

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

А.Х. ХАДИКОВА

**ЭТНИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ
И ТРАДИЦИОННЫЕ МОДЕЛИ
ПОВЕДЕНИЯ ОСЕТИН**

ВЛАДИКАВКАЗ 2015

ББК 63.5(2)

X 14

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

X 14 **Хадикова А.Х.** Этнические образы и традиционные модели поведения осетин: монография / А.Х. Хадикова. – Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. – 441 с.

ISBN 978-5-91480-243-8

Рецензенты:

З.В. Канукова, доктор исторических наук, профессор,
директор СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А;

И.Т. Марзоев, доктор исторических наук, ведущий научный
сотрудник отдела этнологии СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А

В монографии рассматривается важнейший аспект социального и духовного опыта осетин, этнокультурного наследия в целом – этнические образы и традиционные модели поведения. На основе анализа обширного этнографического материала и с привлечением историко-ретроспективного подхода исследуется система социальных практик, исторически сложившихся моделей нравственного мышления и поведения в объективном сопоставлении с ценностными ориентациями народа.

Для этнологов, историков, культурологов и широкого круга читателей.

В оформлении обложки использованы фотопортреты Блашка Гуржибекова с супругой и вахмистра СЕИВ конвой Михаила Сеоева с сыном.

ББК 63.5(2)

ISBN ISBN 978-5-91480-243-8

© ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015

© Хадикова А.Х., 2015

*От рождения и до конца тизни своей,
как бы тѣжело ни сложилась судьба, надо
со славой и честью пронести имя человека.*

Осетинский нартовский эпос (274, с. 313)



ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга посвящена ярким проявлениям культурной самобытности осетин — этническим образам и идеалам, стереотипам поведения, моделям, кодексам и институциям традиционного общения, а также их нравственной мотивации — народной этике. Мы исходим из того положения, что культурное пространство каждого этноса создает те программы поведения, которые максимально адекватны обстоятельствам его исторического развития и социокультурного бытия, поэтому конкретные аспекты проблематики будут рассматриваться на фоне общего историко-этнографического описания осетинского народа, его этнической истории и социального генезиса. Исторически сложившийся моральный опыт этноса, его древний «порядок» есть достоверное воплощение феномена этничности каждого народа.

В плане научного познания исследование этнических образов и моделей поведения представляется весьма перспективным. С одной стороны, столь уникальные этнические феномены вбирают в себя всю последовательность этнической истории, с другой стороны, аккумулируя творческую энергию и харизму предков, они весомо присутствуют и в современной жизни народа. Случается, что это присутствие не ограничивается вкраплением реликтовых, или «сувенирных» эпизодов в практику современной реальности этнической жизни. Формы общения, перенятые в качестве культурного наследия, вместе со своей нравственной мотивацией могут войти в актив актуальных качеств и характеристик народа, в серьезной степени проецируя его этнический габитус.

Наиболее устойчивые моральные убеждения, воплощенные в определенных этнических коммуникативных программах, могут быть сопоставимы с образом жизни, с этническим стилем и мировоззрением. Особое значение они обретают в отношении народов, сохраняющих стереотипность общения и поведения, для которых потребность следовать своей этнической традиции сохраняется в той или иной степени. В этой связи вполне зако-

номерным представляется тот факт, что новаторские научные направления в области изучения этнически опосредованных форм коммуникации сформированы в рамках российского научного кавказоведения (43–47; 149; 262). Исследование этнических форм общения получило весьма широкое развитие (19-23; 84; 167-170; 96; 106; 184; 156; 221; 298; 224; 26; 12). Разумеется, многомерное и последовательное научное изучение этнических стереотипов, традиционного этикета и народной этики проводится в обширных границах (33-37; 15; 16; 328; 329; 315; 130; 152; 368; 85; 87; 201; 250; 273; 202; 253; 373; 144; 183; 200; 22; 413-419; 267-271; 339; 237, 187 и др.).

В исследовании традиций этнического общения разработан целый ряд научных подходов: социально (и этно)-психологический и этнопедагогический (216, 286; 317; 83; 374; 86; 102; 331; 238 и др.), философский (253; 262; 393 и др.), информационно-семантический (66; 304; 30; 238; 318; 147; 134 и др.), этнолингвистический (371; 300; 342; 252; 162; 341 и др). Особенно следует отметить то, что эмпатический ресурс этнической этики и национальных форм коммуникации является объектом этнографии общения, гуманистической этнологии (46).

Этнические формы общения и поведения мы рассматриваем как автономный этнический комплекс, имеющий яркое семантическое насыщение. В этом качестве они тяготеют к соционормативной культуре (регламентирующей законы коллективной жизни), а также и к культуре гуманитарной, имеющей свойство воздействовать на сознание и психику человека. (46, с. 99).

Традиционная культура общения в богатейшем многообразии оттенков хранит неповторимый колорит любого этноса и в значительной степени воссоздает яркую картину всех пережитых эпох. Кардинальные изменения могут претерпеть исторические, географические и прочие обстоятельства жизни народа, но базовые этнические ценности, моральные убеждения, нравственные установки, мировоззрение в целом, воплощенные в этнических формах коммуникации, сохраняются дольше условий, их породивших, и имеют тенденцию к инерционному действию даже в основательно трансформировавшемся этносоциуме.

Этими обстоятельствами и объясняется необходимость обращения к вопросам народной этики и традиционной культуры об-

щения осетин как к предмету специального изучения, тем более, что потребность в целенаправленном и комплексном исследовании заявленной проблематики ощущается вполне отчетливо.

Основные хронологические ориентиры нашего исследования преимущественно соотносятся с периодом от начала XIX до первой трети XX веков — временем, когда этнические формы поведения и традиции проявились в полной мере. В тех случаях, когда это необходимо, будут привлекаться сведения и из других эпох.

Специально оговорим, что выявление происхождения любого феномена традиционной культуры общения и тех моральных убеждений, которые он воплощает, становится возможным, лишь благодаря устойчивой природе этнического стереотипа — надёжного хранителя и транслятора многовековой информации.

Источником для нас послужили самые разнообразные ресурсы: эпос и мифология, записи и исследования памятников обычного права, описания традиционного общественного и семейного уклада осетин, их обществ и селений, опубликованные в разное время военными, путешественниками и прочими представителями русской и европейской интеллигенции: П. Zubовым, Г. Е. Гордеевым, А. Г. Яновским, Ф. С. Красильниковым, В. Л. Альбанским, С. Фарфаровским, В. Б. Пфафом, В. В. Пассеком, А. Гакстаузенном, А. М. Шегреном и др.

Весомый вклад в разработку интересующей нас проблематики вносят публикации представителей осетинской интеллигенции XIX — начала XX веков. В первую очередь, это этнографические очерки, бытовые зарисовки и литературные произведения К. Л. Хетагурова, С. В. Кокиева, И. Д. Канукова, Н. Г. Берзенова, С. В. Жускаева, М. А. Мисикова и др. Неоценимое значение имеют труды выдающихся кавказоведов В. Ф. Миллера и М. М. Ковалевского, насыщенные фактическими данными и актуальными теоретическими положениями.

Большим подспорьем нашей работе стал фактический материал, содержащийся в таких изданиях управления Кавказской администрации, как: «Сборник сведений о Кавказе», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», и др., а также периодической печати Кавказа. Кроме литературных источников, были использованы архивные материалы, содержащиеся в фондах архива Северо-Осетинского института гуманитарных и социаль-

ных исследований им. Васо Абаева, ЦГА РСО-Алания, Архива РАН (Санкт-Петербургский филиал), а также полевой материал автора.

В этой книге морально-нравственные установки, воплощенные в этнических образах и устоявшихся моделях поведения, рассматриваются как способ самоорганизации этноса и шире — как часть этнической культуры осетин, их социального и духовного опыта. Мы исходим из того, что исторически сложившаяся традиционная культура общения актуализирует народную этику на уровне поступков, переводя моральные постулаты в конкретные этнические идеалы и формы поведения. Кроме того, она обладает определенным знаковым содержанием и серьезным социализирующим потенциалом. Действуя во всех сферах общественной и семейной жизни в той мере, в какой они содержат социально организованный опыт, традиционные нормы общения выступают как важнейшая сущностная характеристика этноса и его культуры.

Целью данного исследования является анализ всего комплекса традиционных коммуникативных норм, присущих осетинскому этносу, а также этнических образов и моделей поведения в историко-ретроспективном аспекте.

Достаточно частое и подробное цитирование источников продиктовано нашим желанием представить исследуемые проблемы в наибольшей достоверности. В тексте имеются определенные повторы, а также отсылки к другим главам, что объясняется стремлением к завершенности каждого из очерков и к максимально полной реконструкции исследуемых аспектов традиционной культуры общения осетин с учетом ее историко-генетических истоков.

Обращение к теме подготовлено концептуальной разработанностью таких важнейших подсистем интересующей нас проблематики, как:

— теория этничности и этнической идентичности (18–23; 347–350; 333; 367; 109 и др.), в том числе и в эмпирическом аспекте (191; 150; 276; 137; 82; 251; 31; 220; 281; 128 и др.);

— этническое самосознание (347–350; 201; 400; 358; 191; 255; 317; 374; 422 и др.);

— менталитет (374; 75; 115; 253; 96; 304 262 и др.);

— этностереотипы (32–37; 47; 336; 349 и др.);

— этническая нравственность (43–47; 286; 370; 39; 112; 198; 11; и др.).

ГЛАВА 1. ОСЕТИНСКИЙ ЭТОС: ПРИНЦИПЫ, ГРАНИ, ИДЕИ И ВОПЛОЩЕНИЯ

«Обычай — деспот меж людей».

А. С. Пушкин, «Евгений Онегин».

1. К постановке вопроса

Отдавая должное всем существующим толкованиям понятия «этнический этос», отметим нашу приверженность тому мнению, что, в первую очередь, это система образов и моральных предпочтений, фиксирующих духовные ценности, культурные конструкты мышления и поведения многих поколений людей одной этнической принадлежности. Изначально этос подразумевал «совместное жилище» и восходил к понятию бесконфликтной совместной жизни, к правилам преодоления индивидуализма и агрессивности. В античной философии это понятие связывалось с нравом, привычками, характером, различными формами общественного поведения. В современном научном обороте, в частности, в этнологии термин «этос» используют в понимании стиля жизни и иерархии ценностей определенной этнической общности.

Духовно-нравственная атмосфера жизни каждого народа формируется исторически, как результат и объективное отражение многочисленных перипетий его социокультурного и политического опыта. В свете интересующей нас проблематики мы предполагаем также обратиться к различным и вполне конкретным воплощениям категории «этническое мировоззрение». Учитывая многогранный, многоуровневый масштаб и изрядно абстрагированную сущность этого понятия, мы сосредоточимся на его прикладной ипостаси. В первую очередь, мировоззрение соотносится с ценностной сферой, теми моральными убеждениями и духовными накоплениями, которые на протяжении веков формировали принципы, нормы и институты традиционной

коммуникации и, в конечном счете — этнический облик современных народов.

Значимость подобных граней этнического бытия велика, в самых разнообразных классификационных формах они — объект изучения всех гуманитарных наук. Но для философии, психологии, социологии и пр. дисциплин этнические формы общения — это скорее иллюстрация к понятиям, выработанным в рамках этих наук, а для этнологии — общение, его этнические, сословные, эпохальные и пр. формы обретают качество предмета (47) Действительно, роль общения в функционировании всех систем культуры исключительна (33; 34; 37).

Общение как реальность этнической жизни относится к исходным «стартовым» исследовательским объектам этнологии. По сути, сама эта наука возникла как предметная актуализация человеческого любопытства, интереса к другому укладу жизни, её «чуждому» «странному» устройству. Как предтечу научной этнографической мысли можно рассматривать сочинения Геродота, Страбона, Тацита. И отнюдь не случайно все они в доказательство различий между народами указывали на несоответствие обычаев, нравов и привычных форм поведения.

На нравы, чувства и стереотипы общения разных народов обращал свой исследовательский взор и один из виднейших мыслителей эпохи Возрождения — Мишель Монтень. К этим же вопросам обращались и философы эпохи Просвещения, и многие великие умы последующей письменной истории человечества. Эдуард Тэйлор, родоначальник и основатель этнологической науки, своей книгой «Первобытная культура» — богатейшим, разнообразным и подробным материалом о жизни «диких» народов — одним из первых ответил на отчетливо сложившийся интерес «цивилизованного мира» к экзотике «мира доисторического» — причудливым нормам общения, внешности и пр. Дальнейшее становление и развитие этнологии сопровождалось все большим накоплением знаний о народах — ближних и дальних, схожих и чуждых.

Знания эти, не успевая удовлетворить первичный интерес, тут же порождали следующий — более целенаправленный и

взыскательный. Было уже не просто интересно узнать, что в Китае, к примеру, девочкам из аристократических семей деформируют стопы, сохраняя их в детских «изящных» размерах и сию мученическую походку считают женственно грациозной, а индейцы, предпочитая орлиный профиль, насильственно вытягивали и гнбали девичьи переносицы, добиваясь своего, только им одним понятного идеала. Информации о том, что есть народы, которые считают благом прокалывать ноздри, губы, уши, покрывать татуировками все свое тело, либо невообразимо вытягивать женскую шею, было уже недостаточно. Начали ставиться задачи системного исследовательского содержания — уже важно понять, отчего и зачем это происходит, и как соизмерить все это с «нашими» убеждениями, привычками и представлениями о красоте и целесообразности, вреде и пользе и о многом, многом другом. Весь XIX век был периодом плодотворнейшего и бурного развития этнологии, накопления знаний о народах и попыток их теоретических обобщений, в том числе и очень успешных.

История развития учения о народах сопоставима с этапами концептуализации происхождения и перспектив многокультурности человечества, его бескрайней многоликости и разнообразия. Разница в поведении продолжала фиксироваться и систематизироваться, но уже научными средствами. Так, выдающийся этнолог XX столетия Маргарет Мид в своих наставлениях молодым коллегам писала о том, что первой заповедью этнографа должна быть его готовность встретиться с новыми, неслыханными и немыслимыми формами человеческого поведения (223). И слова эти справедливы не только в отношении «экзотических» народов — этносы, даже входящие в одну цивилизацию, могут по-разному видеть и оценивать мир, отличаться логикой и мотивацией своих поступков (210; 249, 372 и др.).

Возникают обобщающие теории «духа и строя народа», «национального характера», «культурно-исторического типа», «социального характера», «центральной зоны культуры» народа, ещё позже возникла концепция о менталитете (в этнологии более принято понятие «этнос»). С целью исследования «картин»

чужого мира сложились научные направления, изучающие происхождение, функционирование и влияние на общественную жизнь стереотипных представлений — имагология (от лат. *imago* — изображение, образ) (Франция) и имеджинология (Англия).

Этнический имидж и шире — этнический габитус народа есть результат самых различных обстоятельств и условий всей его предшествующей жизни, внешних контактов, а также степени развития и сохранности механизмов внутренней межпоколенной связи, преемственности этнокультуры. Специалистам известно, что главный механизм традиции, обеспечивающей этнокультурную преемственность, сосредоточен в повторяющихся формах поведения и тех моральных убеждениях, которые служат для них мотивацией, то есть, в тех феноменах этнической культуры, которые и являются исследовательским предметом этой книги.

Для более успешного решения задач, поставленных перед нами, уточним происхождение и значение ещё одного термина — «этика». Он происходит от греческого «*ethos*» — этос, нрав, обычай. Ввел это понятие Аристотель в III веке до н.э. для обозначения категорий нравственности. С тех самых времен и по сию пору этика остается одной из важнейших теоретических проблем философии и всех прочих направлений, изучающих мораль и нравственность как форму общественного сознания и вид общественных отношений. Небезынтересно также происхождение слова «этикет». Оно появилось позднее, в 17 веке, и связано с именем Людовика XIV. На одном из королевских приемов он приказал вручить гостям специальные карточки с правилами поведения при французском дворе. Эти карточки назывались «*etiquette*» — ярлык, этикетка.

И одним из важнейших, можно сказать, основополагающих понятий нашего исследования является «стереотип». Это — схематизированный, стандартизированный образ действий, выражающий привычное отношение представителей этноса к какому-либо явлению. Он складывается под влиянием «текущих» социальных условий и всей предшествующей жизни народа.

Стереотипы могут быть эпохальными (379), сословными (206; 250; 267; 361), возрастными (167; 168, 145), гендерными (167; 168; 169; 170; 145), ситуативными (141) и т.д.

Этнические стереотипы отражают реальные особенности социальной эволюции этноса, начиная от самых разнообразных обстоятельств его этногенеза и вплоть до наших дней. Этностереотипы есть итог тщательного культурного отбора, при котором самые актуальные этнические феномены выдержали строжайшую проверку временем и перешли в пользование следующих поколений. Так создается культурный конгломерат, усваивающийся каждым новым поколением и предопределяющий единство этнического целого.

Повторимся — стереотипизации подвергаются те культурные изобретения предков, с помощью которых этнос наиболее оптимально приспособился к реальным условиям и обстоятельствам своей жизни. Тем самым и проецируется его благополучная социальная, политическая и культурная среда. А сформировавшиеся устойчивые, упрощенные, чувственно окрашенные этнические образы, идеалы, одобренные формы поведения объединяют в себе социальные и эстетические достижения народа, аккумулируя успешный опыт общения и взаимодействия людей. Добавим еще одну значимую характеристику стереотипов — в них фиксируются наиболее характерные черты, складывающиеся в результате межэтнического и межкультурного общения. Уточним также, что специфичность, своеобычность народа и его культуры осознается только в контакте и в контрасте с другими этносами.

Итак, стереотипы владеют функциями важнейшего механизма этнической преемственности, они в состоянии «переплавить» все богатство накопленного этносом опыта в определенные культурные формы, в нормативные и ценностные системы, а затем сделать их достоянием и собственных потомков, и всего человечества. Важно также подчеркнуть — стереотипы отражают исторически сложившиеся в каждой этнической культуре представления о нормах, ценностях, предметах, социальных объектах, ситуациях, внешнем облике и поведении людей. По-

этому, помимо регулятивно-правовой функции они имеют еще одну, не менее важную — осведомительно-информативную.

Нам придется обращаться и к понятию «этнический образ». Мы интерпретируем его как важнейший элемент этнического сознания, способный концентрировать внимание на какой-либо специфической черте этноса и тем самым созидать его этнический имидж. В этническом образе воплощается обобщенное и целостное представление об облике и характере народа, иными словами — это своего рода символ, в какой-то степени он оберегает чувство этнической принадлежности и стимулирует чувство этничности — эмоциональное, личностное восприятие собственной этнической принадлежности. Во внешнем общении этнический образ присутствует как свойство, основанное на оценочном восприятии представителей других народов. Перенятый от предыдущих поколений, он может доминировать в нравственном и эстетическом поле современного этноса, а в качестве оправданного временем эталона проецировать наши поступки, их мотивацию и вполне определенные стандартные реакции.

К особым закономерностям, направленным на поддержание уникальных для каждого народа культурных моделей, относятся этнические архетипы. По этому поводу позволим себе несколько уточнений без погружений в глубины аналитической психологии, основанной Карлом Юнгом. Мы будем использовать понятие «архетип» в той интерпретации, которая сосредоточена на его качествах первичного этнокультурного образа. Напомним, что термин происходит от греческого *arhe* — начало и *typos* — форма, образец. Таким образом, архетип — это некий культурный «сгусток», имеющий отношение к области врожденного бессознательного. Разумеется, он соотносим с глубочайшими духовными и социальными корнями. Многие моральные убеждения и стереотипы мотивированы образами, происхождение которых уходит в глубину ранних этапов этнической истории народа, но есть архетипы общечеловеческого, эволюционного значения, роль которых беспрецедентно велика. В соответствии с концепцией К. Юнга, архетипы:

- должны проявляться у всех народов и во все эпохи;
- являются самостоятельной областью психики и обладают собственной инициативой;
- предрасполагают к определенным способам реагирования;
- воспринимаются доосознанно, а не вследствие научения;
- имеют устойчивость и могут сопротивляться попыткам исказить свою структуру;
- обладают сильным влиянием на эмоции человека;
- способны порождать мысли и импульсы (421).

Как видим, архетипы передаются человеку «по наследству» от предыдущих поколений, они существуют в его сознании на невербальном уровне и формируют действия, «типичные» для того или иного народа, они во многом проецируют этнический характер — этос, менталитет.

Необходимо оговорить и то, что стандарты и атрибуты этнической культуры могут послужить ключом к пониманию самых уникальных особенностей народа. Речь идет о сильных этнических маркерах или брендах. На подобный статус этнических брендов могут претендовать и компоненты культуры жизнеобеспечения (например, осетинские пиво и пироги, изначально — ритуальная пища), и эпические сказания, национальные танцы, и объекты, наделенные сакральной семантикой (161; 174).

Итак, в этностереотипах общения закодированы все обстоятельства формирования народа, его социальной и культурной эволюции, и при этом они фиксируют, «запоминают» и отражают все — от климатических и ландшафтных данностей и хозяйственно-культурного типа до взаимовлияний с соседними народами. Архетипы, нравственные установки, воплощенные в стереотипах и других формах этнического общения, синтезируют не только культурный, но и исторический код этноса.

Люди превозносят и осуждают примерно одинаковые человеческие качества — это бесспорно, но иерархия ценностей и норм, их воплощение в мировоззрении, этнических идеалах, стереотипах и этике в каждом случае и для каждого народа уни-

кальны. Выявление этой уникальности — научная задача, заслуживающая внимания.

2. К истории вопроса

В процессах становления самого человека (антропогенеза) и человеческого общества (социогенеза) накопление сапиенских признаков воплощалось именно в поведенческой или поступковой сфере. Началом социального человеческого бытия принято считать факт преодоления системы доминирования — порядка, при котором сильная особь удовлетворяет все свои потребности за счет ущемления интересов другой, более слабой особи. Так вот — этот известный «закон джунглей», царящий в мире животных, становится не повсеместным. Преодолевая животный инстинкт и безусловные преимущества своей физической силы, человек впервые делится своей пищей с тем, кто слабее его, вместо того, чтобы отнять ее у него, как это было раньше. Именно с поступка, уточним — альтруистического или эмпатического, на планете начался отсчет жизни человека, его этики и морали. Граница, отделяющая вид Ното от его генетического предшественника, кроется в сфере отношения людей друг к другу, а точнее — в сочувственном поведении.

Разветвляющейся и усложняющейся системой поведенческих норм человек отвоевывал у хаоса все большие пространства и устанавливал на них свой — уже человеческий порядок. Но это был не абстрактный и не гипотетический, а вполне конкретный человек, и порядок его был не только мифологическим и сакральным, но еще и земным, и повседневным. На следующем этапе развития, помимо своего высокого эволюционного статуса «венца природы», человек обрел еще и вполне определенную этническую принадлежность. Человеческий порядок, таким образом, изначально был многоэтничным, а значит, многокультурным.

Культура является значимым механизмом адаптации, человеческой популяции (этнуса) к его среде, и в этом смысле со-

временное человечество обладает богатейшими накоплениями всего соцветия этнических культур. Однако каждая из них гармонизировала хаос, упорядочивала время и пространство, организовывала жизнь народа в тех нормах, категориях и институциях, которые были наиболее подходящими именно для него. Отсюда и происходит присутствующее в каждом этносе субъективное убеждение, что «наши» ценности лучшие — оно старо как мир, причем в самом прямом смысле.

Разнообразие исторических судеб этносов, включая вмещающий их ландшафт, породило многообразие приспособительных практик, а значит, и ценностных ориентаций разных народов. К примеру, главная и величайшая святыня земледельца — персонифицированная Матушка-Земля, Земля Святая, Земля-Кормилица, в глазах кочевника — всего лишь безликое пространство, которое необходимо преодолеть. Для обитателя степи земля не таит в себе никакого сакрального смысла, для него она — не почва для всходов, а только почва под копытами коней. Стоит ли ожидать полного и тождественного совпадения взглядов, убеждений, ценностей, святынь, поведенческих стереотипов, целей и мотиваций у народов, в течение веков воспитывающих свои поколения в столь различных условиях?

Порядок, «заповеданный предками» и доказавший свою целесообразность, формируется в своеобразную, «единственно правильную» и «самую справедливую» идею. Эта идея, т.е. концепция жизни каждого из народов, выстрадана трудами и достижениями его предков — ближних и отдаленных. Речь идет о том опыте народа — социальном, культурном, экономическом, который исторически сформировал его главные мировоззренческие характеристики и духовные ценности. Они воплощаются в мифологии каждого народа, в его этническом сознании, закрепляясь в статусе «самых правильных» общечеловеческих ценностей.

Этнические формы жизни, восходящие к архетипам, ассоциируются с самыми сокровенными и незыблемыми культурными накоплениями, в этническом сознании народа они манифестируются как порядок, ниспосланный свыше. Именно стихийная

мораль, сформировавшись много ранее внятных религиозных и философских концепций, стала выполнять регулятивные функции в рамках становящегося этносоциума. Механизмами этнической преемственности отсеивается все отжившее и регрессивное, все лучшее фиксируется, сберегается и транслируется потомкам.

Таким образом, именно в этническом духовном наследии и в той его части, которая соотносится со сферой общения, содержится неисчерпаемый ресурс взаимного понимания. Более того, стереотипы общения и поведения и предопределяющая их традиционная мораль есть древнейшая основа современного правосознания. Этнические идеалы, а также соответствующие им формы общения и поведения в какой-то степени являются доминантой этнографического прошлого каждого народа. Показательно, что и в наши дни первое впечатление о народе проецируют особенности поведения его представителей в стандартных коммуникативных ситуациях, а схожесть предметно-вещного мира современного человека этому только способствует.

С глубокой древности и по сию пору люди придавали важное значение фактору и функциям общения и поведения, продолжая совершенствовать свои коммуникативные практики. Самыми ранними в письменной истории человечества нравственными наставлениями и поведенческими предписаниями мы можем считать древнеиндийские, древнешумерские, древнеегипетские тексты. Книга, содержащая правила поведения, была создана и в древнем Египте. Вероятно, она является одним из первых в истории человечества письменных источников, содержащих поведенческий регламент. Махабхарата — колоссальный древнеиндийский эпический памятник V века до н.э. — содержит рекомендации не совершать поступков, которые были бы неприятны самому. Шумеры призывали следовать морали, утверждая, что её человеку даровали боги и людям для своего же блага остается всего лишь следовать божественным предначертаниям. Бог солнца Уту и богиня истины, правосудия и милосердия Нанше карали за их нарушение.

Конфуций (551-479 гг. до н.э.), как известно, создал философию, заменяющую государственную религию в Китае. Центральное внимание в ней было уделено именно поведению «просвещенного человека».

Эпоха античности предоставила нам множество письменных правил поведения. В греческих (в гомеровской «Одиссее», к примеру) и римских рукописях присутствовали уже весьма обстоятельные и прицельные требования к поведению. Много позже и подробнее Овидий в своей поэме «Искусство любить» представил не что иное, как культуру поведения в обществе, за столом и пр. Он также сформулировал сложившиеся к тому времени многочисленные требования к манере одеваться, говорить, пить и знакомиться с женщинами.

В средние века подобных «циркуляров» стало только больше — в разных странах Европы и Азии под разными названиями появились книги о правилах хорошего тона, этикете, культуре общения, создавались даже педагогические морализаторские сочинения. Так, в Германии Эразм Роттердамский написал трактат «О воспитании нравов детских». Ценно, что в социализации новых поколений он предложил учитывать три направления: религиозно-нравственное воспитание, светское обучение, а также формирование нравственных привычек и хороших манер.

Позднее появился и придворный этикет, образцовым вариантом которого считался испанский. Представители испанского трона были истовыми приверженцами идей и поступков, соответствующих понятиям королевской чести. Так, Карлос III, даже будучи тяжело больным, не решился пренебречь монаршим долгом постоянных переездов из одного своего замка в другой и, верный долгу приличия, умер после очередного вояжа. Это всего лишь один из многих примеров цены жизни за своеобразные понятия о приличии. Так, персидский царь Кир казнил своих родственников за нарушение придворного этикета (они позволили себе явиться к его двору без перчаток). Многим известен случай, когда Иван Грозный приказал гвоздями прибить шапки к головам иностранных послов только за отказ снять их

в присутствии царя. Как пример трагической казуистики можно провести причину разоблачения Лжедмитрия, самозванца Григория Отрепьева, который пренебрег «исконно русскими» привычками своего времени — не пошел в баню после свадьбы и не почивал после обеда (16).

Первым письменным назиданием, написанным на русском языке, вероятнее всего, были «Поучения Владимира Мономаха», адресованные его сыновьям. В числе прочего, они содержали совет напоить и накормить всякого просящего, кто бы ни встретился им в пути. В XVI веке появился «Домострой», состоящий из правил, советов и наставлений, регламентирующих поведение русского человека в обществе, в семье, в вере и т.д. Его авторство приписывают сподвижнику Ивана Грозного протопопу Сильвестру. И уж точно монаршей рукой Петра I было написано «Юности чистое зеркало» — соединение западно-европейских и русских норм поведения и обхождения.

Священные книги самых разных конфессий содержат огромный социализирующий потенциал, имеющий целью приучить людей к образцам достойного поведения, дать им описания и примеры определенных поступков — достойных и наказуемых. Позволим себе привести Библейский сюжет о Ное и его сыновьях, согласно которому Хам подвергся серьезной каре за сыновнюю невежливость. По Библии, основные моральные наставления и поведенческие нормы для человечества вручил Моисею на горе Синай сам Господь.

Вся жизнь правоверного мусульманина проходит под духовным контролем ислама. Помимо мировоззренческих убеждений, он заключается в строгом следовании предписаниям, регламентирующим определенные поступки, сферу поведения и общения в целом (65; 9; 297; 316). Как видим, связь религиозного сознания с этнической нравственностью не вызывает сомнений (187; 275; 30). Итак, «пусковой механизм», стартовый отсчет этнических форм поведения и общения столь древен, что это, безусловно, вызывает уважение и делает эту сферу этнического бытия одной из самых значимых в культурном наследии этноса.

3. Об этничности

Мы уже уточняли, что оптимальные формы этнического бытия, привычные и понятные для всех, создают «нашу», а значит, безопасную социально-культурную среду. С помощью стереотипизации полезного опыта свойства этой «нашей» среды передаются дальше, накапливаясь и аккумулируясь в рамках одного этносоциума — это и есть база возникновения этнического самосознания «мы». Другие же этнические объединения, т.е. «они» живут и выстраивают свое общение по иным правилам и убеждениям, для «нас» они не всегда привычны. Антитеза «мы» — «они» стара, даже архаична, её целесообразно исследовать на уровне этногенетических архетипов. Все духовно-нравственные критерии «мы» (в данном контексте, разумеется) и составляют концепт «этничность».

Жизненный уклад каждого народа созвучен его понятиям о достоинстве. В конечном счете, традиции, духовные накопления и их субъективные оценки составляют и отражают ментальное единство народа, его мировоззрение. Они воспроизводятся в общественной жизни социума как осознанно, так и бессознательно, реализуясь в поведении человека в соответствии с убеждением «так принято». Народные традиции изменяются гораздо медленнее, чем общественные, но и в этом контексте мы можем говорить об этнических инновациях (347–350; 318; 420; 375; 124). Можно также определить ту область культуры, которая подвергается им сравнительно мало, и связана со статической (неизменной) частью самосознания — системой ценностных ориентаций, метаязыковыми формами коммуникаций, автостереотипами и т.д. (22). По своей исконной сути все устойчивые (и неизменные) компоненты этнического самосознания являются факторами этничности.

Современный уровень теоретической разработанности феномена этничности позволяет более осведомленно вникнуть в сущность текущих этнических проблем, процессы межэтнического взаимодействия, их внутреннюю логику и тенденции, а значит, с большей компетентностью коснуться тонкой материи

взаимодействия национальных культур (22; 21; 347-350; 43-47; 26-28; 286 и т.д.). Перспективы успешного совместного развития этносов более чем актуальны для благополучия многонационального государства.

И несколько слов о некоторых факторах этничности современных осетин в контексте этносферы Северного Кавказа:

1. Этнокультурное наследие осетин, включая этос, хранит архаичные, подчас реликтовые индоевропейские мировоззренческие характеристики.

Осетины — народ, издревле проживающий на Кавказе и создавший здесь свою средневековую государственность, имеет, как известно, индоевропейское, точнее, индоиранское происхождение. В то же время, будучи полноценными носителями кавказской культурной традиции, осетины издревле создают исторический, да и политический прецедент гармоничного сочетания цивилизаций, сближения индоевропейского и кавказского миров, их культурных субстратов. Чрезвычайное значение и важность это возымело уже при изначальном установлении российско-кавказских взаимоотношений, преодолении последствий длительной и изнурительной Кавказской войны (1817-1864 гг.) и в период дальнейшей взаимной адаптации России и нынешнего Российского Кавказа.

Изучению этого своеобразного феномена — древнейшего присутствия индоевропейцев, осетин и их предков на Кавказе, посвящена существенная часть творческого наследия виднейших ученых — Всеволода Миллера, Максима Ковалевского, Жоржа Дюмезиля и др. В числе прочих проблем, свой изыскательский взор они обратили на различные воплощения этничности осетин — этику, мораль, поведение, чем немало опередили своё время. Впоследствии сформировались серьёзные научные историко-этнологические и социально-антропологические направления, объектом и предметом которых стали этнические особенности общения, устройство повседневности, ценностная сфера народов. Коммуникативные формы этнического уклада, устойчивые характеристики этоса действительно передают неповторимый колорит любого народа и, что ещё важнее — в

богатейшем многообразии оттенков воссоздают яркую картину предшествующих эпох.

2. Осетины являются разделенным народом уже не первое столетие. Это существенно отличает их от подобных этнических образований Северного Кавказа, принявших разделенный статус вследствие неоднократных административных переделов его территорий уже как российского региона. Длительное проживание в несколько различных условиях природопользования предопределило ощутимые различия в комплексе жизнеобеспечения, как и в самой социоэкономической культуре северных и южных осетин, их навыков, практик и привычек. Необходимо брать в расчет и разное этническое окружение, и несовпадающий событийный фон их исторического и политического развития. Это всё спроецировало некие различия в общественном и семейном быту, поведенческих нормах, особенностях обыденного сознания.

Когда практика разлученного проживания не столь уж значительна; разделенным народам удастся в полном объеме сохранять тот совместный опыт, который создает непрерывный социокультурный фон их общей этнической истории. Несмотря на то, что у осетин подобный опыт достаточно отдален хронологически и влияние его на современный порядок дел ограничено целым рядом объективных обстоятельств этнического воспроизводства, он все-таки является реальным ресурсом воссоединения различных частей этноса в единую общность.

3. Осетины не являются народом с единой религиозной идентичностью. Несмотря на то, что большинство из них считают себя христианами (главным образом, православного толка, но есть и протестанты), среди молодежи усиливаются влияния ислама, а также традиционных национальных вероисповеданий, все более актуальным становится личный выбор между ними.

4. Духовно-нравственные факторы этничности любого народа своими корнями уходят в глубокую архаику — культуру-образующую этническую ментальность, исторически им унаследованную. На Кавказе — зоне углубленного взаимовлияния

культур, осетины, как и все прочие народы региона, стали субъектами культурного и, соответственно, ментального симбиоза.

Этничность как форма социальной реальности развивается и сохраняется в «рабочем объеме» при условии деятельной активности целого ряда факторов, однако у каждого конкретного народа иерархия сфер влияния этих факторов может быть не тождественна. Помимо выше указанных черт, современное этническое состояние осетин характеризуется еще и недостаточной сохранностью важнейшего идентификационного признака — родного языка. В таких обстоятельствах другие компоненты начинают выполнять заместительную функцию, берут на себя роль «ведущего» фактора этничности, создающего общее духовное поле, необходимое для «запуска» важнейших механизмов самоидентификации.

У осетин — это, в первую очередь, этико-поведенческий кодекс «æгъдау» и шире — народная этика «ирондзинад» (в дословном переводе — «осетинство», можно также интерпретировать и как «осетинский порядок»). Это этнопсихологический «образ себя», эмоционально окрашенное, возвышенное ощущение причастности к собственному народу, к его «главной идее», что также в определенной интерпретации характерно для всех народов мира.

4. Об «осетинстве»

Гуманитарные и соционормативные ценности складываются исторически, формируя своеобразную основу этнического образа жизни любого народа — его этику. Для осетин такой основой собственно «осетинского» образа жизни стал масштабный этнокультурный феномен «ирондзинад». Его можно считать самой сутью осетинской этничности, включающей в себя широчайший спектр понятий, категорий и убеждений — об «идеальном» обществе и «идеальной» личности, о добре и зле, о месте человека в макро и-микрокосме, о взаимоотношениях людей с Высшей силой, друг с другом, с природой, с другими этносами

и многое другое. «Ирондзинад» является своеобразным кодом, но одновременно и «дешифратором» культуры и ментальности осетин. Для разделенного, да еще и многоконфессионального народа, очень важно было сохранить общую основу самоидентификационных процессов.

Подчеркнем ещё раз, что все значимые элементы этнической реальности аккумулированы в сознании народа. Главной его целью является благополучное самоощущение народа, его солидарность и интеграция на основе общих духовных ценностей и отлаженных механизмов этнокультурного воспроизводства. Основной функцией этнического сознания можно считать сохранение факторов этничности в «рабочем» состоянии и объеме. Ценностные архетипы, «полученные» этносом от ранних осетин — «ирон фæтк» (осетинские устои), «æгъдау», и еще шире — осетинская этика «ирондзинад» сформировались как престижные и востребованные этнические идеалы. Не влияя в решающей степени на мотивации современных осетин, они все еще с успехом репродуцируют те ценности и моральные предпосылки, которые создают предпосылки единой этничности осетин — народа разделенного и состоящего из нескольких субэтносов.

Этническая этика — это уникальный феномен, который возможно рассматривать в двух ипостасях: широкой — мировоззренческой и более узкой — социально-нормативной, поведенческой. Широкий смысл — это этническое мировоззрение, весьма абстрагированный уровень коллективных представлений и оценочных категорий. Он давал человеку возможность мысленно упорядочить этот мир, обрести в нем себя и найти направление собственной активности.

В узком понимании «ирондзинад» — это вполне конкретные аспекты этнической самоорганизации: поведенческие стереотипы, традиционные общественные институты, правовые отношения — все то, что образует многосложную череду народной жизни, ее земной и повседневный план.

На уровне моральной интуиции личности в этике закрепились и воспроизводились конкретные поведенческие програм-

мы, ориентированные на культурные и социальные архетипы. Так, в этническом пространстве формировался комплекс устойчивых правил — глубинных (полученных в качестве духовного наследия) нравственных установок и соответствующих им поведенческих норм. И здесь мы наблюдаем широчайшую амплитуду представлений — от понятий мироздания до способов приветствия своего ближайшего соседа. Установки не ставились под сомнение, исполнялись неукоснительно, поскольку считались угодными Высшим силам. В целом, они являли собой нравственный императив, связанный с истиной и смыслом жизни.

То, что термин «ирондзинад» произведен от этнонима «осетин», на понятийном уровне подтверждает его в свойстве основного этноидентификационного фактора, обеспечивающего психическое и психологическое единство народа, его этос. Мы можем расценивать «ирондзинад» как своеобразный накопительный объект духовных ценностей народа, как стихийное отражение всех пройденных им дорог. И действительно, многое из ментальных характеристик осетин соответствует не нынешнему, а прежнему укладу жизни — их самих и их далеких предков. Со всей очевидностью это проявляется во время событий, организующих общение большого количества людей (свадьбы, похороны, народные праздники и т.д.), тогда отчетливо прослеживаются общая канва, цели и способы действий, хранящих специфику взаимоотношений, устоявшихся в прошлом.

Древние установки, пусть даже и откорректированные временем, но актуальные для ушедших времен, войдя в основы этнической ментальности, утверждали нормы и устои былых, а значит, «правильных» и «справедливых» времен. Тем самым они обеспечивали высокий престиж культурных достижений исторического и этнографического прошлого. Так, в моральных оценках «ирондзинад» высоко ценилась нравственность, но специфичного, воинского толка, мало или частично пригодного в современной жизни. Воинская этика, унаследованная осетинами, культивирует личную отвагу, стремление к победе, верность соратникам, бескорыстное служение идее, приоритет общественных интересов над личными, готовность опекать без-

защитного. Исследователи «осетинства» не обошли вниманием и такую весьма устойчивую его характеристику, как готовность к соперничеству, в эпосе переросшую даже в сюжеты богоборчества (374).

В свете сказанного не удивительно, что существенной частью «ирондзинад» является кодекс «лæгдзинад» («мужчинство»), он спроецирован ментальной сверхцелью подобного рода культур — стать и оставаться первым.

В новые времена сохранилась актуальность и таких чтимых предками качеств, как интеллект: его носителями были эпические Урызмаг и Шатана, а также эстетичность: нарты приняли Сырдона в свой круг потому, что он создал и подарил им фæндыр — лиру. Они также следили за своей внешностью, их заботил имидж, впечатляли личные таланты. Как мы уже отметили, есть исследования, анализирующие особенности психотипа и ценностной сферы осетин на основе этики «ирондзинад» (374).

В развитую у осетин «культуру себя» как наиболее престижное качество входит и взаимное уважение, и строжайшая дисциплина. Уже на уровне самых архаичных, т.е. «воинских» пластов отчетливо проступают и некие парламентарские установки, удачнее всего их отражает нартовское сказание «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший». Так вот — одним из лучших качеств нартовского народа провозглашается умение «прислушиваться к словам друг друга» (274, с. 312). К этому аспекту нам еще предстоит вернуться.

Вековой опыт жизни народа, сюжеты и коллизии его этнической истории способствуют формированию оси этнического и нравственного сознания, специфики мировоззрения и идеологии народа. Действенно-знаковой, или адаптационной институцией «ирондзинад», является «æгъдау». Это тот социальный институт, который довольно абстрагированные области мировоззрения, высоких идеалов и пр. воплощал в конкретные правовые, моральные каноны и поведенческие стереотипы, иными словами — в правила и приличия достойной жизни. Он включает комплекс ценностно-мотивированных идей, и на их основе воспроизводит наиболее привлекательные для

этноса социальные и личностные идеалы и образцы. В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» «æгъдау» трактуется как древний обычай, норма поведения» (2. т. 1, с. 122). Эффективность этого соционормативного института была чрезвычайной.

Уточним, что «æгъдау» — та часть традиционного духовного наследия, которая реализуется в основных принципах контроля общества над личностью, т.е. в нормах общественной морали и этикета. Нормативные предписания «æгъдау» в состоянии стабилизировать любые ситуации в различных областях семейного и общественного быта, правовой, культурно-религиозной сфер и т.д. Чаще всего они происходят из глубочайшей древности и высоко символичны. В любом случае, стереотипы общения, составляющие суть «æгъдау» — это программы поведения, отточенные в столетиях. Они упорядочивают и гармонизируют общение между коммуникантами разного статуса (социального, родственного и т.д.) в семье и обществе, с другими этносами и даже с Высшими силами. Подобные программы выверены многовековой практикой и подтверждены ситуациями, характерными для традиционного жизнеустройства.

Программ может быть много, реализуются они в самых разнообразных сферах народной жизни — в отправлении культа, соблюдении обычаев, в способах воспитания, труде, досуге и прочем. А поскольку человек одновременно сочетает в себе принадлежность к нескольким социально обозначенным группам, основанным на разнообразных критериях (пол, возраст, сословная, конфессиональная, трудовая, профессиональная специфика, прочие показатели статуса), он и действует одновременно с позиций нескольких программ, стихийно и виртуозно их сочетая. К примеру, предписания для общения мужчин и женщин должны были дополняться еще и возрастными, родственными, сословными и прочими нюансами. Помимо этого, в расчет еще надо было брать ситуативный фон общения — происходит ли оно в доме, в пути, в застолье (праздничном, поминальном, повседневном), при приеме гостя, на охоте и многое, многое другое.

Неконтролируемое поведение могло бы нарушить позитивную жизнедеятельность народа, поэтому нравственные нормы, воплощающиеся в стереотипах общения, имеют культовую мотивацию завета предков. Действенную силу и высокий духовный авторитет «æгъдау» поддерживают, таким образом, не только директивные меры — угроза изгнания, бойкота, но и представления о личной ответственности, о чести, достоинстве и стыде. Так «æгъдау» складывается в систему поведенческих стереотипов, нравственных убеждений, оценочных категорий, не навязанных сверху или извне, а внутренне присущих каждому носителю этнической культуры. Надо заметить, что в особенностях переживания стыда и вины также присутствует этническая специфика (112).

Стоит ли особо подчеркивать, что нарушение постулатов народной этики и ее конкретных институций вызывало осуждение в общественном мнении и могло привести к «потере лица»; о человеке, хотя бы единожды нарушившем ее незыблемые законы, говорили «*йæ цæсгом бахордтæ*» («он съел свое лицо»). О высоком статусе и престиже традиционных моральных и поведенческих категорий свидетельствует смысловая вербальная форма: «*æгъдауыл мард адæймаг*» («погибнет за æгъдау»), до сих пор бытующая у осетин в позитивном, похвальном контексте.

И «ирондзинад», и «æгъдау» хранят реальные генетические связи с цивилизацией древних алан, но они также отражают кавказские взаимовлияния и параллели, по сути — евразийское культурное пространство. Подобный порядок не является специфически осетинским, он универсален и характерен для многих народов; осознание базовых морально-нравственных механизмов функционирования этноса, их многокультурная суть — ключевой момент понимания его ментальной сути и исторического пути.

Отметим ещё одну значимую характеристику народной этики — она есть не столько часть истории народа, сколько постоянно действующий механизм преобразования прошедшего в настоящее и в какой-то степени, в будущее. Предрасполагая к правильному, удачному, проверенному в прошлом опыту, она

помогает справиться с непростыми и даже кризисными ситуациями современности. По мнению Б.Х. Бгажнокова, народная этика (ученый рассматривает «адыгство»), оставаясь практически нелегитимным институтом, существует в логике моральных суждений и оценок, до сих пор используемых в практике повседневной жизни (43–47).

Осетины достаточно восприимчивы к собственному культурному и духовному наследию, к ценностям «ирондзинад» и «æгъдау», несмотря на то, что потрясения последних лет ощути-мо нарушили преемственность некоторых социальных практик этого народа.

5. Об этнических образах осетин

Этнические идеалы и особенности национального характера осетин мы попытаемся выявить через систему образов, представленных в творчестве выдающегося осетинского просветителя, поэта, прозаика и художника, а также исследователя и знатока этнической культуры Коста Левановича Хетагурова (1859-1906 гг.). Вне сомнений, творчество Коста предоставляет нам достаточно уникальную возможность вникнуть в суть этнических идеалов и характера того народа, достоянием которого он является. Самые разнообразные жанры его художественного слова, публицистика и живопись ярко и достоверно отражают этническую традицию осетин и могут быть источником для серьезных историко-антропологических изысканий.

Всё творчество Коста, как эмоционально — эстетическое переживание направленное на познание окружающего мира и человеческой природы, позволяет распознать основные контуры ментального этнического склада и нравственные архетипы, созидающие характер народа. Уточним, что национальный характер мы понимаем как исторически сложившуюся совокупность устойчивых черт этноса, определяющих привычную манеру поведения и типичный образ жизни людей, их отношение к разным проявлениям бытия.

Творчество Коста содержит ценные наблюдения и рассуждения, компетентные и в рамках современного научного познания. Он смог постичь духовную суть тонкостей бытия своего народа, его нравственные устремления. В чем же он видел конкретное воплощение «осетинского порядка» и какими средствами его объяснял?

Большей частью — через описание особенностей жизненного уклада своих соотечественников и современников. Достоверно и бережно он запечатлел и сакральный мир своего народа, и рутину его повседневных будней. Нравственный склад народа он рассматривал через действие стереотипов, стандартов и атрибутов народной системы общения, «схваченных» им на самых разных гранях этнической жизни: в народной педагогике, обрядово-ритуальной практике, церемониале гостеприимства, традиционном судопроизводстве и многом другом, что составляло суть этнической жизни. Подчеркнем при этом, что К. Хетагуров был прекрасным знатоком всего Кавказа и духовных накоплений, сосредоточенных в нравственном кодексе кавказских горцев — «намус».

Специалистам известно (и мы это уже неоднократно подчеркивали), что главный механизм традиции, обеспечивающей этнокультурную преемственность, сосредоточен в повторяющихся формах поведения и тех моральных убеждениях, которые служат для них мотивацией. Организуя пространство своего текста ритмами стереотипа, Коста создает целую галерею персонажей — этнофоров, т.е. полноценных носителей своей этнической культуры. Тут и седобородые старцы, и храбрые воины, и почтительные юноши, и благонравные женщины, а также яркие своеобразные нормы устройства их взаимоотношений. Со всей достоверностью поэт передает своему читателю тип достойной личности и столь же достойной модели поведения. Это чрезвычайно важно, поскольку выявленный социально одобренный и «утвержденный» этнический идеал (если под ним понимать совокупность внешнего имиджа, поступков и моральных установок) позволяет исследовать «исконную», народную систему эмоционально-ценностных мотивировок народа.

Среди всех обстоятельств так называемого «осетинского порядка» наиболее отчетливо в творчестве поэта прослеживаются нормы обычного права (адат), народного этико-поведенческого комплекса (æгъдау), а также производные от них поведенческие предписания. Коста выстраивает иерархию нравственных этнических установок, «вплетенных» в каждодневную практику традиционного общения. Попробуем в неё вникнуть.

1. Первостепенное значение в исследовании ментального облика народа имеют национальные чувства — совокупность переживаний, эмоционально окрашенных оценочных суждений, сложившихся на основе его реального опыта и разнообразных перипетий этнической судьбы (374). Так формируется отношение к разным аспектам своего бытийного своеобразия. В целом, значимой частью эмоционального этнического настроения является одухотворенное восприятие окружающей природы, возвышенной связи этноса с характеристиками принимающего его ландшафта. Отнюдь не случайно Коста так рекомендует себя: «Æз райгуырдтæн хофы» («В горах я родился») (382, с. 90).

Чаще всего эта связь является ярким, эмоционально насыщенным фактором этнической идентичности: «Уарз на баста // Ма сæ суæлдай на фæстæ // Ма сæ бафæллай» (382, с. 62). Переводчики текстов Коста (при всех их неоспоримых профессиональных заслугах), не являясь носителями этнической психологии автора, не всегда улавливали тонкости, заложенные в аутентичном тексте. В таких случаях эффективнее привести дословный подстрочный перевод, что мы и дерзнем сделать: «Люби наши края. Не отрекись от них после нас. Не разочаруйся в них». Родные ландшафты осмысливаются носителем этнической ментальности едва ли не как ценность, дополняющая ощущения собственной личностной состоятельности. Приверженность родным горам — могучему символу родины у Коста тесно связана с качествами бескорыстного служения Отчизне и благородства сильного человека: «Всю жизнь любил ты горы эти // Стремился бедных защитить» (382, с. 65).

Отлучение от родины, пусть даже в благих целях учебы в Санкт-Петербурге, интерпретируется поэтом не как социальный

лифт (как бы мы это сегодня назвали), а как отрыв от своей «корневой системы», даже более того — как обездоливание: «Отчизну, родительский дом // Оставил я в юные годы // В чужом, безучастном краю // Весну проводил я свою // Встречая одни лишь невзгоды» (382, с. 67) И это при том, что он был последовательным сторонником и популяризатором идеи всеобщего просвещения.

Коста, будучи не вполне включенным в тот самый «заповеданный предками» уклад, откровенно любит его, идеализируя возможности общинной, «исконной» и, по его мнению, самой правильной и праведной жизни всем «миром», на своей земле и по своим правилам: «И, как друзья, полны одною // Лишь мыслью о приволье гор // Ведут за чашей круговую // Согласный, долгий разговор» (382, с. 360). Более чем информативны и такие его проникновенные строки: «Всю любовь души моей // Передай родному краю» (382, с. 289). Либо: «Привет тебе прощальный // Аул мой дорогой // Я повестью печальной // Тревожил твой покой» (382, с. 305). Его связь с родной природой и, главным образом, горами — возвышенна и позитивна: «И хлынули слезы из глаз // И радость в груди разлилась // Увидел я снежные горы» (382, с. 67).

Однако поэтическое эмоциональное осмысление духовной связи народа с его краем может выражаться и в другой тональности, и это зависит от ситуации поощрения или ущемления национального интереса и национальной воли. В частности, на факт ущемления исконных этнических устоев Коста отзывается стоном, проклятием, адресованным не только неправедным людям, но и любимым горам — свидетелям бедствий родного народа: «Горы родимые, плачьте безумно // Лучше мне видеть вас черной золой! // Судьи народные, падая шумно // Пусть вас схоронит обвал под собой!» (382, с. 75)

2. Столь сильные строки связаны с другим важнейшим компонентом ментального склада этноса — приверженностью традициям, обычаям и обрядам, традиционной культуре. Коста горячо защищает народный уклад и все его святости, угрозу их искоренения он переживал как риск утраты этнического благо-

получия своего народа, самой идентичности: «Цепью железной нам тело сковали // Мертвым покоя в земле не дают // Край наш поруган, и горы отняли // Всех нас позорят и розгами бьют». (382, с. 75).

И опять горы — сильнейший маркер этнической идентичности. К ним апеллирует защитник народного счастья, их зовёт в свидетели, судьи и даже в соратники тот, кто стремится сохранить связь времен, заповеданные предками законы, доказать их справедливость, а значит, незыблемость — на подобие с горами, вечными стражниками чести и справедливости. Горы наделяются неким романтизированным смыслом, они вековые стражи главной этнической ценности. Но почему же и «горы отняты», и «край поруган»? Главным образом потому, что уже отчетливо виден финал привычной системы тех традиций, что ранее на протяжении веков успешно адаптировали народ к природно-географическим, историческим, социоэкономическим и пр. данностями его нелегкой жизни. Привычный и хорошо зарекомендовавший себя уклад, спасавший и поддерживавший народ, запертый в высоких горных ущельях в тяжелейших условиях своего каждодневного выживания, неминуемо рушился.

Необходимо уточнить — связь этнической самоидентификации с приверженностью своей традиционной культуре — явление универсальное, как универсальны трудности понимания того, что части этнической традиции необходимо навсегда остаться в прошлом, а части — видоизмениться, чтобы в объективной реальности новых времен не потревожить процессы культурной преемственности. К таковым мы причисляем этнические формы поведения и общения, детально представленные в творчестве Коста Хетагурова.

Сам поэт всю совокупность поведенческих норм и их нравственную мотивацию интерпретирует как неизбежную реальность традиционной патриархальности. Установки, регулирующие взаимоотношения родителей и детей, Коста представляет весьма колоритно в контексте обычая избегания. Он приводит яркий случай, когда опасность предпочитали нарушению приличий, к нему мы вернемся и позднее: мать на некоторое время

вынуждена была оставить своего ребенка под присмотром отца. Ребенок, переползая с места на место, очутился у самого края крыши и потерял равновесие. Отец, чтобы удержать ребенка, наступил ему на рубашку, и мальчик повис над пропастью. Пока на крик ребенка не сбежались соседи и не подняли его, отец, верный традициям, не сделал ни единого движения, чтобы спасти из столь опасного положения своего первенца (382, с. 432).

По обычаю, мужчину не должны были застать с ребенком на руках. Вероятнее всего, это психологическое сопровождение инерционно сохраняющихся реалий воинственного этоса осетин. Коста представляет фактологические доказательства довольно отчужденного, официозного характера общения полов и поколений между ближайшими родственниками не только в большой семье («Особа»), но и в малой, уже разделенной семье («Охота за турами»).

В этом же контексте нельзя не упомянуть о гостеприимстве, которое Коста называл священнейшим и гуманнейшим кавказским обычаем (382, с. 453). О регулятивных функциях этого социального института и его месте в системе моральных ценностей осетин свидетельствует хотя бы тот факт, что обязательства гостеприимства примиряли даже кровников: «Встреча здесь прием радушный // Досуг тревоги боевой // Беседе отдает живой // А дату родины послушны // Храня обычай старины // Кавказа верные сыны // Будь кровники — без злобы тайной // По возрасту, по праву лет // Здесь делят ужин и обед» (382, с. 360).

Тема гостеприимства позволяет подробнее вникнуть в специфические тонкости традиционного общения осетин. Так, по традиционным нормам следует вежливо отклонить приглашение дома, в котором отсутствуют мужчины. Женщина, заведомо ожидая отказа, всё — таки не может пренебречь древним обычаем, она обязана пригласить путника, возникшего на её пороге. Но при этом озвученное ею приглашение должна отменить информация об отсутствии главы семьи (будь он дома, то сделал бы это сам): «Гость случайный // Она промолвила, — твой путь // Тяжел, далек, сомненья нет // Но всем, кто ни проходит мимо //

Убогой сакли я привет // Передаю от Ибрагима // Не откажи его принять». (382, с. 369).

В цитируемом произведении (поэма «Фатима») гость принимает подобное приглашение, действуя наперекор всем допустимым нормам и правилам приличия. В бытоописательной литературе действительно встречаются сюжеты, когда гостя обслуживает девушка, но принимает его все-таки мужчина, её отец. Имеющийся в нашем распоряжении полевой материал также свидетельствует об убеждении, что гостевание мужчины в том доме, где присутствуют только женщины, тем более — одна женщина, категорически недопустимо.

Коста, как тонкий знаток традиционной культуры своего народа, не мог этого не знать, скорее всего — перед нами один из авторских приемов психологической характеристики литературного персонажа. Джамбулат — антигерой и бесчестный убийца. Войти в дом, где нет мужчины, да ещё и будучи в статусе гостя, назвать щенком маленького сына хозяйки дома — нарушение «æгъдау», преступная (с позиций обычного права) выходка неблагородного человека. Тот, кто хотя бы поверхностно знаком с нравственным складом осетин, как и других кавказских народов, в дальнейшем развитии сюжета от этого персонажа ничего хорошего ожидать уже не будет.

Древний обычай гостеприимства, помимо угощения и защиты, предполагал еще прощение всех собственных обид, если таковые были (382, с. 484). Угодить гостю считал своей обязанностью даже каждый бедняк: «Туземное население горной полосы Кавказа, как бы бедно ни было, всегда поделится последним куском хлеба с гостем, ему до той минуты неизвестным, и не даст ему голодать» (382, с. 512).

Помимо отчетливой этнографической ценности, подобные сюжеты содержат еще и другую значимость. Со всей очевидностью они представляют культуру эмпатии осетин, и что еще важнее — расположение к гуманному и сочувственному поведению кавказских горцев. Ведь вплоть до начала научного изучения Северного Кавказа в массовом сознании европейцев господствовало убеждение, что горцы крайне агрессивны, и едва

ли не по своей психической природе. Ситуация стала меняться уже в 80-х годах XIX века. В первую очередь профессиональные ученые, такие, как В. Миллер, М. Ковалевский, а впоследствии представители собственной национальной интеллигенции смогли авторитетно разъяснить, что объективный облик горцев складывается не только из воинских реликтов, но и действенных институтов миротворчества и народной дипломатии.

3. Сказанное логически связано со следующим важнейшим компонентом нравственного склада народа — его правовой культурой. Сколько усилий, главным образом в публицистике («Неурядицы Северного Кавказа», «Письма из Владикавказа», «Тартарен»), Коста вложил в полемику с некоторыми не достаточно просвещенными представителями царской администрации. Уже тогда он осознавал необходимость поиска более эффективных методов взаимного понимания и сближения культур, он выступал против претенциозного объяснения поведения горцев и их поступков «злой волей», «склонностью к праздности», «дикостью нравов и обычаев» и т.д. В частности, Коста пытался донести до судейского чиновничества необходимость принимать во внимание особенности этнической психологии, а также нравственную и правовую суть горской жизни.

Едва ли не на уровне научного анализа Коста выявлял социально-исторические корни нравственной активности обычного права. Категорически выступая против кровной мести («Не станем говорить о чести// Там, где еще законы мести// Сулят охотно кровь за кровь» (382, с. 361) и не оправдывая убийства на любой почве, он, тем не менее, считал, что на суде необходимо соблюдать чистоту процедуры и учитывать все нюансы преступления. Коста приводит пример убийства в ответ на самое страшное с точки зрения осетин оскорбление, адресованное их умершим родственникам. На вопрос признает ли он себя виноватым, обвиняемый отвечает: «Я убил, но я не виноват». Коста возмущен тем, что вторую половину ответа в судах даже не удосуживаются переводить: «Я нарочно обратил внимание читателя на этот, очень часто повторяющийся ответ убийц в кавказских судах, совершенно ускользает из внимания суда, а иногда вовсе не

передается переводчиком. Все дело в том, что мы (вероятно, Коста имеет в виду просвещенных людей, получивших европейское образование — А. Х.) не можем смотреть на покойников, на загробную жизнь с осетинской точки зрения и сотни убийств объясняем врожденной кровожадностью. Нет, это не кровожадность, а долг, по которому осетин скорее согласится умереть или убить, чем отдать на поругание покойников» (382, с. 443).

В подтверждение своим убеждениям К. Хетагуров дает широкую панораму стереотипов урегулирования взаимоотношений враждующих сторон в общественных местах, а также примирения по нормам традиционного судопроизводства, предлагая взять его в действующий правовой арсенал.

4. Важнейшим компонентом структуры нравственного склада народа является личностный идеал — этнический образ. Стоит оговорить и более широкий контекст культурных полномочий указанного феномена — акцентируя внимание на более значимых, «неповторимых» чертах народа, этнический образ формирует обобщенное впечатление о национальном характере и этнической психологии. Мы уже отмечали, что у осетин эмоционально окрашенный «образ себя» в значительной мере связан с моральными и поведенческими образцами чрезвычайно разработанного кодекса «лæгдзинад» («мужчинство»).

В творчестве Коста этот феномен нашел обстоятельное художественно-выразительное описание, начиная с уровня визуального восприятия, внешность часто выступала важнейшей характеристикой, едва ли не этническим признаком человека: «Его осанка, смелый взгляд // Улыбка — ясно говорят // Что он из гор» (382, с. 370). И уж коль скоро мы оговаривали, что в основе базовой системы моральных и духовных ценностей осетин покоятся историко-культурные реалии воинственного этоса их индоиранских предков, излишне повторять этот тезис в отношении внешнего этнического имиджа. Он, конечно же, воинственен и молодеват. «Джигит, каких я не встречал // Был славой, гордостью народа» (382, с. 380).

Существенно, что полное вооружение, помимо случаев его целесообразного использования, служило символом парадно-

го выхода мужчины, а в более обобщенном понимании — доказательством его социальной дееспособности: «...за плечом // Вся слава дедовских побед // Ружье с насечкой золотою // За пояс воткнут пистолет // Кинжал с оправой дорогою // Играет с солнечным лучом. Башлык болтается небрежно» (328, с. 377).

Для подлинного понимания любой национальной культуры необходима осведомленность в области ее архаики, ваяющей многие аспекты сознания, идеологии, нравственности, мотивации поведения, национальных образов и т.д. Отметим ещё одну важную деталь — в основе национального характера лежит ещё и исторически сложившаяся совокупность устойчивых черт, проецирующих представления о престижных видах деятельности. Именно поэтому в осетинской среде наиболее авторитетным родом занятий считалась военная служба. Отсюда — большое количество офицерских чинов, начиная со времен служения в царской армии и вплоть до 80-90-х годов XX века, когда среди осетинских пенсионеров было много офицеров — отставников. (374).

Неписанный кодекс «лæгдзинад», сотканный из нравственных приоритетов воинского происхождения, и в наши дни не вполне утратил своего влияния. Реконструировать же его структуру в действенном объеме вполне возможно, опираясь на творчество Коста, а также призвав на помощь только одно эпическое сказание — «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший». Это сказание мы еще рассмотрим более подробно, сейчас же отметим — оно есть не что иное как духовный завет предков в лаконичном и предельно доступном изложении.

Оно построено как иерархия ценностей и установок, составляющих суть мужского нравственного кодекса: презрение к смерти, отвага и сообразительность, готовность к самопожертвованию во имя высокой цели. Коста, как живой носитель этой традиции, крайне искренен в следующих строках: «С какой отчаянной отвагой // Здесь каждый грудью встретит грудь! // Как страха, жалости не зная // Здесь все решились как один // Погибнуть, кровью истекая // Как честь страны, свободу края // Ценить умеет осетин!» (382, с. 40).

Поскольку подобные убеждения не навязаны людям извне, а внутренне им присущи, то можно составить мнение о характере этноса — его представлениях о стыде и чести, в частности: «Что лучше умереть народом // Свободным, чем кровавым потом // Рабами деспоту служить» (382, с. 406).

Основным постулатом системы воинской культуры и идеологии было убеждение в том, что воин — это хранитель справедливости и защитник народной свободы: «ни один в походе // Не красовался на коне // Как он... Отец, то не войне // Служить хотел он — нет! — свободе... (382, с. 363).

Сам же поэт, объединяя категории добра и служения (как неразрывны они и в народном мировоззрении), перенес свое служение на уровень духовной битвы за общее благо.

Надо отметить, что ценности «лаэгдзинад» составляли суть этико-социализирующей идеологической базы осетин и были главной целью их воспитательных усилий. Этнический образ, сформированный в отношении юношей, составляли архаические представления воинского происхождения. Мужчина даже в юном возрасте не мог рассчитывать на родительское потакание его слабостям, он добивался расположения старших достойными поступками, в первую очередь, демонстрируя свои состязательные возможности. Как мы уже отмечали, в качестве первостепенной цели юношам внушалось стремление быть во всем первыми, лучшими: «Пусть дерзнет меня // Превзойти во всем: // Бить без промаха // На коне лететь // В горском танце плыть // Или песни петь» (382, с. 51).

Интеллект и эстетическое развитие ценились не меньше отваги. Пытаясь соответствовать сложившимся образцам кодекса «мужчинства», взрослые юноши соревновались на своеобразных играх не только в верховой езде, кулачном бою, борьбе, стрельбе, но и в танцах, пении, знании обычного права, этикета, в риторике. По свидетельствам многих авторов и исследователей, высшей наградой в победе на подобных турнирах было особое внимание старших — почетные бывалые старики ущелья вызывали отличившихся и благодарили их, официально утверждая в статусе своей достойной смены. Показательно,

что слово «молодежь» в переводе на осетинский язык — «фæсивæд» дословно означает «смена».

А что относительно образа самих старших? Какие качества народное мировоззрение приписывает им в качестве наиболее ожидаемых? Стоит напомнить, что за старцами закреплялись функции «памяти» и «совести» общества. Это накладывало на них огромную ответственность и обязательства жесткого самоконтроля в своих словах и поступках. Каждым проявлением старшие должны являть собою образец личности, дабы не уронить себя в глазах молодежи. Это было необходимо для признания и поддержания своего высокого социального статуса авторитетного и достойного старшего. Старцы не были избавлены и от обязательств следовать и определенным имиджевым стандартам: «Седой, с осанкой горделивой // Старик Сабан, бывало, в ней // Приветливо, без маски льстивой // Встречал и потчевал гостей» (382, с. 404).

Своим достойным старшим осетины оказывали самые высокие почести, безоговорочно принимая их руководство: «К защите родины и чести // Решит ли приступить совет? // Двенадцать стариков почетных // Уже рядят двенадцать дней // Как встретить коршунов залетных // Незваных потчевать гостей» (382, с. 406).

Архаические представления воинского происхождения значимо повлияли на эстетические представления осетин, сформировали самую суть их мировоззрения. Поэтому совершенно естественно, что стиливое поведенческое выражение стереотипов, моделирующих идеал мужественности у осетин — это героика. И требования ее были приспособлены к естественному течению жизни, то есть к переходу из одной возрастной категории в другую. Для юношей — это в основном стиль «кæстæриуæг» («младшинство»), для старцев «хистæриуæг» («старшинство») — праведное суждение, дельные и умные советы, демонстрация образцов достоинства и чести. Но ни юноша, ни старец, аккумулируя ценности воинских архетипов, не участвовали активно в боевых действиях, это было уделом мужчин среднего поколения. Они и были основными субъектами воинских действий со всем их культурно-эстетическим и этическим антуражем.

А как Коста определяет круг полномочий, компетенций и обязательств мужчины в целом, что конкретно обеспечивает ему высокий авторитет? Ответ есть: «Блажен, кто душой и умом // Прославлен в народе своем // Чье ценится веское мненье! // Блажен, кто отчизну любил // Кто славой отцов дорожил // Чье имя не знает забвенья!» (382, с. 55). Так коротко и емко поэт представил нам личностный эталон, в соответствии с которым человек мотивирует себя и ожидает в ответ обретения искомого статуса — общественного признания, авторитета и доброй, а по возможности, и долгой памяти в народе. Последнее и есть устойчивое, хотя и упрощенное представление о достойном финале жизни достойного человека. И страшно, коль случится то, чего опасался Коста: «Ничи уал зондзæн мæ цырт» — «будет забыта моя могила» (382, с. 52). Намного больше самой смерти поэт опасался посмертного «невключения» в родное лоно традиции, невыполнения многочисленных обрядов доброй памяти о достойном человеке: «Мæлæтæй нæ тæрсын, фæлæ мын мæ фæстæ// Мæ уæлмæрдмæ чи хæсдзæн суг?» («Не смерти боюсь я, — но кто же разложит // Костер на могиле моей?») (382, с. 68).

Вторым по значимости компонентом «лæгдзинад» является умение обходиться малым: «Не много осетину надо // Теперь, тем менее тогда // Винтовка, лезвие булата // Отвага, ловкость, быстрота» (382, с. 404). Одной из значимых характеристик национальной концепции чести у осетин является воздержанность в физических потребностях: «На обжорство злое // Честь я не менял» (382, с. 205). Сдержанность, доведенная до аскетизма — одна из самых положительных категорий системы нравственных ценностей осетин, основа так называемого «осетинства» — народной этики, к которой нам ещё неоднократно предстоит обратиться.

В творчестве Коста нашло свое отражение и другое важнейшее требование морального кодекса «лæгдзинад» — почтительное отношение к женщине. При обращении к миру традиций, стереотипов и моральных установок, образующих «осетинский порядок», выявляется исключительно высокий социальный престиж женщины. Коста передает нам все тонкости и нюансы

традиционной жизни осетин и делает это на профессиональном уровне развития этнографии тех лет. (В. Ф. Миллер назвал Коста одаренным человеком, в том числе за его этнографические зарисовки).

Поэт сумел подняться до аналитического уровня наблюдений и обобщений, он обратил внимание на двуприродность социальных связей полов в традиционном осетинском обществе. Вместе с подтверждением нелегкого положения женщины в повседневной жизни, Коста в то же время отмечает, что отношение горцев к женщине в обществе было обставлено правилами едва ли не рыцарского обхождения. Он пишет: «Если от молодой женщины вежливость требует уступать дорогу мужчине, вставать при его появлении и не садиться в его присутствии, то тем более от молодого осетина она требует того же по отношению к старшей, чем он, женщине. Если появление старика везде и повсюду поднимает на ноги сидящую толпу, то тем более эта толпа обязана встать при виде старухи. До каких бы пределов ни дошло опьянение пирующих мужчин, как бы развязно ни вела себя компания молодежи, как бы сильно ни было ожесточение ссорящихся, дерущихся и сражающихся, одно появление женщины обуздывает толпу буянов, останавливает и прекращает кровопролитие. Двусмысленное слово в присутствии женщины, неосторожное движение во время танца, непристойная развязность с девушкой вооружает против провинившегося всю молодежь... В осетинском народном праве времени «особа» даже не было предусмотрено похищение девушки и насилие над ней. Женщина пользуется большим почетом, чем мужчина: если они вдвоем идут рядом, то женщина идет справа; если с нею двое мужчин, то она идет между ними (382, с. 439).

Коста также отмечает, что женщины пользуются бóльшим почетом, чем мужчины (382, с. 439) и одеваются лучше них (382, с. 426).

Однако, если на общественном уровне Коста подчеркивает высокий статус женщин, то на семейном уровне он же замечает доминирование патриархального порядка, проецирующего для женщины поведенческие образцы «нымд» — стыдливости:

«А здесь... где женская стыдливость // Не терпит юности затей // Дичится радостей свободы // Где слово мужа, визг детей // Источник счастья и невзгоды» (382, с. 370).

В целом, представления и стереотипы, ставшие объектом внимания Коста, и есть основа этнокультурной преемственности осетин, включающей народные идеалы. Величавые мудрецы, храбрые и почтительные юноши, сильные и справедливые мужчины — все художественные персонажи манифестируют «осетинскую жизнь», Коста любит ее «порядком» — своеобразной светскостью духа традиционного обхождения.

«Осетинская жизнь» рассматривается поэтом как культивирование духа в самых разных его воплощениях. В частности, воспитание горца строится на постоянном соперничестве, и иницируют его старшие со своим вечным стремлением вырастить сильнейшего из сильнейших — сообразно идеалу. Коста неоднократно упоминает его — истинно народный горский состязательный дух, самому Коста-гуманисту несколько чуждый. Если вчитаться в строки поэта, посвященные самому себе, становится очевидным некий внутренний конфликт. Приходит понимание того, что личность Коста — преданного популяризатора историко-культурной традиции своего народа — абсолютно созвучна ментальности его земляков той эпохи.

Поэт отчетливо осознает, что он не вполне «в системе» некоторых исконных для народа ценностей, и даже несколько аутсайден им: «Фарсыс ма мæ: «Чи дæ?» // Уæд иунæг — мæ ном!» (Кто я? Одинокий // Вот имя мое) (382, с. 103). Он один, он не тождественен полностью горской ментальности, ее социальным привычкам, не инкорпорирован в обычные для горцев отношения братства, и по сию пору сохраняющие свою определенную значимость. Поэт грустит о том что «... целый век напрасно // Вокруг себя друзей и братьев я искал» (382, с. 235). Одиночество Коста, действительно, глобально и неотвратимо, оно предопределено не только его сиротством с младенчества, но и дальнейшим отлучением от родины: «Без матери, брошен отцом // Отчизну, родительский дом // Оставил я в юные годы» (382, с. 67).

Как это часто бывает с подлинным талантом, он изведal безразличия «толпы»: «Дальше брeнная свyтыня // Храм, разрушенный толпой // Путь, промаянный с сумой // Бесконечная пустыня» (382, с. 289).

Коста, по его же собственным ощущениям, «Бессильный больной // Подавленный жизнью бесцветной» (382, с. 303) увещевает: «Друг, теперь я умираю // Ты не плачь и не жале! (382, с. 289). Он хочет «поскорей... конец обрести» (382, с. 75). Почему? Только лишь от того, что устав от сиротства и бесконечных разлук, он так и не сумел отыскать свое личное счастье? Похоже, что нет. Мыслью и чутьем гения он вникает в самую суть этоса родного народа и понимает безысходность своего одиночества. Уникально, но даже горевания поэта по этому поводу предоставляют нам еще одну возможность до тонкостей вникнуть в систему ценностей, а, в конечном счете — сердцевину этнической ментальности осетин.

«Я слаб, безвестен в родимом краю», — сокрушается поэт (382, с. 41). Или: «Æнæ хай фæкодтон мæ мард!» («Я обездолил себя и после смерти») (382, с. 68). Мы уже упоминали, что забвение после смерти — участь, самая страшная с точки зрения осетинской ментальности, и Коста уверен, что она не минует его. Он осознает, что всем сердцем любя, высоко оценивая и уважая убеждения своего народа, он не вливается в привычную многовековую канву системы традиционных доминант. В стихотворении «Сестре» он прямо пишет об этом: «Отец не такого, как мы, убежденья», не преминув все же уточнить, что отец «добр и прозрачен, как лед» (382, с. 253).

Поскольку облик благородного воина — защитника есть основа культурного комплекса «лæгдзинад», то мужчина — невин в какой-то степени остается вне привычных его народу позитивных оценок, а это значит — вне почестей, вне признания. Поэтому Коста понимает, что разочаровал отца, не избрав военную карьеру в качестве своей жизненной стези: «Ружья не держу я // Не мчусь на коне // И шашку стальную // Не выхватить мне» (382, с. 43). С болью и отчаянием он признается перед отцом и всем светом, что не является воином в чистом поле, причем в самом

прямом смысле и сокрушается: «Отец, о если б // Мне доблесть твою!» (382, с. 41), а в другом стихотворении в отчаянии восклицает: «О, магуыр ма уд!» «О, бедная душа моя!» (382, с. 48).

Повторимся, что, будучи искренним ценителем осетинской культуры и защитником ее ценностей, он, тем не менее, идет наперекор многим ментальным убеждениям своего народа, прекрасно осознавая диссонанс своей личности с принятыми нормами. Он — поэт и художник, а это сильно расходится с устоявшимися убеждениями, что военная служба — лучший и едва ли не единственно достойный и праведный выбор мужчины. Отсюда делает вывод: «Нæ бæззын чызгæн» — «Не гожусь я для девушки» (382, с. 90) — он не лихой и не молодцеватый и поэтому не соответствует вековым убеждениям о предпочтительном типе жениха.

Еще раз уточним, что ценностная структура личности погружена в ее архетипы, а национальные ценности выступают в роли социальных и нормативно-культурных аксиом поведения людей одной этнической принадлежности. И здесь важно понять, что в традиционных народных убеждениях эпохи Коста, успешный мужчина — это отважный, умный и благородный воин. Пусть творческий и тонкий, как нартовский Ацамаз, но все-таки воин. Только это обеспечивает ему социальный престиж, авторитетный голос на нихасе (народном собрании), лидерство в среде молодежи, право увлечь ее своими идеями и инициативами. И ни в одной из этих «номинаций» Коста, как ему кажется, не преуспел: «Отвергнут ныне селением всем // В тоске, в унынье // На сходках я нем: // Стою увядший // От дум и забот // На битву младший // За мной не идет» (382, с. 41). Себя, не воюющего, причем в самом прямом понимании, он жестоко упрекает: «За край мой кровью // Своей не плачу // Раба оковы // Бесславно влачу» (382, с. 41).

Но уже многие поколения после Коста знают о невероятной силе и доблести этого человека, принявшего куда более значимый, открытый и священный бой за народ и Отечество. Полеми битв и побед стали умы и сердца его современников. Представляя реконструкцию национального характера в описаниях

тех стереотипов, которые в рамках традиционного общества функционируют как позитивные и миротворческие установки, он стремился изменить оценочные суждения о личности горца, и многое на этом поприще ему удалось — это был «внешний бой» Коста, и это первое.

Второе — важнейшим «внутренним боем» Коста, его посланием своему народу можно считать попытку сломить характерное для каждой культуры воинского типа презрение к сельскохозяйственному и в целом, физическому труду. Он убедителен в своих увещеваниях о том, что счастливая человеческая судьба выглядит так: «Блажен, кто в родимом краю // Веселую песню свою // С друзьями подчас запевае // По нивам проходит родным // Кто хлеб для семьи добывает!» (382, с. 55).

И как гротескно жалки (не в воспитательных ли целях?) приверженцы «силового», нетрудового образа жизни: «С Наибом умерла и слава // Винтовок, шашек, скакунов // Меж тем для княжеских сынков // Не по руке еще забава: // Соха, топор и наш ремень // Холопов нет, трудиться лень // А голод, говорят, не тетка // И вот, как старая подметка // Вздымая пыль, сгущая грязь // В народе топчется и князь // Отцов наследье проживая // И жалок он, да и смешон // Равняться с нами не желая // Ты посмотри, — чем занят он? // С винтовкой на коне, весь год // Скитаясь по аулам дальним // Воспоминанием печальным // Везде смущает лишь народ // Везде, едва — едва терпим // Подарки вымогает силой» (382, с. 380). В басне «Упрек» Коста раскрывает суть поведения, порицаемого обществом: «...честь ты нашу // Замарал опять // Всех ты силой губишь // Скор ты на язык // А просить не любишь // Нападать привык» (382, с. 205). А вот еще: «Всем лентяям — кнут», предупреждает поэт (382, с. 169). Он терпеливо объясняет своему народу, что трусам, бездельникам и лентяям нет пути к «правде сверкающей» (382, с.199).

Третий и, наверное, самый главный бой Коста — за молодежь, ее просвещение и единение: «Что же с тобой, молодежь наша, станется? // Кто же тебя защитит? // Ты, обезумев, как стадо голодное // В чаще блуждаешь лесной // Ищешь ты стебли в лесу прошлогодние // Гибнешь... Что будет с тобой?// О, если б

только над горной вершиной // Песню пастух твой запел // Кликнул тебя — и в семью бы единую // Быстро собрать всех сумел!» (382, с. 71).

В XXI веке ученые — этнологи определили факторы неблагополучного развития этноса, один из которых — его разобщенность, зафиксированная на уровне этнического самосознания. Гений Коста надолго опередил профессиональных этнологов осознанием того факта, что субэтническое и еще более узкое — ущельное локальное сознание и соответственная ему разобщенность не усиливают позиций народа в этносфере многонационального государства. Минуя старшее и среднее поколение, менее перспективные с точки зрения восприятия полезных наставлений, он, как истинный национальный лидер, напрямую взывает к юношеству: «Дети Осетии // Братьями станем // В нашем едином // И дружеском стане // С нами высокое // Знамя народа // К свету, с победною // Песней похода!» (382, с. 199).

В стихотворении «Лæгау» («Будь мужчиной») Коста — воспитатель и просветитель разъясняет горской молодежи не только важнейшую роль образования: «Скорей беги учиться», «Учись, дружок, с охотой, чтоб мудрость всю познать», но и культуры личной гигиены, что, вероятно, было крайне актуально для тех времен: «Встань рано, как мужчина, помойся с мылом» (382, с. 173).

Исследователи жизни и наследия Коста как-то мало обращались к вопросам значительного воспитательного, социализирующего потенциала его творчества, а между тем, он велик. Поэт отчетливо понимал, что перевести богатство культурных форм (накопленное всеми предыдущими поколениями) в нормативные и ценностные системы, адаптировать их оптимальным способом, не разрушая и не теряя — важнейшая задача просветительства. Нарушение поколенных связей в периоды социально-исторических кризисов пагубно сказывается на всей системе самовоспроизводства этнической культуры. И именно в такие моменты повышается значимость художественного слова, перенимающего функцию канала межпоколенной трансляции ценностей.

5. Обратимся к следующему компоненту, а вернее, к воплощению структуры нравственного склада — поведению. Уточним, что говорить об общепринятых нормах, об этническом «стиле» и манерах можно только в случае, если они действительны для всего народа, каждого его представителя. В основе «концепции осетина» лежит неукоснительное следование «æгъдау», его канонам и стереотипам; это главное, что делало осетина «настоящим», то есть, включенным в систему этнического «опознавания».

«Æгъдау» составляют множество кодексов, и одним из более значимых является упомянутый уже «лæгдзинд». Его главное содержание — социальная активность мужчины-воина должна быть направлена на усиление жизненных позиций всех его «подопечных» — семьи, селения, ущелья и т.д. При этом цель устремлений мужчины, по народным убеждениям, успешного — всеобщее счастье и благоденствие. По большому счету, примером подобного национального образа является сам Коста: все его творчество направлено на защиту интересов и просвещение своего народа. Обращаясь к своим соотечественникам с общенациональным воззванием, он прибегает к базовым понятиям чести, к архетипам: «Иу-ма уæ фезмæлæд искуы лæгау!» («Пусть хотя бы один из вас поведет себя как мужчина!») (382, с. 74). Поэт намеренно утрирует степень национальной потерянности, добиваясь оживления, активизации этнической духовной базы, хорошо знакомых ему черт национального характера.

В творчестве Коста также представлен и «инструментарий» этнического общения — устойчивые социальные стереотипы — упрощенные и чувственно окрашенные. Они отражают психологический и социальный опыт этнического общения людей и в этом качестве могут дать ключ к пониманию ментальности народа. Мы можем считать этнические стереотипы общения частью нравственного склада народа еще и потому, что их устойчивое хождение связано с социальными ожиданиями такого поведения, которым этот народ себя «зарекомендовал» и которое его характеризует. Здесь мы можем упомянуть и о способах социального ограничения темперамента, они являются частью

этнического образа: «Уселись осетины чинно // По старшинству у очага его // И стали излагать картинно // Тут цель прихода своего» (382, с. 408).

Народную культуру Коста рассматривает как основу человеческой интеллигентности, а разрыв с нею — едва ли не как витальный крах.

б. Важнейшим компонентом устойчивого этоса народа является культура поклонения. В определенном ракурсе религиозные представления соотносимы с уровнем внутренних побуждений народа. Более того, в любом народе именно культурные феномены осознаются как «коренные» этнические духовные накопления.

Вероисповедальные предпочтения Коста не раз становились предметом дискуссий, этот вопрос не является специальным предметом нашего исследования, мы лишь предположим, что религиозный синкретизм осетин был свойственен и Коста. Вот строки истинного хранителя и защитника народной веры своих предков: «Фидар рæхыстæй нын не уæнгтæ сбастой // Рухс кувæндæттæй хынджылæг кæнынц» («крепкой цепью нам ноги сковали, над нашими Святыми местами надругались») (382, с. 74). В творчестве поэта можно найти немало примеров отправления традиционного культа и связанных с ним конкретных стереотипов: «В аул, где жил тот самый Мами // Пошли без шапок, босиком // Три осетина с пирогами // Душистым пивом, шашлыком (382, с. 408).

А следующие строки принадлежат Коста — христианину: «Вас будут бить и гнать — терпите // За зло не воздавайте злом // Всех ненавидящих простите // И не глумитесь над врагом» (382, с. 396).

Последняя заповедь, однако, характерна и для системы традиционных верований осетин, их народной этики, в недрах которой сформировался облик великодушного воина, которому не пристало нападать на мирные поселения, добивать раненых, атаковать неприятеля из западни, со спины и т.д. В нартовском эпосе содержатся основные принципы войны «рыцарской» (320, с. 350).

Если обобщать, то культура поклонения — это эмоционально окрашенное устойчивое представление народа о законах жизни — земной и загробной. В стихотворении «На кладбище» Коста перечисляет деяния и качества, входящие в представления осетин о греховности человека. Проступки, которые поэт представил как наказуемые за порогом земного бытия, характерны для всех трех основных вероисповеданий, и по сей день бытующих среди осетин (382, с. 111-125).

Любовь, преданность, идею служения своему народу (в определенном смысле жертвенного), чувство ответственности за него Коста пронес не только через творчество, но и через саму свою жизнь — что и есть чистейшая героика «лæгдзинад». Ни в малейшей степени не желая подвергать личность или деятельность Коста какому-либо классифицированию, позволим себе следующее уточнение: в современной науке в рамках различных подходов к изучению этноса выработана теория непотизма. Суть ее заключается в том, что альтруистическое поведение (способность приносить себя в жертву) увеличивает благополучные перспективы всей популяции, в данном случае — всего этноса. Такой тип поведения делает группу более устойчивой, чем те группы, в которых альтруистическое поведение отсутствует.

Литературным примером теории непотизма может послужить горьковский Данко, вырвавший сердце из собственной груди только затем, чтобы осветить соотечественникам путь к спасению. Подобным хранителем и защитником своего народа, его рыцарем и стал Коста, он остается им и поныне — спустя более, чем сто лет после своего ухода. Но основным содержанием его творчества является не узко национальная, либо региональная, а общегуманистическая проблематика. При всей трепетной преданности своему народу и Осетии, своим Отечеством Коста — самый патриотичный из когда — либо живущих на свете осетин, провозглашает не Нар («бедный мой аул»), не Осетию, не Кавказ и даже не Россию. Его Отечество — Вселенная, и это так.

Весь мир — мой храм, любовь — моя святыня,
Вселенная — отечество мое... (382, с. 293).

Вся жизнь Коста — воплощение древнего морального credo, сделавшего осетинского юношу, родившегося высоко в горах, достоянием всего человечества. Его личность есть подлинное воплощение национального образа своего народа.

6. О моральном коде личности

В самой сути этоса каждого народа присутствуют представления о лучших человеческих качествах. Они формируются объективно и персонифицируют не отвлеченные или абстрактные идеалы «сверхчеловека», а добродетели, вполне полезные для определенного типа культуры. Научное изучение системы ценностей и идеалов, контролирующих поведение, включают в себя этнически опосредованную концепцию личности.

Понятие «моральный код личности» мы рассматриваем как систему исторически сложившихся социальных практик и моделей нравственного мышления и поведения. С выявлением типичных характеристик так называемой «базовой личности этноса», а также поступков, зарекомендовавших себя как достойные, тесно связан и поиск «концепции лица» этнофора (носителя этнической культуры). Свои специфические понятия о достоинстве, чести, пристойности сформированы в каждой этнической культуре. В той или иной интерпретации они сохраняют свое влияние и на современную жизнь народов, даже когда традиционный уклад остается для них в далеком прошлом.

Поскольку «исходные» формы народной морали кроются в самых древних пластах этнической истории, наиболее успешным источником для анализа данной проблематики могут служить мифологические памятники, и в первую очередь, нартовский эпос. К нартам — их жизненным целям, идеалам, опасениям, чаяниям, исканиям и привычкам отсылают нас любые попытки ретроспективного анализа нравственного и социокультурного опыта осетин. В эпосе присутствует та духовная атмосфера, которая существенно повлияла и на субъект морального кода народа, и на варианты его персонификации.

Эпос сохранил главный лейтмотив аланской (осетинской) этики, он вынесен в эпиграф этой книги. В одном из сказаний — «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший» жизненное кредо, девиз нартов провозглашается Урузмагом, самым авторитетным из них: «От рождения и до конца жизни своей, как бы тяжело ни сложилась судьба, надо со славой и честью пронести имя человека» (274, с. 313).

Реконструкции морального кода личности связаны все с той же этикой «ирондзинад», вернее, с самой древней, базовой ее частью — условно назовем ее культурой воинской чести. А теперь — к подробностям: чтобы «нести со славой имя человека» (читай — нарта) мало просто гармонично просуществовать в системе нравственных ориентиров своей культуры, их необходимо передать потомкам. И не в том виде, в котором получили сами, а в более усовершенствованном и улучшенном. Уместно напомнить, что неременным условием благополучного развития этноса является отлаженность механизмов этнокультурной преемственности. Но, похоже, что в своем эпическом мире нарты повстречались с серьезными проблемами активности собственных ценностей и даже более того — они переживают кризис собственной этничности: «Именитые нарты сидели на собрании своем в резных своих креслах. Совет держали они о судьбе нартовского народа» (274, с. 311).

Как правило, тревоги о всеобщей будущности этноса не возникают в умах его лучших представителей в период благоприятного развития. Однако наше сказание застаёт нартовский народ во времена, далекие от благополучных: в мифологическом пространстве славных (но по их же собственным оценкам — уже в прошлом) нартов находится место для вполне реалистичных этнических проблем — внутренних и внешних, и самой серьезной из них — падению внешнего статуса народа. Очевидное понижение «международного» престижа и стало причиной сетований нартовских старейшин: «соседние народы только до тех пор завидовали нартам», или «слава о нартах до тех пор разносилась по миру, пока не предавались они обжорству и разгу-

лу, как предаются сейчас. И от чрезмерного пьянства не теряли стыда, не теряли отвагу и разум» (274, с. 312).

Напомним, что наука давно определила причины и обстоятельства этнического неблагополучия — демографические, социальные и пр. Их самым серьезным и даже необратимым последствием может стать частичная или полная утрата этнических ценностей. Тех ценностей, которые старшие поколения — «отправители» этнической культуры, расценивают как главные характеристики и самые важные качества своего народа, а младшие поколения преемников — «получателей» уже не в состоянии ни освоить наследие в полном объеме, ни даже просто оценить его по достоинству. Как известно, нарушение механизмов этнокультурной преемственности связано с риском смещения критериев самоидентификации с последующей утратой собственной этничности. Это ставит под вопрос все дальнейшие перспективы этноса.

В таких случаях отступление от «исконных» норм, святостей и пристойностей своего народа ощущается старшими как приближение неминуемого краха. Нечто подобное присутствует в эпосе, понимание кризиса озвучивает нарт, своим же обществом признанный как лучший — это Батрадз, наставник молодых воинов. В сердцах он восклицает: «Да погибнете вы, нарты! Право, лучше бы мне видеть гибель всего вашего рода, чем узнать, какое черное бесчестье перенесли вы!» (320, с. 323).

Как известно, осетинский вариант нартовского эпоса характеризуется наибольшей полнотой, архаичностью, завершенностью, внутренней логической взаимосвязанностью всех его циклов. Это предоставляет исследователям уникальную возможность проследить закономерности этнической динамики от ранних этапов становления этносоциума до кризиса этнической идентичности. Подобные перспективы «прикладного» этнологического анализа ещё больше повышают ценность эпоса как этнографического источника. И хотя реальную память об исторических событиях и персонажах он хранит не более 200 лет, подлинная значимость эпических сказаний в другом — они достоверно отражают житейский и сакральный опыт наро-

да, его духовные устремления, идеалы, приоритеты, нравственные искания, эстетические притязания, моральные убеждения и многое другое.

Как правило, мифологические формы (всех народов Земли) полны иносказаний и метафор, зачастую исследователям приходится их расшифровывать, но есть и вполне открытые тексты, содержащие нравственные назидания. Осетины в поисках основ и истоков собственной морали могут не «мудрствовать лукаво», а вникнуть в конкретное сказание, передающее потомкам их собственную «ментальную карту». На её основе и будет строиться всё последующее содержание этой книги. Мы уже неоднократно обращались к этому сказанию — «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший». Оно является примером самого прямого и открытого послания своим потомкам и отражает моральные и действенные способы этической рационализации действительности. В сказании содержится упрощенное, максимально доступное и несколько схематизированное изложение концепции «лица» осетина, а ещё точнее — своеобразного кодекса чести этноса.

Обратимся подробнее к представлениям о человеческой пристойности и попыткам нартов разобраться в причинах угасания своей былой славы и ускользания эпохи чести. Повествование буквально по пунктам разворачивает перед читателями ментальную схему той этнической общности, которая стала автором нартиады, ее прообразом. Ещё более ценно то, что лучшие личностные качества не просто перечислены — они выстроены в ценностной иерархии.

Но прежде сосредоточим своё внимание еще на одной существенной характеристике воинственного этоса нартовского общества: высокое имя нарта необходимо подтверждать, постоянно доказывать свою приверженность строгой моральной и поведенческой программе. Так каковы же они — «настоящие нарты»? Каковы условия причастности к их кругу? Итак, «Нарты только до тех пор были настоящими нартами...

1. «...пока небо не смело греметь над их головами, когда умели они умирать за свой народ, когда из уст нарта выходила

одна лишь правда. Наш народ только тогда может называться по — настоящему народом, когда гордо держит он голову и ни перед кем ее не клонит» (274, с. 311).

Более, чем очевидна воинская суть категорий чести, достоинства, совести, словом, столь превозносимого нартами «имени человека». Первым и важнейшим качеством признано презрение к смерти. В этом же ряду — и отвага, и правдивость, и готовность к самопожертвованию во имя высокой цели.

Нам ещё предстоит обратиться к воинской идеологии как духовной основе традиционной поведенческой культуры осетин и всем её требованиям. Сейчас уместно уточнить, что традиционная культура общения в своих самых архаических проявлениях восходит к быту и мировоззрению их индоиранских предков — скифов, сарматов и алан. Последние, вообще, оказали огромное влияние на формирование культурного симбиоза «Кавказ» со всеми, во многом схожими мировоззренческими и поведенческими установками, адекватно «читаемыми» в разных этнических культурах Северного Кавказа. Поэтому не удивительно, что основные нравственные нормы и поведенческие стереотипы всех народов, попавших под влияние кавказских индоиранцев, формировались под воздействием всаднической, или рыцарской идеологии алан. Уйдя в века, воинское мировоззрение серьезным образом вошло в состав духовного наследия не только осетин, но и многих других народов Евразии.

К сожалению, реалии последних десятилетий, в частности, решение политических проблем методом террора вновь усилили актуальность вопросов воинской этики и своеобразной культуры войны. Именно в недрах воинского мировоззрения (надо отдать ему должное) выкристаллизовался облик не агрессивного варвара-фанатика, а великодушного воина, образ, методы, убеждения и манеры которого и в последующие времена стали признанным образцом, так сказать, цивилизованного способа ведения боевых действий. Нартовский эпос содержит все нормы и требования этики воина-рыцаря. К примеру:

— запрет добивать лежачих и раненых;

- неприкосновенность мирных поселений;
- запрет вовлекать в боевые акции всех, кто не может считаться воинами — женщин, детей, стариков;
- устройство посредничества в переговорах;
- инициирование открытых поединков;
- запрет нападать со спины и вообще без предупреждения, либо без объявления войны;
- организация боевого товарищества и ответственность соратников друг перед другом и перед обществом за боевые потери.

В исследуемом сказании нарты устраивают своеобразный конкурс. Его проводит сам Урузмаг, и в первой же «номинации» к указанным уже ранее категориям воинской чести — отваге и храбрости, он добавляет еще полномочия социального/морального контроля. Лучшим был признан Батрадз в силу следующих доводов: «Ни одного пятна нет на чести его, и никому не позволит он совершить при себе бесчестье» (274, с. 312).

2. Второе качество в иерархии самых востребованных личностных качеств: «Нарты были лучшими, пока каждый умел сдерживать свои страсти» (274, с. 311), «Пока воздержаны они были в еде и в ронге меру знали; не предавались обжорству и разгулу, как предаются сейчас, и от чрезмерного пьянства не теряли стыда, не теряли отвагу и разум» (274, с. 312).

Совершенно очевидно, что аскетизм указан сразу же за отвагой. Сдержанность действительно была весьма почитаемым мужским качеством, его культивировали в поколениях и чтили во многих проявлениях народной жизни. Батрадз был признан лучшим и на этот раз, потому что оказался «более всех умерен в пище и питье» (274, с. 313).

3. Третьим престижным качеством нарта указана учтивость: «Только до той поры народ наш будет называться нартами, пока младшие будут уважать старшего и почет оказывать ему» (274, с. 312). Действительно, важнейшим требованием личностного кодекса осетин, всех кавказских наро-

дов периода обычного права (да и много позднее) остается уважительное отношение к старшим. Почитание достойных старших воспринималось как часть вселенского порядка, их статус и социальные полномочия были очень высоки.

4. Уважение к женщине, почитание ее есть следующий важнейший постулат морального кода личности воина: «Этот дар старейшины присудили тому, кто из молодежи нашей больше всего благородства проявил по отношению к женщинам и наиболее снисходителен был к жене своей» (274, с. 313). Исключительно высокий престиж женщины встречается повсеместно при обращении к миру нартов. К этому вопросу мы также обратимся позднее. Сейчас отметим, что формы обращения с женщинами, зафиксированные в кавказоведческой литературе, часто и обоснованно называют рыцарскими.

5. Разумеется, «рыцарство» как моральный кодекс воплощалось не только в опеке над женщинами, но также в покровительстве любому слабому, который обратился к воину за помощью. В эпосе содержатся на то прямые указания, мы обратимся к ним в соответствующем разделе.

Итак, для понимания любой национальной культуры очень важны архаические элементы сознания, идеологии, нравственные мотивации поведения, национальные образы и т.д. Нартовский эпос осетин является серьезным и неиссякаемым источником для исследования древнейших базовых характеристик этнической культуры, а также их последующих воплощений и влияния на современный этнический облик осетинского этноса. В связи с этим вполне целесообразной нам показалась идея выстроить все дальнейшее повествование в соответствии с той иерархией ценностей, которая указана в сказании «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший». Именно оно отражает основу формирования этнических образов, исторических форм поведения, традиционной культуры общения и шире — народной этики осетин.

7. О субэтносах

Как известно, осетины являются общностью, состоящей из нескольких субэтнических групп. Более того, особенности горного ландшафта Центрального Кавказа не способствовали постоянному взаимовлиянию и частым контактам не только между субэтносами, но и между жителями различных ущелий нагорной Осетии в традиционный период. Это нашло свое отражение в некоторых источниках. Так А. Яновский, отмечая, что «вся Осетия состоит из ущелий между высокими отрогами Главного Кавказского хребта» (425, с.18), добавляет: «Дороги в Осетии, по причине гористого ее положения, чрезвычайно неудобны. Зимой они делаются еще более затруднительными. Жители деревень, расположенных на высотах, могут иногда пройти до соседних деревень, однако не иначе, как пешком, но между северной стороною Главного Кавказского хребта и Южными ущельями часто прекращается всякое сообщение» (425, с.180). Это же отметил и Н. Берзенов: «Дигория, забытая, так сказать, людьми и природою, вдали от всех путей сообщения, закрыта со всех сторон горами, куда доступ в продолжении 9-ти месяцев сопряжен с опасностями или совсем невозможен» (36, № 5). Е. Марков отмечал: «Аулы редко сносились друг с другом через пропасти и снеговые утесы. Дигорец дичился алагирца, алагирец тагаурца или куртатинца» (234, с. 168).

Подобные особенности развития этноса предопределили некоторые весьма незначительные различия составляющих его групп, не оставшиеся, тем не менее, без внимания исследователей и некоторых путешественников. Так появились более или менее удачные попытки определения особенностей характера и нравственного склада осетин не только в субэтнической, но даже поущельной локализации. Так, куртатинцев, тагаурцев, алагирцев и пр. в разное время, но, начиная с XIX века, упоминают В. С. Толстой, В. Пассек, В. Б. Пфаф, А. Яновский (354; 277; 289; 425). Кроме того, существуют целенаправленные описания Южной Осетии Г. Натиевым (265), Куртатинского ущелья — Б. Каргиевым (III); Дигорского — И. Собиевым (IV); Кударо-Мамисон-

ского — Дункель-Велингом (135) и т.д. Особенно следует отметить очерк К.Л. Хетагурова «Особа», посвящённый населению Нарской котловины (381).

К. Красницкий в свое время замечал: «Несмотря на одноплеменность, на близкое соседство обществ, как заметны резкие особенности в характере осетин!» Впрочем, не обосновывая этого утверждения, он приводит лишь ущельные легенды и передает личные эмоциональные впечатления, типа: «Вот алагирцы — так молодцы!», «Славный народ эти куртатинцы!», «Тагаурцы по своему развитию стоят выше всех» и т.д. (196). Поскольку реальная поущельная локализация с незначительными нюансами все-таки существовала (в том смысле, что осетины пограничных с соседними этносами ущелий в процессе естественного культурного взаимовлияния не могли не перенять некоторые их черты), интересны наблюдения К. Коха: «Женщины дигорцев одеваются по черкесскому обычаю; в южных районах, напротив, нередко можно встретить грузинскую одежду» (194, с. 273).

В. Пассек сделал следующее наблюдение: «Каждое из обществ тем или другим обычаем разнится от соседнего общества, но коренные обычаи, за исключением землепользования, у всех одинаковы» (277). А. Зиссерман отмечал: «Жители всех этих ущелий осетины (по ихнему ирон) говорят одним языком, совершенно сходны между собою по обычаям, нравам, образу жизни» (139, с. 363). В данном случае сравнивается население ущелий иронской субэтнической группы, однако в статье «Кое-что о дигорцах», опубликованной в 1887 г. в газете «Кавказ», содержится такое справедливое наблюдение: «разница между теми и другими (иронцами и дигорцами. — А. Х.) заключается только в наречии» (74). Что касается нравов, обычаев, общественного устройства и прочего, как у тех, так и у других они почти тождественны, и «отношения между обоими племенами самого дружелюбного свойства» (69).

Таким образом, можно сделать вывод, что в ряде случаев имеет место значительное преувеличение различий между субэтническими группами осетинского этноса. Предложен-

ная М. М. Ковалевским исследовательская задача отдельного изучения осетинских обществ была основана исключительно на различиях в уровне их социально-экономической организации (182, т. 1, с. 36). В этом же ключе следует понимать Л. Лаврова, утверждавшего, что население Осетии делилось не только условиями местности, но и условиями своего исторического существования (208).

Всеволод Миллер — один из первых профессиональных ученых, исследовавших культуру осетин в самом разностороннем смысле — от языка до повседневного быта. За свою работу «Осетинские этюды» он был награжден золотой медалью Императорского русского Географического Общества. Вложив существенную часть своего таланта в комплексное изучение осетин, он не акцентировал внимание на субэтнических различиях. Это может означать только одно — они не показались ему столь уж значимыми.

В аспекте интересующей нас проблематики важно обозначить еще одну важную грань деятельности В. Ф. Миллера. Он немало способствовал формированию новых оценок и подходов к перспективам интегрированного развития Северного Кавказа в рамках российской государственности. В публицистике тех лет кавказские сюжеты рассматривались не иначе, как в рубриках «В краю абреков и воров», «В диком крае», «Варварские обычаи и нравы» и т.д., что и не удивительно, ведь военные, путешественники и прочие наблюдатели формировали свои впечатления, во-первых, с позиций европейской культуры и ментальности, а во-вторых, в историческом контексте длительной Кавказской войны. В подобных условиях трудно переоценить гуманистическое значение объективных научных изысканий, а также обыкновенных доброжелательных отзывов, способных не только поколебать, но и разрушить часть негативных стереотипов в отношении народов региона.

Возвращаясь к традиционной культуре общения осетин, заметим, что она устойчива в своем универсальном, национально-специфическом проявлении. Повседневные реализуемые

различия дифференцированы все же не по субэтническому, а именно по географическому, ущельному признаку. Это нашло свое отражение в некоторых осетинских пословицах: «Что ни ущелье — то свои обычаи, что ни село — то свои порядки». Предпринятый нами целенаправленный анализ позволяет утверждать, что сколь-нибудь решающие, т.е. классифицирующие, поущельные различия в поведенческой культуре осетин отсутствуют. Варьирует не сама коммуникативная культура и принципы ее реализации, а лишь отдельные локальные особенности, нюансы, никоим образом не нарушающие ее единой структуры. Эти особенности будут отмечаться при необходимости, делать же их предметом специального рассмотрения не представилось перспективным.

ГЛАВА 2. «ПОКА НЕБО НЕ СМЕЛО ГРЕМЕТЬ НАД ИХ ГОЛОВАМИ...»

«Нарты только до тех пор были настоящими нартами, пока небо не смело греметь над их головами, когда умели они умирать за свой народ. Нарты тогда были настоящими нартами, когда из уст нартского человека выходила одна лишь правда. Наш народ только тогда может называться по-настоящему народом, когда гордо держит он голову и ни перед кем её не клонит».

Осетинский нартский эпос. (274, с. 311)

Наиболее архаичные этнические образы и поведенческие программы осетин восходят к эпохе военной иерархии со всем многообразием её яркого эстетического антуража. Культивируемые в поколениях личностные характеристики отваги, верности боевому товариществу, готовности сражаться до самой победы или пасть на поле брани во имя общего блага высоко ценились в подобной среде. Именно эти качества были важнейшей частью «правильной» жизненной судьбы и нравственного «Порядка», свойственного ранним осетинам и их историческим и мифологическим прародителям. В этой связи историко-ретроспективный анализ духовных накоплений осетин, их личностных и моральных идеалов адресует нас к нартскому эпосу как одному из надежных источников интересующей нас проблематики.

Этот раздел посвящен поведенческим моделям и личностным образцам неписаного кодекса воинской чести, который мы условились обозначать как «героика».

I.

Особенности соционормативной и гуманитарной культуры осетин формировались под влиянием самых разнообразных аспектов традиционной военной организации алан (119). Мы предполагаем, что к культурному наследию ираноязычной Кавказской Алании восходят истоки поведенческой культуры и многих других народов региона.

Архаические представления воинского происхождения существенно повлияли на параметры и способы выражения эстетической деятельности осетин, они также проецировали определенные мировоззренческие модели, поведенческие установки, моральные образцы, обозначая основные контуры воинственного этоса. Процессы эти были отнюдь не уникальны, а скорее типичны для культурогенеза многих народов, живущих и за пределами Северного Кавказа — региона, снискавшего себе воинственный имидж. Более того, в настоящее время существуют серьезные научные изыскания, возводящие такие общечеловеческие нравственные концепты, как «дружба», «верность», «честь», «благородство», «самопожертвование», к реалиям воинского побратимства (49).

На ранних этапах этнической истории осетин (включая этногенез) воинственный тип культуры был объективно востребован конкретно-историческими условиями развития этноса. Впоследствии он не только сохранялся силой исторической инерции, но и продолжал влиять на устройство общественного быта и весь объем внутриэтнического нормативного регулирования осетин.

Воинскую харизму как ведущую характеристику этнического облика осетин замечали многие авторы XIX — начала XX столетий. Так Е. Марков в 1904 году отметил следующий факт: «оссы, нынешние осетины — воинственные горцы» (234, с. 80). Основанием для подобного вывода являлась чрезвычайная разработанность и всемерная актуализация поведенческого стиля «героика». Этот, наиболее архаичный пласт этнической культуры осетин тесно связан с пережиточными институциями военной организации. Во всей достоверности он зафиксирован в эпосе, но представлять его целесообразно не только на основе фольклорных материалов, но также и бытоописательной осетиноведческой литературы. В целом, героика — вполне универсальная модель, характеризующая некоторые общекавказские нравственные устои.

С. М. Броневский, наблюдая быт кавказских горцев первой половины XIX в., писал: «Все вообще склонны к воинскому ре-

меслу, присвоили наконец сему званию понятия честолюбия и учредили по своему образцу мыслей отличительные почести для поощрения храбрости» (69, с. 34). П. Зубов утверждал: «... считают всего важнее физическую силу, доспехи, оружие и коней» (142, с.159).

История становления и развития воинской идеологии осетин обусловлена целым рядом примечательных особенностей, в том числе и формированием требований к внешнему облику. Полное вооружение мужчины символически отражало его социальную дееспособность. Путешествовавший в 1798 году по Кавказу Ян Потоцкий сделал несколько зарисовок горских типажей, в том числе и осетина (337, с. 29). Его рисунок в подробностях совпадает с описаниями, сделанными Л. Штедером: «Их оружие состоит из длинного крымского или черкесского ружья... из легкой хорошей сабли, из кинжала и ножа на ремне. Они имеют на груди кафтана от 5 до 8 патронов в деревянных цилиндриках и большую деревянную, обитую кожей пороховницу с 5 фунтами пороха. Пороховница, кинжал, нож, огниво, кожаный мешочек с пулями, другой с кремнем и прочими мелкими вещами, банка с жиром для чистки ружья — все это прикрепляется узким ремнем у пояса. Небольшая пороховница с охотничьим порохом висит на привязи в кармане на груди. Они носят свое оружие всегда в чехле из барсучьего меха» (410, с. 36-37).

Подвешивание некоторых предметов к поясу у осетин совпадает с древней скифской традицией. Т. Д. Равдоникас, исследуя одежду народностей Северного Причерноморья, представил описания поясов, к которым спереди на лопасти подвешивали акинак, слева — горит, справа — секиру» (296, с. 21).

В целом, в источниках содержится немало прямых и косвенных указаний на некоторые характерные особенности внешнего вида, и это касается не только одежды и вооружения, но и особой манеры поведения — осанки, посадки и т.д.: «Что во Владикавказе поражает более всего, так это типы настоящих горцев. Иной и одет бедно, и лошадь-то у него не Бог весть чего стоит, а вся фигура всадника, с его оригинальной посадкой, за-

кутанного в башлык, в бурке, надетой на бок, с винтовкой за плечами, шашкой и кинжалом так и просится на картину» (81, с. 155).

В нартовском эпосе мы можем обнаружить массу требований эстетического характера, предъявляемых к всаднику (конному воину). Надев доспехи своего отца и вскочив на его коня, эпический Тотрадз обращается к матери: «Посмотри на меня — если я красив как наездник, то еду к нартам, если же нет — не еду» (264, с. 394). Интерес представляет еще один подобный эпизод: «Ацамаз, вооружив себя оружием отца, забрал с собой своих собак (борзых, цбелов и кудыркудзов), двух орлов и отправился за войском воевать с турецким ханом» (Там же, с. 325). Это повествование предоставляет нам возможность судить об антураже не светского, либо парадного, а боевого выхода воина.

Всаднические программы включали циклы поведенческих предписаний, где все ситуативные вариации складывались из строживых понятий старшинства, точнее, строгого подчинения старшему: «В это время возле околицы проезжали три всадника. Старики выслали к ним прислужников, приглашая их по обычаю зайти. Старший из всадников говорит остальным:

— Завернемте, старики нас приглашают.

— Младший при старших по нашему обычаю не имеет права ни говорить, ни советы давать, но умоляю вас не заходить на эту тризну! — промолвил младший всадник.

— Воля старшего должна быть выполнена, — сказал средний, и все они слезли с коней и зашли во двор» (319).

Однако почтение к старшему довольно необычно проявляется в пространственно-смысловом расположении всадников, и необычность эта заключается в том, что при конном передвижении позиция «впереди» принадлежит младшему. Это противоречило общим правилам смысловой организации пространства осетин, отводящим столь почетное лидирующее место «впереди» старшему. Ответ на вопрос и объяснение подобного казуса содержатся в следующем эпизоде: «Урузмаг, как старший, ехал впереди. Задышаться стал конь Урузмага, и сказал тогда мальчик:

— Я поеду вперед. Пусть с сегодняшнего дня не будет позором, если младший поедет впереди старшего» (320, с. 84).

Запечатленная в эпосе намеренная инверсия с ее последующим узакониванием была призвана создать для старшего наиболее комфортные условия конного передвижения. Хотя не исключено, что подобное построение характерно только для боевого похода — «балц», где младшие (кæстæр) выполняли специализированные воинские функции легкой конницы, разведки, движущейся впереди взрослых и тяжело вооруженных воинов. В прочих ситуациях расположение подчинялось общим правилам организации этикетного пространства, к которым мы обратимся позднее.

Существует немало описаний некой картинности, столь свойственной всадническому, т.е. воинскому поведению: «Всадник вскинул руку в приветствии, но прежде, чем хлестнуть коня и ускакать, постоял» (384, с. 38). Высокий престиж конного воина, столь прочно укорененный в народном мировоззрении осетин, проецируется и на наиболее характерное приветствие, достойное всадника: «Да пошлет тебе Бог прямой путь» (320, с. 394). Подобное приветствие содержит в себе не только пожелание легкой дороги, но и всех качеств, ассоциируемых с понятием прямого: справедливости, благородства — качеств, приличествующих конному воину, рыцарю.

Воинские модели поведения структурированы не только поведенческими оппозициями, типа «старший — младший», «мужчина — женщина», «конный — пеший», но и некоторыми тактическими стереотипами, в определенных ситуациях способными послужить смысловым сигналом. К примеру, эпический Сослан, уполномоченный вернуть на пир оскорбленного Арахдзауа, рассуждает следующим образом: «Как мне быть? Догнать его? Он подумает, что я его преследую. Обогнать и выехать навстречу? Может подумать, что я в засаде сидел и ждал его. Будь что будет, поеду сторонкой» (320, с.181).

Достаточно разнообразны знаки миролюбия, способные превентивно оградить человека от проявления грубой стихии физических столкновений. К поступкам — сигналам, способным

предотвратить поединок или отменить его вовсе, относится следующий: «Он без слов повернулся лицом к гранитной стене, опустив вниз дуло берданки. Этим он дал понять, что не хочет с ним сражаться, и он может держать путь дальше» (VIII, л. 17). И, напротив, к шаблонам поединкового поведения, переходящим в категорию этикетных норм, относятся действия, служащие символикой победы, понятной в конкретном обществе. «Сослан собрал оружие трех братьев, привязал их к хвостам коней и приехал домой. Коней выгнал на середину нихаса, а сам не показался. Удивились нарты: кто бы мог убить сыновей Тегберда?» (320, с. 163). Или: «Сосрыко подошел к нему, снял с него оружие в знак победы» (264, с. 466) и т.д. Ф.Х. Гутнов указывает на сосредоточение большого количества трофейного оружия в руках аланской военной знати (119, с. 21).

Взаимозаменяемость понятий всаднического и воинского этикета не случайна, она обусловлена объективными условиями социосферы региона, его своеобразных мировоззренческих категорий. Немалый пласт традиционной культуры осетин восходит к военно-предпринимательским походам — «балц». В эпосе часто встречаются описания походов за добычей, организуемых одним воином или группой. О них упоминают и авторы начала XIX в. (277, с. 160; 142, с. 159). Такие походы преемственно связаны с военными акциями, в качестве исторической реальности они зафиксированы у алан, сарматов и т.д. Основным средством существования воинов-профессионалов, составляющих аланские дружины, первоначально была военная добыча (119, с. 20).

В последующем «балц» совершался ещё и как действие, необходимое для подкрепления высокого престижа воинов, он был их своеобразной «переаттестацией». Но для «славы» было необходимо одно условие: ни воин-одиночка, ни группа таковых никогда не оставляли трофеев себе. Они поровну распределяли добычу среди общинников, всенародно фиксируя факт своей победы, хотя и это — типичное стадийное явление периода военной иерархии. Угон скота осуществлялся в бою, он был его своеобразной фабулой, что следует из неперемногого

условия объявления «фадис» (тревоги). Её обязан был провозгласить сам грабитель: «Честь не позволяет мне без погони, украдкой угнать такую богатую добычу» (320, с. 86). «Нам непристойно угонять их, не предупредивши. Нарты могут сказать, что мы исподтишка угнали стада их. Надо крикнуть Фадис. «Фадис, турки! Угнали ваши стада» (264, с. 67). Более того, так и не дождавшись погони, эпический герой входит в помещение пирующих противников и сам громогласно объявляет о набеге на них (264, с. 68).

«Фадис» — военный символический термин, переводимый как «тревога», обозначает также и реакцию на ограбление, т.е. организацию погони с последующей битвой: «Было у меня три сына. При фадисе они выскакивали первые, двое из них убиты в фадисе» (264, с. 68). Уклонение от организации погони недопустимо, это было бы неслыханным нарушением убеждений воинской (мужской) чести. Она также исключает возможность отказываться от предложенного боя: «Стыдно было бы мне прятаться от того, кто сам пришел со мной биться» (320, с. 322-323).

Одним из наиболее существенных компонентов воинской этики является представление о сакральности жилища: «Прошу тебя, стань моим посланцем. И вот что скажи ему по моему поручению: «Не заставляй меня прийти к тебе в дом. Знай, что я нарт Батрадз. С войной я пришел к тебе, выходи же навстречу» (320, с. 322-323). Этот принцип получил свое выражение не только в недопустимости боя возле дома, но и в особенностях всаднического поведения (останавливаться у жилища можно только лицом к нему, коня оставлять также развернутым к жилищу и т.д.). Почитание жилища присутствовало и в поведенческих стандартах примирения: «Бросили они в разные стороны свое оружие, подали друг другу руки и крепко обнялись. — Раз мы стали друзьями, должен ты побывать у меня в доме» (320, с. 323).

Интересной чертой воинского коммуникативного «устава» являлась организация посредничества, в частности, назначение места и времени для поединков: «Если он нарт, то скажи ему, что у нартов день поединка — пятница, и я буду готов к

этому дню. А местом нашего поединка путь будет берег моря» (320, с. 323). Прослеживается любопытная закономерность: игры, а также и учения в эпосе всегда назначаются на пятницу. К этому дню нарты приурочивают и поединки, и выходы в свои военно-предпринимательские походы — «балц».

В эпосе зафиксировано и приглашение зрителей на парный бой. Самой тактикой подобной «дуэли» предусмотрены некоторые поведенческие нормы, имеющие этическое содержательное наполнение: «Не подобает мне рубить тебя еще раз. Нарты Ахсартаггата поражают с первого, подобно молнии удара!» (320, с. 350). По-видимому, некогда запрещалось добивать поверженного соперника, и не только в личном поединке.

При организации парного похода отказ от соучастия был недопустим в той же степени, что и от вызова на поединок: «Пока глаза мои светят из-под бровей, буду поступать по чести. За всю жизнь Урузмаг никогда не отказывал тому, кто звал его товарищем в поход» (320, с. 83). В этом случае существенное значение имел возрастной статус воинов: «Конечно, если кто увидит меня, отправляющегося с этим мальчишкой, тот посмеется надо мной» (320, с. 83). Выступающие в парный поход должны быть равными по возрасту и, в конечном итоге, по социальному статусу. Указанный принцип соблюдался и при организации и проведении игр-учений.

«Ишь ты, щенок! — ответил Сослан. — Как же мне с тобой состязаться, когда у тебя с углов губ еще молоко матери каплет! Что мне скажут те, кто увидит, что я состязаюсь с тобой?

— Никак тебе нельзя отказаться от состязания со мной» (320, с. 205).

Тем не менее, нарушение возрастного ценза в воинских нормах — ситуация допустимая и даже предусмотренная. Но в этом случае неперемное правило — «кто был первым в бою, тот первым получит первую долю добычи» (320, с. 95) — терпит некоторые видоизменения под влиянием возрастной учтивости:

«— Ты старший, потому тебе надлежит разделить добычу нашу.

— Зачем я буду делить то, что добыто тобой?

— Первая доля тебе как старшему. Вторая как товарищу по походу. А третья — моя» (320, с. 88).

Право дележа есть не что иное, как символ лидерства, в нем учтен изначальный равный статус воинов. Но к окончанию предпринимательского похода это право определяет количество трофея добытого лично каждым из его участников, и это — уже доказанное преимущество. В случае парного похода воинов разного возраста младший должен был предложить право дележа старшему соратнику. Тем более что воинское (позже — охотничье) мастерство, как правило, демонстрировал более опытный соучастник. В случае, когда удача оказывалась на стороне младшего, он все же должен уступить лучшую долю старшему. «Доля товарища по походу» — неотъемлемое правило воинских взаимоотношений. Ею более успешный воин как бы компенсировал товарищу его неуспех. Доля могла выделяться организатором похода в пользу товарища и в качестве вежливой благодарности за соучастие. Хотя она могла выражаться и по-другому: «Нартский человек, выбирай себе подарок. Вот мой конь, мой меч, мой щит» (320, с. 129).

Порядок раздела добычи имел у алан ряд примечательных особенностей, связанных с утверждением престижа военных лидеров. «Хистæры хай» (дословно — «доля старшего») фактически являлась долей предводителя, возрастная терминология в данном случае имеет социальный смысл употребления. В обязанности военных лидеров входило выделение «доли» для организации дружинных пиров — «тыхы куывды хай» («доля пира силы») (119, с. 20).

Пирь часто упоминаются в эпосе, нартовские мужчины, вообще, большей частью пребывают в битве, на нихасе и на пиру. То, что вся жизнь нартов проходила в битвах и пирах попеременно, нисколько не удивляет, если учесть социальную реальность общностей, историческую память о которых эпос и хранит: «Если одним словом характеризовать основное занятие сарматов (алан, роксаланов, сираков, аорсов, язигов) в ту эпоху, то таким словом будет «война» (119, с. 21). Подобное наследие не могло не сохраниться в тех особенностях пове-

денческой культуры осетин, которые можно определить как «героика».

Вернемся к правилам боевого передвижения — если преимущественным условием парного похода являлось участие в нем ровесников, то в организации коллективного «балца» присутствие младших («кæстæртæ») было попросту необходимо. В той ситуации, которую С. М. Броневский называл «внешней войной», «избираются начальники... определяются правила для дележа добычи и оставляются домашние распри» (69, с. 34).

Помимо строгого единоначалия, эпос указывает и на единоличное назначение военного предприятия. Некоторые из походов организовывались исключительно для молодежи, руководил такими «тренировочными» «балц» признанный, опытный воин: «...раз Сослан собрал нартскую молодежь и сказал: «Завтра на рассвете каждый из вас, при оружии и запасшись пищей, должен явиться ко мне...» «Наутро вышли в поход. Ведёт Сослан нартское войско» (320, с. 157).

В случае организации боевого выхода всех боеспособных мужчин, возрастная терминология употреблялась не в биологическом, а в социально-должностном смысле, так маркировался статус воина в системе воинской субординации. Низшей, т.е. исходной ступенью являлись младшие — «кæстæртæ»: «Остановились нарты на ночевку. И сказал Урузмаг нартским юношам: «Займитесь-ка охотой, молодежь». Побежали нартские юноши исполнять волю Урузмага» (320, с. 266). В обязанности младших входили: охота, приготовление пищи, ночной дозор, разведка, выполнение различных поручений, к примеру, функций посыльных: «Ваш младший, посланный за мной» (320, с.263) и т.д.

Существенным компонентом воинского кодекса (нравственного и поведенческого) является воинское покровительство над теми, кто обратился за помощью. Чаще встречается установленный речевой шаблон: «Эй, нарт Сослан, я тебе поручаю мою жизнь» (320, с. 200). Дальнейшее развитие сюжета более чем информативно: «Торопился нарт Сослан на помощь к матери своей (то есть, торопился, как, возможно, никогда в жизни. — А. Х.) и не взял он с собой ничего съестного. Но даже

в голову ему не пришло бросить на голодную смерть человека. Поскакал он в лес и вернулся оттуда с тушей оленя. Развел он костер, насадил мясо на вертел и только после этого, пожелав голодному доброго дня, хлестнул коня и помчался своей дорогой» (320, с. 200).

Все связанное с Сосланом А.Р. Чочиев называет «учредительной политикой мироустроителя древних осетин» (402, с. 102). Поскольку Сослан действительно один из основных культурных героев осетинского эпоса, все приписываемые ему поступки можно рассматривать как санкционированные аспекты народной этики и морали и эталонные поведенческие модели в самых различных ситуациях жизни. Примечательно, что вербальная формула «поручаю тебе...» («дæ бар æй кæнын») до сих пор распространена у осетин в контексте ожидания усиленных обязательств. Отказать в таком обращении считается постыдным поступком, действующим против чести. И, напротив, обещание «поручи это мне» («мæ бар æй уадз») означает, что человек берет на себя действия и ответственность, связанные с выполнением и победным исходом обещанного. Этот словесный стандарт существует едва ли не как присяжная вербальная единица. Вне сомнений она содержит нетривиальное семантическое наполнение и обнаруживает преемственную связь с самыми архаическими коммуникативными компонентами.

Поведенческие модели, производные от воинской идеологии, были вплетены не только в обрядовую и ритуально-культурную практики, но и в повседневный быт осетин вплоть до начала XX века. Однако прямая преемственность с воинскими реалиями прослеживается в поведенческих стандартах проведения охоты. «Охоту они считали за самое священное и молодецкое занятие, в котором главным образом действует счастье; тот, кто проверен и удачлив на охоте, почитается у них самым счастливым и уважаемым человеком» (53). Действительно, охота была неотъемлемым компонентом прежних «балц», она и позже сохранила некоторые их черты и характеристики — коллективизм, строгое соподчинение, разделение обязанностей, дележ трофеев, обязательный выход на охоту вскоре же после свадьбы

бы: «Однажды Сосрико отправился с 12-ю товарищами — амцегами на охоту после трех дней своей женитьбы» (264, с. 182).

Охота — «цуан», одно из древнейших занятий, в процессе массовых переселений осетин-горцев на плоскость (начало XIX в.) теряет промысловое значение, превращаясь в любительское занятие. «Вне дома охота... является их самым любимым занятием», — утверждает Ю. Клапрот (175, с.161). «Предания гласят, — писал М. Гарданти, — что охота за период Нарт велась исключительно за черными морскими лисицами, львами, медведями, куницами, барсами, тиграми и тому подобными пушными зверьями, редко и в позднейшее время за оленями, лосями, зубрами, турами, ланями, сернами и дикими козами, и что на охоту выезжали ради удовольствия особо избранные люди — охотники» (101, с. 51). Выраженную престижность имела охота на оленя: «Окажите осетину какое угодно благодеяние, он в знак благодарности непременно пожелает вам между прочим убить оленя — «саг амар», т.е. быть всегда счастливым на охоте» (53).

В эпосе в особенно помпезных охотничьих коллизиях присутствует именно олень: «Бросил Хамиц сухие ветви на тушу оленя — таков старинный обычай охоты — и сказал мальчику: «Пусть еще больше пошлют тебе боги» (320, с. 295). Что касается правил дележа, очевидно, что они не только преемственно связаны с разделом боевой добычи, но почти полностью их воспроизводят: «Ты убил оленя, тебе надлежит и разделить его» (320, с. 129).

Позже наиболее распространенным символом охотничьей удачи стал тур. По свидетельству Е. Маркова, «охота за турами считается одною из самых недоступных, потому что туры держатся только на самых недоступных вершинах, в соседстве ледников. Оттого же она считается почетным занятием» (234, с. 91).

Превратившись в любительское занятие, охота и подготовительные действия к ней актуализировали многие аспекты стиля «героика», измененного лишь частично. Существенная деталь подмечена М. М. Ковалевским: «По возвращении следует дележ добычи на равные доли, причем выделяется одинаково в пользу старшего и младшего престижный приравок. Наряду с долей

старшего в нартских сказаниях упоминается и доля младшего» (182, т. 1, с. 224). Как и в застольном этикете, символическое, обособление старшего и младшего «замыкает» общество (в частности, группу охотников «бæлццонтæ — цуанонтæ») в ритуальном воинском единстве.

При коллективной охоте (в отличие от парной) дележ производился только по возвращении — в эпосе неоднократно упоминается так называемая «Площадь дележа» (320, с. 265). М. М. Ковалевский замечает о «договоре товарищества в первобытной форме молчаливого соглашения, в силу которого охотящиеся сообща лица оставляют себе каждый только головы убитых ими животных и делят все остальное поровну» (182, т. 1, с. 224). Знаками охотничьей доблести были рога добытых животных. «Турьи рога издревле были самою обычною, самою пространенною жертвой горца своим богам — в благодарность за благополучный переход через опасные снеговые тропинки или за счастливую охоту» (234, с. 91).

Охота, как промысловая, так и любительская, сопровождалась действиями, связанными с почитанием святого — покровителя охоты Афсати и применением особенного «охотничьего языка» (385). Специальный святой — покровитель охоты, корпоративный зашифрованный охотничий язык, а также связанные с этим занятием сказания, предания, песни и т.д. свидетельствуют о высокой престижности охоты в прошлом. В качестве большой учтивости она предлагалась почетному гостю (81, с. 172). Сопровождение почётного гостя, его своеобразную свиту составляли, как правило, самые искусные охотники селения («цуанонтæ»). Гость в этом случае выходил из попечения одной семьи и переходил под покровительство всего селения. К концу XIX века «охота делается роскошью особо избранных людей; убить зверя теперь считается удовольствием, а мясо — его лакомством, а не насущной нуждой» (101, с.50). Обретая всё более спортивно-развлекательных характер, охота, тем не менее, организовывалась с учетом всех требований воинского обхождения.

II.

Ярким воплощением поведенческого стиля «героика» является и один из самых зрелищных этапов традиционного осетинского праздника — «хъаст» («игрища»). Организовывался он для молодежи, но начинался и проводился только после специальной санкции старших, с их позволения. Интересно, что и сейчас танцы определяются термином «хъаст», по своей сути этому понятию уже не соответствуя. Массовые «игры», или «игрища» изначально состояли из нескольких элементов: военно-спортивных соревнований (собственно «игр»), интеллектуальных состязаний, пения, танцев. Позже сохранился только последний компонент, в определенной степени вобравший в себя и первые два.

Как отмечает А. Р. Чочиев, «во время игрищ со скачками и джигитовкой требовалось соблюдение определенных норм, связанных с уважением к жилищу и женщинам. Во время джигитовки всадник не должен был повернуть коня так, чтобы он оказался спиной к жилищу или к женщинам; нельзя было держать кнут со стороны женщины, нельзя было ударить коня в присутствии женщин — это расценивалось как оскорбление в их адрес» (402, с. 95).

В Северной Осетии были известны площадки «финальных» массовых состязаний — это Къобы фаз в Дарьяльском ущелье, площадь Зилахар в Алагирском, Поти фаз в Нарском, Мацута и Мадзаска в Дигорском ущельях. В нартовском эпосе также упоминается Площадь игр. В пользу социальной значимости и высокой роли этих игр в народной жизни осетин говорит тот факт, что в Кобанском ущелье Дзуар (место сакрального поклонения), возле которого устраивались итоговые состязания (Къобы Фазма), слыл очень почитаемым в народе. С ним соотносились самые распространенные у осетин благопожелания: «Къобы Дзуар дæ фæндараст фæкæнæд!» («Коби Дзуар, да ни-пошлет тебе счастливого пути!»).

Кобинский Дзуар, рядом с которым выявлялся и чувствовался победитель — лучший из лучших юношей, в народном понимании наделялся силой покровительства воинам,

охотникам, путникам, преимущественно молодым. Вообще «праздники, — писал В. Б. Пфаф, — имели большое значение, на них происходило что-то вроде олимпийских игр, были состязания в верховой езде, кулачном бою, стрельбе, танцах, пении и т.д.» (293, с. 134). Такое описание соответствует сути происходившего на полянах игрища. В эпосе достаточно уточнений: «Собралась раз нартская молодежь на равнине Зилахар. Сначала завели большой симд — любимую долгую нартскую пляску. Отличился Сослан в этом симде. Хорошо он плясал на земле, но не хуже сплясал на плечах нартских юношей. После симда стали состязаться в стрельбе из лука. Наметили цели и стали пускать в них стрелы. Немало было метких стрелков среди нартских юношей, но опять впереди всех оказался Сослан. Его стрела всегда попадала в цель. Неподалеку отдыхало стадо.

— А ну, испытаем мы также и силу свою, — сказали юноши.

Выбрал каждый по молодому быку и, схватив его за рога, старался перебросить через реку. Никому это не удавалось. Но вот Сослан выбрал самого крупного быка, взял его за рога, размахнулся, и упал бык на другом берегу реки. Потом пошли на Площадь игр, и во всех состязаниях одолел Сослан нартскую молодежь» (327, с. 123).

Осетинские национальные игрища достаточно подробно освещены в работах А. Шегрена, С. Жускаева, В.Ф. Миллера, В.Б. Пфафа, С. Каргинова, Г.Ф. Чурсина, Б. Алборова, В.С. Уарзиати. Специальное исследование видов военно-спортивных состязаний в круг рассматриваемых нами вопросов не входит, тем более, что их описание уже имеются. Среди норм, организующих массовые игрища, помимо почтения к жилищу и женщинам, нашел свое выражение еще один важный принцип — гостеприимство: «Прежде гостя не достану стрелу из колчана» (264, с. 229). В этом случае гость пользуется правами «старшего», т.е. церемониальным первенством. Что же касается принципа реального старшинства, то в играх он также имел свое место.

Поскольку состязательная часть «хъаст» напоминала бо-

евые учения и во многом была направлена на поддержание и демонстрацию воинственной силы и харизмы всех присутствующих, для каждой группы избирался лидер, обозначающий боевого предводителя. Эпос полон сведений о неограниченных правах Сосрыко и неукоснительном подчинении молодых нартов этому персонажу, исполняющему функции их «старшего» (264, с. 241, 395). Указанный принцип распространялся не только на проведение групповых состязаний, но и на организацию парных единоборств (264, с. 142).

По утверждению А.Р. Чочиева, «мальчикам с ранних лет внушали идею, что военное искусство является главной гарантией жизненного благополучия. Такой порядок жизни считался предустановленным свыше. Поэтому пред богами нужно было демонстрировать боеспособность, особенно во время календарных праздников, чтобы заслужить их благосклонность» (402, с. 91). Это отчасти объясняет высокое значение «хъаст» в общественном жизнеустройстве, вполне естественно, что они проводились в строгом соответствии с основными воинскими принципами, в число которых входило и церемониальное общение с женщиной, гостем, старшим и т.д.

На состязательных началах строилась не только боевая часть «хъаст», но и все остальные компоненты. «С рассветом пришел юноша на Площадь игр нартов. Стал там играть, всех победил. Вечером вернулся в свой дом, говорит отцу: «Не нашлось у них никого сильнее меня. Всех их одолел и в симде, и в танцах, и в разговорах» (264, с. 243). Симд — массовый осетинский танец. То, что он назван отдельно от прочих танцев, едва ли случайно: «Этот старинный своеобразный и стильный массовый танец, — пишет В. И. Абаев, — даже сейчас, при хорошем исполнении, производит впечатление внушительное. Помноженный на нечеловеческую мощь и темперамент нартовских титанов, он, по уверению сказаний, сотрясал землю и являл из ряда вон выходящее зрелище. Даже боги с небес взирали на богатырский пляс с изумлением, к которому примешивалась изрядная доля страха» (3, т. 1, с. 204).

Нетрудно предположить, что симд лишь впоследствии стал

носить эстетический развлекательный характер и исполняться с участием девушек. Изначально же он имел военно-прикладную и, возможно, магическую сущность: «...военные танцы на выносливость с выбыванием были обязательны среди молодежи на праздниках» (402, с. 96). Соревновательная основа симда подтверждается эпическими сюжетами. «У нартов был однажды большой симд. На этом симде не было тогда ни Урузмага, ни Сосрыко, ни Сослана, ни Батрадза. Такой был большой симд, что земля от него тряслась. Сын одноглазого богатыря Алаф, услышав нартовский симд, сказал своему отцу:

«— Сегодня у нартов на Зилахар большой симд. Пойду я туда и попляшу на симде, побью и поколочу нартам бока.

Увидев богатыря, нарты подняли свою пляску живо. Алаф толкает их по обеим сторонам и разбивает толпу симда. Ухватится за одного — ломает ему руку, ухватится за другого, третьего, четвертого — ломает им бока так, что ребра трещат. Того толкнет, тому разбивает плечевые кости» (264, с. 240).

Нет сомнений в поединковом характере симда. По свидетельству М. Туганова, этот военный танец «требовал действительно от танцоров огромного умения и фехтования на кинжалах, искусного умения танца с ловкими и быстрыми движениями, и сильных ног, чтобы держаться все время на согнутых пальцах ног... Не выдерживали, боясь, что танцоры могут в азарте поранить друг друга, и силой разнимали танцоров» (360, с. 90). В народном мировоззрении образ удачливого героя связан с тем, что он умелый танцор (402, с. 97). Вот как передается характеристика идеального юноши: «...был молод, статен, славился силой и ловкостью и умел танцевать» (81, с. 183).

Военно-ритуальное (как и военно-прикладное) происхождение многих осетинских танцев подтверждают элементы «локального» танцевального этикета. По свидетельству И.Д. Канукова, «почетным долгом юноши», изъявлением почтения к танцующей девушке являлась стрельба ей под ноги во время танца (157, с. 37). Подобные хореографические «па» можно понять только с учетом воинственного этоса народа. Это под-

тверждено и тем фактом, что явиться на общественные танцы без кинжала и пистолета, равно, как без шапки и пояса, было неприличным. Не только огнестрельное, но и холодное оружие атрибутивно присутствовало в некоторых танцах: «молодых людей вызывали на специальный танец с обнаженными кинжалами» (360, с. 68).

Выше уже упоминалось об оружии в его символическом аспекте. Неуместным, можно сказать, несветским, считалось появление мужчины в любом общественном месте без оружия и без головного убора, и танцы не составляли в этом смысле исключения. Более поздние источники фиксируют определенные имиджевые требования к участнику танцев: «Нельзя без шапки, пояса, нельзя чтобы пуговицы не застегнуты. Неаккуратно одетые в круг танцующих не приглашались» (III, л. 208). Танцы не были исключением и в смысле четкой схематичности любого традиционного общения осетин, маркирующего пол, возраст, посемейное представительство, организацию пространства, последовательность выхода в круг танцующих и т.д. (III, л. 208).

Поведение на танцах подчинялось определенным моделям и предписаниям, учитывался и возраст — участвовать в них могла исключительно добрачная молодежь. Более того, «в Осетии танцы считаются общественной повинностью, каждый юноша и каждая девица должны уметь танцевать» (157, с. 64). В целом же, участие молодежи в праздниках в пределах их ролевой функциональности ограничивалось обслуживанием старших и выходом на «хъаст», это тоже предоставляло еще одну возможность заслужить одобрение старших односельчан и пообщаться друг с другом.

Девушки начинали посещать танцы с 16-18 лет (по некоторым данным — с 14 до 18 лет). Появление их в обществе раньше указанного срока считалось неприличным, но не одобрялось и слишком позднее. Одновременный выход нескольких родных сестер рассматривался как явление неуместное и даже неприличное, танцы были своеобразной ярмаркой невест и посещать их (как и выходить замуж) в одной семье полагалось по

старшинству. Девушку обязательно должен был сопровождать родственник — провожатый: «На танцы обычно девиц отпускают с кем-нибудь из родственников, но никогда не дозволяется ходить одной, и нарушение этого правила было бы неприличным» (157, с. 64). Провожатый опекал девушку постоянно, пока она находилась вне дома. Гармонистка, которую официально и обязательно неоднократно просили взять в руки инструмент, должна получить на это одобрение своего сопровождающего. Более того, «около нее во время игры должны стоять ее братья и аккомпанировать ей ударами в ладоши» (III, л. 208).

Танцы, как и другие события общественного характера, организовывались с обозначением церемониального лидерства. В этом случае также назначался распорядитель, он обращался к присутствующим с призывом сохранять достоинство и приличие, после чего позволял начать танцы: «Игра оркестра почти во всех плясках сопровождается довольно стройным и громким боем в ладоши — это сигнал к началу плясок» (406, с. 16). Была четко разработана и определена последовательность и степень массовости танцев. «Танцуют сначала танец приглашения, потом лезгинку — круговой танец на носках. Здесь одна — две пары. Массовый симд — неограниченное количество пар» (III, л. 208).

Танцующие пары формировались не произвольно, их назначал тот же распорядитель, наделенный подобными полномочиями, никто не выходил в круг по своему усмотрению: «На танцах дирижирует какой-нибудь молодой человек, его обязанность состоит в том, что он приглашает девиц и мужчин, когда настанет их очередь» (366, с. 67). Эта очередность предопределялась старшинством, зафиксированным проксемически: «На танцах девушки становятся с одной стороны, а юноши — с другой... по старшинству, независимо от возраста, гармонистка становится во главе всех девушек» (III, л. 206). Девушки назначались на танцы в той последовательности, в которой они стояли, т.е. по старшинству, «мужчины же, хотя и стоят по старшинству, но выступают по просьбе дирижера, но не по очереди» (III, л. 206). Распорядитель сам формировал танцую-

щие пары, но мог пойти навстречу юношам, которые заранее шепнули ему свои просьбы.

Танцевальным этикетом был учтен и принцип гостеприимства: «Если на танцах присутствуют гости, то им уделяется особое внимание: их приглашают станцевать вне очереди. Если танцует молодой человек, в пару ему приглашают самую красивую девушку. Танцевать с девушкой-гостьей приглашали более авторитетного и видного молодого человека. Конечно, это делается корректно, не оскорбляя ничьего достоинства (III, л. 208). На игрищах одобрялись любые воинские элементы танца, всаднические па. На праздничных состязаниях устраивались также и скачки. Однако некоторые элементы выездки могли содержать и танцы: «Если случались гости-всадники, то играли танец-джигитовку, а всадники должны были станцевать верхом. После джигитовки гостей приглашали спешиться и станцевать уже самим» (III, л. 208).

В общих чертах танцы подчинялись строгой дисциплине и требованиям взаимной учтивости. Это касалось и единоначалия, исключаяющего любые недоразумения. Требования, предъявляемые к танцующим, в какой-то мере отражали народные модели «правильного» поведения молодежи: «На танцах девушка должна вести себя скромно. Она не должна позволять себе лишних разговоров, неуместных шуток, громкого смеха. Если танцы устраивались зимой, то выстаивали все время без верхней одежды. Считалось недостойным уходить с танцев из-за холода. И как бы жарко ни было, этикет не позволял юноше во время танцев расстегнуть пуговицу, снять шапку, пояс и т.д. На танцах не полагалось садиться ни юноше, ни девушке. Нельзя было курить, смеяться, разговаривать без убедительного повода» (III, с. 208).

Тот же автор утверждал, что юношам, отличившимся молодеческими подвигами, на танцах оказывались особые почести: «им давали возможность станцевать с самыми красивыми девушками» (III, с. 208). Молодые люди должны были заслужить, а точнее, завоевать себе право танца с красавицей, что подтверждает прямую связь стереотипов кодекса «лæгдзинад»

(«мужчинство») с боевыми успехами. В источниках можно встретить отчетливое подтверждение указанной взаимосвязи. Так, в описании празднования Джиоргуба: «Почетные бывалые старики ущелья вызывали отличившихся, благодарили их за смелость и мужество, им преподносили почетный бокал — туровой рог пива, три пирога и заднюю ножку барана. После этого их приглашали на танцплощадку и давали право станцевать» (406, с. 4).

Очевидно, что возможность станцевать с девушкой была частью постоянной борьбы юноши за повышение своего личного престижа. Собственно, в ней и проходила вся жизнь мужчины общества воинского этоса.

В эпосе есть немало упоминаний о том, что девушка может отказаться от танца с тем или иным персонажем, указывая на какой-либо его недостаток, она даже может принудить его совершить какое-либо удалство: «А с тобой я спляшу — среди нартов ты только один без недостатка! Но и у тебя есть один недостаток, и если бы ты мог устранить его, то достоин был бы со мной плясать» (264, с. 265).

Танцевальные коммуникативные нормы гораздо шире предписаний и регламентаций, вытекающих из установок старшинства и гостеприимства. Одно из главных церемониальных требований общения на танцах — выражение всяческого почтения в отношении девушки. От мужчины требовалось соблюдение множества норм, в противном случае «малейшая двусмысленность, допущенная даже случайно, вызывает часто убийство и кровную месть за это» (366, с. 64). В эпосе есть указания на конкретные поступки, считающиеся непростительными: «Сослан нетерпеливым был и не стерпел: с той девушкой, что была красивее других, стал плясать симд. И прижал руку девушки к себе. И когда второй раз он это сделал, девушка не простила его уже; она схватила Сослана на плечо и швырнула его в середину озера. Долго барахтался Сослан на поверхности озера, а потом вода потянула его вниз» (264, с. 157).

Эпос допускает незамедлительную месть девушки, со-

вершаемую ею самостоятельно. Не исключено, что подобное обыкновение действительно имело место в отдаленном прошлом осетин. В период, доступный для наблюдения, виновный преследовался уже братьями или другими родственниками оскорбленной девушки. Последствия могли быть самыми серьезными, вплоть до развертывания кровной мести.

Существовали, однако, и более тонкие запреты: «...считается неприличным, даже недопустимым разговаривать наедине с девушкой» (366, с. 64). Подчеркнутое уважение к девушке фиксировалось и определенными условностями, сопровождавшими начало и конец танца: «Этикет требует, чтобы приглашенная на танец девушка не сразу согласилась идти. Она должна подождать, пока ее попросят несколько раз» (III, л. 106).

Завершался танец исключительно по усмотрению и желанию только девушки: «По окончании танца первой должна была остановиться девушка и отойти, смотря в сторону своего кавалера, к своим подружкам. Кавалер, поклонившись девушке, также отходил к юношам. Кавалер не должен первым бросать танец. Это считалось оскорблением, и тогда братья ее требовали удовлетворения у того, кто ее оставил танцующей» (III, с. 206).

Существенным доказательством строгой организованности являлась и перекрестная проксемика (смысловая организация пространства) — построение шеренг по старшинству и полу. Девушкам отводилась более почетная — внутренняя, близкая к дому часть двора (157, с. 36). Если этикетным стержнем состязательной части игрища являлся принцип старшинства, то в танцах превалировало почтение к девушке. Танцы, являясь по сути единственным официально допустимым способом общения юношей и девушек, также строились на основе множества регламентаций и установлений.

После вступления в брак участвовать в игрищах можно было только в качестве наблюдателя. По свидетельству К.Л. Хетагурова, «женщины совершенно не принимали участия в танцах, исключая разве разошедшейся на свадьбе своего внука старушки» (381, т. 2, с. 255). В данном случае имеются

в виду совместные танцы, допустимые только для молодежи. Б. М. Каргиев же указывает, что «танцуют мужчины и женщины старшего возраста. Бывает и так, что танцуют и старики» (III, л. 208). В этом случае танцы гендерно локализованы: «... женщины отдельно поют и составляют хоровод» (139, с. 377). А. Гакстагаузен утверждает: «Мужчины пляшут одни» (97, с. 85). Характер этих танцев таков: они «...образуют круг и двигаются какими-то неграциозными прыжками» (139, с. 377). Этот исключительно мужской танец при подтверждающем условии его «неграциозности» не может не напомнить нартовского симда или боевого ритуального действия. То, что он исполняется не молодежью, а мужчинами средних лет, подтверждает вероятность высказанного предположения.

Танец сопровождался пением, собственно, им и открывались игрища: «Песенные зачины были своего рода формальным выражением готовности следовать за своими командирами» (402, с. 93). В подобном контексте пение также можно отнести к действиям, сопровождающим воинский ритуал, тем более, что изначально пение было привилегией мужчин, достигших зрелого возраста. В этой связи интересно замечание К. Л. Хетагурова о подростках-пастушатах: «с приближением к аулу юный певец замолкает, и уже никакая радость не может заставить его повторить свою любимую песню при взрослых слушателях» (381, с. 256). Что касается женщин, то «обычай не позволяет петь женщинам. Требование это нарушается, однако, вдали от жилья... в полном уединении от мужчин в своей исключительно женской компании» (381, с. 256). Интересно, что «девушка даже при этих обстоятельствах не принимает в нем (в пении. — А. Х.) участия, т.е. даже инверсии ограничены возрастными регламентациями (381, с. 256).

Праздник — это еще и массовое представление художественного творчества, он в принципе, призван отвечать творческим способностям и культурным потребностям его участников. Однако воинственный характер культуры давал о себе знать и в этом случае — определенные компоненты праздничной последовательности актуализировались через состоя-

зания, и не только в силе и удалстве, но также и в эстетических, интеллектуальных талантах, способствующих наградам, обретению авторитета и признания всего сообщества. Информацию о словесных поединках содержит и эпос, в частности, праздничные мероприятия развлекательно-зрелищного характера предполагали «кадæг»: «игра на 2- и 12-струнном фандыре (род скрипки, арфы), и длинные повествования под их аккомпанемент были исключительной привилегией наиболее даровитых мужчин. Эта отрасль народного творчества наиболее любима» (381, с. 256).

Знатоки устного народного творчества — сказители («кадæггæнæг»), исполнители песен («зарæггæнæг»), — пользовались уважением и почтением на традиционных торжествах. Исполняли «кадæг», как правило, пожилые мужчины. Уважительное отношение к музыкальным и декламационным талантам, а также и к самим музыкальным инструментам отражены в эпосе: «Нарты пустили фандыр по кругу и сказали друг другу: «Даже если мы все погибнем, пусть этот фандыр пребудет вовеки, а кто будет играть на нем и вспоминать нас, тот и будет нашим!» Урузмаг говорит Сырдону: «Если не пожалел для нас такое сокровище, тогда брат ты нам всем, даем тебе право сидеть на нашем нихасе». Так Сырдон стал нартом» (264, с. 207).

Стандартная концовка «кадæг» подтверждает, что изначально и этот вид «хъаст» носил соревновательный характер: «Только то скажу я вам: так как мы этого ничего не видели, то и не знать вам ни болезни, ни сумасшествия; полагающееся мне за кадæг, дайте молодцам» (264, с. 56). Поскольку оплачивать услуги сказителей не принято, доля «полагающаяся за кадæг», не может быть не чем иным, как призом, присуждаемым победителям на играх. Просьба сказителя причитающуюся ему награду отдать «молодцам» (юношам) свидетельствует о том, что сказительство, позднее ставшее уделом пожилых мужчин, изначально могло входить и в категории молодежных состязаний. Таким образом, все компоненты зрелищного этапа традиционного осетинского праздника носят, хотя и несколько модифицированный, но соревновательный характер.

В целом, традиционным коммуникативными нормами предусмотрены меры участия человека в каких-то этапах народного праздника, они определялись уровнем его социальной компетентности и функционального «применения»: «Уархаг решил повидаться с ханом Аварии... «Для этого случая мне нужны товарищи», — подумал он и пригласил Сослана, Хамица, Урузмага, Субалци. А их пригласил потому, что Урузмаг как старик пригодится возглавить стол, Хамиц — метко ответить, Сослан — проявить себя верхом или в стрельбе, Субалци, как младший, пригодится услужить» (264, с.462-463).

В приведённом эпическом сюжете отражены специфические формы поведения и социальные типы реакций каждого из участников общения. По утверждению Ю. М. Лотмана, «учитывая богатство индивидуальных психологических вариантов и разнообразие возможных поведений, не следует забывать, что практически для общества существуют совсем не все поступки индивида, а лишь те, которым в данной системе культуры приписывается некоторое общественное значение» (219, с. 26).

Устойчивость этнических образов и моделей стиля «героика» очень высока. Эти программы и установки, некогда целесобразные, а позднее церемониальные, оставались целостной и все-таки действенной коммуникативной системой. И были они не «парадными», либо аристократическими формами общения каких бы то ни было элит и сословий, а вполне «рабочими» инструментальными категориями, последовательно проецирующими общение — праздничное и повседневное, семейное и общественное.

Идея лидерства, концептуализированная стилем «лæгдзинад» («героика») была тесно связана с культом исключительной личности, наделенной экстраординарной волей. Здесь уместно привести пример из отечественной истории, связанный с визитом во Владикавказ императора Николая I. Ему была устроена официальная встреча, на которую собрались представители местного дворянства, казачества и различных горских народов. Приветствуя царя, присутствующие, как и по-

добает, обнажили головы и склонились в поклоне. Не сделал этого один лишь осетинский старец. Столь дерзкий проступок он объяснил тем, что не приучен этого делать. Традиционные нормы общения осетин действительно не предполагали оказания таких почестей в отношении друг друга, головной убор было принято снимать только вблизи святынь.

Затем в качестве подарка (и надо сказать, не без подвоха) горцы преподнесли императору необъезженного кабардинского жеребца, которого с трудом удерживали двое крепких мужчин. Однако, нисколько не замешкавшись, царь, одетый в черкеску, легко вскочил в седло. Конь и вздымался, и несся диким бегом, всячески стараясь скинуть своего наездника. Однако государь, которому шел уже 42-й год, не только не упал, но на глазах у всех собравшихся горцев усмирил дикого скакуна так, как смог бы это сделать только самый лихой джигит. После увиденного старик снял папаху и поклонился Николаю I, но не как могущественному властителю, а как отважному воину и талантливому наезднику, по понятиям его культуры — истинному и достойному мужчине. Иными словами, русский царь легко продемонстрировал лучшие характеристики столь важного для осетин «лæгдзинæд» и был «включен» в систему престижной горской учтивости.

В целом именно всаднический цикл как реликт эпохи военной иерархии алан и предопределил базу для формирования основных контуров морально-нравственных ценностей, а также норм и стереотипов, составляющих основу поведенческой культуры осетин и других народов Северного Кавказа.

Стилевое поведенческое выражение стереотипов, моделирующих идеал мужественности — «героика». Таким образом, мужской идеал и соответствующий ему поведенческий стиль не оставлял сомнений в архаической воинской направленности общественных и идеологических ориентаций. Принцип подobaющего, т.е. социально одобренного мужского поведения сосредоточен в чрезвычайно разработанном поведенческом кодексе «лæгдзинад». Суммирующий и воссоздающий в поколениях этнический личностный идеал, он охватывал понятия

самого широкого спектра: от нравственных убеждений до внешнего вида.

Архаические представления воинского происхождения как существенная часть аланского этнокультурного наследия значимо повлияли на параметры и способы выражения эстетической деятельности осетин, сформировали сумму компонентов воинского мировоззрения, сложившегося под воздействием энергичных импульсов североиранских предков.

По сути, каждый, даже незначительный виток традиционного общения осетин не оставался вне сферы строгого этического нормирования, не существовало ситуации, для которой не разработана эталонная модель (или модели) поведения. И, пожалуй, самую значительную часть культуры общения осетин составляют стереотипы, коммуникативные атрибуты и стандарты поведенческого феномена «героика». В последующих разделах мы ещё неоднократно будем к нему возвращаться.

ГЛАВА 3. «ПОКА ВОЗДЕРЖАННЫ ОНИ БЫЛИ...»

«Нарты только тогда были настоящими нартами, пока каждый умел сдерживать свои страсти, пока воздержанны они были в еде и в ронге меру знали»

Осетинский нартковский эпос (274, с. 386-388).

В этой главе мы обратимся к ценностям, связанным с умеренностью — качеством столь желанным, сколь и необходимым для любого носителя этнической культуры. Воздержанность, доходящая до аскетизма, сдерживание телесных потребностей — качества, которые некогда культивировались осетинами, являлись целью и смыслом их главных воспитательных усилий. Умение «сдерживать страсти» самого разного происхождения в значительной степени создало облик «истинного» осетина периода обычного права и много позднее. Эти выводы следуют из этнографических источников — и некогда написанных, и рассказанных нашими информантами.

В первую очередь, обратимся к нормам, проецирующим ту самую искомую «сдержанность в еде и ронге», т.е. к правилам застольного общения и немного шире — к нормам праздничного общения (ведь застолье — это всего лишь один из этапов традиционного праздника). И, конечно же, нас будут интересовать способы утверждения и преемственности базовых ценностей народной культуры — принципы и формы традиционного воспитания и социализации осетин. Аскетизм, культивируемый в основных обрядах жизненного цикла, также станет объектом нашего интереса.

I.

В качестве основной характеристики традиционного осетинского праздника стоит выделить строгую последовательность его веками разработанного «сюжета». Примечательно, что праздничное общение осетин было весьма строго структурировано самыми разнообразными регламентациями, поведенческими стереотипами, нередко ослабленными в обыденной, повседневной жизни. Послабление это, тем не менее, никогда

не относилось к коллективному застолью — очень важному феномену аккумуляции традиционного общения осетин и шире — всего объёма этнокультурного наследия этого народа.

Еще классиками этнологии рассматривались вопросы потребностей питания как культурного явления (216 и др.). Предметы, действия и стандарты, являющиеся субстратами системы питания, необычайно устойчивы и связаны с конкретными формами развития каждого народа. Подобная точка зрения развернуто представлена в работах российских этнологов (24, с. 5; 33, с. 55, 296, с. 159; 98).

Обрядово-ритуальная практика, связанная с системой питания, хранит следы глубочайшей архаики и во многом отражает обстоятельства социальной и культурной эволюции любого этноса. Стереотипы, сакральная атрибутика, коммуникативные регламентации застольного общения осетин спроецированы конкретными историческими и этнографическими реалиями этого народа. Их анализ может выявить суть самых древних образов и обрядов, многочисленных условностей и символики столь сложного и последовательного церемониала. Традиционное застолье всегда сакрально, особенности ритуальной трапезы отражают не только рационально-прагматическое, но и мифологическое понимание потребностей человека.

Семантика осетинского традиционного застолья манифестирует рационально-целесообразную и ритуально-символическую значимость многочисленных его условностей:

— предметно-вещная атрибутика застолья: к примеру, треногий маленький столик «фынг» ассоциируется с жертвенным столом (в русской культуре — с алтарем). У осетин сакральным смыслом наделён также и очаг «къона», он обладал медиативным содержанием и символикой, ассимилированной с идеей возникновения перевоземли и мифологического первопредка. Очаг нередко был «участником» церемониальных застолий — в него (по более ранним источникам) отправлялись первые «доли» ритуальных питья и пищи.

— социальные приоритеты застолья: открывает и завершает церемониальную трапезу только её руководитель — стар-

ший, «хистær». Он вершит ритуал, назначает молитвословия, обеспечивает чистоту и достоверность сакрального действия. Все это является отчетливой символизацией порядка единоначала при четком соблюдении всех коммуникативных нюансов. За осетинским столом действительно царила чрезвычайная дисциплина и безупречное взаимопонимание.

В качестве важной характеристики застольной культуры осетин отметим и то, что все её значимые требования, а также порядок семейных и «общественных» застолий совпадают. Начало церемонии всегда неизменно: «Перед началом обеда старшина поднимается на ноги и за ним все. С кубком в руке он держит к присутствующим речь» (38). Этот «вводный» этап ритуального застолья очень важен, он сакрализует, освящает все происходящее, и по этому поводу имеются достаточно содержательные описания: «Все уселись чинно в ряд, только принявшие на себя обязанность прислужника (урдигистаг) остались на середине круга. Наконец пришло время трапезничать, но никто не смел дотронуться до пищи в ожидании разрешения, которое вскоре и последовало. Созрыко встал, держа одной рукой чурек, другой деревянную чашу, за ним поднялись все прочие» (IX, л. 2). Другой автор подтверждает: «Нужно ли садиться к столу, приступить к пище, все ждут терпеливо, пока не разрешит этого старший за столом, т.е. пока не сядет сам и не начнет есть» (186, с. 75).

Начальный этап традиционного застолья, а именно — яркий символизм первой молитвы, удивительная слаженность всех действий и абсолютное взаимное понимание — всё было призвано олицетворять застольное сообщество в ритуальном единстве. Более того, опосредованно через очаг к этому сообществу приобщаются и Высшие силы. Как уже отмечалось, для этого с мольбой о ниспослании благополучия очагу предназначают первый кусок (долю) ритуальной пищи и несколько капель из первого бокала: «По окончании довольно длинной молитвы глава семьи бросает кусок ахсарфамбала (жаренные на огне куски легких) в огонь, дает попробовать одному из домашних, берет кусок себе, а остальные разносятся по старшим из при-

сутствующих. То же совершает молельщик с чирита (пирогами). Сидящий рядом с главой семьи, первый после него по старшинству, произносит более краткую молитву, держа в руке чашку ара́ка, плескает несколько капель в огонь, дает отведать одному из присутствующих и выпивает остальное сам. Этими обрядами освящены пища и питье, и начинается пир» (244, с. 25).

Таким Всеволод Миллер увидел переход ко второму этапу традиционного застолья — непременно обозначению обрядового лидерства возрастной категории старейшин (хистæртæ). Оно подчёркивалось не только демонстрацией действенных полномочий старцев, но и их пространственным обособлением в престижных зонах трапезной коммуникации. В соответствии с общими правилами организации пространства наиболее авторитетному после лидера старцу предоставляется место справа от него, по левую руку старейшины должен восседать «третий старший». Каждому из них непременно предоставляется слово, и происходит это в строгой последовательности, основным принципом которой является возраст, но точнее — заслуженный за жизненные годы авторитет.

Наиболее яркой и символической застольной церемонией является вручение почётного бокала: «Наполненный вновь бокал передается соседу, когда первый выпил и при этом произнес слова. Пока один пьет, другие поют старинную застольную песню и бьют в ладоши, пока пьющий не опорожнит бокал» (97, с. 88). В этом эпизоде совершенно отчётливо угадываются рудименты скифской круговой чаши, упоминания о военной сути которой содержатся даже у Аристотеля — учителя и наставника самого Александра Македонского (211, т. 1, с. 383).

Особое значение символики чаши в системе общественных взаимоотношений скифов запечатлел для нас сам отец истории Геродот: «Ежегодно по разу каждый начальник в своей области приготовляет чашу вина, из которой пьют все скифы, которые умертвили врагов, которым же не удалось это сделать, не вкушают этого вина и, как обесчещенные, садятся отдельно, это для них величайший позор. Напротив, те из них, которым удалось убить очень много врагов, получают по две чаши и пьют из обе-

их разом» (211, т. 1, с. 28). Помпоний Мела также подчёркивал, что особенно отличившимся скифским воинам преподносили одновременно две чаши, что «считается особенной почестью во время веселья» (211, т. 1, с. 123).

Таким образом, в общественном быту чаша издавна играла исключительно важную атрибутивно-ритуальную роль, но она также обрела функции символики социального поощрения. Собственно, в церемониальном застольном общении современных осетин бокал — «нуазæн», как и прежде, знаменует собой народное признание, некогда соотносимое с боевыми успехами, а впоследствии — с другими похвальными личностными качествами и достижениями.

Важнейший фактор двуединой сути (атрибутивной и сакральной) почетной чаши подчеркивал Вилен Уарзиати: «Особенностью ритуальных возлияний было непременно заполнение сосуда. Полная чаша представляла собой символ всех обрядов и идей, связанных с плодородием, богатством и изобилием. Хотя она играет как бы вспомогательную роль емкости для напитка, ее функции в контексте ритуала очень важны» (363, с. 174). Относительно атрибутивной конкретики ритуала имеются довольно подробные наблюдения: «Для питья они употребляют рога, что я видел также у грузин и, кроме того, к крайнему моему удивлению, употребляемые в северной Германии деревянные кружки, а в торжественном случае — бокалы, формы, с древних времен известной в Германии» (97, с. 88).

Тот факт, что в осетинском традиционном быту ритуал круговой чаши запечатлен в своей абсолютной архаической чистоте, представляется уникальным. Так, В. Б. Пфаф замечал, что бокал «безостановочно, при многочисленных тостах обходил вокруг стола» (292, с. 145). Полное соответствие со скифской, «геродотовой» чашей запечатлено у осетин Всеволодом Миллером. По его сведениям, «поднимая стакан, осетин, знающий этикет, снимает папаху и начинает произносить разные пожелания и благословения всяких дзуаров: Уастырджи, Уацилла и Рекома. Все присутствующие обнажают головы и повторяют: «Омен».

Затем наливают следующему по иерархической лестнице, и это продолжается, покуда кувшин не опустеет» (244, с. 70). Совершая полный оборот — спускаясь по иерархической (возрастной) лестнице к самому младшему и вновь восходя обратно к старшему, круговая чаша ритуально замыкала круг присутствующих, что еще раз подчеркивает идею сакрального единства участников этого действия.

Слаженность действий между разными поколениями не зависит от ситуативных коллизий. Даже в самом узком кругу (при потчевании одного только гостя или обеде главы семьи) воспроизводятся все основные элементы застольного этикета: «Раньше, чем приступить к еде, Урузмаг по обычаю нартов, поднял на мече своем кусок мяса, Богу предназначенный, и вознес молитву, по обычаю обратился ласково к мальчику: «Подойди ко мне, мое солнышко, жертвенного мяса отведай». И, держа мясо на острие меча, Урузмаг протянул его мальчику» (320, с. 80).

В другом варианте этого же сказания при потчевании Урузмага повинность присутствия исполняют уже несколько мальчиков. Тогда принять участие в почетной церемонии предлагается лучшему, для выявления которого Урузмаг инициирует между ними состязание. Помимо всего прочего, этот факт характеризует ещё и гендерный аспект принципов народной педагогики осетин, по предписаниям которого социализация мужчины должна проходить на фоне никогда не ослабевающего соревновательного духа. Вот вполне характерный метод: «Бегите, и кто прибежит первым, пусть тому и будет» (320, с. 80).

То, что Урузмаг в своей предобеденной молитве на острие меча приподнимает «трофейную» для победителя долю, а потом мечом же и передает её самому успешному младшему, подтверждает воинское происхождение этого обряда. В организации коллективного застолья все происходит также, но с несколько большей помпезностью. Церемониально выделенные такими действиями две фигуры, открывающие пир — самого старшего и самого младшего, также призваны символизировать некую сакральную корпоративность всех собравшихся, их единство и пред Богом, и пред всем «миром».

В качестве отдельного и очень важного этапа застольной обрядности можно выделить чествование младших, специальное обращение к ним старцев с импровизированной молитвой и речью, содержащей нравоучения и благопожелания (163, с. 175). Конкретное содержание обращения может быть вариативно, но неизменно оно сопровождается преподнесением почетного бокала «нуазæн» и почетной доли «хай». От самых старших — самым младшим, что было и определенным кредитом доверия общества к своей молодежи, и сильнейшей мотивацией для юношества. Как свидетельствует Б. М. Каргиев, «до того, пока младшие не встанут из-за стола на танцы, для молодежи посылаются почетные бокалы» (III, с. 56). «Старший», то есть лидер присутствующей на празднике молодежи, должен принять почетные подношения. Это обязывало его выступить со словами благодарности от имени всех сверстников.

В целом, обрядовое наделение «нуазæн» относится к глубоко символическим социальным архетипам осетин, восходящим к скифскому ритуалу с чашей, а также нартовским сюжетам, связанным с мифологической чашей Уацамонгæ. Она, как известно, обладает чудесным свойством угадывать героев, поднимаясь к их устам.

Однако не менее глубокие культурно-исторические корни имеет и другое яркое и символическое застольное действо — преподнесение почетной доли «хай». Оно также восходит к скифской эпохе, а конкретно — к обычаю сидения на бычьей шкуре. В осетинской этнографической реальности воспоминания о нем сохранились в некоторых обрядах и фразеологизмах (10, с. 25), но в первую очередь — в особенностях традиционного застолья.

Действие «сидения на бычьей шкуре» подробно описано Лукианом Самосатским от имени скифа Токсариды: «Обычай садиться на шкуру заключается у нас в следующем: если кто-нибудь, потерпев от другого обиду, захочет отомстить за нее, но увидит, что он сам по себе недостаточно силен для этого, то он приносит в жертву быка, разрезает на куски его мясо

и варит их, а сам, разостлав на земле шкуру, садится на нее, заложив руки назад, подобно тем, кто связан по локтям. Это считается у нас самой сильной мольбой. Родственники сидящего и вообще желающие подходят, берут каждый по части мяса и, ставши правою ногою на шкуру, обещают сообразно со своими средствами один доставить бесплатно пять всадников на своих харчах, другой — десять, третий — еще больше, а самый бедный — только себя. Таким образом, иногда у шкуры собирается большая толпа, и такое войско держится очень крепко и для врагов непобедимо, как связанное клятвою, ибо выступление на шкуру равносильно клятве» (211, т. 1, с. 557).

Из этого древнейшего обычая происходит осмысление совместной трапезы как своеобразной клятвы боевого единства. Именно в этом смысловом поле можно найти объяснение достаточно казуистической осетинской вербальной формы «клятву ем» («ард хæрын») в ситуации принесения клятвы. Но не только. С учетом знакового содержания архаического обычая сидения на шкуре становится объяснимой и даже вполне логичной сама символика снискания воинского покровительства.

К примеру, в случае отсутствия в семье собственных мужчин, женщины просили заступничества у посторонних с помощью ритуального угощения, которое они выносили на место мужского собрания — нихас. Просьба о заступничестве считалась принятой, если кто-нибудь из мужчин прикасался к их подношению, хотя бы символически: «Кнут в пиве обмакнул и к губам приложил» (402, с. 118). Такими условными действиями мужчина брал на себя реальные обязательства вооруженной защиты осиротевшего дома, вплоть до свершения кровной мести за истребленных в нем мужчин. Эти действия не сопровождались словами, вся «договорённость» имела образно-знаковую форму и несла при этом содержание серьезнейшего договора. Уместно также вспомнить об известной связи пира и битвы. Традиционное застолье — продолжение воинских порядков. Пир воинов был обязательным финалом славной битвы, победители не расходились по домам, оберегая дух и нормы своеобразной корпорации.

Интересно, что церемониальное событие передачи почетной доли характерно и для других обществ воинственной «специализации». Оно описано Гомером в «Одиссее»: «Тут он подал им бычатины кус из почетной собственной части», — так Менелай встречал гостей (107, с. 453). Совершенно сходное явление запечатлено в нартовском эпосе: «Поднял сын Хиза турий рог одной рукой, а в другую руку взял большой почетный (почетный в отношении младшего. — А. Х.) кусок — воловье бедро и сказал Сослану: «У нас там, ниже всех (т.е. младше всех. — А. Х.) сидит гость наш. Позови его, я поднесу ему эту чашу. Ты гость и вот тебе от меня почетное подношение» (320, с. 179).

Культурные элементы «почетная доля» и «почетная чаша» в той или иной вариативности присутствуют в этническом наследии и других народов. В связи с этим примечательны слова А. Гакстаузена о «совершенно немецком характере» описанного им осетинского обряда круговой чаши (97, с. 88). В.С. Уарзиати анализировал трансформированные варианты осетинского обычая «почетного бокала» у некоторых народов, объясняя их скифо-сакским происхождением, отмечая иранские корни этого феномена (362, с. 176).

«Нуазæн» и «хай» — наиболее значимые и безусловные символы всеобщего признания. От имени общества ими наделяются отдельные лица (в частности — гости) и группы (в более отдаленном прошлом — отличившиеся воинские отряды). Эта своеобразная форма социального поощрения, безусловно, отражает особенности стиля «героика» и взаимоотношений, порожденных воинским укладом. В смысловой расшифровке передача доли «хай» — реминисценция угощения обиженного, ищущего поддержки и защиты, принятие доли символизирует согласие заступиться, постоять за честь того или тех, кто преподносит «хай». Наделение бокалом «нуазæн» — не только награда и благодарность за уже проявленную отвагу мужчины, это и уверенность в его воинской состоятельности.

Изначально два этих символа (первый — инициирует героизм, второй — уже благодарит за него), по-видимому, не могли сочетаться в одном действии. Но впоследствии, утратив содер-

жательный смысл и целесообразную мотивацию, оба атрибута воссоединились в едином действе, став церемониальной эмблематикой традиционного осетинского застолья — его самым ярким, зрелищным и узнаваемым элементом. Наделение почетным бокалом и долей — это не только большая честь. Отказать в просьбе, сопровождаемой таким действием, невозможно. Отказ «профессионального» воина покровительствовать слабому и беззащитному соотечественнику означал бы для него не что иное, как отступление от собственного предназначения. Нарушение моральных норм и нравственных представлений «лæгдзинад» было бы сравнимо с актом добровольного гражданского самоуничтожения.

Тот, кто принимал долю «хай» (со всем объемом последствий), брал на себя обязательства, имеющие силу социальной ответственности в рамках обычного права. Существенно, что до сих пор у осетин не принято отказываться от почетного бокала и почетной доли, что еще раз подтверждает жизнеспособность обрядовой, ритуальной формы даже в том случае, когда она утрачивает свое первоначальное содержание и целесообразную мотивацию.

Традиционное совместное застолье — это, своего рода, корпоративная круговая порука, выражение воинской солидарности и взаимовыручки. В этом смысле иллюстративны некоторые эпические сюжеты:

— Что с тобой, нартовский человек, почему ты ничего не ешь? — спросил хозяин.

— Таков наш обычай, — ответил Урузмаг. — Нужно знать того, с кем ешь хлеб-соль (264, с. 35).

Действительно, воины никогда не делили своё застолье с представителями других социальных страт, что имеет самые глубокие корни и восходит к истокам архаической идеологии, мифологическим представлениям. Человек архаического общества «чрезвычайно заботится о том, чтобы то, что он ест и пьет, было свободно от вредных свойств, как присущих этой пище, так и приобретенных ею. Такие свойства он приписывает материальным субстанциям и, главным образом, опасным личностям,

и они могут быть переданы всеми возможными способами материальной передачи» (197, с. 157). Таким образом, отсутствие совместных застолий мужчин и женщин во многих этнических культурах объясняется древнейшими мифологическими представлениями о взаимности, «заразительности» качествами со­трапезников.

Тем не менее, в источниках часто встречаются утверждения о том, что: «осетины в знак уважения посылают «хай» и хозяйке дома» (IV, л. 20). Более того, в осетинской культуре женщина и сама обладала высоким правом наделения лучших мужчин почетным бокалом. «Нуазæн» могла преподносить æфсин — хозяйка дома (294, с. 150). Однако это право принадлежало не только старшей женщине семейной общины, по социальному статусу как бы приравненной к мужчинам, им в полной мере обладали даже девушки: «Для танцующей молодежи несут почетный бокал и бедренную кость с мясом. Гости останавливаются с краю и с бокалом в руке один из них благодарит собравшуюся молодежь за внимание и бокал передают одной из девушек, дабы подчеркнуть более почетное положение женщины. Девушка принимает бокал и передает его более отдаленному, т.е. менее знакомому ей гостю хозяев. Тот благодарит девушку и гостей, принесших бокал, и после этого пьет его» (III, л. 4).

Показателен сам факт наделения женщины почетным бокалом, по правилам приличия она должна передать его одному из мужчин, а тот — уже осушить. Учитывая, что стандарты, стереотипы и атрибуты общения подчас отражают древнейшие реалии, можно предположить, что почетная чаша преподносилась девушкам в ознаменование их былых (в очень отдалённом прошлом) заслуг в общих победах и участия в военных предприятиях. Опосредованные подтверждения сказанному дают свидетельства древних авторов о сарматах: «Девочки обязаны упражняться в стрельбе из луков, верховой езде и охоте, а от взрослых девиц требуется, чтобы они поражали врагов, так что никого не убить считается преступлением, а наказанием для них служит девство» (211, т. 1, с. 123). Или: «...даже женщины участвуют в войнах наравне с мужчинами» (211, т. 1, с. 123).

В нартовском эпосе преподнесение женщине (всеми почитаемой и выдающейся «Матери нартов» Шатане) ритуальных «нуазæн» и «хай» присутствует в качестве нормы застольной культуры: «И повела Шатана по своим кладовым. Одна кладовая полна пирогами, в другой от земли до потолка высятся груды вяленого мяса, в третьей хранятся напитки.

— Видишь, когда оказывали мне честь нарты и долю мою присылали с нартских больших пиров, я все сберегла — и вот пригодилось!» (327, с. 78). Возможно, некогда правомерное участие женщины в пирах, следующих за битвой, сохраняется в форме подобного символического её к ним приобщения. Когда-то добываемая в битве честь — «нуазæн», сохраняется и позднее в память о прежнем боевом соучастии женщин в победах. Более простой версией представляется то, что для выражения особого почтения к женщинам, в их отношении просто механически дублируются способы, обеспечивающие ритуальное общение мужчин.

Важным компонентом застольного общения (но также с глубоким смысловым подтекстом) является церемония наделения ритуальной пищей. Значимо не только соответствие конкретных частей представителям определенных (главным образом возрастных) групп, социально обозначаемых таким образом, символично и само это действие. Оно отличается торжественностью и высокой степенью семиотичности, к примеру: «Если перед вашими старшими нет головы, а перед вашими младшими нет уха, так что же это за пир?» (264, с. 63). Кроме прочего, здесь опять уместно вспомнить об отражении древнейшего убеждения, что пища наделяет отведавшего ее свойствами того объекта, от которого она взята (197, с. 153).

Запечатленные в эпосе основные принципы распределения мяса на более или менее почетные части, конечно же, соответствуют этим представлениям. У скифов трофеем, главным знаком отличия, своего рода боевым орденом был скальп врага (символ снесенной головы), привязанный к седлу всадника. Чем больше подобных символов «украшало» седло, тем большим авторитетом пользовался в обществе их обладатель. Некую пре-

емственность можно проследить в упомянутом ранее (в предыдущем разделе) эпическом сказании о нарте Сослане, который «отсек им головы, головы каждого привязал к хвосту его коня. В таком виде он вернулся» (264, с. 464).

Какое это имеет отношение к принятым правилам распределения обрядовой пищи? Непосредственным отблеском этого обыкновения был дележ добытых на коллективной охоте туш. Успешные охотники были вправе оставить себе головы, рога. Смелость и удача в охоте обеспечивали мужчине почет и уважение окружающих. Возможно, что принцип прямой связи головы как трофея и воинской успешности (а значит, и высокого авторитета) позднее стал экстраполироваться на преклонный возраст. Можно предположить, что это лежит в основе обыкновения, замеченного В. Ф. Миллером: «Голова — почетная доля стариков» (246, т. 2, с. 264). Отнюдь не случайно при разделывании туши (что в целом является обязанностью молодых), приготовлением головы занимался старший, он и произносил молитву посвящения над жертвенным животным: «Старику подносят араку, он плескает часть ее в огонь, дает отпить мальчику и остальное выпивает сам. Когда роль старика окончилась, молодой человек с помощью помощников отрезает голову, снова приставляет на мгновение и подает ее старику, который опалает тщательно шерсть и бросает голову в котел» (246, т. 2, с. 264).

Известно, что, по мифологическим представлениям, голова — этоместилище духовной субстанции, способной повлиять на будущее благополучие. Магическая сила, приписываемая старшему, дает толчок развитию некоторой культовой практики, связанной с этой частью жертвенного животного. Поэтому и в качестве пищи голова преподносится старшему, далее он сам распределяет ее на части по своему усмотрению, но в строгом соответствии с приличиями, сложившимися на сей счет. И в этом случае непременно подчеркивалось сакральное единение поколений — от почетной ритуальной еды самых старших к самым младшим идет их «законная» доля — ухо. Еще один знак пиршественного боевого единства и взаимного дополнения поколений — младший воин должен чутко слышать и быстро

реагировать. Недаром свойственной юношам долей являются также и ноги жертвенного животного.

По свидетельству С. Кокиева, «самыми почетными частями мяса считаются голова, сердце, шея. Они всегда подаются старшему за столом и общему дележу между присутствующими не подлежат... часто эти части отправляются из дома соседям, если где имеется почетный старик» (186, С. 101). Это наблюдение ещё раз подтверждает наибольшую стабильность, инвариантность установок, связанных с распределением ритуальной пищи. В.Ф. Миллер к символическим частям жертвенного животного относит также лопатку, указывая, что «другие куски урдигистрагами разносятся по фынгам присутствующих» (246, т. 2, с. 264). Особенности разделения пищи отчетливо проявляются в ситуации приема гостя.

Часто ритуальную пищу предлагали разделить гостю, это было проявлением учтивости. По образцу воинского, а впоследствии охотничьего этикета хозяин почтительно обозначал боевое лидерство гостя в кругу всех присутствующих. Пожилому гостю, соответственно, предлагается разделить пищу сакральной трапезы. Принципы распределения мяса по ритуально-престижным частям представлены в исследовании В.С. Урзиати (363, с.129). Иногда мясо разносилось по принципу старшинства, женщин также принимали в расчет.

Аскетизм, замеченный у осетин многими авторами, выражался и в строгой регламентации блюд, уместных на пиру. Они не были столь многочисленными и не отличались большим разнообразием: мясо, пироги, а в качестве напитков — пиво и арака, как «наиболее уважаемые у осетин напитки» (289, с. 48). Отметим, что арака стала разрешенным напитком намного позже пива, в народной мифологии даже присутствует представление о том, что арака — изобретение нечистой силы, в то время, как пиво — подарок Высших созданий. В целом, во время ритуального застолья следовало есть и пить только то, что может быть посвящено и угодно Богу. Иллюстративно в этом смысле эпическое приветствие: «Пусть пир ваш будет угоден Богам» (264, с. 63), которое отчасти объясняет то, что «все, что касается пищи,

обставлено у осетин чрезвычайной обрядностью и таинственностью» (186, с. 94).

Довольно строгие правила сопутствовали даже процессу приготовления пищи «Женщина, приготовляющая пищу, обязана предварительно вымыть чисто руки, будь это в десятый раз, засучить рукава и т.д., иначе приготовления никто не станет есть. Осетин никогда не приступит к пище, пока не воздаст должное торжественно Богу, своим святым» (186, с. 94).

Был установлен порядок подачи блюд на пирах и потребления напитков — и то, и другое строго регламентировано. Считалось постыдным наедаться на пирах — мужчинам подобало собираться для общения, а не для насыщения. Пироги, предназначенные для молитвы, относятся к ритуальной пище, в эпосе они упоминаются в сюжетах начиная с самого раннего цикла: «Испекла Шатана три заветные медовые лепешки и взмолилась над ними», или: «Она испекла три ватрушки и отнесла к ближайшему холму» (264, с. 66).

Количество пирогов не случайно: их должно быть три в качестве заздравного жертвенного подношения, в случае же поминального застолья уместно только четное количество. При существующем большом разнообразии начинок, ритуальные пироги должны быть обязательно с сыром (упомянутые «ватрушки»). Что касается медовых лепешек — до относительно недавнего времени в некоторых местностях Осетии невесте на её свадьбе, а также некоторым женщинам предлагались сырные пироги, смазанные сверху медом.

В эпосе к подобным ритуалам прибегает только единственный персонаж — жрица и ведунья Шатана. Ни разу такого посвящения не производит ни один эпический мужчина. Несмотря на то, что Шатана наделена магическими силами, можно утверждать, что перед нами типичное женское жертвоприношение — явление той же степени древности, что «нуазæн» и «хай». Как отправляемое только женщинами, а значит малодоступное для наблюдения, оно не попало в обширный круг источников и запечатлено только в эпосе.

В этнографических источниках присутствуют наблюдения

о проведении отдельных мужских и женских праздничных застолий. При этом мужские сопровождаются кровавыми жертвами — «жертвенными животными служат овцы и козы, а у женщин — приношения сыром и молоком» (V, л. 12). В этом контексте становится понятным тот факт, что для застольной молитвы подходят только сырные пироги, позже они стали необходимым ритуальным блюдом и мужского ритуального пиршества. Как мы уже подчеркнули, в отношении женской культовой практики и этнографической реальности в целом наблюдается большая архаика. Мясо не стало необходимой пищей ритуального застолья женщин, хотя оно и возможно.

Спиртные напитки на женских пированьях не одобряются, допустимо пиво. Есть указания и на особенности мужских возлияний: «не напиваются до безобразия, потому что это считается в общественном мнении величайшим пороком. Между осетинами много вовсе непьющих» (186, с. 102). Это нравственное убеждение, запечатленное в эпосе стало эпиграфом к настоящей главе: «Слава о нартах тогда разошлась широко, когда они соблюдали умеренность в еде, оберегали себя от хмельных напитков» (264, с. 268).

В целом, потребление спиртного сопровождалось определенным застольным церемониалом: «Молодежь должна прислуживать, поднося рог с водкой и хлопать в ладоши, петь до тех пор, пока рог не будет осушен» (139, с. 377). Алкоголь не стоял для свободного доступа на столе, его можно было получить только из рук обслуживающего и в количестве, равном произнесенным молитвословиям. Такими мерами было обеспечено достойное поведение пирующих. В целом «Никаких непристойных разговоров за столом не полагается. Едят они очень мало. Невоздержанность в еде считается большим пороком, а малейший намек на страдания голодом — высшим бесстыдством» (195, с. 41). В эпических сюжетах умеренность в еде преподносится как большое достоинство (364, с. 270).

В традиционных представлениях совместная трапеза была приравнена к некоему социально значимому действию. Это подтверждает и факт, засвидетельствованный в отношении осетин

М. М. Ковалевским: презируемого всеми члена общества они наказывают тем, что «сидеть с ним за одним столом или пить с ним из одной чашки никто не согласится» (182, т. 2, с. 125). В народном сознании это настолько тяжкое наказание, что «убийце не остается иного исхода, как покинуть родину» (182, т. 2, с. 125).

Столик (фынг), выставившийся перед самим руководителем застолья, от прочих отличался отнюдь не большим разнообразием или обилием пищи, а лишь теми «долями», которые предназначались ему как старшему. Можно сказать, что фынг накрывался стандартно, в этом смысле информативно наблюдение А. М. Шегрена: «Барашки вареные по кускам разрезанные в середине, а по краям куски хлеба или пирога» (X, л. 68). Любопытно, что даже пища разложена в соответствии с общими и едиными правилами организации этикетного пространства осетин — мясо, как исконно «мужская» пища, занимает престижное центральное место в середине столика, а пирог — изначально «женское» приношение — по краям.

В целом, всеми правилами застолья управляли «нравственные начала, влияющие на устройство жизни, начиная с жилища, одежды, пищи и т.д.» (186, с. 74). Одним из таких начал было безусловное уважение к старшинству. Оно преимущественно воплощалось в рассмотренных уже правилах распределения пищи и в престижной организации пространства. Мы уже отмечали, что этикетное пространство осетин организовано таким образом, что наиболее почетное место находится справа, в центре, во главе. Другим неизменным правилом является и то, что открывает пир молитва старшего Единому Богу и заканчивается «Бæркад» (пожеланием изобилия и благ).

Поведенческие программы старшинства ещё будут уточняться в других разделах. Пока же ограничимся следующим описанием: «Пришли гости на кувд. Здесь Созрыко усадили ниже трех старших, сидящих во главе ряда. Сослана, так как он младше Созрыко, усадили посередине ряда. Батрадз же, младший, сел с юношами» (264, с. 238). Эпический Урузмаг, опасющийся нападения, специально просит разрешения разместиться не по правилам этикета, т.е. занять не предписанное ему по воз-

расту место (264, с. 238). В источниках неизменно подчеркивается особое отношение застольного сообщества к сохранению символики пространства: «Если старший опаздывал, и место его уже занято, то по приходе его младший проворно вскакивал и уступал место» (330).

Застольными правилами регламентировано количество тостов — молитвословий, их продолжительность, тематическая, да и возрастная уместность. Последовательность тостов, хотя и находится в некоторой ситуативной вариативности, но, в общем, стабильна. Первое и завершающее молитвословия произносит сам хистæр (старший), замыкая цикл застольного общения. На этом заканчивается застольный цикл традиционного осетинского праздника. Как можно убедиться, сдержанность и аскетизм были его доминирующими характеристиками.

II.

Последовательное приобщение к ценностям, направленным на умение «подавлять страсти», составляло основу воспитательной концепции осетин. Внимание поколений друг к другу, их взаимное понимание было заложено в систему социализации. В перманентных процессах народной педагогики были задействованы все взрослые, младшие просто были отражением своих старших. Мы можем утверждать, что воспитание сводится к эмоционально-личностным связям, построенным на «технике» возрастного соподчинения и принципов, ориентированных на этнические идеалы. Самой сутью приобщения к этническим образам и моделям поведения является выработка тех личностных позиций, которые в дальнейшем будут определять то «справедливое и уступчивое поведение», которое заметил у осетин Л.Л. Штедер (410, с. 41).

До семи-восьми лет дети находились на женской половине патриархального жилища под опекой всех взрослых женщин, но в большей степени — самой хозяйки большой неразделенной семьи — æфсин. В отношении маленьких детей приветствовались ласковые обращения. Но в прозвищах, которыми называла детей сама æфсин, уже отчетливо намечалась, присущая

многим этносам, четкая гендерная вариативность в воспитании: вокативами, уместными для девочек считались: «нанайы фæрдыг» («бабушкина бусинка»); «нанайы къона» («бабушкин очаг»). Возможно, женская функция хранительницы очага проецируется таким образом на девочку. Обычным обращением к маленьким мальчикам считалось: «нанайы хур» («бабушкино солнце»). Мальчики и девочки воспитывались раздельно.

По наблюдениям Карла Коха, «мальчики не получают никакого образования и до 10-12 лет приобретают необходимую им ловкость и познания. Охотнее всего они играют с оружием, которое является лучшим украшением; они прилагают самые большие старания к изучению того, как обращаться с ним» (194, с. 271). От подростка, в первую очередь, требовалось понимание норм общественной морали, умение осознавать своё «лицо», оценивать поступки, как свои, так и окружающих, соотносить их с действиями взрослых. Почтительное отношение к старшим, исполнение их распоряжений прививались детям в качестве моральных обязательств и этнического идеала для младшего. Только отвечая ожиданиям взрослых, юноша мог заслужить себе доброе имя.

Формирование способов социального управления поведением происходило в семейной сфере — в недрах патриархального порядка. По наблюдениям Ф. И. Леонтовича, «дети, как мужского, так и женского пола, несмотря на возраст их, находятся в полной зависимости от своих родителей, как от отца, так равно и от матери. Они должны во всех отношениях им повиноваться со смирением и глубочайшим почтением, принимать всякое от них приказание, безропотно исполнять их и без сопротивления терпеть всякое наказание. Родители имеют полную власть над своими детьми. Никто не вправе вмешиваться в расправу между родителями и их детьми» (214, с. 26).

Впрочем, и поверхностного анализа достаточно, чтобы понять, что все перечисленные требования действительны и за пределами семьи, они актуальны в целом в оппозиции «старший — младший». Вступление ребенка в систему возрастных иерархических отношений обозначалось строгим соблюдением

предписаний «кæстæриуæг» — «кодекса правил в отношении уважения старших и беспрекословного послушания» (1, т. 1, с. 589). Эпические сюжеты, а также малые мифологические формы — пословицы, поговорки, отражающие народное мировоззрение, подтверждают тенденции приравнивания понятия мужской силы с беспрекословным повиновением своему старшему. Большое значение в воспитательных усилиях придавалось прививанию детям умения держаться с достоинством и в то же время почтительно, вежливо говорить и соблюдать поведенческие установки, соответствующие возрасту (214, с. 26).

Ещё один важнейший принцип воспитания мальчиков Ф. Леонтович сформулировал так: «осетин признает только одну добродетель — мужественную силу, и к ней направлены все его поступки. Она воодушевляет его во всем, что он делает. Чем совершеннее она у какого-нибудь человека, тем больше его уважают и почитают» (214, с. 253). Действительно, на первой ступени возрастной иерархии в мальчиках вырабатывали терпимость к физической боли, стоицизм. Категорически недопустимо было обращаться к старшим с какими бы то ни было жалобами.

По мнению С. В. Кокиева, подобное обыкновение «есть результат суровой системы воспитания, внушающей осетину полнейшее пренебрежение ко всем телесным потребностям. Никакие физическая боль и страдание не должны вызывать у него ни одного стога или жалобы» (186, с. 96). Информативно и содержание благопожеланий, адресованных юноше, по свидетельству наших информантов, они призывают покровителей послать ему силу и стойкость духа (ПМА). По замечанию М. М. Ковалевского, «из него выйдет джигит — высшая похвала в устах горца, означающая стойка-храбреца, способного на все» (182, т. 1, с. 282).

Несмотря на то, что, по мнению И. Д. Канукова, к началу XX в. «молодечество... уже не имеет того могущественного влияния на молодежь, какое имело еще в недалеком прошлом», поведенческие стереотипы восходят безусловно к воинской идеологии (157, с. 81). Возможно, воинский генез традиционной системы воспитания лежит в основе кавказского аталычества: «Дабы не допустить детей своих изнежиться, имеют постоянным пра-

вилом отдавать их на воспитание другим до совершенных лет. Сей обычай, способствуя развитию в молодых людях смелости, ловкости и воинских доблестей, конечно, есть главная причина холодности между родителями и детьми, очевидно заметной у горцев, справедливо названных некоторыми авторами спартамцами нашего времени» (69, с. 160).

Аталычество как способ регулирования социальных отношений рассматривали многие авторы. Его сущность и принципы представлены в кавказоведческой литературе и сейчас не входят в круг исследуемых нами проблем. Уместно обратиться к приведенным выше наблюдениям С. М. Броневского, сделанным в 1823 г. относительно аталычества и таких его результатов, как «развитие воинских доблестей» и «холодности между родителями и детьми». «Холодность» эта происходила не только в результате воспитания некоторых детей вне стен родного дома — сдержанность во взаимоотношениях родителей со своими детьми была повсеместным явлением.

В большой патриархальной семье «первичным» окружением ребенка были не его родители с родными братьями и сестрами, а все дети семейной общины — сверстники, вместе с которыми осуществлялась его социализация. Стало быть, и личность, и начальные факторы собственной идентичности формировались в кругу ровесников, он мог быть достаточно широким — численность неразделенных патриархальных семейных коллективов доходила до двухсот человек. Упомянутая же «холодность» (в традиционных представлениях — это искомая сдержанность) и была следствием первичного самоопределения с возрастной корпорацией внутри большой семьи, а не с малой, «своей» семейной ячейкой.

Как известно, в большой семье категорическим требованием семейного уклада было совместное воспитание всех детей всеми взрослыми. Правилами приличия категорически осуждалось особое внимание собственным детям, выделение их из среды ровесников. Соответственно, и юноши осознавали свою причастность к единой возрастной группе с определенным контуром нормативных полномочий, варьирующим по мере их

продвижения в системе возрастной статусной иерархии.

Равное отношение к детям — своим (сыновьям, племянникам) и воспитанникам входило в разряд наиболее строгих предписаний семейного порядка. Этот факт отрицает аталычество как причину отчуждения между родителями и их детьми. Интересно мнение М. М. Ковалевского по этому поводу: «Место последней (нежности к детям. — А. Х.) занимает даже какая-то деланная суровость или, вернее сказать, холодность, которая предписывается этикетом как нечто обязательное для всякого благовоспитанного человека. Ласкать детей при посторонних лицах считается предосудительным. Высшие сословия Дигории и Тагаурии даже предпочитают не воспитывать их у себя на дому и обыкновенно отдают их кому-либо из своих фарсаглагов до совершеннолетия» (182, т. 1, с. 281).

В большой патриархальной семье воспитательные функции под руководством хицау (главы семьи) и æфсин (хозяйки) выполняли практически все взрослые. Чаще всего по принципу: «Красноречие может много сделать среди них, убеждение еще больше, а пример делает все» (410, с. 39). В целях более успешной социализации мальчиков допускали на семейные советы, где юноши получали прекрасную возможность приобщения к приличиям, моделям поведения, к народной культуре дискуссий, правилам ведения больших семейных собраний. Вне сомнений, это обязывало всех взрослых тщательно контролировать свои действия и слова, строго соблюдать все церемониальные регламентации — словом, помнить о том, что «сын во всем должен подражать отцу — подражать тому, что отец делает по поговорке: «Вот сын, который в отца» (163, с. 75).

Даже много позднее, уже в разделенных семьях взаимоотношения родителей с их собственными детьми определялись коммуникативными установками большого семейного коллектива. В условиях господства аскетичных патриархальных устоев, в любой семье — большой или малой, применялись неизменные принципы сдержанного воспитания. Так, оказывать любые знаки родственного расположения собственным детям, хвалить и даже просто упоминать их в разговоре с посторонними, засту-

паться, обращаться к ним в присутствии старших, произносить их имена считалось крайне нескромным и даже непристойным. Это отражено и в источниках: «Отец, даже и мать стыдятся при посторонних назвать своих детей по имени. Во время моей поездки мне часто приходилось нарушать этот обычай, обращаясь к тому или другому с вопросом о детях. Тогда опрошенные большею частью запирались, и однажды отец, представляя мне своего сына, назвал его при этом не сыном, а родственником своим» (292, с. 144).

Схожие представления о пристойности действовали и в обратном направлении, т.е., в обращении детей к родителям. По свидетельству М.М. Ковалевского, «в присутствии родителя сын, показывая ему всяческое почтение, в то же время ни разу не назовет его столь понятным в устах ребенка прозвищем батюшка, т.к. этого не терпит обычай» (182, т. 1, с. 283).

Убеждения эти настолько устойчивы в этническом самосознании осетин, что и сейчас некоторые пожилые информанты, говоря о своих детях, употребляют вокативы «нæ лæппу» (наш парень), «нæ чызг» (наша девушка), предпочитая не произносить их имен. Они все ещё избегают нахваливать своих детей, более того — довольно скоро пресекают похвалу, исходящую от постороннего, вежливо предлагая не говорить «об этом недостойном» (ПМА). Этот принцип, его практические воплощения иногда несколько эмоционально запечатлены и в источниках: «Родителям по обычаю строго воспрещается ласкать своих детей, они должны обращаться с ними высокомерно» (182, с. 186). Автор делает и другой субъективный вывод: «отец и даже мать у осетин стоят к своим детям в дальнем и неестественном отношении» (182, с. 186). Ещё одно похожее наблюдение: «считается позором для родителей... нежить и ласкать своих детей» (101, с. 12)

В действительности же перед нами разворачивается внешнее, коммуникативно-поведенческое воплощение ценностей аскетизма и сдерживания эмоций даже в своей семье, под собственной крышей и в окружении ближайших родственников. В целом, порядки, царившие некогда в большом патриархаль-

ном семейном коллективе, манифестировали приоритет социально-возрастных отношений и полномочий над кровнородственными. Взаимоотношения, складывавшиеся вокруг коммуникативной оппозиции «старший — младший», по существу господствовали в семье, полностью вбирая в себя этикетную параллель «родители — дети». Поэтому отмеченное В.Б. Пфафом «высокомерное обращение» объяснено стилистикой так называемого «старшинства», указанный автор наблюдал, что: «походка старшего важнее младшего и взгляд его более повелительный» (182, с. 186).

В семейном общении были значительно усилены регламентации, призванные «нейтрализовать» эмоции, связанные с реальными кровнородственными связями. Во всем объеме семейного «закона» только единожды допускалось исключение из этого правила: при рождении ребенка отец должен был устроить угощение и при этом мог выйти за пределы имиджа отцовской суровости. Однако и это зависело от пола новорожденного: «отец не только не обнаруживает никакой радости при рождении дочери, но... повеся голову, посматривает на приготовленные угощения, грустит, не хочет праздновать рождение дочери. Наоборот, если родится сын, то угощениям нет конца. С первым криком ребенка все бросаются поздравлять отца и родственников. Кто первый поздравляет, тому отец делает подарок, состоящий из кинжала, пояса или шашки, смотря по состоянию. Как бы беден ни был осетин, он считает долгом своим устроить пир и угостить на нем весь аул. Щедро одаряет он толпу мальчиков, собравшихся у окон» (182, т. 1, с. 274).

Но в ситуации приветствия новорожденного и чествования его отца ещё не могло быть и речи о взаимоотношениях родителей и детей. В полную силу обычай отцовского избегания вступал уже со следующего дня, и наиболее жестко он действовал до трехлетия ребенка. Основные контуры этого предписания были отражены К.Л. Хетагуровым: «Если мать занята и не может покормить и унять своего ребенка, то предоставляется всем, кому угодно возиться с ним. Лишает этого права осетинский этикет только отца малютки... Если осетина-отца в прежние времена

случайно заставляли с ребенком на руках, то он не задумывался бросить малютку куда попало. Боязнь быть заподозренным в неумении скрывать своей любви к детям доходила до того, что многие отцы даже не произносили их имен... Я не помню, чтобы отец назвал меня когда-нибудь по имени. Говоря обо мне, он всегда выражался так: где наш сын? Не видел ли кто нашего мальчика?» (381, с. 254).

Обычное родительское избегание усугублялось в этикетной оппозиции «отец — младенец». Об этом свидетельствует следующий эпизод, приведенный К. Хетагуровым, в укороченном варианте мы уже обращались к нему ранее. Теперь уместно привести его полностью: «С моим отцом, когда он был еще ребенком, случилось следующее. На крыше 4-этажного здания мать оставила его под присмотром отца. Ребенок, переползая с места на место, очутился у самого края крыши. Еще момент — и он теряет равновесие. Дед, однако, успел наступить ему на рубашонку, и мальчик повис над пропастью. Пока на крик ребенка не сбежались заметившие эту сцену соседи и не подняли его, верный традициям, дед стоял как вкопанный и не сделал ни одного движения, чтобы освободить своего первенца от опасного положения» (381, с. 254).

Это обязательное предписание семейного этикета достигает степени категорической недопустимости ласкать ребенка в присутствии бабушки и дедушки ребенка: «Избави Бог, чтобы осетин взял на руки своего ребенка и приласкал его в присутствии кого-нибудь, а в особенности старшего или родной матери, отца» (186, с. 76). Присутствие старика проецировало множество регламентаций даже для матерей новорожденных. Приведем воспоминания одной из них, очень пожилой женщины: «Я никогда не брала ребенка на руки, если в доме находился свекор. Когда он застал меня с ней во дворе, пришлось положить дочь прямо на землю и встать, опустив руки, как требовало приличие» (ПМА). Б. С. Кулов рассказывает об эпизоде, когда старший сел на люльку с ребенком, приняв ее за скамейку, но мать «не посмела попросить его встать» (VII, л. 100)

Нормы избегания чаще всего рассматриваются в литературе в оппозиции «отец — дети». Мать в известной мере выполняла роль посредника между ними, набор связанных с ней регламентаций очерчен в меньшей степени. Преимущественно правила ее поведения не выходили за рамки возрастных и гендерных взаимоотношений со всеми соответствующими установками. В частности, «кодекс стыдливости», действовавший в общении между полами, рассматривает А. Р. Чочиев: «Условия кодекса предусматривали строгую требовательность в отношении матери носить одежду, сидеть, ходить, разговаривать. В частности, женщины должны были стыдиться даже и случайного обнажения рук или ног, сидеть полагалось со сведенными коленями, ходить не спеша и уж во всяком случае не бежать — всякое проявление темперамента в присутствии мужчин могло быть расценено как нарушение афсарм. Даже громкая речь или смех, не говоря уже о «неприличных» выражениях, были нарушением правил кодекса приличествующей стыдливости» (402, с. 61).

«Чувство стыдливости» в этом контексте есть воплощение «афсарм» — кодекса, определяющего осетинские идеалы приличного поведения, в том числе, в семейном воспитании. Однако эта категория более объемна. В семейной сфере «афсарм» структурировал родственные отношения с биосоциальных позиций, и традиционные нормы общения с родителями выстраивались, как уже указывалось, посредством межвозрастных и гендерных стереотипов. По утверждению С. В. Кокиева, он знал «такие примеры, что 60-летний старик во всю свою жизнь не позволил себе никогда показаться в одном белье или неодетым своим престарелым родителям, которые почти ничего не видят и не слышат. Такое развитие чувства стыдливости и приличия распространяется на все мельчайшие подробности жизни осетина как в семье, так и в обществе» (185, с. 76).

Несмотря на то, что общение с матерью стереотипизировалось в меньшей, чем с отцом, степени, существовавшие и на этот счет предписания, действовали столь же неукоснительно. В. Ф. Миллер замечал: «...сыновнее уважение требует, чтобы сын, с той поры, когда перестал ходить нагишом, всячески избе-

гал встретить мать не вполне одетым. И вот поутру он тщательно высматривает, не находится ли мать поблизости. Показаться ей в этом виде было бы грубым оскорблением чувства стыдливости» (244, с. 79).

Как уже упоминалось, в общении с отцом соблюдались более строгие регламентации. Находясь в одном с ним помещении, даже взрослому сыну следовало держаться от отца на почтительном расстоянии, нельзя было сесть в его присутствии, обратиться к нему первым и т.д. В основном, был допустим довольно лаконичный диалог: со стороны отца — постановка задачи по какому-либо вопросу, нравственному поступку и т. д., со стороны сына — краткие и короткие ответы.

В целом, в участии мужчин в процессах воспитания присутствует некоторая противоречивость. С одной стороны, традиционная система воспитания предполагает совершенно отчетливую отчужденность мужчины от всех домашних дел, а с другой — этнографический материал изобилует доказательствами того, что воспитание, система социализации в целом, не мыслились без решающего участия мужчины. Основной воспитательный постулат в традиционном обществе — «сын должен подражать тому, что делает отец» (163, с. 75).

Действительно, несмотря на внешнюю отстраненность мужчин от домашнего быта и отчужденное общение с собственными детьми, взросление юноши, его приобщение к этническим ценностям и образам, понятиям долга, чести и человеческого достоинства осуществлялось под пристальным присмотром, при усиленном внимании и деятельном участии мужчин. Именно в этом смысле следует рассматривать и наблюдения К. Коха: «Едва они достигают юношеских лет, как начинают сопровождать отца в его набегах и охоте, оказывая ему также помощь во всех занятиях, которых требуют скотоводство и хлебопашество» (194, с. 272). Одним из мировоззренческих убеждений осетин являлось определение истинного «места» мужчины вне дома, а где-то в обществе, на более ответственных и значимых рубежах, нежели узкое пространство домохозяйства. Так вот, вне дома и продолжало реализовываться

воспитание мальчиков, их приобщение к этническим формам социального общения и моделям поведения.

В этом смысле стоит особенно отметить значение обычая гостеприимства в системе воспитания — ведь именно этот традиционный институт актуализировал официозное общение, обращенное к идеалам, служил базой для пересечения семейных и общественных стереотипов. Прием гостя у кавказских народов — явление яркое и многосложное. Именно здесь в сферу общественных отношений впервые, как активные участники и субъекты официального общения, вводятся и мальчики. Более того, они уже наделены «должностью» — серьёзными полномочиями приема и обслуживания гостя. Разумеется, на самом низком, «стартовом» уровне социальных коммуникативных практик — принять у гостей их оружие и коней, организовать их потребности в гигиене, отдыхе и пр.

Мы ещё обратимся к институциям гостеприимства в разделе, посвященном законам общественного взаимопонимания и народной дипломатии. Сейчас гостеприимство интересует нас только в аспекте своего огромного социализирующего значения. В этом ракурсе наибольшую ценность для нас представляют воспоминания И. Д. Канукова о поведенческих установках, принятых у осетин для мальчика-подростка: «Обычно я должен был выходить к ним (гостям. — А. Х.) навстречу и помогать им слезать с коней, которых с помощью товарищей — одноаульцев расседывал и, напоивши, гнал в поле. В кунацкой я развешивал по стенам седла, ружья и шашки и потом молча становился у косяка дверей и выжидал зорко того момента, когда кто-нибудь из гостей пожелает пить воды или попросит что-либо подобное, и подобные желания гостей я, как благовоспитанный сын узденя, должен был немедленно предупреждать, иначе в устах их заслужил бы нелестное реноме, что отцу было бы неприятно. Перед обедом или ужином для гостей меня обыкновенно снабжали полотенцем через плечо, давали в руку тарелочку с мылом, и в таком виде я следовал за холопом, который в свою очередь нес в одной руке таз, а в другой рукомойник. Придя в кунацкую, холоп обыкновенно ставил таз перед первым гостем, а я подавал мыло, и начиналось

по старшинству умывание рук, которые вытирались после мытья полотенцем, висевшим на моем плече» (157, с. 81-82).

Аскетизм был основной концепцией воспитания юношей — в том числе и из высшего сословия, в этом смысле каких-то существенных сословных вариаций не наблюдалось. От детей алдаров (княжеского сословия) требовались такие же качества терпеливости и сдержанности, такая же готовность неукоснительно подчиняться, в данном случае — гостям. Эти юноши участвовали в обслуживании почетных гостей наравне с отцовской прислугой. Инал Кануков упомянул о прислуге: «когда гости переставали работать челюстями, стол убирался услужливыми парнями, которых здесь бывало достаточное количество, с целью поживиться объедками со стола» (157, с. 83).

Сигнал к окончанию утомительного для мальчиков церемониала мог подать только сам гость: «После ужина я приносил гостям постели: разостлав их, снимал с гостей чуйяки и не уходил из кунацкой до тех пор, пока кто-нибудь из гостей не произнес фразу: «Цу ныр!» («Ступай теперь!»). И я уходил и тогда лишь мог спокойно поужинать» (157, с. 83).

Активное привлечение мальчиков, юношей к исполнению долга гостеприимства было крайне актуально, оно знаменовало вступление в «свет», по сути — начало их «мужской» жизни. Несмотря на то, что юноши находились в семье и действовали с ее позиций, они становились участниками события общественного, социального значения, включались в стартовые позиции социальной иерархии, начинали исполнять все регламентации исходного уровня общественной системы. Словом, церемониал гостеприимства — это акт переходного значения из семейного круга полномочий в общественный.

Инал Кануков подчеркивал, что «точно в таком воспитании, состоящем в прислуживании всякому гостю, заключалось домашнее воспитание и занятие всякого порядочного горского мальчика, и кто преуспевал в этом, тот заслуживал особенную лестную репутацию в околотке и получал часто от гостей подарки, вроде газырей, пороху, пули и т.д. Из него воспитывался хороший наездник, так как ежедневно он джигитовал на лошадях

приезжих гостей и водил их со своими сверстниками на водопой» (157, с. 83).

Вовсе не случайно упоминание автора о сверстниках, в данном контексте оно дополнительно подтверждает факт высокой солидарности внутри поколений. Кроме того, самый помпезный вариант церемониала гостеприимства предполагал деятельное присутствие большого количества младших. «Пусть твои сыновья принимаются убирать оленя и колоть дрова, как подобает кастарам (младшим. — А. Х.) (264, с. 72). В приеме и обслуживании гостя иногда участвовали соседские мальчики, что придавало их действиям еще большую общественную значимость и усиливало их социально-статусные перспективы. А настоятельная потребность в посторонних юношах стала возникать в более позднее время в разделенных семьях, когда должного числа юношей в собственном доме уже не набиралось.

Приличия допускали участие взрослой девушки в церемониале гостеприимства, но только в разделенной семье. Это не имело дополнительной, либо специфической обрядовой, церемониальной нагрузки. Девушка подменяла юношу, по существу исполняя его обязанности. Указаний на это хватает, подробное же описание содержится в газете «Тифлисский вестник» в очерке «Осетинская деревня» (1830, № 804). «Девушка поставила на пол принесенный ею медный таз и кувшин из такого же металла, наполненный теплой водой, скромно обратила на незнакомого ей пришельца большие голубые глаза, с приятностью поклонилась ему и, преклонив перед ним колена, белыми руками своими осторожно совлекла грязную обувь с ног его, чисто омыла их теплой водой, вытерла находившимся на ней передником, встала, вторично поклонилась ему и тихими шагами удалилась от него в саклю, где занялась с другими женщинами приготовлением ужина. Вообще же в семье к девочке относятся далеко не так, как к мальчику. Девочке неудобно появляться среди гостей-мужчин, которых бывает масса даже у бедняка осетина».

Воспитание осетинских девочек проходило в духе их приобщения к идеалам сдержанности и скромности. Но от них отнюдь не требовалось затворничества. Напротив, главным достоин-

ством девушки считалось ее умение держаться в обществе: «Девушки не скрываются от глаз посторонних людей и чужестранцев и могут отвечать скромно на все их вопросы, но не заводить с ними... продолжительных разговоров». В целом же «девушки до замужества содержатся дома в строгом повиновении» (108, № 78).

Основные усилия в социализации девушек были направлены на их приобщение к тем ценностям и нормам, которые в дальнейшем будут формировать качества хорошей дочери, жены, снохи, матери, хозяйки. Надо сказать, что знание правил приличия было неотъемлемой составляющей женского идеала. В поведенческом воплощении женская учтивость выстраивалась стандартным набором правил, главным образом, кинесических и вербальных: вставание, молчание, односложное построение ответов. Все стереотипы были направлены на максимальное сдерживание любых эмоций и темперамента. Основной поведенческий фон достойной девушки (впрочем, как и юноши) — готовность безоговорочного подчинения своим старшим. Авторитет девушки ценился необычайно — за её «внешний» престиж несла ответственность вся семья, и в первую очередь æфсин — её старшая женщина и полноправная хозяйка.

Этико-поведенческие принципы социализации предполагают и вполне определенные требования к внешнему виду, особенно в отношении девушек. «Красавица у горцев Северного Кавказа, — писал И. Д. Кануков, — должна быть непременно... с тонкой талией. Миниатюрность талии достигается ношением корсета из сафьяна. У европейек корсет носят как замужние, так равно и девушки, у горцев же принято носить его только девушкам» (157, с. 293).

В то же время А. М. Шегрен уточнил, что «не у всех существует обычай зашивать девушек лет с 8 в корсеты, этого держатся только старшины» (407, с. 17). В данном случае под «старшинами» следует понимать представителей горской аристократии, что несколько расходится со сведениями, полученными от информантов, утверждающих, что способы моделирования фи-

гуры и походы девушки практиковались не только в высшем сословии (ПМА).

Эстетике девичьего облика, грации, стати и изяществу действительно придавалось весьма серьёзное значение и для их достижения прилагались немалые усилия. То, что они не носили социально-детерминированного характера, а являлись сутью воспитания девушек всех сословий подтверждается в письменных источниках. Так, Карл Кох в 1837 году отметил: «Я видел в Кола 16-летнюю девушку, которая гнала перед собой пару быков, одетую в лохмотья, и, несмотря на это, я был восхищен ее осанкой, походкой и всеми ее движениями» (194, с. 252).

Æфсин вменялось в обязанность приобщать девочек не только к нравственным устоям и моделям поведения, но и к аккуратности, умению ухаживать за своей внешностью, использовать природную косметику и т.д. Особое внимание уделялось походке — она должна быть плавной, при этом одним из основных условий была неподвижность плечевого пояса при ходьбе. Важно было выработать особую статью, «правильную» манеру держать голову и пр. По сведениям информантов, это достигалось специальными упражнениями, которыми руководила æфсин (ПМА). Практику формирования тела ребенка на абхазском материале исследовал Я. В. Чеснов. Многие из этого носит довольно универсальный характер, раскрывая общекавказские антропологические представления (391, с. 103-109).

Подготовка девушки к выходу на «хъаст» (танцы), т.е. обеспечение одяния, соответствующего материальному положению семьи, назначение её сопровождения и пр. было первой обязанностью семьи, регулировавшей и строго контролировавшей подобные выходы в свет. «До 16-18 лет девушка живет у родителей. С этого возраста она считается взрослой и может выйти замуж. Ей теперь можно ходить на танцы» (366, с. 65).

Идеалы, представленные в эпосе как «умение сдерживать страсти» достаточно своеобразно реализовывались и в предсвадебном поведении девушки. Поведенческие особенности, сопровождающие предсвадебную обрядность осетин упоминаются многими авторами (292, с. 185; 188, с. 6; 153, т. 1, с. 251).

Целям нашего исследования лучше других отвечают сведения Д. Шанаева: «Большей частью объявляют девушке в минуты сватания, кто сватается за нее, спрашивая ее согласия в то же время. Она, потупя стыдливо взор и краснея, ничего не отвечает первым допрашивателям, особенно если между ними есть та- кой, с которым она не была прежде откровенна. В этом случае некоторым образом и этикет не дозволяет ей не поскромничать; ее назовут даже наглою и бесстыдною, если она на вопрос спра- шивающих ответит прямо и решительно, утвердительно или отрицательно. А такое молчание дочери со стороны родителей считается как бы сигналом соглашения с желанием их. Мать де- вушки, посоветовавшись с родственниками, нашла, что этот мо- лодой осетин — один из достойнейших женихов, имеющих пра- во когда-либо рассчитывать на получение руки ее дочери. В это время дочь отсутствовала. Мать велела позвать ее. Вскоре она явилась; ничего не подозревая, предстала она перед матерью, конфузливо, вполголоса, приветствовала родственников. Мать встала со своего седалища и в сопровождении двух женщин вышла с дочерью в смежную комнату. Переступив за порог, они остановились, не затворив за собой двери, дочь стояла обра- щенною лицом к нам. При первом вопросе матери, который я не мог слышать, дочь, потупив взор, опустила голову, поблед- нев слегка. На все последующие вопросы матери она отвечала только переменной цвета лица из слегка бледного в слегка крас- ный, не обнаружив в то же время ни малейшего виду согласия или несогласия с желанием матери. Мать продолжала допраши- вать, дочь безмолвствовала. Наконец, мать обратилась к двум женщинам: «Ну, оставьте ее! Известное дело — она ничего не скажет». Мать пришла и заняла свое седалище между родстве- нниками, сказав им, что она согласна... По народному обычаю, со стороны девушки было бы нагло, если бы она сказала в ответ «да» или «нет». А потому родители, чтобы все-таки узнать ее же- лание, посылают к ней того, пред кем она смела и откровенна» (406, с. 89).

Помимо прочего, подчеркнем, что нормы избегания между родителями и детьми в оппозиции «мать — дочь» действовали

с не меньшей строгостью, чем в отношениях детей с отцом. Диалог с родителями через посредников подтверждается информантами.

Процитированный отрывок содержит немало указаний на нравственные убеждения осетин и их конкретные воплощения в этнических моделях поведения. То, что девушка, «потупя стыдливо взор и краснея, ничего не отвечает первым допрашивателям», есть прямое проявление кодекса «нымд» — девичьей (женской) стыдливости, он же будет формировать стандартные регламентации, которых придерживается молодая сноха. Таковы действия эпической Дзерассы, спрошенной о муже (лишь посредникам она отвечает сама, да и то после троекратного расспрашивания) (320, с. 57-58). Есть и другие свидетельства о предбрачном поведении невесты: «После помолвки невеста должна скрываться от взоров своего нареченного» (157, с. 295); «Девушка, став официальной невестой, обязана «прятаться» (по возможности не показываться никому) как от жениха, так и от всех его родных обоого пола, так что до момента бракосочетания ее почти никто не видит» (74).

Засватанной девушке уже в родительском доме не рекомендовалось произносить имен жениха, будущего свекра, свекрови, крайне бестактными считались расспрашивания и излишние упоминания о скорой свадьбе в её присутствии. Приличия предписывали девушке не ходить по улице, где живет семья её будущего супруга, она также не должна посещать те места, где можно встретить его ближайших родственников. По существу — это начальный этап избегания, вступающий в действие еще до брака.

Вопреки описанию Д. Шанаева, согласно которому «мать встала со своего седалища и в сопровождении двух женщин вышла с дочерью в смежную комнату», уточним, что речь ведется не о матери невесты, а о старшей женщине семьи — её æфсин. Только она имела свое постоянное место в хадзаре — «седалище», которое она занимала «между родственниками». Кроме того, ей было дано некоторое право воздействовать на решение, принимаемое мужчинами. Æфсин участвовала в об-

суждении важнейших дел семьи (породнение именно к таким и относится). И только эта женщина обладала правом объявлять о так называемом «решении девушки», в условиях разделенной семьи эти функции исполняла уже непосредственно мать, но с меньшим набором прав воздействия.

В источниках не так много упоминаний о предсвадебном поведении юноши, но достижение его социального пубертата можно определить: «К 16 годам свободно управлял сохой, владел топором, серпом и косой. С этих же лет он делался «взрослым», с правом голоса, членом семьи, с этого возраста он мог вступить в брак» (381, с. 254).

Крайне неделикатными считались излишние разговоры о браке и в случае с юношами. Поэтому мысли о том, что пришла пора жениться принято было высказывать нейтрально. «Сын стесняется открыто выразить отцу свое согласие на женитьбу, и потому на увещевание его он или краснеет, или же коротко отвечает: «Делай, как угодно тебе» (381, с. 254). Во имя всеобщего удобства и из соображений деликатности для диалога привлекались посредники: «Когда молодому дигорцу (напомним, что это — один из осетинских субэтносов. — А. Х.) понравится какая-нибудь девушка, и он решит жениться на ней, то по обычаю он должен, прежде всего, сообщить об этом решении своим родителям, сообщение это делается не им самим, как следовало бы ожидать, а через посредство третьего лица, обыкновенно его хорошего друга» (74).

Регламентации предсвадебного поведения жениха мало отличались от ограничений, касавшихся невесты. Им обоим следовало избегать любых проявлений эмоций по этому поводу. «При сватовстве вести разговоры о невесте, об ее наружности, здоровье и прочем осетин считает оскорблением для себя, точно так же он считает себя оскорбленным, если его спросят о здоровье жены» (195, с. 44). В целом, жениху также запрещалось ходить по улице, где живет его невеста, открыто общаться с ее родней, произносить ее имя и вообще говорить о ней. Словом, от обоих молодых требовались качества сдержанности и умения руководить проявлениями собственных чувств.

III.

Выдающиеся события семейной жизни осетин носили неизменно массовый характер, это предполагало участие, содействие и помощь всего сельского «мира». Соучастие это организовывалось сразу же и с непрременным соблюдением всех норм «пристойной жизни», в том числе — аскетичной сдержанности. Участие в любых событиях массовой внутриэтнической коммуникации возрождало практику культивирования качеств умеренности и самоконтроля.

Безусловно, одним из выдающихся обрядов жизненного цикла была свадьба. Она включала несколько этапов, каждый из которых требовал деятельного соучастия всего сельского общества. Первое активное участие общины наблюдалось уже в предсвадебной коммуникации, оно выражалось в выполнении посреднических полномочий, для которых привлекались сверстники жениха. По свидетельству Д. Шанаева, «у нас участие жениха в деле сватовства посредственное. По народному обычаю, он не может явиться лично к родителям избранной и объявить о своем желании соединиться с их дочерью. С его стороны это было бы выражением величайшего бесстыдства, соединенного с не меньшей наглостью и пренебрежением к обычаям старины, он бы заслужил нареkanie на себя в людях, если бы осмелился сделать это, он не только не мог бы свататься за девушку, но не имел бы права показываться в люди. Ясно, что услуга хорошего друга становится необходимостью. Это выражается в народной поговорке: «Хороший друг даже лучше брата». Сознывая хорошо свою бесправность, положенную народным обычаем, жених надеется только единственно на помощь своего друга. Он уполномочивает его от своего имени переговорить с родителями девушки. И вот с этого момента жених становится лицом совершенно пассивным, как в деле сватовства, так и в деле свадьбы вообще. Свою активную роль он передает другу, который становится ходатаем, устройтелем свадьбы, а сам он, переняв роль жениха, становится как бы лицом посторонним» (406, с. 5-6).

Есть и другие описания способа исполнения столь деликатного поручения: «Друг жениха, расположившись в кунацкой

родителей девушки, если он приехал издалека или из другого аула, просит к себе старшего из родственников девушки. Он не сейчас же объявляет о цели своего приезда; иногда двое — трое суток он проводит в кунацкой на правах гостя, не будучи спрошенным о причине приезда, в то же время развлекая и занимая внимание хозяина посторонними рассказами. Наконец утром, в день своего отъезда, обращаясь к хозяевам, говорит: «Я имею поручение к вам (при этом он называет имя уполномочившего, мне вам нечего говорить о нем: вы сами, должно быть, знаете, какой он имеет дом, какое семейство, какого происхождения, везде встречают его как достойного мужчину, в среде своих сверстников он не последний. Он желает состоять с вами в родстве. А вы немало доставите мне славы, если не заставите меня проехаться понапрасну. Подобное дело ни Богу, ни людям не будет противно». Родители девушки не тотчас же произносят свое решение, а устами старшего говорят: «Ты сам видишь, какую оказывает нам славу и честь пославший тебя к нам, делая нам такое предложение и домогаясь нашего родства; конечно, за это мы им очень довольны, если и Бог им так будет доволен, то, поверь, на него не падет проклятие Божие. Хотя она и рождена от нас, но она в то же время близка и другим родственникам: поэтому, не спрося никого из них, и, вообще, без огласки мы не можем ничего делать. Наконец, ведь и она также имеет душу» (406, с. 6-9). Несколько отвлечемся для замечания, что в обществе, где «одинаково ценятся чистота крови и продолжение породы» (406, с. 4), учитывались все достоинства фамилии потенциальных родственников, вплоть до наличия у них оборонительных сооружений. И, конечно же, большое значение придавалось «родовому происхождению» (406, с. 3). Окончательное решение оставалось не за семейным, а за фамильным старшим, без «которого не обходилось у осетин ни одного важного решения» (406, с. 90).

К особенностям семейного согласования нам ещё предстоит вернуться, сейчас же уточним, что приведенное выше описание является сводом действий, отражающим уместные в подобных ситуациях программы поведения. Переговоры о намечающем-

ся браке велись с позиций трех суверенных фамилий: двух роднящихся и посредника. Он, пользуясь привилегиями гостя, добавлял к оглашаемому поручению еще и личную просьбу. Все это было возведено на официальный, т.е. общественно значимый уровень, предъявляющий достаточно строгие требования к участникам переговоров. Уточним, что посредничество в общении со своей семьей предписано было не только для жениха, но и для невесты: «После этого дочь... посылала к матери свою подругу сказать ей, что она не может выходить за того осетина» (406, с. 9).

Во всех предсвадебных событиях участие соседей было столь же престижно, сколь и необходимо. Как правило, делегация сватов должна состоять из трех агнатических (отцовских) родственников жениха, одного или двух когнатических (материнских) и непременно — соседа. После того, как посланец жениха получал официальное разрешение на сватовство, оно незамедлительно начиналось и повторялось не менее двух — трех (а случалось, что и до семи раз). Это считалось престижным для отчего дома невесты.

Первый визит в дом невесты мог нанести и сам жених со своими ближайшими друзьями. Они, по свидетельству Д. Шанаева, «выстраиваются в ряд (на конях) на улице около дома невесты и поют песни. Хозяева высылают им навстречу самых почетных мужчин с приветствиями, просят спешиться, зайти в дом как желанных гостей. Когда гости спешиваются, юноши отводят их коней, убирают их с помощью младших гостей. Гостей приглашают в гостиную и сажают, предварительно забрав берданки, бурки и плетки и сложив их в отдельном помещении вместе с седлами. По просьбе хозяев молодежь приглашает юношей и девушек со всего села устроить танцы для гостей» (406, с. 14). Как мы уже отмечали, многолюдный, общественный характер события был весьма поощряем.

Персона жениха была опознаваема по той программе поведения, которой он обязан был придерживаться: не заходить в дом, оставаясь во дворе. А если его все-таки удавалось уговорить войти, то за стол он не садился, оставался у дверей, не снимая шапки

и всячески демонстрируя свое крайнее смущение и церемониальное «младшинство». Указанные поведенческие стереотипы исполнялись женихом в течение всего визита. Такая знаковость проксемических и кинесических стандартов не оставляла более никаких сомнений в цели визита молодых гостей.

Впрочем, не только свита потенциального зятя, но и все прочие присутствующие в доме должны следовать стереотипам, сложившимся для такого случая: «Хозяева за старшего сажают своего самого почетного мужчину, хорошо знающего порядки и обычаи ведения стола. Перед старшим кладут три пирога, шашлык на деревянном вертеле и араку или пиво в роге. Старший, сняв шапку, берет их в руки и произносит тост стоя. Вслед за ним встают и гости, снимают шапки и в один голос произносят «Омен» в определенных местах тоста. Когда старший кончает молитву, тогда три пирога, шашлык и араку несут жениху (тот, стоя в углу, в сенях, или в другой комнате)... отведывает (отпивает, откусывает) от всех трех» (III, л. 16).

Независимо от возрастного состава визитеров, ритуальное вкушение к пище младшего совершает сам жених. Этим действием его приобщают к общему пиршеству и общему делу. В порядке ведения застолья, как и в тостах-молитвословиях, вариативность была минимальной: «Начинается пиршество. Первый бокал за великого создателя — Бога. Этот почетный тост пьют все, только по очереди, начиная от старших и кончая младшими. Младший не может выпить раньше старшего, сидящего выше него. Когда тот обратится к нему, что я на слова старшего говорю «аминь» и призываю тебя, после того выпивает и младший. Так доходит до самых младших за столом. Второй тост произносит тоже старший за Уастырджи. Третий — за крепкое родство породнившихся фамилий. Четвертый — за невесту, жениха, шафера и кума. Дальше произносят разные тосты. Когда гости пьют, им дружно хлопают и поют застольные песни. Гости посылают хозяйкам бокал с закуской, то же самое танцующей молодежи» (III, л. 16).

Только с третьего тоста проявляется сущность свадебного застолья, остальные сменяются в общей последовательности,

принятой на пирах. Обрядовые подношения почетных бокалов не изменялись за исключением того, что по этому специальному случаю к ним прибавлялся еще один — от тещи: «Теща берет большую чашу с пивом и передает своему зятю, он без слов принимает чашу и, отпив глоток, передает ее своим друзьям, и те благодарят тещу и желают ей, чтобы она в лице их друга заимела желанного зятя» (III, л. 18). Этот обряд происходит во время так называемого «раскрытия зятя»: «Старшие из гостей и хозяев садятся, младшие гости встают, идут за зятем и приводят его с низко надвинутой на глаза шапкой. Зять становится у самых дверей. Старший возносит молитву и передает чашу с пивом со словами: «Отныне твоя совесть перед народом чиста (выполнив все обряды) и отныне просим тебя приезжать открыто» (III, л. 18).

Сговор («фидыд») — официальный акт породнения, происходивший в доме невесты, характеризовался целым рядом коммуникативно значимых поведенческих ограничений. Во время этой церемонии были «задействованы» циклы старшинства, гостеприимства, застолья и др., на которых мы уже останавливались. Со дня сговора поведенческие регламентации между женихом и невестой и их родственниками усиливаются: «После сватовства осетин стесняется открыто приходить в дом своего тестя» (III, л. 14). Жених прекращал ходить по улице, где жила его невеста, а при встрече с ее родственниками он должен был остановиться, спешиться, если был верхом и почтительно переждать, пока те пройдут.

Невеста считалась сосватанной («куырдуат») со дня сговора: «С этого времени девушка по народному обычаю должна вести жизнь несколько иную. Прежде она могла являться в сопровождении подруг на все общественные увеселения. Теперь, сделавшись невестой, она могла являться лишь на такие увеселения, на которых не могла встретиться с каким-либо дальним или близким родственником жениха, ибо по обычаю осетин она должна скрываться если не от всех, то, по крайней мере, от значительно превосходящих летами родственников жениха» (406, с. 11-12). При общении с ними она уже придерживалась норм поведения, принятых для молодой снохи, а именно, избегания

— «уайсад». Девушка начинала избегать встреч со старшими представителями и своей фамилии. Считалось особенно престижным, чтобы «куырдуат» продолжался до года. В старину этот срок использовался женихом для годичного похода за добычей «бæлц», позже в это время часто уходили на заработки.

Многолюдный и многосложный свадебный обряд осетин стал объектом внимания многих авторов. По причине разработанности проблемы мы опустим рассмотрение обрядового инвентаря, помещения, пищи, фольклора. Остановимся только на системе свадебного общения, оно имело разные уровни — представительства сельской общины, соседского круга, родственников, семей самих новобрачных и др. Общение и поведение участников свадебного обряда вбирало в себя все коммуникативные церемониальные оппозиции: «старший — младший»; «мужчина — женщина»; «гость — хозяин» и т.д. Но прибавлялась еще одна, в данном случае, существенная: «родственник — неродственник». Свадебный этикет не акцентировал роль первых на должность шафера («къухылхæцæг»), «æмдзуарджын», «хызисæг» (снимателя шали), распорядителей застолья, свадебных танцев и т.д., предпочтительно назначались близкие люди не из родственного круга.

Важно, что шафер (дословно — «держачий за руку») в течение всей последующей жизни женщины считался лицом с ней породненным: «Хамиц снарядился и поезжане тоже, шафером же был Сослан. И ввели хозяева к себе, и устроили им почести, какие приехавшим за невестой полагаются. Задержались они на какое — то время, и тут Сослан сказал: «Увидеть бы мне мою сестру! (невесту. — А. Х.)». С кубком и угощением вошел туда, где были девушки, и той, что была красивее других, протянул кубок и угощение» (264, с. 226). Эпизод передает три существенных компонента:

1) шафер передает невесте «нузаæн» и «хай» — символ исполнения единого дела, уважения и доверия;

2) он использует обращение «сестра», что подтверждается и в иных источниках. «Она называет его с этого времени братом. Взаимные отношения их с этой поры становятся в самом

деле братскими. С ним одним она ведет разговор, не стесняясь. В первое время семейной жизни невесты шафер становится ее руководителем, ее ментором» (406, с. 26). Он имел право вмешательства во внутренние дела семьи в случае жалобы женщины, как и любого, связанного с ней конфликта.

3) Сослан нашел невесту в окружении подруг. Сверстницы являлись активными участницами прощания невесты с отчим очагом. «Девушки, присутствующие при невесте, бросаются на шафера и обрывают на нем черкеску... он все-таки берет невесту под руку и в сопровождении всех девиц вводит ее с опущенною на лицо шалью в отделение, где находится очаг и надочажная цепь и где была столовая дружков и гостей. Девушки, играющие на гармонике, следуют за невестой и поют известную свадебную песню» (406, с. 24). Сверстницы, уже, возможно, незнакомые, будут окружать ее в течение всей свадьбы и в доме жениха.

В обществе своих сверстников находился все это время и жених, все они располагались в доме «фысыма» (хозяина, принимающего гостей — также свадебная должность одного из представителей соседского сообщества). Здесь, отчетливо прослеживаются параллели в обрядовой культуре народов Северного Кавказа. В частности, есть упоминания о высоком значении «промежуточного дома» и у адыгов (235, с. 147).

Родственники с обеих сторон принимали самое деятельное участие в организации и проведении свадьбы, но их коммуникативные позиции слабо подчеркнуты. И ещё меньше они проявляются в отношении самих родителей брачующихся. Проявление каких бы то ни было родительских чувств и в этом случае было крайне ограничено — в основных церемониях прощания с невестой, напутствиях и благопожеланиях ее родители участия не принимали. Этот принцип повторялся и в доме жениха — там с приветственным словом никогда не выступал его отец. Даже церемония «мыдыкъус» (обрядовое угощение для свекрови, которое привозит с собой невеста из отчего дома — мед, смешанный с топленным маслом) проводится не обособленно, как у некоторых других кавказских народов (235, с. 123). Све-

кровь находится в окружении своих сверстниц, символическое угощение и маленький подарок получает каждая из них.

В целом, осетинская свадьба соответствует четырем фазам индоевропейских брачных церемоний, в свое время выделенных О. Шрадером: 1) сватание; 2) обряды в доме невесты; 3) перевод в дом жениха и 4) обряды в доме жениха (409, с. 116).

Условности и обстоятельства сватовства уже рассматривались, второй этап свадебной последовательности — обряды в доме невесты — является её весьма существенным звеном. По значению, официозу, многолюдности и престижности они ничем не уступают совершаемым в доме жениха. Ритуально-церемониальные действия в доме невесты являются обязательными и непререкаемыми, что отличает осетин от многих народов Северного Кавказа, допускающих умыкание в качестве обычной формы законного (одобренного) заключения брака.

У осетин для празднования этого события в доме невесты собиралось все сельское представительство с тем же порядком застолий и количеством затрат на него, что и в доме жениха. На равноценность событий указывает и существование специфических и равноценных в церемониальном плане терминологических определений свадьбы: происходящие в доме невесты «чызгæрвыст» («проводы девушки»), в доме жениха — «чиндзæхсæв» (ночь невесты).

Ключевым мотивом этого этапа является прием «чиндзхасаг» («увозящих невесту») — так называется делегация, состоящая из нескольких старших, но преимущественно молодежи — тех, кого снарядила в путь за своей невестой семья жениха, попасть в этот круг считалось престижным: «Дружки извещают о своем приезде выстрелами из ружей и пистолетов и громкими возгласами радости. Они шумно въезжают во двор родителей невесты, громко произнося различные приветственные фразы. Дружки и гости в доме невесты на дворе устраивают игры и пляски — осетинские, кабардинские, чеченские и т.д. — все это, разумеется, с участием девушек, стыдливо выходящих из комнаты невесты на зов приезжих гостей. В промежутках между танцами молодежь угощают шашлыком, пирогами и другими пече-

нями, мужчин же — еще напитками. К вечеру все танцы и игры на время унимаются. Гости и дружки приглашаются к обеду. Они размещаются по старшинству вокруг национальных столов по четыре, по шесть человек. Столы устанавливаются кругом. Средняя площадь бывает занята кушаньями и напитками, предназначенными для угощения. Центр площади занимают большие кадки пива. Около всего этого хлопочут распорядители, угощатели и разносчики кушанья. Усадив гостей и дружков, они обносят их кушаньями и питьем. До начатия пиршества старший из всех присутствующих, предварительно обнажив голову и встав со своего почетного места, с чаркою обращается громко во всеуслышание, ко всем присутствующим: «О, добрые люди! Послушайте немного. Боже! направь дело тех, ради которых мы находимся тут, на пути счастья, поведи его так, как говорят сердца их, чтобы дом, в который девушка войдет, был осчастливлен ее вступлением, чтобы там воцарилось благоденствие, и предпиши счастья ей самой в среде семейства» (406, с. 15-19).

Следующее наблюдение весьма интересно для определения особенностей свадебного застолья: «Почетный старший, который обычно сидит за столом напротив входа, поднимает чару с напитком и произносит тост. Это единственный случай у осетин, когда первый тост поднимают за счастье молодых» (51). В остальном, как мы уже отмечали, свадьба подчинялась общей схематике общественного праздника: «Пир продолжается до полуночи, молодые дружки оставляют пиршество и затевают опять игры и пляски. Старшие и почтеннейшие из дружков занимают гостиную. Второй день пребывания дружков в невестинном доме и вместе с тем день отправления невесты, проходит так же, как первый, в плясках и других играх, в угощении с теми же заздравными тостами» (406, с. 21).

Кульминацией этого дня, знаменующего переход к третьему этапу свадебной последовательности, является прощание невесты с отчим домом — родным очагом. По описаниям Максима Ковалевского, у осетин сложилось «убеждение, что с переходом в чужую семью, невеста разрывает свою связь с культом своей семьи и вступает в новую, с предками мужа, и это

убеждение выразилось, в свою очередь, в свадебном ритуале в ряде действий, напоминающих собою тот религиозный обряд, который доселе совершается в Индии и некоторые черты которого выступают и в римской «*confarreatio*». Как в гимнах Риг Веды, новобрачная рисуется там торжественно обходящей очаг в жилище своего мужа, не отсутствует и в Осетии: он заменяется только символическим действием, выражающим с её стороны готовность приобщиться к домашнему культу её новой семьи. При оставлении родительского жилища, невеста, обошедши три раза очаг, слегка отталкивает рукою спускающуюся над ним цепь. Это выражает разрыв её с культом своих отцов, культом все проявление которого неразрывно связано с фамильной цепью» (182, т. 1, с. 204).

Руководителем этого ритуала, организованного вокруг «кь-она» (очага) и «рахыс» (надочажной цепи) в обоих домах (жениха и невесты) являлся шафер. Свадебные действия дополняет еще один существенный аспект «индоевропейского бракозаключения, упоминаемого в «Ведах» — «рукопожатия» или «овладения рукой невесты». Юноша берет и хватает руку девушки в присутствии первоначального ее хозяина в знак того, что она отныне переходит в его собственность» (409, с. 116). Эти полномочия, осуществляемые шафером — посредником (между семьями, между обыденным и сакральным содержанием свадьбы и т.д.), отражены в самой этимологии термина, обозначающего его должность — «кьухылхæцæг» есть «за руку держащий».

Похожая должность имеется и в балкарской свадебной обрядности (199, с. 52). На полное совпадение ритуалов, связанных с очагом у осетин и балкарцев, указывал М. М. Ковалевский (182, т. 1, с. 204). После исполнения всех обрядов и ритуалов в доме невесты, «кьухылхæцæг» выводит её за руку. В исполнении третьего этапа (переход новобрачной в дом жениха) церемониально выражены и другие посланцы родственников жениха: «У очага — самый почетный старший из числа родственников и друзей жениха произносит молитву» (324, с. 96). Система сакральных ценностей у многих народов ориентирована на очаг — к примеру, у русских по некоторым действиям гостя воз-

ле печки (бряцанию заслонкой) уясняли, что цель его визита — сватовство (32).

Окончанием третьего этапа были хлопоты вокруг приданого невесты (впоследствии его стали привозить в дом жениха), затем выводили её саму, она: «садилась в приготовленную арбу. Характерно, что арба должна быть своя, ни в коем случае не жениха. Это считалось позором для всей фамилии невесты» (VII, л. 96). Особыми действиями сопровождалось движение свадебного поезда: младшие из дружков, «сидя на лошадях и смеша зрителей разного рода уморительными телодвижениями и ухватками, походят во многом на паяцов» (406, с. 25).

Джигитовка, стрельба, песни, общее веселье усиливались при приближении к дому жениха: «Заслышав выстрелы, девушки аула пускаются навстречу невесте... следуя за арбой с пенем и с игрой на гармонике, они провожают ее таким образом до дома жениха. Тут ее ссаживают и вводят в нарочно для нее приготовленную и прибранную комнату. Там она в углу с головой, покрытой шалью, стоит, приняв позу опечаленной статуи, пока не придет шафер и не посадит ее, усевшись и сам возле» (406, с. 25).

Но прежде всего невесту приобщали к её новому семейному очагу: «Старший берет в руку поднесенный ему кусок баранины, в другую — рог с пивом и произносит молитву-обращение к Богу о даровании жизни, даровании счастья невесте... После этого другой, откусив кусок баранины и глотнув пива, говорит, обращаясь к первому: «Да благословят нас все те святые, имена которых ты сейчас упоминал, а равно и те, которых ты забыл вспомнить». Все присутствующие громко произносят «оммен», «оммен». У невесты в это время глаза закрыты платком, хотя к ней поочередно обращаются с такими молитвами» (139, с. 372).

Во многих этнических культурах был распространен обряд приподнимания покрывала с лица невесты, но не руками, а с помощью своеобразных символов оружия — стрелы, кинжала, кнута, палки; покрывало приподнимает человек, специально для этого назначаемый (235, с. 206; 199, с. 61). У осетин эта свадебная должность именовалась «хызисæг» («сниматель фаты»).

Интересно, что такой же обряд без существенных изменений был представлен Н.И.Веселовским на примере русских царских свадеб (80, с. 273).

Мельчайшие совпадения едва ли носят случайный характер. С.Х.Мафедзев объясняет их проникновением в русскую свадебную обрядность элементов адыгской культуры (235, с. 127). Однако в русском материале зафиксировано бытование обряда и в более архаичной форме — разделение косы невесты стрелой (335, с. 87-88). Сведения же о том, что волосы невесты острием копья расчесывали в Индии и в Древнем Риме (212, с. 86), не оставляют сомнений в индоевропейском происхождении древнего обряда, призванного с помощью оружия не только уберечь невесту от злых сил, но и предотвращать ее личную (былую, конечно) боевую активность. (212, с. 86). В женском костюме осетин, как и некоторых других народов, прослеживаются остатки древнего вооружения, что подтверждается археологическими данными (111, с. 100-101; 323, с. 200-210). Примеров облачения женщины в боевые доспехи немало и у русских, что является отражением разностадиальных архаических культурных явлений (287; 322, с. 31-33; 126, с. 79).

Возле очага невеста оставалась только на время, необходимое для её чествования и ритуального приобщения к новому дому. Позже её сопровождали в специально подготовленную комнату, где оставляли под опекой соседских и родственных девушек. Для приветствия и знакомства к ней заходили и женщины. По особой просьбе пирующих гостей невесту могли вновь вывести к ним для исполнения одного танца. В остальном все происходило по образцу прочих праздников, распределяющих «все аульное общество по старшинству» (406, с. 48). Все свадебные церемонии отличались сдержанностью, а также возрастной и гендерной предписанностью — застолье для старших мужчин, танцы и состязания для молодежи и пр.

И.Д.Кануков отметил и основной принцип коммуникативной организации пространства: «На утро следующего дня... я отправился во двор, где вчера происходило веселье. Двор теперь был еще шумнее, потому что еще больше собралось посе-

тителей. Перед воротами расположились старики и шумно разговаривали в ожидании баранины. Несколько парней своими кинжалами рубили ее на мелкие части. Я стал поодаль у плетня и смотрел на шеренгу девиц, стоявших вдоль стены «уата» совершенно отдельно от парней. Они стояли молча, потупив взоры в землю и немного опустив на лица платки» (157, с. 40).

Следующий день знаменовался приездом делегации из дома невесты — «хуындзау». Преимущественно она состояла из нескольких старших, одной из снох делегируемой фамилии и молодежи — юношей и девушек. Их принимали и угощали по общим правилам гендерных и возрастных установок и требований.

На свадьбу созывали большое количество гостей. Односельчане и родственники получали приглашение через специальных посланников, эти функции возлагали на родственную и соседскую молодежь. Гости прибывали группами и семьями, при этом существовали определённые требования: «Гости на свадьбу являлись в национальных костюмах. Мужчине, например, было позорно придти на свадьбу без «цука» — черкески» (III, л. 99), предполагавшей обязательное наличие вооружения. В обязанности родственной и соседской молодежи вменялось последующее сопровождение старших по домам. Девушек сопровождали их братья. Гости соблюдали условности семейного общения. К примеру, если на свадьбе присутствовали несколько братьев и сестер, то в один ряд на танцах они не вставали. Но надо особенно отметить, что свадьбы ни в коем случае не посещали всем семейным составом.

Приглашения на свадьбу передавались как агнатическим, так и когнатическим родственникам. Наиболее близкие были задействованы в подготовке задолго до события. Особенно акцентировано было присутствие дядьев по матери — как жениха, так и невесты. В рамках семейной патриархальной общины родители жениха и невесты не принимали видимого участия во всеобщих приготовлениях к свадьбе. При рассаживании родственников действовали общие возрастные принципы порядка приема гостей. Во главе стола сидел почтенный старший, но он

не должен принадлежать к той фамилии, что празднует свадьбу. Еще до окончания свадьбы вступали в силу регламентации, касающиеся родителей и всех лиц ближайшего родства: «Мне как близкому родственнику жениха не позволялось по обычаю смотреть на молодую» (157, с. 42).

Относительно проксемических стереотипов: гости рассаживались по старшинству, иногда характерным для осетин полукругом, иногда в ряд, но наиболее почетные места всегда определялись во главе, справа, в центре. Невесте в отведенной для нее комнате выделяли внутренний дальний угол — место, наиболее престижное в смысловом структурировании пространства.

Поведенческие предписания для невесты подробно представлены в литературе. Однако строгие коммуникативные ограничения для жениха не привлекали к себе особого внимания. Отметим, что прикрытие лица было характерно не только для новобрачной — особенностью облика жениха в ситуациях, когда официально предполагалось его присутствие, являлась шапка, очень низко надвинутая на глаза. В то время как невесте отводились места, наиболее престижные (центр, внутренний угол помещения), жених занимал наименее почетные — прямо у дверей, на пороге. Он не менее скован и кинесически, однако участие жениха в этикетных действиях в доме невесты было очень недолгим.

По статусу ритуальной значимости обрядов жизненного цикла нельзя не упомянуть и об общественном значении семейного праздника — «кæхцгæнæн». Он был связан с рождением мальчика: «Всякий дом, где есть новорожденный, должен зарезать какую-нибудь скотину, принести ее обществу, засвидетельствовав о новорожденном мальчике. В сборном месте, куда собирается село для празднования кæхцгæнæн, обыкновенно по числу зарезанных животных... определяют количество родившихся мальчиков в селе за настоящий год (153).

Как любой общественный праздник, «кæхцгæнæн» сопровождался развлекательными (состязательными) мероприятиями, относился к числу событий, учитывающих обрядовую роль жен-

щины. Женщины также праздновали его в уединении от мужчин.

Отношения оппозиционного цикла «гость — хозяин» складывались так, что приглашенные считались гостями всех и каждого в отдельности из устроителей торжества. Аналогичный по масштабу праздник «сунаткæнын» (связанный с обрезанием младенца) производился осетинами-мусульманами. Со временем его стали организовывать как один из общесельских пиров с участием всех односельчан.

В исследовании событий, требующих высокой степени самоконтроля и сдержанности, событий, регулирующих сферу эмоций человека, необходимо обратиться к нормативному и культурному аспекту переживания утраты близких людей. По замечанию О. Шрадера, не только индоевропейская свадьба, но и похороны окружены «согласною в подробностях и торжественною по обилию обрядов обстановкой» (409, с. 177). Архаичность форм, сопровождающих погребальные обряды осетин, является уникальной, она в деталях указывает на прямое присутствие в осетинской культуре скифо-сарматского наследия.

Почти все, кто когда-либо обращался к этой теме, отметили массовый, общественный характер поминально-похоронного цикла, на невероятные материальные затраты (как у христиан, так и магометан) и на многочисленность самих поминовений. «Довольно двух, трех покойников в семье в течение одного-двух лет, чтобы совершенно разорить сравнительно богатую семью и довести ее до продажи земли» (321).

Оповещение о смерти имело обрядовый смысл и насыщенное культурно-семантическое содержание. Это касалось и облика вестника печали («хъæргæнæг»), и поведенческой модели, которой он следовал: «Хъæргæнæга всегда можно было издали различить... Он если ехал, то рысью, нагайку должен держать в левой руке, рука должна быть опущенной вдоль корпуса его» (IV, л. 119). Если эту функцию выполнял сельский глашатай, то и «в его внешнем облике произошли кое-какие изменения: газыри в газырницах, например, переворачивались, так как нижняя их часть черная, соответствует траурному цвету» (VII, л. 108).

Оповеститель следовал строгим предписаниям, он «никого не приветствует и по сторонам не смотрит, а подъезжая, спрыгивал с коня и, вызвав тех, к кому приехал, с опущенной головой объявлял: «Такой-то умер, рухсаг уад» (царствие небесное)» (VII, л. 199). Каждого, пусть даже постороннего прохожего встреча с таким всадником обязывала к выражению всяческого уважения и помощи в случае необходимости.

Б. С. Кулов отмечал: «Карганаг слезал с коня, подъезжая к дому родственников умершего не обычным способом, а обратно, после чего снимал с себя бурку и стлал ее на землю, на бурку складывал свое оружие, какое только у него имелось. Тем временем кто-нибудь из родственников замечал его и догадывался, что случилось какое-то несчастье. Карганаг, наклонив голову, шел навстречу к ним, громко произносил слова «рухсагуад» и называл имя умершего. Карганага приглашают в дом, но ему еще нужно оповестить многих, и он спешит это сделать...» (VII, л. 108).

Карганаг (более аутентично хъæргæнаг), несмотря на скорбность и некоторую исключительность ситуации, никогда не нарушал церемониальных норм, он не переступал порога того дома, в который принёс столь горестную весть. Вызвав хозяев из дома, он стелил свою бурку им под ноги и снимал не неё собственное оружие. Подобное демонстративное и молчаливое разоружение имело абсолютно «читаемый» подтекст. Оставалось только услышать имя почившего. Похожее знаковое содержание несли и другие действия вестника: «в конце улицы показался всадник. Остановится перед домом и снова трогает коня — и люди поняли, что это вестник несчастья» (384, с. 154). Глашатай же использовал обычный для него способ выкрикивания, добавляя элемент причитания: «Оу — уй! Байхъусут, манна адам! Дысон Харасе амарди, оу — у — уй» (Послушайте, люди! Ночью умер Карасе.) — так кричал нынче чуть свет Маци, крикун нашего аула с вершины холма», — записал И. Д. Кануков (157, с. 45).

Для траурного пути гонцу выделяли лучшего коня, чтобы он «скорее известил о печальном событии жителей ближайших

селений, преимущественно же родных и знакомых умершего. Если же нет лошади, отправляют несколько молодцов пешком в разные аулы» (138). Пешего вестника также легко было опознать по тому, что он никого не приветствовал и по вытянутым вдоль тела обеим рукам.

Дом, претерпевший утрату, обозначался открытыми настежь воротами, и с первой минуты, как только раздастся громкий плач, туда входили соседи и односельчане. «Какая бы рабочая пора ни была, — пишет К. Л. Хетагуров, — при вести о покойнике каждый считает своей обязанностью бросить работу и отдать последний долг отходящему в загробный мир» (381, с. 273). Он также подчеркнул непрерывность процесса соболезнований: «Утренние посетители сменяют бодрствовавших всю ночь» (381, с. 273). А. М. Шегрен указывал, что «самое большое уважение всеми горцами оказывается покойникам, кроме пиров и поминок, делаемых при похоронах, в честь покойных учреждены поминки, скачки, сопровождаемые раздачею вещей покойного и, наконец, сочиняются похвальные песни» (407). По наблюдениям А. Зиссермана, «у осетин смерть вызывает страшное горевание и множество разных педантически исполняемых обрядов» (139, с. 373).

Начнем с обрядов собственно похоронных. Основные церемонии имеют неизменный характер, несмотря на утверждение А. М. Шегрена о смеси всех верований в обряде похорон (407). После омовения покойника его обряжали в новую одежду: «платье ему начинают шить, как только безнадежность больного становится очевидной» (381, с. 272). По наблюдениям М. М. Ковалевского, «подобно древним индусам, грекам и римлянам, осетины уподобляют загробную жизнь земной. Это уподобление выступает у них... в той заботливости, с которой осетин снабжает покойника... всем необходимым ему в будущей жизни. Отсюда обряд одевания мертвеца в лучшие его платья. На вопрос о том, зачем одеваеете вы мертвого пышно, осетины обыкновенно отвечают, что, если в этом мире покойник по бедности не мог одеваться прилично, то пусть хоть теперь оденется, чтобы не было стыдно на том свете показаться умершим людям» (182, Т. 1,

с. 78) В случае же внезапной смерти «все сверстники покойного жертвуют ему: кто черкеску, кто шапку, кто бешмет, кто ремень и пр. Если покойник женского пола, ее обязаны одеть родители и родственники, впрочем, обходятся и без них» (138).

Во время похорон и убрание хадзара, и передвижения по нему были регламентированы вплоть до мельчайших нюансов. Тело умершего располагали возле очага, а справа или слева от него, зависело от пола усопшего. Немалое внимание уделяли порядку прощания близких и размещения всех присутствующих. Жена располагается у ног покойного, в изголовье — его ближайшие родственницы по крови и преимущественно пожилого возраста. Снохи также должны стоять в ногах умершего.

Чем ближе степень родства прибывших из других домов, тем с более дальнего расстояния начинаются их рыдания. На эти слёзы обязательно должны ответить ближайшие родственницы и соседки покойного.

Если умирал сам глава семьи, его тело устанавливали ближе к месту, которое он занимал при жизни — в центре хадзара, возле очага, с которым ему предстоит навсегда проститься (56, № 2). Но в народном этическом восприятии дом не считался местом, уместным для длительного времяпрепровождения мужчин. Принципом «мужчина в доме — гость» не пренебрегали и в этом случае. Поэтому «до дня похорон покойник оставался на скамье в хадзаре, его окружали исключительно женщины» (381, с. 272).

Это не означало, однако, что мужчины не участвовали в прощании: «Мужчины, став в дверях, четыре человека рядом, берут в правые руки плети, а левую закрывают глаза, потом затаив слово «ада — дай» медленным шагом приближаются к покойнику и в такт бьют себя плетью. Дойдя до покойного, перестают петь и бить себя, а дотронувшись до покойника обеими руками, уходят назад... Плети передаются новым охотникам, заступившим на их место у порога» (407). В этой, своего рода, эстафете очевидно краткосрочное пребывание мужчин в хадзаре, т.е. не дольше, чем этого требовал церемониал. И в более позднее время, «постояв несколько минут возле гроба, мужчины уда-

лялись — их сменяли женщины. После этого мужчины собирались во дворе, а женщины оставались в хадзаре у покойника» (VII, л. 109).

Досконально регламентировано и поведение родственников — мужчин: «Мужчины обнажают голову, бьют плетью до тех пор, пока не выступит кровь» (175, с.167). Несмотря на непрерывное участие мужчин в обряде оплакивания, были и нюансы. А. Зиссерман замечал: «но при смерти женщины, даже жены, мужчина не должен ни плакать, ни показывать признаков скорби и быть видимо равнодушным» (139, с. 373). С. В. Кокиев писал: «Чувство стыдливости и приличия... не велит плакать и высказывать свое горе открыто при потере даже самых близких и дорогих сердцу существ — жены или детей» (186, с. 76) Информант из с. Мацута рассказывала, что ее отец ночью проник в комнату, где находилось тело его жены, проявить своё горевание при посторонних он бы не посмел, опасаясь людского осуждения (ПМА). Это было бы непростительным нарушением установки на эмоциональную выдержку, столь превозносимую в общественном мнении осетин.

Возрастную корпоративность и гендерную социальную отстраненность народная этика сохраняет как главный принцип организации поминально-похоронных циклов. В добавление к отмеченному выше сверстническому ритуально-церемониальному принципу организации поминально-похоронной обрядности можно привести эпизод из сказания о смерти нарта Созрыко: «Позовите вон тех всадников, сына моего они ровесники, угостите их хорошо» (264, с. 169). Отметим, что это уже элементы поминального порядка, в то время как указанный принцип начинал действовать задолго до поминок: «по мере скопления народа все должно делаться в установленном порядке» (381, с. 272).

Основу отмеченного К. Л. Хетагуровым «установленного порядка» составляла половозрастная сегрегация — формы и мера участия лиц разного пола и возраста в погребальных обрядах. К примеру, указание: «когда покойник еще лежит в сакле, к нему приходят прощаться мужчины и старые или замужние женщи-

ны», полностью исключает из этой среды молодежь (407). Известное участие добрачной молодежи в погребальном обряде людей, убитых молнией, представляется исключительным случаем, связанным с пониманием ритуальной чистоты. Одобренным включением в поминально-похоронные мероприятия молодежи были функции оповещения, участие в поминальных состязаниях (скачках и стрельбе по мишени), организованных в честь умершего мужчины, к этому добавлялось еще обслуживание гостей, прибывших на похороны из других селений (402, с. 99).

Как правило, обрядо-ритуальная практика этого цикла обеспечивалась мужчинами среднего и старшего возраста, а также и женщинами. Строгими регламентациями сопровождалось не только поведение на похоронах или поминках, но и процесс прибытия в дом покойного.

Мы уже отмечали, что дом, в котором произошла смерть, сразу же заполнялся громким плачем. Это был достоверный сигнал о свершившейся смерти, поскольку во всех прочих случаях громкое проявление эмоций считалось непристойной распущенностью, и было недопустимо. Получив подобный «знак», «находившиеся в этот момент на улице люди спешили в дом, чтобы выразить свое соболезнование» (VII, л. 106). В этом случае посещение дома покойного еще не несло семиотической нагрузки, но те, кого оповещали официально, уже в пути соблюдали определенные правила. У Инала Канукова есть весьма подробное описание шествия «мардмæ» (посещение дома покойного): «По улице толпами шли мужчины и женщины, мужчины все вооружены длинными палками. Назначение этих палок, чтобы на них опираться, так как мужчинам приходится много стоять. Женщины были наряжены в лучшие платья и шли, сторонясь мужчин» (157, с. 45). Или: «Мужская часть ехала впереди верхом, а женская — вслед за ними в арбах» (VII, л. 108).

И ещё более подробное описание предоставлено С. В. Жулкаевым: «Гости, приближаясь к дому умершего, сжимают обе руки в кулаки и, став попарно, ударяют себя в лоб попеременно обеими руками, испуская из гортани печальные звуки: «а — а

— а». Дошедшие до порога дверей возвращаются назад... берут плети, нарочно для этого сделанные, и ими ударяют себя по голове так сильно, что закругленный конец плети, касаясь через лоб и темя шеи, вырывает тело кусками. Некоторые натирают конец плети воском, и тогда кровь льется ручьями из задней части головы. Женщины же, став рядом одна за другой, бьют себя по лицу ладонями, лица их в это время от частых и сильных ударов страшно раздуваются, и глаза покрываются опухолью, другие крестообразно ударяют себя по предплечьям, иные же, и особенно молодые родственницы, царапают себе ногтями лицо. Таким образом, дошедши до покойника, каждая кланяется и прикоснувшись к ногам его, уходит в сторону» (138).

Поведение участников похоронных церемоний также имело знаковый характер: «родственники и друзья выражают свое отчаяние плачем и ударами» (51). В то время, как: «малознакомые с домом покойного выражают свое соболезнование просто — с опущенной головой и руками тихо вступают во двор и, постояв с минуту неподвижно, делают левой рукой приветствие. Их благодарят, и они примыкают к общей массе» (381, с. 272).

И.Д. Кануков подробно отразил линию поведения человека, не близкого семье покойного: «Мы присоединились к толпе мужчин и скоро подошли ко двору. Вдоль плетня стояли мужчины, оперевшись на свои длинные палки и смотрели грустно в землю. Мы остановились на почтительном расстоянии от той сакли, где лежал мертвый, и как требовала церемония, стали как вкопанные, в ряд, печально понурив головы... не двигаясь с места до тех пор, пока к нам не подошел родственник умершего и не сказал:

— Да поможет вам Бог! Не печальтесь! Что делать... Богу было угодно взять и взял... На это некоторые у нас сказали печальным тоном:

— Да ниспошлет на вас Бог лучшие блага и да даст он вам другое утешение.

Сказав это, мы молча присоединились к толпе мужчин, стоящих вдоль плетня. За нами шла другая толпа, которая с той же церемонией присоединилась к нам» (157, с. 45-46).

Тот же автор отмечает: «Посетители приходили беспрестанно. Были между ними и из других аулов, что можно было узнать по вооружению. Посетители из чужих аулов приезжали верхом, с лошадей слезали за аулом и оттуда шли пешком до места несчастья. Считается неприличным подъезжать верхом ко двору, где лежит мертвый» (157, с. 46). Иной раз обязанности «хозяев» исполняли соседи, они встречали гостей, произнося стереотипные фразы.

В источниках указаны особенности поведения при получении соболезнования: «У хозяина дома умер единственный брат, по которому так сильно скорбят и плачут. Следуя общепринятому обычаю, мы должны были утешить несчастного хозяина и пошли к нему. При нашем появлении все стихли, мы подошли к хозяину и поникли головою, безмолвно остановились перед ним. Он слегка приподнялся, указав на покойника, зарыдал, и все опять пошло по-прежнему» (157, с. 46).

От родственников покойного требовалось оказать внимание всем визитёрам, как бы они не горевали. Они должны поприветствовать каждого и прекратить бытовавшие до конца XIX века элементы самоистязания, а также длительный плач соболезнующих. Кроме того, требовалось вовремя обратиться к каждому пришедшему на последнее прощание, ибо без этого тот не мог войти в дом. Даже горе не могло ослабить ценности гостеприимства.

До предела отчетливо выражена оппозиция «гость — хозяин» и в обрядовом общении женщин на похоронах. Для оплакивания покойника женщины собирались в процессию «мæрдзыгой» (так обозначается и вся делегация из другого селения, и каждая участница подобного шествия): «Вот приблизилось около десяти женщин... соседнего аула; арба поодаль следует за ними. Они медленно выступают впереди, опустив печально головы, лица у всех закрыты платками, вероятно, из скромности перед мужчинами, которые однако на них не смотрят, а погружены в какое-то оцепенение. У каждой из этих женщин на поясе висит белый платок. Это обыкновенная принадлежность каждой женщины, которая ходит на марддзыгой.

Они остановились на довольно почтительном расстоянии от ворот и размещаются в две шеренги, причем женщины постарше годами становятся в первую, а женщины помоложе — во вторую шеренгу. Вперед выдвигается одна старушка. Она опускает с головы верхний платок на плечи, некоторые женщины постарше годами следуют ее примеру, потом все они засучивают рукава (все это делается при глубоком молчании) и двигаются едва заметным шагом. Старушка начинает голосить... Остальные женщины производят какой-то неопределенный звук...

Между тем женщины, оплакивающие мертвого в сакле, вышли на крыльцо и стали с засученными рукавами вдоль стены под навесом крыльца. Старушка замолчала. Вдруг она издает надтреснутым голосом отчаянный крик: «Дадай!» — и со всего размаха ударяет себя сжатыми кулаками по лицу. Шеренги следуют ее примеру, но они бьют себя не кулаками, а ладонями. Ма бон! (мой день) — возглас, выражающий сильное горе) — раздается с крыльца, где женщины бьют себя также по лицу. Когда руки марддзыгой опускаются, женщины, стоящие у крыльца, одновременно поднимают руки и шлепают себя по лицам с криком «Ма бон!». Когда их руки опускаются, руки марддзыгой поднимаются также плавно и одновременно и шлепают себя по лицу с криками «да дай!» Марддзыгой таким образом продвигается вперед, женщины же стоящие у крыльца в шеренге, остаются на одном месте, обративши лица к марддзыгой... Наконец, вся процессия скрывается в сакле, где лежит мертвое тело, и оплакивание продолжается» (157, с. 47-48). Старшим женщинам пристало причитать больше, чем молодым.

Как отмечал Н. Г. Берзенов, «плач осетинок весьма любопытен и занимателен особенно по энергичным выражениям, которые бывают плодом опытности туземных плакальщиц. Изредка плач прерывается жалобными восклицаниями, причем родственники начинают бить себя по голове, рвать волосы и прилежно царапать себе лицо; на другой день вы не узнаете своего кунака, так он постарается себя отделать. Наконец, вопли, стон и рыдание, оглушая слух и раздирая сердце, сливаются в один отчаянный крик» (54).

Мы уже отмечали, что самоистязания, иной раз — до крови, были непременным элементом выражения соболезнования, как для мужчин, так и женщин вплоть до начала XX века. (381, с. 272; 139, с. 373; 54). Как необходимый компонент похорон эти действия зафиксированы еще Геродотом у скифов, которые «отрезают себе часть уха, волосы остригают кругом, на руках делают надрез, лоб и нос расцарапывают, левую руку прокалывают себе стрелами» (211, т. 1, с. 25).

Отрезание волос сохранилось у осетин только в отношении вдовы в церемонии её «посвящения» покойному мужу (154, с. 288). В осетинском обряде посвящения коня покойнику-мужчине — коню надрезали ухо, что позволяет предположить, что при смерти правителя подобное действие с людьми было призвано символизировать посвящение всего его народа, дабы он продолжал свою верную службу и в загробном мире.

Нельзя исключить, что такой компонент самоистязания, как прокалывание стрелой руки при смерти правящего лица актуализирует практику человеческих жертвоприношений. По свидетельству Геродота, «отрубив у всех убитых людей правые руки... бросают их в воздух, затем удаляются, каждая рука остается там, где упадет» (211, т. 1, с. 26). В древней народной песне это зафиксировано во всей полноте:

Гекки у убийцы оба уха // И правую руку отрезал, // И впереди шел с ними, // И отрезанной рукой // Свою шею колотя, к нему шел. // «Твой единственный сын убит... // Это рука убийцы твоего сына» (IV, л. 67).

Таким образом, в осетинских традиционных похоронных стереотипах прослеживаются (хотя и в трансформированном виде) многие элементы скифского ритуального оплакивания покойных.

Похороны проходили с соблюдением особых коммуникативных моделей для каждой возрастной, гендерной и родственной группы. Более того, неукоснительно соблюдались и прочие регламентации — «должное» размещение в пространстве, его структурирование (построение, движение и т.д.).

Вынос тела происходил в соответствии со строгими проксемическими и кинесическими стандартами. В этом, как и в обряде покаяния, более всего сказывались профессиональные различия: «Наконец выносят тело умершего, положенное на плетенке. Женщины становятся в ряд. Четверо мужчин выступают вперед, неся тело на плечах... Впереди несут тело, за ним идут все мужчины... и в некотором расстоянии толпа женщин, среди которых раздаётся плач. Процессия идет скорым шагом... Женщины не доходят до кладбища, а остаются поодаль, откуда посылают свои рыдания» (157, с. 48).

Как известно, отсутствие гроба, построение женщин позади мужчин, скорый шаг и запрет следовать на кладбище женщинам — определяющие характеристики исламского погребального обряда. Все это ничуть не свойственно традиционному обряду, описания которого тоже имеются: «По окончании прощального обряда покойника везут на кладбище... За арбою следуют все бабы аула, медленно поют «ада-дай» и бьют себя руками в голову, грудь и царапают лицо. Но здесь только ближайшие к арбе колотят себя усердно, а иногда исцарапаются до крови, прочие лишь соблюдают такт в песне и в ударах. Мужчины следуют поодаль» (X, л. 101).

По традиционному осетинскому обычаю, женщины не только входят на кладбище, но именно им там принадлежит ведущая роль: «Все обступают покойника кругом — женщины становятся поближе, а мужчины подалее, чтобы не мешать им в церемонии, одна половина женщин начинает печальную песнь «да-дай», а другая, ударяя себя слегка кулаками в грудь.., а мужчины, опираясь на свою палку и опустив голову, безмолвно внимают плачу» (138). Столь активное участие женщин в обряде последнего прощания могло приводить к ошибочным впечатлениям: «Когда умирает осс, его провожают к могиле женщины» (299, с. 92).

Как мы уже отмечали, похоронный обряд осетин характеризуется чертами глубокой архаики. В нем фиксировались особые полномочия женщин, их общественная значимость, а в каких-то деталях и лидирующий церемониальный статус. В исполнении

конкретных погребальных обрядов «престижность» мужских и женских функций, доля их соучастия не одинаковы. Это, пожалуй, единственная ситуация, в какой-то степени нивелирующая роль и степень активности мужчин в событии общественного значения. Но надо отметить, что женский ритуал «иронфандаг» («осетинский путь»), когда женщины на коленях подползали к покойнику, со временем несколько трансформировался: «Достигнув кладбища, покойника поставили поодаль от места его погребения, затем начался надгробный плач. Женщины остановились рядом, в ста шагах от покойника, колотили себя пощечинами... приближаясь к покойнику, слегка прикасались к нему рукой, и возвращались на прежнее место» (56, №15). Этот измененный церемониал намеренно приведен нами в нескольких его вариантах, он называется «да-дай», и его смысловое значение осталось прежним.

Темп похоронной процессии также символичен: если у мусульман она движется «скорым шагом» (157), то традиционно — «чем знатнее и любимее покойник, тем кортеж подвигается медленнее» (407). Исламское вероисповедание, распространившееся среди части северных осетин в XVII веке, прекратило бытование таких архаических обрядов, как посвящение коня, отрезание косы у вдовы, скачки, устраиваемые в память об ушедшем мужчине. Однако и у осетин — христиан они бытовали немногим дольше. В наиболее сохраненном варианте указанные действия ещё сохранялись какое-то время в изолированных горных районах. В целом, по компетентному утверждению Б. А. Калоева, «обряд посвящения коня в жертву покойнику известен не только у осетин, но и у скифов, сарматов (155, с. 227).

Ученый исследовал также и другой осетинский обряд, напрямую связанный с древним скифским обыкновением вместе с покойником хоронить его вдову: «Вдова, зайдя под гроб, трижды ударялась головой о дно гроба. Этим она выражала свое желание принадлежать мужу на том свете» (155, с. 228). Б. А. Калоев также приводит распространенный в ряде сел обычай перед выносом покойника класть его на сани, причем в любое время

года (155, с. 227). Не исключено, что и это обыкновение является прямой модификацией скифского обычая возить умершего царя по земле всех подвластных племен. К друзьям для прощания возили на повозках и других умерших скифов.

К.Л. Хетагуров приводит сведения об обрезании косы не только у вдов, но и других близких родственниц покойного (381, с. 274), визуальны они обозначались еще и раздаваемыми им кусками черной материи на траурную одежду (381, с. 274). Представление о том, что посещать похороны уместнее в темной одежде, по-видимому, отсутствовало. Напротив, авторы замечают «красный короткий кафтан» основной плакальщицы (381, с. 274) и «яркие одеяния» женщин (234). Относительно элементов одежды, атрибутивное значение имели шапка и оружие самого покойного, они вообще были значимым компонентом в ритуале «бæхфæлдыст» («посвящение коня»). Этот ритуал был регламентирован и проксемически, у Н.Г. Берзенова упоминается, что: «по правую сторону шли мужчины, по левую ехал всадник в полном вооружении на коне, принадлежащем покойнику» (56, №.2). Автор отмечает, что при погребении осетина конь издавна играет особенную сакральную роль, и некоторое противопоставление его с правой стороны основной процессии мужчин в этом смысле глубоко символично.

Установить родственное или возрастное соотношение всадника с покойным не удалось, хотя церемониальное присутствие всадника и не всегда обязательно. К.Л. Хетагуров указывал, что «несут тело четыре, иногда шесть человек на плечах, за ними ведут лошадь, увешанную оружием» (381, с.274). Непосредственное совершение ритуала предоставил А. Зиссерман: «Затем приносят оружие, приводят оседланную лошадь, обводят ее три раза кругом покойника и приговаривают: «Отправляйся на тот свет верхом, если желаешь, а то пешком трудно тебе будет совершить такой длинный путь, смотри в дороге хорошенько за конем, не жалей ему корма, а по прибытии на тот свет расседлай и поставь его в золотое стойло» (139, с. 374). Жертвоприношение коней отмечено у многих народов; у скифов конь посвящался убитому воину. Интересна идентичность действий

посвящения — троекратное обведение субъекта посвящения вокруг объекта (по аналогии со свадебным ритуалом посвящения очагу и т. д.).

Посвящение коня на похоронах было знакомо и некоторым другим кавказским народам — абхазам, сванам, хевсурам, но оно было лишено некоторых базовых элементов — надрезания уха коня и самого главного — речи посвящателя. Эта речь была отдельным и очень важным погребальным действием, длилась оно довольно долго и не сводилось к обыкновенному восхвалению умершего. Последнее слово, обращенное к нему, содержало ряд ключевых этических, мировоззренческих понятий осетин. Начало было обозначено: «Женщины окончили свое, все умолкли в ожидании другого, более важного действия» (56, № 2). После установления абсолютной тишины «из толпы выступал старик и с рогом арака произносил напутственное слово» (381, с. 273). Как правило, его произносил пожилой мужчина, не состоявший в родстве с умершим: «Выходит на середину один из стариков, он выбирается преимущественно из бедных, и ему родственники умершего дают подарки, который говорит похвальное слово и речь покойнику» (157, с. 47).

И уже непосредственному посвящению коня предшествовало ещё одно куда более удивительное посвящение вдовы, уже упомянутое ранее: «После того, как посвящатель коня заканчивал свою речь, вдова подходила к покойнику и, взяв свою отрезанную косу, передавала ее бахвалдысагу со словами: «Вот и плеть для покойника». Старик-посвящатель трижды ударял этой косой коня, посвящал его и косу покойнику» (381, с.273).

После погребения мужчины следовали выстрелы из ружья покойного. Активизация оружия завершала земной путь мужчины, символизируя достойное окончание его жизненного предназначения. В случае естественной смерти мужчины производился один выстрел, «в случае же убийства звучат залпы из многих ружей» (155, с. 228).

По свидетельству А.М. Шегрена, «прежде во время частых войн... над могилою убитого ставили длинный шест с флюге-

ром наверху в знак отличия, что умер со славою» (407, с. 120). Так отмечали могилы всех героев, павших в сражениях. Ритуал, описанный А. М. Шегреном, весьма схож с тем, что наблюдал А. Зиссерман: «Каждый мужчина, входя в дом, втыкает палку с привязанным к ней куском ситца в стену вблизи места, где лежит умерший» (139, с. 373). Совершенно отчетливо просматриваются реминисценции склонения боевых знамен в честь павшего в бою.

Традиционные способы захоронения в основном схожи, но места погребений варьируют в зависимости от авторитета покойника. Погибших славной смертью иногда хоронили отдельно, на возвышенности. Памятник в этом случае ставили не только на могиле, но и «вблизи дорог, чтобы известить проезжего о смерти уважаемого, хорошего человека» (139, с. 257).

Как мы уже отмечали, за мужским погребением, утверждая дух героического состязания, следовали конные скачки и прочее — ряд «нормативных действий, имевших военно-прикладное значение» (402, с. 99).

Похороны женщин проходили без обрядов посвящения, в случае смерти девушки одну из ее подруг могли попросить сыграть на гармонике. Если к моменту смерти девушка была сосватана, проводили обряд освобождения жениха от обязательств. Покойнице могли на время придать вертикальное положение, сестра от её имени произносила слова о том, что она освобождает жениха и надеется на взаимное согласие бывшего нареченного более не считать её своей невестой.

Многолюдные тризны устраивались по каждому умершему. По свидетельству А. Атаева, «осетин в пылу гнева обнажит кинжал тотчас, как назовут его покойников голодными. Это обыкновенно бывает тогда, когда по покойнику не были устроены щедрые поминки» (24). Автор дает и некоторые объяснения, исходящие из религиозных практик: «Они справляют поминки по покойным, это их священный обычай, основанный на том веровании, что стоит только произнести слово «фалдыст» и приготовленная для поминок пища и питье чудесным образом предстанут перед поминаемым в царстве мертвых» (24).

Главной мотивацией обильных тризн, помимо культа предков, была сила общественного мнения, связывающая их с культом предков. Из многочисленных поминок наиболее существенными являлись те, что совершаются в день похорон. Началось поминальное застолье с приглашения распорядителей ритуала, они: «с палками обходили осетин, громко командуя «спадут» (садитесь)» (330).

В отличие от заздравного стола с традиционными тремя пирогами, на поминальную тризну их подавали в четном количестве, иногда между собой на поминки так и приглашали — «делаем два пирога, приходите». Четность зафиксирована тем же автором и относительно застольных поминальных молитвословий. «Когда кушанья были поданы, старик поднялся с места, держа в руке громадный черный рог с пивом, а в другой — такой же рог, поменьше, с аракой и начал длинную молитву» (330).

Автор, наблюдавший поминальное застолье в Южной Осетии, отмечал, что во главе стола сидел ближайший родственник покойного. В Северной Осетии это было бы невозможно, там хозяин исполнял поведенческую программу «кæстæриуæг» («младшинства») (265). В организации поминального застолья прослеживаются и незначительные субэтнические различия: так, у дигорского субэтноса место во главе поминального стола остается незанятым, руководитель застольного ритуала располагался с правого верхнего края. В целом, «дигорские похороны немногим отличаются от алагирских» (51). В поминальном застолье с очевидностью сохранены и отголоски круговой чаши: «Каждый гость, до которого доходила очередь осушить чашу араки, непременно был обязан сказать спич, в котором должны восхваляться гостеприимство хозяина и доблести умершего» (231). Имеет место архаический элемент — поднимание мяса на шампуре самым старшим (231).

Для родственников покойного пристроен крайний аскетизм: «Ни один из членов семейства, в доме которого было устроено торжество, все время ничего не ел, и только старейший из них по настоятельной просьбе некоторых гостей выпил несколько рюмок араки и съел небольшой кусок мяса» (231).

Непременным компонентом поминального застолья было подношение «нуазæн» и «хай» от старшего за столом старшему из фамилии умершего. Незадолго до окончания поминальной тризны старшие застолья просили подойти близких родственников умершего и наделяли их бокалами — «нуазæн», дабы дать им возможность поблагодарить всех прибывших на похороны. Затем слово брал и один из гостей, он выражал признательность всем, кто обслуживал похороны за их достойное старание и соответствующий ситуации прием.

Завершение поминального застолья обозначено: «...из комнаты вынесли на доске несколько бараньих и бычьих голов. Это — намек на окончание поминок... Как только принесенные головы были разрезаны на части, за исключением одной, переданной почетному старцу, этот последний встал, поднял переданную им голову быка и чашу араки, произнес длинную речь, восхваляющую радушие хозяина, и предложил выпить в последней рюмке за Уастырджи (Св. Георгия) — самого главного святого для осетин. За Уастырджи обязан выпить каждый осетин... никто после этого тоста не смеет провозгласить новый» (231). Таким образом, поминальное застолье, как и любое прочее, было строго регламентировано.

«Гомерические тризны осетин» (330) носили циклический характер, на это обратили внимание многие авторы. Так, В. Ф. Миллер замечал: «На нихасе считают, сколько человек в ауле умерло в течение года, и на столько частей делят весь аул. Каждая семья, у которой был покойник, должна нести расходы по разверстке по числу покойников в ауле, т.е. справлять поминки с ближними соседями» (246, т. 2, с. 272). Таким образом, вопрос об отправлении поминок обретал статус общественно значимого события. По свидетельству Ф. И. Леонтовича, «при первом значительном поминовении Хурнек — гости, не разъезжаясь, назначают кому очередь в следующем году делать в Дигории такое же поминовение и в знак согласия подносят ему на собрании большую чашку пива и кость с мясом (нуазæн и хай. — А. Х.), после чего он не вправе отказаться от празднования Хурнека» (214, с. 35).

Рассуждая о существовании «многочисленных» «обязательных» поминок, Н.С. Мансуров указывал и на так называемые «случайные» поминки. Он утверждал, что их «в году бывает много», уточняя, что «каждый осетин считает главной своею обязанностью освободиться от тяжкого ярма, наложенного на него древним обычаем и беспощадным общественным мнением, поскольку его будут презирать как недостойного члена общества» (231).

А.М. Шегрен указал на некоторые устои, восходящие к культу предков, их свершают на кладбищах или вблизи них: «Три дня кряду после похорон родственники покойного собираются на могиле плакать и молиться. Потом целый год собираются для того же, в пятницу вечером. Осетинки сперва садятся в кружок, плачут и колотят себя, потом встают, выстраиваются в несколько шеренг — ближайšie родственницы впереди, и начинают петь «ада-дай», колотят себя руками в голову, обратясь к могиле лицом. Ударят себе раз до 50 и молитва кончается. Тогда каждая подходит к могиле, дотрагивается до нее обеими руками... потом все женщины обходят усопших родных, перед каждою могилою раза четыре ударяют себя в лоб, скажут столько же раз «ада-дай» и, дотронувшись рукою, произнесут: «Пусть земля вам будет легкой!», расходятся по домам. Мужчины в этих плачевных поминках не участвуют, предоставляя их бабам» (407). Не забывая о большей архаике поминально-похоронных обрядов, ещё раз подчеркнем, что «ведущие роли» повсюду, за исключением застолья, принадлежат женщинам, именно они своими действиями испрашивали «благосклонность» предков.

Осетинам, как и многим другим народам, свойственно чрезвычайно почтительное отношение к кладбищам, тем более фамильным. К. Кох отмечал: «Погребение у осетин значительно отличается от обычая черкесов тем, что у них имеются специальные места, где хоронят покойников одной семьи. Как правило, местом погребения является ... окруженное стенами возвышенное четырехугольное место» (194, с. 272). А.М. Шегрен дополнил это наблюдение: «Семейство стараются хоронить рядом, чтобы на том свете умершим было легче сойтись, умерших на

чужой стороне, в плену или захваченные тела убитых стараются выкупать или выменивать с тем, чтобы похоронить на своих кладбищах» (X, л. 18). Он также уточнил, что «кладбищу оказывается большое уважение, там нельзя постороннему человеку ни сидеть, ни ходить» (X, л. 18).

Отождествление кладбища с сакральными зонами было характерно и для скифов. «Когда Дарий... постепенно вторгнулся в их пределы, они, понемногу отступая, дошли уже до самых краев пустыни. Наконец он спросил их через послов, когда же они положат конец своему бегству и начало борьбе. Они отвечали, что у них нет ни городов, ни возделанных полей, за которые стоило бы сражаться; но зато, когда он дойдет до гробниц их отцов, то узнает, как обыкновенно сражаются скифы» (211, т. 2, с. 112).

Уже упоминалось, что близким родственникам покойного надлежало соблюдать траур, он выражался не только в «черном платке на голову повязанном» (337). По свидетельству К.Л. Хетагурова, «траурный наряд женщины составляли длинная рубаша из грубого черного сукна и черный платок. Шелк и серебро встречались только в свадебных и очень редко в погребальных обрядах» (381, с. 243). Символизировал траур не только цвет ткани, но и её фактура: «Мертвых одевают так, как одевались предки. И оставшиеся в живых, желая выразить свою печаль, облакаются в грубые одежды из домашней материи» (405).

Появление в обществе женщины в трауре («саударæг») требовало проявления особой к ней предупредительности: «... все должны относиться к ней с особым почтением, а если кто дерзнет ее обидеть, обязан испросить прощения и удовлетворить в такой мере, чтоб обиженная могла устроить поминки» (139, с. 35). Для ближайших родственников покойного траур был обязателен, он длился до года. «После похорон мать, жена и сестры должны находиться в трауре. Мужчины же, близкие и дальние родственники в течение года не должны брить бороды, не стричь волос и не есть мяса» (139, с. 373). В присутствии человека в трауре всякое веселье прекращали даже посторонние люди. Те из знакомцев, кто по какой-то причине не побывал на похоронах, приветствовали носящих траур словами, зафиксиро-

рованными А.Л. Зиссерманом: «Кигъмын уди» — прискорбное приветствие в известных установленных словах: «Мне очень чувствительно ваше горестное положение, да пошлет вам Бог вперед только благополучные дни!» (139, с. 376).

Погребально-поминальные обряды и ритуалы актуализируют различные поведенческие шифры. Важна стабильность мужского и даже женского построения в шеренги и «предводительство», т.е. обозначения лидера у обоих полов. Четкость шеренгового построения, легкость ориентирования в нем, слаженность действий, наличие лидера не оставляют сомнения, что эти явления — удержанное в народной культуре общения воспоминание о былой социальной (не исключено и боевой) активности женщин.

Непрерывной характеристикой традиционных осетинских похорон является четность, присутствующая и в количестве участников церемоний, и предметов, в них задействованных (четность построения в шеренги по 2 или 4 или 6 человек; выносящих тело; число поминальных застольных молитвословий, пирогов на столе и т.д.). В целом все церемониальные звенья демонстрируют четкие поведенческие ограничения и воздержанность, утрата которой так опечалила нартовских старших.

В поминально-похоронные погребальные обряды осетин включен целый комплекс убеждений о необходимости ставить интересы общества выше личных. Поведенческие программы, предполагают четкий самоконтроль, выдержку и умение управлять собственными эмоциями, какой бы степени личностной силы и выносливости это ни требовало.

ГЛАВА 4. ПОКА МЛАДШИЕ БУДУТ УВАЖАТЬ СТАРШЕГО...»

«Только до той поры наш народ может называться нартским народом, пока младшие будут уважать старшего и почет оказывать ему».

Осетинский нартский эпос (274, с. 230)

У осетин, как и у многих других народов, в осмыслении идеальных моделей человеческого поведения непременно присутствовали категории возраста. Любую пору своей жизни стоило встречать с достоинством — осознанием того, что с годами усиливаются не только личный авторитет и полномочия человека, но и степень его ответственности за успешное будущее младших своей семьи, своего селения и всего народа. В системе традиционных социальных взаимоотношений каждому жизненному этапу, связанному с взрослением (и неминуемым старением) соответствовал определенный тип социокультурной модели поведения.

Этническим особенностям представлений о возрасте, его сути, функциям и символике возрастных взаимоотношений в семье, в обществе и в обрядово-ритуальной практике и посвящен этот раздел.

I.

В этнической реальности традиционной жизни осетин большое значение придавалось сверстничеству — ровесники составляли своего рода корпоративное объединение с отчетливыми, социально значимыми функциями, поведенческими регламентациями, обязательствами, а также высоким уровнем внутренней солидарности и групповым самосознанием.

Из ряда конкретных поведенческих кодексов, в первую очередь возрастных, состоял и Аҕыдау — институциональное воплощение этнических представлений о чести. Каждый человек в сложной системе традиционно сложившегося возрастного церемониала выступал одновременно как объект и субъект системы соподчинения. Наиболее наглядно подобный тип субординации проявлялся в семейной сфере, в способах проведения

народных собраний («нихас»), в праздничной культуре и других традиционных институтах, организованных на основе знаковых подтекстов пространства и прочих стереотипах и атрибуциях межвозрастного общения.

Конкретные особенности возрастных социальных компетенций целесообразно рассматривать в контексте двух уровней этнических взаимоотношений — семейного и общественного.

Анализ этнографического своеобразия «осетинской жизни» традиционного периода немало связан с реконструкцией большой патриархальной семьи. Самые разнообразные её характеристики достаточно подробно представлены в научной литературе (182; 246; 208; 167; 158; 325; 155; 225). Исследования большесемейных коллективов на материале других кавказских народов (127, 175, 239; 257; 256; 302; 303; 378 и др.) подтверждают распространенное в кавказоведении мнение об их бóльшей устойчивости в Северной Осетии. Помимо прочих объективных причин (острого малоземелья, к примеру), долгое существование большой неразделенной семьи поддерживалось и силой общественного мнения — важнейшего руководителя традиционной народной жизни. Лоно большой семьи было надежным убежищем; причастность к многочисленной семье считалась престижной (186, с. 77; 214, с. 6).

Действительно, в отношении осетин важно отметить высокий престиж и серьёзную значимость семейных коллективов и родственных объединений в общественной жизни этноса. Семье были присущи функции социального института, а взаимоотношения, складывавшиеся внутри неё, представляли собой систему социального регулирования. По утверждению С. В. Кокиева — носителя исследуемой им этнической культуры, «только тот может иметь какое-нибудь значение в обществе и право голоса, кто обеспечен постоянным жилищем, всякое оскорбление жилища словом или действием карается наравне с кровомщением» (186, с. 73). Подтверждением сказанному может служить факт существования множества присяг, адресованных семейному очагу, предкам и домочадцам (135). В остальном, «целым рядом требований этикета обставлена домашняя жизнь осети-

на» (244, с. 79). Ретроспективы на тему моделей «возрастного» поведения осетин целесообразно рассматривать в контексте горской семейной общины, в недрах которой и зародился патриархальный тип традиционного общественного быта.

Высокое сакральное значение жилища, его отчетливое присутствие в системе нормативных, а также культовых представлений осетин необходимо оговорить отдельно. Одним из первых на существование больших семей у осетин обратил внимание Л.Л. Штедер, он заметил «многолюдные семейства, размещавшиеся в каменных постройках, укрепленных башнями» (410, с. 31). Если расположить все прочие упоминания в хронологическом порядке и сопоставить их, то легко убедиться, что описания различных авторов дополняют друг друга в воссоздании единых характеристик больших семей и их домашних очагов. А. Гакстаузен в 1857 году писал, что семьи имеют большое основное помещение, но «каждая чета имеет свой домик, состоящий из одной только комнаты, таких домиков от шести до восьми в одном дворе» (97, с. 137).

Наблюдения, сделанные В.Б. Пфафом позднее, мало чем отличаются: «В каждом дворе живут по несколько семейств» (290, с. 194). М.М. Ковалевский отмечал, что «не только отец живет вместе с сыновьями и внуками, но тут же, в одном дворе помещаются и дяди, и племянники, не считая в этом смысле детей» (179, с. 139). Относительно количества домочадцев, по наблюдениям того же автора, «Осетинский двор в разных местностях представлял особую группу лиц в 30, 40, 60 и даже 100 человек или около того» (Там же). И уже в самом конце XIX века А.Е. Росикова замечала: «Насколько патриархален был осетин, можно судить по тому, что в горных аулах до сих пор не редкость семьи в тридцать и сорок человек» (305, с. 327). В неизменном виде осетинская семья вступила и в XX век. В 1916 году «сплошь и рядом в Осетии можно встретить многочисленную семью, среди которой имеются 2-4 и больше женатых сыновей (т.е. с семьями)» (248, с. 21).

Подобный многопоколенный семейный коллектив мог столь долго и успешно сохраняться только при условии чрезвычай-

чайно скоординированной системы внутреннего порядка. Карл Кох утверждал об осетинах: «члены семьи живут мирно друг с другом», добавляя, что он «не раз наталкивался на патриархальные сцены, как они описаны в Библии» (194, с. 253). В связи с этим в высшей степени интересно замечание Саввы Кокиева о «нравственных основах, управляющих жизнью осетина, на которых он устроил свою жизнь, как семейную, так и общественную, почему они и составляют единственную связь как семьи, так и общества (курсив наш. — А. Х.)» (186, с. 74). Стоит ли напоминать, что одной из главных «нравственных основ» была регламентация именно межвозрастных отношений?

Самодостаточная, ориентированная на самосохранение, большая осетинская семья аккумулировала самые разнообразные культурные феномены и моральные убеждения. Насыщенное семантическое значение семейного уровня общения, его социальное «повышение» до уровня фактора общественной значимости было подкреплено определенными мифологическими представлениями, верованиями, ритуалами, обрядами и пр.

В прошлом значимым фоном социальной жизни осетина был сложный комплекс патриархальных связей — родственных и семейных. Эта среда во многом формировала духовный мир народа; по наблюдениям К. Коха, «ни один народ не чтит так высоко семейную жизнь, как осетины» (194, с. 259). По утверждению Е. Маркова, «многоэтажная башня замка (галуана) сделалась для осетина целым миром, который один он только привык любить, за который один он только готов был умереть с оружием в руках. Собственный двор, обнесенный стенами и башнями... дальше этих пределов не распространялись привязанности осетина» (234, с. 168).

Полноценное исследование этнических стереотипов социально-возрастного характера невозможно без анализа знакового структурирования домашней жизни, в частности, смыслового значения пространства традиционного жилища.

Пространственное структурирование общения (проксемика) всегда наделено определенным смысловым содержанием

и является важнейшим элементом любой этнической культуры (32; 176; 218; 295; 328; 397; 399). По мифологическим представлениям каждого народа, жилище — это картина мира, суженная до обозримых границ, это земное, зримое, осязаемое отражение и продолжение вселенского порядка. Сложившись стихийно, пространственный символизм каждого народа содержит ценную и достоверную информацию о его мировоззрении, представлениях о мироздании, природном и социальном космосе и т.д.

К вопросам проксемики мы обращались неоднократно, поскольку она значимо присутствует в различных проявлениях этнической традиции. По существу, этнический способ структурирования пространства является знаковым отражением всей системы общения народа — эстетических образов и идеалов, коммуникативных кодексов и конкретных поведенческих программ.

Мы уже отмечали, что при обращении к бытописаниям разных ущелий, да и разных временных отрезков, легко убедиться в единообразии устройства традиционного осетинского жилища. Добавим ещё один принцип подобного единообразия — зонирование пространства по функциональному принципу: «каждый зажиточный хозяин имеет обширный четырехугольный двор, обгороженный плетнем, и внутри оно три отделения, одно от другого отгороженные: хозяйская, женская и гостиничное или кунацкое» (69, с. 107.)

Коста Хетагуров отмечал: «отличие жилищ сильных от прочих выразилось в том, что у них для лошадей, рогатого скота, овец и коз имелись конюшни, базы и овчарни. У них были и другие чистые помещения» (381, с. 240). Но наличие «других чистых помещений» было обязательным для каждой семейной общины, вне сословного и имущественного статуса: «Женатым членам семьи полагается совершенно отдельное помещение в одну или две комнаты, спальня (уат), смотря по средствам или ее состоянию. Задумав жениться, молодой человек должен предварительно обеспечить себя помещением, иначе ему жену не дадут ее родственники» (186, с. 77).

Планировка традиционного жилища соответствовала оптимальным ситуациям семейной жизни. Это способствовало формированию единых конструктивно-композиционных принципов национальных комплексов жилых построек осетин. Помимо утилитарного, т.е., практически целесообразного значения, организация жилого пространства имела ещё нравственное и ритуальное обоснование.

Жилые комплексы, включающие башенный компонент, встречаются у некоторых кавказских народов. В Осетии — это галуан. По описаниям, «селения ассов в большинстве случаев хорошо расположены. Вожди и знатные люди этого народа, кроме того, обносят свои жилища каменной стеной, в каждом углу которой находятся маленькие сторожевые помещения» (299, с. 91). А вот более позднее наблюдение, датированное началом XIX века: «Часто имеются по пяти построек в одной изгороди с башней. Каждый старшина имеет один опрятный дом, другой — предназначенный для гостей, третий — для хранения в хозяйстве вещей и приготовления пищи» (175, с. 170). Схожую структуру имели и усадьбы не только горских феодалов (упомянутых выше «старшин»), а также зажиточных крестьян (176, с. 56-60).

Башни в Осетии строили жилые и сторожевые. Чаще всего вертикальная организация структурировалась верхней, средней и нижней пространственными единицами, подчиненными общим принципам домашней жизни. Первый этаж сооружения предназначался для скота, второй занимала семья, третий мог отводиться для приема гостей, по существу, исполнять функции кунацкой. Верхний этаж, как правило, имел дозорное и оборонительное назначение.

Любое традиционное жилище было устроено таким образом, что его обстановка и сама планировка несли полную информацию о семейном быте осетин и таких важнейших его аспектах, как обычай избегания «уайсад» и гостеприимство. «Неудобство совместного сожительства устраняется тем, что каждая семья имеет свое отдельное помещение, и общая сакля служит только кухней и столовой» — так М. М. Ковалевский

не только сосредоточил своё внимание на хадзаре, но особо отметил его в качестве общего помещения семейной общины (179, с. 139).

Е. Зичи усматривал «следы древнего патриархального быта в расположении домов», отмечая, что «отдельные семьи разделяются и идут в свои собственные жилища, построенные во-круг хадзара, лишь ночью, вся жизнь семьи проходит вместе, для чего существует основная комната (хадзар), где родственные семьи готовят и принимают пищу в установленном порядке» (140, с. 295). Многие из тех, кто вникнул в особенности внутрисемейного регулирования осетин, замечали, что супружеские комнаты пристраивались чаще всего в отдалении от основного и общего помещения семейной общины — хадзар. Это обстоятельство облегчало повседневную актуализацию обычая избегания.

Роль гостеприимства в горской среде исключительна. В этой связи «кунацкая составляет также почти необходимую пристройку всякого порядочного двора» (157, с. 22). Наличие кунцкой, как необходимого помещения, подтверждается и в других источниках (381, с. 240).

Как и у многих других народов, специфика организации пространства осетин заключалась в том, что представления о престижности ассоциировались с позиционным расположением в центре, посередине, справа. Этот принцип распространялся и на планировку: «*Средняя* (курсив наш. — А. Х.) часть занята помещением, называемым туземцами хадзар» (186, с. 78). Интересно наблюдение С. В. Кокиева по этому поводу: «Если от кунцкой, т.е. от ворот, направимся прямо вдоль двора, то придем к дверям сакли (хадзар). Она от всех остальных построек отличается большею обширностью» (186, с. 78). Как правило, кунцкие строились прямо у входа, и их «окраинная» планировка как будто бы нарушает понятия о престиже проксемического «права». Но подобное исключение оправдано требованиями обычая гостеприимства — именно такое размещение создавало максимальный комфорт для гостя. Он мог зайти в кунцкую в любое время суток и пользоваться «полнейшей свободой по самому

расположению помещения, а с другой стороны, не мешать никому в семье, во дворе для «исполнения обычных хозяйственных занятий» (186, с. 80).

Типичное устройство равнинного жилища приблизительно таково: «Хадзар занимает центральную часть и представляется важнейшим в осетинском жилище. По обе стороны хадзара расположены отдельные одинаковой вместимости клетушки, каждая с особым выходом во двор, представленные спальнями для каждой супружеской пары, принадлежащей к той семье. Эти клетушки называют «уат». В богатых жилищах имеется, кроме того, особая постройка для гостей — кунацкая, которая не соединяется непосредственно с домом, служащим жилищем для семьи» (181, с. 5).

Авторы, заинтересовавшиеся организационными особенностями осетинского жилища, отмечали исключительную роль в нем хадзара, его ритуальную престижность (193, с.37). Значение этого помещения в культурной системе этических традиций осетин действительно трудно переоценить: сюда собирались для семейных советов, согласования жизненно важных решений, отправления семейного культа и многого другого. Ещё раз подчеркнем, что именно хадзар был объектом замеченного у осетин почтительного отношения к жилищу. Информативно, что восклицание «мæ хадзар!» («мой дом!») до сих пор употребляется осетинами в ситуациях сильного эмоционального потрясения. Адекватного эквивалента в русском языке оно не имеет, но по смыслу и назначению употребления заменяемо такими восклицаниями, как «Господи!», «Боже мой!», «Батюшки мои!», т.е. вербальными стереотипами, обращенными к сакральным предпочтениям.

В этом же смысле оговорим ещё одну особенность, отражающую важное место жилища в традиционном мировоззрении осетин. Понятие «бындур» (дословно — «нижний камень») имеет смысловую нагрузку опоры всех домашних устоев и семейного благополучия в целом. Оно часто используется в образных выражениях, типа следующего: «мæ бындур разылд» — «нижний камень пошатнулся». Это означает, что пошатнулась сама

основа дома и домашней жизни, такая вербальная формула символизировала крайнюю степень несчастья, беду.

Благоговейное отношение осетин к собственному жилищу проявлялось хотя бы в том, что даже гости (известна важнейшая роль гостеприимства в горской среде) в хадзар допускались крайне редко и практически никогда, если в доме было специальное, отведенное для гостей, помещение. Даже ближайший сосед, входя в хадзар, обязан был выразить почтение этому месту: «При входе в дом осетин, снимая кепку, произносит «Фарн уа хадзары» т.е. «Довольство дому сему!» только после этого преспокойно садится на «фахс бандон» — длинную скамью» (265). Хадзар настолько сакрализован в народных представлениях, что с любым, кто был в нем радушно принят, «обращаются как с родственником и не выдают беглецов» (410, с. 38).

Хадзар по праву носил статус главного помещения, он воплощал понятия святости отчего крова и родного очага, более того, он был единственным коммуникативным центром большого семейства. Все происходившее в нем, носило весьма зрелищный и впечатляющий характер, было глубоко символично и по своей сути являлось действенным отображением всех компонентов семейного порядка. Насыщенность выразительных форм общения позволила В.Ф. Миллеру утверждать, что в осетинских хадзарах «этикет соблюдается строже, чем в европейских раззолоченных палацках» (244, с. 79).

Организация его внутреннего пространства основывалась на особенностях семейно-бытового уклада и, в первую очередь, структуре возрастного соподчинения. По свидетельству Максима Ковалевского, «хадзар представляет нечто вроде большой залы» (180, с.5). Это своего рода резиденция главы семейного коллектива — старшего представителя старшего поколения агнатов — родственников по мужской линии (родные, двоюродные и т.д. братья со своими семьями). Если допустима вариативность размеров хадзара, то категорически неизменными оставались иные его организационные начала, «дающие тон всей домашней жизни», они кодифицировали не

только расположение и устройство хадзара, но и поведение в нем (186, с. 76).

Как мы уже указывали, знаковое зонирование хадзара осуществляется по универсальному принципу «почетный — менее почетный», его в исследовании адыгского этикета подробно представил Б. Х. Бгажноков: «С позицией «почетный» или «счастливым» ассоциируется обычно «право», «верх», «центр», «ближе» и т.д.» (47, с. 22-48). По существу, проксемика символизировала значимость каждого члена семьи, подсказывая набор его соционормативных полномочий в рамках семейной общины.

Строгой регламентации подвергалось не только общение в хадзаре, но и само предметно-вещное его содержание: «Самое главное место между дворовыми постройками занимает средняя большая комната — столовая. Войдя в нее, мы, прежде всего, увидим очаг, разложенный между двумя камнями посреди комнаты. Дым от очага выходит в отверстие, проделанное в потолке. Подле этого отверстия прикреплена к потолку цепь («рахыс». — А. Х.), на которой висит котел для приготовления пищи. Цепь эта считается самым священным предметом в доме осетина. Её нельзя трогать без необходимости» (136, с. 24-25). Действительно, в ряду традиционных домашних осетинских святынь надочажная цепь была самой главной, прикасаться к ней без настоятельной необходимости запрещалось. Это позволялось «лишь в важных случаях: когда, например, дают присягу, отдают замуж дочь или женят сына. Украсть цепь — значит нанести хозяину дома самое тяжелое оскорбление. После этого соседи будут относиться к нему с насмешкой» (136, с. 24-25).

Весьма характерны и прочие наблюдения: «Зайдите из любопытства в какую-нибудь саклю. Около того места, где разводится огонь, устроены нары вышиною четверти полторы от полу, маленькие треногие столики для еды такой же вышины, как и нары, составляют остальную мебель. На стенах полки для посуды, на них же висит и оружие хозяина» (81, с. 177). Е. Зичи замечал: «Жилища украшены глиняными изделиями, одеждой и оружием, мебель состоит из низких деревянных скамеек, табуреток и круглых столов на трех ножках (финк)» (140, с. 295). По-

добные описания в силу их созвучности представляются вполне достоверными.

Как можно убедиться, хадзар обставлялся сдержанно и аскетично, с определением конкретного места для каждого предмета или объекта, да и само их количество было ограничено. По утверждению С. В. Кокиева, «немногосложные потребности осетина дали ему возможность обходиться в домашнем быту с помощью самого незначительного количества орудий — как в отношении мебели и посуды, так и прочих принадлежностей домашней жизни» (186, с. 80). Подобная интерпретация является достоверным наблюдением, но не вполне точным отражением самой сути явления.

По факту, недопустимость малейших излишеств в обстановке хадзара объяснялась символическим подтекстом всех происходивших в нем действий. Дело в том, что вещное насыщение хадзара, способ его предметного обживания был не чем иным, как действенным и знаковым освоением мира. Почти каждый хадзарный объект, помимо своего прямого, практического и целесообразного назначения, был наделен еще и насыщенным сакральным смыслом. Е. Марков в 1904 году по этому поводу замечал: «Вообще нет предмета в домашней жизни осетина, который не имел бы своего святого или божка» (234, с. 163).

Сопоставления данных письменных источников и описаний, полученных нами от информантов из разных ущелий горной Осетии, свидетельствуют о неизменности интерьера осетинских хадзаров. Это правило носило непреложный характер, поскольку воплощало множество моральных, этических убеждений и даже абстрагированных этнических представлений о Первопорядке, а незначительные расхождения были обусловлены всего лишь разным уровнем зажиточности описываемых семей, едва ли они должны специально оговариваться. Тем более, что добротнее и богаче были только допустимые предметы: «Вместо простой скамьи можно встретить своеобразные кровати, диваны и кресла с оригинальной резьбой. Утварь здесь ценнее, больше золота, серебра, меди, железа и стали в виде громадных

котлов для варки пива, холодного и огнестрельного оружия, кувшинов и т.д.» (381, с. 241).

Возвращаясь к главным домашним святыням, необходимо в первую очередь обратиться к семейному очагу — «къона». Замеченное многими авторами почтительное благоговение осетин к хадзару в большей мере относится именно к очагу. Максим Ковалевский утверждал: «Известно, какую роль играл очаг в домашнем культе одинаково индусов, греков и римлян. Известно, какое место принадлежит ему в свадебном ритуале, в жертвоприношении, совершаемом главою семьи в честь умерших предков и вообще во всех торжественных действиях, отправляемых семьею или от ее имени, например, при усыновлениях, присягах или укрывательстве избегающих правосудия преступников. С тем же культом домашнего очага встречаемся мы в Осетии. До сих пор между осетинками считается дурным пожеланием, своего рода бранью, фраза: «Чтоб у тебя очаг потух!» в глазах осетина такое выражение равнозначно: «Чтоб у тебя семья перевелась!» (180, с. 77).

Этнографам хорошо известны исключительные ритуальные функции очага и его особое значение в культурах многих народов мира. Поиски символического сакрального центра в процессе первичного освоения пространства также достаточно универсальны. По утверждению А.К. Байбурина, «традиционные формы и способы структурирования жилого пространства (наряду с устройством двора, структурой поселения) отражают устойчивый комплекс представлений, связанных с представлениями, в конечном счете, о строении мира, во-первых, и с механизмом ориентации в этом мире, во-вторых» (32, с. 126). И в этом контексте в семиотической ориентации центральное место у осетин отведено очагу: «огонь раскладывается посередине сакли, над ним висит железная цепь с котелком» (139, с. 295), что находит многочисленные подтверждения (195, с. 37; 180, с. 5; 140, с. 295).

Сакральная значимость очага, его насыщение знаковым символизмом запечатлено и в эпосе. «Нарты «вычистили и подмели хадзар — то *святое место* (курсив наш. — А. Х.), где пы-

лает очаг» (327, с. 60). Поскольку именно в представлениях об очаге воплотился мотив оберега семейного благополучия, «къона» подразумевал и обозначал центр даже в тех редких случаях, когда его реальное расположение было иным. Къона был осью ориентации, организующим центром хадзара, по четыре стороны от которого устраивалось знаковое сечение семейного пространства.

Все ответственные семейные события сопровождалось культовыми действиями, обращенными к очагу: «Осетин вообще очагу придает весьма высокое значение, и жизнь его домашняя главным образом сосредоточивается здесь. Мать или отец благословляют сына в дорогу, дочь — при выходе замуж — здесь же, огнем, очагом осетин клянется. Из всякого приношения первый кусок или первые капли бросаются в огонь. Здесь же у очага осетин проводит свой досуг» (186, с. 85). В мифологических представлениях за очагом/огнем признавались медиативные функции, что влекло за собой непрременную сакрализацию предметов, непосредственно или опосредованно с ним связанных. Как мы уже знаем: «Очаг и цепь на нем составляют величайшую святыню каждого осетина» (381, с. 240). М. М. Ковалевский уточнял, что «важнейшие акты домашней жизни в Осетии связаны с прикосновением к цепи» (182, т. 2, с. 77).

Вернемся вновь к эпическому сюжету — с той оговоркой, что в мифологии находят отражение лишь самые устойчивые мировоззренческие представления — и конкретно к эпизоду строительства общенартовского дома: «Дом был готов, и нарты сказали:

— Теперь покажем дом Сырдону, поглядим, найдет ли он там в нем какой-нибудь изъян. Послали за Сырдоном. Сырдон оглядел все углы дома и потом сказал:

— Дом хорош, только посреди дома ничего нет.

Стали нарты меж собой думать над словами Сырдона. И тут Сослан сказал:

— В доме нет цепи, вот что он хотел сказать» (264, с. 208-209).

И действительно, при высоком семиотическом значении очага непосредственным объектом стереотипов в семейном

культе осетин являлась надочажная цепь — «рахыс». Цепь считалась воплощением святого покровителя семейной жизни — Саффа. Именно поэтому прикосновение к цепи было строго регламентировано и предполагалось только в ситуациях, требующих заступничества, либо «свидетельства» Высших сил.

Исключительную культовую значимость очага и цепи над ним в свадебном обряде подчеркивал Д. Шанаев, он указывал на то, что домашний очаг и надочажная цепь имеют силу напутственного благословения: «Шафер с невесткой делает три полных оборота вокруг очага, в конце третьего он приглашает невестку прикоснуться к надочажной цепи рукой, что исполняется ею немедленно» (406, с. 24). Ритуальные функции «рахыс» были более чем актуальны не только в свадебной обрядности, ведь в традиционном понимании цепь была «посредником между человеком и небом» (186, с. 80). В источниках зафиксированы совершенно сходные стереотипы приведения к присяге: «Желает ли осетин сделать бесспорным данное им на суде показание, он хватается за цепь, произнося при этом «Клянусь этим пречистым золотом Саффы» (182, т. 2, с. 42). Это отмечал В. Ф. Миллера (246, т.3, с. 249).

Защиты у домашнего покровителя Саффы испрашивали и для новорожденного, ритуальное прикосновение к цепи совершалось и при усыновлении — это расценивалось как обращение к миру предков, приобщение к семье: «Приблизившийся к очагу и прикоснувшийся к «рахосу» — цепи, становится близким в семье» (195, с. 38).

Вполне информативны исполняемые при этом обрядовые формы: «Если кто-либо проникает в дом соотечественника и оборачивает кругом шеи железную цепь, его считают под защитой того, к кому он проник» (48 с. 215). Савва Кокиев, подчеркивая высокое значение цепи в системе мифологических представлений осетин, уточняет некие положения обычного права: «цепь — основание всей домашней жизни, и оскорбление ее карается наравне с убийством. Осетин ни чем так не дорожит, как цепью своей, если у него ее вынесут даже в его собственный двор насильственным или воровским образом, то ему больше не жить» (186, с. 80). Если случались похороны последнего в се-

мье мужчины, то цепь — символ семейного счастья — снимали с потолка и клали на плечи его сестры. Это было большим несчастьем для дома и крахом семьи, так провожала в последний путь Коста Хетагурова его сестра Ольга.

Предварительные культовые действия, обращенные к цепи — обиталищу святого покровителя семьи Саффы, были непрерывными и при заклании жертвенного животного: «Жертвенное животное должно коснуться ее, чтобы быть принятым Богом» (186, с. 81).

Строго регламентировано не только ритуальное, но и повседневное обращение с цепью: «Всякое прикосновение к ней домашних, в том числе и детей без надобности считается святотатством» (195, с. 38). По данным информантов, вольные прикосновения мужчин к цепи считались куда более предосудительными (ПМА). Отчасти это объясняется тем, что женщина готовила пищу, что предопределяло её больший контакт со святынею. Кроме того, в обрядовой жизни осетин за женщинами были признаны функции хранительницы очага: «Очаг доселе считается у осетин священным местом. На нем постоянно поддерживается огонь, причем забота о последнем в особенности падает на женщин» (182, т. 2, с. 77). И, тем не менее, «трогать цепь нечистыми руками считается грехом» (244, с. 249).

Стереотипы поведения возле очага отражали мифологические представления о взаимной связи не только в отношениях между людьми, но и с потусторонними силами, в том числе — и теми, что сконцентрированы в атрибутивных предметах и объектах. К предметам с определенным культовым содержанием можно отнести столб «цаджындз», поддерживающий потолочную балку. Ф.С. Красильников упоминает и о прочих объектах: «На железной цепи висит котел — это самое священное в доме осетина» (195, с. 38). По утверждению М.М. Ковалевского, к этому перечню причастны «различные предметы, которые тесно связаны с представлением об очаге и которые служат для приготовления пищи, как то котел, цепь и т.п.» (180, с.7). Поскольку почитание очага придавало особый смысл предметам, в той или иной мере связанным с ним, особое значение в домашнем

обиходе отводилось и котлу. Он являлся необходимой составляющей приданого невесты, мог входить в размер штрафа, а в редких случаях — штрафа при мирном исходе отношений кровной мести.

Многие авторы справедливо отмечали сакральный смысл ритуального столика — фынг. По наблюдениям Ф.С. Красильникова, «круглый стол на трех ножках носит название «фынг» и пользуется у осетин таким же благоговейным уважением, как и цепь с очагом» (195, с. 38). А вот что пишет о нем С.В. Кокиев: «Второе место по своему значению в домашней утвари занимает фынг — столик. Акт еды у осетин считается чрезвычайно важным. Поэтому все, что касается этого акта, стоит высоко в его глазах: на чем бы он ни ел, как в дороге, на сене ли, на листьях или ветвях, он обязан по окончании еды прибрать, свернуть, чтобы они не были осквернены чем-нибудь нечистым. В силу сказанного, конечно, в его глазах играет важную роль фынг, который его постоянно кормит: на нем ему подается пища. Это небольшой круглый точеный столик на трех ножках, он его читит в высшей степени» (186, с. 81).

Хотя и не в той степени, что очаг, но фынг относился к числу культовых объектов народной жизни. В какой-то мере он был показателем социальной престижности: детям, подросткам, а также недееспособным еда на фынге не подавалась. Оказать поддержку всякому гостю, будь то даже изгой, считалось неизменной обязанностью любого осетина, но в этом случае еда пришедшему не выставлялась на треногом (по сути, ритуальном) столике. Фынг являлся символом подтверждения социальной значимости, обращение с ним подчинялось строгим коммуникативным предписаниям. Более того, при «еде, безусловно, воспрещаются всякие непристойные разговоры и действия, оскорбления фынга хозяин никому не прощает, его именем проклинаят, а также божится. Ничто остальное в домашнем обиходе осетина не имеет уже того таинственного религиозного значения, как цепь и стол» (186, с. 81).

Отметив высокое значение основных культовых объектов домашней жизни осетин, Максим Ковалевский заключал, что

«эти вещи по их понятию настолько же священны, как могилы предков, рассматриваются как святыня» (180, с.7). За пределами своего практического назначения и использования перечисленные предметы наделялись функцией сакральной границы. Экстраконструктивное содержание предметов-святынь всегда связано с граничной функцией. Её уточнение можно найти у А.К. Байбурина. Как систему границ и вычленяемых с их помощью локусов он рассматривает традиционное жилище на примере восточных славян. «Границы внутри дома... объективируют социальную структуру семьи, являются выражением особенностей религиозной, ритуальной и других видов деятельности человека. Несоблюдение этих границ, точнее, игнорирование приписываемого им содержания, может расцениваться как нарушение правил поведения» (32, с. 134).

В любой традиционной системе высокое семиотическое значение придается и реальным границам между жилым, а значит — защищенным и внешним, т.е. «опасным» пространствами — входу, дверям, окнам. Функциональное и символическое (или мифологическое) значение этих границ совпадает. Поэтому «тяжким оскорблением признается у осетин вход без разрешения в чужое жилище. Как самостоятельный вид преступного действия такое вторжение в чужой дом встречается у осетин крайне редко» (182, т. 2, с. 142).

Культовый фон хадзара поддерживало ранее отмеченное нами обстоятельство признания за очагом медиативной связи не только со сверхъестественными силами, но, и с семейными предками: «Любому домохозяину нетрудно насчитать от 5 до 10 и более поколений его предков, проживающих на том самом месте, в той же самой сакле» (246, с. 80). В общем, этика семейного общения осетин серьезно завязана на культовых представлениях, и в частности — на почитании предков. (182, т. 2, с. 293; 180; 78, с. 113; 48, с. 215). В этой связи уместно сослаться на следующее замечание М.М. Ковалевского: «Общий всем индоевропейским народностям домашний культ осетин представляет ближайшее сходство с тем, каким иранские народности окружали души покойников. Вторая часть Зенд — Авесты — лучший

комментарий к тому, что сказано было нами о почитании мертвых осетинами» (180, с. 97).

Символика хадзара, его семиотические «рубежи» упорядочивали межличностные взаимоотношения многочисленных домочадцев, наглядно фиксировали уровень полномочий и компетенций каждого из них. По сути — степень дистанционной близости к очагу, а также диспозицией «справа — слева» от него отмечалось «место» (статус) каждого члена семьи во внутренней системе патриархального соподчинения.

Обратимся к конкретным нормам регуляции общения. По описаниям Б.М. Каргиева, «в сакле бывают две половины — мужская и женская. Они разделены только очагом» (III, л. 42). Символически пространство делилось на внутреннее и внешнее, мужское и женское, сакральное и бытовое. Статус мужской половины был несколько выше женской, и это имело вполне конкретное выражение: «первая с деревянной или каменной лавочкой вдоль стены, а вторая без всяких приспособлений для сидения» (381, с. 239).

Аналогичные описания можно встретить и у С.В. Кокиева: «В сакле при входе на правой стороне очага стоит непременно длинная скамья вышиною до колен, на которую никогда не садятся женщины — ни свои, ни чужие. На правой же стороне, вдоль стены, всегда стоит длинный деревянный диван с резной спинкой, тоже служащий для сиденья, а в редких случаях для отдыха, всю мебелью пользуются одни мужчины. Зато левая сторона очага есть такое же исключительное владение женщин. Здесь не полагается никакой мебели, кроме кожаной или суконной подушки, набитой шерстью в том случае, если в семье жива старуха — мать, которой она назначается для сиденья» (186, с. 81). Похожие наблюдения содержатся и у И.Д. Канукова: «женщины никогда не сидят на бандоне (скамье. — А. Х.), а сидят на корточках или же просто на земле» (157, с. 42).

Отсутствие мебели на женской половине не было принципиальным условием традиционной обстановки хадзара. По наблюдениям Л. Жданова, «по правую сторону от очага стоит длинная скамья для мужчин. Женщины не смеют садиться на нее, для них

поставлена другая скамья с левой стороны очага. Вдоль стены на полках размещается деревянная и глиняная, а иногда и медная посуда. На гвоздях, рядом с полками, висит оружие и одежда хозяев» (136, с. 25). Ф. Красильников отмечал: «Мебель состоит из деревянных скамеек и стола. По правую сторону очага стоит скамья со спинками, украшенная красивой резьбой — для мужчин, по левую — попроще, для женщин» (195, с. 37).

Степень комфортности женщин на их половине зависела от материального благосостояния семьи. Вместе с тем, несколько меньшая обстановка была фактом традиционного семейного устройства. Если мебели вообще мало, она находилась исключительно в пользовании мужчин, в семьях побогаче на женской половине мебель была подчеркнута проще, это фиксировало «младшинство» женщин в традиционных коммуникативных диспозициях. В случае, когда хадзар обставлялся равномерно, указанный принцип выдерживался в строго регламентированном поведении женщин, суть которого передает С. В. Кокиев: «В каждой сакле существует несколько одиночных деревянных скамеек на трех или четырех ножках, заменяющих стулья. Ими могут пользоваться и женщины, когда в доме нет мужчин, в присутствии же последних им сидеть строго воспрещается» (186, с. 81).

Повинуясь устоявшимся «приличиям», женщины намеренно избегали того, что могло бы навести на мысль об их бездеятельности, либо недостаточной занятости в своей семье. Поэтому женская половина была заставлена не мебелью для отдыха, а атрибутикой трудовой деятельности. С. В. Кокиев замечал, что неучастие женщин в общем труде многолюдного семейства «унижает их достоинство» (186, с. 81). В этой связи крайне занимательным представляется наблюдение Г. Гордеева, опубликованное в 1830 году: «В зимние месяцы посредине сакли сидят осетины, рассказывая удалые свои подвиги; между тем как жены и взрослые их дочери прилежно занимаются домашними работами» (108, № 78).

Заметим, что подобный устоявшийся облик домашней жизни отчетливо атрибутирован: «Вся стена, замыкающая женскую половину,

увешена мелкой утварью: деревянные чашки, блюда, ковши, ложки, воловьи рога, столик о трех ножках, каменная тонкая плита в железной оправе в виде стремянки, небольшое с крышечкой деревянное ведерко и т.п. На полу вдоль той же стены расположены разной формы медные котлы, глиняные кувшины, плетушки, выдолбленные из обрубков ясеня и березы, корыта, ведра, кадушки и пр. На стене мужской половины вы найдете шашку, пистолет или ружье в старом чехле, турьи рога, а иногда и фандыр — музыкальный инструмент» (381, с.240). Так, в описании деталей домашней обстановки метко и лаконично отражена вся суть традиционного горского патриархального уклада. Впрочем, каждое общество периода обычного права в значительной степени ориентируется на категории биосоциальной стратификации: на пол человека, на его возраст и позицию в системе кровно-родственных связей.

Недопустимым нарушением понятий о пристойности считались всякого рода вольные пересечения символической границы между двумя половинами, проходящей строго по центру хадзара. По замечанию С.В. Кокиева, «вообще правая сторона признается исключительно привилегией мужчин, и туда женщина попадает редко, если не хочет оскорбить достоинство мужчины» (186, с.81). Еще более неприличным считалось заходить на женскую половину мужчинам, но в каждой семье этикет наделял кого-либо такими полномочиями. С.В. Кокиев пишет: «...на женскую половину может заходить мужчина-баба́» (186, с.81), т.е. дедушка, как его называют осетины. Вероятно, имеется в виду пожилой мужчина, хотя не исключено, что это сам глава семьи. У М.М. Ковалевского зафиксирован несколько иной порядок: «обычай дозволяет только младшему брату входить в женскую половину во всякое время, чтобы передавать приказания главы семейства или старших братьев» (182, т. 2, с. 263). В любом случае, круг лиц, имеющих доступ на женскую половину, был строго ограничен, чаще такие функции возлагались только на одного мужчину и, вероятнее всего, на младшего.

Коммуникативные оппозиции «право-лево» от очага (центра) делили общее помещение по гендерным полномочиям, но

очень значимой была и другая пространственная диспозиция: «ближе — дальше», упорядочивающая общение в хадзаре по возрастным стереотипам. Одну из ключевых позиций возрастных поведенческих программ отражает следующее описание: «Все расположились, смотря по старшинству лет, в несколько рядов, кто в полусидячем положении, кто на маленьких треножных скамейках» (52, №69). Возрастная специфика была зафиксирована во внешнем выражении.

Важно, что престижность места символизировалась не только конкретным расстоянием от очага, но и самим качеством сиденья: достаточно ли оно удобно, менее или совсем неудобно. Часто упоминаемый в источниках набор разнокомфортных мест в хадзаре, отнюдь не случаен, к примеру: «В одном доме я видел длинную, в 5 футов скамью вроде дивана, со спинкою, ручками и резьбой. У стен стоят простые скамьи (бандон), всегда на трех ножках, которые придвигаются ближе к очагу — на них сидят только мужчины» (97, с.84). Схожие описания можно найти и у других авторов: «Осетин имеет в своей сакле расставленные около стен скамьи высокие, но узкие, украшенные грубой резной работой и небольшие круглые кресла на низеньких ножках, вышиной от полу не более пяти или шести вершков» (108). По наблюдениям, «мебель состоит из низких деревянных скамеек, табуреток» (140, с. 295).

Что касается места главы огромного семейства (хадзары хичау), то его особый статус замечали даже те авторы, которые не обратили своего внимания на прочие подробности обстановки: «Для старца же, отца семейства, полагается особое кресло» (195, с. 37). С.В. Кокиев уточнял, что оно «деревянное, полукруглой формы со спинкой резной работы, на трех или четырех ножках» (186, с. 81). В качестве отличительного качества такого кресла можно отметить, что зачастую «оно украшено резьбой» (204, с. 126). Есть сведения и о его расположении в пространстве хадзара: «У очага всегда стоит деревянное кресло главы семейства: оно на трех ногах, с круглой спинкою, украшенное резьбой, или на четырех шестах, которые сразу соединялись переплетом, образуют спинку и подпорку для рук» (97, с. 126).

Самое престижное пространственное расположение — наиболее приближенное к очагу и по правую сторону от него — принадлежало самому главе семейства, центральной фигуре большой патриархальной общины. И, конечно же, кресло главы семьи занимало важное место в числе предметно-вещных «родовых» символов, оно едва ли не причислялось к ряду культовых предметов хадзара: «...особое деревянное кресло, большей частью изукрашенное резьбой, иногда глубокой старины. Это почтенное семейное кресло служит только для отца, переходя из рода в род как атрибут родительской власти» (234, с. 169). А, как известно, в традиционном обществе гарантией благополучных перспектив семьи было непрерывное духовное единство предков и потомков.

Никто, включая потенциального преемника главы семьи, не вправе располагаться в его кресле даже на самый короткий срок. Иногда, в качестве исключения, его могли предложить почетному гостю. В целом же присутствие посторонних людей лишь усиливало и оттачивало установки семейного уклада: «Нас подвели к очагу, где горел сильный огонь, меня усадили на почетное место — иные сидели на скамьях, иные стояли, расположившись вокруг, многие были в беспрестанном движении, женщины хлопотали вокруг очага, при этом царствовала глубочайшая тишина — слышны были только треск огня и стукотня от приготавливаемой пищи. Говорил только тот, кто отвечал на мои вопросы» (97, с. 91).

В приведенном выше описании расположение домочадцев, собравшихся в хадзаре не случайно. То, что «иные сидели на скамье, иные стояли, многие были в беспрестанном движении», отражало реальную картину обыденной жизни, зависимость полномочий каждого его от его места в иерархии патриархальной общины. Только старшие имели право сидеть в присутствии гостя, мужчины помоложе стояли вблизи, юноши были заняты обслуживанием гостей, не имея права принимать участия в разговоре, а женщины — неизменно готовили угощение.

Вполне достоверно почетное место локализуется возле очага, и чаще всего оно ориентировано на внутренний, наиболее

отдаленный от двери, угол помещения: «Встретили меня у дверей и отвели к треножному сидению посередине комнаты, как раз за очагом» (194, с. 273). Таким же образом по общим правилам проксемики распределялись все места, с особой строгостью они действовали в хадзаре, где соционормативный статус каждого члена семьи находил свое концептуально-знаковое выражение. И распространяется подобное положение не только на мебелировку.

На мужской половине хадзара в высшей степени отчетливо представлен принцип возрастного соподчинения: далее всех от очага и ближе к выходу располагались менее комфортные сидения — треногие низкие табуретки, сковывающие движения, сводящие к минимуму возможность жестикуляции. Сидение на такой мебели должно быть крайне дискомфортным, предполагающим не вольготное долгое рассиживание, а лишь несмелое и недолгое присаживание в «резиденции» главы семейства; в источниках описано «полусидячее» положение.

Поскольку в народном мировоззрении пристойной для мужчины сферой деятельности считался круг общественных, а не семейных дел, мебель исключала удобства для всех (недаром стулья описаны как узкие или неустойчивые). Только для самых старших из них были предусмотрены какие-то удобства («полукруглые кресла со спинками»). В целом, особенности интерьера традиционного жилища отражали актуализацию традиций внутрисемейного общения. Положение сидящих «ниже», то есть в отдалении от приоритетно-престижных объектов хадзара, символизировало подконтрольное положение младших и, соответственно, предполагало наиболее строгие регламентации, следование которым было свойством пристойности, столь уместной в патриархальном социуме.

Мифологические по происхождению, пространственные представления осетин были не чем иным, как манифестированием порядка, ниспосланного свыше, их способом познания реального окружения. Гармонично существуя в этой системе, человек традиционного общества легко ориентировался среди многих сакральных объектов, их знаковых подтекстов и точно

знал, как с помощью правильного поведения и благочестивых самоограничений снискать благополучие — для себя, отчего крова и многочисленных домочадцев. Стереотипы проксемики, будучи одновременно воплощением и ритуально — мифологической, и прагматической деятельности человека, способствовали закреплению многих нравственных категорий и их эффективному воспроизводству в следующих поколениях.

Стабильность хадзарной проксемики и её знаковое содержание отражают многие аспекты традиционного образа жизни, но в первую очередь — семейного уклада. На прагматическом уровне признаки — определители организации пространства неизменно подтверждали чёткий иерархический принцип и основанное на личном авторитете, управление старшего — главы семьи. «В стенах дома была одна... — простая, безапелляционная, веками освещенная власть — воля отца» (234, с. 169). Даже если рассматривать хадзар как систему сакральных зон, то выясняется, что сразу после основного культового (и композиционного) ядра жилища — очага, по степени символической насыщенности следует «колладжин бандон» — кресло главы семейства, оно также было наделено высоким знаковым смыслом. Как уже указывалось, среди всех более комфортных мест в хадзаре глава семьи занимал наиболее почетное, что подчеркивалось отделкой (резьбой, конфигурацией), а также и проксемически (либо в центре хадзара, если у очага, либо в центре мест для старших).

В обществе главу дома называли «хадзары хицау» — хозяин дома. Мужчины своей семьи называли его «уынаффæгæнæг» — распорядитель, или просто «хистæр» — старший. Первый термин отражает функциональную суть семейного руководителя, второй, принимая во внимание особенности осетинского внутрисемейного уклада и большую численность семейного коллектива, несет социальную нагрузку. Интересно, что хистаром, т.е. старшим, называли главу семьи и в тех случаях, когда им являлся человек относительно молодой.

По утверждению самих носителей исследуемой этнической традиции, «не обязательно, чтобы это был самый старший по

возрасту. В доме бывают и столетние старики, но руководить уже не могут, поэтому устраниются от обязанностей старшего. Он живет, отдыхает, делает по хозяйству кое-какие дела, готовит лучины на освещение, а то и вовсе ничего не делает, в хорошей семье к нему никаких претензий не предъявляют. Хозяйством управляет такой старший, который еще в силах, кто может поработать и сам. Того, столетнего, тоже не обходят при решении важных вопросов семьи. Но текущей работой руководит другой старший» (III, л. 34)

Старшие, в особенности глава семьи, чаще всего освобождены от физического труда. И при необходимости, работу, не соответствующую их статусу, старшие выполняли втайне от посторонних. Поручения главы семьи не обсуждались и не оспаривались: «по коренному осетинскому праву, сын, хотя бы в звании учителя, не вправе отказать отцу в повиновении даже тогда, если бы, например, отец приказал ему во время уроков отправиться на работу в поле» (292, с. 150).

В ситуациях, когда глава семейства уже не мог исполнять функции руководителя, он организовывал так называемое «дарение» своей власти. М. М. Ковалевский указывал, что оно производилось «не только в пользу сына, но и брата, а при отсутствии обоих, и по отношению к более отдаленным родственникам. Повод к нему дает не столько старость, но и признанная родственниками неспособность старшего вести успешно хозяйство двора» (182, т. 2, с. 151). На выборные начала в рамках демократической семейной общины указывали М. О. Косвен, З. Н. Ванеев и др. (193; 77).

В случае, когда переизбрание руководителя все-таки осуществлялось, оно носило весьма косвенный характер, частично рассмотренный М. М. Ковалевским: «Вместо того, чтобы обращаться к формальному его низложению, однодворцы обыкновенно доводят ему о своем желании, указывая вместе с тем на то лицо, кому бы следовало в их глазах поручить заведование семейным достоянием. Старейшина обыкновенно подчиняется их выбору и сам приглашает намеченного ими брата или сына занять его место. Принявший это предложение обязан кормить

дарителя до его смерти и не отказывать ему ни в чем. Вообще последний вправе требовать предоставления ему всех тех материальных преимуществ, которыми он пользовался прежде. При неисполнении этого условия отец вправе низложить избранного или домовладыку и снова занять во дворе прежнее положение» (182, т. 2, с. 152). Утверждение М. М. Ковалевского недвусмысленно указывает на правовой приоритет первого старшего.

Б. А. Калоев отрицает любое выборное начало в семейном управлении, а указывает на естественное возрастное наследование, либо утверждение преемника самим главой. (155). Такой порядок отметил и сам М. М. Ковалевский, указывая, что осетины ставят «во главе себя обыкновенно старшего по возрасту, при болезни же или неспособности последнего заводить общим достоянием — обыкновенно, то лицо, на которое укажет старший, или же то, которое следует за ним в порядке старшинства» (182, т. 2, с. 100). Информанты также вспоминали предельно мало случаев выборов старшего, подтверждая, что отсутствие или наличие выборного начала существенно не воздействовало ни на авторитет старшего, ни на особенности его взаимоотношений с членами семьи, ни на весь комплекс внутрисемейных установок.

Безусловное подчинение хистару/хицау, крайне почтительное к нему отношение в осетинском традиционном обществе обрело качество нравственного идеала. Выявленный образ семейного руководителя характеризовал этнический идеал достойного старшего, ему должны быть свойственны (по крайней мере, ожидаемы) образцовые качества достойного старшего и высокий уровень социальной ответственности. Инал Собиев так представил нам своего современника, руководителя семьи: «лицо, стоящее во главе двора, считается его представителем во всех отношениях семейной общины, с ее соседями и властями, вместе с тем он — заведователю всеми интересами семьи, не только экономическими, но и религиозно-нравственными. Блаженство предков в будущей жизни, честь семьи в смысле отмщения наносимых ей обид и преступлений, совершенных над каким-либо из ее членов, снабжение ее всем необходимым, уве-

личение семейного достояния путем покупки или обмена, накопление запасов и приращение капитала, а также отчуждение в случае нужды семейного достояния одинаково вверяются его попечению» (IV, л. 152).

Высокий статус главы семьи подкреплялся не только тем, что он «везде олицетворяет собой семью» (234, с. 170), но и личными качествами своих подопечных, их успехами, достижениями и стараниями. Важен был внешний престиж семьи, живущей под его руководством, в том числе и духовном. Очень важную функцию — религиозного наставника — отметил Е. Марков: «роль жреца исполняет обыкновенно старший» (234, с. 158). Подтверждений сказанному в источниках и этнографической литературе — достаточно (V, л. 76; 77). В источниках зафиксирован весь комплекс вербальных, проксемических, кинесических и прочих стереотипов, которых придерживается отправитель культа: «На торжественной пирушке глава дома, с мясом в одной руке и кубком, полным араки в другой, читает нечто вроде молитвы... только после такого благословения пирующих патриархом дома все принимаются за питье и еду. На празднествах (куывдах) отец семьи точно так же приносит за свой род жертвы богам аула» (234, с. 171).

Отправление жреческих обязанностей предполагает их сопровождение определенными поведенческими предписаниями для всех присутствующих: «Осетин снимает шапку тогда только, когда старший молится перед начатием пирушки или еды. Сняв шапку, осетин во время молитвы произносит несколько раз слово оммен (аминь)» (157, с. 132). Хотя коллективная молитва была обязательна и для будничного принятия пищи: «С наступлением сумерек вся семья собирается у домашнего очага, и отец семейства произносит молитву, в которой благодарит Бога за ниспослание им блага и благословения за его семью» (V, л. 76).

Жреческие функции хистара творением молитвы не исчерпывались. Известны культовые действия, направленные, в частности, на снискание благосклонности предков — в один из дней новогодних празднеств «на рассвете хозяин выходит и зажигает

в честь умерших родителей солому. «Радуйтесь, родители, — говорит он, — ваш огонь не погаснет» (V, л. 76). И, конечно же, в своей семейной практике глава семьи имел ещё и статус хранителя нравственных ценностей, можно сказать, что в его персоне субъективировался моральный облик и статус всего семейства, и от его личного авторитета зависел престиж всей большой семьи. «В лице главы род наблюдал за поведением своих членов, удаляя порочных, что, впрочем, не освобождало род от ответственности за него и искать за его кровь» (405). И даже после смерти главы семьи «оскорбление его памяти бранными словами или убийство собаки на его могиле (наивысшая у осетин степень глумления над умершим. — А. Х.) является самой большой обидой» (194, с. 259).

Обычай кровной мести сохранялся у осетин не далее конца XIX века, и вопрос её свершения санкционировался непосредственно старшим. К.Л. Хетагуров замечал: «их зависимость от старших была настолько сильна, что они почти никогда не совершали преступления без ведома старших и семейного совета» (381, с. 280).

Поскольку большая патриархальная семья представляла собой целостную, обособленную систему социального порядка со своим управлением, в её рамках была предусмотрена также система взысканий и наказаний. И в этом случае «глава дома — это живой закон осетинской семьи» (234, с. 169-170). Он решал вопросы степени провинности и наказания своих подопечных: «Только он может казнить смертью жену или сына» (234, с. 169). В ситуации, когда проступок превышал уровень семейного совета и приговор уже вынесен общественными судьями, окончательное решение все же было оставлено за хицау: «народная сходка (нихас) объявляет приговор, но казнь над членом семьи должен выполнить сам владыка ее» (234, с. 169).

Безусловное почитание главы семейства в повседневной жизни «технически» обеспечивалось нормами и стереотипами возрастного кодекса «хистæриуæг». Обратимся к источникам. «При входе в дом старшего все младшие — и женщины, и мужчины немедленно вскакивали, и никто из них не садился, пока

не сядет вошедший старший», свидетельствовал А. М. Шегрен (407). Е. Л. Марков замечал: «Даже взрослый сын не смеет заговорить с ним первый, не смеет сесть при нем, не смеет есть при нем. Отец входит в комнату — и все встают на ноги — жена, сыновья, домочадцы, все умолкает и ждет, что скажет, что велит сделать хозяин» (234, с. 169). Источники, содержащие наблюдения относительно различных субэтнических групп осетин, содержат абсолютно схожие описания: «Отцы семей у них являются истинными властителями, взрослые и женатые сыновья беспрекословно повинуются своим отцам» (194, с. 254). И еще одно наблюдение: «Домашний строй жизни осетина носит черты глубокой патриархальности. Власть родителя над детьми велика и не кончается даже тогда, когда они достигают совершеннолетия» (195, с. 25).

Легко заметить, что почти все авторы главу семьи называют «отцом», рассматривая в этой связи коммуникативную линию «отец — сын», между тем как в действительности расстановка родственного соотношения могла быть иной. Нормы и стереотипы, обеспечивавшие это общение, корректнее рассматривать в контексте возрастной оппозиции «старший — младший». Почести отдавались всем старшим в семье, причем, вне всякой зависимости от реального соотношения кровного родства. Более того, грубейшим нарушением приличия было бы особенное внимание к собственным родителям, выделение их каким-либо образом из среды их сверстников. С глубоким почтением надо было относиться ко всем старшим, родители — в их числе.

Механизм почитания старшего распространялся на каждого в семье: «Осетины питают страстную любовь к своим родителям, предкам и вообще старшим. Господство главы семейства, деда, отца, дяди или старшего брата признается безусловно. Молодые люди в присутствии его никогда не садятся, не говорят громко и ему не противоречат» (97, с. 113). Подчинение достойному старшему справедливо рассматривать как категорию не только дисциплинарного, но ещё и морально-нравственного порядка. Безупречное следование нормам межвозрастного об-

щения являлось фактором, усиливавшим авторитет каждого его участника — и старшего, и младшего.

В отношении самого главы семьи исполнялся тот же кодекс учтивости, но в усиленном варианте. В случае, когда руководство осуществлял более молодой мужчина, все почести в той же мере направлялись и прежнему главе. В таких семьях кресло главы располагалось в центре мест, отведенных для старших, а не в отдельности, как в большинстве случаев. Старики более всех пользовались своим влиянием и правом воздействия на хистара, они были вправе корректировать его решения и поступки, но не публично. На семейных советах не приветствовалась грубая императивность — от кого бы она ни исходила. Информанты подают сведения о сохранении привилегий и тех лиц, которые в силу очень преклонного возраста уже не могли принимать реального участия в активной жизни семьи. Но при проведении официальных церемоний этот старец занимал почетное место рядом с хицау и принимал равные с ним почести (ПМА).

Общение всех членов семьи с хицау выстраивалось в соответствии со строгими регламентациями патриархальной этики и в зависимости от возрастной принадлежности самих домоладцев. Так, при входе старшего все «немедленно вскакивали и никто из них не садился, пока не сядет вошедший старший» (IV, л. 27). Это оставалось без изменений в любом случае. Но в дальнейшем развитии этой типовой ситуации уже имела место возрастная вариативность — молодежи вообще запрещалось садиться в присутствии хицау, они так и оставались стоять, представители среднего поколения усаживались на отведенные для них места, более или менее отдаленные от самого старшего: «Разрешалось сесть, и то где-нибудь поодаль, но все же отнюдь не на одной скамье, хотя бы это была скамья во всю длину хадзара» (IV, л. 27). Старики же могли слегка приподниматься. Замечание о том, что «взрослый сын не имеет права заговорить с ним», относится преимущественно к молодежи — нормы традиционного общения ограничивали их диалог с хистаром только ответами на поставленные вопросы (234, с. 169).

Мало что можно сказать об особенностях взаимоотношений хицау с женщинами семьи, поскольку их прямое вербальное общение отсутствовало. Из весьма скудных сведений следует вывод о коммуникативном преимуществе урожденных семьи, но сидеть или говорить громко в присутствии хицау не полагалось и им. Исключение, конечно же, составляла æфсин — старшая женщина семейной общины, и к этому вопросу нам предстоит еще обратиться в следующей главе.

В целом соотношение возрастных поведенческих регламентаций действовало в патриархальной семье без значительных изменений. Обращение главы семьи со своими подопечными вплеталось именно в эту систему возрастного соподчинения. В случае настоятельной потребности переговорить с главой семьи, довести что-либо до его сведения юноши прибегали к помощи посредников из числа лиц пожилого возраста. Однако и их обращение к хицау было весьма далеким от вольного и допускалось только после стандартного испрашивания на это разрешения. Но информанты свидетельствуют, что личное общение хицау с молодежью почти отсутствовало, даже замечания передавались через посредников постарше (ПМА). Если же у старшего возникал вопрос, или его интересовало чье-то мнение, он вызывал домочадца на индивидуальную беседу. В случае несогласия с хицау, возражение должно было начинаться со слов «решаешь ты, но...», «тебе виднее, но...», «не мне тебе возражать...» (ПМА). В результате, посоветовавшись со всеми, с кем считал нужным, старший просто объявлял свои решения и указания на советах. Ни в малейшей степени глава семьи не выделял своих непосредственных потомков в рамках семейной общины.

Для системы традиционного семейного общения осетин была характерна табуация имен, поэтому в повседневной практике их семейного быта самое широкое распространение имели прозвища — так называемые «фæсномыг». Официальное имя довольно редко употреблялось в кругу семьи, имен своих собственных детей хицау, как правило, не произносил. Из всех членов семьи возможность свободного общения с хистаром имели только дети до семи лет и самые старшие.

Поведение домохозяев в присутствии своего руководителя существенно менялось в сторону усиления многих запретительных регламентаций. Женщинам, как и мужской молодежи, предписывалось молчание; в ситуации крайней необходимости короткие переговоры можно было провести шепотом. Жестуляция была предосудительна для всех, без особых гендерных и возрастных различий. Не только к лицу, но и к любому домохозяину из числа старших нельзя было оборачиваться спиной. Но, несмотря ни на что, власть старших, как и самого главы семьи, не была деспотичной: «лицу или старейшина далеко не стоит вне всякого контроля со стороны отдельных членов семьи» (182, т. 1, с. 101).

Руководство выстраивалось в соответствии с понятиями о приличиях. Например, старшим предписывалось не находиться длительное время в обществе тех, кого это обрекало на обременительные ограничения — среди молодежи, женщин, в особенности снох и т.д. Грубость и, тем более, брань приносили серьезный ущерб облику благородного старшего: «малейшее злоупотребление своей властью, своим правом ведет к полному подрыву его значения в общественном мнении. Вот что кладет печать величайшей осторожности даже на каждое слово к младшим, следовательно, все отношения основаны исключительно на взаимном уважении и признании прав личности в каждом, а соответственно тому и известных общественных семейных прав, установленных, присвоенных каждому народным нравственным кодексом» (182, т. 1, с. 72). В целом коммуникативные предписания, обеспечивающие межвозрастные нормы, были направлены на укрепление приоритета старших.

Помимо семейных советов, нельзя не отметить существование также и советов общесемейных, происходивших в доме семейного старшего — «мыгкæджи хистæр». Это тем более актуально, что «при устройстве общества на кровном начале, отдельное лицо постоянно регулируется в своих поступках постановлениями родового старшины и семейных советов» (182, т. 2, с. 296). Согласно источникам, «глава фамилии представлял

из себя патриарха, к которому каждый сочлен обращался за советом в житейских делах и даже семейных. Решение главы рода безапелляционно, и неисполнение такового представлялось невозможным» (163, с. 173).

Так называемые «фамильные советы», по сравнению с семейными — явление более масштабное, да и глава фамилии осуществлял руководство более многочисленным коллективом. В компетенции этих, более широких советов находились вопросы кровной мести, наиболее значительные экономические проблемы, заключение браков и т.д. В аспекте исследования этнических форм общения нет необходимости разделения советов на внутрисемейные и внутрифамильные. Неактуальность подобного разграничения обосновывается отсутствием каких бы то ни было различий в источниках.

Система возрастного соподчинения была тесно связана с выполнением конкретных социальных функций, в которые человек вовлекался с раннего детства. Способы реализации именно этих функций в значительной степени формировали специфические модели гендерных и возрастных этнических стилей. Каждому конкретному уровню социальной компетентности соответствовало определяемое для него время — очередной жизненный этап. Патриархальная этика воплощалась в регламентациях, неизменно определяющих характер отношений и поведение членов семьи в соответствии с четким правилом: «Старость между ними в большом уважении» (142, с. 160). По замечанию Ф. Красильникова, «не звание и чин вызывают чувство уважения, а возраст. Старику и его «седой бороде» всюду первое место» (195, с. 36).

Не вызывает сомнения моральная доминанта старшинства, её регулирующая роль в определении семейных и общественных полномочий каждого. Отклонение от предписанных возрастом социальных функций, ведущих видов деятельности, поведенческих стандартов было бы явлением, нарушающим порядок «осетинской жизни», а значит — строго осуждаемым. И, напротив, пристрастное следование всем одобренным нормам и условиям, всем тонкостям традиционной этики преобладало

над многими прочими достоинствами. «Порядок» — это в том числе, и образы последовательного взросления. Возмужание мальчиков, например, периодически отмечалось специальными соревнованиями» (402, с. 81).

В некоторых осетинских поговорках отражено преимущество социального, да и культурологического осмысления возраста над реальным биологическим, например: «Хорз кæстæр — хистæр, æвзæр хистæр — кæстæр» («хороший младший — это старший, плохой старший — это младший»). Но вместе с тем, нарушения возрастных привилегий не приветствовались: «Внушение младшему уважения к старшему и к своему отцу — единственная у осетин цель первоначального воспитания младенцев» (292, с. 185).

«Уважение к старшим, — писал М. М. Ковалевский, — характерная черта всякого общества, в котором жив еще фамильный и родовой культ — наглядно проявляется в среде осетин в том видимом почтении, какое дети призваны оказывать ежечасно своему отцу, а наряду с ним, всем старшим по летам родственникам. Уважение, которое осетины привыкли оказывать старшим по летам отражено и в их поговорках. «Пусть бык воду выпьет, а теленок и лед оближет», что означает — лучшее питье и лучший кусок пищи принадлежат тем, у кого больше возраст. Сын не смеет есть при отце или вкушать пищу в его присутствии иначе, как с его формального разрешения. Безусловное повиновение родителю и неограниченное право последнего наказывать своих детей — вот те два начала, на которых построено отношение старого и молодого поколения в Осетии» (182, т. 1, с. 285). Подобного рода наблюдений достаточно в осетиноведческой литературе. Уместно вспомнить и такое: «Власть родителя над детьми велика и не кончается даже тогда, когда они достигают совершеннолетия. Взрослые сыновья не имеют права сидеть в присутствии отца» (195, с. 44).

Весьма значим и тот факт, что принцип старшинства прослеживается не только в явных ситуациях, он в полной мере действует и в случаях незначительных возрастных различий: «Господство... дяди или старшего брата признается безусловно.

Молодые люди в присутствии его никогда не садятся, не говорят громко и ему не противоречат» (97, с. 113). С позиций разворачивания возрастных стереотипов стандартные ситуации «отец — сын» и «младший брат — старший брат» отождествлялись. По адату, старший брат имел приоритет, почти приравненный к отцовскому, по крайней мере, «наказания или взыскания, налагаемые на признанных виновными, исполняются отцом или старшим братом» (292, с. 209).

Показательно, что в повседневном общении «младшие сыновья и братья заменяют всякую прислугу» (234, с. 172). И непременно: «младший брат во всем слушается старшего, служит ему» (234, с. 169). И такой приоритет предполагает привилегии старшинства: «Во всех случаях старшина говорит первым, молодой человек уступает ему свое место, стоит в его присутствии, зажигает ему трубку, подает ему первому еду, слушает его совет, допускает его вмешательство, и старость во всех случаях жизни имеет преимущество» (410, с. 32).

Ещё раз подчеркнем тот факт, что в практике актуализации возрастных программ все перечисленные преимущества предоставляет не только старость, но и обыкновенное, порой весьма не контрастное старшинство. Иерархические уровни и особенности обрядового, «представительского» и повседневного поведения предопределяет лидерство и незначительно старшего. В официальных обстоятельствах действовал принцип «иу боны хистæр» — «хоть на один день, да старше». К примеру, эпические близнецы Урузмаг и Хамыц не знали, кто из них старше, поэтому не могли жениться один раньше другого, опасаясь нарушить «æгъдау». В любой общественно значимой ситуации старший обязательно обособлялся: «Когда переговоры от хозяев ведет один человек, это считается хорошим тоном, более почетно. Сваты тоже поручают переговоры старшему» (362, с. 17). На пирах выделяется даже лидирующий из прислуживающих юношей.

Как бы то ни было, строгой регламентации подвергались все уровни возрастных отношений — как между, так и внутри каждой возрастной группы. Тем не менее, в среде своих ровесников («æмгар») можно было чувствовать себя свободно. Присут-

стве младших в той же степени, что и старших, стимулировало строгое соблюдение возрастных стереотипов.

Символикой возрастного соподчинения были наделены даже такие, казалось бы, незначительные действия, как передвижение по хадзару. Как мы уже подчеркивали, в пределах традиционного жилища все домочадцы придерживались «своих» локаций, уместных для работы, отдыха и сна. Чаще всего в самом хадзаре на ночь оставались только девушки. Обычным местом общего ночлега юношей считалась кунацкая. Как свидетельствовал М. М. Ковалевский, «холостая молодежь не имеет отдельных спален, она ночует обыкновенно на работе или в дороге, на дворе или в кунацкой» (182, т. 1, с.76). С. В. Кокиев замечал: «молодежь спит большею частью на дворе, чтобы иметь надзор за хозяйством и охранять его от неожиданных и непрошенных ночных посетителей» (186, с. 77).

Мы уже не раз подчеркивали, что юношам-ровесникам более пристало держаться вместе; в их первые серьёзные обязанности вменялись сторожевые функции. С этого жизненного периода и далее ровесники составляли своеобразное «должностное» объединение не только в производственной сфере, но и в социальной и ритуально-обрядовой жизни. Повторимся, что не родители с родными братьями и сестрами, как «ячейка» малой семьи в рамках патриархальной семейной общины, а именно круг ровесников был «первичной» средой каждого в рамках патриархальной семейной общины. Воинская этика была внедрена в патриархальный порядок традиционной осетинской семьи.

Во всех сферах традиционной жизни значение своеобразных сверстнических сообществ было велико, а в выдающихся событиях семейного круга оно усиливалось. Одним из таких событий был уход человека из жизни. Мы уже рассматривали поминально-похоронную обрядность традиционной культуры, здесь уточним лишь её возрастной аспект. Конечно же, утрата воспринималась как самое большое семейное горе, оно чрезвычайно мобилизовывало всю структуру семейных установок и стереотипов, и в первую очередь — возрастных. У осетин это морально обязывает всех родственников, соседей

и друзей к активному участию в церемониях похорон и поминаний.

Оказание надлежащих почестей умершему и внимания его семье рассматривается как важнейший долг всех взрослых, и каждый из них, в зависимости от своего пола и возраста, заранее знал, что должен делать, где быть и что сказать. Все ритуальные, обрядовые и даже хозяйственные функции распределялись также в зависимости от степени родства, пола, возраста и статуса самого умершего. По заключениям К. Коха, «отец является неограниченным господином. Если он очень стар и в былые времена отличался рыцарскими делами, то он пользуется общим уважением всего братства. Поэтому не приходится удивляться, что смерть такого главы семейства вызывает большую скорбь, и все члены семьи, а если они бедны, то все братство, заботятся о том, чтобы как можно лучше почтить усопшего» (194, с. 272). И действительно, в традиционном сознании осетин высшей благодарностью достойному человеку было стремление воздать ему наивысшие почести при его уходе.

Весьма характерно, что обряжать тело должны были ровесники, за исключением стариков, которых, по сведениям информантов, обряжали молодые мужчины, они же и выносили тело. В случае, когда умирала æфсин (старшая женщина и соруководительница большой семьи), гроб выносили женщины из числа её снох помоложе. Одна из информантов сообщила нехарактерную, в общем-то, форму воздаяния почестей свекрови — еще до выноса тела невестки опустили на колени возле её гроба (ПМА).

Уже отмечалось, что осетинские похороны сопровождаются четкой последовательностью определенных действий, и что они несколько вариативны в зависимости от статуса умершего. Кроме того, поминально-похоронная обрядность наглядно демонстрирует связь определенных функций с социальной значимостью каждой возрастной группы родственников. Мы еще раз подчеркиваем и то обстоятельство, что, несмотря на значимость фактора родства, именно гендерные и возрастные стереотипы выстраивали ритуально-обрядовую и социально — коммуникативную реальность традиционных похорон.

Даже в условиях разделенной семьи изменения в её внутренней коммуникативной практике происходили медленно, весь уклад семейной жизни регулировали патриархальные традиции и регламентации, хотя и подвергающиеся постепенной трансформации. В основном, некие послабления касались ограничительных отношений, связанных с обычаем избегания. Следующий комментарий по этому поводу относится к 1904 г.: «Обычаи прошлого сохраняются в глуши недоступных ущелий, но уже почти забыты в селениях плоскости или аулах долин, через которые проходят проезжие дороги. Грозная патриархальность отеческой власти исчезает мало-помалу из осетинской семьи. Крепче всего, однако, уцелели обычаи гостеприимства и уважения к отеческой власти» (234, с. 171). «Уважение к отеческой власти» есть действие патриархального принципа старшинства, и его длительное сохранение в семейном быту осетин не вызывает сомнения.

С системой возрастного соподчинения был тесно связан и обычай гостеприимства. Для более детального исследования этнических форм общения нам представляется целесообразным рассмотреть столь уникальный социокультурный феномен в разных ракурсах. Как институт «внешнего» общения и народной дипломатии осетин гостеприимство будет представлено в другом разделе. В качестве значимого аспекта и даже метода системы социализации этот обычай уже рассматривался в предыдущей главе. Сейчас гостеприимство интересует нас с «внутренних», семейных позиций, как фактор мобилизации строгих норм установленного в веках семейного коммуникативного порядка, в первую очередь — составляющих его возрастных норм и стереотипов. Церемониал гостеприимства — событие семейного круга, но общественного значения. Он сохранялся вплоть до первой трети XX века, и едва ли не во всей своей архаической последовательности.

В этнографической реальности исследуемого периода «кунацкая... скорее общественное учреждение, нежели семейное, она играет весьма важную роль» (186, с. 79). Как мы уже отмечали, в отсутствие гостей это помещение отдавалось в распо-

ряжение юношей, и их же первой обязанностью и почетными полномочиями была забота о путниках, прибывших в гости. «Они должны подать умыться, постлать постель, накормить, напоить, даже раздеть гостя и т.д. Все эти обязанности лежат на мальчиках. Если же их нет в семье, то это исполняют соседские мальчики, или же младший член в семье, непременно мужского пола» (186, с. 79).

В большей или меньшей степени в приеме и обслуживании гостей участвовали все члены семьи. Внешне это проявлялось даже в способах приветствия: «Если кто-нибудь из гостей входит в дом, то женщины только привстают, а мужчины, вставши, кланяются и, снявши шапку, опять садятся по порядку» (277, с. 166). Вадим Пассек представил чрезвычайно редкое описание случая приема гостя в хадзаре — ведь «постороннего гостя нельзя вводить в семью, где женщины, дети или старшие, это в высшей степени стеснительно для обеих сторон» (186, с. 80).

Мы также имеем описание полного церемониала гостеприимства, сделанного Карлом Кохом. Уместно привести его без сокращений: «Хозяин встречал меня с обнаженной головой и в большинстве случаев со следующими словами: «Счастье мне и моему дому, что ты оказываешь нам честь принять тебя, согласно нашим нравам и обычаям», с этими словами он наклонялся, складывал на груди руки крестом и ставил правую ногу носком позади левой. «Еще раз счастье мне». После того он вводил меня в комнату мимо горящего в середине огня и подводил к небольшому трехногому стулу, стоявшему как раз напротив двери. Как только я занимал свое место на шатком и низком стуле, хозяин дома снова вставал передо мной и произносил: «Господин, с тобой в мой дом и в наше селение вошла благодать, позволь же нам приступить к чествованию тебя и твоих спутников. Что хочешь ты, чтобы мы зарезали для тебя? Сообщи нам, господин, твое желание, мои сыновья готовы привести его в исполнение». После того, как я давал согласие только на самое необходимое и передавал это через переводчика, удалялись молодые люди, почтительно ожидавшие у дверей.

Через некоторое время они появлялись и клали убитое животное передо мной. «Господин, мы выполнили твою волю, жертвенное животное (так рассматривают они предназначенное для пира животное) не издало ни единого крика боли, поэтому позволь нам приступить к изготовлению блюд для пира». У осетин существует прекрасный обычай, чтобы в дни радости животные не испускали криков боли. Затем молодые люди снова берут зарезанное животное, кладут его на толстый, горящий снизу ствол дерева, потрошат его и снимают шкуру. В это время, когда молодые люди занимаются приготовлением мяса, молодые женщины или старшие девочки не бездельничают, но занимаются приготовлением. Молодые люди разрезали своими большими кинжалами мясо.

Когда все было готово, хозяин дома снова становился с почтительным видом передо мной и говорил: «Господин! Мои сыновья и дочери приготовили кушанья, скажи, можно ли начинать пир?». Появлялся один из сыновей или слуг дома с кувшином воды и поливал каждому на руки воду для их мытья, второй следовал за ним с полотенцем для вытирания рук, а третий расстилал на коленях присутствующих длинный узкий платок, что-то вроде салфетки. После этого старейшина подходил к котлу, разрезал с помощью своих сыновей своим кинжалом сварившееся мясо и отрезал жареное мясо с вертела. Как только все это надлежащим образом было положено на блюда и разделено по рангу и возрасту между присутствующими, хозяин брал большой рог, наполнял его и, встав передо мной, произносил торжественным голосом следующие слова: «Да будешь ты счастлив за то, что ты пришел к нам и дал нам возможность проявить высшую добродетель — гостеприимство. Пусть счастье и благодать изольются на тебя изобильно из рога изобилия; да вернешься ты к своим здоровым и веселым и да проживешь ты с ними счастливую жизнь, сладко благоухающие цветы любви и уважения да окружают тебя. Еще раз, да будешь ты счастлив». Сперва он выпивал из рога немного в честь хранителя дома, а затем залпом выпивал кубок. После первого тоста каждый из присутствующих по очереди обязан выпить за мое здоровье. Затем во

второй раз хозяин берет рог со словами: «Второй тост за твоих в отцовском доме...»

Вслед за этим, согласно обычаю, я брал рог, наполнял его и выпивал после того, как переводчик выражал мою благодарность. Следует заметить, что по осетинским обычаям не принято пить за здоровье хозяина. Осетинские обычаи требуют, чтобы в тот момент, когда гость перестает есть, каждый из присутствующих был сыт; считается неприличным есть в присутствии чужеземца. К концу пиршества постепенно наступает тишина, хозяин поднимается и благодарит еще раз гостя за оказанную честь. Снова появляются двое слуг, один с водой, другой с полотенцем, и гости умываются» (194, с. 264-268).

Ценность приведенного практически полного описания церемониала гостеприимства заключается в том, что оно представляет «вертикальный» (возрастной) срез внутрисемейных взаимоотношений. Присутствие постороннего в доме стимулировало более скрупулезное соблюдение всеми домочадцами всех принятых этнических образцов и программ. В описании К. Коха особенно подчеркнута главенствующее положение хозяина дома. Он был первым, а зачастую и единственным лицом, свободного общающимся с гостем, но с соблюдением всех существующих норм «светского» обхождения. Перед нами разворачиваются типичные ситуации возрастных полномочий. Во-первых, эпизод представляет хицау в единстве его функций, прав и компетенций:

- официально коммуницируя с гостем, хицау/хистæр осуществлял представительские, «дипломатические» функции;
- символически распределяя пищу, он фиксирует управление в сфере материальных вопросов;
- религиозно-жреческие полномочия хистæра очевидны при отправлении ритуалов-молитвословий;
- о личном подчинении членов семьи хистæру свидетельствует отчет лично ему о каждом этапе подготовки ритуального застолья.

Достоинно принять гостя считалось делом чести каждой семьи, и обычай гостеприимства ставил гостя выше, а значит,

«старше» всех её членов. Полагалось быть очень вежливым и корректным не только в отношении самого гостя, но и друг друга в его присутствии — по осетинской пословице «при госте не ударь даже собаку». Во время приема гостя семейный порядок был обострен во всех внешних проявлениях. Каждый был занят, но сообразно возрасту и полу: женщины готовили пищу, юноши участвовали в самом церемониале, однако в низшем ранге, т.е. в услужении. Даже взрослые мужчины общались с гостем в соответствии со своим «местом» в системе возрастной субординации.

С этой точки зрения весьма показательна последовательность порядка приема пищи в большой патриархальной семье. По существу, этот церемониал (даже повседневный) состоял из цепи звеньев. Начальный этап символизировал единовластие, лидерство старшего: он ел преимущественно в одиночестве, но раньше и на виду у всех членов семьи, отбывающих при этом своеобразную повинность присутствия. По наблюдениям В. Б. Пфафа, «отец обедает раньше всех и за отдельным столом» (290, с. 186). Е. Марков уточнял: «ему служат младшие члены» (234, с. 169). Это положение оказалось настолько устойчивым в структуре внутрисемейного уклада, что было сохранено и в разделенных семьях. М. М. Ковалевский, подтверждая, что «семья никогда не обедает вся вместе», добавляет: «старикам всегда принадлежат лучшие куски, а потому и первая очередь в принятии пищи» (182, т. 1, с. 75). Отметим, что это не распространяется на питье — раньше всех прочих водой осетины всегда наделяли младших.

Праздничный семейный обед устраивался с участием всех взрослых мужчин, но и в этом случае глава семьи восседал за отдельным столом, ему подавали пищу, которая символизировала его лидерство: «Когда все собрались в саклю и мужчины, соблюдая известный этикет старшинства, сели за столы (фынг), кто-нибудь из урдыгистагов — молодых людей, прислуживающих на пиру, приносит три чирита и кладет их треугольником так, что одна покрывает часть другой на століке главы семьи, сюда же кладут голову и некоторые лучшие

части животного (лопатку, часть шеи) и ставят стакан с аракой» (185, с. 265).

В ситуации семейного пира следовало придерживаться строгих возрастных регламентаций. По правую руку руководителя застолья садился его потенциальный преемник, остальные — по старшинству. Начало семейного праздничного обеда, как и общественного пира, было символически обозначено прикосновением к пище самого старшего. Сигнал к завершению трапезы тоже следовал от него: «Когда перестает есть старший, то все младшие, сидящие ниже него, должны последовать его примеру, если бы даже они умирали с голоду» (265). Единственным исключением служила уже затронутая нами ситуация приема гостя в хадзаре, тогда глава семьи становился вторым лицом, а его приоритетное место занимал гость. «При иностранце или госте соблюдают больше церемоний — хозяева считают большой неучтивостью есть при госте, пригласив его на почетное место, убранные подушками и усадив на них, они должны прислуживать ему» (52).

Но строгим и весьма сложным церемониалом сопровождался и каждый будничной прием пищи. Обед в большой осетинской семье проходил в несколько этапов, он был обставлен различными условностями, регламентациями и, конечно же, символизацией его начала и завершения. Прием пищи фиксировал строгое распределение «ролей» в общей структуре соподчинения семьи. Самой значимой его характеристикой было отсутствие общего, то есть, совместного застолья большой семьи, совсем не случайными были замечания, типа: «обедают женщины отдельно» (272, с. 64). Однако и мужчины чаще всего не садились за стол одновременно, «при этом обыкновенно придерживаются такого порядка: сначала едят все старшие, а потом младшие члены семьи» (IV, л. 31). Сопоставление различных типов этнографических источников позволяет воссоздать последовательность этапов трапезы.

Первыми обедали старшие мужчины дома во главе с самим хозяином. Он, как правило, сидел один за отдельным столом, хотя и мог посадить рядом близких ему по возрасту родственников. В

этом случае «нужно ли... садиться к столу, приступать к пище, все ждут терпеливо, пока не разрешит этого старший за столом, т.е. пока не сядет сам и не начнет есть» (186, с. 75).

Приличия требовали, однако, чтобы старшие довольно скоро удалились, предоставляя возможность поесть и остальным, юноши обслуживали старших и обедали после всех взрослых мужчин. Стоит оговорить не только строгие требования к обеденной последовательности, но и некоторые проксемические стандарты, отчасти они представлены А. М. Шегреном: «Сперва обедают старшие, а прочие стоят. Когда они отообедали, подвигают столик *ниже к дверям*, и там уже другие едят» (курсив наш. — А. Х.) (X, л.69). Показательно, что даже в отсутствие старших младшие не занимали мест, не соответствующих их статусу.

Женщины обедали в той же возрастной последовательности, за исключением инверсии урожденных — девушки семьи имели формальное право приступить к еде раньше старших снох, либо с ними вместе. Но на деле правом этим они не пользовались, предпочитая садиться к столу вместе с молодыми невестками. В целом, в соответствии с патриархальными убеждениями, женщины должны были обедать позже мужчин. Допускались, однако, случаи, когда возрастные стереотипы доминировали над гендерными. По утверждению С. В. Кокиева, пожилые женщины «по своим летам и опыту приобретают равноправность с мужчинами, они даже могут садиться за стол с последними — единственный случай, когда осетин может пообедать или поужинать в обществе женщины» (186, с. 81).

Детей кормили раньше всех. Отсутствие общего застолья могло создать картину хаотичности и стать поводом для достаточно курьезных заключений: «Ни у знати, ни у простого народа нет назначенных для еды часов, каждый ест, когда ему захочется» (51). Либо: «Для еды не отводится определенного времени, едят обыкновенно поодиночке, во всякое время дня» (407, с. 31). На самом же деле, длительность времени, отведенного для обеда в столь многолюдном семействе, строгая «очередность» и скрупулезное исполнение многих условностей наглядно воплощали принципы возрастного соподчинения домочадцев.

Ещё раз обратим внимание на церемониальное «младшинство» женщин в патриархальной общине.

Несмотря на то, что «большую часть мнение мужчин, старших в семье, признается за единственно непогрешимый авторитет» (407, с. 7), женщины участвовали в решении некоторых вопросов. Но на официозном уровне семейного общения для них была социально одобрена и ожидаема поведенческая программа коммуникативного «младшинства». Все аспекты традиционного семейного уклада были завязаны на возрастных компетенциях — состоящий из ряда кодексов (æфсарм, нымд) комплекс семейно-этических принципов осетин имел отчетливую половозрастную специфику. Следствием этого была сложная церемониальная система. Возрастные модели поведения обретали наиболее отточенные контуры исполнения не только в присутствии старших, но и младших представителей своей семьи. Последний аспект имел серьёзное воспитательное, социализирующее целеполагание.

Ещё раз подчеркнем важнейший принцип этнического бытия осетин: юноши-ровесники держались солидарно, они были своеобразным «должностным» объединением со своими функциями и «уставом». Продвижение в возрастной системе субординации совпадало с расширением полномочий и повышением социального статуса. Отчетливее всего возрастные стереотипы и связанные с ними нравственные принципы и моральные установки проявлялись в проксемике и кинесике, на семейных советах, нихасах, в последовательности застолья — словом, везде, где требовалось соблюдение строгих регламентаций, а возрастная солидарность имела наиболее яркое выражение. В этом смысле возрастные различия определяли многие модели общения, в частности, вектор и способ почестей, тематические или действенные табу, разный уровень использования определенной атрибутики и т.п. Признаками-определителями спектра социальных полномочий был возраст при условии личного соответствия его критериям. Этим обстоятельством и оправданы различия в стилистике общения и в социально — ролевых стандартах семейной субординации.

В структуре традиционного семейного общения были весомо представлены регламентации в коммуникативных позициях «муж — жена», «родители — дети». Они предполагали внешне отстраненные взаимоотношения с ближайшими родственниками, иной раз — вплоть до запрета общения при посторонних. В реальной практике семейного общения возрастные приоритеты в какой-то степени переорганизовывали реальные кровно-родственные доминанты. К примеру, если случалось, что племянник старше дяди, почести все равно шли от младшего старшему. Социовозрастные стереотипы устойчиво сохранялись в семье, и они не только существовали безотносительно к индивидуальному опыту каждого домочадца, но во многом предопределяли его.

II.

Одним из важнейших моральных кодексов «осетинской жизни» можно считать «уæздандзинад», к нему мы обратимся и позже в связи с исследованием коммуникативных особенностей межсословного общения. Оговорим также, что, несмотря на внешние проявления геронтократии, традиционный осетинский «порядок» обусловлен общественной моделью аланского общества, ориентированного на физически активное население. Аммиан Марцелин писал об аланах: «Все, что по возрасту и полу непригодно для войны, держится около кибиток и занимается мирными делами, а молодежь, с раннего детства, сроднившись с верховой ездой, считает позором ходить пешком» (211, т. 2, с. 341).

Есть основания полагать, что принцип «уæздандзинад» был скомпонован не только как поведенческий стиль «благородных» сословий. Он был сформирован много раньше как глубоко архаичный стилевой компонент сверстнической корпорации «профессиональных» воинов-всадников. Исследователь скифских отрядов воинов-ровесников А. И. Иванчик указывал на существование у них общих божеств, пиршеств, средств коммуникации (146). Франко Кардини также утверждает, что воины, прошедшие инициацию, отличались

особой манерой поведения (165, с.120). Мужские возрастные объединения, сохранявшиеся на Кавказе в течение длительного времени, отличались устойчивостью и содержательной функциональностью (168). И тем не менее, они: «старших себя считают отцами, младших — сыновьями, а сверстников братьями» (211, т. 2, с. 455).

Весьма показательно и то, что терминология родства широко использовалась в речевом этикете в качестве обращений, и отражала она не конкретные родственные связи, а возрастное соотношение в обществе. Женщины также не были исключены из общего правила: к ровеснице мужчина обращался «нае хо» (наша сестра), к пожилой женщине: «Пусть будет добрым твой день, мать» (320, с. 124). Интересно, что и в реальном, самом прямом родственном употреблении вокативы «отец», «брат» никогда не употреблялись с местоимением «мой», а только «наш».

Схожие обращения распространены и у других народов (130, с. 282; 87, с. 59) и объяснимы, в сущности, универсальными соционормативными реликтами. Терминология возрастных систем, даже совпадая с родственной, имела социальное звучание. Возрастные формирования, выходя за границы кровнородственных организаций, в значительной мере способствовали накоплению и эволюции свойств политической культуры общества. Как мы уже отмечали, не семья, но круг ровесников был ближайшим окружением личности — и в смысле самоопределения, и в общественных структурах. «Знайте, что в среде своих сверстников он не последний», — так звучит типичный положительный отзыв о мужчине (406, с. 6). Дзантемир Шанаев обозначил также характерный вариант организации посредничества ровесников для общения со своими же старшими родственниками (406, с. 6, 9).

И действительно, ровесники — не родственники составляли общность, первоначально утверждавшую и «продвигавшую» личность на основе равных прав и возможностей. Для этого случая уместно привести и такое замечание В.Ф. Миллера: «В одном ауле было три сверстника, *они вместе выросли*» (курсив наш. — А. Х.) (245, с. 47). Это уточнение он сделал в одной из за-

писей нартовского сказания. Сказанное подтверждает и этимология возрастной терминологии, и она более чем информативна. Так термин «æмгар» (сверстник) происходит от «æмгарон», что означает «близкий», «близко» (2, т. 1, с. 143).

Мы уже не раз подчёркивали, что каждому возрасту соответствовал свой набор полномочий и статус, зафиксированный в различных особенностях внешнего имиджа. В одном из нартовских сказаний мать обращает к своему повзрослевшему сыну следующие слова: «Вон в том сундуке хранится та одежда и оружие, которое он носил, когда был твоим сверстником» (245, с. 10). Возрастная поведенческая стилистика отражена в источниках в общих чертах. К. Кох, к примеру, делился такими впечатлениями: «Ко мне подошел старый, полный достоинства осетин, приглашая в гости» (194, с. 273). Следующее заключение сделано также в отношении старших: «...беседу вели чинно, как бы обсуждая важные государственные дела, на деле же речь шла о лошади какого-нибудь Бимбулата или меткости кайсиновской винтовки» (157, с. 77). Стоит повторить наблюдения В.Б. Пфафа о «более важной походке и повелительном взгляде старшего» (292, с. 186).

Важно, что понятия «æмгар» (ровесник), «хистæр» (старший) и «кæстæр» (младший) в систему этических воззрений осетин входили в качестве структурообразующих компонентов, и отличались они необычайной устойчивостью. Более, чем исчерпывающую информацию несет в себе этимология самого слова «хистæр» («старший»), оно происходит от древнеиндийского понятия «hvaistra», что означает «главный деятель», «главный участник какого-либо действия» (2, т. 4, с. 89). «Возраст, — утверждал З. Ванеев, — придавал старейшему авторитет, достаточный для того, чтобы оказывать руководящее влияние при решении общественных дел. Руководство, которое осуществляют старейшие, было совершенно лишено принудительного характера, оно принималось свободно» (76).

В народном мировоззрении осетин присутствует универсальное убеждение, что за старшими закреплены функции «памяти» и «совести» общества. М.М. Ковалевский замечал,

что «преклонный возраст, в связи с уважением, каким вообще окружают его, является в Осетии главным условием для того, чтобы быть выбранным в число посредников» (182, т. 2, с. 219). Вахушти утверждал, что осетины через «старцев совещаются и мирятся, и все свои нужды удовлетворяют через них. Оказывают большой почет своим старцам и смотрят на них как на своих патронов» (97, с. 142).

Уместно привести достаточно уникальный эпизод из истории Осетинского дивизиона, сражавшегося в Русско-турецкой войне 1877-1878 годов. Среди осетин было замечено нарушение воинской дисциплины, а именно — во время обеда молодые офицеры прислуживали за столом старшим по возрасту рядовым. Командира дивизиона Асламурзу Есиева вызвали в штаб с требованиями прекратить столь вопиющее нарушение воинской субординации. В ответ он напомнил, что дивизион состоит из добровольцев, которые скорее предпочтут уехать, нежели попать традицию почитания старших. Он также добавил, что в бою субординация строго соблюдается, но на отдыхе младшие по возрасту должны прислуживать старшим. Желая его проучить, командование послало срочный запрос в Ставку. Ответ Александра III не заставил себя долго ждать: «Оставить все как есть и осетин не раздражать». Император проявил беспрецедентную по тем временам готовность к пониманию тонкостей этнической психологии подданных ему народов.

Похожий пример связан с именем командира первой сотни Осетинского конного полка, уроженцем осетинского селения Ольгинское, полным Георгиевским кавалером Виссарионом Хадиковым. Находясь в родном селении, он отказывался принимать участие в традиционном застолье в качестве почетного его участника. По народным убеждениям, в соответствии с кодексом «лæгдзинад», он — офицер и прославленный герой, отмеченный высокими наградами, имел право на самое почетное расположение за столом. Он же, по древнему обычаю своей земли, стоя, обслуживал пирующих стариков-односельчан, предпочитая исполнять функции младшего при них, т.е., «уырдыгыстæг» (обслуживающего). Подобных примеров глубочай-

шего уважения осетин к духовным и социальным ценностям своего народа предостаточно.

Надо сказать, что возрастные категории играли решающую роль в этнических формах общения всех народов Кавказа (343, с. 53; 256, с. 58 и пр.).

Возрастная солидарность была настолько устойчивым моральным убеждением осетин, что входила в представления о загробной жизни: девушки, к примеру, там держатся вместе и отдельно от других, то же самое и дети. А старикам и в потустороннем мире привычно отведена роль судей (381, с. 270).

Мы довольно подробно рассматривали кодекс «хистæриуæг», а также почести, приличествующие старикам. Напомним, что поведение самих старцев было не менее регламентировано и подчинено ряду требований, входящих в идеологию праведной народной жизни. В первую очередь, старший должен быть чрезвычайно предупредителен в выражении недовольства в отношении младших, не допускать прямых и, тем более, грубых упрёков и инвектив. Для более эффективного укора широко использовались иносказания, либо косвенные назидания. Ни в коем случае не допускалось унижение достоинства младших, замечание адресовалось скорее группе сверстников без прямого обращения к провинившемуся, и даже несколько отстранено: «Афтæ хорз бæргæ нæу» («в общем-то, это нехорошо»). Иногда даже похвала, произнесенная в определенном контексте («А ведь предки твои были достойными людьми», или «ты — из достойной фамилии»), действовала быстрее и лучше, чем энергичное порицание или упрек.

Говорить старцу приличествовало коротко, к пренебрежительному тону не прибегать, в общении с младшими признавать, уважать и воспитывать в них чувство достоинства. Хорошему старшему вообще нет необходимости пускаться в долгие словесные назидания — он собственной жизнью, каждым своим словом и поступком являет достойный пример своим младшим.

Как мы уже отмечали, существенной чертой культуры традиционного осетинского общения является исполнение пол-

ного комплекса «хистæриуæг» не только в отношении группы стариков («заронд», «ацæргæ»), но и во взаимном возрастном соподчинении. Вся символика и прерогативы старшинства действовали в отношении более старшего в полном объеме: более комфортное рассаживание, преобладающее мнение, право первого высказывания, ограничения в разговоре для младших — «в присутствии старших младшие должны слушать молча, ввертывать свое слово в разговор старших — признак дурного воспитания» (157, с. 18).

Комплекс «кæстариуæг» («младшинство») несколько вариативен; интересно отметить его проявления внутри двух иерархических молодежных уровней: «лучшие из нартовской молодежи прислуживали на пиру, а кто помоложе — был на посылках» (320, с. 138). Церемониальный цикл «младшинства» был стилевой и имиджевой линией нескольких категорий младших — это «кæстæртæ», «цумæйы кæр» и «фасивæд», подробный анализ которых представлен А. Р. Чочиевым (402, с. 56-69). Старшая молодежная группа уже обладает некой социальной компетентностью, ведь это — «фасивæд», что в дословном переводе означает «смена». Именно за ними общество наблюдает особенно пристально, адресуя мировоззренческую установку: «Лучше всеобщая погибель, чем плохое потомство» (264, с. 486). Эта группа юношей была престижно обособленной: «Почетные бывалые старики ущелья вызывали отличившихся, благодарили их за смелость, ловкость и мужество, им преподносили почетный бокал» (366, с. 4).

Одним из главных нравственных убеждений осетин является то, что высшее жизненное достижение старших — это достойное потомство: «Когда старший Уалхаг приходит к вам на нихас, каждый из вас должен снимать шапку и класть ему под ноги. У Уалхага такой доблестный сын» (264, с. 462). Напомним, что шапка есть та деталь мужского облачения, которая напрямую связана с понятиями чести и воли. Идеал юноши не оставлял сомнений в воинской этико-воспитательной направленности общественных идеологических ориентаций: «Из него выйдет джигит — высшая похвала в устах

горца, означающая стойка — хребреца, способного на все» (182, т. 2, с. 282).

Когда речь идет о возрастных объединениях молодежи, необходимо особенно отметить не только сверстническую солидарность, но и другую, свойственную только юношам характеристику — сверстническое соперничество. Как мы уже отмечали, оно всемерно поощрялось старшими, поскольку считалось наиболее эффективным воспитательным приемом и стимулом к самому разностороннему развитию юношей. Элементы соревнования прослеживаются и в особенностях организации общественных пиров, в допустимом условном «рашитительстве» мальчиками (младшей молодежной группой) пищи до подачи на стол — ловкость и удачливость молчаливо одобрялись старшими. И вовсе обязательное обрядовое похищение чаши с медом было предусмотрено в свадебном обряде «мыдыкъус». Во всех перечисленных ситуациях мальчики должны были продемонстрировать обществу не только ловкость и удалство, но и готовность действовать единым и скоординированным (практически — боевым) отрядом. Только при всех этих условиях они могли рассчитывать на достижение своей главной цели: «внимание стариков к победителям было большой наградой» (366, с. 4). По существу, мальчики-подростки представляли собой деятельную возрастную группу — уже часть социального устройства.

Однако, такие качества, как ловкость, удалство, умение действовать солидарно, были обязательным, но не единственным условием доброго имени юноши. Этнический образ юноши-подростка составляло ещё одно неперемнное качество. И. Д. Кануков так его дополняет: «отличается своей учтивостью и кæстæрдзинадом (прислуживанием старшим)» (157, с. 77). Указанное «прислуживание старшим» было свойством, весьма искомым, оно рассматривалось как юношеская доблесть, по сути и функциям воплощения кæстæр — младший воинский чин. Будучи одним из признаков поведенческого возрастного символизма, кæстæрдзинæд со всей отчетливостью проявлялся во время общественных застолий, где «уырдыгыстæг» («об-

служивающие») — суть молодые воины. Учтем, что пиршества этически осмыслялись в одном ряду с военными обязанностями, т.е. «пир, как и война, имеет сакральный характер» (165, с. 144).

Сообщества ровесников, с их живой взаимозаменяемой силой, были овеяны сакральным флером «братства», которое сохраняло свою силу и после смерти одного из его участников. Напомним, что в случае внезапной смерти одежду умершему жертвовали его ровесники. В мифологических представлениях осетин — в раю ли, в аду ли, но ровесники продолжают держаться вместе; свершение кровной мести было предпочтительно ровесником убитого и многое другое. Преобладающей линией взаимоотношений между различными возрастными группами составляли нюансы поведенческих циклов хистæриуæг (старшинства) и кæстæриуæг (младшинства).

Стереотипы, обеспечивавшие межвозрастное общение, имели еще и отчетливый семиотический подтекст. В вербальных (речевых) стереотипах — это разная степень возможностей говорить или молчать в определенных ситуациях, следовать тематическим и прочим табуациям, даже выбирать тембр голоса. В кинесических (жестово-пластических) — это поза и жестикация, пристойные для каждого этапа жизненного пути. В проксеимических (пространственных) стереотипах символическое значение имеют предписания пространственной локализации при пеших и конных передвижениях и т.д. Переход из одной поведенческой программы в другую сопровождался повышением уровня социальной компетентности. Но расширение круга полномочий следовало только в случае, если личность соответствовала образу достойного старшего.

Всякого рода регламентации, как и знаковое содержание этнической культуры, основаны на возрастной и гендерной реальности общества периода обычного права. Определенным знаковым содержанием обладала одежда, манера держаться, в определенных случаях — даже пища: «как женщине, так и молодым считается постыдным есть голову барана или быка» (157, с. 25).

III.

Подобная пища была ритуальной, её вкушали на праздниках, и это было частью сакральной культуры осетин. Празднества как часть духовного наследия народа и первичная форма человеческой культуры аккумулировали многие нормы общественного быта, в том числе и поведенческие модели (42, с. 11). Существует множество определений праздника, нас он интересует как важнейший коммуникативный феномен общественной жизни, отсюда — актуальность таких его характеристик, как массовость, коммуникабельность, стремление к идеалу (227, с. 48-49; 6, с. 14).

Именно как коммуникативно структурированное (категориями возраста) и эстетически осмысленное событие общественной жизни целесообразно рассматривать осетинский праздник, зафиксированный исследователями и путешественниками в XIX — начале XX века. Отметим, что в схожести многих праздничных обрядов (вплоть до отправления общих праздников) проявляются культурно-историческая общность и взаимовлияние народов Кавказа.

Религиозная синкретичность (пусть даже в пережиточном состоянии) выразилась в архаических воззрениях, общих для ряда народов региона. «Адыгейцы, абхазы, осетины, хевсуры и сваны больше других кавказских народов сохранили до недавнего времени пережитки древних верований» (207, с. 194). Л. П. Семенов пришел к сходному выводу в результате сопоставления праздничной обрядности ингушей и осетин (313, с. 210). В начале XX века А. Дирр заметил у осетин «более длительное, чем у соседей сохранение дохристианских и доисламских культов» (132, с. 268), что отразилось на устройстве ритуальных действий и других элементах общественных пиршеств. Это также касается высокого социального и семиотического подтекста участия возрастных объединений в организации и устройстве праздника.

Сообразно мифологическим представлениям осетин, непреходящим условием благоденствия сельской общины были единый культ и общесельские праздники. В Осетии известны

праздники, собирающие фамилии, все селение, праздники календарные и жизненного цикла (363; 394; 395; 398). Обязательный сакральный фон праздников обеспечивал их всеобщую предписанность, зрелищность, семиотичность. Л.А. Чибиров отметил бóльшую устойчивость бытового содержания некоторых праздников, нежели их религиозно-мифологическое смысловое значение (394, с. 7). Религиозная синкретичность региона выразилась в архаических воззрениях, общих для ряда кавказских народов (207, с. 194; 313, с. 216).

Вся последовательность исполнения церемониальных предписаний вносила организующее начало в процесс праздничного общения. В нем можно выделить четыре основных этапа:

1) сбор участников в назначенном месте праздника; 2) молитва — сакральное действие, главный официоз праздника; 3) совместное застолье (ритуальная трапеза); 4) танцы, игры-соревнования, другие действия развлекательного характера. На коммуникативном уровне все они были структурированы стереотипами межвозрастного общения.

Местом общественного праздника чаще являлся нихас. И в тех случаях, когда сельское торжество проходило у кого-либо в доме, его общественный характер не нарушался.

В источниках достаточно часто встречаются упоминания о молениях и жертвоприношениях вблизи мест традиционного культового поклонения. Порядок прибытия на общий сельский пир проходил в соответствии с возрастной иерархией. «Хъæуы хистæр» (старший селения) являлся раньше всех, по старшинству собирались и прочие, можно сделать существенное дополнение: «В случае пира собирались сперва мужчины, потом уже женщины» (366, с. 66).

Праздником руководили специально назначаемые люди, и обращение старшего из общественных распорядителей ко всем собравшимся с требованием тишины и внимания символизировало окончание сбора и переход ко второму этапу традиционного праздника — молитве. Это обращение, не имея ритуального смысла, делалось в произвольной форме. Значима была сама маркировка этого этапа, а не ее вербальная форма. Например, у

Н. Берзенова это зафиксировано так: «Слушай народ, умолкните и внемлите молитве!» (56, № 47). Следует отметить, что обязанности общественных распорядителей (а это — весьма почетная обрядовая должность) возлагались на авторитетных мужчин, до тонкостей знающих этикет и заслуживших всеобщее уважение и признание.

Вторым и самым торжественным этапом праздника была молитва, она могла свершаться здесь же, либо вблизи культовых объектов. Обыкновенно они располагались на возвышенности: «осетины так чтут своего Уастырджи, что строят ему особые модельни высоко над аулом» (234, с. 161). Молитве старшего предшествовало жертвоприношение, совершаемое с тщательным соблюдением ряда строгих предписаний (V, л. 46). Жертвенных животных закалывали «старейшие из собравшихся на празднество мужчин» (V, л. 46).

Г. Ниорадзе наблюдал: «Один из молодых людей берет жертвенное животное и ведет его к самому старейшему из присутствующих, тот берет животное за левый рог и с молитвой...» (V, л. 7). После описания ритуальных действий, предваряющих молитву старшего, автор продолжает: «Богу или святому, память которого празднуется в этот день, раскаленным углем делается знамя креста на шее, за правым ухом и на морде животного. В то время, как дым спаленной шерсти животного поднимается вверх, жрец говорит: «Пусть, как этот дым, вознесется к Богу наша молитва». Потом ему подают деревянную чашку с аракой, он проливает несколько капель на огонь, дает отпить одному из мальчиков, а остальное выпивает сам. После этого двое молодых людей сваливают жертвенное животное на землю и со словами «Хвала Богу» закалывают его. Голову со всеми другими частями животного бросают для варки в громадный медный котел; пища предварительно освящается длинной молитвой, затем старейший берет из котла кусок легкого с жиром и вместе с пирогом бросает его в огонь» (V, л. 8).

Похожее описание встречается и у В.Ф. Миллера (246, т. 2, с. 264). Во всех источниках подчеркнута особая роль старшего, его культовая компетентность и жреческие полномочия. Зача-

стю только он и наделен правом приближаться к святыням, что отражено Е. Марковым в описании моления Хуцау Дзуару: «Ему также молятся и приносят жертвы только... жители аула, не допуская чужих. Роль жреца исполняет старший. Он один имеет право входить в низенькую дверь молельни, куда вносят жертвы, принесенные жителями» (234, с. 158).

В источниках можно встретить разнообразные молитвы, они отличаются лаконичностью и стереотипностью и остаются неизменными на протяжении жизни многих поколений. Молитвословие старшего обязывает всех участников ритуала к исполнению всех его тонкостей: «А слушатели, стоя кругом чтеца и держа в руках шапки отверстиями вверх в знак просьбы, после каждого стиха подхватывают хором «Омен!» Потом все садятся на коней и объезжают с молитвою молельню Св. Георгия» (234, с. 161).

Поведение вблизи святых мест регламентировано, но и вариативно. В. Пассек зафиксировал даже не вполне характерное для осетин коленопреклонение старейшины перед святым местом: «Когда осетинцы избегают большой опасности или готовятся к важному предприятию, то старейшины становятся на колени перед священным местом» (277, с. 170). Что касается Дзуаров (мест традиционного культового поклонения), то «ни один осетин не приблизится к нему иначе, как пешком, чаще всего босиком» (234, с. 158). Поведение регламентировано не только вблизи традиционных святых мест, тому свидетельство, что осетины «когда едут мимо старых разрушенных церквей, то сходят с лошадей, снимают шапки и не прежде садятся на лошадь, пока церковь не исчезнет из виду» (234, с. 158).

В отличие от нихаса, чисто мужского собрания, праздники предоставляют нам целостную картину особенностей социальной жизни, принципов общественного жизнеустройства в их поведенческом воплощении. Многочисленные стереотипы не всегда соответствовали реальности, а скорее были ориентированы на эталонную модель и этнические идеалы.

Если первый и второй этапы праздника четко обособлены церемониальными границами, то молитва жреца плавно пе-

реходила в ритуальное застолье, и оно уже сопровождалось многочисленными молитвам старейшин. Второй и третий этапы традиционного праздника и представляют собой непосредственно «куывд» — пир, ритуальное застолье. Этимологически «куывд» восходит к словам «взывать», «просить», «испытывать сильное желание» (2, т. 1, с. 604). Этим понятием осетины по сию пору обозначают все общинные торжества, дословно же оно переводится как «моление» (2, т. 1, с. 614).

Несмотря на единство двух этапов, церемониальная граница между ними все-таки некоторым образом обозначена. Как и в хадзаре, начало застолья маркируется прикосновением к пище самого старшего. На тождественность основных принципов организации домашних и общинных праздников осетин обратил внимание В. Ф. Миллер, утверждавший, что одни и те же обряды «с некоторыми видоизменениями сопровождают всякий осетинский праздник и кувд, как общественный, так и семейный» (244, с. 265). Здесь со всей очевидностью проявлялась вся сила возрастного соподчинения — не только в последовательности, но и во времени, отведенном каждому на произнесение молитв-тостов. Остальные этапы праздничного общения — традиционное застолье и игрища (танцы) уже рассмотрены нами в контекстах, раскрывающих их коммуникативную сущность.

Солидарность ритуального сообщества, очевидная в исполнении культовых действий, основана на обрядовой, да и повседневно-функциональной взаимной дополняемости поколений, столь характерной для традиционной культуры общения осетин. Такой порядок возвышен до уровня важного мировоззренческого критерия всеобщего благоденствия, что очевидно из эпиграфа к нашему разделу.

Поведенческая стилистика возрастных объединений проецирует этнические образы, модели поведения и многие прочие аспекты общественной и домашней жизни осетин периода обычного права. И вместе с тем, традиционные нормы и стереотипы межвозрастного социального общения в значительной степени присутствуют в актуализации современных этнических коммуникативных программ этого народа.

ГЛАВА 5. «КТО... БОЛЬШЕ ВСЕГО БЛАГОРОДСТВА ПРОЯВИЛ ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖЕНЩИНАМ...»

«Этот дар нартовские старейшины присудили тому, кто из молодежи нашей больше всего благородства проявил по отношению к женщинам и наиболее снисходителен был к жене своей»

Осетинский нартовский эпос (274, с. 313)

Представления об истинном мужестве и подлинной женственности восходят к универсальным, общечеловеческим ценностям, но в каждой культуре они преломляются и «живут» по-своему. Этнические образы (по сути — идеалы «настоящего мужчины» и «истинной женщины») формируются исторически и связаны с представлениями людей о социальных полномочиях и обязательствах своего и противоположного полов, привязанных к каждому этапу жизненного пути человека. На практике это воплощается в стремлении освоить и внедрить в поколениях конкретные образцы мужского и женского поведения. Исключительно «женские» или «мужские» этнические роли, помноженные на набор ожидаемых реакций (уместных и пристойных для «идеала»), активно воздействуют даже на процессы этнической идентичности личности, особенно в традиционном обществе (288).

Гендерные стереотипы образуют именно ту часть этнической культуры, которая, с одной стороны, связана с конкретными обстоятельствами прошлого, а с другой — значимо влияет на поведенческие установки современной эпохи. Вне сомнений, идеализированные модели мужского и женского поведения присутствуют в ценностных ориентациях, моральных убеждениях и ментальности каждого этноса. Они могут претерпевать серьезные трансформации, но неизменным остается то, что образы «правильного» мужчины и добропорядочной женщины достоверно характеризуют этнический облик и базовые ценности каждого народа. Этнические стереотипы, сопровождающие гендерную идентичность, уместно рассматривать в двух сферах: в структурах социальных связей и в обрядовой практике. На

коммуникативном уровне обе структуры представлены в виде системы вербальных (речевых), проксемических (пространственно-организованных), кинесических (жестово-пластических) и прочих стереотипов.

В этом разделе мы обратимся к миру осетинской женщины традиционного периода и к мужским коммуникативным программам, обращенным к женщине. Напомним, что поведенческий компонент феномена «лæгдзинад», проецирующего облик достойного мужчины, уже рассматривался в контексте стиля «героика».

I.

В понятиях и идеалах «осетинской жизни» периода обычного права крайне актуальны и востребованы были идеи мудрого и деликатного женского наставничества. Их персонифицированным воплощением в галерее женских этнических образов является руководительница большой семьи — æфсин. Традиционное общество вправе было ожидать от неё качеств, близких к идеальным. Мы уже уточняли, что немалый семейный коллектив управлялся старшим мужчиной семейства — «хадзары хицау», или «хистæр». Однако, наряду с ним, к руководству патриархальной семейной общиной обязательно должна быть причастна ещё и женщина — æфсин (хозяйка) или, как ее еще называли, «хистæр ус» (старшая женщина).

Уточним, однако, что столь яркий женский образ не был свойством исключительно осетинского образа жизни, этнографии известно немало примеров паритетного соотношения полов в управлении большой семьей. В частности, М. М. Ковалевский писал: «Подобно тому, как в сербской и вообще южно-славянской семье, а также в семье великорусской, наряду с домашином или главарем и набольшим, встречается и так называемая домашиха, или старшая, а в русской семье — большуха, так точно в Осетии наряду с хицау мы находим и так называемую авсин. Женщина эта стоит во главе всей женской половины двора, в ее руках — заведывание кладовой и кухни, заготовление припасов для всей семьи, хранение ключей» (182, т. 1, с. 101).

На женской половине дома хозяйка обладала теми же полномочиями, что и хистæр на мужской; весомое влияние этой женщины на весь ход семейных дел было обусловлено широчайшим объемом её компетентности — многих прав и доверенностей. В руках æфсин были сосредоточены многие ключевые, жизненно важные перспективы семейного благополучия. По свидетельству А. Зиссермана, «всем домашним хозяйством управляет старшая женщина, у которой под замком все припасы» (139, с. 370). И, конечно же, кладовая большого семейства находилась в исключительном её распоряжении: «Из главной комнаты идет дверь в кладовую, «къабиц». Помещение это находится в исключительном заведывании хозяйки» (195, с. 38). Продовольственный достаток давался горцам ценой сверхусердного труда, и расход его не мог быть неконтролируемым. Хозяйка должна была защитить своих подопечных от голода (зачастую — реального), разумно, а иногда и строго распределяя припасы. Об этом и писал С.В. Кокиев: «Не пожелает она дать есть, нужно терпеть» (186, с. 80).

В тяжелейших горских условиях успешные перспективы семьи усиливала строгая дисциплина, и æфсин была причастна к её абсолютному утверждению, по меньшей мере, на женской половине дома. По свидетельствам Б.М. Каргиева, «она дает указания невесткам» (362, с. 72).

Престижный статус хозяйки дома был чрезвычайно высок не только в пределах её собственной семьи. На этой «должности» удерживались только те женщины, которые сумели заслужить безупречную репутацию и высокий авторитет и за собственными семейными стенами, то есть «в миру». Высокое положение этих стариц отражено в обрядности традиционного праздничного общения, в знак высокой почести от мужского ритуального пиршества, от самых почтенных старцев æфсин полагалась так называемая «доля хозяйки» («æфсины хай»). Мы уже упоминали о том, что «доля», наряду с почетным бокалом («нуазæн») была самой яркой атрибуцией общественного признания. Сюжеты, упоминающие о «доле æфсин» в их обрядовом подтексте, неоднократно встречаются и в эпосе (320, с. 78 и пр.).

И в который раз подобное обрядовое действие, как и мифологические сюжеты, связанные с почитанием нартовских женщин, напоминают нам о некогда правомерном участии их в битвах: «даже женщины участвуют в войнах наравне с мужчинами» (211, с. 123). А уж коль в битвах — то и в воинских застольях. Скорее всего, сей обрядовый реликт хранит память о приобщении женщины (лидирующей) к воинскому победному пиру. Подобное предположение подтверждено и имиджевой атрибутикой æфсин: на ее поясе «непременно висит связка ключей (символ ее власти). При ключах висит и нож, чтобы резать сыр, масло, мясо, сало, мед и др. Хозяйка со своими ключами и ножом никогда не растается» (186, с. 80). Не исключено, что нож, как своеобразный символ оружия — один из компонентов семантики «власти», упомянутой автором. Во всяком случае, ни одна другая женщина, несмотря на хозяйственные потребности, не могла носить нож на поясе.

Возвращаясь к проблеме внутрисемейного регулирования, отметим, что æфсин не только наделялась «неограниченным правом командования» (406, с. 10) на женской половине, но влияла на ход семейных событий в целом; по крайней мере, мужчины (преимущественно неженатая молодежь, хотя не только) отдавали хозяйке те же почести, что и самому главе семейства.

Весьма показательна и этимология термина — интересен тот факт, что поныне в традиционных празднествах, или других событиях массовой этнической коммуникации назначается основной распорядитель мероприятия — это мужчина, именуемый «æфсин». «Афсин в других иранских языках засвидетельствовано как титул «господин», «правитель» в применении только к мужчине, тогда как в осетинском оно применяется к женщине и значит «хозяйка дома», «старшая женщина в доме» (3, с. 62).

И все-таки утверждение о том, что æфсин пользуется правом «хозяйки дома» следует связывать с женской половиной жилища, где в полной мере действовала ее воля. Вне сомнений, власть главы семьи — хадзары хицау — была безраздельной и безусловной, но доля его участия в повседневной жизни женщин семейства была скорее умозрительной, поскольку и речи

не могло быть об их непосредственном общении. Молчание или шепот при хистаре, отсутствие возможности прямого к нему обращения, сдержанность в высказываниях, жестикуляции и прочих проявлениях темперамента, табуирование имени, запрет поворачиваться спиной — основной контур дозволенного общения женщин с хицау. Реальная жизнь осетинки проходила под присмотром и покровительством æфсин, которая руководила ею беспредельно, однако, в отличие от самого хицау, не имела полномочий судить и наказывать членов своей многочисленной семьи.

В ведении æфсин находились не только весь текущий достаток и расход семьи, но и распределение трудовых обязанностей между женщинами, и делала она это, руководясь не только конкретными хозяйственными надобностями, но и основными принципами своеобразного трудового «приличия». Его описание должно предварить некое отступление.

Ранее, в связи с возрастной субординацией мы обращались к принципам и знаковому содержанию пространственной локализации, рассаживания на примере мужской половины дома. Проксемика женского пространства была организована несколько по-иному. Если у мужчин она выстраивалась по нисходящей линии — от очага, или внутреннего угла помещения (т.е. места хицау) к двери, то у женщин — тоже к выходу, но от кладовой («къæбиц»), возле которой и обустраивалось постоянное место æфсин. В целом, женское пространство характеризовалось не меньшей семантической наполненностью. Отличие от мужской половины состояло в том, что престиж и система соподчинения у женщин обозначались распределением и закреплением за каждой из них определенного вида трудовых полномочий. Это, впрочем, не отменяло строгих принципов в пространственной локализации в соотношении рабочих мест.

Трудовые обязательства женщин не ограничивалась тем, что значимая часть их времени «проходила в одной стряпне, так как каждый раз приходится стряпать свежую пищу» (186, с. 96). Однако именно это занятие фиксировало статусные ориентиры женщин в семье. К примеру, выпечка как наиболее престижное

занятие, была уделом старших (а значит, и более авторитетных) невесток, и их расположение более других было приближено к месту æфсин — объекту, определяющему стратегию женского пространственного престижа.

Молочные продукты приготавливались невестками помоложе, и это был другой уровень субординации. Затем по убыванию статуса следовали все прочие «специализации»: у самого выхода (не респектабельная зона) обычно стояли ведра — носить воду было уделом младших. Не случайно свадебный обрядовый цикл завершался торжественным выводом молодой снохи по воду. По сути, это являлось её знаковым приобщением к хозяйственной деятельности в новом доме, и вовсе не случайно оно начиналось с самой низшей ступени трудовой иерархии. Подобный обряд символизировал два начала: обрядовый «дебют» жизни женщины в новой семье и её «старт» по ступеням трудовой субординации.

При распределении трудовых поручений хозяйка не должна была ориентироваться на степень конкретной родственной близости. Старшие и заслужившие авторитет женщины сочли бы себя уязвленными, если бы почетную обязанность выпекания хлеба и пирогов возложили бы не на них. И, напротив, «мытьё белья, починка одежды, как и приготовление пищи, падает на младших женщин двора, которые и распределяют эти занятия между собой и при исполнении их соблюдают известную очередность» (182, т. 1, с. 102). Отметим, что и эту очередность устанавливала æфсин в уместном для всех порядке. Кроме того, «к молодой невестке соседи приносят пошить то, другое. Но взять пошить она может только с разрешения старшей» (405, с. 77).

В целом, от младших женщин требовалось усердие, благонравие, почтительное отношение к старшим, в особенности это касалось молодой снохи, недавно вступившей в семью. Насколько важно соблюдение возрастных обязанностей для утверждения её изначального авторитета, свидетельствует содержание ритуальной песни, с которой невесту вводили в её новый дом: «Дому свекра подойдет, дома дело будет знать, старших — младших отличать» (279, с. 65).

Но жизнь молодой снохи складывалась не только из обязательств. Правила семейного порядка требовали уважительного и доброжелательного отношения к ней всех без исключения домочадцев. На какой-то период (чем дольше, тем престижнее) новобрачная вовсе освобождалась от хозяйственных хлопот, в это время от неё не ожидали ни активности в общении, ни инициативы в чем бы то ни было другом. Это было её законное время, необходимое для успешной адаптации к новой семье и изменившимся условиям жизни.

Что же касается девушек большой патриархальной семьи, то круг их обязанностей ограничивался преимущественно уборкой помещений, доставкой воды, рукоделием. По свидетельствам, они «редко готовили» (366, с. 64). Взаимоотношения æфсин с девушками зависели от ее родственной связи с главой семьи. Если она доводилась ему снохой, ее отношение к девушкам отличалось большей корректностью. Она следовала некоторым нормам общения снохи с урожденными семьи, а тех, кто выходил замуж из этой семьи, приветствовала при встрече стоя (если была относительно молода) и обращалась к ним, как и иные невестки, «сæ чызг» («их девушка»).

Мы уже отмечали, что в основе распределения рода занятий находился принцип возрастных полномочий, «при этом в счет не входит хозяйка дома, свекровь, на которой другие обязанности: хранение и выдача припасов для кухни» (186, с. 80). Есть сведения о том, что æфсин также участвовала в приготовлении пищи, но в самом престижном ее варианте — в выпечке хлеба или пирогов. Хозяйка давала довольно торжественное благословение каждой женщине, допускаемой к выпеканию, ибо это означало её переход на высшую ступень трудового престижа.

На женской половине дома в полной мере действовали преимущества старшинства. Однако определялись они своеобразно: не столько индивидуальным возрастом самих женщин, сколько их мужей, из чего следует, что более высокий статус имела жена старшего брата. Интересно, что на женской половине наблюдалось дублирование мужской иерархической структуры. Кинесические регламентации, строго соблюдаемые возле

мужчин, в исключительно женском обществе были несколько ослаблены, что и понятно. Ограничение женщин в движениях в домашней обстановке было бы нецелесообразным, уж коль скоро именно «на ее плечах все заботы о семье у домашнего очага» (381, с. 266). В полную силу оно вступало лишь в присутствии главы и старших мужчин семейства, а также в обществе, т.е. за пределами своего дома.

Разумеется, утверждение о знаковых функциях трудовой деятельности теряет смысл в отношении женщин из высших сословий, которые в хозяйственный труд вообще не вовлекались. По утверждению М. М. Ковалевского, «только в высшем сословии Тагаурии женщина пользовалась некоторым досугом, т.к. единственным ее занятием было шитье золотом...» (182, т. 1, с. 254). И далее он продолжает: «Не ее дело вмешиваться в дела хозяйственные, домашние — на то есть номулус или кусаг ус (работница), вся деятельность которых поглощалась исполнением работ домашних, а нередко и полевых. Так думали и жили тагаурцы и тагаурки до освобождения холопов. Важно сидеть на большой кровати и заниматься вышиванием серебром или фабрикацией галунов — вот поза, приличная тагаурке, по понятию тагаурцев до освобождения холопов. Только пожилой и старший возраст втягивал тагаурку в домашние заботы. То же самое следует сказать о куртатинцах, имевших холопов» (182, т. 1, с. 254).

Несмотря на то, что молодые женщины высших сословий были свободны от необходимости трудиться, регламентации, ограничивающие их повседневное поведение и внешние передвижения, были даже более строгими. Самостоятельно пределы двора они покидали крайне редко, только по особым случаям. По наблюдениям В. Пассека, «знатные осетинцы так же, как и черкесы, считают предосудительным, чтобы их жены выходили днем из дому» (277, с. 166).

В домах высших сословий трудовую деятельность осуществляли «побочные» жены, так называемые «жены по имени» — «номылус», взятые из других сословий, по словам К.Л. Хетагурова, они походили по положению своему на наложниц (381,

с. 236). Естественно, в этом случае вектор распространения почестей не зависел от возрастного соотношения и неизменно был направлен от номулус к законной жене — «æхсин» (го-споже) и ее дочерям. В представленной ситуации нельзя вести речь о единой семье и хадзаре как и о едином коммуникативном центре. В этом случае «хадзар служит, с одной стороны, кухней, с другой — помещением работников у узденей» (157, с. 21). Как замечал М. М. Ковалевский, «заведывание кухней и вообще домашним хозяйством всецело возложено на номулусов» (182, т. 1, с. 255). В отношении семей высших сословий информанты подали сведения лишь о большей официозности поведения в исполнении высших сословий, но в целом, регламент был един.

Непрерывной обязанностью æфсин была забота о порядке и добрых взаимоотношениях женщин большой семьи. Личность руководительницы в значительной степени выстраивала авторитет всего коллектива. По свидетельствам самих носителей этнической культуры осетин, «личные достоинства или недостатки свекрови и свекра, а особенно достоинства и недостатки первой, так как она, пользуясь правом хозяйки дома, имеет ... над невесткой почти неограниченное право командования ... могут или ускорить, удвоить решимость родителей на счет выдачи своей дочери за сына ея, а то, пожалуй, и вовсе затушить в них всякое желание соединения их дочери с ее сыном, хотя бы личные качества сына и его домашнее благосостояние не заслуживали отказа. Весьма часто пугают родителей девушки такими угрозами: «Если вы отдадите дочку вашу в этот дом, эта женщина (нужно разуметь свекровь) съест ее» (406, с. 10).

Хотя корректировать поступки æфсин никто, кроме самого главы, был не вправе, ее действия находились под контролем общественного мнения. Она должна была следовать определенным требованиям — замечания делать в иносказательной форме, без прямых поименных упреков и тем более оскорблений. Если прямое назидание необходимо, оно обязательно начиналось с поощрения, к примеру: «Ты дочь достойных родителей...»; «Ты старательна, но...», «Всем известен твой добрый нрав, но...» и т.д. И даже самым утренним приветствием æфсин

должна была стать похвала за то, что невестки уже собрались в хадзаре и что-то успели сделать к ее выходу, это также благопожелание на грядущий день. Встречать æфсин все должны были стоя, выслушивать — молча.

Свое крайнее недовольство и огорчение мудрая руководительница выражала отнюдь не криками и упрёками, куда сильнее действовали психологические меры воздействия. Если старуха обеими ладонями закрывала своё лицо и, более того, адресовала проклятия самой себе («Лучше бы мне ослепнуть и оглохнуть», «Лучше бы мне не дожить до этого» и т.д.), это должно было вызвать наивысшую степень раскаяния провинившейся подопечной и горячее желание исправить причину такого тяжелого порицания своей старшей.

Традиционные нормы внутрисемейного общения даже не предусматривают ситуации, в которой возможна резкая инвектива æфсин в отношении снохи, особенно молодой. Если подобное все-таки случалось, то считалось происшествием чрезвычайным, выходящим за пределы понятий о приличиях. Один из информантов сообщал о таком случае, увы, с трагическим исходом — молодая женщина закололась кинжалом своего мужа, не сумев перенести упрека, сделанного ей æфсин в очень грубой форме и в присутствии большого количества людей.

Как уже указывалось, особенно ласковой æфсин должна быть с молодыми невестками, недавно вступившими в семью. Обычное обращение к ним «мæ бæлон» (моя голубка) и т.д. К остальным было принято обращаться именами, производными от девичьей фамилии женщины, либо местности, из которой была взята сноха — «моя куртатинская» (туальская, дигорская и т.д.) сноха. Ими же пользовались все женщины в общении друг с другом в силу требований табуации имен (ПМА). Æфсин не могла строго следить за соблюдением всех требований приличия, не будь она сама их живым образцом.

Мы уже упоминали о непременном требовании табуирования имени главы семейства. В какой-то степени оно распространялось и на его хозяйку — æфсин. Действительно, прямое обращение молодых невесток к ней запрещалось, а обычай избега-

ния вовлекал в свое действие не только мужчин, но и старших женщин семьи. Обыкновенным обращением к ней тех, кому это было дозволено, было: «наша добрая (мудрая) хозяйка», ласкательно — «нана».

Ранее уже отмечалось, что девушки семьи были меньше связаны поведенческими ограничениями: «на правой стороне (мужской. — А. Х.) женщины на скамью не садятся, за исключением матери и сестер хозяина, да и те, впрочем, редко пользуются своим правом» (186, с. 81). Уточним всё-таки, что в реальной повседневной жизни этим правом они не пользовались.

Определив круг полномочий и особенностей официозного общения, складывающихся вокруг хицау и æфсин, необходимо уточнить нормы согласования действий этих двух центральных фигур, каждая из которых — живой закон осетинской семейной жизни. По свидетельству М. М. Ковалевского, «обыкновенно место æфсин занимает старшая во дворе: мать или жена хицау, а по смерти последнего, нередко и его вдова» (182, т. 1, с. 101). Æфсин могла приходиться главе семьи еще и снохой, очень редко — сестрой. Смена этих лиц никоим образом не была взаимозависима, скорее, она обуславливалась естественным ходом событий. Нормы их совместного управления семейным коллективом также не зависели от родства, они были неизменными, поскольку имели содержание социальной значимости.

В любом случае, æфсин — единственная женщина, за которой было закреплено право прямого обращения к хицау, необходимое для докладов, советов и общего координирования. Оно сопровождалось вполне определенными вербальными и кинесическими стереотипами. Так, она должна была разговаривать с хицау стоя, только если приходилась ему матерью, могла сесть неподалеку.

Общение подчинялось общим правилам традиционной гендерной культуры осетин. Хистæр, независимо от возраста и родственного отношения, должен был поприветствовать и проводить æфсин привставанием. М. М. Ковалевский счел необходимым подчеркнуть «преимущественное положение, занимаемое обоими», которое «имеет своим последствием освобождение

их от полевых и домашних работ (182, т. 1, с. 101). И коль скоро «в те времена в осетинском доме можно было сделать лишь то, что разрешали старший и старшая» (III, л. 124), правомерен вывод о них как фигурах, воплощающих культуру семейного общения в её повседневном, да и праздничном воплощении.

Несмотря на незначительные вариации, неизменным оставалось центростремительное направление почестей внутрисемейного общения — от самых младших к хицау (у женщин — к хицау через æфсин). На поведенческом уровне это фиксировалось конкретными стереотипами возрастного соподчинения. Другой основополагающий принцип семейного уклада — патриархальное преимущество мужчин имело свое знаковое отражение в поведенческих особенностях главных семейных руководителей — æфсин и хицау.

Подчеркнуто высокий уровень социальных полномочий æфсин и хицау способствовал утверждению чрезвычайно сложных стереотипов и церемониальных норм не только в обращении к ним, но и друг к другу в их присутствии. Это положение было равно актуально для всех домочадцев, единственное исключение составляли дети, они могли общаться с ними в любое время. Весомым авторитетом и самыми широкими полномочиями æфсин и хицау, степени их ответственности за будущее была предопределена их исключительная роль в процессе воспитания в столь большой семье, в обеспечении культурной преемственности в социализации.

Обобщим: у æфсин был совершенно особенный социальный статус. Он был закреплён и символически, на уровне внешнего выражения (специфическая атрибутика — нож на поясе, почетная доля со стола старшего, значение самого термина «æфсин»), и нормативно.

II.

Опыт культурных накоплений, связанных с осмыслением социальной жизни каждого пола, чрезвычайно важен для любого традиционного социума (88; 88; 114; 169; 194; 169). В моделировании этнических форм общения и поведения в целом,

исключительно важную роль играли именно гендерные идеалы и «эталоны». Составляющие их нормы и стереотипы во многом служили гарантом сохранения патриархального уклада и всех, связанных с ним социальных и культурных структур. Социальное осмысление биологических данностей — пола и возраста — было вплетено в «порядок» семьи, общества и самого ритуала. Высшее покровительство, по традиционному мировоззрению, продолжается до тех пор, пока люди строго придерживаются заповеданного предками порядка.

При анализе нравственных убеждений и поведенческих стереотипов, олицетворяющих мужественность и женственность (в их социальном контексте), уместно вспомнить, что мужская поведенческая стилистика во многом характеризовалась исполнением нормативных предписаний конного воинства. Одна из самых ярких граней стилистики «лæгдзинад» актуализировалась при встрече всадника с женщиной: «У дороги... стояла большая кавалькада вооруженных с ног до головы всадников, которые при виде приближения женщин слезли с коней и почтительно их пропустили. Проходя мимо них, женщины, понуриив взоры, проходили молча, — замечает И. Кануков и добавляет, — «если всадник едет навстречу идущей женщине, то он считает долгом приличия слезть с коня и, ведя его на поводу, пропустить мимо женщину и тогда уже садиться. То же самое, если бы всадник стоял, а женщина проходила бы» (157, с. 65).

Интересно, что принятый регламент общения мужчин и женщин несколько смещен в отношении мужского поведения. Женщина должна исполнять комплекс стыдливости («нымд») в присутствии всех мужчин, конных и пеших — без изменения. Однако, если она на почтительном расстоянии уступает дорогу пешему мужчине, то всадник должен не только сам остановиться и дать дорогу женщине, но и почтительно спешиться при этом. Женщины редко появлялись на улицах без мужского сопровождения. Но если такое случалось, то любой встречный всадник, пусть даже посторонний, считал своим долгом сопроводить ее в качестве охраны, следуя поодаль и не вступая в разговоры. Совершенно очевидно, что всадник исполнял более ар-

хаические модели поведения, небезосновательно называемого рыцарским (47, с. 164).

Воины были ответственны друг перед другом, а также перед всем миром за потерю товарища. Интересно, что на ментальном уровне весь «мир» был субъективирован именно в женщинах: «Прощайте, нартские воины! Я остаюсь здесь... Но когда будете возвращаться, и нартские девушки будут поджидать вас, стоя на кургане, и не досчитаются одного, скажут: «Видно продали нарт-ты товарища и едут теперь делить то, что получили за его голову» (264, с. 265). Упоминание о девушках, угроза их укора воинам не случайны, поскольку за женщинами оставлена существенная возможность создания общественного мнения, и именно в сфере воинских нравственных установок: «Торопитесь на место поединка. Если мой сын сражен ударом в грудь, то принесите его ко мне. А если же в спину нанесен ему смертельный удар, то на свалку выкиньте его — недостоин он, чтобы с почетом хоронили его на кладбище. Не место там трусу, сраженному во время бегства» (264, с. 210).

Известно, что женщина была наделена правом предотвращения поединка при условии исполнения некоторых символических действий: «Мальчик! Вот видишь, снимаю с седой головы шаль и прошу тебя... не убивай его» (264, с. 68). Воинский кодекс не позволял пренебрегать просьбой женщины, сопровождающейся обнажением головы (волос), причем подобное действие воспринималось однозначно, поединок прерывался даже без словесного изъяснения просьбы и у других кавказских народов (63, с. 385).

Возможно, подобное действенное и результативное вмешательство женщины в поединки обусловлено воспоминанием о ее прежнем высоком социальном статусе. Хотя не исключено, что в народном мировоззрении простоволосая женщина просто оскверняет битву, точнее — обнаженное оружие, которое надлежит скорее спрятать в ножны, дабы и его не подвергнуть подобному «осквернению». Это тем более вероятно, что указанные стереотипные действия женщины способны лишь отложить поединок, ситуационно предотвратить его, но не отменить во-

все. Не исключено, что изначально зародившаяся только для предотвращения боевой схватки форма проявления просьбы, позже была распространена и на другие сферы: «Если осетинка умоляет кого-нибудь и не находит слов, то сбрасывает к ногам непреклонного с головы платок. Это указывает на высшую степень мольбы — на самоуничтожение» — замечает Ф. С. Красильников (195, с. 40).

В патриархальный период этнической истории осетин женщины в воинскую коммуникативную сферу уже не вовлекались, что подтверждается конкретным этнографическим материалом, который обобщил А. Р. Чочиев. Он зафиксировал некоторые нюансы, в этом смысле весьма характерные: «Оборачивалось, например, большим позором для мужчины выхватывать оружие без того, чтобы не пустить его в ход — это считалось большим легкомыслием и неуважением к оружию. Обычай запрещал также обращать оружие на женщину, считая такой акт недостойным для мужчины и позорным для оружия. Предание говорит, что первыми видами оружия были камень и палка, в связи с чем регламент распространялся и на них. Поэтому, когда по дороге мужчина шел с палкой, а навстречу ему шла женщина, он обязан был укрыть палку от нее, как вид оружия» (402, с. 109).

Существовали вполне конкретные предписания, разработанные для ситуации встречи вооруженного мужчины с женщиной на улице, они описаны в литературе, в частности, В. Пасеком: «Женщине должен отдать свой правый бок, палку же из правой руки взять в левую. Потому что палка тоже ахсар (оружие) есть, а на женщину ахсар не должен быть обращен» (277, с. 142). Имея прагматический смысл изначально, это обыкновение сохранялось в форме устоявшейся привычки. Справа в дороге всегда располагались женщины, либо старшие.

Мы упоминали и о более древних пластах этнической истории осетин, когда женщина обладала немалыми полномочиями в воинской сфере традиционной культуры общения. В этот же контекст поместим и реликты, связанные с кровной мстостью. Напомним древнюю осетинскую легенду о девушке, сразившей семерых врагов в отместку за своих убитых братьев. Участие

женщин в акте кровной мести, некогда возможно реальное, не ограничивалось соблюдением правил передвижения по улицам «кровников». Оно подтверждалось тем, что в акте примирения обязательным условием было снискание прощения женщин — ближайших родственниц убитого (172).

Женственность и мужественность в их социокультурной значимости представлены в виде системы самых разнообразных поведенческих стандартов не только семейного, но и общественного уровней. К гендерным стереотипам уместно обращаться при анализе практически всех аспектов традиционной культуры общения осетин. В период обычного права этнические формы общения стабилизируют социум и являются гарантом всеобщего внутри- и межэтнического согласия.

На уровне формальной «техники» традиционные нормы общения фиксированы в самых разнообразных стереотипах — проксеимических, кинесических и, конечно же — вербальных. Последние наиболее отчетливо прослеживаются и в приветствиях, прощениях, благопожеланиях, инвективах, клятвах, извинениях и т.д. Обратимся к конкретным ситуациям исполнения вербальных стандартов и их примерам:

1. Стереотипизации подвергались формы обращений. Примеры можно найти в этнографической и художественной литературе, в полевых материалах, в мифологических текстах. В частности, в нартовском эпосе есть следующее описание: «Пошла она к дверям Урузмагова дома и позвала: «Кыс-кыс!» Не позволял ей обычай в присутствии мужчины назвать Шатану по имени» (320, с. 315);

2. Существовали допустимые и недопустимые темы для беседы, к примеру: «У европейца спрашивают женат он или холост, у горцев подобный вопрос предлагать стыдно» (157, с. 293);

3. В качестве самостоятельных стандартов традиционной коммуникации можно рассматривать такие её характеристики, как темп и тембр речи: «девушки между собой не говорили, а перешептывались, как будто кого-то стыдились» (157, с. 40);

4. Безусловно, к стандартам и стереотипам речевого общения можно отнести и приличествующее в некоторых ситуациях

молчание: «Слушайте, невестки наши благонравные, молчащие при старших!» (320, с. 57);

5. В ряду традиционных норм общения этноса необходимо упомянуть и о табуировании, реализующем вербальное проявление обычая избегания — мы обратимся ещё к описанию В.Ф. Миллером случая, когда больная молодая осетинка так и не смогла нарушить вербальную табуацию и назвать городскому врачу фамилию своего мужа (244, с. 78);

6. Существовали и некие возрастно-гендерные условности и предписания. А.М. Дирр замечал, что осетинские старухи «считают неприличным для себя называть предметы, употребляемые в смысле ругательства: например, вместо «осёл» они говорят «хассан», вместо «свинья» — «кахаг» (131, с. 10).

7. Есть указания на существование специального «охотничьего», т.е. мужского языка (385), а также языка «девичьего» (I). Они свидетельствуют о весьма многогранных проявлениях и полномочиях гендера в традиционной культуре осетин.

Итак, этнически одобренные образы «мужчины» и «женщины» в их этноэстетическом восприятии присутствовали в осмыслении идеальных моделей достойного человеческого поведения. Излишне еще раз уточнять, что восходят они к мифологическому архетипу. И именно на этом уровне становится очевидной некая двойственность, восходящая к культурным истокам этноса, но все еще влияющая на тип социального управления поведением современных осетин. Знаково-символическое содержание «мужских» и «женских» стереотипов позволяет сделать вывод, что гендерная специфика этноэтики осетин формировалась во взаимодействии двух начал — патриархальность и героика. Первая относится к горскому этапу этнической истории осетин, вторая — к более раннему периоду военной иерархии, т.е. собственно к аланскому периоду. Впрочем, мы уже уточняли, что все многообразие поведенческой культуры осетин в основных чертах спроецировано именно этим сочетанием.

Стереотипы, рожденные в патриархальной среде, формировали доминантные показатели женского поведения. Реализация идеальной модели фемининности в быту — это предпи-

сания понятия «стыдливости». Запретительные предписания, которым надлежало следовать в границах этого этико-поведенческого комплекса, наиболее отчетливо выражены в сфере кинесического (пластически-жестового) поведения: «Женщина перед мужчинами проходит не прежде позволения мужчин, и то, повернувшись боком, с опущенными глазами. Женщине смотреть мужчине в глаза стыдно» (157, с. 40). Информативны добавления того же автора, наблюдавшего за «шеренгой девиц, стоящих совершенно отдельно от парней. Они стояли, молча, потупив взоры в землю и немного опустив на лица платки. Улыбка редко появлялась на их бледных лицах» (157, с. 40).

Занимательно действие одной универсальной закономерности. Необходимость строгого исполнения этнических нравственных требований более всего осознается в границах своего этноса или соседних общностей со схожей культурной традицией. По свидетельству В.Л. Альбанского, «почти все встречные женщины, увидя нашего проводника-осетина, останавливаются за несколько шагов с опущенной головой, пропускают его и только после этого продолжают путь. Перед нами, русскими, за исключением одного-двух случаев они не останавливались» (14, с. 25).

К требованиям женского (в вариации — девичьего) поведенческого стиля можно отнести и высокое значение эстетики движений, грациозности. Обратимся к эпическому идеалу девушки-невесты. Его составляли самые широкие требования — стати, изящества, их неперменного сочетания с трудовой сноровкой, а также тем девичьим достоинством, которое устанавливает дистанцию в общении с юношами: Ее шелковая коса — до пят, // Взгляд ее черных глаз — яркое солнце, // Когда она берется за работу — у нее волчья хватка, // Когда она выходит по воду, кажется, // Что она плывет как утка. // Рано утром, когда она проходит, // Свой тонкий стан слегка изгибая, // Лунный свет льется из ее белого гогона, // Свет утреннего солнца — из ее собственного лица // У нартовских юношей холеные кони, // Джигитыя перед ней, падают без сил. // Краса-Агунда прелестным оком // С высокой скалы не взглянет вниз // (264, с. 331)

В последних строках зафиксировано отнюдь не тщеславие красавицы, как может показаться. Скорее — это выработанный этническим мировоззрением девичий «устав». Некоторые его правила отражены Иналом Кануковым, он так передает материнские наставления, обычные для его этнической среды: «Держи себя чинно, как подобает добронравной девушке, не позволяй себе никаких нескромных выходок перед парнями и Боже тебя упаси от неуместного хихиканья и взглядов» (157, с. 274).

Отметим, что какие-либо описания внешности замужней женщины были недопустимы. Женщины следовали более строгим запретам, от девушек же требовалась некая светскость: «Девушки не скрываются от глаз посторонних людей и чужестранцев и могут отвечать скромно на все их вопросы, но не заводить с ними продолжительных разговоров» (108). И все же общение девушек с юношами (даже односельчанами) организовывалось с соблюдением многих поведенческих регламентаций: «Странная у нас натянутость в отношениях между девицами и парнями. Девицы даже как бы стыдятся показывать парням свои лица», — замечал И. Кануков (157, с. 38). Тот же автор пояснял: «Во время общественных игр, где только парням есть возможность глядеть на них, девушки ведут себя чересчур скромно и изолированно от мужской молодежи» (157, с. 274).

Наступление совершеннолетия девушки знаменовалось её правом выйти «в свет», своеобразным жизненным рубежом считалось разрешение посещать общественные танцы. И. Кануков отмечал, что с этого момента «характер ее резко меняется: прежняя детская развязность вдруг пропадает, она делается тихой, смиренной, в лице ее появляется солидность. Она уже подчиняется инструкциям матери — как себя вести в том или ином случае» (157, с. 273). Поведенческие регламентации только слегка смягчались в исключительно женском окружении — на посиделках с работой. Кроме того, «колодец или родник для осетинских женщин и девушек представлял собой нечто вроде клуба» (67, с. 227).

В целом, поведенческая вариативность была невелика — каждой возрастной и гендерной группе соответствовали впол-

не определенные модели поведения. Общение девушек с юношами было возможно, в основном, только на «хъаст» (танцах), причем «на танцах и весельях неприлично присутствовать замужним женщинам и женатым людям» (157, с. 38).

Специфические модели мужского и женского поведения, а также их оценочно-мотивационные установки начинали формироваться с раннего детства. В самой системе традиционного воспитания осетин были заложены устои социально-ролевых функций «мужского» и «женского» начал, как базовых категорий социального порядка. Их четкое и неукоснительное соблюдение рассматривалось как социальное благо и по сути составляло основу этнических форм общения и поведения.

Гендерная культура осетин детализирована также и символикой одежды: «У молодых девушек на голове маленькая шапочка, женщины же носят платок» (157, с. 296). Знаковая функция одежды помогала отличить и разные полномочия замужних женщин: «Покрытие головы нарбаном — внешнее выражение тому, что жена исполнила свою миссию и заслужила тем самым быть поставленной во дворе мужа в одинаковое положение с прочими женщинами-матерями» (182, т. 2, с. 380). Нарбан, таким образом, символ, согласно которому значимо меняется уровень компетенций.

Частью гендерной культуры осетин традиционного периода являлись выраженные цветовые предпочтения в одежде. Например, «цвет мужской одежды — темный; ярких цветов осетины не любят носить, как не любят разных побрякушек, считая их принадлежностью женщин и детей. Женский костюм шьется большей частью из синих, голубых и красных материй» (195, с. 40). И, конечно же, существовали отчетливые возрастные предопределенности, например, «обычная для хозяев почтенных лет овчинная шуба воспрещается в отношении молодых» (186, с. 112). К примеру, на танцах, как юноши, так и девушки должны были выстаивать без верхней одежды.

К смысловому содержанию элементов одежды можно причислить и уже упомянутую нами правомочность женщин оставивать кровопролитие, сбрасывая с головы платок. Однако

и в некоторых других ситуациях подобное действие символизировало высшую степень мольбы — отказать в просьбе, сопровождающейся подобным действием, нельзя. Прилюдно снять свой головной покров женщина могла только в ситуации сильного потрясения, крайней мольбы.

Вообще в традиционной коммуникативной культуре любого народа головной убор несёт особенную семиотическую нагрузку. По наблюдениям В. Пассека, мужчины — осетины не снимали папахи даже дома (277, с. 140). Действительно, в общественных местах (требующих определенного официоза) присутствие мужчины требовало его полного облачения — без шапки оно считалось не вполне законченным и пристойным, это касалось абсолютно всех возрастных категорий. Показательно, что после коллективного обрядового приобщения трехлетних мальчиков к мужскому миру — «цауаккаг» (ребенка наряжали по всей строгости взрослого мужского одеяния), женщины были обязаны исполнять в отношении мальчиков коммуникативный комплекс «нымд» (стыдливость). Головной убор (в основном папаха), так же, как и оружие, помимо своего прямого назначения, нес еще одну важную функцию — знаковую; это был верный символ социальной состоятельности мужчины.

В этой связи любопытно отметить некоторые специфические особенности. «У осетин, — писал А. Гакстаузен, — замечателен один европейский обычай, не встречающийся у других кавказских народов — для изъявления почтения они снимают шапку» (97, с. 113). Вахушти также описывал сходные ситуации изъявления почестей: «Извиняются и приветствуют друг друга, снимая шапки» (78, с. 144). В нартовском эпосе мы можем найти интереснейший способ выражения общественного признания, некогда им мог быть следующий кинесический стереотип — за высокие заслуги, в частности, за воспитание благородного и блестящего сына, один из нартов предложил на нихасе сложить свои шапки под ноги Уалхагу.

Ю. Клапрот заметил: «женщины не соблюдают никаких других церемоний, кроме вставания, когда к ним входят мужчины же, поднимаются, кланяются, снимают шапку, которую, однако,

снова тотчас надевают» (175, с.162). Социальная иерархия любого традиционного общества всегда гендерно ориентирована, мы уже неоднократно подчеркивали, что общественная сфера считалась исконно мужской, женщинам предоставлялось воплотить все свои таланты в замкнутом пространстве домохозяйства. В данном контексте форма сосуществования полов — это соподчинение, где женщины «младше». Женщины были «младше» мужчин в особенностях внутрисемейного устройства, и подобный формат гендерных стереотипов был встроено едва ли не в мировой «порядок».

Однако, несмотря на подобный коммуникативный устоя, практика реального гендерного общения осетин хранила память о необычайно престижном социальном статусе женщин. На уровне не семейных, но общественных норм стандарты гендерного обхождения это подтверждают: «Если от молодой женщины вежливость требует уступить дорогу мужчине, вставать при его появлении и не садиться в его присутствии, то тем более от молодого осетина она требует того же по отношению к старшей, чем он, женщине. Если появление старика везде и всюду поднимает на ноги сидящую толпу, то тем более эта толпа обязана встать при виде старухи» (381, с. 241).

Существенно, что присущий преимущественно женскому поведению феномен «стыдливости», порожденный патриархальными устоями, частично распространялся на мужчин (в ситуации пред-или послесвадебного общения, к примеру); воинский же этико-поведенческий комплекс «героики» в большинстве своих коллизий вовлекал женщину в круг своего действия или, по крайней мере, брал ее во внимание. Происходил «лæгдзинад» — героика от всаднической (воинской) коммуникативной программы и социальных и культурных норм, им порожденных.

Стилевое содержание стереотипов, моделирующих мужскую поведенческую субкультуру осетин, сложилось исторически под воздействием энергичных импульсов скифо-сарматского культурного единства. Ведущая социальная роль в рамках названного этнокультурного субстрата принадлежала воину-всаднику и его эстетике (165, с. 104). Героика есть сумма

самых разнообразных компонентов воинского мировоззрения. Склонность к удержанию этого наследия в этнических формах поведения осетин явственно просматривается именно в формировании модели «истинного мужчины» и образах мужественности. Идеал юноши, уже рассмотренный в разделе, посвященном воспитательным принципам осетин, также не оставляет сомнений в воинской (всаднической) направленности общественных идеологических ориентаций.

Обращаясь к проблемам традиционной культуры общения осетин, важно понимать, что, «обслуживая» в основном, две сферы жизни (семейную и общественную), она составляет сумму компонентов также двух пластов:

1) патриархального, который обеспечивает семейный уровень общения и проецирует образцы «нымд» (женственности, фемининности, стыдливости). Хотя это и были отношения, «равно стеснительные для мужчин и женщин» (157, с. 38);

2) воинского, который представлен на общественном уровне взаимодействия и демонстрирует образцы героики — преимущественно мужественности, маскулинности (отваги и аскетизма).

В своей семье женщины достаточно пассивны — это означает, что уровень их социальной компетентности очерчен не вполне внятно, но на уровне общественных взаимоотношений они предстают уже в почетном ореоле высокого престижа, и во многих действиях ритуального общения повседневной жизни традиционной общины он удерживается.

Ранее мы обращались к факту вариативности поведения мужчин при встрече с женщинами. Напомним — пешие мужчины были свободны от изъявления особых почестей в отношении женщин, и совсем другой поведенческой линии придерживались всадники. Они обязаны были следовать тщательно разработанным для такого случая церемониям. Получается, что один и тот же мужчина, в зависимости от того, пеший он или конный, исполнял различные поведенческие коды, актуализируя во втором случае более архаические пласты воинского, всаднического, или «рыцарского» обхождения. Женщина же в

обоих случаях следовала поведенческим предписаниям кодекса «стыдливости» без изменений. Подобные вариации условий социального диалога полов крайне информативны в плане реконструкции культурно-исторических изменений жизни этноса. Здесь мы имеем дело с сочетанием разных эпох в одном культурно-коммуникативном сюжете.

Наиболее ранние культурные нормы отражали социальную компетентность женщин, и именно они характеризовали патетику взаимодействия полов на общественном уровне. Это и обособление женщин на пирах, организация к ним делегации младших мужчин с почетным бокалом («нуазæн») и почетной долей («хай») и многое другое (402, с.78). Участие женщин в подобных мужских ритуалах воинского происхождения зафиксировано не только в эпосе, но и в традиционной обрядовой жизни осетин: «Гости... передают бокал одной из девушек, дабы подчеркнуть более почетное положение женщины» (III, л. 14).

В некоторых ситуациях коммуникативный статус полов, как социальных оппозитов, не просто приравнен — значимые, а иной раз и ведущие обрядовые роли оставались за женщинами: в актах примирения кровников, в исполнении похоронных обрядов, в ряде элементов свадебного цикла (обязательное преподнесение в дар матери невесты коня, иногда — оружия и т.д.). Необходимо понимание переплетения гендерных стереотипов с возрастными — такие стратегии поведения, как стыдливость для женщин и героика для мужчин, проявлялись в системе почестей, основанных на церемониальной технике кодекса «старшинства». На обобщающем уровне именно они и конструировали особенности и характеристики традиционной коммуникативной культуры осетин.

Анализ конкретного этнографического материала настойчиво указывает на то, что существенной характеристикой формирования гендерной культуры осетин, её исторической завязкой можно считать возможное прежнее участие женщин в боевых предприятиях, конкретные примеры уже рассматривались при обращении к особенностям мужского поведенческого стиля. Сейчас отметим, что воинский кодекс, обосновывающий муже-

ственность (лæгдзинад), как глобальный культурный феномен, не позволял пренебрегать свободой личности женщины и любой её просьбой. Женщина наделена правом предотвращения поединка (каковым бы ни было происхождение этого права) при условии исполнения некоторых уже описанных символических действий.

Важно отметить, что знаковое содержание публичных манипуляций с одеждой (как сбрасывание платка) свойственно не только женщинам. Похожую семантическую нагрузку имела и такая деталь мужского костюма, как ремень. Поскольку к нему подвешивалось оружие, отсутствие ремня было символом безоружности, незащитности и выражало ту же степень самоуничтожения, что и простоволосость у женщины.

Повседневное взаимоотношение полов на уровне внутрисемейного общения — это соподчинение, а на общественном уровне его можно определить не иначе, как равноправие и взаимное дополнение на основе ряда поведенческих программ. Они были целесообразны в достаточно отдаленном прошлом, а в период традиционного общества, сохранялись инерционно.

Примерами доминирования ценностей, порожденных устоями военной иерархии, насыщен нартовский эпос. Как мы можем убедиться, жизнь нартов — это постоянное соперничество, организуемое в различных формах — от состязательных танцев до открытых боевых столкновений. В ряду самых настоятельных потребностей нартов было постоянное повышение своего воинского престижа вообще, но особенно важно было утвердиться в глазах женщин. Зачастую именно они, их одобрение или упрек являются побудительной силой и единственной мотивацией осуществления самых главных мужских подвигов. Вообще опасаются грозные и бесстрашные нарты только одного — женского порицания (320, с. 257). Существенно, что за женщинами было закреплено право влияния на общественное мнение именно в сфере воинских нравственных установок (320, с. 210).

В то же время, вывод о лидирующем общественном положении женщин в нартовском обществе был бы несправедливым. Даже при поверхностном анализе легко понять, что структура

традиционного социума, потестарная система оказываются мужскими, строго патрилинейными. Женщина не имеет в ней признанных обществом автономных полномочий, скорее, она разделяет, дублирует социальный статус «своего» мужчины. Наглядной иллюстрацией этому может служить сюжетная линия Шатана — Урузмаг, в частности, предыстория их брака.

Шатана — центральный персонаж нартовского эпоса, именно она является воплощением женского идеала, этнического архетипа. Все её качества — искусное мастерство, красота, острый ум и многое другое — безупречны. Она — дочь небожителя, более того — главного осетинского Святого. Характерно, что мудрость её и разум происходят от тайных знаний, ведь она — ведунья, своим тайным провидением она немало помогает нартам триумфально побеждать в лучшие времена и попросту выживать в худшие. Иными словами, это женщина безусловных выдающихся способностей. Её совета, как большой чести, удостоиваются мужчины-воины, с глубоким почтением они присылают ей подношения со своих пиров, именуют её Матерью нартов и Ахсиной — госпожой.

Но непререкаемый авторитет и высокий статус этой женщины объясняется и подтверждается не только ее личными талантами и умом. Её весьма поддерживает тот факт, что она супруга самого могущественного и авторитетного во всей Нарте воина — Урузмага. Для того чтобы достичь своей цели и разделить его высокое социальное положение (а значит, получить возможность опекать и защищать нартов), она спровоцировала смерть первой жены Урузмага — Эльды, после чего с помощью колдовства склонила его к браку, убедив (и научив) преодолеть стыд, мучающий его по этому поводу.

III.

Роль женщины в сакральной деятельности общественного уровня не была особенно явной. И всё же мнение об исключении женщин из сферы «священного» мы считаем крайне необоснованным.

Жреческие функции æфсин связаны с обрядами жизнен-

ного цикла, в частности с родильными: «Три дня спустя после родов, под цепь домашнего очага приносят отдельно ребенка, колыбель и три чирита, или хлебца для Сафы, а также немного араки. Старшая во дворе женщина, держа чирита в руках, произносит следующую молитву: «Уаларт Сафа! Ребенок да будет твоим гостем! Домашний патрон, дай ему свою милость, пошли ему счастья!» (182, т. 1, с. 88).

Исключительное право входа в семейную кладовую — «къ-æбиц» также имеет сакральный подтекст. Къæбиц, «где обитает дух — защитник дома», считался обиталищем «бынаты хицау» («хозяина места», т.е. домового, наделенного видной ролью в системе традиционных суеверий осетин) (140, с. 295). «Прочие женщины семьи туда никогда не попадают, это для них святая святых, куда им вход строго воспрещен» (186, с. 80).

Домовому духу были посвящены ежегодные пиры-моления, их устраивали мужчины, но каждодневное «общение» и снискание благосклонности домашнего покровителя было возложено на æфсин. Даже постоянное место хозяйки нарушало правила традиционной домашней проксемики, ориентированной исключительно на очаг (напомним, что самое почетное место главы семьи — мужчины определено справа от очага). Мы уже отмечали, что почетное пространство æфсин определено не у очага со стороны женской половины (чего следовало бы ожидать), а именно у двери в къæбиц. Это также свидетельствует о её лидерстве в отправлениях семейного культа.

Продолжая тему жреческих функций æфсин, особенно подчеркнем их значение в свадебной обрядности. Престиж этой фигуры и исполняемых ею ритуалов усилен тем фактом, что невесту подводили к хозяйке сразу же после сакрального её приобщения к очагу, самой сильной семейной святыне. Этот обряд «знакомства» и установления отношений снохи со свекровью не только сохранен в свадебной последовательности современных осетин, но и является одним из самых знаковых её компонентов. В традиционном варианте он описан так: «Все это время æфсин стояла на женской стороне очага, держа в руке чашу, наполненную, как это обыкновенно бывает, медом, сме-

шанным с маслом. Когда сняли с молодой вуаль, æфсин поднесла к губам ее ложку, наполненную этой смесью, и произнесла: «Будьте друг другу так сладки, как этот мед и это масло вместе». И все присутствующие в хадзаре повторили эти слова» (157, с. 42). Свадебные стереотипы мы рассматриваем отдельно. Здесь отметим, что в большой патриархальной семье свекровью всех женщин семьи (снох) являлась æфсин, и это вне зависимости от объективных ветвей родственного соотношения. Æфсин — центральная женская фигура семейной общины — играла видную роль в семейных событиях самой разной степени социальной значимости.

По справедливому утверждению Л. А. Абрамяна, «в праздничной жизни мужчины и женщины составляют не сакральную и профанную части соответственно, а взаимодополняют друг друга. Разумеется, не всюду ритуальная доля мужчин и женщин одинакова, но всюду можно видеть эту дополнительность» (6, с. 93). Молитвенное единение и взаимозависимость мужчин и женщин в действиях сакрального характера отражена в описании осетинского праздника Хуцауы Дзуар, где после ритуала, отправляемого старшим его руководителем, необходима молитва женщин, творимая старшей из них. «О хранитель этого аула! — молятся осетинские женщины, — покрой своим правым крылом детей, рожденных в нынешнем году и принесенных к твоей молельне!» (234, с. 158).

В Осетии известны и женские (и детские) святилища — Дзуары (Мады Майрам, Аларди и т.д.), а также и женские праздники. Их специфика заключается в меньшей, нежели у мужчин, помпезности, а также в том, что события, празднуемые мужчинами, сопровождались кровавыми жертвами, а женскими жертвоприношениями были пироги и молочные продукты. «Осетины, — писал Г. Ниорадзе, — празднуют свои особые праздники, между которыми различаются мужские и женские. Мужские празднуются исключительно мужчинами, причем в эти праздники приносят кровавые жертвы, другие праздники справляются только женщинами и обычно приносятся жертвы в виде молочных продуктов. Жертвенными животными служат овцы и козы, а у жен-

щин бывают приношения сыром и молоком» (IV, л. 12). У других кавказских народов также известны культовые празднества, в которых особую роль играли женщины (226 и др.).

Однако в подлинной этнографической реальности осетин отдельных женских или мужских праздников было не так уж много. Женщины, конечно же, участвовали в сельских праздниках, однако присутствие их на общих торжествах не акцентировано. Об этом замечено: «Все у них совершается как бы тайно и без огласки. Прислуживают на таких торжествах более молодые женщины» (366, с. 66). Или: «Даже на больших праздниках они танцуют и едят отдельно от мужчин в своих кружках» (234, с. 170). Подчеркнута особая роль старшей, т.е. руководительницы застольного ритуала: «Самая старая из них кладет сырные пироги рядом, один возле другого» (V, л. 12).

Мужские и женские молебны и застолья устраивались одинаково с теми же функциями, но в практике народной жизни всё, связанное с женщинами, было скрыто от наблюдения посторонних, а значит, менее всего описано в этнографической литературе.

Коммуникативной повседневностью осетин периода обычного права были стандарты и стереотипы, связанные с обычаем избегания — уайсад. Действенная система запретов была особенностью осетинского семейного уклада. Наиболее отточенным её вариантом можно посчитать устойчивые предписания для молодой снохи, они обретали силу закона сразу же после сватовства. Жизнь женщины в доме мужа и начиналась, собственно, с одного из проявлений «уайсад» — двухнедельного (или более) освобождения от трудовой деятельности: «Молодая жена — невестка после свадьбы носила свой свадебный костюм около месяца. Все это время она стеснялась выходить во двор и входить в хадзар. Это считалось почетным обычаем для семьи мужа» (IV, л. 102). Как уже отмечалось, её общение с новыми родственниками начиналось только после обрядового выхода по воду, причем также с соблюдением строжайших регламентаций.

В первое время после свадьбы «молодая супруга может го-

ворить только с мужем, даже с родителями и сестрами объясняется знаками» (97, с.101). В этот период супруг действительно был единственным в семье, с кем она могла поговорить, но отнюдь не на людях. Это требование соблюдалось с особенной строгостью: «Молодая жена не должна говорить ни с кем, и даже с мужем при других, хотя бы ближайших родных, на вопросы должна отвечать или наклоением головы или передавая кому-нибудь из меньших детей. Все это время она закрывается, прячется в темные углы и т.п. Если у нее в течение двух — трех лет не будет детей, она не смеет показаться в доме своих родителей. Молодой муж первые четыре дня тоже не смеет показаться родителям своим, они пригласят гостей, угостят их и пошлют за ним» (139, с. 373).

После этого поведение мужчины обретало свой обычный характер. Но жена его, по свидетельству того же автора, «в присутствии свекра и старших мужчин не смеет сесть, не должна вмешиваться в разговор и даже на вопросы отвечать, закрывая лицо, зять перед своим тестем тоже отчасти обязан держать себя так» (139, с. 270). Особенно ценна последняя ремарка, поскольку в источниках крайне редки сведения о взаимоотношениях зятя с родственниками жены. Брак с переселением мужчины в дом жены считался крайне предосудительным и допускался лишь в исключительных случаях (только в разделенных семьях при отсутствии в них своих мужчин).

А что касается описаний временного пребывания жениха в доме невесты, они не расходятся со стереотипами молодой невестки в доме мужа: «Во время своего пребывания в доме тестя жених должен во всей своей полноте обнаружить все свои достоинства — ловкость, вежливость, словом, все, что нужно для того, чтобы произвести самое лучшее впечатление. Услуживая всем и во всем, он никогда не садится при старших. Стоя у дверей хадзара (самая непрестижная позиция. — А. Х.), он всецело занят тем, чтобы предупредить малейшее желание членов семьи, особенно стариков. Ложась позже всех, он утром раньше всех на ногах» (381, с. 258). Описанные стереотипы действуют в отношении мужчин, а «в обществе женщин он развязен, подхо-

дит ближе к очагу и даже садится» (381, с. 258). Если в хадзаре нет мужчин, он с полным правом может расположиться и в его «престижной» зоне, т.е. и в этом случае коммуникативные привилегии оппозиции «мужчина — женщина» преобладают над остальными.

К.Л. Хетагуров утверждает, что после «жених может ходить в дом тестя когда угодно, хотя частые посещения и долгие пребывания там не в правилах хорошего тона» (381, с. 258). По наблюдениям Максима Ковалевского, «жена в течение двух или более лет после свадьбы, а тем более ее муж не вправе показаться по обычаю в доме тещи» (182, т. 1, с. 251). Сведения, полученные от информантов, подтверждают тот факт, что после замужества в течение достаточно долгого времени молодой женщине не следовало приходить в отчий дом. И даже при случайной встрече с родными считалось неприличным активное общение, особенно эмоциональное высказывание радости и т.д. (ПМА).

Молодая сноха строже, чем кто-либо соблюдает вербальную табуацию, она избегает произносить имена всех мужчин — родственников мужа, заменяет их вокативами «сæ лаппу», «сæ лæг» («их парень», «их мужчина»). Обращаясь к урожденным семьи, она должна говорить «сæ чызг» («их девушка») независимо от возраста. Молодая сноха семантически «опознаваема» особым поведенческим стилем, более отточенным в присутствии мужчин. Иллюстративен в этом смысле эпизод с нартовской Дзерасой: «Как положено невестке, проходит мимо стариков Дзераса: низко опустив голову, не поворачиваясь спиной к старикам» (320, с. 57).

Регламентации для молодых женщин, были столь сильны, что подчас принимали самые невероятные формы. В архивных источниках есть свидетельства об уникальном захоронении молодой снохи в фамильном склепе горного селения Мацута: «В этом склепе стояла в полном одеянии высокая молодая женщина с большой черной косой, завернутой в белую ленту и перекинутой через левое плечо на грудь. Очевидно, когда она умерла, домочадцы, оставшиеся в живых, не могли представить, чтобы невестка могла нарушить обычаи и лежать хотя бы и по-

сле смерти рядом тут же лежащего старика — отца ее мужа. И вот ее поставили в склепе стоя во исполнение этого обычая, тем более, что склеп общефамильный, и он, по верованиям в загробную жизнь осетин, представляет тот же общий хадзар, из которого ее только что унесли» (IV, л. 43-44).

Стереотипы поведения снохи носят универсальный характер, и до рождения первенца-мальчика они были наиболее строги. Действительно, требования, по которым «вступив в семью, молодая женщина находится в повиновении почти у всех членов семьи, исключая подростков» (366, с. 66) после рождения мальчика смягчались, но послабление это касалось только общения молодой со старшими женщинами семьи: «Для того чтобы невестка не стеснялась, устраивали маленькое собрание близких женщин и свекрови, на которое приводили и невестку. И с тех пор эта невестка чувствовала себя более свободно с близкими женщинами» (VII, л. 78). Что касается стереотипов в общении с мужчинами, они практически не изменялись (157, с. 293; 195, с. 44 и т.д.).

В случае рождения ребенка происходили некоторые изменения и в одежде матери: «После родов невестка переменяет свой костюм, покрывает голову кисеей (нарбан, по грузински — личах)» (56, №15), что подмечено М.М. Ковалевским, который заметил, что это зависело еще и от пола первенца: «С рождением первенца-мужчины происходит значительная перемена в прежнем положении молодой жены в семье мужа. Дотоле она обязана была избегать встречи со старшими его родственниками и, чтобы не привлечь их внимания, говорить тихо, полусшепотом. С этого времени она свободно может встречаться с каждым и говорить с ним, как заблагорассудится. Прежде голова ее не была покрыта ничем, теперь она прикалывает к ней повязку из кисеи. Покрытие головы нарбаном не более как внешнее выражение тому, что жена исполнила свою миссию и заслужила тем самым быть поставленной во дворе мужа в одинаковое положение с прочими женщинами-матерями» (182, т. 1, с. 279-280).

Но ей по-прежнему «с братьями и отцом мужа не разрешается даже разговаривать, особенно если братья старше ее мужа, а

от свекра она даже должна скрываться. Ей воспрещается, как и вообще всякой женщине, сидеть за одним столом с мужчинами» (366, с. 66). То же и в разделенной семье: «Семейство и гости садятся за стол, а она должна прислуживать. Голод свой она может утолить тайком» (97, с. 100).

Это обыкновение сохраняется и в условиях малой семьи, где на сноху возложены дополнительные функции, в большой семье исполняемые юношами — речь идет об обслуживании старших мужчин: «Ужин был готов. Залина сняла котелок, наполнила две чашки похлебкой и вместе с лепешками поставила их на круглый низенький столик о трех ножках. Тедо взял столик и поставил его перед отцом. Старик передал ребенка матери и с молитвой переломил лепешку. Тедо почтительно подсел к отцу и начал с ним ужинать. Залина, по обычаю, стояла с ребенком в руках. Когда Зураб сделал последний глоток из своей чашки, погладил бороду и поблагодарил Бога, Тедо торопливо взял столик и передал его жене. Зураб закурил трубку, пожелал сыну успеха в предстоящей охоте и отправился спать. По уходе старика начала ужинать и Залина» (381, с. 220).

Этот случай совместного ужина отца и сына — исключительно редкое явление, которое допускалось в крайне узком семейном кругу. Однако модели поведения женщин в семье наиболее устойчивы. Вот, например, одно из требований, самых типичных: «Слушайте, невестки наши благодные, молчащие при старших» (320, с. 57). Если к снохе обращались с вопросом, она отвечала мимикой, жестом, либо шепотом кому-либо из младших с тем, чтобы они передали ответ спросившему.

Как мы уже отмечали, одним из основных проявлений обычая избегания был запрет на имена супругов, а также демонстрацию любого общения между ними. Всеволод Миллер приводит характерное описание: «Молодая женщина захворала и должна была некоторое время жить во Владикавказе у отца. Мой приятель был при первом визите доктора; нужно на рецепте написать фамилию ее мужа, спрашивают молодую женщину, но она краснеет и молчит. Или другой случай. Муж приезжает из аула, чтобы проведать о жене, но он не смеет войти в дом,

где она остановилась и бродит кругом и около, заглядывая в окна и поджидая кого-нибудь из домашних, чтобы расспросить о жене» (244, с. 78). Совершенно очевидно, что предписания, составляющие суть избегания между супругами, соблюдались и мужчинами.

Ф.С. Красильников замечал: «Муж считает позором, если его встретят вдвоем с женой, при посторонних он с ней не разговаривает» (195, с. 44). Ни при каких обстоятельствах мужчина не должен был обращаться к жене по имени: «Осетин говорит: «Наше семейство, поди сюда» (157, с. 293). Зафиксированное в эпосе обращение: «наша хозяйка» (не фсин) (264, с. 32), пожалуй, было самым распространенным вплоть до недавнего времени.

Однако избегание в отношениях между супругами проявляется не только в этом. «Приличие требует, — замечает А. М. Шегрен, — чтобы молодые, смотря по состоянию, от трех месяцев, но не менее трех дней, не жили у себя, а у соседей, и виделись украдкой, так, чтобы никто из старших людей не знал о их свиданиях, потому что у всех горцев считается за порок, почти за бесчестье, если посторонние увидят мужа с женою, особенно молодых» (X, л. 14).

Это обстоятельство есть реминисценции древнего обычая, по которому молодой мужчина, женившись, должен был уехать в годичный «балц» — военно-предпринимательский поход. «Обычай, — писал М. М. Ковалевский, — заставляет мужа входить к жене не иначе, как тайно, избегая наблюдения со стороны прочих членов двора» (182, т. 1, с. 76). Расположение супружеских комнат соответствовало этому требованию: «это помещение обыкновенно ставится в каком-нибудь отдаленном углу двора, чтобы свободнее иметь вход и избегать глаз любопытных наблюдателей, при которых адат ему строго воспрещает входить туда и выходить оттуда, следовательно, в каждом дворе столько отдельных помещений, расположенных по возможности вдали одно от другого, сколько женатых членов в семье, считая в том числе и родителей» (186, с. 78).

Специфической особенностью супружеского избегания яв-

ляется внешняя отчужденность между супругами: «нельзя было увидеть мужа с женой вместе ни на улице, ни на свадьбе, ни на поминках. Если обычно им нужно было выйти из дома вместе в одно место, то жена отправлялась раньше, а вслед за ней через некоторое время выходил муж» (V, л. 101).

Вербальные регламентации не ограничивались табуированием имен и избеганием диалогов между супругами в присутствии кого бы то ни было. Необходимо указать и на тематические вето. Неуместным считалось предлагать разговоры о супругах: «у европейца спрашивают, женат он или холост, у горцев подобный вопрос предлагать стыдно» (157, с. 293). Н.Г. Берзенов добавляет: «Только старость приобретает некоторую привилегию на смягчение такого этикета» (56, № 2). Супружеское избегание — одно из устойчивых явлений этнических стереотипов общения, его соблюдение «свято не только в глуши, в деревне, но и во Владикавказе» (244, с. 27), т.е. также и в разделенной семье. «Как бы поздно не вернулся глава дома, верная жена должна ждать его не раздеваясь, снять с него мокрую бурку или пыльные сапоги, накормить, обогреть и уложить в постель своего сурового повелителя, который стыдится даже сказать ей ласковое слово» (234, с. 171).

Мы уже оговаривали, что согласно традиционному мировоззрению место женщины определялось в доме, у семейного очага, а мужчины — главным образом вне него. Некоторая отчужденность мужчины от домашней повседневности признавалась чем-то само собой разумеющимся. «Мужчины почетные ни чем иным не занимаются, как оружием. Простолюдины же, кроме тех, которые сопутствуют на рати с почетными, смотрят за стадами, в горах пасущимися» (326, с. 18). Таким образом, трудовые обязанности мужчин опять же обозначены за пределами дома.

И, напротив, полная вовлеченность женщины в домашние дела стала поводом для заключения: «женщина ни чем так не гордилась, как умением услужить мужу» (234, с. 170). Устойчивость подобного положения в народном мировоззрении отчасти отражена в бытоописательной литературе. В частности,

Н. Берзенов фиксирует в надгробной речи следующие слова: «Муж был честный человек, жена милостива, верна и кротка; вот они и веселятся на том свете» (52). По наблюдениям Е. Зичи, «осетинская жена остается верной своему мужу; она следует за ним всюду как пешком, так и верхом. Она сопровождает его и в набегах» (140, с. 293). Несмотря на то, что «в каждом малейшем случае муж старается дать почувствовать жене свое преимущество и свою силу» (V, л. 23), тот же автор уточняет: «все же осетины никогда не позволяют в отношении к ней грубых выпадов» (V, л. 23). Тем не менее, в контексте всех предыдущих высказываний достаточно неожиданно звучит следующее утверждение: «У осетин обычно жены имеют всю власть в доме» (97, с. 103).

В литературе обнаружено немного обращений к вопросу, изменялось ли положение женщины в семье в зависимости от конфессиональной принадлежности (182, т. 1, с. 254-255). «Влияние христианства на правовое положение и судьбу женщины между горскими племенами было весьма незначительно. Разве видеть влияние этого в том, что уважение к женщине (нечего говорить об уважении к матери), особенно пожилой или престарелой, довольно высоко, отчасти в семействе (но только не со стороны мужа и старших в доме), а главным образом, вне семейства. Современное положение горской женщины сложилось главным образом под влиянием патриархально-родового быта горцев и мусульманства. Можно думать, что мусульманство застало женщину у горцев еще в более худшем положении, чем то, в каком она находится теперь. Но религия мусульманская, не будучи в состоянии произвести по духу и учению своему существенного улучшения в семейном и общественном положении женщины, только дала религиозную санкцию некоторым правам и брачным отношениям мужчины с женщиной и обрекла последнюю косвенно на рабство» (103, № 30).

В своих исследованиях М. М. Ковалевский также соотносил положение женщин с их конфессиональной принадлежностью: «Хотя затворничество женщин известно одной мусульманской половине населения, но и в среде христиан девушка после замужества теряет право показываться всенародно на праздниках

и плясках. Соседство магометан отразилось в этом отношении довольно невыгодно на обычаях осетин. Подобно кабардинцам и татарам, они стали стеснять внешнюю свободу женщин» (182, т. 1, с. 254-255).

Важно, что автор рассматривает проблему еще и в сословном контексте, с позиций так называемого института «номылус»: «Первая жена, как принадлежащая обычно к высшему сословию и старшая по возрасту, пользуется наибольшими правами в доме мужа и окружена соответственно большим почетом» (182, т. 1, с. 239). А также: «Законная жена особенно выгодно поставлена в Северной Осетии, в которой, за исключением немногих аулов, жители-христиане около ста лет подчиняются влиянию русского права. Не столь благоприятные условия, в которых проходит жизнь южно-осетинской жены, не успевшей еще вполне вытеснить своей соперницы. Еще ниже положение законной жены в магометанской полигамической семье, которая, впрочем, далеко не всегда оправдывает это название» (182, т. 1, с. 239).

Патриархальный уклад вряд ли существенно корректировался конфессиональными особенностями, несмотря на то, что некоторые различия в нюансах поведения все-таки выявлены. Базовые принципы «осетинского порядка» свидетельствуют, что отношение к женщине выстроено как неизменно почтительное (214).

Тем не менее, впечатления о неравенстве супругов есть, и основаны они на убеждениях в различных уровнях их социальной востребованности. Отсюда — установки на необходимость строгого разграничения сфер деятельности на мужские и женские. Самые архаические аспекты традиционного этнического мировоззрения, формировавшиеся под воздействием воинских приоритетов, определили две ситуации, приемлемые для мужчины — битва и пир после нее. В отсутствие первой женщины «очень любят ходить к друзьям и соседям и пировать с ними. Зато женщины должны делать все домашние работы» (175, с. 161). А вот мнение Н. Берзенова по этому поводу: «Мужья потешают себя верховой ездой и джигитовкой или, куря трубку,

целый день стругают кинжалом палочку — самая созерцательная жизнь» (52).

Зафиксированное во внешнем проявлении мужское «презрение» к домашнему труду объясняется традицией «молодечества», которую отчасти подметил И.Д. Кануков: «Недавно один молодой человек из лучшей фамилии, который прежде жил довольно ограничено, говорил мне: «Позабыв дедовское презрение к труду, я взялся за этот труд» (157, с. 83). Но, несмотря на то, что со временем «на место храбреца и воина является трудолюбивый хлебопашец» (157, с. 80), прежние молодецкие, т.е. воинские приоритеты устойчиво сохраняли свои позиции в этническом общении. По свидетельствам Д. Шанаева, «нередко шашки, доставшиеся от отцов, хотя бы не с богатою оправой, ценились. Оружие, доставшееся от дедов, называлось хазна (что значит — драгоценность)» (406, с. 13). Е. Зичи замечал: «Самое красивое оружие составляет собственность всей семьи или братства. Тот, кому семья или братство поручает это оружие, должен сохранить его на всю жизнь» (140, с. 296).

Несмотря на то, что «все работы вне домашнего очага почти всецело лежат на обязанности мужчины», все же в обыденном сознании устойчиво сохранялось убеждение, что «мужчина почти гость в доме» (381, с. 260). И, напротив, «Женщина в Осетии есть образец трудолюбия. Она в семейном отношении заменяет собой одна несколько мужчин» (108, № 78). В то же время, злоупотребления женской работоспособностью были предосудительны: «Вопреки обыкновению туземцев, у дигорцев весь черный труд и дело ведения хозяйства не ложится всей своей тяжестью на одну женщину, а распределяется между полами, смотря по силам и склонностям» (74, № 339). Разделение видов деятельности на сугубо мужские и женские занятия сохранялось ещё какое-то время. Занимательно, что «мужчины работают отдельно» (366, с. 66).

Таким образом, трудовые обязанности распределялись в рамках половозрастной структуры. По наблюдениям М.М. Ковалевского: «Семейная община вправе регулировать занятия каждого из его членов» (182, т. 1, с. 126). Регулирование заклю-

чалось лишь в конкретизации работы. Трудовая специфика, как уже указывалось, определялась гендерно-возрастной иерархией (97, с. 103; 101, с. 32; 194, с. 263). Исполнение женских трудовых функций мужчинами, либо наоборот, а так же возрастные инверсии порицались.

Стандарты поведения, характерные для «правильного», по народным понятиям, мужчины и «правильной» женщины до сих пор присутствуют у осетин в осмыслении идеальных воплощений человеческого достоинства.

Утратив регулятивную функцию на уровне повседневности, традиционные гендерные убеждения и стереотипы остаются гарантом сохранения и воспроизводства норм ритуального и праздничного общения. Некогда поддерживая основы социальной стабильности, они все еще входят в ряд факторов этничности современных осетин. Официозные поведенческие стандарты, принятые в общении между полами, дают достаточно полное отражение всего объема этнических форм общения этого народа.

ГЛАВА 6. «ПОКА ПОНИМАЛИ ОНИ ДРУГ ДРУГА...»

«Только до той поры народ наш может называться нартским, пока мы будем прислушиваться к словам друг друга».

Осетинский нартский эпос (274, с. 312)

Этот раздел посвящен нормам сочувственного, понимающего, доброжелательного отношения людей другу к другу, сформировавшимся в лоне определенной этнической культуры — в данном случае осетинской. Мы обратимся к нормам, устанавливающим мир и порядок в большой семье, в сельской общине, во взаимоотношениях с соседними этносами. Для выявления коммуникативных особенностей традиционной политической культуры обратимся к народному собранию — «нихас», а также моделям общения между различными сословиями. Как воплощение народной дипломатии рассмотрим древний институт гостеприимства, и как факт общественного согласия нас будут интересовать традиции коллективного труда. Проанализируем, что позволяло древним нартам и реальным преемникам их культуры жить, «прислушиваясь к словам друг друга» (274, с. 312).

I.

Эмпатию, то есть сочувственное, альтруистическое поведение необходимо рассматривать в качестве неотъемлемого свойства психической организации человека. Как и все прочие антропологические свойства человечества, она существует в богатом историко-этнографическом многообразии, для изучения которого сформировано научное направление — гуманистическая этнология (46).

Нравственные и, соответственно, поведенческие табу стали возникать еще в эпоху становления человечества как средство обуздания агрессивного индивидуализма. Шаг за шагом сочувственные, понимающие, доброжелательные взаимоотношения стали формировать мощный пласт этнической культуры, центральное место в котором заняли этническая мораль, обычное

право, этика и этикет, коммуникативные нормы. Воспроизводство этнокультурной информации в процессе политического развития общества завязано на власти и авторитете традиций. И по сию пору народная этика и этнические формы общения составляют мощный резерв стабилизации политической культуры. Анализ исторически сложившихся моделей политического поведения в историко-генетической ретроспективе, начиная с архаических пластов, может способствовать более глубокому пониманию и самого феномена власти, и социальной эволюции любого этноса.

В традиционной политической культуре осетин запечатлены все этапы и реалии их этнической истории — от индоиранских древностей и периода аланской государственности до горской патриархальной жизни осетинских обществ в замкнутых ущельях Центрального Кавказа уже после разгрома Кавказской Алании. В обрядовых и ритуальных формах миротворческой практики осетин активно присутствовало культурное наследие их предков, и преимущественно оно связано с разнообразными формами символизации позитивной оценки воинских (всаднических) ценностей и качеств. Активность традиционной политической культуры этого народа уместно исследовать в период, когда в условиях горной изоляции стали стихийно возникать естественные культурные комплексы ущельных обществ, хранящие многие аспекты утраченной государственности.

В первую очередь, обратимся к миротворческим традициям примирения кровников. Как мы уже упоминали, на ход кровной вражды могли воздействовать «хистæртæ» (старшие). Хотя «примирение возможно только тогда, когда на это изъявили согласие все взрослые в роде мужчины» (163, с. 63), осуществляли его только старшие из них, и по особым, строго разработанным нормам обычного права. Часть из них может быть рассмотрена и с позиций этнических форм общения. Специально избранные посредники первоочередными мерами распределяли улицы, «по каким, кому из враждующих сторон полагалось ходить и ездить, причем преимущество отдавалось потерпевшей стороне» (IV, л. 44). Женщины, несмотря

на свою неприкосновенность в страшной реальности кровной мести, также следовали моделям поведения «кровников» — не ходили по запрещенным улицам, при ненамеренной встрече отходили в сторону и т.д. (IV, л. 44).

О некоторых ретроспективных связях: кровная месть вербально обозначалась формулой «туг фæстæмæ райсын» («взять кровь обратно») — не исключено, что некогда это действие осуществлялось в дословном смысле. По свидетельству Геродота: «Скиф пьет кровь первого убитого им врага» (211, т. 1, с. 27). Не исключено, что в этой традиции месть могли вершить и женщины. О страшном «возмещении» крови убитого сородича повествуется в древней осетинской легенде, героиня которой девушка Хорчег «отомстила за убийство своих семи братьев тем, что убила врага, выпила за каждого убитого по одной чаше крови. Она умерла, но зато вернула свою кровь» (IV, л. 30).

В исследуемый период деяния, связанные с кровомщением, происходили в большей степени из опасения осуждения со стороны общества, живущего по законам обычного права: «Пока не отомстят кровью за кровь, родственники убитого чувствуют себя приниженными в обществе, в глазах которого неисполнение этого обычая слывет за крайний позор» (163, с. 81). В источниках присутствуют сведения об особенностях поведения, свойственных человеку до и после мщения. Таковы свидетельства уже давно не актуального отдаленного прошлого: «Страшно смотреть на человека, который в течение года вынашивает в себе мысль об убийстве. Когда это ему, наконец, удастся, он радостно возвращается в отцовский дом и его встречают с большим ликованием. Для него начинается новая жизнь, он опять предается веселью, которого до сих пор сторонился. Но теперь он сам обречен на гибель, но это не печалит его и, не заботясь о будущем, он радуется уважению, которое ему высказывают», — так пишет о силе обычая мщения у осетин К. Кох (194, с. 257).

Учитывая полное вооружение, некогда приличествующее любому дееспособному мужчине и возможные последствия этого факта, понятно, что сразу же инициировались попытки

«чисто дипломатических переговоров между суверенными родами» (292, с. 210).

И акт примирения, и предшествовавшие ему переговоры, подготавливались самыми почтенными из авторитетных старцев. Мы располагаем следующими описаниями работы народных дипломатов: «Более ста человек самых почетных стариков, собранных из семи осетинских селений, предварительно обсудив условия перемирия, захватив с собой убийцу с сыном и родственниками-однофамильцами, тронулись в путь и прибыли в Эльхотово... Депутация, будучи верна традициям старины, впредь до выполнения ею своей миссии, отклонила предложенное ей обществом гостеприимство и заночевала на кладбище, где был похоронен убитый. Рано утром прибывшая депутация, выстроившись в один ряд, предстала перед лицом всего общества и изложила о цели своего посещения, прося общество быть посредником» (172).

«Депутация» почтенных старцев, по сути — миротворцев, была наделена правом назначения посредников между двумя враждующими фамилиями, и часто эти функции падали на всё общественное представительство. Для родственников убитого это не оставляло иного выбора, как согласиться на примирение. Решающая церемония совершалась на кладбище у могилы павшего в кровной вражде. Все предварительные договоренности и подготовка к примирению осуществлялись делегацией, в которую входили представители старейшин, сельского общества и, конечно же, рода, претерпевшего утрату: «старший подошел к убийце, поднял его с могилы и произнес: «Благодаря ходатайству мира и стольких стариков мы прощаем тебе» (172). Вымаливание прощения для предотвращения дальнейшей кровной мести предусматривало коленопреклонение посланников убийцы и их движение в сторону дома умершего именно в таком положении.

Уточним, что участие женщин во всех поведенческих линиях, связанных с кровной мезтью (её развязыванием и завершением), некогда возможно реальное, запечатленное в упомянутой древней легенде, не ограничивалось отказом от передвижения

по улицам, где жили их «кровники». Обычай примирения предполагал обязательное вымаливание родственниками убийцы прощения у ближайших родственников убитого (172). Есть сведения о форме примирения, при которой убийца становился сыном матери своей жертвы. Завершением миротворческих усилий являлось ритуальное застолье двух фамилий, где «кроме стариков за стол никто не садился, все стояли по обычаю в знак уважения» (VII, л. 25).

Общество активно включалось в разрешение любого рода конфликтов и с помощью традиционного судопроизводства.

Как известно, политическая культура регламентирует те взаимоотношения, в которых одни влияют на поведение других. Вплоть до установления государственного устройства (а в некоторых культурах и после), это влияние основано на директивных функциях традиций как основе правосознания и политического мышления. Политическая культура, создаваемая в недрах традиционного общества вбирает все сферы человеческой деятельности в системе управления, стихийным образом суммируя предшествующий исторический опыт народа.

Социальная эволюция осетинских горских обществ была неоднозначной или, по крайней мере, непоступательной. Этнос, как известно, претерпел беспрецедентную по масштабам и последствиям катастрофу — разгром своего государства и оттеснение населения в горные ущелья Центрального Кавказа. Закономерным результатом этого коллапса стал определенный регресс, связанный с несколькими объективными факторами: изолированностью горских обществ — как друг от друга, так и от внешнего мира; нерегулярностью внутриэтнической коммуникации; отсутствием централизованного управления, ограниченной экономической базой. Всё это и опять же — географические и топографические особенности сделали своё дело — произошла некоторая социальная и, конечно же, политическая дестабилизация. Однако и в подобных обстоятельствах горские общества Осетии не утратили своего гражданского характера.

Вместе с тем, в условиях горной изоляции усилились связи

и, соответственно, ценности кровного родства, как дополнительного фактора кризисного выживания. Родственные объединения горцев-осетин представляли собой особую универсальную социальную институцию. Общественная состоятельность родственного принципа поселения, регулировавшего многие стороны этнической жизни осетин, выражалась в некоторой специфике общения внутри сельского сообщества.

По свидетельству М. М. Ковалевского, «путешественник не только в плоскостной, но и в горной Осетии встречает сплошные селения, составленные из десятков неродственных друг другу дворов, что не мешает, однако, этим селениям носить подчас фамильное название одного из поселенных в них родов» (182, т. 1. с. 70). Эта специфика периода обычного права объясняется нормой «сильных» фамилий распространять свое имя на тех, кто искал их покровительства, хотя однофамильные моногенные поселения тоже были. Анализ их типов и форм представлен в ряде исследований (158, 76, 92, 225, 302 и др.), что освобождает нас от необходимости скрупулезно рассматривать эту проблему.

Несмотря на некоторую субъективность, заслуживает внимания следующее замечание В. Б. Пфафа: «в смешанных аулах общественная нравственность до сих пор стоит очень низко, и жители родовых осетинских аулов издревле привыкли смотреть свысока на жителей смешанных аулов, которых они нередко величают именем абреков» (292, с. 203). Причину подобного явления он сам усмотрел в высоком морализирующем содержании родственной (фамильной) солидарности, наблюдаемой «в патриархальном веке» (292, с. 203). М. М. Ковалевский также оставлял за родственными объединениями более активную силу социального контроля, утверждая, что родственные сообщества осетин более строго отслеживали мораль, поступки и, как он сам выразился, «нравственный строй своих сочленов» (182, т. 1, с. 96).

Принцип родства был внятно представлен в системе народных ценностей, он подтверждается самой структурой былого общественного жизнеустройства: семья (двор) — фами-

лия (осет. «мыггаг») — селение — общество. Примером могут служить социальные связи Алагирского общества, которое в представлениях всех осетин являлось мерилем и высшей инстанцией во всем, что касалось исконной народной традиции (61, с. 20).

В силу топографических данностей группа селений каждого ущелья, как правило, составляла так называемое «общество». В этом смысле термин «ком» (ущелье) имел ещё и социальный смысл. Осетинские общества XVIII — нач. XX веков представляли собой автономные поселения с постоянным населением, территориальной замкнутостью, идеологическим, экономическим единством, общностью коммуникаций, организаций для защиты и т.д. Общественная совокупность населения и экономическое единство ущелья крепились общими хозяйственными интересами. Социальное, идеологическое, духовное единство горских обществ, как естественно-культурных комплексов, основывалось на представлениях о родственном происхождении, общности культа и т.д. Однако и для тех поселений, в которых отсутствовал родственный принцип «соседства», было характерно хозяйственное, нормативное, нравственное, идеологическое и культовое единение всего сельского «мира».

Сельское сообщество именовалось «хъæу», для обозначения его социальной и коммуникативной сути употреблялся термин «хъæубæста» — «мир», «община». Для более подробной детализации вопроса необходимо отметить ещё одну, весьма значимую социально — территориальную единицу — так называемое «соседство». Селения состояли из нескольких кварталов — «сых», по аналогичному принципу соседи образуют «сыхбæста» — своеобразную узкую квартальную общину. Отметим типологическое единообразие поселений в разных ущельях Северной Осетии.

Привычный горский порядок, безусловно, основывался на строгих нравственно-этических приоритетах и неукоснительно соблюдаемых социальных нормах. Согласно ему — этому самому порядку, наиболее важным жизненным достижением

человека считалось его доброе имя. Именно эта ценность проецировала и индивидуальное поведение, и характер коллективных взаимоотношений сельчан. В воспроизводстве самих основ народной жизни со всеми её устремлениями к чести и страхами бесчестия, исключительно важную роль играли соображения морали и нормативные отношения, в которых она фиксировалась.

Человек был частью той этики, в соответствии с которой складывались оценочные мнения и суждения его этнической среды: «обязанности, возлагаемые на осетина обычаем, иногда превышают всякие человеческие силы, но он должен исполнять их. В противном случае он рискует потерять всякое человеческое достоинство и значение даже в глазах самых близких людей, не говоря уже об обществе, которое заклеймит его раз и навсегда своим полным презрением: ему руки никто не подаст. Такое строгое нравственное наказание чаще всего практикуется при потере чувства стыдливости и приличия» (186, с. 76).

В этнографической литературе можно найти немало разнообразных впечатлений об этнических образах осетин, а также характерных для них, поведенческих стандартах и нравственной мотивации, к примеру: «Обычай вникает и во все подробности жизни в гостиной, при встрече в кунацкой, даже на улице или на дороге, везде слышатся условные фразы и поговорки, даже простой разговор более или менее состоит из стереотипных фраз. Осторожность и вежливость — одно из первых требований обычая, и, действительно, в патриархальных аулах редко приходится, по крайней мере, в многолюдном собрании, слышать какое-нибудь резкое слово» (290, с. 187).

И действительно решающее значение имела готовность человека следовать нормам социально одобренного поведения. Признавая первостепенность общественной морали, подчиняя ей свои личные прихоти, человек становился не только полноправным участником, но и создателем коллективного «мира». Конечно же, столь могущественное общественное мнение являлось опытом общения людей, согласования и

примирения их личных и общественных потребностей, нужд и исканий. В традиционном социуме общественное мнение не отклоняет, но существенно корректирует единичную волю, утверждая образцы нравственного поведения, полезного во всеэтническом измерении.

Регулятивная функция общественного мнения фиксировалась в некоторых традиционных институтах, главным из которых был *нихас*, народное собрание взрослых мужчин. Он упорядочивал этническое бытие народа, и не только с помощью принимаемых конкретных решений. Ярко и зрелищно манифестируя ментальные ценности и создавая идеальные условия для критической самооценки человека, *нихас* имел беспрецедентный воспитательный потенциал, по сути своей он послужил базой социальной фильтрации процессов этнокультурной преемственности. Во времена актуального функционирования *нихаса* знание всех тонкостей его организации было хорошей возможностью заслужить себе общественное признание.

В настоящее время выдвинуто предположение о психологической мотивации основных критериев власти в ранних социумах (282). Поведение представителей обществ, в которых почти отсутствовало физическое принуждение, часто определяют как подчинение власти традиции. Так вот, *нихас* воплощал в себе сочетание гражданских способов управления с ещё более ранними потестарными структурами. Он был уникальным феноменом политической культуры осетин. Кроме того, *нихас* являл собой невероятно зрелищное, семиотически насыщенное действие, это его качество менее других исследовано в историко-этнографической литературе.

Мы обращаемся к *нихасу* не только как к органу общинного управления, но и как к феномену этнической культуры общения осетин. Досконально моделируя поведение, регламентируя многие стороны праздничной и повседневной жизни, *нихас* фиксировал всю систему этнических приоритетов осетин горско-патриархального периода. Мы остановимся на коммуникативной сути народного собрания.

II.

Нихас, мужское собрание, независимое управление каждой территориально-экономической общностью, был центром организации властных отношений: «сходка хозяев аула заменяла собою все государственное устройство, суды и законы. Всякий покорялся беспрекословно приговору нихаса и неподвижным обычаям старины» (234, с. 169). Как сугубо функциональный традиционный орган регулирования политической, экономической, социальной жизни общества, сход имел особое значение среди институтов сельской общины и у других кавказских народов (256; 129 др.).

Фиксируемый на нихасе характер идеалов политического поведения свидетельствует о том, что власть в патриархальном осетинском обществе осуществлялась за счет авторитета, способного оказывать ненасильственное влияние на поступки и поведение людей. Собственно, в таком контексте и утвердилась категория «потестарность» (282, с. 3-4). Народам, ориентированным на сохранение этнических ценностей (а к таким относится большинство этнических общностей Северного Кавказа), свойственна связь самой идеи лидерства с теми качествами личности, которые слагают высокий авторитет. В первую очередь это касается некоего преобладания «мужских» приоритетов – веками устоявшихся поведенческих и моральных норм, присущих «горской» системе ценностей.

Народные собрания осетин отвечали социальным интересам организованных в ущельях обществ и обладали полномочиями решения самых важных политических вопросов. Они были созданы как органы управления, по сути — законодательные центры группы селений. Отмечая повсеместность существования нихасов, в качестве их характерной черты следует выделить некую градацию статуса. В масштабах всего ущелья нихас функционировал как «иумайæг» (общий, объединенный). В литературе довольно часто встречаются указания на места, где мог проводиться нихас такого уровня: в Курататинском ущелье — нихас села Лац, в Дигорском — площадка Мацута и т.д. Г. Цаголов назвал этот нихас «осетинским парла-

ментом», указывая при этом, что «дух, которым было проникнуто это управление, начала, на которых оно зиждилось, ни на йоту не противоречили тому духу и тем началам, которыми управлялся отдельный аул. Группа сел управлялась представителями каждого отдельного села» (387).

Сельские нихасы управлялись старшими семейных общин. Статусом наивысшей компетентности такой нихас обладал в делах внешней и внутренней жизни сельской общины. Следуя по нисходящей, необходимо отметить и квартальные нихасы — «сыхы нихас» («соседские» нихасы), они действовали по тем же образцам, что и сельские, но обязательно уступали им по своим масштабам. Это так называемые нихасы «верхнего» («уæллаг») или «нижнего» («дæллаг») соседства, описания которых уже имеются (401, с. 11-12). Советы родственных кварталов известны и балкарцам (256, с. 57).

В дословном переводе «нихас» — «беседа», «речь». Но так называется и пространство, отведенное для проведения общих собраний мужчин (1, с. 18). К участию в общинном управлении допускались все возрастные группы взрослых мужчин, а в воспитательных целях на нихасе могли присутствовать даже юноши. Здесь наиболее отточённое выражение принимали все особенности осетинского традиционного этикета. В этом смысле нихас был ещё и своеобразной горской школой, предоставляющей возможность для личностного развития.

В основном мы обратимся к анализу сельского нихаса, поскольку суть его оставалась неизменной на всех уровнях организации — от квартальных до ущельных. К выбору локации народного совета предъявлялись определенные требования — место предполагаемого нихаса должно быть известно сельчанам и заметно для посторонних: «перед пещерой со стороны ущелья ровная, сравнительно просторная площадка. Вот этот-то пункт дороги и называется нихасом. Солнечная сторона, защищенная от ветра, расположенные амфитеатром ряды ступеней-сидений — вот близкое подобие нихаса — места собрания. В плоскостных аулах для нихасов есть специально приспособленные места вроде тех, какие имеются в горах» (71). Н. Бер-

зенов же отмечал, что нихас «устраивают на площадке, в центре селения» (52).

Надо заметить, что расположение нихаса строго соответствовало общим правилам организации пространства, но наиболее отчетливо этот принцип отслеживался в селениях, расположенных на равнине — там, где центр легче определить визуально. В горах местом проведения схода служила наиболее обозреваемая площадка, расположенная на возвышенности. В этнографической литературе имеется некая вариативность нихасов, так Г.Д. Чиковани классифицирует их как закрытые, которые встречаются крайне редко, и открытые, типы которых определяют следующим образом:

«а) площади, на которых камни для сидения расположены в виде круга или овала;

б) нихасы, составленные из одного прямолинейного ряда камней;

в) сложенные камни в форме длинной скамьи;

г) нихасы, на которых нет камней, и его участники сидели на земле;

д) нихасы, составленные из каменных рядов, расположенные террасами» (401, с. 12).

Возвращаясь к конструктивно-композиционным характеристикам нихасов, отметим, что они в существенной степени дублируют правила организации жилых помещений, в частности, хадзара.

На нихасе, как и на хадзарных советах, действовал принцип «почетный — менее почетный»; возрастной приоритет здесь был столь же нагляден, сколь и неоспорим. Особенно следует подчеркнуть место «хъæуы хистæр» («старшего селения»), нет сомнений, что он же являлся руководителем народного мужского собрания. Г.Д. Чиковани отмечает в этом смысле нихасы сел Лац и Калаки, где камни для хистара и других старейшин были в большей или меньшей степени обработаны и имели форму скамей и кресел (401, с. 13). Как и в хадзаре, престижное место маркировалось не только специальной отделкой, но и самим его расположением в пространстве: «Во главе всех сидел

Урызмаг на нихасе» (264, с. 33). «Вокруг него (старика. — А. Х.) семь молодых людей, семь других молодых людей в стороне» (264, с. 15). Подобных наблюдений немало, но и приведенного достаточно, чтобы удостовериться в закономерности выбора мест для старших в центре, либо во главе собрания, т.е. условно на некоторой высоте.

Итак, «нихасы хистæр» имел персональное место — «хистæры бандон» («скамья старшего») или «хистæры дур» («камень старшего»). Организация прочих мест также выстраивалась в соответствии с хадзарной, то есть по единым и неоспоримым принципам — степень престижности, или почётности места определялась дистанцией, отделяющей его от точки локализации самого «нихасы хистæр». Попытка реконструкции расположения общинников на нихасе была предпринята А. Р. Чочиевым и выглядит следующим образом: «Хистæртæ («старшие») восседали на нихасе полукругом, остальные стояли. Ближе всех к хистæртæ стояли тридцати — сорокалетние мужчины, «сæ далийта» (букв. «ниже их») стояли мужчины помоложе — 30-25-летние, а еще ниже — молодежь» (402, с. 121-122).

В основном, конечно же, предполагалось стоять. Круг, овал, полукруг занимали у осетин совершенно особое место в организации пространства, подобное построение мы обнаруживали не единожды. Престижность, как мы уже оговаривали, передают термины, дословно переводимые как «выше», «вровень», «справа», «посередине», что соответствует реальным принципам организации системы общественного соподчинения. Специфично то, что внешнее сохранение образцов, заданных гендерными и возрастными полномочиями, проецировалось впоследствии и на сословно дифференцированное общество.

Являясь все-таки реминисценцией архаического общественного уклада, нихас декларировал нормы военной иерархии, по крайней мере, сохранял их внешнее знаковое выражение. Отчасти это послужило поводом для предположения о «неподвижности обычаев старины у осетин» (234, с. 125). Игравший значительную роль в жизни осетинских селений вплоть до начала XX века нихас все-таки сохранял прежний рисунок основных актов

общинного управления. М. М. Ковалевский замечал: «и поныне осетинские народные сходы или нихасы ничего не решают, не отобрав предварительно мнения стариков» (181, с. 240).

Свод стереотипов, обеспечивавших общение с хистæром, был призван подтверждать и усиливать его безусловное лидерство, в эпосе часто встречается такое обращение, как «хистæрты хистæр» («старейший из старших»). Он назначал собрания, произносил вводное и заключительное слово, ставил на обсуждение вопросы и провозглашал их решенными, владел полномочиями наделять и лишать голоса, влиять на ход обсуждения, и только с его распоряжения глашатаи начинали сбор.

В нартовском эпосе осетин содержатся указания на специальную башню глашатаев (264, с. 48). Известен также и факт подворного оповещения или выкрикивания по улицам, а подчас и из самого нихаса. Примечательно, что стандартные призывы, встречавшиеся в этнографической реальности осетин начала XX века, соответствовали эпическим и, по-видимому, отличались завидной устойчивостью: «Герольд еще около нихаса кричит во все горло народу, чтобы он поспешил собраться: «На фекустон мачи загад». (Никто не думай отговариваться тем, что не слышал призыва)» (56, № 48). Интересно замечание: «Медленно стекался народ, наконец, приступили к делу» (56, № 48). По имеющимся косвенным сведениям можно предположить, что медлительность эта обусловлена определенным порядком прибытия на нихас в соответствии со строгой субординацией.

В нартовских сказаниях довольно часто встречаются указания на то, что эпический Урузмаг в одиночестве сидит на своем камне старшего, а иногда даже спит на нем, не покидая нихаса. Возможно, в прошлом в обязанности руководителя входило почти постоянное присутствие на месте схода, а позднее оно перешло в необходимость наиболее раннего появления, что отчасти отражено в источниках: «Почтенный старшина, глава селения Созрико, опередив всех, завернувшись в мохнатую бурку, отдыхал уже на нихасе. Тихо, лениво поводил Созрико глазами, и, наконец, взоры его встретили односельца, подходившего к

нему: то был Иналук, один из почетных осетин, пользующийся всеобщим уважением.

— Да бон хорзуад — Да будет твой день добрый, Созрико! — сказал Иналук небрежно поклонившись.

— Да куттаграст — Успех твоему намерению, — отвечал старик» (56, №15).

Ясно, что «почтенный, небрежно кивнувший хистару» и пришедший на нихас вторым — также старец. Он является на место собрания сразу после хистара и, несмотря на некоторую фамильярность, обменивается с ним именно теми официальными стереотипными фразами, которых требует этикет. Не случайно и то, что в эпосе юноши оказываются на нихасе, когда он уже заполнен. Так, например: «Пришли на нихас сыновья Ахсартага. Мужчины всех трех нартских родов сидели там в то время.

— Да будет счастье на вашем нихасе! — сказали юноши.

— Пребывайте и вы в полном счастье! — ответили юношам почтенные нарты» (320, с. 59).

Юноши не были правомочны принимать активное участие в народных сходах, но этикет обязывал, по крайней мере, отметить их приход стереотипными приветствиями — столь же официальными и почтительными, как и в ситуациях со старшими. Похожие приветствия обращали и к представителям среднего поколения (320 с. 64). Характер приветствий, как и их вербальная формула, были универсальной церемонией, общей для всех возрастных групп.

Статус участников народного собрания более всего выражало их пространственное расположение на нихасе и степень участия в обсуждении, причем, это было связано самым тесным образом. В.Б. Пфаф в 1871 году замечал, что в совещаниях общества на нихасе участвуют преимущественно только старики (292, с. 194). Однако чаще всего это был только внешний антураж — реально самое активное воздействие на принятие окончательного решения оказывали мужчины среднего, самого дееспособного возраста, они и стояли к старшим ближе всех и «из их же среды выбирался предводитель» (402, с. 122). Уточним — предводитель, если речь шла о вопросах вооруженной защиты.

Скорее всего, именно их голоса имели значительное влияние на исход обсуждаемого дела, но согласно «регламенту» ведения собрания, мужчины возраста жизненной силы «выслушивают каждого уважаемого обществом старика» (290, с. 195) или, что еще важнее, «для предварительного обсуждения вопросов беседуют между собою» (290, с. 195).

Не исключено, что для подобных переговоров ровесники собирались на одном из квартальных нихасов, а для оглашения своего мнения избирали одного или двух уполномоченных из числа тех, кто отлично владел словом, знанием права, обычаев, этикета, т.е. всем тем, что обеспечивало ему личный и неоспоримый авторитет (402, с. 77). Ценно утверждение Ю.Ю. Карпова о внешнем проявлении геронтократии. Исследуя мужские общества на Кавказе, ученый обнаружил общественную модель, ориентированную на физически активное население и предположил, что ей условно близко аланское общество (168 с. 141).

Высказывать подготовленные заранее предложения можно было не иначе, как со специального разрешения старшего. Кроме того, обязательное условие нихасного церемониала — «всякий старался и был обязан по народным обычаям, соблюдать во время нихаса известную сдержанность» (290, с. 196). Ещё раз подчеркнем высокий престижный ценз почтенного возраста: «старшие по летам пользуются перед другими преимуществом, но, несмотря на то, все без исключения имеют право подавать совещательный голос» (51, № 67). Выработывая приемлемое решение, выслушивали всех, прицельно выясняя мнение тех, кто этого заслуживал.

На осетинском материале уместно отметить санкционированный порядок выхода на нихас мужчин, недавно вступивших в брак. Они получали равное право голоса после устройства символического угощения («æргомыггаг хуын»), когда в первый раз после свадьбы появлялись на нихасе (по аналогии «раскрытия» невестки в доме мужа).

Мы уже отметили огромный воспитательный потенциал народного собрания. Добавим, что именно на нихасе происходило самое прямое общение поколений. Ценно, что оно имело и об-

ратную связь — младшие получали возможность воспринимать модели политического поведения, вбирать все тонкости церемониального общения, этики и этикета собственного народа. Именно в процессе общения со старшими молодежь получала хорошую возможность достижения общественного признания, ну и старшие, в свою очередь, получали своё реальное отражение и оценку собственной жизни.

Организовывая повседневную жизнь общества, нихас все же прерывал на некоторое время ее однотонный ритм, всегда являясь событием ярким, неординарным, а поэтому вынуждающим «презентовать» себя самым наилучшим образом — свое поведение, манеры и т.д. Это событие, вернее, участие в нем также предъявляло и вполне отчетливые требования к внешнему виду участников — он должен стать парадным: «По окончании молебна была назначена сельская сходка. Все мужчины деревни явились на этой сходке вооруженными кинжалами и в прекрасной одежде, между тем, как накануне вечером почти все были одеты в оборванные халаты, хотя большая часть при кинжалах. Общество остановилось полукругом» (292, с. 151).

Упомянутое расположение полукругом (в открытом и закрытом пространстве) более других встречается, и чаще всего оно не предполагает рассаживания. Но и стоять в случае обрядового, ритуального, либо просто коммуникативно-значимого события необходимо по определенным правилам — не облокачиваться, не горбиться, не жестикулировать, придерживать кинжал определенным манером. Иными словами, необходимо было следовать тем поведенческим требованиям, которые позволили сделать вывод о «природной гордости, свойственной горцу, которая выражается в его взглядах, походке и т.д.» (290, с. 196).

Присутствие на мужском собрании обязывало его участников к демонстрации сдержанности, учтивости и высшей степени собранности. В целом свод правил мужского поведения на нихасе есть культурные реминисценции военной иерархии: выстраивание полукругом по сути — военный смотр; рука на кинжале — не только подтверждение боеготовности, но и не-

когда распространенная клятва оружием и т.д. Интересны также и особенности некоторых процедур, в частности, голосования. Оно осуществлялось с помощью очищенных от коры палок, которые в случае согласия поднимали вверх: «палка у осетин считалась древнейшим видом ударного оружия. Поэтому с палкой в обычаях осетин соблюдать те же нормы обращения, что и с другими видами ахсар (оружия): мечом, саблей и т.д. Очевидно, что в процедуре голосования по важным вопросам палка выступала видом и символом оружия, что и сообщало таким решениям нихаса особую силу, имея подтекстом обеспечение его исполнения силою оружия» (402, с. 125).

Мы ранее оговаривали, что помимо своего привычного использования, оружие имело ещё и символический смысл и атрибутивное назначение, оно являлось необходимой деталью официозного одевания взрослого мужчины. Условие обязательного лёгкого вооружения в присутственных местах послужило поводом для следующего субъективного заключения: «на аульном сборище имеют право присутствовать собственно только мужчины, способные носить оружие» (290, с. 196).

Так или иначе, но мужчины действительно во всех присутственных местах (даже юноши на танцах) должны были являться при оружии. Во многих случаях вооружение было непременным символом парадности, оно могло ограничиваться только кинжалом. Это вообще «первое и необходимое оружие для осетина, с которым он не расстаётся. Он висит у него на поясе с левой стороны как необходимое украшение и принадлежность костюма (курсив наш. — А. Х.)» (186, с. 93). С. В. Кокиев также утверждал (относительно XIX века, разумеется): «единственное украшение жизни осетина — его оружие» (186, с. 93). Для более раннего периода была характерна ещё кольчуга (78).

В целом, военизированный стиль в одежде стал своего рода хорошим тоном, своеобразным изъявлением уважения к обществу и окружающим. Н. Ф. Дубровин отмечал: «Главное щегольство осетина составляет оружие: кинжал на поясе, пистолет за поясом, шашка у бедра, а ружье за плечами» (133, с. 291). Следуя рассуждениям С. В. Кокиева, и это полное воору-

жение можно рассматривать как своего рода «украшение», церемониальную атрибутику мужественности. Необходимо подчеркнуть функциональную символичность оружия не только для поддержания мужского культурного стиля, но ещё и подтверждения социальной состоятельности своего обладателя. Это стало знаком полноправия и социальной полноценности в системе привычных для каждого, коммуникативных символов и стандартов.

Четкая субординация, фиксирование статуса мужчины не только мерой участия в обсуждениях, но и рекомендованными для него местом и даже приличествующей позой, вытекают все не из соображений коммифотности, присущей феодальному обществу (речь идет о специфическом горском феодализме, разумеется). Скорее, они суть — инерционно сохраняющиеся в патриархальных горских обществах официозные отношения соподчинения системы военной иерархии.

Народные собрания организовывались и в так называемых феодальных обществах Осетии, несмотря на то, что «происхождение у них — дело весьма важное» (97, с.91). В так называемых феодальных обществах социально-экономической единицей оставалось сельское сообщество со всей спецификой его внутреннего устройства. «В тех частях Осетии северного склона, где феодальное устройство действительно укоренилось, общины всегда сохраняли за собой некоторую власть. Так, в сказании о Тагауре общество подвергает сыновей своего феодала своему собственному суду» (289, с. 25). Автор добавляет, что родовая связь всегда имела некоторое значение (289, с. 24).

В сословно дифференцированном обществе нихас организовывался и регламентировался схожими принципами, по крайней мере, с учетом принципа старшинства. Представителям высшего сословия воздавали почести, по «технике» исполнения возрастными, а конкретнее — поведенческими стандартами коммуникативного кодекса «хистæриуæг» («старшинство»). Безусловно, в феодальных обществах сущностное содержание нихаса было принципиально иным, но этот факт не менял внешнего рисунка общения на сходе.

Формальное сохранение демократического стиля основных процедур явилось причиной некоторых заблуждений, типа следующего: «Осетин не знает различия сословий, хотя недавно знал еще рабов» (234, с. 172). Тем не менее, есть основания полагать, что организация и функционирование нихасов в разных ущельях Северной Осетии существенно не различались. Нихасы, созданные по поводу важных общественных дел, собирали все общество в пословном представительстве. Окончательное слово и здесь принадлежало нихасы хистару, которому «охотно повинуются» (97, с. 113). Даже в случае отсутствия реального обсуждения, соблюдались все приличествующие формальные установки.

Остановимся немного на фигуре «старшего нихаса», он также является и старшим селения — «хъæуы хистæр». Как правило, он осуществлял общее «администрирование» — контролировал общественное и хозяйственное регулирование, руководил наиболее ответственными ритуалами, представлял сельскую общину за ее пределами, например, на всеобщем («иумайæг») нихасе. Многие авторы замечали высокий статус сельских старших, однако в само это понятие они могли вкладывать различный смысл, в зависимости от ущельного общества. «Тагаурцы и дигорцы, — писал М. Селезнев, — управляются своими старшинами или дворянским сословием, а прочие имеют правление народное» (312, с. 17). Встречаются отождествления старейшин с феодалами (175, с. 240). А. Гакстаузен же указывал на выборность должности «старшего» (97, с. 113).

Отражались ли сословные отношения, четко выраженные в Тагаурии и Дигории, на состав совета старейших, на характер актуализируемых ими стереотипов общения и поведения? По этому поводу весьма интересно замечание Н. С. Мансурова: «В число людей совета мог быть избран непременно старец не моложе 60 лет от роду и притом непременно заявивший себя житейским опытом и боевой приспособленностью. В эпоху феодализма и более поздние времена эти люди совета избирались из алдарского сословия, кавдасарды же как пренебрега-

ющая каста, не имела права участвовать в качестве судей и вообще давать свои мнения на нихасах» (233, с. 39).

Указанные критерии выборов судей с их набором полномочий позволяют прояснить некоторые нюансы относительно выборности и сельского старшего. В источниках можно найти сведения, подтверждающие соответствие административной должности «старшего» исконному (в традиционном понимании) хистару. «Правительство соединяло небольшие аулы в общины — в 50 дворов каждая. Во главе подобной общины стоит выборный старшина (хистар) со своим помощником. Обязанности старшин состоят в наблюдении над местным полицейским порядком. Замечательно, что и после введения этого преобразования в патриархальных, т.е. особенно лучших осетинских аулах все оставалось в прежнем виде. Здесь в старшины выбиралось только то лицо, которое и без того уже занимает должность и звание родового старшины, и нихас почти везде оставался в своих прежних правах» (290, с. 203).

Хотя в этнографической литературе существует мнение об отсутствии института выборных старейшин у осетин, мы разделяем мнение Ю.Ю. Карпова по этому поводу: «старшинская власть, становясь привилегией отдельных фамилий — алдаров и «сильных», формально прикрывалась выборной формой» (170). По наблюдениям А. Соколова, датируемых 1874 годом, «старшие их, избираемые гласом народным, всегда из семей, храбростью и благоразумием отличающиеся или наследственные» (326, с. 18).

Сочетание прежних традиционных полномочий хистара с новыми административными функциями гармонировало с этическими устоями общества. Такой порядок вещей не нарушал ни привычных церемоний нихаса, ни отношений, складывавшихся непосредственно вокруг его руководителя — «нихасы хистæр». Члены общины были обязаны всячески оберегать его авторитет. Сплочение сельского сообщества вокруг своего руководителя в единстве этнических форм общения было непременным условием его нормального функционирования. Характерно, что порядок ведения нихасов и функции хистара во многом соот-

ветствовали этикетным правилам хадзарных, т.е. семейных советов.

Наиболее почетные гости — те, которых причисляли к гостям не одного какого-либо дома, а всего селения (как правило, это были либо прибывшие издалека, либо прославившиеся отвагой или мудростью земляки) — приглашались на нихас. Им полагались самые почетные места — справа от хистара, и это была своеобразная гостевая инверсия, предусмотренная традиционным этикетом. К стандартам, воплощающим особенное почтение к гостям, относилось предоставление им слова, либо даже обращение за советом. Как правило, они и сами осознавали условность права своего решающего голоса и рассматривали его лишь как высшее проявление учтвого гостеприимства.

Женщины не посещали нихасы за исключением некоторых случаев, когда такие явки предусматривались обычным правом. В 1871 году В.Б. Пфаф замечал: «Женщины в старину не допускались вовсе и только в настоящее время изредка является какая-нибудь старушка с просьбой, свидетельница или подсудимая» (290, с. 196). Прецеденты подобного рода (вызов женщины на собрание с какой-либо целью) имели место при необходимости и на хадзарных советах.

А каковы же те исключительные случаи, при которых женщины присутствовали на мужском собрании по собственной инициативе? Таковым был церемониальный приход вдовы, матери или сестры убитого последнего в роду мужчины с просьбой о покровительстве осиротевшей фамилии и свершении мести за него.

По мнению А.Р. Чочиева, действие «обращалось к друзьям убитого и мужчинам — неродственникам, когда никого не оставалось в живых из мужчин, коим мстить полагалось по родственной связи. В связи с этим инициатором приглашения выступала женщина-родственница убитого и делала это так: на нихас выносилось традиционное угощение из трех пирогов, мяса и пива, и женщина обращалась к мужчинам нихаса с призывом мести, предлагая добровольцу отведать чего-нибудь. Приглашение к вооруженной акции считалось принятым, когда кто-нибудь из

мужчин хотя бы символически прикасался к угощению» (402, с. 62-63).

Это имеет частичное отражение в действии, сохранившемся в песенном фольклоре осетин, мы уже приводили его ранее — «потом в нем (пиве) своего кнута конец смочил и этого отведал» (402, с. 118). Налицо пережиточные явления древнего скифского обычая приглашения к мести — сидения на бычьей шкуре, описанного ещё Лукианом Самосатским, и к которому мы уже обращались в разделе, посвященном стереотипам, стандартам и атрибутам традиционного застольного общения осетин. Только подчеркнем, что женское ритуально-обрядовое поведение отличалось наибольшей архаикой, частично оно хранило древнейшую информацию о былых стереотипах. Женские поведенческие циклы сохранили древности, которые в мужских стилях, вследствие большей динамики жизни мужчин, ими были утрачены или трансформированы.

В целом, женщины должны были соблюдать неизменный для них кодекс стыдливости «нымд». В частности, они предпочитали не ходить мимо нихаса, но при необходимости должны были следовать определенным правилам — без особых изменений они сохранились ещё с эпических времен, приведём его ещё раз: «Идет Дзерасса по улице мимо нихаса — того места, где собираются почтенные нарты. Как положено невестке, проходит мимо стариков Дзерасса: низко опустив голову, не поворачиваясь спиной к старикам» (320, с. 57).

Нихас организовывал общество на ключевых позициях традиционной политической культуры, которая в значительной степени обуславливала единство общества. Символика нихаса имела сущностное социальное содержание и глубокий смысл. Особенности межсословного общения не прерывались приоритеты прежних, реликтовых (воинских) установок и стереотипов. Во внешнем проявлении они включались в структуру общения и в так называемых феодальных обществах. На практике все устраивалось таким образом, что в случае посещения нихаса высшими сословиями, им был отведен приоритет старшинства: либо это наиболее почетные места в кругу своей возрастной

группы, либо представители высшего сословия выстраивались отдельно, для чего им отводилась наиболее престижная правая сторона.

На нихасе традиционные нормы не преобразовывались в «аристократические», скорее имела место простая локализация общения по сословиям, но это носило, скорее, практическое, нежели идеологическое содержание. Ещё один показательный факт — некогда сложившиеся на нихасе нормы общественно-го взаимодействия, не изменились и после принятого в 1870 г. «Положения о сельских (аульных) обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в горском населении Терской и Кубанской областей», который нивелировал самоуправляемость общины и ограничивал деятельность нихаса (XI).

По замечанию З. В. Кануковой, термин «нихас» стал не правомерен, гораздо точнее суть этого органа выражало уже другое термин — «амбырд» (собрание) (160, с. 14). Сход терял свою демократическую сущность, перестал быть ареной молодежных спортивных состязаний, народного сказительства, он не обладал более и судебными полномочиями. Но во внешнем выражении, по «процедуре» система внутреннего управления тяготела к традиционным институтам. Не изменились стереотипы и атрибуты народного схода, его место, даже созывался сход, как и раньше, глашатаями. В целом этническая культура общения инерционно сохранялась, можно даже сказать, что в неукоснительном соблюдении.

Вне сомнений, значение, функции и даже факт длительного сохранения этого института с кодовой фиксацией этнических моделей поведения позволяет рассматривать его как выдающееся социокультурное явление осетинской общественной жизни. Вовсе не случайно и то, что созданная в Северной Осетии в 90-е годы XX века общенациональная общественная организация включила в свой состав исключительно мужчин и взяла название «Стыр (главный, большой) нихас».

Помимо всего перечисленного, нихас являлся еще и местом реализации досуга. «На нихасе, — писал З. Ванети, — обычно

проводят свободное время члены общины (разумеется, мужчины). Если нет вопросов, требующих разрешения, то нихас служит для развлечения частной беседой. Это своего рода клуб под открытым небом» (77, с. 412). В таком качестве нихас предстает и в некоторых других работах (364, с. 30-31).

В определенных ситуациях функции нихаса исполняли и кунацкие — специализированные отдельные помещения, приспособленные, как известно, для приёма и комфортного расположения гостей. По свидетельствам, кунацкая «есть скорее общественные учреждения, нежели частная собственность» (186, с. 79). А вот другое упоминание о гостевой комнате: «Здесь хозяин с друзьями и знакомыми коротает длинные зимние вечера в рассказах о набегах, в передаче горных сказаний и охотничьих приключений» (133, с. 80).

Любопытную характеристику кунацкой, с точки зрения рассматриваемой нами тематики, дал М.О. Косвен: «Она выступает вовсе не как гостевая, в первую очередь, а как помещение мужчин, в частности, неженатой молодежи, и возможно, что в своей самой архаичной форме так называемые кунацкие представляют собой то, что хорошо известно этнографии под названием «мужского дома» или «клуба молодежи, или «клуба холостяков» (193, с. 128).

Подобную дополнительную функцию кунацкой замечали и другие (155, с. 198; 27, с. 294). Мужская молодежь действительно совместно проводила в кунацкой своё свободное время. Допустимо предположение, что и остальные квартальные нихасы периодически могли организовываться сообществами ровесников, мы имеем в виду упомянутые нихасы — клубы. Но в большей степени это относится все-таки к организации досуга: «Кроме пения и пляски, любимое препровождение времени у мужчин — игра на балалайке, сидение кучками на какой-нибудь площадке и пустая болтовня, или споры о родословных, которыми они очень интересуются» (139, с.381).

Вероятнее всего, «какие-нибудь площадки», упомянутые автором, и есть квартальные нихасы, объединявшие мужчин соседского круга — «сыхыбæстæ» для повседневного общения.

Помимо своего прямого предназначения кунацкие могли действовать как квартальные сходы, собирающие соседей в непогоду. Вполне допустим не только территориальный, но и возрастной критерий организации подобных «первичных» нихасов. В иных случаях сообщество соседей организовывало сход в установленном порядке. Источники содержат сведения о довольно свободном поведении на таком нихасе, что было невозможно вне рамок одной возрастной группы. Ранее мы уже оговаривали, что соблюдение многочисленных регламентаций стимулировалось присутствием не только старших, но и младших.

III.

Значимым и универсальным институтом народной дипломатии было гостеприимство. Несмотря на уникальность и неповторимость каждого этноса Северного Кавказа, в их традициях всегда было, есть и будет то, что объединяет всех в самобытную культурную общность, немало привлекавшую путешественников, офицеров, ученых, начиная с XVIII века и далее. Интересно, что схожесть эта более всего воплощалась в тех нравственных убеждениях и обычаях, которые совершенствовали самые разные грани миротворческой политики, народной дипломатии. В значительной степени они воплощались в гостеприимстве — важнейшей институции «внешнего» общения горцев, которое структурировало поведенческие кодексы и их вариации в соответствии с определенными социальными позициями.

Стереотипы и стандарты, сопровождающие различные церемониалы гостеприимства, вбирали в себя и нормы межэтнических контактов — как известно, успешнее всего народы познают и себя, и друг друга во взаимодействии с другими этносами. Кроме того, общение является самой древней, исторически эволюционирующей формой решения всех существующих социальных (как и всех прочих) проблем. Своеобразной предтечей дипломатического регламента является свойственное традиционному общению тяготение к мифологическим, эталонным формам общения и типам поведения, стремление следовать

четкому, определенному, проверенному, а значит, надёжному образцу.

Цель традиционной дипломатии — поддержание существующего миропорядка, «дипломат» периода обычного права не стремится к личным достижениям, ведь «идеальные» формы уже созданы предками и сохранены в традициях, людям надо только стремиться к повторению образов, «дарованных» человеку свыше, «смоделированных» на грани земного и высшего миров. Отсюда и сакрально-магический подтекст многих ранних форм поддержания мира и добрососедства. В связи с этим нарушение законов гостеприимства в системе традиционных требований обычного права рассматривалось как тяжелейшее преступление (277, с. 162). Гостеприимство как один из устойчивых институтов патриархального уклада осетинского общества интересовало многих авторов (293; с. 142; 194; с. 260-267; 140, с. 292; 125, с. 28; 136).

Как уже отмечалось, у осетин в ситуации прибытия почетного гостя принимающей стороной считалось не отдельное семейство, а все сельское сообщество. Это позволяет рассматривать коммуникативный цикл гостеприимства в контексте общественных взаимоотношений. «Я не думаю, — замечает К. Кох, — что кавказское гостеприимство могло быть где-нибудь превзойдено, оно в особенности сильно развито по всей Осетии» (194, с. 235).

К особенностям правил приёма гостя мы уже обращались в связи с исследованием этнических форм общения и поведения в масштабах семейного круга. Объектом же гостеприимства общесельского масштаба становились наиболее почтенные визитёры. Один из вариантов — это «дард бæлццон» (путник издалека). Интересна этимология термина «бæлц» (путешествие): «В осетинском (нартовском) эпосе значит «военная экспедиция». Это значение надо рассматривать как древнейшее. В ближайшей связи с *balc* находятся слова *bal* — «военная партия», «отряд»; *balxon* — «вожак военной партии»; *ambal* — «товарищ». Все они восходят к эпохе военной» (2, с. 234).

По свидетельству К.Л. Хетагурова: «Всякий осетин... принимает путешественника очень любезно и по мере сил и возможности сделает все, чтобы только угодить ему. При наших путях сообщения попасть из одного ущелья в другое — равносильно явлению с небес. Когда вы идете по аулу, сидящий встает при вашем приближении, говорящий замолкает, занятый работой бросает ее, чтобы приветствовать вас точно старого знакомого» (381, с.268).

Почести, оказываемые своему гостю, по стилистике соответствуют кодексу «хистæриуæг» (старшинства), с той особенностью, что вектор их распространения направлялся от хозяина к гостю независимо от биологического возраста участников обрядового общения. Отметим, что сельское общество включалось в исполнение вековых предписаний еще до того, как гость обретал конкретного «фысыма», т.е. хозяина. С позиций рассматриваемой нами проблематики важную информацию содержит наблюдение В.Б. Пфафа: «Фразы и стереотипные поговорки при встрече гостей проникнуты каким-то гуманным духом и предупредительностью» (292, с. 143). Н.Г. Берзенов замечал, что «осетины особенно радушно обходятся с приезжими, его встречают перед саклею» (50).

Тем не менее, и в этой детали приема существуют нюансы: гостя «обычного» встречает высланная к нему молодежь, почетного же (дальнего, либо героя) — представители всего общества: «Подъехал Арахдзау к дому, где собрались нарты. Выбежали они все ему навстречу: «Здоровым к нам прибывай, гость наш из дальней страны» (320, с. 179). И уже после этого: «приняли младшие его оружие» (Там же) и т.д. Поведение самого гостя тоже вариативно в зависимости от его собственных характеристик. Всадник мог спешиться у ворот только после приглашения, у пешего было право сразу же входить в кунацкую.

Ярким примером общественного гостеприимства является чествование гостя во время пира, собирающего все мужское общество селения. И на этот случай существовали определенные программы. Так, после приветствий и усаживания молодой гость переставал быть объектом почестей по стилю старшин-

ства. Размещаясь на пиру, он занимал лучшее место, но из тех, что положены ему по возрасту, по своему возрасту; он получал и почетную долю — «хай» вместе с почетным бокалом «нуазæн». Для подобного «вручения» руководитель стола подзывал молодого гостя к себе. «Поднял сын Хиза турий рог одной рукой, а в другую руку, взяв большой почетный кусок — воловье бедро (почетный в отношении младшего. — А. Х.) и сказал Сослану: «Ведь у нас там, ниже всех (т.е. младше всех. — А. Х.) сидит гость наш. Позови-ка его сюда, я поднесу ему эту чашу... Ты гость, и вот тебе от меня почетное подношение» (320, с. 179).

Реакции молодого гостя на оказываемые ему знаки внимания также подчинялись конкретным стереотипам: «До самого дна осушил чашу удалой Арахдзау и точно волк, до самой кости обглодал он все мясо с бедра. После этого поблагодарил и вернулся на свое место» (320, с. 14). То, что он «обглодал» мясо, раскрывает одно из поведенческих требований к молодому гостю — именно такими действиями он мог выразить свое ответное уважение чествуемому его обществу. Важно, что во всех прочих обстоятельствах поспешность в еде, как и любое проявление чувства голода, считались непристойными, и были недопустимы по самой сути застольных правил. Пожилому гостю со всей приличествующей такому случаю учтивостью почетную долю «хай» подносили к месту, которое он занимал.

Гостям ещё более старшего возраста предлагалось разделить ритуальную пищу: «когда начинается еда, хозяин подносит барана сперва гостю, а тот передает первому сидящему подле него, который, отрезав кусок, остальное передает соседу» (50). Таким образом, по образцам воинского, а также охотничьего этикета сообщество пирующих мужчин обозначало лидерство гостя в кругу всех присутствовавших. Это также являлось одним из звеньев цикла гостеприимства. Подобная, можно сказать, лидерская стилистика обозначения гостевых полномочий усиливалась в отношении самого пожилого гостя. Ему предлагалось разделить сакральную пищу — голову жертвенного животного.

К примеру, «хозяин представляет гостю на отдельном блюде вареную баранью голову, блюдо помещается так, чтобы морда

была обращена к гостю и если он знает обхождение и хочет сделать удовольствие хозяину, должен взять голову, отрезать уши и подать их хозяйским детям, которые всегда стоят подле стола. Потом он кушает часть, отрезанную позади уха со щек, возвращает блюдо тому, кто его поставил, а мясо разделяет на куски и чувствует им всех присутствующих» (50). Таким образом, блок застольного церемониала коммуникативного цикла гостеприимства характеризовался тем, что каждому гостю почести воздавали в рамках его статусных полномочий.

Подтверждение мы можем найти в источниках, так А. Зиссерман отмечает, что по приезде гостя начинаются угощения, «смотря по назначению приехавшего, с приглашением соседей и родных» (139, с. 371). В народном мировоззрении путешественник приравнивался к воину и именовался «бæлццон». Вероятнее всего, этим и объясняется особая престижность «дальнего гостя». Стоит добавить любопытную подробность, она касается использования оружия в качестве атрибутики выражения почтения. А.Л. Штедер писал о своём пребывании в Осетии: «он рассмеялся, дал мне в знак дружбы оружие (курсив наш. — А. Х.) и прислуживал мне» (410, с. 44). «Гостя они принимают, — писал он в тех же путевых заметках, — со следующими словами: «Мой дом — твой дом, я и все мое — твое» (410, с. 38).

В случае приезда гостя, отвечающего признакам почетного, например, иноземца — устраивался настоящий сельский праздник. Для такого случая резали быка — это, по замечанию А. Зиссермана, было особым случаем (139, с. 381). В.Б. Пфаф даже определяет застольную церемонию гостеприимства как «куывд» (пир — моление), это свидетельствует о равноценности таких событий, как прием почетного гостя и сакральное застолье: «Принесли каждому в кувшине воду для омовения рук и куывд начался. Собравшееся сельское общество остановилось полукругом и хозяин, держа в руке рюмку водки, торжественно провозгласил тост в честь гостей и поднес рюмку сперва старшему гостю, а затем остальным» (292, с. 149).

Действительно, в этом эпизоде очевидны все компоненты официоза, свойственного общинному пиру. В первую очередь

— это построение общества полукругом при этикетном лидерстве старшего, преподнесение почетных бокалов и т.д. В данном случае соблюдены принципы организации обрядового пространства, а присутствие гостя не только не нарушает общинной отлаженности, а, напротив, своеобразно дополняет, оттачивает схему. «К столику подсел потом хозяин, священник и другой почтенный старик. Для нескольких других гостей второго разряда был приготовлен такой же столик, к которому присел, между прочим, и учитель соседнего аула» (292, с. 149).

Если в семейном приеме гостя высшим проявлением почета было потчевание его в одиночестве когда «все мужчины и женщины стоя угощают его» (139, с. 381), то в случае общинного приема подсаживание к гостю хозяина (если он старик) с двумя другими почтенными старцами символизировало изъявление особого величания. Упомянутые В. Б. Пфафом «гости второго разряда» — либо ближний круг, либо более молодые люди. Интересно замечание автора, что к таковым подсаживается учитель — человек, в исследуемый период весьма почитаемой и авторитетной профессии. Это свидетельствует о сохранении многих традиционных приоритетов над должностными факторами.

В церемониальной последовательности застолья, созванного по поводу приёма гостя, специальный тост произносили в его честь. Это было и приветствие, и благопожелание ему самому и его близким, и благодарность за визит. В остальном застольные правила оставались неизменными.

В целом, коммуникативный цикл гостеприимства — явление многосоставное, и общее застолье не было единственным и главным способом чествования гостя. Обычай включал множество и не застольных церемоний. В восприятии носителей другой культуры некоторые из них могли запомниться как достаточно казуистические: «почти ежедневно, когда я лежал в постели, — вспоминал А. М. Шегрен, — около меня неизменно появлялся кто-нибудь из соседей и начинал мне рассказывать разные сказания или просто вел беседу о чем-нибудь до тех пор, пока я не засыпал под звуки их рассказа. Я тогда еще не знал об обы-

чае усыплять таким образом уважаемых гостей и должно быть мои «усыпители» внутренне бывали недовольны мною, когда я в адских муках насильственного бодрствования заставлял своего рассказчика долго сидеть возле себя» (X, л. 130).

Возвращаясь к застольному официозу гостеприимства, ещё раз подчеркнем, что пиршество всего сельского сообщества устраивалось только в случае приёма почетных гостей зрелого возраста. Молодого гостя угощали одного, а мужское представительство организовывалось по иному — в доме должна собраться соседская молодежь в облике, соответствующем столь торжественному случаю: «Сыновья соседей, ровесники Габо входят и становятся у стены в полном вооружении, с папай на голове. Так они приветствуют гостя» (148, с. 17).

Приведенный эпизод передает особенности приема в осетинском доме представителя другого этноса, т.е. гостя «дальнего», значит, более почетного. Поэтому официальным «фысымом» — лицом, принимающим гостя, становится не пригласивший его юноша, а сам хозяин дома, он и ведет беседу с молодым человеком. Общество же обозначено представительством ровесников гостя, занимающих обычное для них место «у стены», т.е. неподалеку от входной двери. Это молчаливое присутствие есть не что иное, как демонстрация принимающей стороной готовности быть вооруженной свитой гостя, его дружиной, в случае необходимости.

В присутствии старшего молодежь в разговоры не вступает, юноши должны почтительно стоять во исполнение древнего, но столь приличествующего им этико-поведенческого кодекса «младшинства» — «кæстæриуæг». Он включал и другие функции обслуживания, что предполагало определенные требования к внешнему виду: «Габо будет прислуживать вместе с Магометом, который также надел черкеску и сапоги» (148, с. 17). В отличие от его прочих ровесников, для обслуживающего юноши был исключен головной убор: «Воспитанник снял шапку и стал прислуживать гостям» (264, с. 370).

Наивысшие почести «дальним» гостям общество воздавало в рамках традиционно принятой статусно-возрастной вариации

тивности. Для пожилых, как мы уже знаем — это общественный пир, а для молодежи добрачного возраста — так называемые игрища, позднее — общественные танцы: «Габо предложил Саиду пойти к соседу, где уже собралась молодежь, чтобы танцевать» (148, с. 19).

По поводу приезда гостей-иноземцев зрелого возраста в доме «фысыма» собиралось все общество, являя отчётливую картину внутренней субординации. «Около нас собрались жители деревни» — пишет А. Гакстаузен (97, с. 91). «Едва мы вошли и стали выгружать наши переметные сумы, как уже комната наполнилась народом. Один ветхий старик сел рядом с нами на скамью, а все, кто помоложе выстроились вдоль стен, образуя как бы античный хор», писал В. Ф. Миллер (244, с. 68). Подобный «расширенный» состав участников церемониала гостеприимства обязывал сельчан не только к «повинности» присутствия: «несмотря на почти поголовную бедность и на рабочую пору, начались скоро добровольные приношения» (244, с. 68).

Стоит отдельно остановиться и на финале столь ответственного этнокультурного феномена народной дипломатии и взаимопонимания, каковым и являлся обычай гостеприимства. Важным церемониальным звеном цикла являлся отъезд гостя, его проводы. Провожать, как и встречать почётного гостя выходили самые авторитетные из представителей «фысымов» (хозяев). Почтенный мужчина снимал шапку, поднимал «нузаæn» (почетный бокал) и произносил прощальное слово. Этот церемониал описал В. Ф. Миллер: «Затем следуют пожелания здоровья всем членам семьи... чуть ли не до десятого колена, пожелания счастливого пути и благословения всяких Дзуаров, Уастырджи, Уацилла и Рекома. Все присутствующие обнажают головы и повторяют «оммен». Затем наливают следующему по иерархической лестнице» (244, с. 80).

В этой отчётливо присутствует древнейший ритуал круговой чаши, символизирующий сакральное единство общины в исполнении цикла гостеприимства. Заключительный его этап требовал и некоторой обрядово-церемониальной осведомленности отбывающих гостей: «Садясь на коня после прощального

стакана и всяких пожеланий, я, не зная того, нарушил важное правило осетинского этикета, — продолжал В. Ф. Миллер. — Я подошел сам к коню и просил поддержать его. Уже за пределами аула я узнал, что гость должен ждать, чтобы ему подвели коня и поддержали стремя. Притом излишняя поспешность может обидеть хозяев» (244, с. 80).

На протяжении всего визита, который мог продлиться несколько дней, гостя принимали и содержали в кунацкой. Традиционно — это самое комфортное и нарядно обставленное помещение дома, общественную значимость которого заметили многие (133, с. 415; 182, т.1, с. 72-77). Поведение гостя подчинялось весьма строгим предписаниям, это диктовалось характерным для осетин почитанием жилища. Несмотря на то, что в кунацкие могли заходить «во всякое время дня и ночи все странники. Каков бы ни был характер отношений их к тому двору, у которого они ищут гостеприимства» (182, т. 1, с. 76), фривольное, либо оскорбительное поведение визитера было полностью исключено. Такой человек терял иммунитет гостя и рассматривался как агрессор со всеми, вытекающими из этого, последствиями.

В целом, понятия «гостеприимства» и «защиты» совпадали. «Гостя содержат как родственника» (277, с. 163). Принимая гостя должным образом, включаясь во все, веками сложившиеся церемониальные отношения, осетин давал ему своеобразный обет боевого братства и брал на себя обязательства охраны и защиты — если надо, то и вооруженной. С другой стороны, подобная усиленная опека происходила из традиционных представлений осетин о сакральности жилища. Эти убеждения проецировали обязанности родства на всех, переступивших порог нашего дома, в том числе и на посторонних. Особое отношение к гостю простиралось вплоть до того, что он вовлекался в «механизм» кровомщения в те времена, когда оно ещё было характерно: «Осетинец жертвует всем, чтобы защитить от обиды своего гостя и не остается в покое, не лишивши жизни убийцы его» (277, с. 163).

Вадим Пассек отмечал: «всякий иноземец, прибывший к осетинам, может быть уверен в хорошем обхождении во все время

его пребывания» (277, с. 162). Ю. Клапрот, описывая злочючения русского офицера, преследуемого по какой-то причине властями, указывает: «Зная осетинское гостеприимство, бросился в один дом. Уважаемая матрона приветствовала чужеземца и в знак своей защиты протянула ему кусок хлеба. Вскоре вошел ее сын и заверил русского офицера в его полной безопасности. Так широко распространяется осетинское гостеприимство, что они сами защищают переступившего однажды порог их дома» (175, с. 239). Любопытна символика покровительства, даруемого гостю. В ситуациях, требующих заботы и опеки, мужчина передает гостю оружие, а женщина — хлеб.

Вне сомнений, приглашение гостя означало, что хозяин берёт на себя обязательства всесторонней над ним опеки и защиты на время его визита. Дальнего гостя именно поэтому надлежало провожать — по меньшей мере, до выезда из селения, а то и дальше. Незыблемость этого правила отражена в вербальном стандарте молитвы о покровительстве и защите, для этого к Богу обращаются с мольбой, дословный перевод которой: «Сделай, Боже, его своим гостем» («Де уазæг æй скæн»).

В народных представлениях позитивные характеристики личности, человеческого достоинства были тесно связаны с понятием гостеприимства, с правильным исполнением всех его условностей и церемоний. Это качество входило в круг характеристик идеальной личности, даже во время сватовства аргументы в пользу жениха звучали так: «Если остановится гость у него, то он отправит его, как следует благородному человеку, не осрамься, и притом — где и сам он остановится, везде встречают его как достойного мужчину» (406, с. 6).

То же и в отношении женщин: «умение готовить стол для гостя ставили для невесты за высокое достоинство» (406, с. 3). Помимо всего прочего, гостеприимство — этот ярчайший этнокультурный феномен, был незаменимой школой и для юношества, своеобразным мастер-классом в традиционной системе воспитания, социализации в целом: «с десятилетнего возраста мальчики выполняли поручения гостей, а в четырнадцать-пят-

надцать обслуживали их по всей системе требований обычая *каэстæриуæг*» (402, с. 104).

Есть весьма интересное наблюдение по этому поводу. Е. Марков, утверждая, что «богатые осетины тщеславятся друг перед другом своим открытым образом жизни и многочисленностью гостей», в то же время добавлял, что «богатые и бедные одинаково посещают всякого соседа» (234, с. 172). Вне сомнений, многогранный цикл гостеприимства занимал особое, если не центральное место в сфере внутри-и межэтнической коммуникации. Он вобрал в себя набор статусных оппозиций, яркие этнические образы, систему вербальных, проксемических, кинесических стереотипов, реализовывал застольный комплекс во всей его многокомпонентности, «структурировал» общину в возрастном функциональном соотношении, актуализировал наиболее архаические воинские нюансы. Гостеприимство представляет собой достоверный срез всей этнической жизни осетин.

Детальная «выписанность» мельчайших подробностей обычного гостеприимства, его обязательность к исполнению всеми сословиями, а также некоторые другие обстоятельства позволили В. Б. Пфафу утверждать: «Формы обращения хозяина с гостем и гостя с остальными членами семейства совершенно аристократические *даже у простых мужиков* (курсив наш. — А. Х.). (292, с. 142).

Церемонии гостеприимства были значимой частью народной дипломатии; в основных проявлениях они оставались неизменными, и даже сословные различия выражались только в степени официоза и сопроводительном антураже. А конкретно — «присутствие массы слуг при всяком разговоре с гостем у осетин считается почетом. Чем больше посторонних в кунацкой в присутствии гостя, тем более сему последнему почета» (157, с. 142). В то же время, в этнографических источниках содержатся многочисленные доказательства того, что многолюдность была непременным условием приема всякого почетного гостя, вне существенных сословных различий.

IV.

Сословные коммуникативные программы являются важным аспектом внутреннего этнического регулирования. Стереотипы межсословного общения у осетин весьма специфичны и чрезвычайно значимы для понимания культуры общения этого народа. Оговоримся, что историко-социальные аспекты формирования сословной структуры осетин не являются целью нашего исследования. Нас больше интересует вопрос стилового своеобразия в контексте межсословных отношений, было ли оно и какие конкретные воплощения обрело?

Мы обратимся к нормам и стереотипам, призванным стабилизировать межсословные взаимоотношения внутри сельского сообщества. За пределами наших интересов остается административная деятельность и процессы обретения высшим сословием личных прав дворян. Отметим только общее направление: «на плоскости сословные преимущества играют уже важную роль, масса, тем более, еще подчинена влиянию их, что русское правительство оказало им особое внимание, возвышая. Тогда как в горах сохранялось полное равенство, и никакой осетин не считает себя ниже другого, на плоскости уже заметно подчинение и нередко раболепие к алдарам» (139, с. 381).

Сословные диспозиции, утверждённые администрацией, не вполне отражали особенности традиционного социально-иерархического общения осетин со свойственными ему символами, нормами, особенностями имиджа, стереотипами и убеждениями — всего того, в чем и таится этническая культура. А. Гакстагузен отмечал: «В Северной Осетии существует особое дворянство» (97, с. 105). Логично предположить, что особенность и своеобразие «осетинского дворянства», помимо прочих объективных обстоятельств, выразались в исполнении высшими сословиями поведенческих норм, свойственных патриархальному обществу. Кстати, в феодальных обществах были известны случаи распространения общинной власти над представителями высших сословий (225, с. 241-243).

Любопытно также, что специфической чертой, значимой категорией межсословного общения осетин было родство, и не

только кровное. К примеру, аталычество — институт чрезвычайно популярный у народов Северного Кавказа, приводил к установлению условного родства между семьями разных сословий (214, с. 36). Также имело место распространение родового имени «сильных фамилий» на людей, искавших их покровительства, что также можно рассматривать как факт установления искусственного родства.

Межсословные взаимоотношения в Осетии не исключали и реального кровного родства, связывавшего феодальное сословие (алдаров) с низшими сословиями кæвдæсрд и кумаяг. По замечанию К.С. Мансурова, «совершенно особый род зависимых представляли собою кавдасарды Тагаурского общества и аналогичные кумиаки дигорской отрасли осетинского племени. К этому сословию принадлежали осетины, прижитые лицами привилегированных фамилий с наложницами (нумулус) и считавшиеся впоследствии ближайшими родственниками своих господ» (232).

Как известно, кæвдæсрд («рожденный в яслях») действительно мог быть сыном алдара, рождённым его так называемой побочной женой — номылус (2, т. 2, с. 591). М.М. Ковалевский по этому поводу уточнял: «обычное право разделяет детей: 1) от главной жены; 2) от второстепенных жен или нумулусов, так называемых кæвдæсрдов или кумаяков» (182, т. 1, с. 274). Анализируя особенности этих взаимоотношений, ученый отметил: «Первая жена, как принадлежащая обычно к высшему сословию и *старшая по возрасту* (курсив наш. — А.Х.) пользуется наибольшими правами в доме мужа и окружена, соответственно, большим почетом» (Там же, с. 232).

Таким образом, обзор кровного родства феодала представлял модель характерной для осетин и весьма специфичной сословной структуры. Достаточно своеобразно, что практика общения двух указанных сословий формально имела родственное содержательное наполнение и была представлена как «безусловное повиновение отцу» (182, т. 1, с. 296). В какой-то степени это обосновывает утверждение о патриархальном контексте межсословных взаимоотношений осетин.

Максим Ковалевский заметил, что: «Отец не только решает при самом рождении кавдасарда вопрос о его дальнейшей жизни или смерти, но и устраивает произвольно его последующую судьбу: или оставляя его жить с собою в одном дворе на правах работника, или отводя ему на своей земле особое место для поселения. Кавдасард не участник семейного имущества, не совладелец отца, подобно законному сыну» (182, т. 1, с. 296). Таким образом, «кæвдæсæрд» — в сущности слуга, формально исполнял поведенческие предписания традиционных коммуникативных оппозиций «отец — сын», «старший — младший», подменяя, конечно, сущностное их содержание. Общее родовое имя, патриархальные образцы поведенческих норм, формальная принадлежность разных сословий к одной фамилии, реальная родственная связь стали причиной подобных утверждений: «осетин не знает различия сословий» (234, с. 89).

Сомнительно, что захваченных в плен или купленных невольников (алхад) уместно выделять в отдельное сословие. Упоминания о таковых содержатся в этнографическом очерке «Особа» К.Л. Хетагурова: «Приобретенный где-нибудь на стороне, купленный или похищенный ребенком или даже взрослым, взятый в плен во время набега в какое-нибудь отдаленное ущелье, всегда иной национальности, этот несчастный алхад делался жертвой полнейшего произвола своих хозяев. Обычные названия «саулаг», «алхад» или «цагъайраг» и «уацайраг» показывают на несомненно негритянское происхождение этих невольников. Впрочем, во всей Осетии таких бесправных рабов можно было насчитать не более двух-трех десятков» (381, с. 12).

Нюансы сословных взаимоотношений, иной раз противоречивые, отражены в нартовских сюжетах, знакомых с социальным расслоением. В одном из сказаний Урузмаг говорит: «Я семь лет был пастухом Хуадоналдара. Приходил к нему утром и вечером каждый день с пожеланием доброго утра и вечера, как того требует уаздандзинад. Но алдар, сидя на своем кресле, сложив ноги одна на другую, никогда не меня внимания не обращал. Потом Урузмаг размахнулся мечом по наковальне; раздвоив наковальню на две половины, говорил:

— Если алдар не узнал, что я Урузмаг нартовский и не посмотрел на меня прямо своими глазами, то да съедят отец мой и мать моя ослиц и собак, когда я точно так же этим своим мечом не снесу голову и не рассеку шею алдару за такое его неприличие» (264, с. 367).

Пастух — это по сути, низкая, т.е. кавдасардская «должность». Не являясь им по существу, персонаж возмущен обращением, не соответствующим его реальному статусу прославленного воина. Этнографический материал предоставляет нам достаточно достоверные сведения относительно широких полномочий («фæрсаглæг») — так называемого среднего сословия. Не редкостью были селения, свободные от социального расслоения. Но и в сословно дифференцированных обществах высшее сословие следовало необходимости корректного отношения к сословию фæрсаглæг. Так, А.Х. Магометовым был исследован эпизод наказания алдара свободными общинниками именно за нетактичное, с их точки зрения, поведение. Косари («фæрсаглæг»), оскорбившись, схватили алдара, посадили его на осла задом наперед и возили его по улицам селения. В результате вся семья алдара вынуждена была покинуть местность (225, с. 242). Характерно, что наказание не приняло форму жестокой физической расправы — общество, идеалами которого являлись воинская доблесть и молодечество, именно насмешнические действия рассматривало как повод, достаточный для ухода со своих исконных мест.

Идеалы, порождённые эпохой и приоритетами военной иерархии, поведенческое полноправие социальной группы «фæрсаглæг» и некоторые прочие обстоятельства могли стать основой для вывода, что лица, «отдельные по происхождению, мало различаются друг от друга внешним образом, т.е. одеждою и домашней жизнью, в этом отношении господствует между ними совершенное равенство» (51). У осетин различия в поведенческой стилистике высшего и среднего сословий были выражены не столь ярко, как, например, у кабардинцев. Преобладание воинственных поведенческих приоритетов над сословно-иерархическими позволили Ф.И. Леонтовичу сделать следующее

заклучение, оно относится, правда, к «демократическому», а не «феодалному» обществу: «Есть, впрочем, несколько фамилий, которые ведут свое происхождение от древних осетинских князей, они лично пользуются некоторым в народе уважением, которое, однако же, дается им не по происхождению, а по силе» (214, с. 1).

Достаточно информативно замечание Г.Е. Гордеева: «Чем сильнее род, тем более уважается, ибо на Кавказе право сильного является во всей наготе» (108, №28). Есть основания полагать, что подобные критерии авторитетности действовали не только в так называемых демократических обществах. Эпический Урузмаг в ранее приведенном сказании, хотя и выполняет «низкую» работу, остаётся воином. Следуя специфическим, т.е. «воинским» убеждениям и сохраняя именно эти «профессиональные» реакции, Урузмаг вовсе не был намерен прощать алдару его пренебрежения.

Нам не удалось обнаружить прямых данных относительно особенностей иерархических взаимоотношений между сословиями фæрсаглæг и кæвдæсæрд. Однако такие косвенные свидетельства, как категорическое неприятие одним сословием поведенческого кода, адресуемого другим, доказывает факт существования разносторонних приоритетов фæрсаглæг. По замечанию Ю.М. Лотмана, «общество, осмысляя поведение отдельной личности, упрощает и типизирует его в соответствии со своими социальными кодами. Одновременно личность как бы доорганизовывает себя, усваивая этот взгляд общества. И становится «типичнее» не только для наблюдателя, но и с позиции самого субъекта» (219, с. 26).

Известно, что другой нартowski персонаж Сырдон — незаконнорожденный, т.е. кæвдæсæрд, и по сюжетам он лишен прав не только сидеть в присутствии алдаров, но даже входить в помещение, где они пируют: «Зайди в наш дом... сядешь за стол с другими нартскими гостями. — Но Сырдон им сказал в ответ: — Что вы только говорите! Да разве я осмелюсь сидеть рядом с ними? Они, мои алдары, разве позволят мне это?» (320, с. 269).

В большинстве своих сюжетов нартовский эпос отражает особенности специфического воинского мировоззрения и соответствующих ему нравственных установок и поведенческих программ. В эпосе их соционормативное и культурное доминирование над сословно-иерархическими установками очевидно. Но, вместе с тем, есть и отчетливые свидетельства именно воинского явного превосходства алдаров над всеми. К примеру, фæрсаглæг, для того, чтобы догнать и вернуть алдара, отправившегося в боевой поход, не забывает почему-то надеть свою «похоронную одежду» (264, с. 254). По-видимому, он понимает, что рискует жизнью, отважившись на изрядно дерзкий поступок, достойный немедленного наказания, что и подтверждается реакцией на его появление самого алдара: «Ишак, фарсаглаг! Ты ко мне как посмел приехать?» (264, с. 254). Действия эпических персонажей обоих сословий в приведенных выше сюжетах — яркий пример осмысленного поведения определенной социальной группы. Это именно тот уровень поступков, которому в определенной системе культуры приписывается общественное значение.

Сословие «кæвдæсæрд» перестало существовать после реформ 1864-1867 гг., но в народном мировоззрении еще долго сохранялись прежние социальные акценты. В то же время, к началу XX века относятся и такие наблюдения: «Хотя народ осетинский и делится на дворян и вольных людей, но сам по себе он глубоко демократичен и не признает неравенства сословий. Самый простой осетин не считает себя ниже первого своего алдара, хотя в силу обстоятельств он и может над собой признать его власть. Не звание и чин вызывают в нем чувство уважения» (195, с. 36).

Соответствовали ли поведенческие стили алдаров и фæрсаглæг содержанию сословных структур? По крайней мере, на коммуникативном плане это фиксировалось стереотипами кодекса «старшинства», который внедрялся в сословную структуру, переплетался с ней, что и было замечено некоторыми из авторов (234, с. 169; 292, с. 149). Н.Г. Берзенов отметил чрезвычайно существенную деталь: «Уважение к старикам и вообще к

людям пожилых лет простерто у осетин так далеко, что каждый из них считает неременной обязанностью вставать при входе старшего и приветствовать его, хотя бы он был из низшего класса... Они никогда не нарушают этой учтивости» (51).

Поскольку в феодальных обществах реальная расстановка социальных ролей была совсем иной, но приличия всё-таки требовали соблюдения церемоний старшинства, и в особенности — на нихасе, то представители высших сословий предпочитали попросту не посещать их: «Высшее сословие считает унижительным для себя ходить на холм (нихас), т.к. туда собираются люди из низшего сословия» (157, с. 32). Сказанное позволяет предположить скорее некую локализацию общения по сословиям, нежели факт существования разительно отличных друг от друга сословных поведенческих стилей.

Несмотря на то, что семантику межсословных отношений определяли стереотипы коммуникативных оппозиции «старший — младший», попытаемся определить особенности группового социального поведения высшего и среднего сословий. Любопытна и этимология термина «фæрсаглаг», она несет исчерпывающую информацию о его содержании — в дословном переводе означает «живущий сбоку». Принципами проксемики (смысловой организации пространства) объясняются и иерархические особенности социального устройства. По В.И. Абаеву, фæрсаглаг «в применении к среднему сословию мы понимаем в смысле «примыкающий» к феодалу, являющийся в отношении феодала «сторонним», примкнувшим к нему как покровителю со стороны» (2, т. 4, с. 454). «Фарсаглаги, — пишет Ф.И. Леонтович, — живущие на собственной земле, не обязаны ни в чем повиноваться никакому уазданлагу» (214, с. 27). «Фарсаглаг везде ездит, — добавляет он, со старшиною по доброй воле, а не насильно — фарсаглаг должен сопровождать уаздаглага. Буде фарсаглаг здоров, имеет лошадь и не обязан семейными делами оставаться дома, то в случае поездки уаздаглага куда-либо из аула, должен сопровождать его в качестве телохранителя» (Там же, с. 33).

В этом и суть — отношения фæрсаглаг и алдара не есть воплощение феодальных классовых норм, скорее они наводят на

мысль о внятной ретроспективе периода воинской иерархии — должностных взаимоотношениях между старшим и младшим воинскими чинами. Фæрсаглæг не имел личной зависимости от алдара, а экономическая зависимость обретала скорее символические формы, нежели реальные, ведь обязательные повинности попросту отсутствовали. Хотя, по свидетельству Ф.И. Леонтовича — компетентного исследователя горского (в том числе и осетинского) права о фæрсаглæг: «прослойка занимала земельные участки возле владений феодальных фамилий, отдельные из них могли быть изгнаны» (214, с. 33). Но изгнанным, как выяснилось, мог быть и сам алдар.

Но, как правило, группа «фæрсаглæг» пользовалась покровительством алдара, его поддержкой. В свою очередь, фæрсаглæг при необходимости оказывали помощь алдару, чаще всего участвовали в постройке башен, составляли его ополчение (дружину) и именно в этом качестве сопровождали князей во время их путешествий, любых (более или менее дальних) конных передвижений. Кроме всего прочего, в обязанности этого сословия входили функции телохранителей, оруженосцев. В.Б. Пфаф отмечал в этой связи: «по первому призыву они обязаны представить свое ополчение или дружину в распоряжение своего покровителя, слепое повиновение делается для них священным долгом» (289, с. 45).

В принципе, фæрсаглæг был обязан участвовать в любом важном предприятии алдара, включая обслуживание его гостей. Взаимоотношения этих двух сословий были мотивированы более соображениями чести, воинской учтивости, долга и воинской иерархии, нежели фактом реальной экономической и уж тем более личной зависимости.

В эпоху, к которой и восходит специфика подобных норм межсословного общения, фæрсаглæг входили в боевое подразделение алдара. В более позднее время они участвовали в жизни и делах алдара, когда ему требовался антураж лидера и свита. Как один из вариантов — фæрсаглæг участвовали в его пирах, и это ярко отражено в описаниях «рыцарских банкетов осетин» (289, с. 44-47). В подобной ситуации легко усмотреть

критерии группового социального самоопределения, поведенческой стилистики сословия фæрсаглæг. Нетрудно заметить, что определяющим здесь является все тот же этикетный комплекс «кæстæриуæг» («младшинство»).

В нартовском эпосе очень часто встречаются упоминания о младших («кæстæр») именно в социально-должностном, а не возрастном смысле. Например: «когда алдар заметил большой свет огня, то послал своих кастаров узнать» (264, с. 325). В реальной этнографической действительности осетин периода обычного права возрастное соподчинение, вне сомнений, совпадало с упомянутой исполнительностью «младших». Зачастую, однако, определенный контекст эпического сюжета выходит за рамки возрастного соподчинения. Совершенно очевидно, что кæстæр (младший) как социальный термин — одно из наименований воинов-дружинников. Напомним также, что кæстæртæ (младшие), выполнявшие функции обслуживания за столом, иногда в источниках именуются и оруженосцами (289, с. 44-47). Это своеобразное звание имеет разработанные функциональные мотивировки, полномочия и четкие, известные всем, а поэтому и не обсуждаемые компетенции.

Соответствие, если не полная тождественность понятий «кæстæр» и «фæрсаглæг» подтверждается и в стереотипах организации этикетного пространства: «Едет Солтан, по бокам его семеро храбрых джигитов» (381, с. 121). Места «по бокам», подобающие младшим, занимают воины — фæрсаглæг. Подобное предположение может поддержать и тот факт, что у алан, в среде которых и формировалось высшее сословие алдаров, так называемая «доля» военного предводителя называлась, как мы уже отмечали, «долей старшего». Она состояла из золота, серебра, оружия, тканей и скота и находилась в единоличном распоряжении предводителя.

Обычай ограничивал права предводителя распоряжаться этой долей в собственных интересах, она расходовалась для общих нужд. В тяжелые времена предводитель был обязан поддерживать общинников, иначе, не подтверждая свой высокий статус всеобщего защитника и покровителя, он рисковал потерять

своё высокое положение. Но суть в следующем: «Престижные раздачи, ставившие получателя в неравноправное положение по отношению к дающему, приводили к возникновению патронатных отношений» (119, с. 20-21). Одной из наиболее устойчивых особенностей сословных связей осетин до пореформенного времени являлась организация алдарами общественных пиров — куывдов для всего сельского сообщества, но преимущественно — низших сословий.

К реальным символам аристократического происхождения относится и высота фамильной башни. По свидетельству К. Л. Хетагурова, «постройки в 3-4 этажа, а тем более боевые башни в 6-7 ярусов принадлежали многочисленному и богатому роду. Хозяева таких замков, естественно, пользовались наибольшим влиянием и почетом. Фарсаги строили башни в половину высоты алдарских» (381, с. 231). Коста оставил некие замечания и относительно внешнего имиджа: «... члены такой фамилии, будучи более обеспечены, одевались чище и богаче, располагали лучшим вооружением» (381, с. 235). В источниках есть сведения о существовании сословных идеалов невесты, а также различных типах реакций известных сословий на отказ в брачном предложении (406, с. 2-4; 12-13).

И, конечно же, существенным признаком поддержания сословных различий был род деятельности человека: «Мужчины почетные ничем иным не занимаются, как оружием. Исправное ружье, пистолет, сабля и кинжал составляют все его благополучие. Простолюдины же, кроме тех, которые сопутствуют с почетными, смотрят за стадами» (326, с. 18). Так А. Соколов передал функциональное назначение сословий, опять же определяя воинский приоритет алдаров и их сопровождения — фæрсаглæг.

Анализируя средства утверждения сословных различий, нельзя обойти вниманием вопросы развития аристократической титулатуры. Кстати, уместно отметить, что содержащиеся в эпосе обращения к алдару «Дæ фарн, дæ зæдыстæн, не'лдар» (264, с. 325) подтверждают факт формирования высших сословий на основе выделения преимущественно воинской и жреческой функций (236, с. 96). Перевести буквально достаточно

сложно, в общих чертах подобная титулатура апеллирует к благодати, свойственной алдару, к ангельскому покровительству над ним.

Предположение о преобразовании сословной системы осетин из воинской подтверждается этимологией. «Алдар» — господин, князь, и по сути — это один из ранних аланских полувоенных, полусословных титулов. «Впечатление, которое произвела на соседей военная организация алан, способствовало проникновению этого слова в венгерский и монгольский... Слово алдар не разъясняется средствами ни венгерского, ни монгольского языков — алдар — арм (рука) и дар (держать) — рукодержец. Иранское (осетинское) происхождение слова подтверждается скифскими собственными именами. Женским эквивалентом алдара является «хсин» — старое иранское наименование — госпожа, княгиня» (2, т. 1, с. 126-127). Довольно часто встречаются эпические упоминания о нартовской Шатане с титулом Ахсина, Хсина. Характерно, что и женский термин сословного превосходства является производным от «хса», что распознается в «хсар» — военная доблесть (2, т. 4, с. 236).

В «вольных» осетинских обществах высшее сословие обозначалось термином «уæзданлаг», и в источниках он зачастую приравнен к феодальному понятию «алдар» (214, с. 15). В.И. Абаев трактует так: «человек благородного сословия, дворянин, благородный, благовоспитанный, учтивый, вежливый, изящный» (2, т. 4, с. 103). Есть также мнение, что «это военная аристократия, и по природе своей она представляет результат процесса социальной дифференциации военизовавшегося родоплеменного общества скифоязычных кочевников, представленный в средневековой истории осетин. Другими словами, в этом виде институт уæздан оформился задолго до того времени, когда Осетия территориально сузилась и раздробилась на отдельные ущелья и общества» (402, с. 227).

Важно, что сам термин «уæздан», помимо указанного смысла, имеет еще и самый прямой перевод — «благородный», или «приличный». Предписания «уæздандзинад» И.Д. Кануков определил как аристократический «узденский этикет» (157, с. 38), а

на личностном уровне тот же автор охарактеризовал эти качества так: «весел, разговорчив, учтив, услужлив, умеет обходиться с гостем, везде поднаторелся, везде бывал, все знает» (157, с. 38). В народном мировоззрении «уæздандзинад» утвердился как культурные образы и модели хорошего воспитания, приличия, позднее — интеллигентности.

Обратимся к этимологии слова. По утверждению В. И. Абеева, исходная форма «уазда» распознается в афганском «wasda» и древне-индийском «vedhas» как наименование богов. Непосредственно от аланского происходят аварское «uzdan» — «тонко», «уточнено», старокабардинское «wastan» — «дружинник», «рыцарь» (2, т. 4, с. 103). Формирование высших сословий на основе воинской и жреческой деятельности имеет подтверждение и в данном случае. Таким образом, титулатура — «зæдыстæн алдар» (дословно — святоподобный рукодержец, т.е. воин) объединяет эти две функции в определении высшего сословия.

По наблюдениям В. Б. Пфафа, у осетин было очень популярно благопожелание «почета — как Кусагон» (291, с. 153). Известно, что в этногонической мифологии осетин с родом Кусагон на протяжении веков были связаны культовые функции, из этой среды в древности вербовались священнослужители и жрецы (4, с. 6). Сказанное соотносимо с высокоразвитыми религиозными концепциями индоиранского единства, культурно доминирующего на Северном Кавказе в домонгольское время. Можно также привести интересное свидетельство о формировании аристократии у алан — они «не имели никакого понятия о рабстве, будучи все одинаково благородного происхождения, в судьбы они до сих пор выбирают лиц, отличившихся военными подвигами» (211, т. 2, с. 342).

По свидетельству К. Л. Хетагурова, представители высших сословий «пользовались в народе почетом» (381, с. 235). Он уточнял при этом: «К ним обращались за советом, их приглашали судить и примирять враждующих. Поручительство их было надежно, покровительство прочно. В набегах за перевалами главную и руководящую силу составляли они, и при дележе добычи львиная доля доставалась им» (381, с. 235). В эпосе есть

немало подтверждений сказанному: «Твой рот — наш суд, наш алдар» (264, с. 300).

В целом, анализ сословных моделей поведения утверждает нас в предположении, что «княжеский» стилистического кодекс создают компоненты «хистæриуæг» (старшинство) и более архаические воинские, или всаднические социальные привычки. Горским феодалам были свойственны широкие полномочия — судейские, лидерские в военных походах и на охоте, приоритет при решении многих вопросов. По коммуникативным «техникам» преобладала все же патриархальная, с тем уточнением, что социальная стратификация облекалась более в форму возрастного соподчинения. Как уже отмечалось, поведенческий стиль алдара — это «хистæриуæг» («старшинство»), фæрсаглæга — «кæстæриуæг» («младшинство»).

Сословные доминанты не отменяли возрастных, они в какой-то степени переорганизовывали их, к примеру, судьей «тæрхонлæг» избирался алдар, но почтенный и авторитетный старец. В приведенном ранее эпизоде о брачной политике высших сословий, М. М. Ковалевский, замечая, что законная жена принадлежала к высшему сословию, не забывает также и упомянуть, что она старше и по возрасту. Вникнув в подобную коммуникативную специфику, Ф. И. Леонтович факт равенства привилегированных фамилий друг другу объясняет следующими словами: «никто из них не *старше*». (курсив наш. — А. Х.). (214, с. 2).

Под воздействием определенных социально-исторических процессов складываются специфические формы коммуникативного поведения, социальные типы реакций. «К сознанию человека, — пишет Ю. М. Лотман, — подключаются сложные этические, религиозные, эстетические и другие семиотические нормы, на фоне которых складывается психология группового поведения» (219, с. 25).

Этнические формы общения, свойственные осетинам (как демократических, так и феодальных обществ), не способствовали формированию завершенных сословных культурных моделей. Существующие же нюансы «княжеского» стиля, факт реального наличия такового, в принципе, не нарушали сколь-нибудь

существенно поведенческих оппозиций, порожденных патриархальным бытом. Сословная структура была «приспособлена» к поддержанию отношений, порожденных принципами статусно-возрастной семантики.

Внутри фамилий высших сословий отношения строились по патриархальному образцу. Разные сословия актуализировали схожие принципы и даже формы общения на основах одинакового жизнеустройства его ключевых позиций. Специально отметим, что высшими сословиями значительно эстетизировалась общая и надсословная коммуникативная база, спроецированная воинскими реалиями. Этнические стереотипы общения и поведения у осетин не характеризовались противопоставлением аристократических форм обхождения каким-либо другим моделям общения, как у некоторых других народов Северного Кавказа (47). Включенные в общее этнокультурное наследие осетин, они не носили социально-детерминированной характеристики и были свойственны всему этносу.

Всесословная предписанность следования тщательно разработанным моделям поведения, их нравственная подоплека и императивное значение в семейном и общественном быту стали поводом к такому заключению: «Уже многими замечено, что кавказские горцы, преимущественно осетины, *какого бы происхождения они ни были* (курсив наш. — А. Х.) чрезвычайно легко и скоро свыкаются с формами обращения высших кругов европейского общества» (292, с. 142).

V.

Обращаясь к коммуникативным традициям коллективного труда, мы стоим на тех позициях, что именно взаимная помощь и солидарность, как факторы внутриэтнического согласия, являются главными двигателями социальной и, соответственно, культурной эволюции.

Особенности горского экономического устройства требовали изрядной степени трудовой солидарности. Обычай взаимопомощи, классическим примером которого можно считать «зиу», сопровождался целым комплексом поведенческих сте-

реотипов. «Зиу» с участием сообщества соседей, иногда и всей сельской общины («хъæубæстæ») устраивался не только на предмет сельскохозяйственных, но и строительных работ. По свидетельству С. В. Кокиева, «строятся по возможности и при участии всех членов семейства, приятелей и друзей, охотно принимающих участие в этих случаях» (186, с. 77).

По всей видимости, «зиу» отражал общественные отношения более раннего периода, нежели тот, что стал доступен для письменного фиксирования традиционной повседневной жизни осетин. Соседи принимали участие в «зиу» в свободное время и исключительно добровольно. Хотя едва ли отказ от участия в нём был вообще допустим, поскольку мог вызвать чрезвычайное порицание всего сельского сообщества. Пренебрегший этим обычаем мог оказаться на положении отверженного, его могли даже подвергнуть общественному бойкоту.

Есть указания на возрастные приоритеты участников «зиу», в основном, это молодежь (382, с. 212). Поэтому не удивительно, что организация и способ устройства «зиу» «скорее напоминает торжественный праздник, чем утомительную работу, в нем польза коллективной работы удачно сочетается с чрезвычайно радостным настроением его участников». (77, с. 407).

Заканчивалась коллективная работа всегда угощением участников («зиуæттæ») и всеобщим весельем. Впрочем, труд и совместные пиршества были сочетаемы не только в случае «зиу». М. Гарданти замечал: «В Осетии... культ поклонения труду. Выходит ли пахарь в поле пахать, жать, молотить, косарь — косить, они чествуют этот первый день особым пиршеством — общественным и частным» (101, с. 35).

Домашний труд строился в соответствии с гендерной и возрастной спецификами, столь характерными для традиционного общества. В источниках содержатся сведения о том, что «всем сельскохозяйственным трудом занимаются мужчины, на долю женщин выпадает домашнее хозяйство» (175, с. 161). В то же время, главные сельскохозяйственные работы являлись занятием всеобщим, большей частью они снимали самые общие регламентации. С их началом «вся горная Осетия, стар и млад на

полях» (101, с. 35). В то же время, «весь черный труд у осетин не ложится своей тяжестью на женщину, а распределяется между обоими полами, смотря по силам и склонностям. Тяжелые полевые работы исполняются мужчинами, сбыт продуктов в соседних городах производится ими же, на долю женщины остается домашнее хозяйство» (74). Однако указание того же автора на то, что осетины «живут в селениях, построенных частью на русский образец», свидетельствует что описание относится скорее к равнинным селам (74).

В горах, где земледелие требует несравнимо больших усилий, в это занятие были вовлечены все «без различия пола и возраста, не исключая подростков восьмилетнего возраста, стариков семидесяти лет и женщин в положении беременности или имеющих грудных детей» (101, с. 35). Замечание о том, что «женщины заботятся о жатве, сборе плодов, а мужчины занимаются пахотой и обработкой земли» (101, с. 36), дает основание полагать, что земледельческий труд мужчин и женщин не был одновременным или, по крайней мере, совместным. В целом: «горский пахарь с ранней весны до поздней осени должен быть у нивы с лопатой в руке, в одной рубашке, босиком» (101, с. 35).

Относительно нормирования трудового времени: «...понятия о рабочем дне у осетин нет, рабочий день считают от зари до зари» (101, с. 36). Но автор уточняет, что речь идет о периоде страды, а относительно остального времени обнаружено такое неожиданное высказывание: «...древнее обыкновение, свято чтимое осетинами, позволяет им в неделю заниматься различными работами и рукоделиями только три с половиной дня или ровно половину недели. У них воскресенье, понедельник, пятница и первая половина субботы суть праздничные и назначены для отдохновения. Только крайняя необходимость может допустить осетина приняться за работу в пятницу и субботу, и разрешение на нее он должен купить кровью тучного барана, принесенного в жертву и мясом одного угостить ближайших своих соседей» (108, № 28). Вероятнее всего, характер подобного распорядка трудовой недели весьма далек от формального,

скорее всего, он свидетельствует о статусе общинных норм труда и всеобщей их предписанности.

Община контролировала и индивидуальный сельскохозяйственный труд: «Никто не имеет права в Осетии произвольно один сам собою приступить к сенокосению, а должен выйти на определенное место в один день со всеми обитателями целого округа или ущелья. Для назначения такого дня установлен совещательный праздник в июле, называемый осетинами Атенок, на который собираются все жители к одной какой-нибудь древней и уважаемой ими церкви» (108, № 28). Форма и стереотипы проведения собрания во многом совпадали с утренними «советами», которые устраивались для распределения работы в рамках семейной общины. Нарушение выработанных общиной правил подвергалось штрафу — «ивæр», или более сильному наказанию — «хъоды» — бойкоту. Соотношение уровней провинности подтверждается в литературе.

Виды взаимопомощи, некогда спроецированные соображениями родовой солидарности, сохранились и впоследствии, воплощаясь в коллективной хозяйственной деятельности осетин традиционного периода. «В тех случаях, когда взаимопомощь была соединена с производственными процессами, она носила характер общинной формы труда. Горец тут действовал артелью или скопом и, строго говоря, не существовало ни одного такого вида хозяйственной деятельности, к которому не прилагал бы горец этой излюбленной формы», — замечала об общинной форме труда Ф. Щербина (412, с. 142.)

Еще одним видом коллективной взаимопомощи был «цадамбал»: «Осетины, имеющие только по одному быку, вступают между собой в товарищества — цадамбал на время производства работ, а не имеющий совсем рабочей скотины возмещает прокат пары рабочих быков с сохой или с санями каким-нибудь личным трудом, впрочем, безвозмездное пользование чужой рабочей скотиной и хозяйственными орудиями было прежде в обычае» (382, с. 250).

В традиционных представлениях осетин был сформирован целый комплекс оценочно-нравственных установлений отно-

сительно престижности или, напротив, непрестижности некоторых видов деятельности. Торговля, к примеру, считалась занятием весьма постыдным. По свидетельству Л. Штедера, помимо земледелия, одобряемая трудовая занятость мужчин характеризовалась ещё некоторыми занятиями: «седельной сбруей, ремеслом кузнеца, каменщика, строителя, приготовлением пороха, выделкой из кожи ремней и обуви, охотой и войной» (410, с. 36). Последний вид мужской деятельности нельзя рассматривать в отрыве от воинственного этоса, веками формировавшегося у кавказских горцев. Необходимо также учитывать реальную социально-политическую ситуацию в Осетии до ее добровольного присоединения к Российскому государству в 1774 году.

Мы уже отмечали ранее, что источники, в том числе и нартовский эпос, фиксируя личностные характеристики «правильного» мужчины, не упоминают трудолюбия, утверждая только лишь ценности отчаянного молодечества, боевой смекалки и отваги. Авторитет мужчины проецировали преимущественно те качества, которые полезны для двух отмеченных Л. Штедером видов деятельности — охоты и войны. Подобные мировоззренческие установки находят свое подтверждение в следующем наблюдении В. Б. Пфафа: «В свободное время они не занимаются ничем, кроме чистки и починки оружия. По взгляду такого народа работать стыдно, вследствие чего они предпочитают крайнюю нужду самой легкой производительной работе» (289, с. 45)

Воинские ценности, тем не менее, не могли не подвергнуться обстоятельному пересмотру уже к середине XIX века, что было отражено И. Д. Кануковым. Мы обращались к его мнению и ранее, уместно привести его вновь, уже в ином контексте: «Теперь времена джигитовки миновали... Пора расстаться с оружием и взяться за соху». Все это говорил Хатацко. Я не ожидал от него столь резких приговоров над молодечеством, освященным предками» (157, с. 36). Инал Кануков убедителен и компетентен и в следующих своих рассуждениях: «Ряд исторических факторов доказывает нам, что народ сохраняет дух воинственности, удальства до тех пор, пока обстоятельства окружающей

его жизни тому благоприятствуют... Но когда для развития этих качеств не благоприятствуют эти обстоятельства, на место храбреца и воина является трудолюбивый хлебопашец» (156, с. 80). И даже героический нартовский эпос в тяжелые времена представляет самых прославленных воинов участвующими в столь земном и обыденном сельскохозяйственном труде.

Вряд ли кому-то покажется парадоксальным тот факт, что в основе поддержания «дипломатического» уровня взаимоотношений и миротворческих традиций осетин учитывались, а подчас и продолжают учитываться представления и нормы, порожденные воинским укладом с его постулатами ненападения на мирные очаги, защиты слабых и т.д. В обществе, где воинство рассматривалось как правая, а не захватническая сила, как сословие, воплощающее принципы «истинной» морали, привлекательность и престижность воинственных идеалов, как и их инерционное сохранение легко объяснимы.

Трансформации исключительно воинского мировоззрения зафиксированы в некоторых преданиях более позднего периода (в частности, мы также упоминали сюжет о Згидской красавице (Зджыды расугъд), выбравшей в мужа не только храброго, но и трудолюбивого претендента). Действительно, наблюдается отчетливое смещение качеств — на передний план выходят персонажи, связанные с трудолюбием и соответственными умениями и навыками. Тем не менее, они не отменяют и не вытесняют качеств доблести и чести. Сплетаясь воедино, они формируют новые идеалы, куда более приспособленные к изменившейся жизни этноса. Уже нужно что-то уметь создавать, созидать, а не только завоевывать.

В галерее национальных образов возникает единение прежних качеств успешного воина с качествами не менее успешного труженика. Обретая статус категории общественной морали, труд стал занимать важное место в ценностной сфере осетин.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Культурное пространство каждого этноса создает те программы поведения, которые максимально адекватны обстоятельствам его исторического развития и социокультурного бытия.

Базовые этнические ценности, нормативные установки, моральные и личностные идеалы, исторически сложившиеся у осетин, синтезируют уникальные индоиранские древности и собственно кавказские горско-патриархальные реалии. Соответственно, и традиционные нормы общения сформированы под воздействием двух важнейших составляющих компонентов их этнической истории. Это быт и мировоззрение индоевропейцев — алан со свойственным им господством воинской идеологии и более поздний образ жизни осетин в разрозненных и замкнутых ущельях Центрального Кавказа, уже после разгрома средневековой Алании.

Этнографический материал во всей достоверности предоставляет возможности отслеживания культурной преемственности в формировании этнических образов, коммуникативных программ и моделей поведения осетин. На уровне архетипов социального управления поведением они связаны с героикой — культурной реальностью воинственного этоса, а точнее, военизированного общественного устройства с высоко развитой нравственно-этической концепцией и соответствующей мотивацией. Склонность к удержанию этого наследия явственно просматривается в формировании исконных «мужских» поведенческих кодексов и всех культурных институций феномена «лæгдзинад».

В данном случае мы имеем дело с самыми древнейшими пластами этногенеза осетин, о которых уже упоминали выше — с единством североиранского мира, в недрах которого шел межпоколенный и многовековой отбор ценностей специфиче-

ского воинского содержания и складывался соответствующий тип культуры, в которой ведущая социальная роль принадлежала воину — всаднику с соответствующим мировоззрением и специфической эстетикой (119, с. 104).

Традиционная культура общения осетин условно разделена на сферы «применения», она приспособлена к обслуживанию семейного и общественного уровней «осетинского порядка». Именно в нем — в этом порядке, в основах этнического бытия и актуализируется весь объем духовного наследия:

1. Реликтовый этногенетический пласт периода военной иерархии стал почвой для формирования «воинских» архетипов. На ней выстраивался весь уровень общественного взаимодействия этноса периода обычного права, складывались образцы мужского поведения и женской социальной компетентности. В поле традиционной жизни официозные действия в отношении женщин отличались большей архаикой и долго сохраняли следы общественного устройства и своеобразной рыцарской харизмы воинственных аланских предков. Некий парадокс заключался в двойственности статуса женщины — в «миру» (в обществе) он был много выше, и обращение с женщиной складывалось куда более церемониально и помпезно, нежели в «дому» (в патриархальной семье).

Сложилось так, что именно в социальном имидже женщины запечатлелись два основных фактора культурного генеза осетин. В домашней жизни она была чаще безмолвным, второстепенным домочадцем (по патриархальному образцу). Вовлекаясь в обрядовые, ритуальные, этикетные отношения внесемейного, то есть, общественно значимого уровня, женщина обрела серьёзную социальную состоятельность, самостоятельность и равноправие, а то и церемониальный приоритет (по реликтовому индоевропейскому, а конкретнее, индоиранскому «воинскому» образцу).

Современный итальянский исследователь Франко Кардини вывел значение этого «рыцарского» наследия за пределы кавказского значения. Он предположил, что истоки европейского средневекового рыцарства следует искать в культуре всадниче-

ства, свойственной североиранским народам — скифам, сарматам и аланам. Согласно его концепции, распространение самого феномена конного воинства сопровождалось ещё и культурной трансляцией личностных идеалов, поведенческих норм и моральных убеждений, которые этому воинству были свойственны (165). После падения Кавказской Алании коммуникативные предписания и символизм, отвечающие реалиям воинского происхождения, стали культурным достоянием многих народов региона, повлияв на формирование своеобразной «кавказской цивилизации». В целом именно всаднический цикл как реликт эпохи военной иерархии алан и предопределил базу для формирования основных контуров морально-нравственных ценностей, а также норм и стереотипов, составляющих основу поведенческой культуры большинства этнических общностей Северного Кавказа.

Осетины же, как прямые преемники аланской культуры, сохранили нормы всаднического обхождения не только в среде высших сословий. Для осетин стереотипы указанного происхождения не были аристократическим антуражем «лучших» (перевод *aristos* с греческого), напротив, они обеспечивали традиционное общение всего этноса без особых сословных вариаций.

2. Патриархальный, собственно кавказский, горский этап этнической истории осетин уже посталанского периода, в основном, был спроецирован на уровень семейного общения, а в социальном аспекте воплощался в образцах «æфсарм» — «нымд» (стыдливости, следовании приличиям) — отношений «равно стеснительных для мужчин и женщин» (157, с. 38).

Формирование этого (второго) исторического пласта способствовало неким трансформациям в ценностной сфере осетин — заметим, немалым. В частности, способность к труду стала социально одобренным качеством личности, и в «эталонные» этнические мужские образы стали проникать характеристики усердного труженика. Идеалом, как и прежде, оставался бесстрашный воин, но в этот период физический труд уже более его не бесчестит, напротив, дополняет круг позитивных харак-

теристик достойного мужчины. К тому же патриархальность стала сущностным содержанием этнического образа достойного старца, в аланский период старцев, как известно, не почитали, полагая, что славный воин до этой поры не доживает.

В период жизни осетин в рамках горских обществ патриархальность стала характеристикой и общественных институтов. Возрастное патриархальное соподчинение, как главное содержание семейного общения, вошло в систему жизненных категорий этноса, условий правильной и добропорядочной жизни.

На основе сопоставительного анализа уместно предположение высокой степени совпадения ключевых принципов коммуникативных форм и принципов семейного и общественного уровней общения. Так, деятельность и функции и полномочия «хъæуы хистæр» (старшего селения) и «бинонты хистæр» — старшего большой патриархальной семьи во многом совпадали. Роль и место старца, критерии проксемического символизма, особенности отбора и подачи голосов, способы фиксации возрастной дифференциации на нихасе свидетельствуют об их тождественности основным принципам хадзарных советов. Как и в семье, общество обособляло обрядово-ритуальную и церемониальную активность мужчин и женщин.

Вся суть системы традиционного общения осетин с его историей, морально-нравственным содержанием и мотивационной подоплёкой объединена в уникальном культурном феномене — в этике «ирондзинад» («осетинство»). И напомним, что одним из его наиважнейших воплощений являются тщательно разработанные программы поведения и общения, включенные в «осетинский закон» — «агъдау».

Значимое влияние базовых этнических ценностей и приоритетов на современный облик осетин стало для нас некоторой неожиданностью.

В 2011-2013 годах в рамках программы исследования субъективной картины жизни разделенного осетинского народа рабочая группа коллег (этнолога и этнопсихологов) из Владикавказа, Цхинвала и Санкт-Петербурга проводила изыскания среди этнических осетин Северной и Южной Осетии. Несмотря на то,

что цель была сформулирована вполне определенно, в ходе работы (выполненной нами в рамках историко-этнологического подхода, но с использованием этнопсихологических методик) выяснились дополнительные обстоятельства и закономерности, в частности особенности социокультурного воспроизводства феномена этничности современных осетин, а также роль народной этики и этнических форм общения в этом процессе. Исследования показали, что концепция «лица» (цæсгом) не только является весомой частью этнокультурного наследия осетин, она все ещё присутствует в жизненных программах современного народа в качестве значимого фактора их собственной этничности.

История разделенной жизни осетин оказалась достаточно долгой для того, чтобы северная и южная отрасли одного народа успели претерпеть вполне ощутимые изменения в системе ценностей, жизненных приоритетов, в автостереотипах и пр. Необходимо также учесть, что этнос разделен не только административными границами, но еще и естественно-географическими преградами. Вследствие этого и северные, и южные осетины контактировали более каждые со своими соседями, нежели друг с другом. Это, а также разное этническое окружение, культурное влияние, различные исторические и политические коллизии спроецировали некие нюансы — «зоны отличия» северных и южных осетин. Они сказались в общественном и семейном быту, стереотипах, особенностях обыденного сознания, воплощающих несколько отличающиеся жизненные установки. Так, элементы обрядовой культуры и прочих форм актуализации традиционного мировоззрения северных осетин (аскетичных горцев) не были абсолютно тождественными ценностям южных осетин, подвергавшихся длительному и разностороннему воздействию изобильной земледельческой Грузии.

Но, несмотря на этот и прочие, вполне впечатляющие факты (высокое значение субэтнических самоидентификаций и др.), новые поколения и северных, и южных осетин социализируются в единой знаковой системе и культурной символике своей этнической общности. Результаты проведенного нами исследования

свидетельствуют, что некоторые несовпадения экономического и политического фона исторической судьбы разделенного осетинского народа не ущемили единства общих этических приоритетов.

Проявилась достаточно неординарная ситуация, при которой этнос, разделенный и не имеющий единого духовного поля (если понимать под ним какую-либо одну конфессию), не характеризующийся лингвистической, хозяйственно-экономической непрерывностью, не демонстрирует сколь-нибудь отчетливых предпосылок к распаду общности. Напротив, складываются отчетливые возможности усиления внутренней консолидации, а в соответствии с современными тенденциями инновационного развития наметилась перспектива выявления и брендинга общего историко-культурного наследия (161).

Специалистам действительно известны случаи, когда частичная утрата основных индикаторов этничности — общей территории, полного объема родного языка, единого вероисповедания и т.д., не приводит к ассимиляции этноса при условии сохранения главного — эмоционально окрашенного образа этнического «мы», т.е. этнического самосознания. Чаще всего оно характеризуется позитивной причастностью к единому целому — к «нашему» народу. Для осетин, без особой разницы северных и южных, эту функцию основного фактора этнического самосознания приняли на себя общие этнические духовные накопления. Этика, базовые, подчас архаичные, культурные ценности, составляющие основной фонд статистической части этнического сознания осетин, современные способы их символизации оказались довольно мощным ресурсом сохранения единой этничности народа, разделенного уже не одно столетие. Самым действенным нормативным компонентом этих накоплений, а значит, и статической части этнического самосознания осетин является нравственно-этический комплекс æгъдау. Этот свод поведенческих кодексов и их мировоззренческих обоснований, суммирующий социокультурный, политический, экономический и идеологический опыт народа.

Исследования также показали, что осетины лояльно воспри-

нимают возможность инокультурных воздействий. Для них не характерно пристрастное отношение к своей этничности и фиксация на собственном этносе, они лояльны и к факту многонациональности своего территориального субъекта. Но, вместе с тем, для них характерны ценностные ориентации, фиксированные на некоем этническом романтизме — героике общих прауродителей, создателей нартовского эпоса. Не будет большим преувеличением утверждение, что этническая идентичность осетин во многом овеяна тоской по былому величию предков. Отчасти именно этой сенситивной составляющей частью этнического сознания объясняется приемлемая степень консолидированности разделенного народа, не имеющего даже общей этнонимии.

Как мы уже отмечали, духовное единение этого этноса основано не столько на религиозной догматике, сколько на морально-этнической концепции — «осетинском порядке». Если конкретнее — вполне объективное духовное сходство разделенных осетин состоит в их обыкновении в нравственных дилеммах ориентироваться именно на «æгъдау».

Немало тяготея к западным моделям поведения, осетины всё ещё чтут духовные накопления предшественников, пусть даже в достаточно эфемерной степени и на инерционном уровне. В более действенном режиме сохранены этнические формы общения и поведения, связанные со стереотипами — гендерными, возрастными (в ином аспекте — проксеимическими, кинетическими, вербальными и пр.). Но и они в наши дни оцениваются как «исконные», «правильные и благородные», эталонные, образцовые, а значит, неповседневные. Их придерживаются в событиях, актуализирующих традиционные нормы внутриэтнической коммуникации — народных праздниках, наиболее ответственных ритуально-обрядовых событиях семейного круга и т.д.

Пожалуй, наиболее отчетливо действенность древней этики проявилась в области социоэкономических навыков — традиционно торговля была занятием, «не одобряемым» для мужчины, и ещё в конце XX столетия такое положение сохранялось,

несмотря на то, что конкурс при поступлении на торгово-экономические специальности был одним из самых высоких (374). Так, иной раз парадоксально, в этническом сознании фиксируются элементы не только актуальной «текущей», но и бывлой этнической реальности народа.

Итак, несколько различное развитие исторических судеб осетинских южан и северян, помноженное на разные диалектологические пространства, вхождение в разные административно-государственные образования, как и разная культурная среда, казалось бы, должны были неминуемо повлечь за собой потерю единой основы этничности этого народа. И на уровне динамической части этнического сознания (то есть изменчивой, зависящей от конкретных, ситуативных современных условий жизни этноса) определенные предпосылки к этому действительно сложились. Однако данные по изучению субъективной картины жизни свидетельствуют о схожести, а в большинстве случаев — о полном совпадении полученных результатов.

Для глубокого анализа факторов этничности разделенных осетин крайне актуально понимание исторически сложившихся ценностно-нормативных установок и социальные архетипы ранних осетин, а также их североиранских предшественников. Как мы уже неоднократно подчёркивали, в едином, а значит базовом культурном наследии осетин («агъдау») был сформирован высокий престиж воинских моральных характеристик. Конечно же, ни æгъдау, ни его важнейший компонент — кодекс «лæгдзинад» («мужчинство») уже не формируют поступковую мотивацию и поведенческие модели повседневной жизни новых времен, но в системе народных идеалов, а также в ритуально-обрядовой практике они все еще удерживают свои достаточно значимые, можно сказать, регулятивные или, по крайней мере, организационные позиции.

Как выяснилось, это наследие является архаическим, но пока еще не вполне забытым содержанием нравственного самосознания осетин, в равной степени северных и южных. Следование «агъдау», насколько это возможно в современных условиях, воспринимается осетинами (вне каких бы то ни было субэтни-

ческих реальностей) как символ этнической принадлежности, а окончательное отступление от него — как риск неминуемого фиаско собственной этничности.

При всей склонности осетин к европейским формам общения и поведения, ценности «агъдау» продолжают осмысливаться ими как доминантный фактор этнической идентичности. В самых общих чертах — составляющие его нравственные, этические и эстетические категории есть моральная основа консолидирующей активности народа. Исследование современных трансформаций этнических ценностей, входящих в комплекс «агъдау», дает широкие возможности для понимания ресурсов восстановления единого духовного пространства разделенных осетин, а также анализа их этнической реальности, в том числе — и перспективной.



ЛИТЕРАТУРА

1. *Абаев В. И.* Избранные труды: Религия, фольклор, литература. — Владикавказ: Ир, 1990. — 639 с.
2. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 4 т. Т.1. — А-К. — М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. — 655 с.; Т.2. L-R. — М.; Л.: Наука Ленинградское отделение, 1973. — 447. Т. 3. S-T. — М.; Л.: Наука, 1979. — 358 с.; Т.4. U-Z. — М.; Л.: Наука, 1989. — 325 с.
3. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. В 2 т. — Т.1. — М.; Л.: Наука, 1949. — 362 с.
4. *Абаев В. И.* Происхождение осетинских фамильных имен Carasonta и Aghuzata // Литературная Осетия. 1987. — № 69. — С.3-12.
5. *Абаева Ф. О.* Формулы благопожеланий в свадебной обрядности осетин // Вестник Северо-Осетинского госуниверситета им. К.Л. Хетагурова. Общественные науки. — Владикавказ, 2012. № 4. — С. 77-84.
6. *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. — Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1983. — 398 с.
7. *Айларов И. Х.* Ирон фарн. — Владикавказ: Ир, 1996. — 568 с.
8. *Акаба Л. Х.* Абхазы Очамчирского района // КЭС. Т.1. — М., 1955. — С. 48-112.
9. *Ал-Бухари Мухаммад ибн, Исмайл.* Обычаи и приличия в исламе: Хадисы Пророка о правилах поведения. — М., СПб.: Изд-во Диля, 2011. — 352 с.
10. *Алборов Ф.* Об одном фразеологизме в осетинском // Кавказ. 1992. № 1. — С. 5-14.
11. *Алдошина М. И.* Формирование этноэстетической культуры: методология, модель, методика. — М.: Изд-во МГОУ, 2008. — 263 с.
12. *Алимова Б. М., Гимбатова М. Б.* Застольный этикет тюркоязычных народов Дагестана (XIX — начало XX в.) // Вестник Дагестанского научного центра. 2012. № 44. — С. 54-57.
13. *Альбанский В. Л.* Краткий очерк истории и современного

положения осетин // Ежегодник Кавказского Горного общества. Т.5. — Пятигорск, 1913. — С. 43-48.

14. *Альбанский В.Л.* Экскурсия по Военно-Осетинской дороге на Кавказе // Естествознание и география. 1910. № 2. — С. 43-48.

15. *Андреев В.Ф.* Современный этикет и русские традиции: Хороший тон в доме и семье. Этикет общения. Деловой этикет. — М.: Вече, 2005. — 339 с.

16. *Анисимова И.М.* Магия общения: История и практика этикета. — М.: Изд-во: Звонница-МГ, 2004. — 480 с.

17. *Анисимов С.* Кавказ. — СПб.: Тип. Спб. Тов-ва «Труд», 1906. — 158 с.

18. *Арутюнов С.А.* Взаимодополняемость инноваций и традиций // Межкультурный диалог: Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия. Под ред. Мартыновой М.Ю. и др. — М.: Наука, 2003. С. 294-334.

19. *Арутюнов С.А.* Культура жизнеобеспечения и этнос. — Ереван: Изд. АН Арм ССР, 1983. — 319 с.

20. *Арутюнов С.А.* Механизмы усвоения нововведений в этнической культуре // Методологические проблемы исследования этнических культур. — Ереван, 1979. — С.103-109.

21. *Арутюнов С.А.* Народы и культуры. — М.: Наука, 1989. — 256 с.

22. *Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. — М.: Инфра-М, 2012. — 416 с.

23. *Арутюнов С.А.* Специфика ментальности народов Кавказа. // Межкультурный диалог: Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия. Под ред. Мартыновой М.Ю. и др. — М., 2003. — С. 136-155.

24. *Атаев А.* Из осетинских нравов // Новое обозрение. 1893. № 3121.

25. *Афанасьев Г.Е.* Патронимия у алан // Социальные отношения у народов Кавказа. — Орджоникидзе: Ир, 1978. — С.4-20.

26. *Бабич И.Л.* Духовные ценности и проблемы формирования новой идеологии у народов Северного Кавказа/Ин-т эт-

нологии и антропологии РАН. Исследования по прикладной и неотложной этнологии — М., 2008. — 146 с.

27. *Бабич И.Л.* Правовая культура осетин и судебные реформы в XIX-XX вв. // Этнографическое обозрение. 2001. № 5. — С. 50-64.

28. *Бабич И.Л.* Современные духовные ценности в адыгском обществе (на примере республики Адыгея) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения Л.И. Лаврова. — СПб.: Петербургское востоковедение. 2010. — С. 448-470.

29. *Багаев А.* Военное дело осетин XIV-XIX вв. — Владикавказ: Ипо СОИГСИ, 2011. — 215с.

30. *Баглиева А.З.* Ментальная сущность знаково-символического в самопознании народов Дагестана // Символика в философско-культурологических исследованиях, этнокультурных и религиозных традициях: Материалы международной научной конференции Пятигорск, 2010. — С. 7-15.

31. *Бадмаев В.Н.* Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ). Автореферат дис. на соиск. степени д-р филос. наук Элиста, 2005.

32. *Байбурин А.К.* Жилище и обряды в представлениях восточных славян. — Л.: Наука, 1983. — 191 с.

33. *Байбурин А.К.* Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. — Л.: Наука, Ленингр. отд., 1985. — С. 7-21.

34. *Байбурин А.К.* Об этнографическом изучении этикета// Этикет у народов Передней Азии. — М.: Наука. 1988. — С.12-37.

35. *Байбурин А.К.* Обрядовые формы половой идентификации // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. — М.: Наука, 1991. С. 257-265.

36. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1993. — 240 с.

37. *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Этногра-

- фические очерки. — Л.: Наука, 1990. — 165 с.
38. *Бакрадзе Д.З.* Осетины-георгианцы // Кавказ. 1851. № 69.
39. *Барбашина Э.Р.* Размышления об этническом достоинстве // Немцы Сибири: история и культура. — Омск, 2012. С. 157-165.
40. *Барский К., Палецкий Д.* Китайская грамота мимики и жестов // Азия и Африка сегодня. М. 1998. № 6. — С. 59-63.
41. *Батчаев В.М.* Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. — Нальчик: Эль-фа, 1986. — 156 с.
42. *Бахтин М.В.* Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М.: Наука, 1965. — 420 с.
43. *Бгажноков Б.Х.* Адыгская этика. — Нальчик: Эль-фа, 1999. — 96 с.
44. *Бгажноков Б.Х.* Адыгский этикет. — Нальчик: Эльбрус, 1978. — 163 с.
45. *Бгажноков Б.Х.* Антропология морали. — Нальчик: Изд-во КБИГИ, 2009. — 125.
46. *Бгажноков Б.Х.* Основания гуманистической этнологии. — М.: Изд-во РУДН 2003. — 272 с.
47. *Бгажноков Б.Х.* Очерки этнографии общения адыгов. — Нальчик: Эльбрус, 1983. — 229 с.
48. *Беланже Ш.* Путешествие в восточную Индию в 1825-1829 годы // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. — Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство. 1967. — С. 210-220.
49. *Беляева Г.Б.* Воинский этос и универсалии морали // Философский альманах/Глав. ред. Новиков В.Н. — Минск, 2005. — С. 34-38.
50. *Берзенов Н.* Из воспоминаний об Осетии // Кавказ. 1851. № 92.
51. *Берзенов Н.* Из записок об Осетии // Кавказ. 1852. № 67.
52. *Берзенов Н.* Из записок об Осетии // Кавказ. 1852. № 68.
53. *Берзенов Н.* Новый год у осетин Владикавказского округа // Кавказ. 1850. — № 2.
54. *Берзенов Н.* Осетинский обряд сидения мертвецов // Кавказ. 1850. — № 7.

55. Берзенов Н. Очерки Осетии. Дигория // Закавказский вестник. 1852. № 2, 39-40.
56. Берзенов Н. Очерки Осетии // Кавказ. 1850. № 2, 7, 15. 47-48, 95.
57. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — XX вв. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1988. — 281 с.
58. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. — 400 с.
59. Берсанова З.Х.-А. Чеченский этикет: феномен «нохчалла» (середина XIX — начало XX вв.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук — М., 1999.
60. Бесаева Т.З. Обряды и обычаи осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка (конец XIX — начало XX в.). Автореф. канд. дис. наук. — М., 1981.
61. Бзаров Р.С. Три осетинских общества в середине XIX в. — Орджоникидзе: Ир, 1988. — 153 с.
62. Бибикова О.П. Арабы: культура поведения, нормы общения // Этикет народов Востока: Нормативная традиция, ритуал, обычаи. — М.: Наука, 2011. — С. 136-154.
63. Бламберг И.Ф. Влияние женщин. Черкесы // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XVIII-XIX вв. — Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 353-434.
64. Бламберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик: Эльбрус, 1974. — 367 с.
65. Богучанский Е.М. Мусульманский этикет. — М.: РИПОЛ классик, 2010. — 271 с.
66. Большаков В.Ю. Эволюционная теория поведения. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2001. — 496 с.
67. Борисевич К.И. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа (семейная и домашняя жизнь

и др.) // Этнографическое обозрение. — М., 1899. № 1-2. — С. 34-45.

68. *Бочаров В. В.* Антропология возраста. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. — 193 с.

69. *Броневский С. М.* Новейшие географические и исторические сведения о Кавказе. Т.2. — М., Типография С. Селивановского, 1823. — 372 с.

70. *Бутаев Д. Б.* В горах Осетии // Казбек. 1902. № 1398.

71. *Бутаев Д. Б.* В горах Осетии // Казбек. 1902. № 1402.

72. *Бутаев Д. Б.* Из писем осетина // Северный Кавказ. 1883. № 3.

73. *Бязыров Д. Д.* Осетинские легенды. — Цхинвали: Ирыстон, 1966. — 243 с. (на осет. яз.).

74. *В. Х.* Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. — № 339-340.

75. *Вальцев С. В.* Структура, содержание и особенности национального менталитета. — М., Изд-во МГОУ, 2005. — 119 с.

76. *Ванеев З. Н.* Из истории родового быта в Юго-Осетии. — Тбилиси: Издательство Академии Наук Грузинской ССР, 1955 г. — 104 с.

77. *Ванети З. Н.* Индивидуализм и коллективизм в родовом быту осетин // Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения. Вып. 2. — Владикавказ: Ир, 1926. — С. 387-438.

78. *Вахушти Б.* География Грузии // ЭКОРГО. Т. 24. Вып. 5. — Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1904. — 294 с.

79. *Ведениктов М. М.* Взгляд на кавказских горцев // Сын Отечества. 1837. Т.2. — С. 8-19.

80. *Веселовский Н. И.* Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т.25. — Пг.: Наука, 1921.

81. *Владыкин М. Н.* Путеводитель и собеседник в путешествии по Кавказу. В 4 ч. Ч.1. — М.: Типография И. И. Родзевича, 1885. — 366 с.

82. *Водопьянов П. А., Кирвель Ч. С.* На границе двух миров: проблема исторического самоопределения восточнославянских народов // Время и вечность: философия, логика,

- познание. — Минск, 2011. — С. 126-132.
83. *Волков Г. Н.* Этнопедагогика. — М.: Издательский центр «Академия», 1999. — 168 с.
84. *Волкова Л. А.* Особенности этикета горских народов Северного Кавказа. — Пятигорск: Изд-во Пятигорского лингвистического университета, 2004. — 13 с.
85. *Воловикова М. И.* Представления русских о нравственном идеале. 2-е изд., испр. и доп. — М.: РАН. Ин-т психологии, 2005. — 331 с.
86. *Володина Л. О.* Духовно-нравственные ценности воспитания в русской семье: Национальный опыт и региональные особенности. Автореф. на соиск. уч. ст. канд. пед. наук. — Вологда, 2006.
87. *Воронина Т. А.* Заздравная чаша в истории русского светского этикета (X-XVII века) // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: К 70-летию акад. В. А. Тишкова. — М., 2011. — С. 541-560.
88. *Выготский Л. С., Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения. М.: Наука, 1993. — 235 с.
89. *Гаген — Торн Н. И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. 1933. № 5-6. — С. 76-88.
90. *Гаглыева З. Д.* Из истории древнейших верований южных осетин (Праздник Ног Бон): Автореф. дис. ... канд. ист. наук — Тбилиси, 1953.
91. *Гаглыева З. Д.* Осетинский «рвадалта». — М.: Наука, 1964. — 10 с.
92. *Гаглойти З. Д.* Очерки по этнографии осетин. Тбилиси: Изд-во «Мецниереба», 1974. — 160 с. +таблицы.
93. *Гаглойти Ю. С.* Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси: Изд-во «Мецниереба», 1966. — 258 с.
94. *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. Историко-этнографические исследования. М.: Наука. 1961. — 388 с. С илл., карта.
95. *Гадло А. В.* Этнографическая история Северного Кавказа IV — X вв. — Л.: Изд-во СПбГУ, 1979. — 367 с.
96. *Гадуова Н. Н., Байдулаева Д. Р.* Еще раз к вопросу о мен-

талитете кавказской молодежи // Дагестан и дагестанцы: взгляд на себя. — М., 2013. — С. 270-278.

97. *Гакстаузен А.* Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношения народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. В 2 ч. Ч.2. — СПб.: Типография Главного Штаба Его Императорского Величества по Военно-Учебным заведениям, 1857. — 504 с.

98. *Ган К. Ф.* Путешествие по Осетии // Кавказ. 1892. — № 206.

99. *Гантемирова Ф. А.* Общественно-политический строй и обычное право чеченцев и ингушей (XVIII — первая половина XIX в.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук — М., 1972.

100. *Гарданов В. К.* Обычное право как источник для изучения социальных отношений народов Северного Кавказа в XVIII — начале XIX в. // Советская этнография. 1960. № 5. — С.24-31.

101. *Гардантис М. К.* Социально-экономические очерки. Современная Северная Осетия. Владикавказ, 1908. — 85 с.

102. *Гасанов М. М.* Культурно-историческая и этнопедагогическая среда формирования личности горца Дагестана // Педагогика. — М., 2012. — № 7. — С. 54-60.

103. *Гассиев А. А.* Нечто о положение женщин у горцев-мусульман // Тифлисский вестник. 1887. № 30, 57 и сл.

104. *Гатиев Б. Т.* Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. Вып. IX. — Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского. 1876.

105. *Георги И. Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов. В 2 ч. Ч.2. — СПб.: Изд-во книгопродавца Ивана Глазунова, 1799. — 422 с.

106. *Гимбатова М. Б.* Культура поведения и этикет ногайцев в семейном и общественном быту (XIX — нач. XX в.). Махачкала: эпоха, 2007. — 342 с.

107. *Гомер.* Илиада. Одиссея. — М.: Изд-во «Художественная литература», 1968. — 588 с.

108. *Гордеев Г. С.* Вероисповедание, суеверие, обряды, правление, обычаи и нравы осетин // Тифлиссские ведомости. 1830. — № 28; № 78.

109. Гофман А. Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность // Вопросы социальной теории. — М., 2010. — Т. 4. — С. 241-254.
110. Грабовский Н. Ф. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа // ССКГ. Тифлис, 1869. Вып. II. — С. 1-24.
111. Граков Б. Пережитки матриархата у сарматов // ВДИ. № 3. М.; Л., 1947. — С.100-121.
112. Гришина Е. С. Об особенностях переживания стыда и вины в различных культурах // Личность. Культура. Общество. — М., 2010. — Т. 12. — Вып. 3 (57–58). — С. 191-297.
113. Громыко М. М. Мир русской деревни. М.: Молодая Гвардия, 1991. — 269 с.
114. Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян. XIX в. — М.: Наука, 1986. — 280 с.
115. Губанов Н. Н. Менталитет и формы его проявления в современном обществе. Автореф. д-ра филос. наук. — М., 2007.
116. Гуриев Т. Роль ритуальной чаши в осетинском эпосе и быту // Нравы и обычаи народов Кавказа. — Пятигорск: Изд-во ПГЛУ, 1997. — С. 33-39.
117. Гуриев Т. А. Кто есть кто в аланской нартиаде. Словарь. — Владикавказ: Ассоциация ученых РСО-Алания, 1999. — 96 с.
118. Гутнов Ф. Х. Аланы: научно-популярные очерки истории. — Владикавказ: Изд-во СОИГСИ, 2011. — 199 с.
119. Гутнов Ф. Х. Аристократия алан. — Владикавказ: Ир, 1995. — 141 с.
120. Гутнов Ф. Х. Генеалогические предания осетин как исторический источник. — Орджоникидзе: Ир, 1989. С. 177.
121. Гутнов Ф. Х. Источниковедческие проблемы нормативной этнографии Осетии // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989. С. 17-40.
122. Гутнов Ф. Х. Ранние аланы. — Владикавказ: Ир, 2001. С. 260.
123. Гутнов Ф. Х. Социальные отношения в Северной Осетии во второй половине XVIII — начале XIX в.: Автореф. канд. дис.

Л., 1981.

124. *Далгат Э. М.* Трансформация традиционного менталитета дагестанцев: (Вторая половина XIX — начало XX в.) // Дагестан и дагестанцы: взгляд на себя. — М.: Наука, 2013. — С. 74-81.

125. *Данилевский Н. Я.* Кавказ и его горские жители в нынешнем их положении. — М.: Университетская типография, 1851. — 196 с.

126. *Данилов К.* Древние русские стихотворения. М.: Книга по требованию, 2012. — 98 с.

127. *Дахохова М. Г.* Абазинский этикет // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы общероссийской конференции). — Пятигорск, 1997. — С. 47-50.

128. *Демичев И. В.* Русская идентичность: концепт, проблемы, перспективы // Традиция и толерантность: проблема понимания. Уфа: Изд-во УГАТУ, 2012. — С. 150-158.

129. *Дзарахова З. М.* Об этикете ингушского шуточного сватовства // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы общероссийской конференции). — Пятигорск, 1997. — С. 57-61.

130. *Дзюбан В. В., Киселев С. А.* Характерные черты ментальности казачьей культуры // Палимпсест: диалог социогуманитарных наук. — М., 2012. № 2. — С. 89-93.

131. *Дирр А. М.* Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // СМОМПК. Вып. 44. Тифлис, 1915. — С. 1-16.

132. *Дирр А. М.* В Тагаурской и Куртатинской Осетии // ИКОИР-ГО. Кн. XXI. Вып. 3. Тифлис, 1912. — С. 257-276.

133. *Дубровин Н. Ф.* Осетины // История войны и владычества русских на Кавказе. Т.1. Кн. 1. — СПб.: Тип. Департамента уделов, 1871. — С. 656.

134. *Дубровский Ю. А.* Лингвосемиотика этикета на Северном Кавказе: ситуации взаимного приветствия и прощания // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета, 2012. № 1. — С. 206-208.

135. *Дункель-Веллинг.* Некоторые исковые обычаи у осетин Кударо-Мамисонского ущелья // Кавказ, 1855. — № 24.

136. *Жданов Л.* Рассказы о кавказском племени осетин // Народы России/Под ред. Н.Н. Харузина. — М.: Типография Общества распространения полезных книг, 1898. — 64 с.
137. *Жернова О.Р.* Этнокультурная идентичность Уэльса в современном Соединенном Королевстве Великобритании и Северной Ирландии // Язык и культура. — Томск. 2011. — №3 (15). — С. 35-43.
138. *Жускаев С.* Похороны у осетин-алагирцев // Закавказский вестник. 1855. — № 9.
139. *Зиссерман А.Л.* Двадцать пять лет на Кавказе. В 2 ч. Ч.2. — СПб.: Типография А.С. Суворина, 1879. — 447 с.
140. *Зичи Е.* Путешествие по Кавказу и Центральной Азии // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. — Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. — С. 298.
141. *Зорина Л.Ю.* Вологодские диалектные благопожелания в ситуации доения коровы // Северо-русские говоры. — СПб., 2012. Вып. 12. — С. 134-149.
142. *Зубов П.П.* Картина Закавказского края, принадлежащего России и сопредельных оному земель. В 4 ч. Ч. III. — СПб.: Типография Конрада Вингебера, 1835. — 268 с.
143. *Зуев А.С.* Диалог культур на поле боя: (О военном менталитете народов Северо-Востока Сибири в XVII-XVIII вв.) // *Aus Sibirien*. — Тюмень, 2006. — С. 36-39.
144. *Иванов А.И.* Система питания и социальная структура ченчу Южной Индии // Этнографическое обозрение. 2012. — № 1. — С. 32-50.
145. *Иванова К.А.* Приветствия в речи людей разного возраста (на примере китайского языка) // Альманах современной науки и образования. — Тамбов, 2012. № 4. — С. 84-88.
146. *Иванчик А.И.* Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988. № 5. — С. 38-48.
147. *Иващенко Я.С.* Семиотика традиционного жилища (На материалах нанайской культуры) Комсомольск-на-Амуре: ГОУВПО «КНГТУ», 2007. — 144 с.

148. *Иксуль В. Я.* Кавказские повести. Цхинвали: Ирыстон, 1969. — 234 с.
149. *Инал-Ипа Ш. Д.* Очерки об абхазском этикете. — Сухуми: Алашара, 1984. — 190 с.
150. *Инчоль Д. Г.* Особенности корейской национальной идентичности // *Корейский полуостров: накануне перемен.* — М.: Изд-во Института Дальнего Востока, 2012.
151. *Ихиллов М. М.* Хновцы (историко-этнографический очерк) // *Ученые записки Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Т. 6.* — Махачкала, 1959. — С. 275-287.
152. *Кабакоев Г. И.* Приглашение к застолью // *Славянский и балканский фольклор.* — М., 2011. — Вып.11. — С. 39-47.
153. Кавказец. Весенние праздники осетин // *Кавказ. 1900.* № 197.
154. *Калоев Б. А.* Обряд посвящения коня у осетин // *Доклад на VII международном конгрессе антропологических и этнографических наук.* М., 1964.
155. *Калоев Б. А.* Осетины. (Историко-этнографическое исследование). 3-е изд. М.: Наука, 2004. — 471 с.
156. *Камбачокова М. Ю.* Обрядовая культура и этикет абазин: Автореф. дис.... канд. наук; Исторические науки: 07.00.07/Кабард.-Балкар. гос. ун-т им. Х. М. Бербекова. — Нальчик, 2008. — С. 26.
157. *Кануков И. Д.* В Осетинском ауле. Рассказы, очерки, публицистика. — Орджоникидзе: Ир, 1985. — 471 с.
158. *Канукова З. В.* Родственные объединения в традиционной структуре осетинского села // *Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье/Под ред. А. В. Исаенко.* Владикавказ: Изд-во СОГУ, 1993. — С. 60-75.
159. *Канукова З. В.* Социальная структура осетинского села в пореформенный период: Автореф. канд. ... дисс. — М., 1984.
160. *Канукова З. В.* Этнография осетинского пореформенного села. Владикавказ, Изд-во СОГУ, 1992. — С. 115.
161. *Канукова З. В.* Этнокультурный бренд как ресурс инновационного развития и межнационального согласия// *Культура*

тура и пространство. Ростов-на-Дону, Пятигорск, 2011. — С. 28-32.

162. *Карасик В.* Язык социального статуса. — М.: ИТДГК «Гнозис», 2002. — 333 с.

163. *Каргинов С.* Кровная месть у осетин // СМОМПК. Вып. 44. Тифлис, 1915. — С.1-91.

164. *Карданов В. К.* Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в первой половине XIX в. // Советская этнография. 1964. — № 1.

165. *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. — М.: Прогресс, 1987. — 374 с.

166. *Карнышев А. Д., Винокуров М. А.* Этнокультурные традиции и инновации в этнополитической психологии. — М.: Наука, 2010. — 233 с.

167. *Карпов Ю. Ю.* Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социального опыта Дагестана /РАН. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Рос. этногр. музей. — СПб.: Петерб. Востоковедение, 2007. — 556 с.

168. *Карпов Ю. Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа XIX — начала XX в. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. — 312 с.

169. *Карпов Ю. Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. — 412 с.

170. *Карпов Ю. Ю.* Народные собрания и старшины в вольных обществах Северной Осетии в XVIII-XIX вв. // Археология и этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С.78-102.

171. К-ев. Похоронные обряды у осетин // Терские ведомости. 1901. № 20, 23, 26.

172. К-ев. Примирение кровников // Терские ведомости. 1900. № 16.

173. *Кесаев В. А.* Осетинские охотничьи обряды и охотничий язык. — Владикавказ: Ир, 1998 (на осет. яз.).

174. *Кешева З. М.* Танцевальная культура кабардинцев как

- источник формирования этнокультурного бренда // Культура и пространство. — М., 2010. Кн. 2: Историко-культурные бренды территорий, регионов и мест. — С. 154-174.
175. *Клапрот Ю.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. — Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. — С. 105-180.
176. *Кобычев В. П.* Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX-XX вв. — М.: Наука, 1981. — 465 с.
177. *Ковалевский М. М.* Закон и обычай на Кавказе. Т.1. — М.: Изд-во: «Типография А. И. Мамонтова», 1890. — 626 с.
178. *Ковалевский М. М.* Очерк происхождения и развития семьи и собственности. — М.: ОГИЗ, 1939. — 186 с.
179. *Ковалевский М. М.* Поземельные и сословные отношения горцев Северного Кавказа // Русская мысль. 1883. № 12. — С. 137-154.
180. *Ковалевский М. М.* Поклонение предкам у кавказских народов // Вестник всемирной истории. 1902. — № 3. — С.1-16.
181. *Ковалевский М. М.* Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. — М.: Красанд, 2010. — 322 с.
182. *Ковалевский М. М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. Т.1-2. — М.: Тип. В. Гатцук, 1886. — 756 с.
183. *Ковальчук Ю. С.* Наблюдая за японцами: Скрытые правила поведения. — М.: РИПОЛ классик, 2011. — 268 с.
184. *Койчуева А. С., Пурикова А. И., Дмитрюк И. А.* Об этнокультурных традициях и этикетных нормах Северного Кавказа // Кавказ между Западом и Востоком. Карачаевск, 2006. С. 100-106.
185. *Кокиев Г. А.* Материалы по истории Осетии XVIII в. // ИСОНИИ. Т.6. Орджоникидзе: Ир, 1934. С. 23-56.
186. *Кокиев С. В.* Записки о быте осетин // СМЭДЭМ. Вып.1. М.: тип. Т. Рис, 1885. — 205 с. — С. 66-112.
187. *Колупаев В. Е.* Ментальная и социокультурная картина жизни русских католиков в Париже в XX веке // Ежегодник антропологических исследований. М.: Изд-во «Экон-Ин-

форм», 2010. — С. 64-73.

188. *Кон И. С.* Возрастные категории в науках о человеке и обществе // Социологические исследования. — М., 1978. № 9. — С.98-106.

189. *Кон И. С.* Мужчина в меняющемся мире. — М.: Время, 2009. — 496.

190. *Кон И. С.* К проблеме возрастного символизма // Советская этнография. — 1981. № 6. — С. 98-106.

191. *Кондаков И. В.* Цивилизационная идентичность России: сущность, структура и механизмы // Вопросы социальной теории. — М., 2010. Т.4. — С. 282-304.

192. *Константинов О. И.* Дорожник Закавказского края. В 4 т. — Т.3. Тифлис: Типография канцелярии наместника кавказского, 1850. — 72 с.

193. *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. — М., Изд-во Академии Наук СССР. 1961. — 260 с.

194. *Кох К.* Путешествие через Россию к Кавказскому перешейку в 1837 и 1838 г. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. — С. 222-281.

195. *Красильников Ф. С.* Кавказ и его обитатели // Географическо-этнографические очерки. — Вып. 1. Осетины. — М., 1904.

196. *Красницкий К.* Кое-что об осетинском округе и о правах туземцев его // Кавказ. 1865. — № 29.

197. *Краулей Э.* Мистическая роза. Исследование о первобытном браке. — СПб.: Издание А. С. Суворина, 1905. — 486 с.

198. *Кришталева Л. Г.* Философия и этика поступка: (Структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах — опыт реконструкции). — М.: Наука, 2010. — 210 с.

199. *Кудаев М. Ч.* Карачаево-балкарская свадебная обрядность. — Нальчик: Эльбрус, 1988. — 126 с.

200. *Кузнецов А. В.* О невербальных компонентах чувашского речевого этикета // Чувашский гуманитарный вестник. — Чебоксары. 2011. № 6. — С. 47-54.

201. *Кузнецова А. И.* Духовный поиск и этническое самосознание современных россиян // Национальные ценности: традиции и современность. — М.: Наука, 2006. — С. 201-213.
202. *Куняев С. Ю.* Русский полонез. — М.: Алгоритм, 2006. — 352 с.
203. *Куручкина И. Н.* Истоки становления и развития русского этикета с древнейших времен до XVIII века. — М.: Жизнь и мысль, 1999. — 198 с.
204. *Кушхов Х. С.* Гостеприимство как регулятор общинного быта кабардинцев в XIX в. // Общинный быт адыгов и балкарцев. Нальчик: Эльбрус, 1986. — С. 32-48.
205. *Л. (Л. Я. Люлье).* О гостеприимстве у черкесов // Кавказ. 1859. — № 7.
206. *Лаврентьева Л.* Повседневная жизнь дворянства пушкинской поры. Этикет. 2-е издание. — М.: Молодая гвардия, 2007. — 672 с.
207. *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // ТИЭ. Т.1. М. 1959. С. 190-201.
208. *Лавров Л. И.* Историко-этнографические очерки Кавказа. — Л.: «Наука» Ленинградское отделение, 1978. — 184 с.
209. *Лавров Л. И.* Лакцы // Народы Дагестана. М.: Наука, 1955.
210. *Лазари А. де, Рябов О. В.* Русские и поляки глазами друг друга. — Иваново: Изд-во университета, 2007. — 170 с.
211. *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. 1896. Т.1-2. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1904-1906-365 с.; 376 с.
212. *Лафарг Поль.* Очерки по истории культуры. — М.; Л.: Наука, 1926. — 243 с.
213. *Леббок Дж.* Начало цивилизации и первобытное состояние человека. — М.: Книжный дом «Либроком», 2011. — 384 с.
214. *Леонтович Ф. И.* Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву северного и восточного Кавказа. Вып. 2. Адаты осетин, чеченцев и кумыков. — Одесса: Изд-во Новороссийского Императорского университета, 1883. — 404 с.

215. *Лескинен М. В.* Понятие «нрав народа» в российских этнографических концепциях XIX в. // Славянский альманах. — М.: Наука, 2007. — С. 281-311.
216. *Летурно Ш.* Социология, основанная на этнографии. Вып. 1. — СПб.: Изд-во О. Попова. 1895. — 420 с.
217. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1971. — 445 с.
218. *Локотко А. И.* Общие и религиозные особенности народного жилища. М.: Наука, 1985. — 387 с.
219. *Лотман Ю. М.* Декабрист в повседневной жизни. Бытовое поведение как историко-психологическая категория // Литературное наследие декабристов. — Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1975. — С. 25-74.
220. *Лощакова О. В.* К вопросу о болгарской идентичности // Bulgarian, Ottoman and Caucasian Studies: Сб. ст., посвящ. 65-летию С. И. Муртазалиева. — М., 2012. — С. 174-197.
221. *Лузуев С. А.* Культура поведения и этикет в Дагестане (XIX — нач. XX в.) — Автореф. на соиск. уч. ст. д-р ист. наук. — Махачкала, 2006.
222. *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала). — СПб.: Наука, Ленинградское отд. 1994. — 298 с.
223. *Мид М.* Культура и мир детства. — М.: Наука, 1988. — 134 с.
224. *Магомедсалихов Х. Г.* Этикет и культура поведения горцев как фактор динамической стабильности в традиционных обществах // Лавровский сборник. — СПб., 2009. — 2008-2009 гг. — С. 155-157.
225. *Магомедов А. Х.* Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.). — Орджоникидзе: Ир, 1974. — 368 с.
226. *Мадаева З. А.* Календарные праздники, обычаи и обряды вайнахов XIX-XX вв. — Грозный: Книга, 1990. — 93 с.
227. *Мазаев А. И.* Праздник, как социально-художественное явление. — М.: Наука, 1978. — 321 с.

228. *Малиев В.* Ираф. — Орджоникидзе: Ир, 1986. — 115 с.
229. *Мальсагов А.* Притчи о горском этикете. — Нальчик: Эльбрус, 1989. — 207 с.
230. *Мамакаев М.* Чеченский тайп и процесс его разложения. — Грозный: Книга, 1962. — 328 с.
231. *Мамбетова Р.А.* Очерки об адыгском этикете. — Нальчик: Эльбрус, 1993. — 398 с.
232. *Мансуров А. С.* Кавдасарды Тагаурского общества // Новое обозрение (Тифлис). 1892. № 291.
233. *Мансуров А. С.* Обычный суд у осетин // Каспий (Баку). 1894. № 38, 48, 58.
234. *Марков Е.Л.* Очерки Кавказа. — СПб., М.: Издание товарищества М.О. Вольф, 1904. — 706 с.
235. *Мафедзев С.Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX-XX вв. — Нальчик: Эльбрус, 1979. — 345 с.
236. *Медведев Е.М.* Очерки истории Индии до XIII века. — М.: Наука, 1990. — 330 с.
237. *Мейрманова Г.А.* Нормы казахского этикета по материалам современных полевых исследований // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. — М., 2005. — С. 104-115.
238. *Мельникова М.А.* Психосемантика этнических стереотипов жителей дальневосточного пограничья: (На примере россиян и китайцев). Автореф. на соиск. уч. ст. канд. псих. наук. — Хабаровск, 2006.
239. *Меретуков М.А.* Семья и брак у адыгских народов (XIX — 70-е годы XX в.) — Майкоп: Адыгейское отделение Краснодарского книжного изд-ва, 1987. — 368 с.
240. *Мерешков С.А.* Ингушский этикет (эздел) // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа. — Пятигорск, 1997. С.104-106.
241. *Мерцалова М.Н.* История костюма. — М.: Искусство, 1972. — 420 с.
242. Методологические проблемы исследования этнических культур: Материалы симпозиума. Отв. ред. Э.С. Маркарян. — Ереван: Изд-во Академии наук Армянской ССР, 1978. — 432 с.

243. *Мизиев И. М.* Важнейшие этнографические аспекты истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. — Нальчик: Эльбрус, 1988. — 387 с.
244. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии // Русская мысль. 1881. Т.9. — С. 55-105.
245. *Миллер В. Ф.* Дигорские сказания. — М.: Типография Варвары Гатцук, 1902. — 169 с.
246. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. В 3 т. Т.2. — М.: Типография А. Иванова, 1882. — 543 с.
247. *Мирзоев А. С.* Институт наездничества «Зеклуэ» у адыгов (черкесов) в XVIII — половине XIX в. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. — М., 1998.
248. *Мисиков М. А.* Материалы для антропологии осетин. — Одесса: Типография ТЕ (Контрагент по печатанию записок Императорского Новороссийского Университета, 1916. — 237 с.
249. Мифы — стереотипы — образы: Восприятие России и Словакии. Под ред. Т. Ивантышиновой. Братислава, Йошкар-Ола: Изд-во Марийского университета, 2010. — 453 с.
250. *Михайлова И. Б.* И здесь сошлись все царства: Очерки по истории государева двора в России XVI в.: повседневная и праздничная культура, семантика этикета и обрядности. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. — 647с.
251. *Монаков А. М.* Основные концепции этноса и этничности. Этнос и этническая идентичность. — М.: Наука, 2008. — 347 с.
252. *Монич Ю. В.* К истокам человеческой коммуникации: Ритуализированное поведение и язык. — М.: Академия гуманитарных исследований, 2005. — 278 с.
253. *Мочалов Е. В., Загороднова И. В.* Российский менталитет в социально-философском и историко-культурном осмыслении. — Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2008. — 196 с.
254. Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. Отв. ред. С.П. Бушкевич. — М.: Лабиринт, 2001. — 224 с.
255. *Мусина Р. М.* Язык и этническое самосознание // Этносо-

циология и этносоциологи: Исследования, поиски, воспоминания. М., 2008. С. 44-50.

256. Мусукаев А. И. Балкарский «тукъум». — Нальчик: Эльбрус, 1978. — 328 с.

257. Мусукаев А. И. Большая семья и патронимия у балкарцев в конце XIX — начале XX в. Автореф. канд. дис. — М., 1973.

258. Мусукаев А. И. Из прошлого незабытого. — Нальчик: Эльбрус, 1973. — 354 с.

259. Мыльников А. С. Этнографическое изучение знаковых средств культуры. — Л.: Наука, Ленинградское отд., 1989. — 357 с.

260. Награльян А. Социокультурные корни традиционной ментальности россиян // Власть. М. 2012. № 6. С. 74-77.

261. Налоев З. М. Этюды по истории культуры адыгов. — Нальчик: Эльбрус, 1985. — 321 с.

262. Нанаева Б. Б. Менталитет чеченцев в условиях социально-политических трансформаций XX века // Гуманитарные и социально — экономические науки. Ростов-на-Дону, 2009. — 432 с.

263. Нанаева Б. Б. Социокультурные традиции в контексте становления и развития самосознания этноса. Автореф. на соиск. ст. доктора филос. наук. Ростов-на-Дону, 2010.

264. Нарты. Осетинский героический эпос. В 3 кн. Кн. 2. — М.: Наука, 1989. — 495 с.

265. Натиев Г. Из Южной Осетии // Кавказ, 1873. № 10.

266. Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР/Отв. ред. Е. Ф. Тарасов. — М.: Наука, 1982. — 152 с.

267. Неклюдова М. С. Искусство частной жизни: Век Людовика Великого. — М.: Наука, 2008. — 352 с.

268. Никитина Э. В. Чувашский этноменталитет: сущность и особенности. — Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2012. — 204 с.

269. Никишенков А. А. Традиционный этикет в системе культурного наследия // Курсом развивающейся Молдовы. — М., 2009. — Т.5. — С. 69-130.

270. *Никогло Д. Е.* Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. — М. 2009. Т.5. — С. 310-329.
271. *Никольская К. Д.* О ногах и головах или: Некоторые пространственные характеристики этикетных норм в древнеиндийской традиции // этикет народов Востока: Нормативная традиция, ритуал, обычаи. — М.: Наука, 2011. — С. 279-291.
272. *Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа. — Нальчик: Эльбрус, 1958. — 357 с.
273. *Овсянников Ю. М.* Картины русского быта. — М.: АСТ-Пресс, 2000. — 352 с.
274. Осетинские нартские сказания. — М.: Владикавказ: Менеджер, 2010. — 504 с.
275. *Осипов С. К.* Воздействие православия и протестантизма на формирование социальной культуры и общественной идеологии современной России // Теодицея: Альманах. Пятигорск, 2012.
276. *Осипова О. В.* Значимость этнической идентичности и критерии самоидентификации в республике Саха (Якутия) // Гуманитарные науки в Якутии: исследования молодых ученых. — Якутск, 2011. Вып. 2. С.126-131.
277. *Пассек В.* Очерки России. В 6 т. Т.1. Осетинцы. — СПб.: типография Н. Греча, 1838.
278. *Першиц А. И.* Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. — М.: Наука, 1979. — С. 210-240.
279. Песни далеких лет. Осетинская народная поэзия/Сост. З. М. Салагаева, Т. А. Хамицаева. — Орджоникидзе: Ир, 1974. — 196 с.
280. Песня Авсати // ССК. Т. II. Тифлис: Тип. Канцелярии главноначальствующего гражд. частью на Кавказе, 1872.
281. *Полежаев Д. В.* Ментальная самоидентификация: русское и российское // Философия. Культура. Гуманизм: история и современность. — Оренбург: 2011. Ч. 1. — С. 689-694.
282. Потестарность: генезис и эволюция/Отв. ред. В. А. Попов. — СПб.: МАЭ РАН, 1997. — 214 с.

283. *Прасол А. Ф.* О некоторых особенностях русского и японского этнокультурного архетипа // Япония: Ежегодник. — М.: 2007. — С. 148-170.
284. *Прибала Шах.* Цветы в индийском этикете и ритуале// Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. 3. — М.: Магнитогорск, 1996. — С. 389-394.
285. Психологические проблемы социальной регуляции поведения/Отв. ред. М. И. Бобнева. — М.: Наука, 1976.
286. Психология славянской нравственности: Материалы междунар. Науч.-практ. конф. 14 мая 2009. Под ред. Коваль Н. А. и др. — Тамбов: Издательство ТГУ, 2009. — 376 с.
287. *Путилов Б. Н.* Об этническом подтексте//Славянский фольклор. — М.: Наука, 1972. — С. 3-17.
288. *Пушкарева Н.* Частная жизнь женщины в Древней Руси и Московии: невеста, жена, любовница. — М.: Ломоносовъ, 2011. — 211 с.
289. *Пфаф В. Б.* Материалы для древней истории осетин// ССКГ. Вып. 4. — Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. — С. 12-25.
290. *Пфаф В. Б.* Народное право осетин//ССК. Под ред. Н. Зейдлица Т.2. — Тифлис: Тип. Канцелярии главноначальствующего гражд. частью на Кавказе, 1872. С.177-221.
291. *Пфаф В. Б.* Описание путешествия в Южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию//ССК. Под ред Н. Зейдлица Т.2. — Тифлис: Тип. Канцелярии главноначальствующего гражд. частью на Кавказе, 1872. — С.145-166.
292. *Пфаф В. Б.* Путешествие по ущельям Северной Осетии// ССК. Под ред Н. Зейдлица Т.1. — Тифлис: Тип. Канцелярии главноначальствующего гражд. частью на Кавказе, 1871. — С. 127-176.
293. *Пфаф В. Б.* Этнологические исследования об осетинах// ССК. Под ред Н. Зейдлица Т. II. — Тифлис: Тип. Канцелярии главноначальствующего гражд. частью на Кавказе, 1872. С. 80-144.
294. *Пчелина Е. Г.* Обряд гостеприимства у осетин // СЭ. — М.: 1932. — № 5-6. — С. 140-163.

295. *Рабинович М. Г.* Городское жилище восточных славян // Традиционное жилище народов России: XIX — начало XX в./Отв. ред. Л. Н. Чижилова. — М.: Наука, 1997. — С. 79-104.
296. *Равдоникас Т. Д.* Очерки по истории одежды населения Северо-Западного Кавказа. — Л.: Наука, 1990. — 147 с.
297. *Ракитянский Н. М.* Исламский менталитет в геополитическом пространстве XXI в. // Власть. № 1. — М., 2013. — С. 123-128.
298. *Рамазанова З. Б.* Трапезы народов Южного Дагестана (народности лезгинской группы) в XIX — начале XX вв. // Дагестанский этнографический сборник №5, посвященный памяти А. И. Исламагомедова — Махачкала: Изд-во ИИАЭ ДНЦ РАН, 2011. С. 116-127.
299. *Рейнеггс Я.* Общее историко-топографическое описание Кавказа//Осетины глазами русских и иностранных путешественников. — Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. — С. 90-104.
300. *Рисинзон С. А.* Общее и этнокультурное в русском и английском речевом этикете. — Саратов: Наука, 2010. — 419 с.
301. *Робакидзе А. И.* Жилище и поселение в Грузии в прошлом и настоящем // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Т.36. — М., 1964. — С. 29-36.
302. *Робакидзе А. И.* Патронимия у народов Кавказа. — М.: Наука, 1973. — 298 с.
303. *Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г.* Формы жилища и структура поселений горной Осетии // КЭС. — Тбилиси, 1875. — С. 27-35.
304. *Рогова А. В.* Цвет и менталитет этносов. — М.: Граница, 2012. — 108 с.
305. *Россикова А. Е.* В горах и ущельях Куртатии и истоков реки Терека // ЗКОИРГО. Кн. XVI. — Тифлис: 1894. С. 301-356.
306. Русские: семейный и общественный быт: Сб. статей. — М.: Наука, 1989. — 336 с.
307. *Савв Р. Х.* Мудрость адыгского этикета. — Майкоп: Мин-во науки и образования, 1995. — 139 с.
308. *Саидов И. М.* Общественный быт вайнахов XIX — начала

- XX в.: Автореф. канд. дис. — Тбилиси, 1972.
309. *Самойло А.* К вопросу о родовом строе у северных осетин в эпоху завоевания Россией (конец XVIII — начало XIX в.)//Труды Горьковского государственного пединститута. Т. VII. — Горький, 1940. — С. 91-156.
310. *Самсонов Д. А.* Корейский этикет: опыт этнографического исследования. — СПб.: Наука, 2013. — 144 с.
311. *Сафьянов В. И.* Этика общения. — М.: Знание, 1991. — 64 с.
312. *Селезнев М.* Руководство к познанию Кавказа. В 4 кн. Кн. 2. — СПб.: Типография Морского кадетского корпуса, 1847. — 279 с.
313. *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925-27 гг. // Известия Ингушского НИИ. Т.1. — Владикавказ, 1928. — С. 189-232.
314. Семья и семейные ценности в странах Восточной Европы: Сб. науч. трудов. Отв. ред. Игрицкий Ю. И. — М.: ИНИОН РАН, 2013. — 387 с.
315. *Сергеева А. В.* Русские: Стереотипы поведения, традиции, ментальность. 5-е изд. — М.: Наука, 2007. — 314 с.
316. *Сигбатуллина А. Т.* Нормативы трапезы в османских суфийских братствах // Этикет народов Востока: Нормативная традиция, ритуал, обычаи. — М., 2011. С. 444-468.
317. *Сикевич З. В.* Социология и психология национальных отношений. — СПб.: Издательство Михайлова В. А., 1999. — 203 с.
318. Символ и трансформация: социальные смыслы российского общества эпохи перемен (1984–2011)/Науч. ред. Кармадонов О. А., Баев П. А. и др. — Иркутск: ФГБОУ ВПО «ИГУ», 2012. — 287 с.
319. Сказание об Одиноком // Северный Кавказ. 1895. № 16.
320. Сказания о нартах: Осетинский эпос. — М.: Советская Россия, 1978. — 512 с.
321. *Скачков А. Е.* Опыт статистического исследования горного уголка (экономический очерк). — Владикавказ, 1905. — 123 с.

322. *Смирнов А.* Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. В вып.1. — М.: Наука, 1878. — 258 с.
323. *Смирнов К. Ф.* Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. — М.: Наука, 1964. — 381 с.
324. *Смирнова Я. С.* Военная демократия в нартском эпосе // СЭ. — М., 1959. №6. — С. 60-68.
325. *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа (вторая половина XIX — XX в.). — М.: Наука, 1983. — 264 с.
326. *Соколов А. Е.* Путешествие мое в Имеретию с линии Кавказской, мое там у царя пребывание, с ним сношение и обратное оттуда путешествие в Грузию. — М.: Императорское Общество Истории и Древностей Российских при Московском Университете, 1874. — 203 с.
327. *Соколов Э. В.* Культура и личность. — Л.: Знание, 1969. — 276 с.
328. *Соколова З. П.* Жилище народов Сибири. — М.: ИПА «ТриЛ», 1998. — 288 с.
329. *Соколова М. В.* Становление гостеприимства как кросскультурного явления // Теория и практика культуры: Альманах. Вып. 8. — М., 2010. — С. 120-129.
330. *Сослани Д.* На осетинской тризне // Новое обозрение. 1886. — № 861.
331. *Спешнев Н. А.* Китайцы: особенности национальной психологии — СПб.: КАРО, 2011. — 331 с.
332. *Сталь К. Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Т.21. — Тифлис, 1910. — С. 53-173.
333. *Степанов В. В., Тишков В. А.* Когда «чужой» станет «своим». О ригидности массовых стереотипов // Новые этнические группы в России: пути гражданской интеграции. — М.: Наука, 2009. — С. 73-81.
334. *Степанов В. В., Тишков В. В.* Кем себя считают россияне: региональный аспект // Вестник российской нации. — М., 2010. — С.112-153.
335. *Степанов Н. П.* Народные праздники на святой Руси. — М.: Российский раритет, 1992. — 80 с.

336. Стереотипы в языке, коммуникации и культуре. Сб.ст. Отв. ред. Федорова Л.Л. — М.: РГГУ, 2009. — 598 с.
337. *Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. — М.: Наука, 1989. — 288 с.
338. *Студенецкая Е. Н.* Пища и связанные с ней обряды, как показатель межнациональных связей // Археолого-этнографический сборник. Вып. 1. — Нальчик, 1974. — 156-163 с.
339. *Тадина Н. А.* Бурханизм и этикет у алтайцев // Этнографическое обозрение. — М, 2011. № 6. — С. 127-140.
340. *Такоева Н. Ф.* Из истории осетинского горного жилища // СЭ. — М., 1952. № 3. — С. 187-190.
341. *Тань Аошуан.* Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. — М.: Яз. слав. культуры, 2004. — 231 с.
342. *Тарасенко Т. В.* Этикетные и речевые жанры сегодня // Человек, язык и текст: К юбилею Т. В. Шмелевой. — Великий Новгород: Изд-во Новгородского госуниверситета им. Ярослава Мудрого, 2011. — С. 144-155.
343. *Тепцов В. Я.* Сванетия (Географический очерк) // СМОМПК. Вып. 10. — Тифлис: Изд-е Управления Кавказского учебного округа, 1890. — С. 1-68.
344. *Тер-Акопян Н. Б.* Древний Восток. К вопросу об организации и этике труда // Этика и организация труда в странах Европы и Америки. — М., 1997. — С. 8-34.
345. *Техов Б. В.* Очерки древней истории и археологии Юго-Осетии. — Тбилиси: Мецниереба, 1971. — 298 с.
346. *Техов Б. В.* Скифы и Центральный Кавказ в VII-VI вв. до н.э. — М.: Наука, 1980. — 247 с.
347. *Тишков В. А.* От общественного восприятия к общественному сознанию // Новые этнические группы в России: Пути гражданской интеграции. — М.: УОП ИЭА РАН, 2009. — С. 5-10.
348. *Тишков В. А.* Историческая память как компонент национального самосознания // Исторические записки. Вып. 13 (131). — М.: Наука, 2010. — 142-15 с.
349. *Тишков В. А.* Российский народ как европейская нация и его евразийская миссия // Этнокультурное взаимодействие

- в Евразии Кн. 2. — М.: Право и закон, 2006. — С. 318-332 с.
350. *Тишков В. А.* Российский народ: Смысл и национальное самосознание — М.: Наука, 2013. — 656 с.
351. *Тменов В. Х.* «Город мертвых» (Позднесклеповые сооружения Тагаурии). — Орджоникидзе: Ир, 1979. — 102 с.
352. *Тменов В. Х.* Зодчество средневековой Осетии. — Владикавказ: СОИГСИ, 1996. — 440 с.
353. *Толстой В. С.* Из служебных воспоминаний. Поездка в Осетию в 1847 году // Русский архив. Кн. 2. 1875. — 265-268 с.
354. *Толстой В. С.* Тагаурцы // Вестник Императорского Русского географического общества. Т. II. — СПб.: Алфарет, 1854. — 3-6 с.
355. *Топорков А. Л.* Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. — Л.: Изд-во «Наука», Ленингр. отд, 1989. — С. 223-236.
356. *Торнау Ф. Ф.* Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. 1864. — № 10.
357. *Тревер К. В.* Древнеиранский термин «pаnа». К вопросу о социально-возрастных группах // Известия АН СССР. Т. IV. — 1947. — С 25-40.
358. *Триандис Г. К.* Культура и социальное поведение. — М.: Форум, 2007. — 384 с.
359. *Туаллагов А. А.* Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). — Владикавказ.: Ир, 2011. — 365 с.
360. *Туганов М.* Осетинские народные танцы. — Цхинвали: Ирыстон, 1988. — 298 с.
361. *Тумкина-Перфильева Л. М.* Русский этикет от Владимира Мономаха до наших дней. — М.: Журнал «Москва», 2010. — 247 с.
362. *Уарзиати В. С.* Народные игры и развлечения осетин. — Орджоникидзе.: Ир, 1987. — 160 с.
363. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. — М.: Северо-Осетинский институт гуманитарных наук, 1995. — 84 с.
364. *Уварова П. С.* Кавказ. Путевые заметки. В 3 т. Т.3. Рача, Горийский уезд, горы Осетии, Пшавия, Хевсурия и Сванетия, М.: Тип. Общества распространения полезных книг, 1904. —

- 327 с. Горы Осетии. — С. 93-194.
365. *Уханова И. Н.* Серебряные чаши допетровской поры // Страницы истории русской художественной культуры. — СПб.: Государственный Эрмитаж, 1997. — С. 18-23 с.
366. *Фарфаровский С.* Брак у осетин // Естествознание и география. — М., 1910. — № 7. — С.65-72.
367. *Губогло М. Н., Дубова Н. А.* Феномен идентичности в современном гуманитарном знании. — М.: Наука, 2011. — 670 с.
368. *Феоктистов С. В.* Менталитет русского характера // Проблемы этнокультурного развития русского народа. — Оренбург, 2004. — С. 554-564.
369. *Фет А. И.* Инстинкт и социальное поведение. — Новосибирск: ИД «Сова», 2005. — 656 с.
370. *Фидарова Р. Я.* Этническое мировоззрение осетин (Ирондзинад). Генезис. Структура. Этапы развития. В 4-х кн. — Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ, 2013. — 355 с.
371. *Формановская Н. И.* Речевой этикет и культура общения. — М.: Высшая школа, 1989. — 159 с.
372. *Фролова О. Н.* Национально-культурная специфика стереотипов русских и немцев // Межэтническое общение: контакты и конфликты. Отв. ред. Н. В. Уфимцева. — М.: ИЯ РАН, 2012. — С. 144-148.
373. *Фурсова Е. Ф.* Ценностные ориентации и метальность белорусских переселенцев Сибири конца XIX — начала XX в. // Белорусы в Сибири: Сохранение и трансформация этнической культуры. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2011. — С. 33-40.
374. *Хадииков Х. Х.* Очерки этнической психологии осетин. — Владикавказ: Изд-во Северо-Осетинского гос. ун-та им. К. Л. Хетагурова, 2015. — 364 с.
375. *Хамов В. Л.* Ментальность и политическая модернизация в современной России. — Новочеркасск: Лик, 2011. — 146 с.
376. *Харузин Н. А.* Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // СМЭДЭМ. Вып. 2-3. — М.: Типография Т. Рис, 1888. — С. 115-142.

377. *Харузин Н. Н.* По горам Северного Кавказа. Путевые заметки. У осетин // Вестник Европы. 1888. Т. VI. — С. 154-194.
378. *Хасбулатова З. И.* Большая семья и патронимия у чеченцев в конце XIX в.: Автореф. канд. дис. — М., 1979.
379. *Хейзинга Й.* Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV вв. во Франции и Нидерландах. — М.: Наука, 1988. — 540 с.
380. *Хетагуров К. Л.* Зиу // Хетагуров К. Л. Соч. В 3 т. Т.3. — М.: Художественная литература, 1974. — 400 с.
381. *Хетагуров К. Л.* Особа. Соч. В 3 томах. Т.2. — М.: Художественная литература, 1974. — С. 226-283.
382. *Хетагуров Коста Леванович.* Произведения. — Владикавказ: Ир, 2009. — 624 с.
383. *Цагараев В. А.* Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. — Владикавказ: Республиканское изд-полигр. предприятие им. В. А. Гассиева, 2000. — 300с.
384. *Цаголов В. М.* За Дунаем. — Орджоникидзе: Ир, 1985. — 256 с.
385. *Цаголов Г.* Охотничий язык и обряды осетин. Этнографическая заметка // Терские ведомости. 1895. № 53.
386. *Цаголов Г. М.* Край беспросветной нужды (Заметки о Нагорной полосе Терской области) — Владикавказ: Типография Терского Областного Правления, 1912. — 67 с.
387. *Цаголов Г. М.* Из жизни осетин // Новое обозрение. 1897. № 4647, 4648.
388. *Цаголов Г. М.* Ответ Г. Тебенькову//Тифлисский листок. 1902. № 42.
389. *Цаллагова З. Б.* Традиционная культура воспитания // Осетины. — М.: Наука, 2012. — 605 с. — С. 352-367.
390. *Чернов И. А.* О семиотике запретов//Труды по знаковым системам. Т.3. Татру. 1967.
391. *Чеснов Я. В.* Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям адыго-абхазских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. — СПб.: Наука, С.-Петербургское отделение, 1991. — С. 132-158.
392. *Чеснов Я. В.* Представления о человеческом теле в тра-

- диционной абхазской культуре//Новое в этнографии. Вып. 1. — М.: Наука, 1989. — С.103-109.
393. *Чешев В. В.* Введение в культурно-деятельностную антропологию. — Томск: Изд-во Том. гос. архит.-строит. ун-та, 2010. — 230 с.
394. *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь. — Цхинвали: Ирыстон, 1976. — 302 с.
395. *Чибиров Л. А.* Осетинские народные праздники. — Владикавказ: Аланыстон, 1999. — 256 с. (на осет. яз.).
396. *Чибиров Л. А.* Осетинский аул и его традиции. — Владикавказ: Ир, 1995. — 82 с.
397. *Чибиров Л. А.* Осетинское народное жилище. — Цхинвали: Ирыстон, 1970. — 252 с.
398. *Чибиров Л. А.* Традиционная духовная культура осетин. — М.: РОССПЭН, 2008. — 271 с.
399. *Чижикова Л. Н.* Жилище восточнославянских народов // Традиционное жилище народов России XIX — начала XX вв. — М.: Рос. Акад. Наук. Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1997. — 396 с. — С.11-60.
400. *Чикаева Т. А.* Поиск путей развития России, обусловленных русским национальным менталитетом. — М.: ИЭАУ, 2012. — 198 с.
401. *Чиковани Г.* Из общественного быта осетин — ныхас: Автореф. канд. дис. Тбилиси, 1973.
402. *Чочиев А. Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. — Цхинвали: «Ирыстон», 1985. — 388 с.
403. *Чурсин Г. Ф.* Осетины // Юго-Осетия. Тифлис, 1924.
404. *Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. — Тифлис: Изд-во: Типография К. П. Козловского 1913. — 194 с.
405. *Чурсин Г. Ф.* Траур у кавказских народов. Иллюстрированное приложение к газете «Кавказ». 1902. — № 2.
406. *Шанаев Д.* Свадьба у северных осетин // ССКГ. Вып. 4. — Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. — С. 1-27.
407. *Шегрен А. М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 27-30.

408. *Шиллинг Е. М.* Добавления из фольклора народностей Кавказа, сделанные к книге Д. Фрэзера «Золотая ветвь». Вып. 1. — М.-Л.: Огиз, 1931. — С. 261-262.
409. *Шрадер О.* Индоевропейцы. — СПб.: Издание П. П. Сойкина, 1913. — 212 с.
410. *Штедер Л. Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предприятие принятого в 1781 г. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. — Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. — С. 27-70.
411. *Щепановская Е. М.* Мифологические архетипы как ценностное ядро национального менталитета // Ценности и смыслы. М., 2012. № 1 (17). — С. 34-49.
412. *Щербина Ф.* Общинный быт и землевладения у кавказских горцев // Северный вестник. 1886. № 1-2. — С. 142.
413. Этикет народов Востока: нормативная традиция, ритуал, обычаи. Сб.ст. Под ред. Васильева Л. С. — М.: Восточная литература, 2011. — 480 с.
414. Этикет у народов Передней Азии/Отв. ред. А. К. Байбурин. — М.: Наука, 1988. — 264 с.
415. Этикет у народов Юго-Восточной Азии.: Сб.ст. Рос. акад. наук. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)/Отв. ред. Е. В. Иванова. — СПб.: Петерб. востоковедение, 1999. — 187 с.
416. Этикет у народов Южной Азии / Отв. ред. Н. Г. Краснодембская. — СПб.: Петерб. Востоковедение, 1999. — 304 с.
417. Этнические стереотипы мужского и женского поведения/Отв. ред. А. К. Байбурин, И. Е. Кон. — СПб.: Наука, С.-Петербургское отделение, 1991. — 320 с.
418. Этнические стереотипы поведения/Отв. ред. А. К. Байбурин. — Л.: Наука, Ленинградский отдел, 1985. — 398 с.
419. Этнографическое учение знаковых средств культуры/Отв. ред. А. С. Мыльников. — Л.: Изд-во: Наука, 1989. — 304 с.
420. Этнос и нация в условиях глобализации: опыт и прецеденты АТР (III Широкогоровские чтения): Материалы Между-

- народной научной конференции. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2008. — 344 с.
421. Юнг К. Г. Архетип и символ. — М.: Издательство «Ренессанс» СП «ИВО-СиД», 1991.
422. Юркина Т. В. Культурологические основания лингвоментальных структур этнического самосознания. автореф. дис. на соиск. уч. ст. канд. философ. наук. — Саранск, 2010.
423. Язык, культура, этикет в современном полиэтническом пространстве: Материалы Международной конференции (Нальчик, 8-9 ноября КБГУ им. Х. М. Бербекова) Нальчик: Каб-Балк. гос. ун-т, 2011. — 325 с.
424. Яковлева К. Н. Антропологический принцип в построении «русской духовности» // Социально-гуманитарный вестник: Всерос. Сб. науч. тр. Краснодар, 2011. Вып. 11. — С. 82-85.
425. Яновский А. Г. Осетия. Обзорение российских владений за Кавказом в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношениях. В 2 т. Т.2. — СПб.: Типография департамента внешней торговли, 1836. — 128 с.
426. Ярославский Е. Русский гостевой этикет в XV-XVII веках // Социально-культурные и этнические стереотипы/Отв. ред. Т.С. Гузенкова. — М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. — С.101-107.
427. Kapchan D. A. Gender on the marpet: Moraccan women at therevoicing of tradition. Philodelphia, Univ. Of Pennsylvania press, 1996. XVIII.
428. Kendall L. Getting married in Korea: Of gender, morality, a modernity. Berkelevetc., Univ. Of Californiapress, 1996. XIV.
429. Piluri, A., Shano, I. «Woman-keeper of custom» and «man-executor» of the law. Reinterpreting stereotypes of gender roles concerning customs and law//Балканистичен форум = Balkanistic forum. — Благоевград, 2002. — Г. 11, кн. 1-3. — P. 235-240.

*Архивные материалы:
Научный архив СОИГСИ*

- I. Фонд 19. Алборов Б. А. Оп 1. Д. 82. Осетинский женский девичий язык.
- II. Фонд 4. Этнография. Оп. 1. Д. 107. Описание вредных народных обычаев, существовавших в туземных племенах Военно-Осетинского округа Кундухова. Владикавказ, 1859.
- III. Фонд 4. Этнография. Оп. 1. Д. 109. Каргиев Б. М. Старинные обычаи и нравы осетин.
- IV. Фонд 4. Этнография. Оп. 1. Д. 58. Собиев И. Дигорское ущелье.
- V. Фонд 4. Этнография. Оп.1. Д. 23. Ниорадзе Г. Горцы-осетины и их страна.
- VI. Фонд 4. Этнография. Оп.1. Д. 64. Баракова Е. Л. Этнографические записи.
- VII. Фонд 4. Этнография. Оп.1. Д.93. Кулов Б. С. Семья и семейный быт осетин 19-20 вв.
- VIII. Фонд 4. Этнография. Оп. 1. Д. 97. Цоколаев Х. Этнографические очерки.
- IX. Фонд. Этнография. Оп. 1. Д. 95. Бадтиев А. А. Кровничество четырех фамилий.

Санкт-Петербургский филиал архива РАН

- X. Фонд № 94. А. М. Шегрен. Оп. 1. Д. 18.

ЦГА РСО-Алания

- XI. Фонд 11. Терское областное управление. Оп. 52. Д. 276. Положение о сельских (аульных) обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в горском поселении Терской и Кубанской областей.

ИЛЛЮСТРАЦИИ



М. Туганов. Нарт Сослан



А. Джанаев. Батрадз



М. Туганов. Сослан и сын Албега. 1940-е гг.



Тяжеловооруженный сарматский воин (катафрактарий)



А. Джанаев. Аланы в походе



Сарматские воины. I век до н.э. – III в.



*И. Лотиев. Элькон Абисалов. Ober-офицер Л.-Гв.
Кавказско-Горского полуэскадрона*



Махарбек Туганов. Эскиз осетинского костюма
алано-хазарской эпохи



Ян Потоцкий. Осетин. XVIII век



М. Туганов. Эскиз костюма



К.Л. Хетагуров. Дети-каменщики (на школьной скамье жизни). 1888 г.



Братья Габати и Епырка (Энвер) Дударовы



А. Джанаев. Борьба



Мальчики-подростки. Конец XIX в.



Николай Гусов



Сын полковника Василия Хетагурова



Михаил Михайлович Сеоев, сын вахмистра Микала Сеоева



Вано Рамонов



*Первый генерал (генерал-майор) из осетин Асламбек Туганов
(1804-1875) с сыном Хамби*



Коста Хетагуров (1859-1906)



*Генерал-лейтенант Инал Тегоевич Кусов. Герой русско-турецкой войны
1877-1878 гг.*



Генерал Афако Фидаров



Осетины в СЕИВ конное



*Махарбек Туганов. Портрет писателя-демократа
Батырбека Туганова. 1904 г.*



Военнослужащие военно-полицейской стражи в Константинограде в Полтавской губернии. 1915 г. Михаил Габуев, Махарбек Алдатов, Асланбек Кутугов, Алихан Габелаев, Бимболат Марзаганов, Стоят слева направо: Хаджи-Мурат Наскидаев, Елбыздыко Зангиев, Николай Дзакоев, Григо Тотров, Яким Габолаев, Дзетагаз Басаев



Георгий Федорович Бичерахов. Станица Новоосетинская



Николай Ардасенов



Махамат Мугуев (отец писателя Хаджи-Мурата Мугуева)



*Вахмистр Михаил (Микала) Сеоев во время службы
в Собственном ЕИВ Конвое Николая II*



*Виссарион (Беж) Алексеевич Хадиков. Командир первой сотни
Осетинского конного полка, полный Георгиевский кавалер*



Хаджи-Мурат Магометович Мугуев, писатель



Мусса и Дзамболат Хатахцикоевичи Алдатовы



Саге (Сергей) Газданов, дед писателя Гайто Газданова



Блашка Гуржибеков



*Дудар (Николай) Караев – участник русско-турецкой войны
1877-1878 гг.*



Осетины-участники русско-турецкой войны 1877-1878 гг.

Стоят: Дрис Гусов, Федор Гусов, Василий Хетагуров.

Сидят: Бекмурза Каргиев, Барысби Тарханов, Мысост Гутиев,
Татаркан Кайтов



Махарбек Туганов. Портрет народного сказителя Хадикова. 1949 г.



Хамби Туганов и братья Абисаловы из СЕИВК



Джоко Бицоевич Амбалов (1937), просветитель, педагог



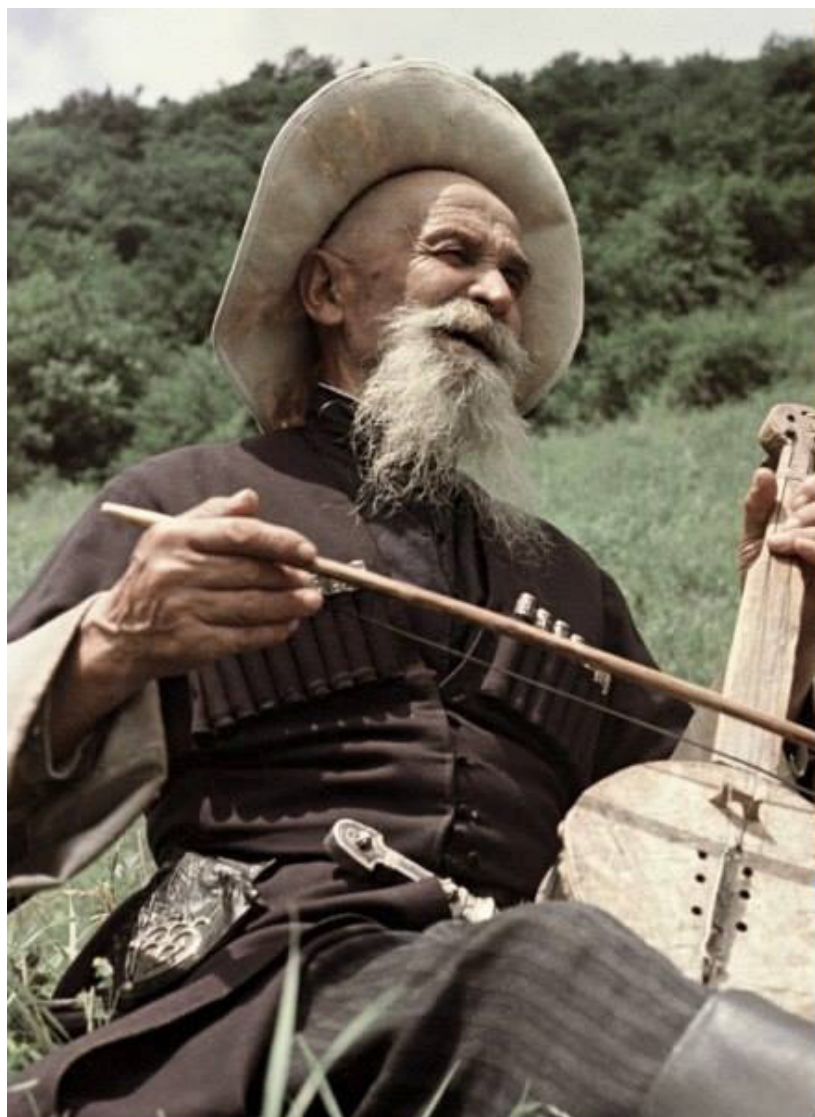
Исса Александрович Плиев. 1927 г.



*Василий Иванович Абаев, Цоцко Бицоевич Амбалов,
Борис Александрович Галаов*



Ирбек Кантемиров, народный артист СССР



Старейший сказитель Осетии Дрис Таутиев



Народный сказитель Болат Хадиков



Уагка Джатиев



Созырыко Цагараев и Шакман Марзаганов – ветераны Второй мировой войны; в центре – Сослан Андиев, двукратный олимпийский чемпион, четырёхкратный чемпион мира, трёхкратный чемпион Европы



*Солисты ансамбля аутентичного осетинского песнопения
и старинных музыкальных инструментов «Къона».
Слева направо: Альберт Тогоев, Таймураз Березов, Олег Тотоев*



Сарматская женщина (реконструкция по археологическим источникам)



*Осетинский женский костюм XVII в.
Реконструкция Батраза Цогоева по материалам Даргавского
некрополя*



Знатная скифянка. V-IV вв. до н.э.



Махарбек Туганов. Эскиз женского костюма



Махарбек Туганов. Шатана



К.Л. Хетагуров. Горянка, идущая за водой



Нина Давыдовна Кулаева – учительница. 1910 г.



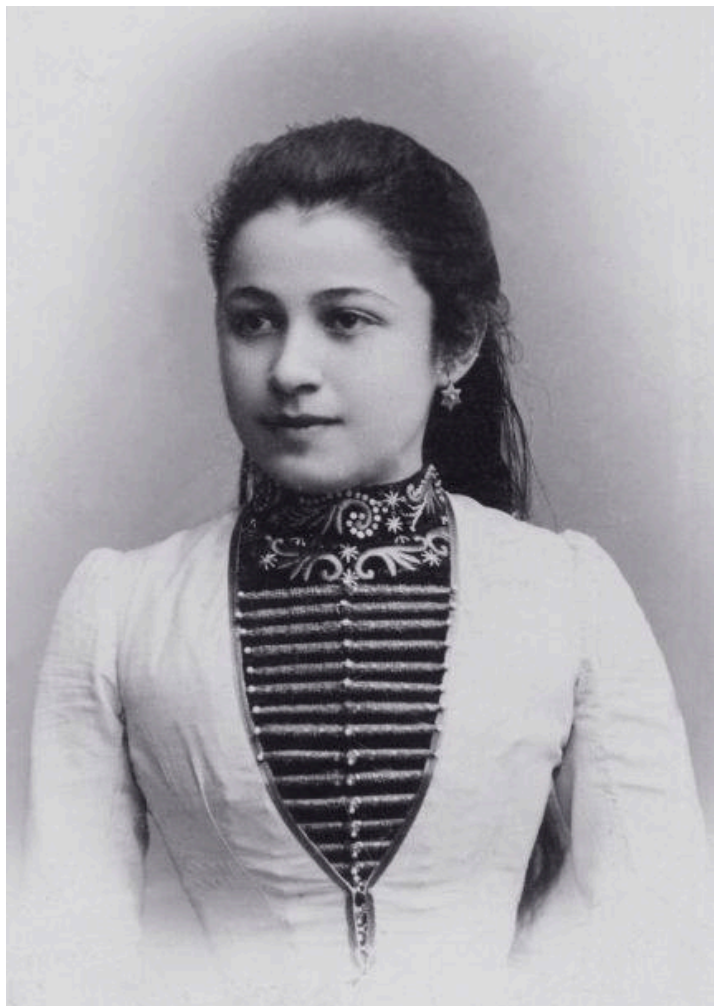
Осетинская девушка (девица Жукаева) 1870-е гг.



Малука Алдатова-Туганова



Минка Кубатиева



Екатерина Хетагурова



Осетинка. Нач. XX века



Девушки-осетинки. Нач. XX в.



*Губата Дударова
и Фарут Канукова*



*Ученицы Ольгинского приюта
1870-е гг.*



Айсет Данилбековна Цаликова



К.Л. Хетагуров. Портрет Анны Цаликовой. 1898 г.



Осетинки за работой



*Роза Кочисова (1888-1910), первая осетинская писательница,
драматург*



Представительницы знатных осетинских родов, конец XIX – начало XX вв.
Стоят: Мадина Мамсуровна Тулатова, Раиса Тазрет-Алиевна Абысгалова, Губата Азамат-Пиреевна Канукова, Радимхан Биаслановна Туганова,
Дада Хаджи-Бекировна Тулатова, Каббахан Адиль-Пиреевна Шанаева.
Сидят: Калла (Низка) Бек-Мурзаевна Битуреева, Дубуна Измаиловна Туганова, Фатимат Канукова, Мишуян Камболатовна Тулатова, Залина Биаслановна Каражаева,
Дурухан Дохциковна Шанаева, Цина Вахтанговна Казбек, Тамара Вахтанговна Туганова. Внизу: Рахимат Елкановна Туганова.



*Актеры Северо-Осетинского гос.драмтеатра — Ц. Джатиева
и Г. Таугазов в постановке «Фатима», 1956 г.*



*Актриса Северо-Осетинского гос.драмтеатра Тереза Кантемирова
в роли Азау (худ. фильм «Чермен»)*



Махарбек Туганов. Чаба Гоконаева призывает население к защите села Христиановское от белых. 1930 г.



Большая горская осетинская семья. Конец XIX в.



Семья генерала Хамби Туанова



Татаркан Кайтов с сыновьями



Асламурза Есиев с внуками



Полковник Василий Хетагуров с семьей



Аза, Махарбек и Саладдин Сафаровичи Тугановы



М. Туганов с матерью



Шавлох Датиев с супругой



Урядник СЕИВК Бузаров с семьей



Семья Кануковых



Старшая женщина семейной общины (афсин) с мужчинами своей семьи. Конец XIX в.



Бабушка и внуки Дударовы



Джиор Хадиков с супругой



Нихас селения Лац



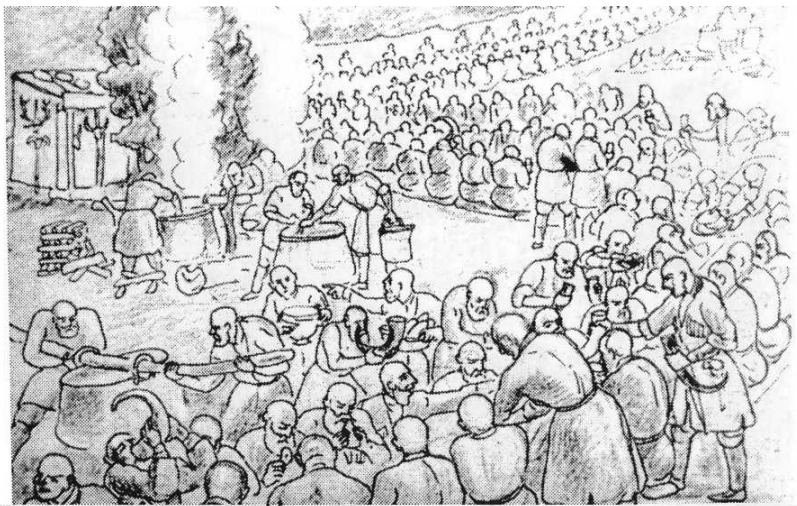
Хистæры дур (камень старшего) на нихасе



Ритуальное моление у осетин. XIX в.



Махарбек Туганов. Пир нартов



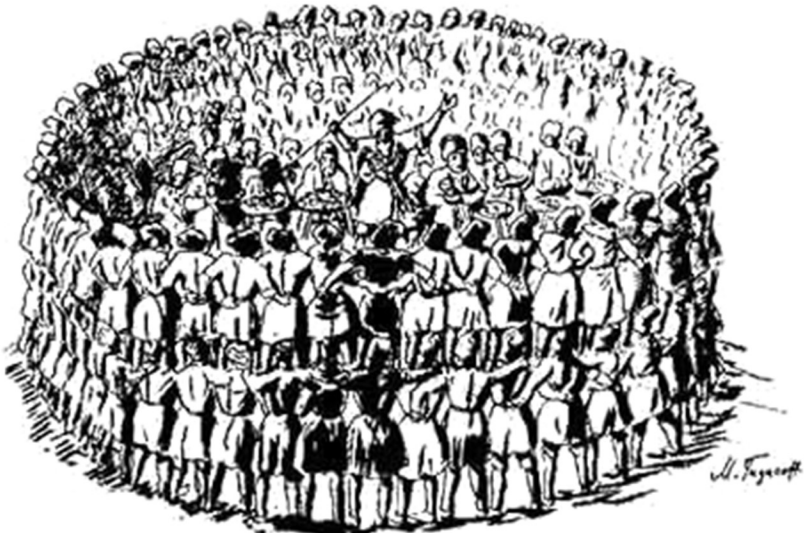
Махарбек Туганов. Застолье в честь праздника «Хуцау Дзуар»



Ритуальное застолье (кадр из художественного фильма «Чермен»)



*Махарбек Туганов. Иллюстрация к стихотворению К.Л.Хетагурова
«Кубады». 1949 г.*



Махарбек Туганов. Массовый ритуальный мужской танец симд



Симд. Рисунок Махарбека Туганова



Азанбек Джанаев. Симд



Танец с кинжалами



Стрельба во время танца. Рисунок Махарбека Туганова



М. Туганов. Эскиз «Танцующая пара»



Махарбек Туганов. Панорама традиционного праздника



Вывод невесты. Рисунок Махарбека Туганова



А. Джанаев Вывод невесты



Махарбек Туганов. Обрядовый вывод молодой невестки по воду



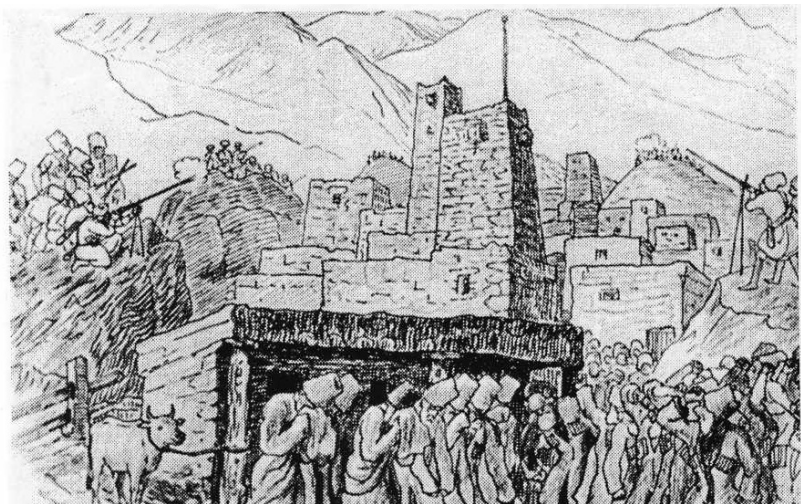
М.Туганов. Роженица в яслях



М. Туганов. Гадание о будущем ребенка



Кæхцæгæнæн. Праздник, посвященный мальчикам родившимся в этом году



Похороны. Рис. Махарбека Туганова



Махарбек Туганов. Посвящение коня



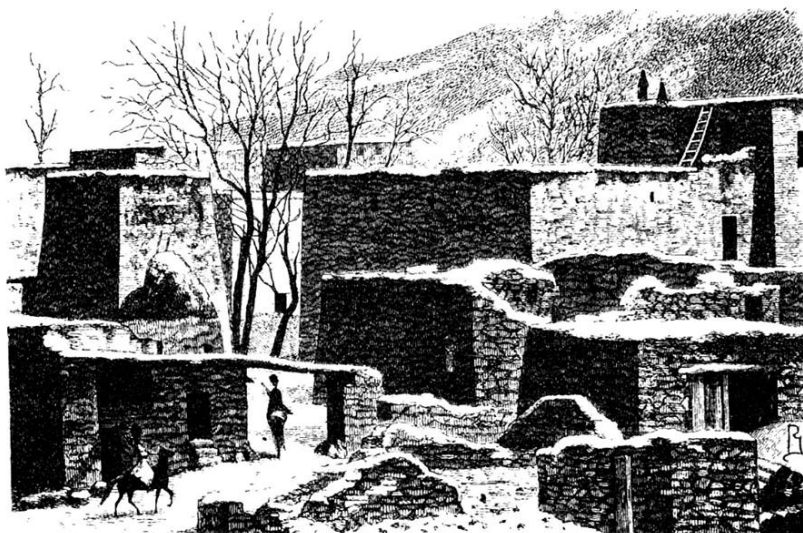
*Обрядовое примирение кровников у могилы убитого.
Рис. Махарбека Туганова*



Махарбек Туганов. Примирение кровников



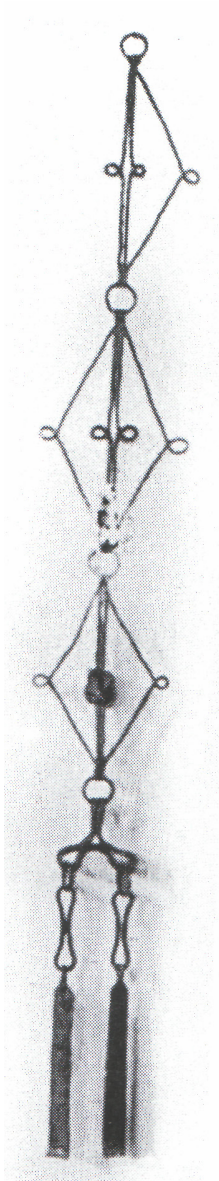
Махарбек Туганов. Скачки в честь умершего. 1946 г.



В.Верецагин. Осетинская деревня зимой. 1863



Горное селение



Рахыс (надочажная цепь)



Семья в интерьере хадзара. Рисунок М. Туганова



Музейная реконструкция интерьера хадзара (мужская половина)



*Ольга Хетагурова (сестра Коста) с надочажной цепью на плечах
во время похорон поэта*



Ритуальная чаша для моления. Авторская работа Юрия Габараева



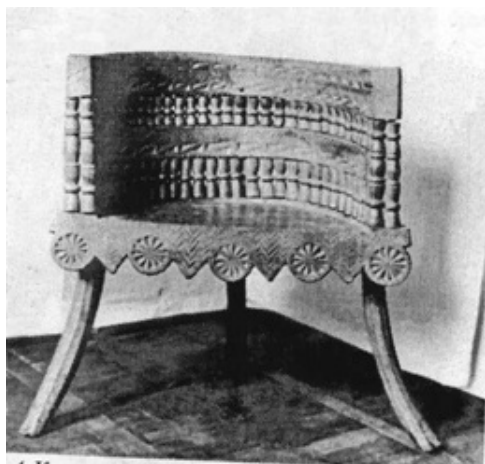
Традиционная чаша. Начало XX в.



Ритуальный сосуд – кубок для передачи почетного бокала нуазæн



Фынг и стулья из традиционного жилища (музейная реконструкция)



1.



2-3



4.



5-6.



7.

Рис. 1-7. Стулья разной степени комфортности из интерьера традиционного жилища – хадзар



Фандыр (лира) – традиционный музыкальный инструмент



8.



9

Рис. 8-9. На женской половине хадзара.
Иллюстрации Махарбека Туганова



К.Л. Хетагуров. В осетинской сакле (гонка араки)



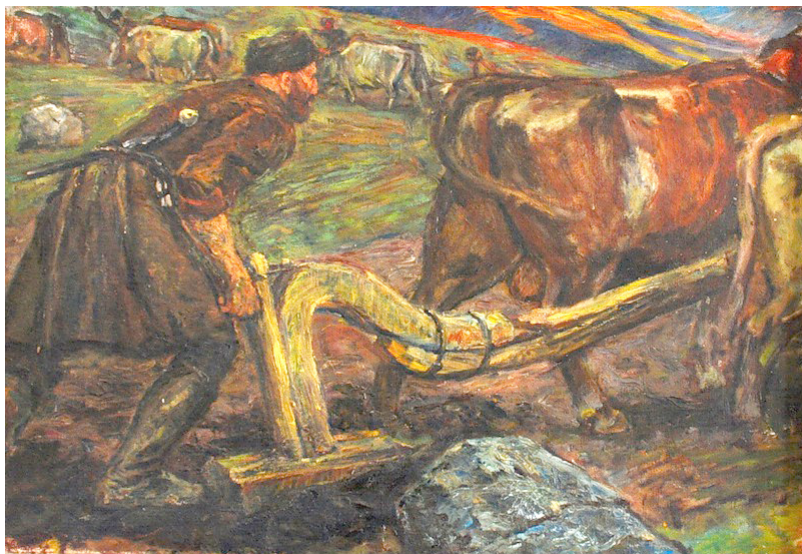
Сарматский массивный литой бронзовый котел с ручками в виде геральдического изображения голов двух грифонов. V в. до н.э.



Старинный котел в современной праздничной этнографической инсценировке



А. Джанаев Охота на оленя



А. Джанаев Пахарь



А. Джанаев. Стадо в горах

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	– Вестник древней истории
ЗКОИРГО	– Записки кавказского отдела Императорского русского географического общества
ИКОИРГО	– Известия кавказского отдела Императорского русского географического общества
ИСОНИИ	– Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института
КЭС	– Кавказский этнографический сборник
ОРФ	– Отдел рукописных фондов
ПМА	– Полевой материал автора
СЕИВК	– Собственный Его Императорского Величества конвой
ССК	– Сборник сведений о Кавказе
ССКГ	– Сборник сведений о кавказских горцах
СМОМПК	– Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СМЭДЭМ	– Сборник материалов по этнографии, издаваемых Дашковским Этнографическим музеем
СЭ	– Советская этнография
ТИЭ	– Труды института этнографии
ЭО	– Этнографическое обозрение

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ГЛАВА 1. ОСЕТИНСКИЙ ЭТОС: ПРИНЦИПЫ, ГРАНИ, ИДЕИ И ВОПЛОЩЕНИЯ.....	9
1. К постановке вопроса.....	9
2. К истории вопроса.....	16
3. Об этничности.....	21
4. Об «осетинстве».....	24
5. Об этнических образах осетин.....	30
6. О моральном коде личности.....	52
7. О субэтносах.....	59
ГЛАВА 2. «ПОКА НЕБО НЕ СМЕЛО ГРЕМЕТЬ НАД ИХ ГОЛОВАМИ...».....	63
ГЛАВА 3. «ПОКА ВОЗДЕРЖАННЫ ОНИ БЫЛИ...».....	90
ГЛАВА 4. ПОКА МЛАДШИЕ БУДУТ УВАЖАТЬ СТАРШЕГО...»... 159	
ГЛАВА 5. «КТО... БОЛЬШЕ ВСЕГО БЛАГОРОДСТВА ПРОЯВИЛ ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖЕНЩИНАМ...».....	217
ГЛАВА 6. «ПОКА ПОНИМАЛИ ОНИ ДРУГ ДРУГА...».....	256
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	311
ЛИТЕРАТУРА.....	320
ИЛЛЮСТРАЦИИ.....	351
СОКРАЩЕНИЯ.....	437

Научное издание

Хадикова Алина Хазметовна

ЭТНИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ МОДЕЛИ
ПОВЕДЕНИЯ ОСЕТИН

Книга издана в авторской редакции

Технический редактор – *Е.Н. Маслов*
Компьютерная верстка – *А.В. Черная*
Дизайн обложки – *Е.Н. Макарова*

Подписано в печать 25.11.15.
Формат бумаги 60×84 ¹/₁₆. Бум. офс. Печать цифровая.
Гарнитура «Myriad». Усл. п.л. 25,6.
Тираж 100 экз. Заказ 182.

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