в обоих этих словах *q* передано через *k*, т.е. увулярного *q* в осетинском языке во время заимствования еще не было. Кроме того, весьма ранним заимствованием должно быть *дук / дов* ‘скачки’ < *јов* ‘погребальный обряд’, см. [Абаев 1958: 373]. Это слово должно было быть взято из языка, где *ј* перешло в *dʲ* (иначе оно было бы усвоено как *ј* или, в случае языка-донора с переходом *ј* в *ɟ*, как *ɟ*, поскольку возникновение в о.я. *ɟ* -- явление, по видимому, достаточно позднее. Поскольку в тюркских языках, соседствующих ныне с осетинским языком, перехода *ј > dʲ* нет, и это заимствование должно быть достаточ-

но ранним, подробности см. в цит. месте работы Абаева. Поэтому и потенциальные грамматические параллели между осетинским и тюркскими языками заслуживают особенно пристального внимания.

В серии предыдущих работ я выдвинул несколько гипотез о влиянии конкретных кавказских языков на определенные свойства осетинской грамматики: так, система possessивных проклитик (*мæ*, *дæ*, *йæ/æ* и т.д.), вероятно, объяснена своим возникновением влиянию адыгских языков, [Erschler 2009], тогда как морфосинтаксис отрицательных местоимений, а также порядок слов в частных вопросах могли сформироваться под влиянием картвельских языков, [Эршлер 2010, Erschler 2012]. Логика рассуждения во всех трех случаях одинакова: во-первых, соответствующее свойство не встречается в других иранских языках (т.ч. оно едва ли унаследовано осетинским от более раннего состояния), во-вторых, из соседних языков оно имеется лишь у языка-потенциального донора, в-третьих, оно достаточно редко типологически. Последнее необходимо проверять, чтобы показать, что маловероятно его самопроизвольное возникновение в осетинском.

Интересно отметить, что грамматических влияний на осетинский со стороны нахско-дагестанских языков обнаружить до настоящего времени не удалось. Это может быть связано с тем обстоятельством, что предки осетин, аланы, жили заметно западнее нынешней Осетии и с носителями нахско-дагестанских языков интенсивно не контактировали.

Однако про многие черты осетинской грамматики оказывается довольно затруднительно сказать, обусловлены ли они ареальным влиянием, являются ли результатом внутреннего развития или унаследованы от иранского состояния. Чтобы проиллюстрировать возникающие трудности, я приведу несколько примеров. Ещё несколько приме-

ров такого же рода рассматриваются в работе [Thordarson 2009].

2.1. Пример: порядок слов SOV

И в осетинском, и во многих соседних кавказских языках⁴, и в большинстве иранских языков, как современных, так и древних, преобладает порядок слов SOV (подлежащее – прямое дополнение – сказуемое). Более того, такой порядок слов характерен для огромного числа языков Евразии. Поэтому доказательно говорить о внешних влияниях или о сохранении исторической системы в данном случае не приходится.

2.2. Пример: Синкретизм генитива и аккузатива

2.2.1. Синкретизм генитива и аккузатива в осетинском

Как известно, у большинства существительных и местоимений в осетинском совпадают формы генитива и (маркированного) аккузатива:

(1) иронский

а. аккузатив

Сырдоны байзæддаг Буска атæхгæ фæдта
Уастырджи-йы.

‘Потомок Сырдона Буска увидел летящего
Уастырджи.’ (Хъ.Д., стр. 5)

б. генитив

Уастырджи-йы быдираг кувæндон
‘святилище Уастырджи на равнине’ (Хъ.Д.,
стр. 5)

Оговорка «для большинства» сделана тут, поскольку генитив (падеж посессора) и аккузатив (падеж прямого дополнения) всё же различается для клитик. Во-первых, это проявляется в направлении клитизации: притяжательные

⁴ См., например, [Кумахов, Вамлинг 2006: 73] про адыгские языки, [Boeder 2005: 64] про картвельские, [Nichols 1994: 105] про ингушский.

местоимения – проклитики, а прямые дополнения – энклитики, а во вторых, они несколько различаются и по форме. В иронском это видно только по чередованиям, возникающим при подходящих свойствах хозяина клитики, : *маэ / ме, даэ/де* и т.д. для посессивных местоимений, и *йаэ/аэй* для аккузативных:

- (2) иронский
- а. генитив: происходит чередование *даэ/де*
де 'фсымæр
'твой брат'
 - б. аккузатив: такого чередования не происходит
схуыдта **даэ** æфсымæр
'(Он) назвал тебя братом.'
аккузатив, чередование *йаэ / аэй*
 - в. федтон **аэй**.
'Я его видел.'
 - г. федта **йаэ**.
'Он его видел.'

В дигорском это различие еще более отчетливо, а именно, 3 лице единственного числа посессивная и аккузативная клитики имеют разные формы:

- (3) дигорский
- а. генитив
æ бæх
'его лошадь'
 - б. аккузатив
фæууидтон **аэй**
'Я его видел.'

2.2.2. Синкретизм генитива и аккузатива в языках мира

Совпадение форм генитива и аккузатива во всей парадигме или, по крайней мере, в большой ее части – достаточно распространенное явление. Например, в русском языке они совпадают у одушевленных существительных

мужского рода (*дом отца / вижу отца*). Эти формы совпадают также в заметном количестве финно-угорских языков: так, в эстонском, [Пялль 1955: 61, 137-141], и в мордовских языках, [Цыганкин 1980], отдельной формы аккузатива нет, для существительных единственного числа совпадают *Асс* и *Ген* и в кильдинском саамском, [Керт 1971: 141], в финском отдельные формы аккузатива имеются только для некоторых местоимений, [Karlsson 1999: 102-103].

2.2.3. Синкретизм аккузатива и генитива в карачаево-балкарском

Для тюркских, языков, однако, совпадение этих форм нехарактерно. Тем более интересно, что в карачаево-балкарском аккузатив и генитив маркируются одинаково, за исключением формы с посессивными суффиксами 3 лица, [Хабичев 1989: 816].

Учитывая географическую близость осетин и карачаево-балкарцев, а также то, что аланы⁵, по всей видимости, участвовали в этногенезе последних, вероятность осетинского/аланского влияния в данном достаточно велика. Для того, чтобы утверждать об этом с большей уверенностью, требуется, однако, более подробное исследование парадигм генитива и аккузатива в различных кыпчакских языках и диалектах.

2.3. Пример: двухчленный дейксис

Как известно, в осетинском указательные местоимения различают лишь две степени удаления: *а* (*ацы / аци*) 'этот, находящийся близко от говорящего' и *уый / е* (*уыцы / еци*) 'тот, находящийся на удалении от говорящего'. Так же устроены системы указательных местоимений в карачаево-

⁵ Или даже почти современные осетины: имеются свидетельства, что еще в XVIII в. балкарцы, помимо «татарского», говорили на каком-то своём языке, [Анчабадзе, Волкова 1993: 50]. Весьма вероятно, что этим языком был именно осетинский.

балкарском⁶, [Хабичев 1989: 821], сванском, мегрельском, [Ростовцев-Попель 2009] (и, кроме того, в убыхском, прямые контакты которого с осетинским весьма маловероятны, [Charachidzé 1989: 379]).

С другой стороны, в прочих языках Кавказа и большинстве восточноиранских языков⁷ существуют более богатые системы указательных систем, различающие более двух степеней удаления (наподобие латинских *hic / ille / iste*).

Было бы соблазнительно предположить, что одновременное наличие двучленного дейксиса в географически близких сванском, осетинском и карачаево-балкарском обусловлено взаимовлиянием.

Для карачаево-балкарского версия о контактном влиянии действительно весьма правдоподобна: она подтверждается тем, что в абсолютном большинстве тюркских языков, в том числе близкородственных карачаево-балкарскому, системы указательных местоимений более богатые. Я проверил это для достаточно большой выборки языков, представляющих все ветви тюркской семьи.

Двучленная система указательных местоимений обнаруживается, помимо карачаево-балкарского, только в ха-

⁶ То, что двучленный дейксис присутствует и в осетинском, и в карачаево-балкарском, было (очевидно независимо) замечено в [Chirikba 2008: 58] и [Thordarson 2009: 180]. Этими же авторами было независимо проигнорировано то обстоятельство, что двучленный дейксис имеется также в сванском и мегрельском.

⁷ См. [Sims-Williams 2008] про согдийский, [Emmerick 1989: 220] про хотаносакский, [Sims-Williams 2007; Gholami 2009: 41-46] про бактрийский, [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 569] про ваханский, [Пахалина 1966: 34] про сарыкольский, [Пахалина 1959: 47] про ишкашимский, [Файзов 1966: 64] про рушанский, [Курбанов 1975: 93] про рошорвский, [Бахтибеков 1979: 53] про шугнанский, [Карамхудоев 1973: 111] про бартангский, [Мирзабдинова 1983: 59] про хуфский, [Грюнберг 1972: 411] про мунджанский, и [Tegey, Robson 1996: 71] про пашто.

ладжском (отдельная ветвь тюркской семьи, Иран), [Doerfer 1988: 183] и в некоторых огузских языках Ирана.

Выборка тюркских языков с «богатыми» действительными системами состоит из азербайджанского, [Ширалиев, Севортян 1971: 82-83]; башкирского, [Дмитриев 1948: 98]; чувашского, [Левитская 1976: 32]; крымскотатарского, [Jankowski 1992: 115] гагаузского, [Покровская 1964: 131]; караимского, [Мусаев 1964: 217]; казахского, [Балакаев и др. 1962: 231-232]; хакасского, [Баскаков 1975: 149]; куманды кижичи, [Баскаков 1972: 53]; кумыкского, [Дмитриев 1940: 79]; куу кижичи, [Баскаков 1985: 35]; ногайского, [Баскаков 1973: 176]; якутского, [Убрятова 1982: 191]; саларского, [Тенишев 1976а: 77-78]; сарыг-югурского, [Тенишев 1976б: 77-78]; тофаларского, [Рассадин 1978: 256]; туркменского, [Баскаков, Хамзаев 1964: 123]; тувинского, [Исхаков, Пальмбах 1961: 231]; узбекского [Кононов 1960: 174].

Для осетинского, однако, это утверждение проверить труднее: двучленные системы действительных местоимений независимо возникли и в нескольких восточноиранских языках: ягнобском, [Хромов 1972: 26], язгулямском [Эдельман 1966: 40-41], и, видимо, хотаносакском. Кроме того, и в согдийском трехчленный дейксис сохранился достаточно рудиментарно [Sims-Williams 2008].

Поэтому не исключено, что и в осетинском двучленная система возникла независимо.

2.3. Пример: система из двух ‘или’

Как известно, в осетинском в утвердительных и вопросительных предложениях используются два разных слова для ‘или’: *кæнæ / кенæ* и *æви*:

(4) Утвердительное предложение
иронский

а. Уыцы чиныг балхæнæн ис кæнæ Мæскуыйы кæнæ Питеры

‘Эту книгу можно купить в Москве или Питере.’

б. *Уыцы чиныг балхæнæн ис æви Мæскуыйы æви Питеры.

Idem (подразумеваемое значение)

Вопросительное предложение

иронский

в. Чи ацæудзæн дуканимæ, æз æви ды?

‘Кто пойдет в магазин, я или ты?’

г. *Чи ацæудзæн дуканимæ, æз кæнæ ды?

Idem (подразумеваемое значение)

При этом в прочих иранских языках ничего подобного не обнаруживается. Там обычно используется только одно слово ‘или’ (родственное современному персидскому *ja*). Так, например, обстоят дела в мунджанском [Грюнберг 1972: 453], ваханском [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 241, 651], ишкашимском [Пахалина 1966: 251], сарыкольском [Пахалина 1959: 64], рошорвском [Курбанов 1976: 205], язгулямском [Эдельман 1966: 94], не засвидетельствовано различных форм для «или» и в согдийском (Н. Симс-Вильямс, л.с.). Среди западноиранских, это удалось проверить для гилянского [Расторгуева 1971: 221], а также курдских языков курманджи и сорани [Курдоев 1978: 202], и персидского.

С другой стороны, в адыгских языках и в грузинском⁸ система очень похожа на осетинскую:

(5) адыгейский, [Рогава, Керашева 1966: 338-339]

а. Утвердительное предложение

Адыгэ бзыльфыгъэмэ зряшэнэу ынапІэхэр

⁸ К сожалению, я не располагаю данными о положении дел в сванском и мингрельском.

едзыхыгъэу е реплъэкIэу кыбдэ-
гушыIэщтыгъэп

adəye bzəlfəveme zerjašenew
ənar'exer jedzəxəvew **je**
адыг женщины как.у.них.принято
свои.веки опустив или
gjerleč'ew qəbdeg^{wəš'}əfeš'təker
в.сторону.глядя

она.с.тобой.не.разговаривала

‘Она не разговаривала с тобой так, как при-
нято у адыгейских женщин,

опустив глаза или смотря в сторону.’

б. Вопросительное предложение

Дзэм укъыхэкIыжыгъапа, **хьаури** пIалгъэ
уиIэу укъэкIуагъа?

dzem wəqəxəč'əž'əvəra,

hawərjə

армия ты.совсем.оттуда.вышел.ли или

p'alə wjəfəw wəqək'^{wəka}?

срок имяя ты.пришёл.ли

‘Совсем демобилизовался или приехал на
время?’

(б) грузинский

а. Утвердительное предложение

minda gaγasa davlio,

čai **an** q'ava

я.хочу что-нибудь чтобы.я.выпил

чай или кофе

‘Я хочу что-нибудь попить, чай или кофе’

б. Вопросительное предложение

ginda čai **tu** q'ava?

ты.хочешь чай или кофе

‘Ты хочешь чай или кофе?’

В прочих же кавказских языках такого различия не отмечено: лексически различных вопросительного и утвердительного ‘или’ нет в абхазском (адыго-абхазский) (В.А. Чирикба, личное сообщение), чеченском (нахский) [Jeschull 2004: 257-258], бацбийском (нахский) [Дешериев 1953: 211], лакском [Жирков 1955: 132], аварском [Чикобава, Церцадзе 1962], ботлихском (андийский) [Гудава 1962: 220], хиналугском [Дешериев 1959: 151], табасаранском (лезгинский) [Магометов 1965: 332], агульском (лезгинский) [Магометов 1970: 173], кубачинском (даргинский) [Магометов 1963: 251]

Таким образом, сходство между осетинским, адыгскими и грузинским действительно нетривиально и наводит на мысль о возможности контактного влияния, хотя направление его в данном случае установить сложно.

К сожалению, языки, различающие вопросительное и утвердительное ‘или’, не являются особенно необычными: в Европе таковы, например, финский, баскский и польский [Haspelmith 2007: 25, Mauri 2008], а в Африке – марги (чадский, Нигерия), [Hoffmann 1963: 262]. Поэтому и в данном случае прийти к недвусмысленному заключению о внешнем влиянии или внутреннем развитии не удается.

Тем не менее, поскольку в непосредственном соседстве с осетинским никаких таких языков, кроме адыгских, по-видимому, нет, и система из двух «или» едва ли является в осетинском унаследованной от более раннего состояния, гипотеза о контактном влиянии обладает в данном случае некоторым правдоподобием.

2.4. Пример: будущее время

Далеко не во всех языках мира существует отдельная глагольная форма для будущего времени: так, например, обстоят дела в эстонском, где примеры (7a) и (7b) различаются лишь наречием:

- (7) a. homme lähe-n töö-le
завтра идти-PRS.1SG работа-ILL
'Завтра пойду на работу' [Пялль 1955: 143]
- b. nüüd lähe-n töö-le
сейчас идти-PRS.1SG работа-ILL
'Сейчас я иду на работу.' (С сайта

www.epl.ee/artikkel/487574)

Русский язык занимает в этом смысле пограничное положение: единственный глагол с синтетической формой будущего это собственно глагол *быть*, для глаголов несовершенного вида будущее образуется при помощи аналитической конструкции (*буду писать*), а для глаголов совершенного вида форма будущего морфологически не отличается от формы настоящего времени (ср. *люблю* и *куплю*).

Таким образом, существование отдельной формы для будущего в осетинском – свойство, вообще говоря, не вполне тривиальное.

Более того, будущее время в осетинском несомненно является инновацией: для древнеиранских языков специальные формы будущего времени не зафиксированы, [Эдельман 1990: 25-29]. Для показателя буд. вр. в осетинском – суффикса *дзæнд/дзы/дзын/дзин* – существует надежная этимология (он возводится к **čana-* 'хотеть', [Бенвенист 1965: 88, Эдельман 1990: 81, Cheung 2002]).

В других новоиранских языках отдельной морфологической формы для будущего либо нет, либо она заведомо не похожа на осетинскую, поэтому возникновение этой формы в осетинском нельзя считать продолжением какой-то существовавшей общеиранской тенденции.

Чтобы очертить ситуацию с формами буд. вр. в иранских, приведу данные по достаточно представительной выборке языков. Ни в каких новых восточноиранских языках, кроме осетинского, таких форм нет: так обстоят дела в яг-

нобском, [Хромов 1972: 30-36], пашто, [Tegey, Robson 1996: 91], рушанском, [Файзов 1966: 119], рошорвском [Курбанов 1976: 121], шугнанском, [Бахтибеков 1979: 40-41], ваханском, [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 623-624], сангличском, [Юсуфбеков, Додыхудоева 2008: 209], ишкашимском, [Пахалина 1959: 52], сарыкольском, [Пахалина 1966: 46], язгулямском, [Эдельман 1966: 50], и мунджанском, [Грюнберг 1972: 445], ормури⁹, [Ефимов 1986: 209].

В хотаносакском форм специальных будущего времени, по-видимому, не отмечено [Emmerick 1968: 190].

В согдийском [Gershevitch 1954: 101] и хорезмийском [Эдельман 2008: 46] формы будущего времени образовывались от форм настоящего присоединением неизменяемой частицы *k'm/k'n* (согд. *jwt-k'm* жить.PRS.3SG-FUT 'он будет жить', [Gershevitch 1954: 101]), что материально не совпадает с осетинской моделью, т.о. осетинский вряд ли продолжает какую-либо общую восточноиранскую систему, возникшую в среднеиранский период.

Из западноиранских языков форм буд. вр. нет в белуджском [Ахенов 2006: 214], йезди (зороастрийском дари), [Молчанова 2008: 330], сулеймание курдском (Северный Ирак) [MacKenzie 1961: 101], многих южнотатских¹⁰ диалектах [Yar-Shater 1969: 221](все из северозападной группы), разговорном таджикском (югозападная группа), [Расторгуева 1954: 553], ангали (югозападная группа), [Angali 2004: 149].

⁹ Положение ормури в классификации иранских языков дискусионно.

¹⁰ Southern Tati, термин безусловно неудачен, т.к. напоминает название кавказского татского (Caucasian Tati), языка югозападной группы. К сожалению, он, по-видимому, уже стал стандартным в современной иранистике.

В современном литературном персидском, [Рубинчик 2001: 242-243], будущее время образуется из финитной формы глагола *xāstan* ‘хотеть’¹¹ и усеченного императива основного глагола: *xāham goft* я.хочу сказать ‘я скажу’. (По аналогичной модели оно образуется также и в гилянском (северозападная группа), [Расторгуева 1971: 153].) При этом в среднеперсидском формы будущего времени не зафиксированы вовсе [Расторгуева 1966: 91-108], так что возникновение будущего в персидском и в осетинском – заведомо независимые явления. В татском языке (югозападная группа) способ образования будущего зависит от говора (и все они также не сходны с осетинским), [Грюнберг 1963: 71]. В димили (он же зазаки, северозападная группа) будущее образуется при помощи специальных энклитик при подлежащем и глагольных форм сослагательного наклонения, [Todd 2002: 72]. В сурчи курдском (Северный Ирак) – сочетанием препозитивной частицы с формой настоящего времени, [MacKenzie 1961: 190]

Таким образом, осетинский, по всей видимости, является единственным новоиранским языком, обладающим специальной синтетической формой будущего времени.

С другой стороны, специальные формы буд. времени есть во многих языках Северного Кавказа: абхазо-адыгских: абхазском [Chirikba 2003: 43], адыгейском [Рогова, Керашева 1966: 170], кабардинском [Абитов и др. 1957: 117, 119], убыхском [Charachidzé 1989: 389]; нахско-дагестанских: аварском [Charachidzé 1981: 99], арчинском (лезгинский), [Кибрик и др. 1977: 198], багвалинском (андийский), [Кибрик 2001: 273], бацбийском (нахский) [Де-

¹¹ Между осетинским и персидским безусловно существует сходство в том, что показатель будущего времени диахронически восходит или синхронически совпадает с глаголом ‘хотеть’. Однако такое явление чрезвычайно распространено в языках мира, и, скорее всего, является случайным совпадением.

шериев 1953: 90], будухском (лезгинский) [Талибов 2007: 187], гинухском (цезский) [Isakov, Khalilov 2004: 193], годоберинском (андийский), [Saidova 2004: 92], акушинском даргинском (даргинский), [Berg 2001: 40], лакском [Жирков 1955: 98], удинском (лезгинский), [Майсак 2008: 163], хиналугском [Кибрик и др. 1972: 100], цезском (цезский), [Alekseev, Radžabov 2004: 140]. (Кроме того, аналитические формы будущего времени имеются в чеченском [Nichols 1994a:] и ингушском [Nichols 1994b: 105], а также в бежтинском (цезский), [Khalilova 2009: 193], гунзибском (цезский) [Исаков, Халилов 2001 :273].)

Можно ли на основании этого заключить, что грамматикализация будущего времени в осетинском обусловлена кавказским влиянием? По-видимому, ответ на этот вопрос отрицателен. Специальные морфологические формы будущего времени присущи большому числу языков Северной Евразии, поэтому нельзя исключить ни возможность влияния в этом случае на осетинский каких-то некавказских языков, ни возможность самопроизвольного возникновения этой грамматической формы в осетинском.

Говоря более конкретно, специальное морфологически выраженное будущее время имеется во многих тюркских языках¹² (например, башкирском [Юлдашев 1981: 281], гагаузском [Покровская 1964: 184], долганском, [Убрятова 1985: 171], караимском [Мусаев 1977: 55], карачаево-балкарском, [Хабичев 1989: 825-826], саларском [Тенишев 1976а: 145], тофаларском [Рассадин 1978: 216], уйгурском, [Наджиб 1960: 100], хакасском, [Баскаков 1975: 228], чувашском [Андреев 1957: 190]), а также за пределами тюркской семьи в ительменском (изолят, Камчатка) [Володин 1976: 246], коми (уральский, финно-угорский) [Лыткин

¹² Исключением является халаджский, архаический тюркский язык Ирана [Doerfer 1988: 147], однако он очевидно подвергся сильному влиянию соседних иранских языков.

1955: 213], корякском (чукотско-корякский, Камчатка) [Жукова 1972: 197], литовском и латышском (балтийские, индоевропейские), [Orvidienė 1968: 369; Лоя 1938: 214], нганасанском (самодийский, уральский, север Таймыра), [Терещенко 1979: 201], ненецком (самодийский, уральский, Северо-западная Сибирь), [Алмазова 1961: 60], нивхском (изолят, низовья Амура и Сахалин) [Панфилов 1965: 92-93], орокском (тунгусо-маньчжурский, вымерший или почти вымерший, Сахалин), [Петрова 1967: 105], удмуртском (финно-угорский, уральский, восток европейской части России), [Алатырев 1962: 200], чукотском (чукотско-корякский, Чукотка), [Скорик 1977: 17], эвенкийском (тунгусо-маньчжурский, Восточная Сибирь) [Булатова 1999:28], азиатском эскимосском (эскимосско-алеутский, Чукотка), [Меновщиков 1967: 97], колымском юкагирском (изолят, возможно отдаленно родственный уральским, Северо-Восточная Сибирь), [Maslova 2003: 168-170].

Разумеется, я не имею в виду, что предки осетин контактировали, скажем, с нивхами или ительменами, однако приведенные данные демонстрируют, что отдельная морфологическая форма для будущего времени достаточно характерна для Северной Евразии как ареала, и, таким образом, решить вопрос о конкретном источнике влияния на осетинский в этом случае затруднительно. Хорошо известно, что некоторые явления в грамматике могут быть широко распространены в больших ареалах, хотя конкретный механизм распространения ясен далеко не всегда, [Druyer 1989].

2.5 Сложные посесивы

[Thordarson 2009] высказал предположение, что и осетинская конструкция с посесивной проклитикой и дативным посессором (ир. *Асланæн йæ баæх* ‘лошадь Аслана’)

возникла под влиянием адыгских языков, где посессивный префикс часто сочетается с лексическим посессором:

- (i) адыгейский
а. сэ си-унэ
я мой-дом
'мой дом' [Рогава, Керашева 1966: 380]
б. Мыекьуапэ и-урам-хэ-р
Майкоп его-улица-pl-abs
'улицы Майкопа' [Рогава, Керашева 1966:
380]

Однако типологически сходные конструкции встречаются нередко, в том числе и в иранских языках:

- (ii) а. рушанский
pid-ā waj čod
отец-poss его дом
'дом отца' [Файзов 1966: 213]
б. карачаево-балкарский
ата-мы пальто-су
отец-acc/gen.1sg пальто-3sg
'пальто моего отца' [Алиев 1973: 68]
в. немецкий
mein-em Vater sein Buch
мой-dat отец его книга
'книга моего отца'

Таким образом, аргументировать то, что возникновение сложной посессивной конструкции в осетинском обусловлено адыгским влиянием, достаточно сложно.

2.6. Пример: Сходная структура относительных предложений и других зависимых

Основным выводом из примеров, разобранных в этом разделе, является то, что изрядное количество инновативных свойств осетинской грамматики можно было бы при

желании приписать воздействию на осетинский кавказских языков, однако они с тем же успехом могли бы быть объяснены и как результат более ранних влияний со стороны каких-то языков Северной Евразии, или же вообще независимым развитием.

3. Структура падежной системы в осетинском

Чтобы показать, что специфически кавказских черт в осетинской падежной системе не наблюдается, и что она сходна с иными падежными системами в языках Северной Евразии, рассмотрим сначала структуру этой системы.

3.1. Об используемых терминах

Во избежание недоразумений, я зафиксирую термины, которыми буду пользоваться в этом разделе. Для этого я привожу таблицу с используемыми в этой статье названиями падежей и соответствующими грамматическими формами.

Таблица 1. Падежный инвентарь современного осетинского

Название падежа	Существительное
Номинатив	фыд / фид-æ
Обликвус	фыд-ы / фид-и
Датив	фыд-æн / фид-æн
Аблатив	фыд-æй / фид-æй
Инессив	фыд-ы / фид-и
Аллатив	фыд-мæ / фид-æ-мæ
Суперэссив	фыд-ыл / фид-æ-бæл
Экватив	фыд-ау / фид-ау
Комитатив	фыд-имæ / --

Пояснения, вероятно, заслуживает термин «обликвус». Я называю так для краткости практически совпавшие в современном осетинском генитив и аккумулятив, см. обсуж-

дение в разделе 2.2. С другой стороны, инессив, маркирующийся на существительных так же, как генитив и аккумулятив, в местоименных парадигмах выражается иначе, так что его более удобно считать отдельным падежом.

3.2. Об эволюции падежной системы в осетинском: попытка относительной хронологии

Хотя для части падежных показателей в современном осетинском пока что не найдено общепринятых этимологий (см. различные мнения, высказанные в [Testen 1996, Kim 2003, Cheung 2008, Thordarson 2009]), насчёт одного утверждения, по-видимому, в целом достигнуто согласие: предполагается, что в ходе своей эволюции осетинская падежная система претерпевала значительное сокращение, быть может даже до двухпадежного состояния.

Так, В.И. Абаев, обращая внимание на то, что все падежные формы местоимений образуются от основы обликвуса, пишет: «Для докавказского, скифо-сарматского¹³, периода мы можем постулировать такую же двух- или трехпадежную систему, которую мы находим в ряде средне- и новоиранских языков. (...) Кроме номинатива, генитива, и, возможно, локатива, остальные падежи представляют новообразования.» [Абаев 1965: 77].

Более подробный анализ склонения местоимений и (дигорских) числительных показывает, что к числу достаточно «старых» падежей следует отнести также аблатив и датив. По-видимому, на это обстоятельство первыми обратили внимание Чёнг и Тордарсон [Cheung 2008: 99; Thordarson 2009].

¹³ К сожалению, термин «скифо-сарматский период» неудачен: под этим названием, очевидно, объединяются множество языков, существовавших на протяжении тысячелетий (см. подробные комментарии на этот счёт у Тохтасьева, [Тохтасьев 2005]). Трудно представить себе, что грамматика этих языков оставалась неизменной.

Этот вывод основывается на следующем наблюдении¹⁴: между основной местоимения и падежным показателем в некоторых падежах ставится дополнительный суффикс, причем этот суффикс не *-й-*, вставляемое в осетинском по умолчанию на стыке двух гласных. По выбору этих суффиксов косвенные падежи можно разделить на несколько групп, а именно 2) аккузатив-генитив, 3) датив и аблатив-инструменталис, 4) инессив и, наконец, 5) супересив, аллатив, экватив и (иронский) комитатив, см. Табл. 2-3.

Таблица 2. Структура падежной парадигмы у местоимений в осетинском

	Вопросительное местоимение	Рефлексивное местоимение	Возвратное местоимение
bl	O ке / кә-й	мәхи / мәхе	кәрәдз и-й-ы / кәрәдзе-й
at	D кә-м-ән	мәхи-ц- ән / мәхе-ц-ән	кәрәдз и-й-ән / кәрәдзе-м- ән
bl	A кә-м-әй	мәхи-ц- әй / мәхе-ц-әй	кәрәдз и-йә / кәрәдзе-м- әй
ness	I кә-м / кә- м-и	мәхи-м-ы / мәхе-м-и	кәрәдз и-й-ы / кәрәдзе-м-и
A	кә-мә	мәхи-мә	кәрәдз

¹⁴ Оно подробно обсуждается в [Belyaev 2010].

II		/ мæхе-мæ	и-мæ / кæрæдзе-мæ
S урег	кæ-й-ыл / кæ-бæл	мæхи-й- ыл / мæхе-бæл	кæрæдз и-й-ыл / кæрæдзе-бæл
E qu	кæ-й-ау	мæхи-й- ау / мæхе-й-ау	кæрæдз и-й-ау / кæрæдзе-й-ау
C om	кæ-й-имæ / --	мæхи-й- имæ / --	кæрæдз и-имæ / --

Таблица 3 Структура падежной парадигмы у указательных местоимений и числительных в дигорском

	Числительное		
Обликвус	дæс-е-й	а-й	а
Датив	дæс-е-м-æн	а-м-æн	а
Аблатив	дæс-е-м-æй	а-м-æй	а
Инессив	дæс-е-м-и	а-м-и	а
Аллатив	дæс-е-мæ	а-мæ	а
Суперэссив	дæс-е-бæл	а-бæл	а
Экватив	дæс-е-й-ау	а-й-ау	а

Как видно из таблицы, у датива и аблатива всегда общие вставные суффиксы (хотя они различны в разных парадигмах: *-ц-* для рефлексивных местоимений и *-м-* во всех прочих случаях¹⁵). Кроме того, для вопросительных местоимений общие вставные суффиксы как у этих двух

¹⁵ Этот суффикс встречается в дигорском в большем числе парадигм, чем в иронском. Сказать, какая система более архаична – т.е. обобщил ли дигорский местоименное склонение на большее число парадигм по сравнению с изначальным состоянием или, наоборот, в иронском произошло аналогическое выравнивание и утрата суффикса *-м-* в некоторых из парадигм, не представляется возможным.

падежей, так и у инессива. Более того, соседство аблатива и инессива в парадигме проявляется еще и в синкретизме дигорских местоименных энклитик: обе серии получают суффиксацией –и к основе: 1sg *ми*, 1pl *ни* и т.д.

Итак, как объяснить такую регулярность в устройстве парадигм? Первое естественное предположение состоит в том, что нерегулярные вставные суффиксы не являются инновацией, а унаследованы от более раннего состояния¹⁶. Таким образом, падежи, оформляемые нерегулярными вставными суффиксами, т.е. датив, аблатив и инессив, старше, чем те, что образуются регулярно, присоединением падежного показателя непосредственно к основе, т.е., чем аллатив, суперэссив и экватив. (И тем более является инновацией имеющийся лишь в иронском комитатив.)

Более того, Чёнг высказывает предположение, что показатель аблатива *-æй* в современном осетинском восходит непосредственно к протоиранскому показателю инструменталиса¹⁷ **-ā*, [Cheung 2008: 93].

Итак, есть основания считать, что обликвус, датив, аблатив и инессив либо возникли очень рано, либо вообще непосредственно продолжают древнеиранские падежи. Современный показатель датива *-æн* заведомо не возводится к древнеиранским дативным показателям, однако тут можно было бы предположить какой-то процесс переосмысления послелого в падежный показатель.

¹⁶ Тордарсон и Чёнг возводят суффикс *-м-* к протоиранскому локативному суффиксу. Для моих нынешних целей его этимология несущественна, важно лишь то соображение, что наличие нерегулярности само по себе может указывает на древность явления.

¹⁷ В этой связи интересно отметить, что инструменталис в согдийском, [Gershevitsh 1954: 178], как и аблатив в осетинском, используется в контексте «быть, стать кем-то» (как в ир. *æхуыргæнæг-æй кусын* ‘работать учителем’). Трудно сказать, является ли это типологическим схождением или результатом наследования.

Именно такой инвентарь более старых падежей хорошо согласуется с типологическим наблюдением Блейка, [Blake 1994: 157], что падежи в языках мира грамматикализуются в последовательности номинатив, аккумулятив, генитив, датив, локатив, аблатив/инструменталис и, наконец, прочие падежи. (При этом соседние падежи в иерархии, как, например, осетинские аккумулятив и генитив, могут совпадать.)

3.3. Аргументы против «малопадежной» стадии: сравнение с армянским

Разными авторами отмечалось типологическое¹⁸ сходство армянской и осетинской падежных систем, см. [Vogt 1945, Абаев 1965, Абаев 1978].

Воспользуемся этой аналогией и покажем, что синхронное образование всех падежных форм от основы косвенного падежа отнюдь не обязательно означает, что в диахронии язык прошел через двухпадежную стадию.

Я буду приводить примеры из литературного восточноармянского, но в западноармянском ситуация совершенно аналогична (за тем лишь исключением, что там нет локатива). В современном армянском падежные формы существительных образуются присоединением суффиксов либо непосредственно к основе, либо к основе косвенного падежа, [Dum-Tragut 2009: 68-78]

Таблица 4. Склонение армянских существительных¹⁹

	<i>mi</i>	<i>sa</i>	<i>marđ</i>	<i>ōr</i>
--	-----------	-----------	-------------	-----------

¹⁸ Я бы хотел подчеркнуть, что речь может идти только о типологическом сходстве: контакты армян со скифами и аланами, в VII в до н.э. и II в. н.э., о которых пишет Абаев, [Абаев 1965: 79], имели место значительно раньше, чем были написаны первые известные письменные тексты на древнеармянском (не ранее V в. н.э.), а те свойства армянской падежной системы, которые заставляют сравнивать ее с осетинской, возникли заведомо позже.

¹⁹ Морфемы в скобках – артикли. В этой таблице представлены не все склонения, но на общую картину это никак не влияет.

	<i>k</i> 'мышь'	<i>r</i> 'гора'	'человек'	'день'
Номина- тив	<i>mi</i> <i>k(ě)</i>	<i>sa</i> <i>r(ě)</i>	<i>mard</i> <i>(ě)</i>	<i>ōr</i> <i>(ě)</i>
Датив	<i>mk</i> <i>-an(ě)</i>	<i>sa</i> <i>r-i(n)</i>	<i>mard</i> <i>-u(n)</i>	<i>ōr</i> <i>-va(n)</i>
Аблатив	<i>mk</i> <i>n-ic'</i>	<i>sa</i> <i>r-ic'</i>	<i>mard</i> <i>-uc'</i>	<i>ōr</i> <i>-van-ic'</i>
Инстру- менталис	<i>mk</i> <i>n-ov</i>	<i>sa</i> <i>r-ov</i>	<i>mard</i> <i>-ov</i>	<i>ōr</i> <i>-ov</i>
Локатив	<i>mk</i> <i>n-um</i>	<i>sa</i> <i>r-um</i>	--	<i>ōr</i> <i>-um</i>

У местоимений же задействованы три основы:

Таблица 5. Склонение армянских личных местоимений

	1sg	1pl	2sg	2pl
Номина- тив	<i>es</i>	<i>men</i> <i>k'</i>	<i>du</i>	<i>duk</i>
Генитив	<i>im</i>	<i>mer</i>	<i>k'o</i>	<i>jer</i>
Датив	<i>inj</i>	<i>mez</i>	<i>k'ez</i>	<i>jez</i>
Аблатив	<i>inj(</i> <i>a)nic'</i>	<i>mez(</i> <i>a)nic'</i>	<i>k'ez(</i> <i>a)nic'</i>	<i>jez(</i> <i>a)nic'</i>
Инстру- менталис	<i>inj(</i> <i>a)nov</i>	<i>mez(</i> <i>a)nov</i>	<i>k'ez(</i> <i>a)nov</i>	<i>jez(</i> <i>a)nov</i>
Локатив	<i>inj(</i> <i>a)num</i>	<i>mez(</i> <i>a)num</i>	<i>k'ez(</i> <i>a)num</i>	<i>jez(</i> <i>a)num</i>

Таблица 6. Склонение армянских указательных, вопросительных и относительных местоимений

	3 sg	<i>sa</i> 'ЭТОТ'	<i>o</i> <i>v</i> 'КТО'	<i>or</i> 'КОТОРЫЙ'
--	---------	---------------------	----------------------------	------------------------

Номина- тив	<i>in</i> <i>k'ě</i>	<i>sa</i>	<i>o</i> <i>v</i>	<i>or-ě</i>
Генитив	<i>ir</i>	<i>sr</i> <i>a</i>		
Датив	<i>ir</i> <i>-en</i>	<i>sr</i> <i>a-n</i>	<i>u</i> <i>m</i>	<i>or-</i> <i>i(n)</i>
Аблатив	<i>ir</i> <i>-en-ic'</i>	<i>sr</i> <i>a-n-ic'</i>	<i>u</i> <i>m-ic'</i>	<i>or-ic'</i>
Инстру- менталис	<i>ir</i> <i>-en-ov</i>	<i>sr</i> <i>a-n-ov</i>	<i>u</i> <i>m-ov</i>	<i>or-ov</i>
Локатив	<i>ir</i> <i>-en-um</i>	<i>sr</i> <i>a-n-um</i>		<i>or-um</i>

На первый взгляд, приводимые данные убедительно свидетельствуют о том, что в армянском языке на определенной стадии его развития возникла трехпадежная система, состоявшая из номинатива, генитива и датива, (последние два падежа совпадали для существительных), а затем на ее основе возникли остальные падежи.

Это умозаключение, однако, не подтверждается свидетельствами весьма многочисленных средневековых памятников. Так, в текстах XIII-XIV в., помимо генитива-датива, еще сохраняются древнеармянские формы аблатива и инструменталиса [Туманян 1962: 29], «с нуля» же возник только современный восточноармянский локатив на *-um* (наиболее ранний источник, в котором он систематически употребляется, относится к концу XVII-началу XVIII века, [Туманян 1962: 40]. Такова же была ситуация и в киликийском армянском (примерно XI-XIII в.в.), [Karst 1901/1970: 159]. Существенно, что суффиксы аблатива и инструменталиса продолжали (и продолжают в современном языке) древнеармянские (одного из склонений).

Вывод из этого – и для осетинского нельзя с уверенностью утверждать, что его падежная система сокращалась до двух или трехчленной, а группы падежей в парадигме

обусловлены одновременным возникновением, а не совместной перестройкой системы.

Для того, чтобы убедиться, что падежи, соответствующие более «старым» членам осетинской парадигмы, скорее всего были и в языке-предке, рассмотрим падежные инвентари в нескольких древне- и среднеиранских²⁰ языках.

Авестийский: максимально различались номинатив, аккузатив, генитив, датив, аблатив, инструменталис и локатив, [Beekes 1988: 110].

Согдийский: в согдийском, по крайней мере для части основ, заведомо различались номинатив (с суффиксом -у), аккузатив (с суффиксом -w), аблатив (с суффиксом -') и локатив (с суффиксом -y'), итого четыре падежа, [Gershevitch 1954: 189].

В хотаносакском различались номинатив, аккузатив, генитив-датив, инструменталис-аблатив и локатив [Emmerick 1968: 249-250].

Из восточноиранских языков среднеиранского периода падежная система была почти полностью утрачена лишь в бактрийском, [Sims-Williams 2007], но это никак не связано с нашими рассуждениями – нет ни малейших оснований считать, что прото-осетинский язык был особенно близок бактрийскому.

3.3. О внешних влияниях на осетинскую падежную систему

Надо отметить, что даже если приведенные выше рассуждения верны, это дает лишь относительную хронологию возникновения падежей. Никаких данных, позволяющих как-то увязать эти события с переселением алан на Кавказ, у нас нет.

²⁰ Конечно, нельзя исключать и возможность того, что предок осетинского утратил падежи значительно раньше, чем согдийский и хотаносакский.

Мнение о том, что тут сыграли роль кавказские влияния, высказывались многократно разными авторами, чьи работы цитируются во введении.

Однако, сравнивая осетинскую падежную систему с падежными системами других языков Северной Евразии, можно убедиться в том, что на их фоне она не выглядит особенно необычной:

1. Русский: **6-8 шт.** номинатив, аккумулятив, генитив, датив, инструменталис, предложный первый (*о саде*), предложный второй (*в саду*), квантитатив (*четыре шарá*).

2. Бурятский (монгольский) [Санжеев 1962], **7 шт.:** номинатив, аккумулятив, генитив, датив-локатив, аблатив, инструменталис, комитатив.

3. венгерский (уральский, финноугорский) **не меньше 18 шт.** номинатив, аккумулятив, иллатив, инессив, элатив, сублатив, суперэссив, делатив, аллатив, адессив, аблатив, датив, инструменталис, транслатив, каузалис, эссив, терминатив, дистрибутив, [Rounds 2001: 92-119]. Некоторые авторы включают в число венгерских падежей еще ряд форм.

4. Вепсский (уральский, финноугорский, северо-запад России) [Зайцева 1981], **11 шт.:** номинатив, генитив, партитив, транслатив, инэссив, иллатив, адэссив-аблатив, аллатив, абэссив, эссив, инструктив. Кроме того, имеются ещё и послеложные падежи.

5. Ительменский (изолят, Камчатка) [Володин 1972:140], **10 шт.:** номинатив, локатив, аллатив-датив, инструменталис, 1-й комитатив, 2-й комитатив, абэссив, каузатив-нарратив, Назначительный, трансформатив.

6. Кетский (енисейский, Восточная Сибирь) [Vajda 2004:22-29], **11 шт.:** номинатив, аблатив, датив, бе-

нефактив, генитив, адэссив²¹, пролатив, локатив, инструменталис-комитатив, абессив, транслатив.

7. Корякский (чукотско-корякский, Камчатка) [Жукова 1972], **9 шт.**: номинатив, эргатив-инструменталис, датив, аллатив, локатив, аблатив, пролатив, Narr-Caus, трансформатив.

8. Литовский (балтийский, индоевропейский, Прибалтика) **6 шт.** номинатив, аккузатив, генитив, датив, инструменталис, локатив. [Orvidienė 1968: 161]

9. Марийский (уральский, финноугорский) [Пенгитов 1961], **10 шт.**: номинатив, аккузатив, генитив, датив, аллатив, локатив, 2-й локатив, компаратив, комитатив, абессив.

10. Нганасанский (уральский, самодийский) [Терещенко 1979:71], **7 шт.**: номинатив, аккузатив, генитив, датив-аллатив, инструменталис-локатив, аблатив, пролатив.

11. Нивхский (изолят) [Панфилов 1962:122], **7 шт.**: номинатив, датив-аккузатив, компаратив, локатив, аблатив, датив-аллатив, инструменталис, предикатив.

12. Ороцкий (тунгусо-маньчжурский) [Аврорин, Болдырев 2001:101], **10 шт.**: номинатив, аккузатив, датив, инструменталис, локатив, пролатив, аллатив, аблатив, 2-й аблатив, назначительный падеж.

13. Кильдинский саамский (уральский, финноугорский) **7** или **8 шт.** номинатив, (генитив²²), аккузатив, партитив, эссив, инессив-элатив, датив-иллатив, абессив, комитатив. [Керт 1971: 141].

14. Удмуртский, (уральский, финноугорский) **15 шт.**: номинатив, аккузатив, генитив, датив, аблатив, абес-

²¹ Что-то вроде генитива.

²² Совпадает с Асс в единственном числе и с Nom во множественном.

сив, аллатив, инструменталис, локатив, второй аллатив, второй аблатив, пролатив, лимитатив, третий аблатив, падеж, выражающий значение «согласно X», [Перевощиков 1962]

15. колымский юкагирский (изолят или отдалённо родственный уральским) [Maslova 2003: 88-116] **9 шт.** номинатив, предикатив, аккумулятив, инструменталис, датив, комитатив, локатив, аблатив, пролатив.

Особого внимания заслуживают тюркские языки – как обсуждалось в разделе 2.1., с некоторыми из них осетинский заведомо контактировал. Сведения о падежных системах в выборке из 10 тюркских языков, принадлежащих разным группам этой семьи, приведены в таблице 7.

Таблица 7. Падежные инвентари тюркских языков.

Язык	Чи сло па- дежей	Инвентарь	Ис- точник
карачаево- балкарский	6- 7	номина- тив, аккумулятив- генитив, датив- аллатив, лока- тив, аблатив, пролатив, (эква- тив) – не вклю- чен в список па- дежей, но про- дуктивен.	Ха- бичев 1989: 817
киргизский	6	номина- тив, аккумулятив, генитив, датив- аллатив, абла- тив, локатив	Бат- манов 1938

ногайский	7	6- номина- тив, аккузатив, генитив, датив- аллатив, абла- тив, локатив, экватив (не включен в спи- сок падежей, но продуктивен и участвует в син- гармонизме)	Бас- каков 1973
азербай- джанский		номина- тив, аккузатив, генитив, датив- аллатив, абла- тив, локатив	Ши- ралиев, Севортян 1971
халадж- ский	8	Номина- тив, аккузатив, генитив, датив, аблатив, ин- струменталис, локатив, экватив	Doerf- er 1988: 69-75
чувацкий	8	номина- тив, генитив, аккузатив-датив, локатив, абла- тив, инструмен- талис	Ан- дреев 1957

якутский	8	Номина- тив, аккузатив, аккузатив 2 («партитив»), датель-локатив, аблатив, ин- струменталис, комитатив, ком- паратив	Уб- рятова 1982
тофалар- ский	6	номина- тив, аккузатив, генитив, датель- аллатив, лока- тив-партитив, аблатив	Рас- садин 1978: 129
хакасский	8	номина- тив, аккузатив, генитив, датель, инструменталис, аблатив, алла- тив, локатив	Бас- каков 1975
узбекский	8	номина- тив, аккузатив, генитив, датель, локатив, абла- тив, экватив 1, экватив 2	Агра d 1998: 361

Таким образом, 8 или 9 падежей в осетинском – вполне обычный для Северной Евразии (и, более того, далеко не рекордный) размер падежной системы и говорить о «падежном изобилии» в нем особенно не приходится.

Кроме того, от стандартного тюркского инвентаря осетинский отличается наличием комитатива (в иронском),

суперэссива, а также отдельных датива и аллатива (последние два свойства типологически не слишком обычны).

Роль кавказского влияния на осетинские падежи была бы более очевидна, если бы у кавказских падежных систем было бы что-то общее, заметно отличающее их от других языков Евразии. Одним таким свойством могло бы быть наличие эргативной конструкции, однако как раз её в осетинском нет. Другое свойство – обилие пространственных падежей – характерно для некоторых языков Дагестана, чьи контакты с осетинским / аланским были невозможны по географическим причинам. Кроме того, как мы видели, сам осетинский особенным обилием пространственных падежей не отличается.

Что же касается кавказских языков, находящихся в непосредственной близости от осетинского, ситуация с ними такова: в ингушском²³ 8 основных падежей: номинатив, генитив, датив, эргатив, инструменталис, локатив, компаратив, аллатив и, кроме того, имеются вторичные падежи, образуемые от основы аллатива: 2-й локатив, аблатив, 2-й аблатив, транслатив, [Nichols 1994a: 95]. В грузинском и сванском по 6 основных падежей: номинатив, эргатив, генитив, датив, инструменталис и адвербиалис, [Boeder 2005: 13]. Следует заметить, что картвельские языки не различают лативы и эссивы – резкое отличие от осетинской системы. В адыгейском можно выделить 4 или 5 падежей: абсолютив (-*r*), обликвус (-*m*), инструменталис (-*č'e*), адвербиалис²⁴ (-*aw*) и, кроме того, можно выделить еще аллатив (-*di*), (мои полевые материалы).

²³ В чеченском более-менее то же самое, причём следует отметить, что суперэссива в этих языках заведомо нет.

²⁴ То, что в адыгейском показатель адвербиалиса похож на осетинский экватив, не более чем случайное совпадение (и в кабардинском его когнат не -*aw*, а -*ew*). Осетинский экватив восходит, по-видимому, к протоиранскому **avant* (и буквально такой же

Наличие и в картвельских, и в адыгских языках адвербиалиса – падежа, похожего на осетинский экватив, может навести на мысль, что эти языки повлияли на возникновение экватива в осетинском. Однако показатели *-ĉa* и *-daj* с очень похожими функциями имеется и во многих тюркских языках. Он не всегда анализируется как падеж, а не как словообразовательный суффикс, но обладает многими признаками падежа, а именно, продуктивен и присоединяется к референтным именным группам, и даже к местоимениям, см., например обсуждение в [Аград 1998: 361].

Более того, хотя предположение о том, что контакты (пусть и не вполне понятно, с какими языками) сыграли важную роль в возникновении осетинской падежной системы, надо иметь в виду, что в еще одном восточноиранском языке, а именно, в ваханском, тоже возникла «новая» падежная система²⁵, хоть и значительно более скромных размеров: она состоит из номинатива (не оформляемого специальным показателем), аккузатива (на *-əu*), датива (на *-ark*) и аблатива (на *-ən*), [Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 559]. При этом, по всей видимости, невозможно утверждать, что ваханский контактировал с «падежными» языками более интенсивно, чем прочие восточноиранские.

суффикс был в хотаносакском: *xotan-aw*, по-хотаносакски, [Emmerick 1968]).

²⁵ Можно задать резонный вопрос, почему соответствующие суффиксы следует анализировать как падежные показатели, а не как послелогии. Грюнберг и Стеблин-Каменский не комментируют свой выбор, однако аргументы, по-видимому, таковы: во-первых, многие «настоящие» послелогии имеют отчетливо именное происхождение (*bag* ‘дверь / направление к чему-то, расположение около чего-то’, *riḡ* ‘постель / под’ и т.д.), во-вторых, ряд послелогов заимствован из таджикского (где совсем неестественно анализировать их как падежные показатели), см. стр. 588-591 в цитированной работе. Остаются, правда, еще несколько послелогов, не относящихся ни к той, ни к другой группе (*bog* ‘вместо’, *dod* ‘наподобие’ и др.).

Дополнительным аргументом против контактной версии служит возникновение комитатива в иронском: во-первых, неочевидно, что контактная история иронского и дигорского сильно отличается, во-вторых, в языках, непосредственно соседствующих с осетинским, отдельного комитатива нет. Географически ближайший такой язык – бацбийский, но если и предположить на этом основании, что в нахских языках, носители которых раньше жили гораздо западнее в высокогорных районах Кавказа²⁶, был комитатив, возникновение этого падежа только в иронском остаётся необъяснимым: потенциальные контакты с носителями этих языков произошли бы значительно раньше разделения аланского/прото-осетинского на иронский и дигорский.

4. Заключение

В этой статье я разобрал несколько примеров явлений в осетинской грамматике, которые с одинаковым основанием можно было бы объяснять как кавказскими, так и иными влияниями на осетинский язык. Эти явления суть: наличие вопросительного и утвердительного «или», двучленная система указательных местоимений, специальная форма для будущего времени и, наконец, хрестоматийный пример предположительно кавказского влияния – богатая падежная система.

Таким образом, основной вывод настоящей работы – отрицательный. Хотя предположения о кавказских влияниях на осетинский достаточно правдоподобны, привести убедительные аргументы удастся лишь в очень редких случаях. По-видимому, никогда не удастся с точностью узнать, какие именно языки Северной Евразии (и при каких обстоятельствах) повлияли на осетинский, однако несомненно,

²⁶ Свидетельством этому являются нахско-дагестанские заимствования в сванском, [Fährnich 1983, 1986, 1988].

что многие свойства осетинского характерны именно для этого региона в целом. Вполне правдоподобна версия, что многие свойства, отличающие осетинский от прочих ново-иранских языков, обусловлены языковыми контактами предков осетин, кочевников великой степи.

Литература

- Абаев 1949 - *В.И. Абаев*. Осетинский язык и фольклор. М-Л, 1949.
- Абаев 1958, 1973, 1979, 1989 - *В.И. Абаев*. Историко-этимологический словарь осетинского языка. 4 т.т. Л, 1958-1989.
- Абаев 1965 - *В.И. Абаев*. Скифо-европейские изоглоссы. Москва, 1965.
- Абаев 1970 - *В.И. Абаев*. Краткий грамматический очерк осетинского языка. // Б.Б. Бигулаев и др., сост. Осетинско-русский словарь. Орджоникидзе, 1970.
- Абаев 1978 - *В.И. Абаев*. Armeno-Ossetica. (Типологические встречи) // ВЯ. 1978. № 6, 45-51.
- Абаев 1995 - *В.И. Абаев*. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М., 1995.
- Алемань 2003 - *А. Алемань*. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.
- Абитов, М.Л. и др. (ред.) 1957. Грамматика кабардино-черкесского литературного языка. Москва: Изд-во АН СССР.
- Аврорин, В.А., Болдырев, Б.В. 2001. Грамматика орочского языка. Новосибирск: СО РАН.
- Алатырев, (ред.) 1962. Грамматика современного удмуртского языка. Фонетика и морфология. Ижевск: Удмуртское книжное издательство.
- Алиев, У.Б. 1973. Синтаксис карачаево-балкарского языка. Москва: «Наука».
- Алмазова, А.В. 1961. Самоучитель ненецкого языка. Ленинград: «Учпедгиз»
- Андреев, Н.А. и др. (ред.) 1957. Материалы по грамматике современного чувашского языка. Чебоксары: Чувашское государственное издательство.
- Анчабадзе, Ю.Д., Волкова Н.Г. 1993. Народы Кавказа. кн 1. Этническая история Северного Кавказа XVI-XIX в.в. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН.
- Балакаев, М.Б. и др. 1962. Современный казахский язык: Фонетика и морфология. Алма-Ата: Издательство АН КССР.
- Баскаков, Н.А. 1972. Диалект кумандинец (куманды-кижи): грамматический очерк, тесты, переводы и словарь. Москва: «Наука»

- Баскаков, Н.А. (ред.) 1973. Грамматика ногайского языка: Фонетика и морфология. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства.
- Баскаков, Н.А. (ред.) 1975. Грамматика хакасского языка. Москва: «Наука».
- Баскаков, Н.А. 1985. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка: Диалект лебединских татар-чалканцев (куу-кижи). Грамматический очерк, тексты, переводы, словарь. Москва: «Наука».
- Баскаков, Н.А., Хамзаев, М.Я. 1964. Сравнительная грамматика русского и туркменского языка. Ашхабад: Туркменгосиздат.
- Батманов, И.А. 1938. Употребление падежей в киргизском языке. Фрунзе-Казань: Киргизское государственное издательство.
- Бахтибеков, Т. 1979. Грамматикаи забони шугнонӣ. [Грамматика шугнанского языка.] Душанбе: «Дониш».
- Бенвенист, Э. 1965. Очерки по осетинскому языку. пер. с фр. К.Е. Гагкаева. Москва: «Наука».
- Булатова, Н.Я. 1999. Язык сахалинских эвенков. СПб, 1999.
- Володин, А.П. 1976. Ительменский язык. Ленинград, 1976.
- Грюнберг, А.Л. 1963. Язык североазербайджанских татов. М., 1963.
- Грюнберг, А.Л. 1972. Мунджанский язык. М., 1972.
- А.Л. Грюнберг, И.М. Стеблин-Каменский. 1976. Ваханский язык. М.
- Гудава, Т. 1962. Ботлихури эна. [Ботлихский язык.] Тбилиси: «Мецниереба».
- Ю.Д. Дешериев. 1953. Бацбийский язык. М., 1953.
- Ю.Д. Дешериев. 1959. Хиналугский язык. М.
- Дмитриев, Н.К. 1940. Грамматика кумыкского языка. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.
- Дмитриев, Н.К. 1948. Грамматика башкирского языка. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.
- Л.И. Жирков.* Лакский язык. Фонетика и морфология. М., 1955.
- Жукова, А.Н. 1972. Грамматика корякского языка. Ленинград: «Наука»
- М.И. Зайцева.* Грамматика вепского языка. Фонетика и морфология. Л., 1981.
- Исаков, И.А., Халилов, М.Ш. Гунзибско-русский словарь. М.: «Наука».
- Исхаков, Ф.Г., Пальмбах, А.А. 1961. Грамматика тувинского языка. Фонетика и морфология. Москва: Издательство восточной литературы.
- Карамхудоев, Н. 1973. Бартангский язык: фонетика и морфология. Душанбе: «Дониш».
- Керт, Г.М. 1971. Саамский язык (кильдинский диалект): фонетика, морфология, синтаксис. Ленинград: «Наука».

- Кибрик, А.Е., Кодзасов, С.В., Оловянникова, И.П. 1972. Хиналугский язык. М.: Изд-во МГУ.
- Кибрик, А.Е. 1977. Опыт структурного описания арчинского языка. т. 2. Таксономическая грамматика. М.: Изд-во МГУ.
- Кибрик, А.Е. (ред.) 2001. Багвалинский язык. М.: «Наследие».
- Кононов, А.Н. 1960. Грамматика современного узбекского литературного языка. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.
- Кумахов, М., Вамлинг, К. 2006. Эргативность в черкесских языках. Мальмё: IMER.
- Курбанов 1976 - *Х. Курбанов*. Рошорвский язык. Душанбе: Дониш 1976.
- Курдоев 1978 - *К.К. Курдоев*. Сравнительная грамматика курдского языка (на материале диалектов курманджи и сорани). М., 1978.
- Левитская, Л.С. 1976. Историческая морфология чувашского языка. Москва: «Наука».
- Лоя, Я.В. 1938. Краткие сведения по грамматике латышского языка. // Лоя, Я.В. Латышско-русско словарь. Москва: Издательство национальных и иностранных словарей.
- Лыткин, В.И. (ред.) 1955. Современный коми язык. Ч. 1. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Магомедов, А.А. 1963. Кубачинский язык: Исследование и тексты. Тбилиси: Издательство АН ГССР.
- Магомедов, А.А. 1965. Табасаранский язык. Тбилиси: «Мецниереба».
- Магомедов, А.А. 1970. Агульский язык: Исследование и тексты. Тбилиси: «Мецниереба».
- Майсак, Т.А. 2008. Семантика и происхождение форм настоящего и будущего времени в удинском языке. // Д.С. Ганенков, Ю.А. Ландер, Т.А. Майсак (ред.) Удинский сборник. 162-222. Москва: «Academia»
- Меновщиков, Г.А. 1967. Язык азиатских эскимосов. Ч. 2. Ленинград: «Наука»
- Мирзабдинова, С. 1983. Шеваи хуфӣ забони рушонӣ. [Хуфский диалект рушанского языка.] Душанбе: «Дониш».
- Молчанова, Е.К. 2008. Йезди (зороастрийский дари). Ефимов, В.А. (ред.) Основы иранского языкознания: среднеиранские и новоиранские языки. Москва: Восточная литература. 235-343.
- Мусаев, К.М. 1964. Грамматика караимского языка: фонетика и морфология. Москва: «Наука».
- Мусаев, К.М. 1977. Краткий грамматический очерк караимского языка. Москва: «Наука».
- Наджип, Э.Н. 1960. Современный уйгурский язык. Москва: Издательство восточной литературы.

- Панфилов 1962 - *В.З. Панфилов*. Грамматика нивхского языка. Ч. 1. Фонетическое введение и морфология именных частей речи. М.; Л., 1962.
- Пахалина 1959 *Пахалина Т.Н. Ишкашимский язык*. М., 1959.
- Пахалина 1966 - *Т.Н. Пахалина*. Сарыкольский язык: исследования и материалы. М., 1966.
- Пенгитов 1961 - Современный марийский язык. Морфология. Ред. Н.Т. Пенгитов. Йошкар-Ола, 1961.
- Перевощиков 1962 - *П.Н. Перевощиков*, ред. Грамматика современного удмуртского языка. Фонетика и морфология. Ижевск, 1962. Петрова
- Покровская 1964 - *Л.А. Покровская*. Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. М., 1964.
- Пялль, Э. 1955. Учебник эстонского языка. Таллин: Эстонское государственное издательство.
- Рассадин, В.И. 1978. Морфология тофаларского языка в сравнительном освещении. Москва: «Наука».
- Расторгуева, В.С. 1954. Краткий очерк грамматики таджикского языка. // М.В. Рахими, Л.В. Успенская. (ред.) Таджикско-русский словарь. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей.
- Расторгуева, В.С. 1966. Среднеперсидский язык. Москва: «Наука».
- Расторгуева, В.С. (ред.) 1971. Гилянский язык. Москва: «Наука».
- Рogaва, Г.В., Керашева, З.И. 1966. Грамматика адыгейского языка. Краснодар-Майкоп: Краснодарское книжное издательство.
- Ростовцев-Попель, А.А. 2009. Типология демонстративов: средние дейктики. Вопросы языкознания 2009(2): 22-34.
- Рубинчик, Ю.А. 2001. Грамматика современного персидского литературного языка. Москва: «Восточная литература».
- Санжеев, Г.Д. (ред.) 1962. Грамматика бурятского языка. Фонетика и морфология. Москва:
- Скорик, П.Я. 1977. Грамматика чукотского языка. Ч. 2. Ленинград: «Наука».
- Талибов, Б.Б. 2007. Будухский язык. Москва: «Academia»
- Тенишев, Э.Р. 1976а. Строй саларского языка. Москва: «Наука».
- Тенишев, Э.Р. 1976b. Строй сарыг-югурского языка. Москва: «Наука».
- Тохтасьев, С.Р. 2005. Проблема скифского языка в современной науке. // V. Cojocar, (ed.) Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest (Iasi 2005) 59–108. Iasi: Trinitas.
- Туманян, Э.Г. 1962. Очерки исторического развития падежных форм новоармянского литературного языка. Москва: Из-во АН СССР.

- Убрятова, Е.И. (ред.) 1982. Грамматика современного литературного якутского языка. Москва: «Наука».
- Убрятова, Е.И. 1985. Язык норильских долган. Новосибирск: «Наука».
- Файзов, М. 1966. Язык рушанцев Советского Памира. Душанбе: ИЯЛ АН ТССР.
- Хабичев, М.А. 1989. Краткий грамматический очерк карачаево-балкарского языка. // Гочияева, С.А., Суюнчев, Х.И. Карачаево-балкарско-русский словарь. Москва, «Русский язык».
- Хромов, А.Л. 1972. Ягнобский язык. Москва: «Наука».
- Чикобава, А., Церцадзе, И. 1962 Хундзури эна. [Аварский язык.] Тбилиси
- Цыганкин, В.Д. (ред.) 1980. Грамматика мордовских языков. Саранск: Изд-во Мордовского Государственного Университета.
- Ширалиев, М.Ш., Севортян, Э.В. 1971. Грамматика азербайджанского языка. Баку: «Элм»
- Эдельман, Дж.И.. Язгулямский язык. М., 1966.
- Эдельман, Дж.И. 1990. Сравнительная грамматика восточноиранских языков: Морфология. Элементы синтаксиса. Москва: «Наука».
- Эдельман, Дж.И. 2008. Хорезмийский язык. // Ефимов, В.А. (ред.) Основы иранского языкознания: среднеиранские и новоиранские языки. Москва: Восточная литература. 6-59.
- Эршлер, Д.А. 2010. Отрицательные местоимения в осетинском языке: ареальные и типологические аспекты. Вопросы языкознания. 2010. № 2. 84-105.
- Юлдашев, А.А. (ред.) 1981. Грамматика современного башкирского литературного языка. Москва: «Наука».
- Юсуфбеков, Ш.П., Додыхудоева, Л.Р. 2008. Сангличский язык. // Ефимов, В.А. (ред.) Основы иранского языкознания: среднеиранские и новоиранские языки. Москва: Восточная литература.
- Якобсон, Р.О. 1931/1971. К характеристике евразийского языкового союза // Jakobson R., Selected Writings . The Hague: Mouton . Т. 1.
- Alekseev, M.E., Radžabov, R.N. 2004. Tsez. // Job, M. (ed.) The Indigenous languages of the Caucasus. V. 3. Northeast Caucasian languages. Part 1. 115-168. Ann Arbor: Caravan Books.
- Angali, Koorosh. 2004. The Angali dialect. Berkeley: University of California, Berkeley PhD thesis.
- Arpad, B. 1998. Uzbek. // Johanson, L., Csató, É. Á. (eds.) Turkic languages. London: Routledge.
- Axenov, S. 2006. The Balochi language of Turkmenistan: A corpus-based grammatical description. Uppsala, Sweden: Acta Uppsala Universitet.

- Belyaev, Oleg. 2010. Evolution of Case in Ossetic. *Iran and the Caucasus*. 14: 287-322.
- Berg, H. van der. 2001. Dargi folktales with an introduction to Dargi grammar. Leiden: Universiteit Leiden.
- Blake, Barry. 1994. *Case*. Cambridge: CUP
- Boeder, W., 2005. The South Caucasian languages. *Lingua*. 115. 5-89.
- J. C. Catford. 1977. Mountain of Tongues: The Languages of the Caucasus. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6 (1977), pp. 283-314
- Charachidzé, G. 1981. Grammaire de la langue avar. Paris: Favard.
- Charachidzé, G. 1989. Oubykh. In: Hewitt, Brian G. (ed.), *The Indigenous languages of the Caucasus 2: North West Caucasus*. 359–459 Delmar, NY: Caravan Books.
- Cheung, Johnny. 2002. *Studies in the Historical Development of the Ossetic Vocalism*. Wiesbaden: Reichert.
- Cheung, J. 2008. The Ossetic case system revisited. // Evidence and counter-evidence. Festschrift Frederik Kortland. v. 1. Amsterdam-New York: Rodopi.
- Chirikba, Vyacheslav. 2008. The problem of Caucasian Sprachbund. In Muysken, Pieter. (ed.). *From linguistic areas to areal linguistics*. 25-94. Amsterdam: John Benjamins
- Dryer, M. 1989. Large Linguistic Areas and Language Sampling. *Studies in Language* 13: 257-292
- Dum-Tragut, J. 2009. Armenian. *Modern Eastern Armenian*. (London Oriental and African Language Library 14) Amsterdam: Benjamins.
- Emmerick, R.E. 1968. Saka grammatical studies. (London Oriental Series 20) London: Oxford University Press.
- Erschler D. 2009. Possession marking in Ossetic: Arguing for Caucasian influences. // *Linguistic Typology* 13 (2009), 417-450.
- Erschler, D. 2012. From preverbal focus to preverbal “left periphery”: The Ossetic clause architecture in areal and diachronic perspective. *Lingua* 122: 673-699.
- Fähnrich, H. 1983. Nachisch-daghestanische Lehnwörter in der Swanischen Sprache. *Georgica*. 6. 22-23.
- Fähnrich, H. 1986. Gibt es ein nachisch-daghestanisches Substrat im Swanischen? *Georgica*. 9. 32.
- Fähnrich, H. 1988. Zu den nachisch-daghestanischen Lehnwörter im Swanischen. *Wiss. Ztschr. der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschaftswiss. Reihe*, 37, H. 2. 117-121.
- Gershevitch, Ilya. 1954. *A grammar of Manichean Sogdian*. Oxford: Blackwell.

- Haspelmath, M. 2007. Coordination. // Shopen, T. (ed.) *Language Typology and Syntactic Description*. 2nd edition. Vol. II: Complex Constructions. 1-51. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heine, Berndt, Tania Kuteva. 2005. *Language contact and grammatical change*. Cambridge et al.: CUP.
- Hoffmann, C. 1963. *A grammar of the Margi language*. London:Oxford University Press for the International African Institute.
- Isakov, I.A., Khalilov, M.Š. 2004. Hinukh. // Job, M. (ed.) *The Indigenous languages of the Caucasus*. V. 3. Northeast Caucasian languages. Part 1. 169-216. Ann Arbor: Caravan Books.
- Jankowski, H. 1992. *Gramatyka języka krymskotatarskiego*. [Crimean Tatar grammar.] Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM
- Jeschull, L. 2004. Coordination in Chechen. // Haspelmath, M. (ed.) *Coordinating Constructions*. 241-268. Amsterdam: Benjamins.
- Johanson, Lars. 2009. Case and contact linguistics. In Malchukov, Andrey & Andrew Spencer. (eds.) *Handbook of case*. 494-505. Oxford: OUP.
- Karlsson, F. 1999. *Essential Finnish*. London: Routledge.
- Karst, J. 1901/1970. *Historische Grammatik des Kilikisch-armenischen*. Strassburg: Teubner. переиздано фотомеханически Berlin: de Gruyter.
- Kim, Ronald. 2003. On the Historical Phonology of Ossetic: The Origin of the Oblique Case Suffix. *Journal of the American Oriental Society* 123.1. 43-72.
- MacKenzie, D.N. 1961. *Kurdish dialect studies*. Vol. I. OUP, Oxford.
- Magomedova, P.T. 2004. Chamalal. // Job, M. (ed.) *The Indigenous languages of the Caucasus*. V. 3. Northeast Caucasian languages. Part 1. 3-68. Ann Arbor: Caravan Books.
- Maslova, E. 2003. *A Grammar of Kolyma Yukaghir*, Berlin; New York.
- Matras, Yaron & Jeanette Sakel. (eds.) 2007. *Grammatical Borrowing in Cross-Linguistic Perspective*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- Mauri, C. 2008. The irrealty of alternatives: Towards a typology of disjunction. *Studies in Language*, V. 32, no 1, 2008 , pp. 22-55.
- Nichols, Johanna. 1994a. Ingush. // Smeets, R. ed., *The Indigenous Languages of the Caucasus, vol. 4: The Northeast Caucasian Languages, Part 2*, 79-145. Delmar, NY: Caravan Press.
- Nichols, Johanna. 1994b. Chechen. *Ibid*, 1-77.
- Orvidienė, E. 1968. *Lietuvių kalbos valdovėlis*. Vilnius: «Mintis».
- Rounds, C. 2001. *Essential Hungarian*. London: Routledge.
- Saidova, P.A. 2004. Ghodoberi // Job, M. (ed.) *The Indigenous languages of the Caucasus*. V. 3. Northeast Caucasian languages. Part 1. 69-114. Ann Arbor: Caravan Books.

- Sims-Williams, N. 2008. The triple system of deixis in Sogdian.// Transactions of the Philological Society. Vol. 92 Issue 1.
- Testen, David. 1996. On the development of the clitic pronominals in Ossetian. In Aronson, Howard I. (ed.). NSL.8: *Linguistic Studies in the Non-Slavic Languages of the Commonwealth of Independent States and the Baltic Republics*. 359-74. Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Thordarson, F. 2009. *Ossetic grammatical studies*. (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse, Bd. 788, Veröffentlichungen zur Iranistik. Nr. 48) Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Todd, T.L. 2002. A grammar of Dimili. Stockholm: Iremet.
- Tuite, K. 1998. The myth of the Caucasian Sprachbund : The case of ergativity. *Lingua* 108. 1- 26.
- Vajda, Edward J. 2004. *Ket*. Munich: Lincom Europa.
- Vogt, Hans. 1945. Substrat et convergence dans l'évolution linguistique. Remarques sur l'évolution et la structure de l'arménien, du géorgien, de l'ossète et du turc. *Studia Septentrionalia* II. Oslo. 213-228.
- Yar-Shater, Ehsan. 1969. *A Grammar of Southern Tati Dialects*. The Hague: Mouton.

РЕЦЕНЗИЯ

Мамиева И.В.

«О ЭТОТ ДИВНЫЙ ЗВУК...»

рецензия на кн.: **Т.Т. Техов. Нравственно-этические проблемы в поэзии Александра Царукаева. – Владикавказ: ГИПП «Рухс», 2007. – 152 с.**

В рецензируемой работе Т.Т. Техова представлена попытка, и довольно успешная, через посредство изучения проблематики творчества народного поэта Осетии Александра Царукаева – знаковой фигуры в истории осетинской литературы второй половины XX века – осветить не только художественно-эстетические, но и мировоззренческие, нравственно-этические основы его личности. Это новый для отечественного литературоведения ракурс исследования, позволяющий рассмотреть литературную судьбу в двух ипостасях: как образец высокой гражданственности и как своеобразный показатель уровня «поэтико-философской мысли современности» (с. 5.).

В решении данной задачи целесообразна опора Т.Т. Техова на константные темы поэтического «бытия» (Родина, любовь, дружба, судьба художника, цель и назначение поэзии).

В лирике А.Царукаева нашли отражение важнейшие вехи идеологического и культурно-исторического развития общества. Талант поэта был ориентирован на творческое усвоение прерванных традиций осетинской классики, при одновременном и интенсивном их обновлении в плане проблематики, глубины осмысления этнонационального, обогащения языковых художественных средств и пр. – т.е. всего того, что необходимо истинному творцу для постижения своеобразия современности в свете «наработанных» предшественниками эстетических ценностей. И автор книги, безусловно, прав, выдвигая в качестве стержневой ос-

новы изучения поэзии А.Царукаева вопросы традиции и новаторства.

Идя по этому пути, Т.Т. Техов выводит своеобразный «закон» взаимодействия мастера слова и национального художественного мировидения: последнее представлено как важный аспект формирования творческой индивидуальности, а энергия профессионального развития поэта-новатора, в свою очередь, – как стимул возникновения «продуктивных явлений» в национально-художественном сознании.

Степень результативности рецензируемого труда прямо соотносима с выбором надлежащих методологических подходов к предмету изучения. Это, в частности, принципы совмещения внутренне имманентных законов литературного развития с внешними обстоятельствами политико-идеологического и социокультурного плана, выявления в автобиографичном, личном глубоких закономерностей жизни. Как инструмент исследования чрезвычайно результативна идея внутреннего единства, целостной картины художественного мира А. Царукаева.

Несмотря на достаточно значительную литературу о поэте, многие аспекты его художественного творчества еще не изучены. Рецензируемая работа – первое в этом направлении комплексно-аналитическое исследование, актуальность и новизна которого бесспорны. Автором сквозь призму нравственно-этической проблематики рассмотрены основные константные мотивы в творчестве поэта, хотя, надо заметить, содержание монографии значительно шире предпосланного ей заглавия – «Нравственно-этические проблемы в поэзии Александра Царукаева».

Т.Т. Теховым систематизирован значительный фактический материал – историко-культурный и собственно художественный, литературоведческий анализ которого содержится в семи главах книги. В ходе исследования ав-

тор формулирует принципы, на которых зиждется концепция художественного творчества в лирике А. Царукаева, закономерно акцентируя внимание на ответственности творца перед своим талантом и творческими последователями (Глава I. «Поэт и его назначение»).

Глава II «Судьба художника в интерпретации лирика» посвящена одной из ключевых тем А. Царукаева – теме искусства, эстетическим проблемам поиска и внутреннего осмысления духовных истоков творчества как такового. При анализе цикла стихотворений, посвященных титанам минувших эпох («Автопортрет Леонардо да Винчи», «Микеланджело», «Рафаэль» и др.) и их творениям («Скульптура Нефертити», «Боробудур» и др.), Т.Т. Техов в первую очередь обращает внимание на философскую подоплеку содержания произведений, на своеобразный диалог во времени осетинского поэта со своими «наставниками», великими мастерами прошлого.

Исследователь убедителен, когда пишет, что изобразительный дар А. Царукаева, его талант портретиста получили развитие в живописи словом, что есть некая загадочная связь между системой живописной и словесной образности поэта, который «...следуя примеру великих творцов, освобождался с помощью рисунков от догм и изучал характеры будущих лирических героев, улавливая черты, делающие образы выразительнее и точнее» (с. 35-36).

В разговоре о нравственной проблематике лирики А.Царукаева особый акцент сделан на теме родины, на особенностях решения художником вопросов национального и общечеловеческого, патриотизма и интернационализма, отчизны и чужбины. Автор приходит к обоснованному выводу о том, что образ родины для поэта – это, прежде всего, путь, ведущий к отчему дому. Но это и выход «в открытость всей Вселенной», путь к самовыражению, раскрытию непреложных богатств духовного мира

творческой личности (глава III. «Образ Родины»). Новаторство поэта Т.Т. Техов справедливо видит в том, что, неразрывность человека и родной земли возводится им в традицию поэтическую (с. 51). В числе основных новаторских черт поэзии А. Царукаева автор книги справедливо выделяет интерес к человеку как самоценной личности, духовный поиск как форму сопротивления тоталитарной системе, предпочтение диктата совести, правды, справедливости идеологическому прессингу. Т.Т. Техов убедительно демонстрирует отход художника от традиционной эстетики, содержание которой определялось идеологическими маркерами; ориентацию его на движение от эмпирической образности, лозунговости поэтической мысли к сложным, эмоционально насыщенным смысловым структурам текста, к философскому обобщению.

Основной нерв главы IV «О природе любви» составляет литературоведческая интерпретация интимной лирики А. Царукаева как «высшего типа поэтического откровения». Но в целом включенный в нее материал предусматривает объемную трактовку понятия (родительская и сыновья привязанность, преданность дружбе, человеколюбие и все то, что противостоит этим высоким идеям). Из корректного, филологически грамотного анализа стихотворных текстов А. Царукаева вырисовывается концепция личности любимой женщины. Она включает лучшие стороны нравственного и духовного облика горянки, ее этической и эстетической привлекательности. Наблюдения относительно художественной конкретности, образности и предметности, тонкой психологической нюансировки и остроты видения как характерных черт любовной лирики поэта органично оформляются в вывод о том, что поэт стремится прочувствовать и запечатлеть в художественном слове в первую очередь не приметы внешней красоты женщины, а красоту души, мысли, чувства, поступка. Рав-

ным образом в субъекте лирического высказывания акцентируется чистота помыслов и благородство устремлений; предательство любви обрисовывается как отступление от себя самого, от своей человеческой сути, при этом лирические краски в палитре художника меняются на сатирико-обличительные.

Значительный интерес представляет также разбор стихотворений, посвященных памяти отца. Молодой ученый обращает внимание на эмоциональную силу построения образа, на то, как автобиографические факты, облакаясь в поэтическую плоть, приобретают широкое идейно-эстетическое, общественно-психологическое звучание.

Весомым как в плане научной результативности, так и по занимаемому объему является глава VII «Философское осмысление идеалов жизни как основополагающая идея творчества». Полагаем, здесь наиболее ярко проявилось аналитическое мастерство автора в трактовке идейно-образного содержания лирики А.Царукаева. Наблюдения автора относительно глубинного смысла стихотворений А.Царукаева (стихотворения «Философи», «Мæ куæндонны къæсæрыл», «Рох симфони», и уж тем более «Гераклиты æндæрг», «Цæнгæтуафс хæдбынты...» и др.) содержательны, достаточно объемны, в них реализована попытка выведения определенной системы художественно-философских взглядов поэта-новатора. В частности, значительный интерес представляет анализ семантических и ассоциативных связей, формирующих некий образно-символический ряд (поэт и его святилище, руки творца и пр.). В указанной главе убедительно прослежены также некоторые жанровые особенности творчества А.Царукаева и в целом его вклад в систему жанров осетинской поэзии.

Отрадно отметить эрудированность автора в освещении вопросов, касающихся общеевропейского мифологического наследия, а также то обстоятельство, что поэзия

А. Царукаева рассмотрена в двойном, если можно так сказать, контексте: своей национальной, вобравшей лучшие новации предшествующих десятилетий, и общероссийской литературной традиции.

Книга написана добротным литературным языком, неслучайным достоинством ее является также безупречное художественное и техническое оформление, хороший научный аппарат.

В качестве моментов, которые нуждаются, на мой взгляд, в определенной корректировке, отмечу необходимость более четкого структурирования материала в главах и более полного синтезирования его в выводах и обобщениях.

Учитывая, что данная работа является первой попыткой проникновения в мировоззренческие и эмоционально-чувственные сферы художественного мира А. Царукаева и, по признанию самого автора исследования, не претендует на исчерпывающую характеристику всех граней таланта мастера, позволим себе обозначить перспективу дальнейших поисков в этом направлении. Необходимо, на наш взгляд, поэтапное изучение эволюционных процессов (хронологически достаточно длительных: 1950–2000 гг.) в творчестве А. Царукаева. Актуальными для предстоящих специальных литературоведческих исследований будут также вопросы поэтики стихотворных текстов, в общих чертах осмысленные в данной монографии.

Книга Т.Т. Техова «Нравственно-этические проблемы в поэзии Александра Царукаева» – единственный пока в области поэзии и, безусловно, очень достойный вклад в скудный банк данных современного осетинского литературоведения.

Сведения об авторах

Бесолова Елена Бутусовна д.ф.н., г.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Дзапарова Елизавета Борисовна к.ф.н., с.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Дзлиева Дзерасса Майрамовна соискатель, стажер-исследователь ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Мамиева Изета Владимировна к.ф.н., вед.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Таказов Федар Магометович к.ф.н., зав. отделом фольклора и литературы ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Тибиллов Инал Сосланович аспирант, ст. преподаватель кафедры русской и зарубежной литературы Юго – Осетинского государственного университета им. А.А. Тибилова, г. Цхинвал, Республика Южная Осетия

Туаллагов Алан Ахсарович д.и.н., зав. отделом археологии ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Фидарова Римма Японовна д.ф.н., г.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных ис-

следований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Цаллагова Искра Нартовна к.ф.н., с.н.с. ФГБУН Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-А, г. Владикавказ

Эршлер Давид Александрович Teaching Assistant, University of Massachusetts Amherst, Department of Linguistics, USA.

Научное издание

ВОПРОСЫ
ЛИТЕРАТУРЫ И ФОЛЬКЛОРА

Сборник научных статей

Вып. VII
Часть 1

Редактор Дарчиева М.В.
Технический редактор Дзапарова Е.Б.
Корректор Дзлиева Д.М.
Компьютерная верстка Букулов Г.Р.

Сдано в набор 29.06.15. Подписано к печати 23.09.15.
Формат бумаги 60x84 1/16. Бум.офс.
Гарнитура шрифта “Times”. Печать цифровая.
Усл. п. л. 13,25. Тираж 100 экз. Заказ №95.

Издательско-полиграфический центр СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А
362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10
e-mail: rio-soigsi@mail.ru

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362002, РСО-Алания, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3